

ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-1
www.islamjournal.idmedina.ru

ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рецензируемый научный журнал

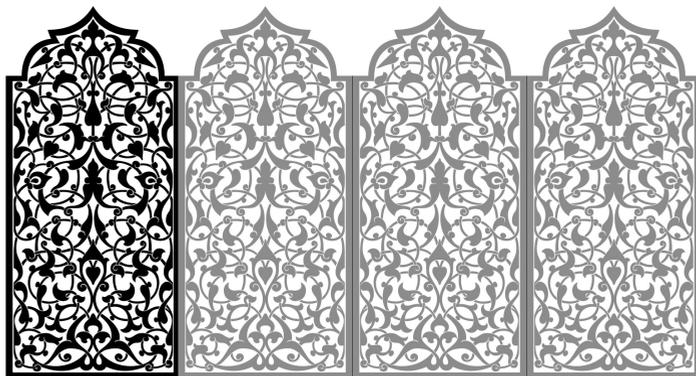
Издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год

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 15 / № 1 / март / 2019

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 международным 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 международным 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:

Акиева 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. 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 Дилара 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



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

© 2019 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2019 ООО «Издательский дом “Медина”»

СОДЕРЖАНИЕ

ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ШКОЛЫ

- Юзеев А. Н.**
«Азбука ислама» как источник либерально-теологических
взглядов М. Биги 25
- Хайрутдинов А. Г.**
«Маида»: трактат Мусы Бигеева о дозволенном
и запретном в пище мусульманина 33
- Бигеев М. Д.**
Трапеза (продолжение) 47
(пер. Хайрутдинова А.Г.)

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

- Нофал Ф. О.**
Учение ас-Саййида Хумайдана о познании 71
- Мухетдинов Д. В.**
Хасан Ханафи: неомодернизм как теология освобождения 81
- Али Асгари Йазди**
Понимание божественного откровения (вахй) Ибн Араби
и Имамом Хомейни 99
- Зайнутдинов Д. Р.**
Правовые воззрения Зыяэтдина Камали в труде
«Философия ислама» (Т. I) 119

ИСЛАМ И ОБЩЕСТВО

- Рыжов И. В., Бородина М. Ю., Дорофеев Ф. А.**
Мечеть как центр общественной жизни уммы
Приволжского федерального округа 139

ОБРАЗОВАНИЕ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН

- Саяхов Р. Л.**
Особенности педагогического состава современного
мектеба Духовного управления мусульман
Республики Башкортостан 155

ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ

- Атанова С. А.**
Казахстан и его национальный образ: между
«мягкой силой» и «страной-брендом» 169
- Ахмедова Ф. М., Корнилов А. А.**
«Организация Исламского сотрудничества» и выработка
международной позиции мусульманской уммы 185
- Кожемяк Н. С.**
Религиозная политика Хафеза Асада в Сирии (1970–2000) 199



ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-1
www.islamjournal.idmedina.ru

ISLAM

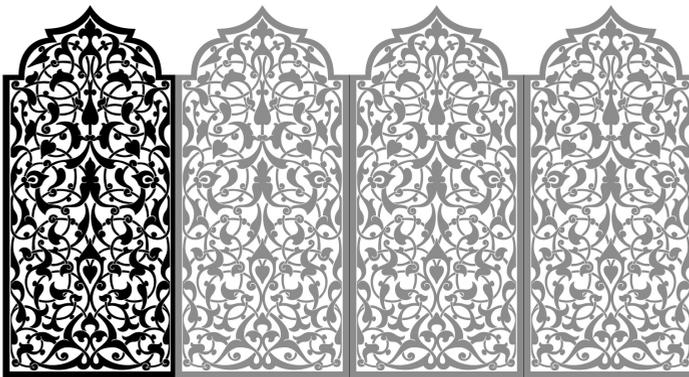
IN THE MODERN WORLD

Peer-reviewed academic journal

Published since 2005
Published quarterly

The journal is in the list of 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 of 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



2019 / vol. 15 / no. 1 / March

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, scientific 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 scientific board under the Security Council of Russia, member of the scientific board under the foreign minister of Russia, chairman of the Scientific 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 Scientific 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 Scientific 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 conflicts 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 Affairs 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 Scientific 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).

Khairtdinov, 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 East (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 scientific 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 Qualification 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 Qualification 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 Communication, 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 Qualification 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 Affairs of the Russian Federation, member of the expert committee of the High Qualification 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 Affairs 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 Qualification Commission on Political Sciences under the Russian Ministry of Education and Science, member of Scientific Board under the Russian Security Council, member of the presidium, chairman of the commission on monitoring and settlement of conflicts 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 Scientific 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 Affairs 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 Affairs 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 Specific 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).

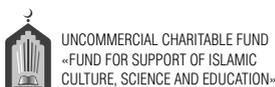
Solki, Khamid Reza, Ph. D. (Theol.), prof., vice-rector of Al-Mustafa International University (Kum, Iran).

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).



Financial support for the publication is provided by the Fund for Support of Islamic Culture, Science and Education

© 2019 The editorial board of “Islam in the Modern World”

© 2019 “Medina” Publishing House LLC

C O N T E N T S

FROM THE HISTORY OF MUSLIM THEOLOGY IN RUSSIA

Aidar N. Yuzeev

'Alphabet of Islam' as a Source Containing M. Bigi's Liberal
Theological Views 25

Aidar G. Khayrutdinov

Musa Bigeev's 'Maide': a Treatise on Lawful
and Forbidden Food 33

Musa Bigeev

The 'Ma'ida' (Part II) 47
(transl. by Aidar G. Khayrutdinov)

PHILOSOPHICAL THOUGHT IN ISLAM

Fares O. Nofal

Al-Sayyid Humaydan's Doctrine of Knowledge 71

Damir V. Mukhetdinov

Hassan Hanafi: Islamic Neomodernism
as a Theology of Liberation 81

Ali Asghari Yazdi

Understanding of Divine Revelation (wahy) According
to Ibn 'Arabi and Imam Khomeini 99

Dinar R. Zaynutdinov

Juridical Views of Dhiya al-Din Kamali,
Presented in Treatise 'Philosophy of Islam' (Vol. 1) 119

ISLAM AND SOCIETY

Igor V. Ryzhov, Marina Yu. Borodina, Fedor A. Dorofeev

Mosque as Centre of Communal Life of Muslims
of Volga Federal District 139

EDUCATION OF MUSLIMS OF RUSSIA

Ruslan L. Sayakhov

Features of Teaching Staff in Nowadays Maktab,
Operated by the Muslim Spiritual Board
of the Republic of Bashkortostan

155

ISLAM IN THE SOCIAL AND POLITICAL LIFE OF NATIONS

Snezhana A. Atanova

Kazakhstan and Its National Image:
Between the 'Soft Power' and the 'Brand Country'

169

Fatima A. Akhmedova, Alexandr A. Kornilov

The Organization of Islamic Cooperation and the Elaboration
of Solidarity Position of the World Muslim Ummah

185

Nikita S. Kozhemyak

Hafez Al-Assad's Religious Policy in Syria (1970–2000)

199



*ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКОЙ
БОГОСЛОВСКОЙ ШКОЛЫ*







26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-1-25-32

А. Н. Юзеев

Филиал Российского государственного университета правосудия, г. Казань

«АЗБУКА ИСЛАМА» КАК ИСТОЧНИК ЛИБЕРАЛЬНО-ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ М. БИГИ

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: Книга «Азбука ислама» татарского мыслителя Мусы Биги (1875–1949) была опубликована в Берлине в 1923 году. В ней критикуется марксизм и раскрываются либерально-теологические взгляды автора. «Азбука ислама» — программное произведение М. Биги, в котором он обозначает свою позицию по всем насущным проблемам современности. Ученый пишет о том, какой должна быть политика Российского государства по отношению к исламу, о необходимости возобновления канонов ислама для улучшения «плачевного» положения как российских, так и зарубежных мусульман. М. Биги критикует режим большевиков в России и противопоставляет ему свой идеал в виде халифата, выступая при этом за сохранение Османского халифата и выражая надежду, что таким путем татарский народ сможет сохраниться как нация.

Ключевые слова: либеральная теология, ислам, критика марксизма и режима большевиков в России.

Для цитирования: Юзеев А. Н. «Азбука ислама» как источник либерально-теологических взглядов М. Биги // Ислам в современном мире, 2019; 1: 25–32.

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-1-25-32

Статья поступила в редакцию: 25.12. 2018

Статья принята к публикации: 25.02.2019

На втором этапе жизнедеятельности Мусы Бигеева (Мусы Биги) — после 20-х годов XX в. — либерально-теологические взгляды в его мировоззрении начинают преобладать над реформаторско-просветительскими¹. Он становится одним из главных идеологов татарского национального движения и либерально-теологического направления татарской философской мысли.

М. Биги не был столь последовательным либералом, как С. Максуди и Ю. Акчура, поскольку его либерализм сочетался с религией. Он был либеральным теологом, стремившимся найти в исламе либеральные ценности, такие как свобода и права человека, защита частной собственности и соблюдение государственных законов, при этом с помощью введения рынка он надеялся сделать их достоянием политики. Исходя из сложившейся в мире ситуации, он полагал, что только Турция может стать центром мусульманского мира, объединив все народы, которые считают себя мусульманами.

Либерально-теологические черты его мировоззрения наиболее ярко проявляются в 20-е годы XX в., когда надежды М. Биги, связанные с Октябрьской революцией, не оправдались, и он начинает критиковать марксизм и политику советского государства, особенно по отношению к религии. Несомненно, М. Биги был очень смелым и мужественным человеком, поскольку решился на такой шаг, когда только устной критики коммунизма было достаточно, чтобы человек исчез из дольнего мира навсегда. М. Биги же не ограничивался своими критическими выступлениями на различных религиозных мероприятиях, распространяя и публикуя свои «крамольные» мысли также в многочисленных статьях и книгах.

В 1920 г. Биги принял участие в работе съезда мусульманского духовенства, проходившего в Уфе 16–28 сентября. На съезде он решился представить на суд делегатов тезисы своего сочинения «Ислам миллятеренэ чакыру» («Воззвание к мусульманским народам»)², известного как «Азбука ислама» и называемого так по аналогии с книгой Н. Буха-

¹ Статья о первом этапе жизнедеятельности М. Биги была напечатана в сборнике: Юзеев А. Н. Религиозно-реформаторские взгляды Мусы Биги // Исламская мысль: традиция и современность. 2016. № 1. С. 11–26.

² Биги М. Ислам миллятерене дини, адаби, сияси масалалар, тадбирлар хақында. Берлин, 1923.

рина и Е. Преображенского «Азбука коммунизма» (1919). В течение трех дней с трибуны съезда он зачитывал основные положения своего труда. В нем он, в частности, официально заявлял, что российские мусульмане должны поддержать новых турецких лидеров в надежде на то, что те возродят исламский халифат во главе с Турцией. Об этом же в 1921 г. он писал в «Обращении к Великому Турецкому Национальному Собранию», которое адресовал лидерам младотурецкой революции. В «Обращении» М. Биги давал ряд пояснений к своей книге *Ислам алифбасы* («Азбука ислама»), где подвергал резкой критике марксизм в целом. В результате обнародования «Азбуки» и «Обращения» в начале 1921 г. Муса Джарулла был арестован в Ташкенте. В протоколе допроса с его слов было записано: «В конце 20 г. я поехал в Туркестан, остался там до конца марта 21 г., приготовился обратно ехать к своей семье, был арестован Ташчеккой, сидел 50 дней, мое дело было прекращено следствием, меня освободили, взяли подписку не бросать Ташкент»¹. В Ташкенте Биги вынужден был находиться до конца сентября 1921 г.

Критика марксизма в «Азбуке ислама», опубликованной в Берлине (1923), послужила основанием для нового ареста М. Биги, случившегося 17 ноября 1923 г. в Москве. Его заключили в тюрьму на Лубянке, и только благодаря вмешательству зарубежной мусульманской общественности он через три месяца был освобожден. Однако ему было запрещено выезжать из Москвы в течение трех лет.

Книга М. Биги «Азбука ислама», которая послужила причиной двух его арестов, была написана в 1920 г., когда большевистский режим начал открыто проводить политику нигилизма по отношению ко всей прошлой культуре, и религии в том числе. Для опубликования М. Биги отправил рукописные копии книги в Кашгар, Афганистан, Индию, Турцию и Финляндию, естественно, не надеясь напечатать книгу в родном отечестве. Только через три года при содействии финских татар она была издана в Берлине со вступительным словом и под редакцией соратника М. Биги писателя и общественного деятеля Гаяза Исхаки.

Это было программное произведение М. Биги, поднимающее все насущные проблемы современности. В сочинении, состоящем из 236 разделов, объединенных в десять глав, М. Биги писал о том, какой должна быть политика Российского государства по отношению к исламу, о необходимости возобновления канонов ислама для улучшения нынешнего плачевного положения как российских, так и зарубежных мусульман. Полагая, что татары, башкиры, казахи, киргизы, азербайджанцы, вообще все тюрки и мусульмане по отдельности в сложившейся ситуации не имеют будущего в России, М. Биги приходит к мысли, что

¹ Наследие Мусы Джаруллаха Бигиева: сборник документов и материалов. Ч. I. Казань, 2000. С. 13.

они должны стать одной нацией российских мусульман и таким образом, наряду с другими российскими народами, смогут обладать всеми правами, закрепленными конституцией государства. Он выступает за свободу вероисповедания и свободу совести. Он указывает, что ислам гарантирует каждому человеку соблюдение всех его гражданских прав: «Ислам предоставляет каждому человеку право быть членом государства, его гражданином, членом человеческого сообщества, в то же время гарантируя каждому человеку право полной самостоятельности во всех аспектах жизнедеятельности»¹.

Муса Джарулла уделяет внимание также проблемам иджтихада, иджмы и кийаса. Он замечает: «Умма обладает, конечно же, полным правом на вынесение самостоятельного суждения, то есть правом на иджтихад и полным правом на законотворчество в сфере шариата... Каждому человеку дано право на иджтихад, право на вынесение собственного суждения. Но право на законотворчество в сфере шариата, иными словами, право на принятие непреложных законов социальной, культурной, религиозной жизни, должно быть предоставлено только участникам иджмы, на усмотрение общественного органа, на компетентность консенсуса знатоков права»². Таким образом, Биги полагает, что вынесение иджтихада как мусульманской общиной, так и отдельным человеком может быть воплощено в жизнь только после санкции участников иджмы.

«В силу переменчивости времени и места, — размышляет он, — она [иджма] никогда не может иметь вечной силы. Иджма одного народа или времени не может быть доказательством для других людей и иных времен. Несмотря на то, что мусульманская умма непорочна, эта черта не присуща иджме, как шариатскому доводу»³. Следовательно, только участникам иджмы — консенсуса общины мусульман, состоящей из компетентных теологов и ученых своего времени, должно быть предоставлено право на вынесение новых суждений, обязательных для религиозной и общественной жизни мусульман.

М. Биги как либеральный теолог предлагает совместить знания Корана, хадисов, всего лучшего из правовых школ с современным знанием, но выступает против изучения в медресе калама — спекулятивной теологии. Обучение каламу, по его мысли, основано на комментариях и субкомментариях, а не на самих источниках. Сочинения по акиде (догматике) должны быть «очищены» от различных недоказанных толкований. Выступая за «очищение» религии, М. Биги отводит ей одну из регулятивных функций жизни общества — воспитание в человеке добра,

¹ Биги М. Ислам миллетлерене дини, адаби, сияси масалалар, тадбирлар хақында. С. 38.

² Там же. С. 55.

³ Там же. С. 57.

стремления к получению современных знаний — основного компонента прогресса татарского общества первой четверти XX в.

Исходя из сложившейся политической ситуации в России, он призывает, чтобы государство не вмешивалось в вопросы, регулируемые исламом, в частности касающиеся семейных отношений, общественных, духовных, культурных дел и национальных устоев. М. Биги выступает за то, чтобы вопросы, решение которых установлено шариатом — такие как бракосочетание, родство, наследство, опека, содержание, дарение, завещание, развод, — передавались в ведение религиозных судов, надеясь в итоге, что в дальнейшем ислам будет охватывать все стороны общественной жизни. Он поддерживает решение российского правительства об отделении государства от религии: «Правительство никаким образом и никогда не вмешивается в религиозные дела. В этом и заключается смысл отделения религии от государства, правительства, а государства — от религии»¹. В то же время М. Биги заявляет, что на самом деле произошло обратное: религия была полностью лишена своих общественных и культурных функций, гражданских прав, и такое положение является не отделением религии, а ее уничтожением, что в конечном счете приведет к регрессу и упадку общества.

М. Биги хотел видеть мусульман в ряду цивилизованных народов мира. А для этого, согласно его взглядам, необходимо выполнить две задачи: усвоить все науки и технологии цивилизованного мира (Запада) и постигнуть нравственное учение, религиозную доктрину ислама. Таким образом, порицая негативное отношение советской власти к религии, он предложил свой вариант выхода из сложившейся кризисной ситуации, который должен привести мусульман к благоденствию.

Осознавая, что его предложения останутся лишь на бумаге, М. Биги выступил за восстановление мусульманского халифата под предводительством Турции, поддерживая тем самым тюркистские идеи, а также за поддержку российскими мусульманами исламского халифата. Он писал и о единстве и взаимоотношении мусульман с другими народами, о последствиях мировой войны, развитии шариата, о проблеме женщины в мусульманском мире.

Муса Джарулла в своем сочинении критикует марксизм и его воплощение в России — режим большевиков. Он не приемлет коммунистическую идеологию: «Призраки революций в развитых странах, мелькавшие перед глазами пессимиста Карла Маркса семьдесят два года назад, ныне на задворках цивилизации воплотились в самом ужасном виде в страшные тирании в одеяниях социализма и образе коммунизма. Революция уничтожила все достижения и основы российской культуры и принесла людям голод и нищету». Только не пролетариат, как предрекал Маркс,

¹ Биги М. Ислам миллетлерене дини, адаби, сияси масалалар, тадбирлар хакында. С. 39.

стал могильщиком буржуазии, а сама западная цивилизация, «из-за собственной испорченности, глупости, расточительности, не знающей границ ненасытности и жадности» вырыла себе могилу¹.

М. Биги полагает, что, критикуя капитализм, Маркс во многом прав, однако он недостаточно компетентен в построении новой социальной системы: «... демоническая сила революции не может стать врачом, лечащим болезни цивилизации, не может быть лидером, указывающим верный жизненный путь и создающим структуру общества, законодателем норм нравственности. Карл Маркс, всегда добивавшийся успехов в критике капиталистических порядков, постоянно совершал ошибки, когда пытался объяснить, что нужно сделать в будущем. Этот философ, проявивший всю гениальность в разработке революционной философии, оказался слабым в создании механизмов реформирования общественной системы»².

Татарский мыслитель отрицал как основоположения марксизма, которые привели к гибели старой цивилизации, так и революционные методы претворения в российскую жизнь идей марксизма: «Именем интернационализма были поруганы все нации и народы, их религии и храмы, суды и законы», «города и селения были полностью разграблены революционным варварством, семьи уничтожены»³.

Не принимая методы прихода к власти большевиков и саму власть, которая устанавливает свою диктатуру, Биги делает вывод: «насилие порождает только насилие: «Если раньше тираническая власть была в руках меньшинства, то теперь, после революции, тирания стала средством в руках другого меньшинства»⁴.

Главным пороком Марксовой теории Муса Джарулла полагает недооценку роли частной собственности в жизни общества, когда ее (собственность) можно отобрать с помощью революции, устанавливающей абсолютную диктатуру пролетариата, лишаяющей большинство населения социальных прав, в том числе права на личную собственность⁵.

М. Биги открыто выступает против ленинского режима большевиков в России: «...коммунистические большевистские силы никогда не смогут стать другом тюрок, ислама и мусульманских государств. Коммунистическая сила, являющаяся открытым врагом любой религии, любого цивилизованного закона, никогда не будет другом или сторонником мусульманских законов, социальных норм ислама, единения тюрок, объединения исламских наций и возрождения исламского халифата»⁶.

¹ Биги М. Ислам миллетлене дини, адаби, сияси масалалар, тадбирлар хакинда. Б. 4–5.

² Там же. Б. 20–21.

³ Там же. Б. 4.

⁴ Там же. Б. 5.

⁵ Там же. Б. 18.

⁶ Там же.

Муса Джарулла приходит к выводу, что «Азбука коммунизма» Н. Бухарина и Е. Преображенского лишь отчасти верна и полезна: «...утопическая часть их [азбук], посвященная описанию побед коммунизма, очень слабая. Исходя из самой человеческой природы, такая жизнь невозможна. Даже если такая жизнь возможна, то каждый человек будет страдать от такой жизни и возненавидит ее»¹.

Таким образом, Биги противопоставляет режиму большевиков в России свой идеал в виде халифата, обеспечивающего единство и защиту прав мусульман. Он выступает за сохранение Османского халифата во главе с турецким народом, надеясь, что таким путем татарский народ сможет сохраниться как нация.

Муса Джарулла как религиозный ученый, получивший широкое признание в мусульманском мире, у себя на родине не удостоился того внимания, которого он заслуживал. И хотя он и участвовал в религиозной жизни мусульман России, тем не менее его талант общественного деятеля остался не востребуемым. Советская татарская интеллигенция того времени была все менее терпимой и восприимчивой не только к идеям М. Биги, но и к самой его личности. Ярким примером такого отношения служит инцидент, произошедший на собрании татарской интеллигенции в Москве в 1929 г. по поводу отчета о поездке по республикам СССР группы татарских писателей и деятелей культуры. На этом собрании присутствовал и Муса Биги, который под аплодисменты присутствующих был изгнан из зала².

Таким образом, материальные трудности, атмосфера непонимания, фактической травли, тревожное ожидание неминуемого ареста вынудили М. Биги в ноябре 1930 г. оставить в России жену, шестерых детей и с помощью друзей через Среднюю Азию бежать из страны. Муса Джарулла надеялся опубликовать свои сочинения за границей, сделать их достоянием всего мусульманского Востока, осознавая, что в Советской России сделать это будет невозможно. Большую часть из задуманного ему удалось осуществить. Науке известно семьдесят восемь сочинений М. Биги, изданных за границей³, многие из которых остаются недоступными ученым и ждут своих исследователей.

Литература

Биги М. Ислам миллетлерене дини, адаби, сияси масалалар, тадбирлар хакында. Берлин, 1923. 110 б.

¹ *Биги М.* Ислам миллетлерене дини, адаби, сияси масалалар, тадбирлар хакында. Б. 21.

² *Нежми К.* Татар язучылары экскурсиясе отчеты // Кызыл Татарстан. 24 сент. 1929.

³ *Хайрутдинов А.* Последний татарский богослов: Жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Казань, 1999. С. 132–137.

Наследие Муса Джаруллаха Бигиева: сборник документов и материалов. Ч. I. Казань, 2000. 73 с.

Хайрутдинов А. Г. Последний татарский богослов: Жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Казань, 1999. 138 с.

References

Bigi M. (1923). *Islam millatlarina dini, adabi, siyasi, masalalar, tadbirlar hakinda* [On Religious, Ethnic and Political Issues of Muslim Peoples]. Berlin. 110 p.

Khayrutdinov A. G. (1999). *Poslednij tatarskij bogoslov: zhizn' i nasledie Musy Jharullaha Bigieva* [The Last Tatar Theologian: Musa Jarullah Bigiev's Life and Works]. Kazan: Iman. 138 p.

Nasledie Musa Jharullaha Bigieva (Sbornik dokumentov i materialov) (chast 1) (2000) [Heritage of Musa Jarullah Bigiev (Collection of documents and materials) (part1)]. Kazan: Iman. 73 p.

From the History of Muslim Theology in Russia

'ALPHABET OF ISLAM' AS A SOURCE CONTAINING M. BIGI'S LIBERAL THEOLOGICAL VIEWS

Abstract. The book 'The Alphabet of Islam' of the Tatar thinker M. Bigi. (1875–1949) was published in Berlin in 1923. It criticizes Marxism and reveals liberal-theological views of M. Bigi. 'The alphabet of Islam' is his program work on all the pressing problems of his time. He wrote about which should be the policy of the Russian state towards Islam, the need to renew the canons of Islam to improve the 'deplorable' situation of both Russian and foreign Muslims. Bigi criticized the Bolshevik regime in Russia and opposed his ideal in the form of a Caliphate, advocating for the preservation of the Ottoman Caliphate, hoping that in this way the Tatar people will be able to survive as a nation.

Keywords: Liberal theology, Islam, criticism of Marxism and Bolshevik regime in Russia.

Aidar N. YUZEEV

Dr. Sci. (Philos.), professor; head of the Department of Social Sciences and Humanities, Kazan branch of Russian State University of Justice (7a, 2 Azinskaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420088, Russian Federation).
E-mail: youzeev@yandex.ru





26.00.01 Теология

УДК 297.171

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-1-33-46

А. Г. Хайрутдинов

Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань,
Российский исламский институт, г. Казань

«МАИДА»: ТРАКТАТ МУСЫ БИГЕЕВА О ДОЗВОЛЕННОМ И ЗАПРЕТНОМ В ПИЩЕ МУСУЛЬМАНИНА

ХАЙРУТДИНОВ Айдар Гарифутдинович –

канд. филос. наук, доцент; ст. науч. сотр. Отдела истории религий
и общественной мысли, ГБУ Институт истории им. Ш. Марджани,
Академия наук Республики Татарстан
(420014, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Батурина, 7).
E-mail: khaidar67@mail.ru

Аннотация. В настоящей статье автор продолжает исследование богословско-правового трактата «Маида» («Трапеза»), принадлежащего перу выдающегося татарского религиозного мыслителя Мусы Джаруллаха Бигеева. В ней рассматриваются особенности структуры и содержания этого произведения, затронуты вопросы о степени его исследованности, о предпосылках написания и актуальности его в современных условиях.

Ключевые слова: Муса Бигеев, иджтихад, шариат, фикх, методология фикха, эволюция фикха, история исламского права, халал, харам, халал-индустрия.

Для цитирования: Хайрутдинов А. Г. «Маида»: трактат Мусы Бигеева о дозволенном и запретном в пище мусульманина // Ислам в современном мире, 2019; 1: 33–46.

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-1-33-46

Статья поступила в редакцию: 15.10.2018

Статья принята к публикации: 01.02.2019

Благодарность: автор выражает искреннюю признательность правнучатой племяннице Абдрашита Ибрагимова госпоже Неслихан Арул Аксой, предоставившей возможность ознакомиться с текстами защищенных в Турции диссертационных исследований, посвященных Мусе Бигееву.

В предыдущем номере журнала «Ислам в современном мире» научному сообществу была представлена в переводе с татаро-османского языка на русский первая часть обнаруженного нами в 2017 году богословско-правового трактата Мусы Бигеева «Трапеза»¹ (в оригинале: «Маида»).

Публикацию второй части этого труда предваряет статья, в которой освещены особенности его структуры, содержания, а также затронуты вопросы о степени исследованности работы татарского ученого, о предпосылках ее написания и актуальности в современных условиях.

Степень исследованности книги М. Бигеева «Маида»

Проведенные нами изыскания показали, что книга М. Бигеева «Маида» действительно мало известна даже в кругу исследователей творческого наследия татарского богослова. К примеру, во внушительном сорока-томном издании «Islam Ansiklopedisi» («Энциклопедии ислама»), подготовленном под эгидой Министерства по делам религии Турецкой Республики (Türkiye Diyanet Vakfı), в статье, посвященной Мусе Джаруллаху Бигееву, при перечислении названий его работ, упоминание о «Маида» отсутствует². И это при том, что статья написана турецким ученым, доктором Ахметом Канлыдере, который является автором диссертационного исследования и монографии, ставшей результатом многолетнего изучения жизненного пути и научного наследия Мусы Бигеева³. А. Канлыдере отнесся к вопросу об установлении точного количества изданных работ Мусы Бигеева крайне внимательно и посвятил этой теме один из трех разделов своей монографии. Данный раздел называется «Eserleri ve Makaleleri» («Его [М. Бигеева. — А. Х.] произведения и статьи»)⁴. Таким образом, до настоящего времени исследование А. Канлыдере по названной теме считалось наиболее глубоким и полным.

¹ Бигеев М. Д. Трапеза // Ислам в современном мире. Т. 14. 2018. № 4. 131–148.

² Kanlıdere A. Mûsâ Cârullah (1875–1949) Tatar âlimi ve düşünürü. TDV İslâm Ansiklopedisi. С. 31. S. 214–216.

³ Kanlıdere. A. Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah. Hayatı/Eserleri/Fikirleri. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005. 278 s.

⁴ Там же. S. 135–182.

Однако до появления в научном бигееведении работы А. Канлыдере, посвященной, помимо прочего, источниковедческому анализу письменного наследия М. Бигеева, означенной темы касались еще несколько турецких интеллектуалов. Однако их работы носили разовый характер, а потому нельзя сказать, что это результат глубоких и систематических научных изысканий. Из известных нам работ такого рода мы можем назвать следующие публикации: журнальная статья М. Балабана «Musa Carullah, 1875–1949. Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri» («Муса Джаруллах, 1875–1949. Его жизнь, несколько очерков из его философии, его труды»)¹; Вступительное слово к переводу на турецкий язык книги М. Бигеева «Озын көннәрдә рузә» Ю. Уралгирая² (1915–1986); книга А.-Б. Таймаса (1883–1969) «Musa Carullah Bigi, kisiliği, fikir hayati ve eserleri» («Муса Джаруллах Биги: человек, мир его идей и его труды»)³. Однако и в перечисленных публикациях какие-либо упоминания о книге «Маида» отсутствуют.

Нужно сказать, что само имя Мусы Бигеева было возвращено из забвения именно Ахметом Канлыдере, который в 1988 г. защитил первую в истории современной ориенталистики диссертацию, посвященную наследию выдающегося татарского религиозного мыслителя. Эта работа называлась «Rusya Türklerinden Musa Carullah Bigi (1875–1949)» («Один из российских турок Муса Джаруллах Биги (1875–1949)»)⁴. Следующая диссертация, посвященная М. Бигееву, была подготовлена Мехметом Гёрмезом. Она называлась «Musa Carullah Bigi Hayatı, Fikirleri ve Eserleri» («Муса Джаруллах Биги: жизнь, идеи и труды»)⁵ и была защищена уже в следующем, 1989 г. Можно смело утверждать, что эти два исследователя положили начало научной бигеевистике.

После появления в Турции в 1994 г. монографии М. Гёрмеза⁶, написанной им на основе диссертации, фигура М. Бигеева оказалась в поле пристального научного внимания. В результате по состоянию на 2016 г. в Турции успешно защищены 10 диссертаций, посвященных изучению его наследия. С целью выяснить, упоминают ли авторы этих научных работ книгу М. Бигеева «Маида», в ходе подготовки настоящей статьи

¹ Balaban M. Musa Carullah, 1875–1949; Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri // İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi. 1(1–4), 1953. S. 173–178.

² Filozof Musa Carullah Bigi. Uzun Günlerde Oruç. İctihad Kitabı. Eseri sadeleştirerek dipnotlara işleyen Yusuf Uralgiray. Ankara, 1975. 242 с.

³ Taymas A.-B. Musa Carullah Bigi, kisiliği, fikir hayati ve eserleri. İstanbul: M. Siralar Matbaası, 1958. 61 s.

⁴ Kanlıdere A. “Rusya Türklerinden Musa Carullah Bigi (1875–1949)”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1988. 95 s.

⁵ Мехмет Гёрмез (род. 1959) научную и педагогическую карьеру начинал в Анкарском университете. В 1995 г. защитил докторскую диссертацию. С 2003 г. исполнял обязанности заместителя главы турецкого государственного Управления по делам религии (Diyamet İşleri Başkanı). В 2010 был назначен главой этого ведомства, став, таким образом, самым высокопоставленным исламским священнослужителем в Турции и Турецкой Республике Северного Кипра. В 2017 г. ушел с государственной службы на заслуженный отдых.

⁶ Görmez M. Musa Carullah Bigiev. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994. 228 s.

были просмотрены следующие из них (приводятся в хронологической последовательности):

— Görmez, Mehmet. *Musa Carullah Bigi Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*. T. C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir-Hadis Anabilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi. Ankara, 1989. 168 s.

— İşleyen, Ahmet. *Musa Carullah Bigiyef'in Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi*. Yüksek Lisans Tezi. T. C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı. Ankara, 2002. 124 s.

— Kuzu, Nurhan. *Osmanlı'dan Modern Türkiye'ye Geçiş Döneminde Aydınların Medeniyet-Din İlişkilerine Bakışı Hüseyin Kâzım Kadri Ve Musa Cârullah Bigiyef Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. T.C. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Anabilim Dalı. Bursa, 2005. 107 s.

— Öz, Nuri. *İslam Düşüncesinin Yenileştirilmesi Bağlamında Mustafa Sabri İle Musa Carullah Bigi'nin Karşılaştırılması*. Yüksek Lisans Tezi. T.C. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Ana Bilim Dalı Kelam Bilim Dalı. İstanbul, 2007. 128 s.

— Gafarov, Raim. *Musa Cârullah Bigiyev'in Kader Hakkındaki Görüşü*. T.C. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi. Bursa 2009. 111 s.

— Savaş, Akif. *Kelamın Yenilesme Sürecinde Musa Carullah Bigiyef*. T. C. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi. 2009. 91 s.

— Küçükmehtemoğlu, Ömer. *Musa Carullah Bigiyef'in Divân-I Hâfız İsimli Eserinin Kelime Hazinesi Bakımından İncelenmesi*. T. C. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çağdaş Türk Lehçeleri Ve Edebiyatları Anabilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi. Amkara, 2010. 485 s.

— Kurtdede, Remzi. *Musa Carullah Bigiyef Ve İslam Hukuku İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi*. T. C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (İslam Hukuku) Anabilim Dalı. Doktora Tezi. Ankara, 2011. 242 s.

— İleri, Gülşah. *Musa Carullah'ın Eserlerinde Rusya Müslümanları'nın İlk Siyasi Faaliyetleri: 1905–1906 Yazıları*. T. C. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Genel Türk Tarihi Bilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 2016. 206 s.

В итоге было установлено, что упоминание о книге «Маида» встречается лишь единожды — в докторской диссертации Ремзи Куртдере, имеющей название «*Musa Carullah Bigiyef Ve İslam Hukuku İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi*» («Муса Джаруллах Бигиев и оценка его взглядов, относящихся к исламскому праву»). Говоря о книге «Маида», исследователь ограничивается пересказом информации из аннотации, написанной М. Бигеевым к этой его работе. От себя Р. Куртдере лишь добавляет, что автор попытался разрешить все еще остающуюся

острой шариатскую проблему о дозволенности употребления конины и мяса созданий, живущих в воде¹.

Таким образом, факт существования книги М. Бигеева «Маида» был известен лишь единицам исследователей, а потому введение ее в научный оборот можно считать вехой в истории отечественной бигеевистики.

Предпосылки появления книги «Маида»

Как и все труды Мусы Бигеева, рассматриваемый нами трактат был реакцией ученого на актуальные проблемы, с которыми сталкивалось мусульманское сообщество в Российской империи и за ее пределами. Отдельный пласт наследия М. Бигеева представляют работы, так или иначе затрагивающие сферу отношений между Российским государством и мусульманами, испокон века живущими на его территории. М. Бигеев был одним из первых мусульманских интеллектуалов, кто предпринял необходимые меры, чтобы познакомить широкие круги мусульман с текстом проекта первой российской Конституции. Так, в 1915 году М. Бигеев издал сборник «Ислахат эаслэре» («Основы реформирования»), в котором опубликовал материалы и документы, отражающие различные аспекты политической и социальной активности российских мусульман начиная с 1904–1905 гг. Среди прочего на страницах сборника он уделит место «Основным государственным законам Российской империи», утвержденным 23 апреля 1906 года², лично выполнив перевод документа на татаро-османский язык и назвав его «Хокук эасасия» («Основные законы»)³. В редакции от 23 апреля 1906, на которую ссылается М. Бигеев, «Основные государственные законы» стали фактически первой конституцией Российской империи. Они включали два раздела из 17 глав и 223 статей.

Поскольку тираж сборника «Ислахат эаслэре» по цензурным соображениям не получил разрешения на распространение, в следующем, 1916 году М. Бигеев вычленил из него раздел «Хокук эасасия» и издал его отдельной брошюрой⁴. Поступок ученого свидетельствует о том, что

¹ Kurtdede R. Musa Carullah Bigiyef Ve İslam Hukuku İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi. T. C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (İslam Hukuku) Anabilim Dalı. Doktora Tezi. Ankara, 2011. S. 41.

² 23 апреля 1906 года в свод «Основных государственных законов Российской империи» были внесены изменения в связи с изданием российским императором Николаем II 6 августа 1905 года Манифеста об учреждении Государственной Думы, 17 октября 1905 года — Манифеста об усовершенствовании государственного порядка, 20 февраля 1906 года — Манифеста о переустройстве Государственного совета.

³ Жаруллаһ М. Петербургта 1914 сәнә июнь 15–25 дә рәсми жәмгыять мөнәсәбәтейлә ислахат эаслэре. (1905–1915) сәнәләрдә Русия мөселманларының ижтимагый хәрәкәтләренә даир. Пг.: Типография М.-А. МаксUTOва, 1915. С. 257–275.

⁴ Жаруллаһ М. Хокук эасасия. Пг.: Тип. М.-А. МаксUTOва, 1916. 19 с.

он не только придавал большое значение делу ознакомления мусульман с текстом важнейших российских законов, но и последовательно доказывал приверженность этому делу на практике.

Кроме того, в апреле 1914 г. М. Бигеев опубликовал небольшую брошюру под названием «Дәүләт думасында мәет ямак мәсьәләсе» («Проблема кремации трупов [обсуждаемая] в Государственной Думе»)¹. Работа была написана в качестве ответа на проект закона о кремировании трупов, внесенный в Государственную Думу Государственным советом. В этой публикации М. Бигеев рассматривает законопроект о кремировании с позиции исламских религиозных традиций и предписаний. Подвергая неприемлемый, по его мнению, законопроект критике, ученый пытается отстоять право мусульман после смерти быть преданными земле в соответствии с требованиями шариата. Данная работа М. Бигеева — также красноречивое свидетельство того, как живо и горячо он реагировал на некоторые неоднозначные инициативы, сопровождавшие порой законотворческий процесс. Таким образом, в своих работах он доводил до сведения единоверцев те моменты, которые так или иначе затрагивали их религиозные и гражданские интересы.

Сказанное выше в полной мере относится и к книге М. Бигеева «Маида». Согласно авторской аннотации, она написана по поводу проекта закона о ритуальном забое скота, внесенного в Государственную Думу IV созыва² 26 ноября 1913 года, а также в качестве ответа на активность российских мусульман, проявленную ими по данному вопросу в следующем, 1914 году. Кроме того, М. Бигеев сообщает, что намеревается внести ясность в остающиеся нерешенными вопросы фикха, которые касаются пищи мусульманина и ритуального заклания скота³. Эта аннотация размещена на титульном листе издания, на котором также напечатано второе название книги, а именно: «Зәбиха һәм хыйтан»⁴ («Заклание и обрезание»). Причем она является второй по

¹ Жаруллаһ М. Дәүләт думасында мәет ямак мәсьәләсе. СПб.: Типография М.-А. Максудова, 1914. 16 с.

² Государственная Дума IV созыва оказалась последней в истории Российской империи. Она работала с ноября 1912 по февраль 1917 г. Всего состоялось пять сессий. В октябре 1917 года Временное правительство распустило Государственную Думу в связи с подготовкой выборов в Учредительное собрание.

³ Транслитерация текста второй аннотации к книге «Маида», размещенной на титульном листе издания: «1913 сәнәдә ноябрь 26да дәүләт думасына зәбихә хақында үң депутатлар тарафыннан бирелмеш ләйхә бәрәкәсендә, Русийә мөселманнарының 1914 сәнәдә зәбиха мәсьәләләрендә хәрәкәтләре мөнәсәбәтәйлә; һәм дә тәгам, зәбиха хақында көтеб фикһийәдә һаман хәл кыйльнаммыш мәсьәләләрне хәл итмәк өмидейлә, шу китап Муса Жаруллаһ каләмәйлә йазылды». — Русский перевод: «Эта книга написана пером Мусы Жаруллаха: 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».

⁴ Жаруллаһ М. Маида. Титульный лист. СПб.: Тип. М.-А. Максудова, [1914]. 34 с. Соответствующую иллюстрацию см.: Хайрутдинов А. Г. «Маида»: малоизвестный богословско-правовой трактат Мусы Бигеева // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 4. С. 127.

порядку, поскольку первая аннотация¹ вынесена автором на обложку книги и размещена под ее названием — «Маида». Эти нюансы позволяют предположить, что название «Зэбиха һәм хитан» автор дал одной из будущих глав своего труда, который он назвал «Маида» и который, вероятно, намеревался в дальнейшем продолжить.

В целом же мы можем утверждать, что толчком к появлению новой книги известного ученого стала прежде всего законодательная инициатива, внесенная в Государственную Думу IV созыва в 1913 г.

Небольшой экскурс в историю российского парламентаризма дает основание полагать, что дата, указанная М. Бигеевым во второй аннотации к книге «Маида», приходится на период работы Второй сессии IV Думы, продолжавшийся с 15 октября 1913 года по 14 июня 1914 года. Однако по какой-то причине М. Бигеев некорректно указал дату внесения в Думу упомянутой законодательной инициативы. На самом деле законодательное предложение об отмене т. н. «коробочного сбора»² и об установлении способов убоя домашних животных поступило на рассмотрение членов Думы не во вторник, 26 ноября, как указывает М. Бигеев (в этот день работало 19-е заседание Второй сессии), а 27 ноября 1913 г., во время работы 20-го заседания Второй сессии Четвертого созыва ГД³.

Законодательное предложение об отмене т. н. «коробочного сбора» и об установлении способов убоя домашних животных, вероятно, касалось лишь вопросов регулирования взаимоотношений между государством и еврейскими общинами. В стенографических отчетах первых 28 заседаний Второй сессии IV ГД зафиксировано, что инициатива исходила от 67 членов Государственной Думы⁴. Судя по этим документам, законодатели не возвращались к рассмотрению данного предложения, поступившего, по словам М. Бигеева, от депутатов правого крыла Думы⁵.

¹ Транслитерация текста первой аннотации к книге «Маидә», вынесенной на ее обложку: «Инсанларның тәгамләре, майдәләре хакында Коръән кәримнең айәт кәримләренә исламның тәғлимнәренә ижтиһад йулыләр бәян идәр китаптыр. Зэбихә мәсьәләләренә дә һиһай катгыи сурәттә хәл идәр». — Русский перевод: «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».

² Коробочный сбор — внутриобщинный налог, главным образом на кошерное мясо. Из суммы коробочного сбора платили также жалованье раввинам и др. религиозным должностным лицам, содержали общинные образовательные и благотворительные учреждения. Постепенно русская администрация посредством целого ряда указов, законов и положений, принимавшихся в течение всей первой половины XIX в., превратила коробочный сбор главным образом в источник непосредственной уплаты еврейскими общинами государственных повинностей. Коробочным сбором облагались в большинстве общин ритуальный убой скота и птицы, а также продажа кошерного мяса. После Февральской революции 1917 г. коробочный сбор был отменен вместе со всем специальным законодательством о евреях (<https://eleven.co.il/jews-of-russia/history-status-1772-1917/12196/>) (дата обращения: 06.02.2019).

³ Государственная Дума. Четвертый созыв. Стенографические отчеты 1913–1914 гг. Сессия вторая. Ч. I. Заседания 1–28 (15 октября 1913–21 января 1914 г.). СПб.: Государственная типография, 1914. Стб. 1451.

⁴ Там же. Стб. 1451.

⁵ Жаруллаһ М. Маидә. СПб.: Тип. М.-А. Максүтова, [1914]. С. 1.

Выше было отмечено, что во второй аннотации к своей книге Муса Бигеев ссылается также на активность мусульман, которую они проявили в 1914 году в вопросе о ритуальном заклании жертвенных животных (*забиха*). Действительно, в июне 1914 г. по инициативе членов мусульманской фракции Государственной Думы IV созыва в Петербурге был созван IV Всероссийский мусульманский съезд (курултай), который по факту стал форумом тюркоязычных мусульман¹. Это объясняет, почему М. Бигеев написал книгу «Маида» на татаро-османском языке, а не на арабском, хотя имел к тому времени большой опыт научно-богословской работы на главном языке исламской религии.

На упомянутом курултае помимо прочего обсуждались также вопросы преобразования духовного быта мусульман². По результатам дискуссии делегаты съезда приняли проект «Положения об управлении духовными делами мусульман Российской империи», который, помимо прочего, предусматривал создание единой системы управления религиозными делами мусульман. Было также принято решение, что резолюции IV Всероссийского мусульманского съезда в виде отдельных законопроектов должны быть внесены на рассмотрение Государственной Думы. Однако вопросы о том, какие именно законопроекты были предложены депутатами-мусульманами, был ли среди них документ о ритуальном забое скота и в чем он заключался, требуют дальнейшего уточнения. В настоящей же статье, говоря о предпосылках появления книги М. Бигеева «Маида», мы ограничимся сказанным выше.

О степени актуальности вопросов, затронутых в книге «Маида»

Прежде чем перейти к рассмотрению этой темы, отметим, что объем книги «Маида» составляет всего 1,4 печатного листа при 34 страницах. Перед нами фактически статья, изданная в качестве брошюры, а не книга в истинном смысле этого слова. Материал даже не разделен на главы и на параграфы, хотя при ознакомлении с текстом просматривается его четкая структура. Вопрос о том, насколько актуальными были темы, затронутые автором в его небольшой статье, отчасти освещен в нашей предыдущей публикации³. Здесь же мы остановимся на тех моментах, которые, на наш взгляд, остаются актуальными и в наши дни.

¹ [Электронный ресурс] // URL: <https://islam-today.ru/istoria/pervyj-opyt-parlamentarizma-u-rossijskih-musulman-cast-2/> (дата обращения: 11.02.2019).

² См.: Мусульманские депутаты Государственной Думы России. 1906–1917 гг.: Сборник документов и материалов / сост. Л. А. Ямаева. Уфа: Китап, 1998. С. 204–205.

³ Хайрутдинов А. Г. «Маида»: малоизвестный богословско-правовой трактат Мусы Бигеева // Ислам в современном мире. Т. 14. 2018. № 4. С. 125–130.

Прежде всего внимание привлекает тот факт, что М. Бигеев рассуждает о влиянии, которое пища оказывает на организм человека, его характер и даже религию. Этой теме М. Бигеев посвящает большой и законченный фрагмент текста. В частности, он пишет: «*Запрет на употребление таких вещей [т. е. пищевых продуктов, которые в Коране отнесены к категории харам. — А. Х.] установлен с целью защитить и предохранить людей от дурного влияния их на здоровье или религию*»¹.

Данный тезис ученого звучит оригинально даже в наше время. Возникает вопрос: что подразумевал автор под «дурным влиянием» на религию? Имел ли он в виду негативное воздействие запретной пищи на духовность человека или же подразумевал что-то иное? Ответ содержится в тексте книги. Выясняется, что в этом случае М. Бигеев говорит не о влиянии употребления запрещенного на духовность. По мнению ученого, употребление харамы наносит урон религиозной практике, или, если можно так сказать, ритуальной чистоте человека. Иными словами, употребление запретной пищи приводит человека в состояние, подобное тому, что он испытывает в результате ритуального осквернения, когда нельзя совершать молитву до тех пор, пока не будет совершено полное (*гусль*) или частичное (*вуду'*) омовение.

Интерес представляют также критические рассуждения М. Бигеева об излишнем буквализме факихов, которые оказывали непосредственное влияние на формирование пищевых привычек мусульман-неарабов, исходя при этом не из ясных предписаний Корана, а из гастрономических предпочтений арабов: «*Получается, что если арабы, в силу присущих им 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. <...> 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*»².

В целом в своем небольшом трактате М. Бигеев много места отводит неназойливой критике существующих шариатских пищевых установлений и, что самое важное, уделяет особое внимание выявлению изъянов методики вынесения таких установлений. Имея намерение оздоровить правовую мысль ислама и ее методологию, автор не делает голословных заявлений, а сперва знакомит читателя со своими рассуждениями о сути и причинах запретности и дозволенности, приводит доводы из Корана и Сунны, демонстрируя, что традиционные основания

¹ Жаруллаһ М. Маидә. СПб.: Тип. М.-А. Максүтова, [1914]. С. 5.

² Там же. С. 6.

мусульманского права в изложении факихов вступают в противоречие с положениями основных источников ислама. Затем он сообщает читателю о своем решении относительно того или иного правового вопроса. Например, запретность употребления в пищу какого-либо продукта, установленная в Коране, согласно иджтихаду ученого, не означает запрета на извлечение выгоды из присущих этому продукту иных полезных свойств.

В целом вопросы, поднятые М. Бигеевым в книге «Маида», по нашему мнению, сохраняют свою актуальность и в наши дни. Во-первых, перед нами живой пример иджтихада, который должен вызывать несомненный научный интерес как у представителей исламоведческих кругов, так и у современных мусульманских ученых-правоведов. Во-вторых, М. Бигеев оставил не только богословско-правовую, но и яркую просветительскую работу, приглашающую мусульман задуматься над обоснованностью многовековых предписаний, разработанных древними авторитетами от богословия и доминирующих в мусульманской среде и тогда, и в наше время, и, как следствие, прийти к переосмыслению их легитимности. В-третьих, книга может стать хорошим подспорьем в формировании векторов дальнейшего развития т. н. халал-индустрии.

Как бы там ни было, сам факт публикации перевода книги М. Бигеева «Маида» является значимым событием как в отечественной бигеевистике, так и в деле возвращения мусульманскому сообществу России одного из блестящих образцов татарского богословского наследия.

Литература

Государственная Дума. Четвертый созыв: Стенографические отчеты 1913–1914 гг. Сессия вторая. Ч. I. Заседания 1–28 (15 октября 1913–21 января 1914 г.). СПб.: Государственная типография, 1914.

Мусульманские депутаты Государственной Думы России. 1906–1917 гг.: сб. документов и материалов / сост., авт. вступ. ст. и примеч. Л. А. Ямаева. Уфа: Китап, 1998. 384 с.

Жаруллаһ М. Дәүләт думасында мәет ямак мәсьәләсе. СПб.: Типография М.-А. Максүтова, 1914. 16 с. (татаро-осман. яз., на арабск. графике).

Жаруллаһ М. Маидә. СПб.: Тип. М.-А. Максүтова, [1914]. 34 с. (татаро-осман. яз., на арабск. графике).

Жаруллаһ М. Петербуртта 1914 сәнә июнь 15–25дә рәсми жәмгыять мөнәсәбәтейлә ислахат әсасләре. (1905–1915) сәнәләрдә Русия мөселманларының ижтимагый хәрәкәтләренә даир. Пг.: Типография М.-А. Максүтова, 1915. С. 257–275. (татаро-осман. яз., на арабск. графике).

Жаруллаһ М. Хокук әсасия. Пг.: Тип. М.-А. Максүтова, 1916. 19 с. (татаро-осман. яз., на арабск. графике).

Хайрутдинов А. Г. «Маида»: малоизвестный богословско-правовой трактат Мусы Бигеева // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 4. С. 125–130.

Balaban M. Musa Carullah, 1875–1949; Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri // İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi. 1 (1–4), 1953. S. 173–178.

Filozof Musa Carullah Bigi. Uzun Günlerde Oruç. İctihad Kitabı. Eseri sadeleştirerek dipnotlara işleyen Yusuf Uralgiray. Ankara, 1975. 242 c.

Gafarov, Raim. Musa Cârullah Bigiyev'in Kader Hakkındaki Görüşü. T. C. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi. Bursa, 2009. 111 s.

Görmez, Mehmet. Musa Carullah Bigi Hayatı, Fikirleri ve Eserleri. T. C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir-Hadis Anabilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi. Ankara, 1989. 168 s.

İleri, Gülşah. Musa Carullah'ın Eserlerinde Rusya Müslümanları'nın İlk Siyasi Faaliyetleri: 1905–1906 Yazıları. T.C Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Genel Türk Tarihi Bilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 2016. 206 s.

İşleyen, Ahmet. Musa Carullah Bigiyef'in Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi. Yüksek Lisans Tezi. T. C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı. Ankara, 2002. 124 s.

Kanlıdere, Ahmet. Mûsâ Cârullah (1875–1949) Tatar âlimi ve düşünürü. TDV İslâm Ansiklopedisi. C. 31. S. 214–216.

Kanlıdere A. Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah. Hayatı/Eserleri/Fikirleri. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005. 278 s.

Kurtdede, Remzi. Musa Carullah Bigiyef Ve İslam Hukuku İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi. T. C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (İslam Hukuku) Anabilim Dalı. Doktora Tezi. Ankara, 2011. 242 s.

Kuzu, Nurhan. Osmanlı'dan Modern Türkiye'ye Geçiş Döneminde Aydınların Medeniyet-Din İlişkilerine Bakışı Hüseyin Kâzım Kadri Ve Musa Cârullah Bigiyef Örneği. Yüksek Lisans Tezi. T. C. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Anabilim Dalı. Bursa, 2005. 107 s.

Küçükmehtemoğlu, Ömer. Musa Carullah Bigiyef'in Dîvân-I Hâfız İsimli Eserinin Kelime Hazinesi Bakımından İncelenmesi. T. C. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çağdaş Türk Lehçeleri Ve Edebiyatları Anabilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi. Ankara, 2010. 485 s.

Öz, Nuri. İslam Düşüncesinin Yenileştirilmesi Bağlamında Mustafa Sabri İle Musa Carullah Bigi'nin Karşılaştırılması. Yüksek Lisans Tezi. T. C. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Ana Bilim Dalı Kelam Bilim Dalı. İstanbul, 2007. 128 s.

Savaş, Akif. Kelamın Yenileşme Sürecinde Musa Carullah Bigiyef. T. C. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi. 2009. 91 s.

References

Gosudarstvennaia дума. Chetvertyi sozyv. Stenograficheskie otchety 1913–1914 g. g. Sessiia vtoraiia. Chast' I. Zasedaniia 1–28 (15 oktiabria 1913.— 21 ianvaria 1914 g.) (1914). [The State Duma. The Fourth Convocation. Verbatim Record 1913–14. The Second Session, Part 1, Meetings 1–28]. SPb.: Gosudarstvennaia tipografiia.

Musul'manskie deputaty Gosudarstvennoi dumy Rossii. 1906–1917 gg. Sbornik dokumentov i materialov / sost. L. A. Iamaev (1998). [Muslim Deputies of the State Duma of the Russian Empire, 1906–1917]. Ufa: Kitap. 384 s.

Jarullah M. *Devlet dumasynda maet iakmak mes'elese* [On the Question of Cremation, Which Was Discussed in the State Duma] (1914). S.-Peterburg: Tipografiia M.-A. Maksutova. 16 s.

Jarullah M. *Maide* [The 'Ma'ida'] (1914). SPb.: Tip. M.-A. Maksutova. 34 s.

Jarullah M. *Peterburgta 1914 sene iiun' 15–25de resmi dzhemgyiat' munesebeteile islakhat esaslere. (1905–1915) senelerde Rusiia musulmanlarynyng idzhtimagyi khereketlerene dair.* [Basic Grounds of the Reforming According to Results of the Official Meeting, Which Took Place at Saint Petersburg at the 15–25 August 1914, in the Context of the Political Movement of the Muslims of Russia in 1905–15] (1915). Petrograd: Tipografiia M.-A. Maksutova. S. 257–275.

Jarullah M. (1916). *Khokuk esasiia* [The Main Laws]. Petrograd: Tip. M.-A. Maksutova. 19 s.

Khairutdinov A. G. (2018). Maida: maloizvestnyi bogoslovsko-pravovoi traktat Musy Bigeeva [‘Ma’ida. The Little Known Musa Bigeev’s Treatise on the Theology and Law]. *Islam v sovremennom mire*. T. 14. № 4. S. 125–130.

Balaban M. Musa Carullah, 1875–1949; Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri (1953). *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*. 1 (1–4). 1953. S. 173–178.

Filozof Musa Carullah Bigi. Uzun Günlerde Oruç. İctihad Kitabı. Eseri sadeleştirerek dipnotlara işleyen Yusuf Uralgiray (1975). Ankara. 242 s.

Gafarov, Raim (2009). *Musa Cârullah Bigiyev'in Kader Hakkındaki Görüşü. T.C Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı*. Yüksek Lisans Tezi. Bursa. 111 s.

Görmez, Mehmet (1989). *Musa Carullah Bigi Hayatı, Fikirleri ve Eserleri. T. C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir-Hadis Anabilim Dalı*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara. 168 s.

İleri, Gülşah (2016). *Musa Carullah'ın Eserlerinde Rusya Müslümanları'nın İlk Siyasi Faaliyetleri: 1905–1906 Yazıları. T.C Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Genel Türk Tarihi Bilim Dalı*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul. 206 s.

İşleyen, Ahmet (2002). *Musa Carullah Bigiyef'in Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi. Yüksek Lisans Tezi. T. C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı*. Ankara. 124 s.

Kanlıdere, Ahmet. Mûsâ Cârullah (1875–1949) Tatar âlimi ve düşünürü. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 31. S. 214–216.

Kanlıdere A. (2005). *Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah. Hayatı/Eserleri/Fikirleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları. 278 s.

Kurtdede, Remzi (2011). *Musa Carullah Bigiyef Ve İslam Hukuku İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi*. T. C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (İslam Hukuku) Anabilim Dalı. Doktora Tezi. Ankara, 2011. 242 s.

Kuzu, Nurhan (2005). *Osmanlı'dan Modern Türkiye'ye Geçiş Döneminde Aydınların Medeniyet-Din İlişkilerine Bakışı Hüseyin Kâzım Kadri Ve Musa Cârullah Bigiyef Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. T.C Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Anabilim Dalı. Bursa. 107 s.

Küçükmehtemoğlu, Ömer (2010). *Musa Carullah Bigiyef'in Dîvân-I Hâfız İsimli Eserinin Kelime Hazinesi Bakımından İncelenmesi*. T. C. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çağdaş Türk Lehçeleri Ve Edebiyatları Anabilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi. Amkara. 485 s.

Öz, Nuri (2007). *İslam Düşüncesinin Yenileştirilmesi Bağlamında Mustafa Sabri İle Musa Carullah Bigi'nin Karşılaştırılması*. Yüksek Lisans Tezi. T. C. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Ana Bilim Dalı Kelam Bilim Dalı. İstanbul. 128 s.

Savaş, Akif (2009). *Kelamın Yenilesme Sürecinde Musa Carullah Bigiyef*. T. C. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi. 91 s.

From the History of Muslim Theology in Russia

MUSA BIGEEV'S 'MAIDE': A TREATISE ON LAWFUL AND FORBIDDEN FOOD

Abstract. This article continues to introduce the little-known theological and legal treatise of Musa Jarullah Bigeyev 'Maida' ('The Meal'). It examines the features of its structure, content, and raises questions, why it was written, how deep it is studied till the present day and which ideas from this treatise still remain actual in the modern-day reality.

Keywords: Musa Bigiev, ijtiḥad, Shari'a, Fiqh, methodology of the fiqh, evolution of the fiqh, history of the Islamic law, halal, haram, halal-industry.

Aidar G. KHAIRUTDINOV,

Cand. Sci. (Philos.), associate professor; senior researcher,
Department of history of religions and social thought,
State Institute of History named after S. Mardzhani,
Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan
(7, Baturina Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420014, Russian Federation).
E-mail: khaidar67@mail.ru





Муса Джаруллах Бигеев

ТРАПЕЗА¹

(продолжение)²

[Создания, живущие в водной стихии]³

До сих пор мы говорили о летающих созданиях. В том, что касается дозволенности водных тварей, лидеры мазхабов не пришли к единому мнению. Так, светила шафиитского, ханафитского и маликитского мазхабов посчитали, что любое создание, живущее в воде, даже водный человек⁴, и даже морская свинья⁵, и даже мертвечина являются дозволенными к употреблению в пищу.

Священные айаты Драгоценного Корана свидетельствуют о том, что эти три мазхаба держатся правильного решения:

1) «**Вам дозволены морская добыча и еда во благо вам и путникам...**»⁶ (сура «Трапеза», 96).

В этом священном айате слово «добыча» (*сайд*) имеет широкий смысл, равно как и слово «еда» (*та'ам*). Согласно объяснениям сподвижников [Пророка], понятие «морская добыча» (*сайд ал-бахр*) означает «животное, добытое в море», а словосочетание «еда его» (*та'амуху*) — «животное, умершее в море». В общем смысле данный айат, безусловно, подразумевает всех обитателей водной стихии.

¹ Перевод с татаро-османского канд. филос. наук, доц. А. Г. Хайрутдинова (ГБУ Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Россия). Сохранена авторская топография текста. Здесь и далее все постраничные сноски, 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 Начало см. *Бигеев М. Д.* Трапеза // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 4. С. 131–148.

³ Деление первоисточника на главы произведено переводчиком.

⁴ Водный человек (إنسان الماء) — мифическое существо, водяной. Несмотря на это, он упоминается в трудах многих факихов. Об этом писали Ибн Хазм (ум. 1064) в своей книге *ал-Мухалля*, ученый маликитского мазхаба ад-Дарир (VIII–IX) в книге *аш-Шарх ас-Сагир*, маликитский ученый ас-Сави в своей *Хашии*, ханбалитский ученый ал-Мардави (ум. 1480) в трактате *ал-Инсаф*, ханафит ал-Касани (ум. 587) в книге *Бада'и' ас-сана'и'*, ханафитский алим Ибн 'Абидин (ум. 1836) в трактате *Радд ал-мухтар*. Например, живший в Каире Камаледдин ад-Дамири (ум. 1405) в своей книге под названием «Жизнь крупных животных» писал: «Водный человек похож на обычного человека, но имеет хвост. Казвини говорил: «В наши времена один человек принес одного из таких, которого он изловил»».

⁵ *Морская свинья* (*хинзир ал-бахр*) — арабское название дельфина.

⁶ Перевод айатов Корана на русский язык приводится по изданию: *Священный Коран с комментариями на русском языке*. Н. Новгород: Издательский дом «Медина», 2007. В случае использования другого перевода об этом сообщается в соответствующих сносках.

2) «Он — Тот, Кто подчинил море, чтобы вы вкушали из него свежее мясо...» (сура «Пчелы», 14).

3) «Не равны два водоема. Это (река, озеро) — вкусное, пресное, приятное для питья, а это (море) — соленое, горькое. Из каждого из них вы едите свежее мясо» (сура «Ангелы»¹, 12).

В этих священных айатах о мясе говорится обобщенно. В Драгоценном Коране нет ни одного доказательства, которое могло бы ограничить дозволенность [мяса] только рыбой.

Даже хадисы о морских обитателях имеют обобщенный смысл:

1) «От Абу Хурайры сообщается, что Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: “Морская вода чиста, и мертвечина ее — халяль”». Хадис передан ал-Джума‘ой.

Получается, что в этом хадисе даже морская мертвечина упоминается неконкретно. И если любая морская мертвечина является дозволенной для еды, то естественно, что любой обитатель моря без какого-либо исключения считается халялем.

2) Имам Даракутни сообщил в *Сунане* со слов сподвижника по имени Джабир: «В море нет ничего, что Аллах не сделал бы чистым для человека».

В этом хадисе ясно сказано, что все морские обитатели дозволены к употреблению в пищу. Однако несмотря на это, с точки зрения ханафитских корифеев, все морские обитатели — харам, за исключением такого их вида, как рыба. Рыба признается халялем, который дозволен к употреблению в пищу. Все остальные морские обитатели якобы считаются скверной, нечистотой. А общий смысл священного айата: «**объявит дозволенным благое и запрещенным скверное**»² распространяется на всех обитателей моря.

Разумеется, такого рода обоснование нельзя назвать убедительным. Утверждение «все водные создания нечисты» есть не что иное, как пустое притязание.

В сборниках хадисов сообщается один хадис, который позволяет доказать позицию ханафитских корифеев в том, что касается обитателей воды:

«По словам Ибн ‘Умара, Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: “Нам разрешены два вида мертвечины и два вида крови. Две мертвечины — это саранча и хут³, а две крови — это селезенка и печень”».

Данный хадис разъясняется в качестве 11-го хадиса на 9–1 странице *Ифадат ал-кирам*.

¹ Другое название суры «Ангелы» — «Творец» (35-я сура Корана).

² Коран, 7: 157.

³ Хут (араб.) — большая рыба, кит.

Когда в этом хадисе растолковывается положение о дозволенной мертвечине моря, то упоминается лишь кит. Если бы из числа морских обитателей кроме рыбы были бы дозволены и другие, то мертвечина, дозволенная в пищу, не была бы ограничена только рыбой.

С точки зрения светил ханафитской школы права, если мертвая рыба испорчена настолько, что ее тушка всплывает на поверхность воды, то она считается харамом. Это так, поскольку в Драгоценном Коране условием [пригодности] является свежесть пищи, т. е. ее доброкачественность. Иными словами, продукт, употребляемый в пищу, не должен иметь признаков испорченности, он должен быть свежеприготовленным, свежее испеченным. Имам Ахмад и имам Абу Дауд передали со слов сподвижника Джабира следующий хадис: «Пророк сказал: “Ешьте то, что оставило море, и то, что осталось на берегу после отлива, но не ешьте то, что умерло в нем и всплыло на поверхность его”».

Согласно утверждению этого хадиса, мертвечина, всплывшая на поверхность воды, считается харамом. Разумеется, что запретность такого рода вещей намного предпочтительнее, нежели их дозволенность. Поскольку вполне возможно, что это безвозвратно покинуло категорию продуктов, пригодных в пищу, по причине того, что оно умерло по болезни, или уже стало отравленным из-за гниения. С точки зрения шариата допустимо признать всех обитателей водной среды дозволенными в пищу. Но утверждение о том, что туши, умершие из-за болезни, а также гнилое, протухшее и отравленное продуктами гниения мясо являются халялем, совершенно не соответствует основополагающим принципам шариата. Самый важный, краеугольный, камень в здании шариата — это принцип наложения запрета на любую вещь, которая может нанести вред. Не существует какой-либо иной причины для запрещения чего бы то ни было вообще. Вино запрещено по причине присущих ему вредных качеств, мертвечина и кровь запрещены по причине их потенциальной вредности.

Если исключить из перечня продуктов мертвую рыбу, всплывшую на поверхность, то предпочтение, отданное мнению ученых маликитского, шафиитского и ханбалитского мазхабов, выглядит более соответствующим утверждениям священных аятов Драгоценного Корана.

Если благодаря вердиктам таких священных аятов, как **«Он — Тот, Кто подчинил море, чтобы вы вкушали из него свежее мясо...»**¹, целое море призвано служить людям, принося им пользу, то для чего, в таком случае, нужно было ограничивать извлечение людьми пользы из него лишь одним видом морских обитателей?

¹ Коран, 16: 14.

И раз уж об обитателях водной стихии, на которых охотится человек, были ниспосланы такие выражения обобщающего характера, как: **«Вам дозволены морская добыча и еда во благо вам и путникам»**¹, то откуда берется утверждение о том, что из всего обилия созданий, дозволенных для промысла, в пищу разрешается употреблять лишь один вид?

Действительно, в Драгоценном Коране из всех обитателей водной стихии упомянут лишь *хут*.

«Спроси их о селении на берегу моря. Они нарушили субботу, поскольку рыбы² приплывали к ним открыто по субботам и не приплывали в не субботные дни...» (Коран, 7: 163).

«...он сказал своему слуге: “Подайвай наш обед. Мы почувствовали в этом путешествии нашем усталость”. Он сказал: “Помнишь, как мы укрылись под скалой? Я забыл о рыбе³...”» (Коран, 18: 62–63).

Однако частность, которая встречается в повествованиях, как некая случайность, не может повредить универсальности посылок, основанных на выражениях всеобъемлющего характера.

Конечно, если светила ханафитского мазхаба в состоянии были бы экспериментальным способом доказать пагубность мяса морских обитателей, то в этом случае они смогли бы провозгласить, что к употреблению в пищу дозволена только рыба. Однако если это оставить на усмотрение источников шариата, то они подтверждают всеобщий характер соответствующих повелений. Не существует ни одного шариатского источника, который можно было бы использовать в качестве обоснования ограничения чего бы то ни было в контексте рассматриваемого вопроса.

Выше мы говорили о благах, полезных ископаемых, растительности и зелени, о животных, которые на основе строго однозначных в смысловом отношении распоряжений Драгоценного Корана утверждены в качестве дозволенных к употреблению в качестве пищи. Мы подробно, с соответствующими доводами и доказательствами, изложили суждения всех четырех мазхабов по этой проблеме. Мы смогли показать, что относительно обитателей воздушной стихии более выигрышными кажутся взгляды ханафитского, ханбалитского и шафиитского мазхабов, тогда как применительно к обитателям водной стихии таковыми оказываются позиции школ маликитов, ханбалитов и шафиитов. Иными словами, говоря об обитателях воздушной стихии мы подвергли критике маликитов, а говоря об обитателях водной стихии — ханафитов. В надежде на то, что это окажется полезным для искателей и шакирдов, мы сочли своим долгом привести в этой книге

¹ Коран, 5: 96.

² Здесь в аяте использовано слово *хитан* (мн. ч. от *хут*).

³ Здесь в аяте использовано слово *ал-хут* (большая рыба, кит).

каждый священный аят, ниспосланный в Драгоценном Коране касательно человеческой пищи.

[Из истории халала]

Мы уже говорили, что в исламском шариате каждая вредная нечистая вещь категорически запрещена к употреблению и что дозволенность присуща только благому. Таким образом, халялем признается только благое, только доброкачественные продукты дозволены к употреблению в пищу. Однако определение благого в качестве дозволенного не было решением, сформулированным в последние дни пророческой миссии (*рисаля*). Благое было дозволенным уже в первые дни после того, как было начато пророчество. Также следует помнить, что дозволенность благого не является законом, свойственным лишь исламу, и что благие вещи были дозволенными в каждой из предыдущих общин.

«Для каждой общины Мы установили места жертвоприношений (или религиозные обряды), чтобы они поминали имя Аллаха над домашними животными, которыми Он наделил их» (Коран, 22: 34).

«...Для вас на земле — место пребывания и средства пользования до назначенного времени» (Коран, 2: 36).

«О, люди! Вкушайте из того, что на земле, дозволенное и благое...» (Коран, 2: 168).

«О, посланники! Вкушайте блага и поступайте праведно...» (Коран, 23: 51).

«Мы уже даровали сынам Исраила (Израиля) Писание, власть и пророчество, наделили их благами...» (Коран, 45: 16).

В таком случае, какой смысл заявлять, что дозволение, упомянутое в священном аяте: **«Сегодня вам дозволена благая пища...»**¹ — вступило в силу начиная с момента его ниспослания и что понятие халалности есть черта, присущая только исламу?

Согласно требованиям риторики, постановка слова, подчиненного глаголу, впереди этого глагола означает ограничение (*хаср*). Поэтому между кораническим предложением **«сегодня дозволено»**², построенным по этому правилу, и гипотетическим предложением **«дозволено сегодня»**³, с точки зрения правил арабского языка имеется большая разница. Первое предложение означает ограничение. То есть это предложение имеет следующий смысл: «Ранее это не было дозволенным и стало дозволенным лишь сегодня». А во втором предложении ограничение отсутствует.

¹ Коран, 5: 5.

² *Ал-йаума ухилля.*

³ *Ухилля ал-йаума.*

Правда, в случае со священным аятом: «**Мы уже даровали сынам Исраила ...Сегодня Я ради вас усовершенствовал вашу религию...**»¹ — допустимо ограничение, обращенное в прошлое. Иными словами, в прошлом религия была несовершенной. Она была приведена в совершенство в те дни, когда появился ислам. Поэтому доведение религии до совершенства можно ограничить днем возникновения ислама.

Правда, в священном аяте «**Теперь Аллах облегчил ваше бремя, ибо Ему известно, что вы слабы...**»² возможно ограничение, обращенное в будущее. Это так, поскольку облегчение ноши может быть уместным только в момент отсутствия готовности. Однако дозволенность благ, разрешенных для приема в пищу, не была особенностью, присущей ни начальному периоду возникновения ислама, ни последним дням пророческой миссии. А если это так, то какой смысл имеется в ограничении?

Комментарии Корана, такие как *Кади* или *Кашишаф*, авторы которых все свое усердие посвятили описанию риторической изысканности Драгоценного Корана, раскрытию нюансов его принадлежности к миру арабов (*‘арабиййа*), по какой-то причине умолчали об этом важном феномене науки — о построении художественной речи. Ни в одном из наших тафсиров нет ни слова об этом чрезвычайно значимом ограничении.

После выявления и исследования всех полезных особенностей, связанных с постановкой перед глаголом подчиненных ему слов, помимо уже упомянутого ограничения, я с особым вниманием всмотрелся в чудесный строй этого священного аята. Ни одна из выявленных мною польз, за исключением такой пользы, как ограничение, не подходила ни к смыслу аята, ни к его предназначению. Поэтому я стал искать виды ограничения. В результате я их обнаружил.

Блага всегда были дозволенными для любой общины. Дозволенность благ не стала особенностью, свойственной лишь последним дням пророчества. Однако эта самая дозволенность имела место либо благодаря праву вольного использования, либо путем «помилования» (*‘афв*), но не в силу наличия правового установления. Иными словами, это реализовывалось не силой Божественного повеления, ниспосланного в небесном откровении касательно дозволенности благ.

В Драгоценном Коране были разъяснены положения относительно общественного устройства и жизни. Были специально ниспосланы подробные аяты о запретном и дозволенном. Благодаря исламу человечество достигло своего религиозного совершенства. Прежде такого единства и совершенства не существовало.

¹ Коран, 5: 3: «...*ал-йаума акмалту ла-күм дина-күм*».

² Коран, 8: 66: «*Ал-ана хяффафа Аллаху ‘ан-күм ва ‘алима анна фи-күм да‘фан...*»

Поэтому в последние дни посланничества в начале суры «Трапеза» были ниспосланы священные айаты об ограничении:

1) «...**Сегодня Я ради вас усовершенствовал вашу религию...**» (Коран, 5: 3).

Иными словами: религия человечества была доведена до совершенства только в день появления ислама.

2) «**Сегодня вам дозволена благая пища...**» (Коран, 5: 5).

Иными словами, благие вещи, дозволенные к употреблению в пищу, силой Божественного повеления были разрешены вам именно в этот день, и именно в этот день к совершенству вашей религии было добавлено еще одно совершенство. Правда и то, что разрешение чего-либо путем помилования (*'афв*) представляет собой демонстрацию Аллахом огромного милосердия. Но разрешение посредством силы Божественного приказа вещей, годных к употреблению в пищу, есть еще более высокое достоинство, еще более высокий признак совершенства.

Ограничению, присутствующему в священном айате: «**Сегодня вам дозволена благая пища**»¹, может быть свойственна именно эта особенность.

[Изведение традиций джахилийи]

Те виды животных, которые относятся к домашнему скоту, и вообще, блага всегда были для людей дозволенными и остаются таковыми. Разрешено к употреблению также молоко дозволенных животных, а также имеющаяся в них иная польза, как, например, их способность перевозить грузы. Однако арабы эпохи джахилийи выделяли некоторых верблюдов, дав им названия *бахира*, *саиба*, *хами*, а также некоторых овец, назвав их *васила*. Затем они объявляли для себя запретным любую пользу, которую они могли извлечь из этих животных.

Для искоренения таких традиций, берущих начало в эпохе джахилийи, в Драгоценном Коране ниспослан следующий айат: «**Аллах не распоряжался относительно бахирь, саибь, васил и хамь. Но неверующие возводят навет на Аллаха, и большая часть их не разумеет**» (Коран, 5: 103).

Иными словами, практики запрещения пользы, имеющейся в животных, не было ни в одном из предыдущих законов. Поэтому связывание с Аллахом того, чего нет в источниках шариата, является клеветой на Него. Запрещение вещей, пользование которыми разрешено, недопустимо в принципе: «**Понесли урон те, которые убивали своих детей**

¹ Коран, 5: 5.

по глупости, безо всякого знания, и запрещали то, чем наделял их Аллах, возводя навет на Аллаха...» (Коран, 6: 140).

В Драгоценном Коране в 136-м, 138-м и 139-м священных айатах суры «Скот» описываются религиозные обычаи арабов эпохи джахилийи, а также их ошибочные представления. Для искоренения этих религиозных обычаев и ошибочных представлений в Драгоценном Коране были ниспосланы два айата.

Один из этих айатов мы уже привели выше. Это священный аят: **«Аллах не распорядился относительно бахиры, саибы, василы и хами...»** из суры «Трапеза».

Второй священный аят ниспослан в суре «Скот»: **«Из того, что дано мне в откровение, я нахожу запрещенным употреблять в пищу только мертвечину, пролитую кровь и мясо свиньи, которое (или которая) является скверной, а также недозволенное мясо животных, заколотых не ради Аллаха»** (Коран, 6: 145).

Иными словами, основным качеством блага является его дозволенность. Таким образом, каждое благо, недозволенность которого не заявлена в Священной Книге, конечно, является халялем. В Драгоценном Коране заявлена недозволенность всего четырех вещей. Следовательно, все остальные блага, конечно, оказываются халялом.

Данный священный аят представляет собой просьбу, подразумевающую необходимость в получении самого настоящего разъяснения подобно тому, как это имеет место в случае с аятом: **«Почему вы не должны есть из того, над чем произнесено имя Аллаха, в то время как Он уже подробно разъяснил вам, что вам запрещено, если только вы не принуждены к этому?...»** (сура «Скот», 119).

Доказательство, упомянутое в этих двух священных айатах, основано на двух базовых началах: 1) дозволенность благ в целом, 2) ограничение запретного только теми недозволенными вещами, которые подробно разъяснены в Драгоценном Коране. Разумеется, оба этих базовых начала являются незыблемыми. Если та или иная вещь после подробного исследования и подсчета немногочисленных запретных вещей не обнаруживается в числе этих запрещенных и не относится к ним, то этим самым, конечно же, подтверждается дозволенность этой вещи.

Ограничение, имеющееся в священной аяте: **«Почему вы не должны есть из того, над чем произнесено имя Аллаха, в то время как Он уже подробно разъяснил вам, что вам запрещено, если только вы не принуждены к этому?...»** — до сих пор имеет силу, и оно не выведено из применения ни одним хадисом и ни одним аятом. Иными словами, оно не аннулировано (*мансук*). Доказательство все еще остается доказательством. Запрет, ниспосланный позднее, даже если он существует, не опровергает ни одной буквы и ни одного слова этого айата. Да, верно то, что время от времени ниспосылались и другие предписания.

Поэтому, конечно же, существовала возможность в один из последующих дней объявить запретным то, запретность чего не была объявлена в более ранних священных айатах. Однако даже если бы некоторые вещи были бы запрещены после ниспослания этого айата, то доказательная сила этого айата никуда не исчезает и содержащееся в нем предписание не выводится за рамки действующих повелений.

В священном айате говорится о пищевых продуктах, которые представлены в качестве дозволенных путем опровержения их запретности. Если бы относительно этих вещей позже было бы ниспослано решение о том, что они являются харамом, или же пришло опровержение их дозволенности, то в таком случае указание, имеющееся в этом айате, конечно же, оказалось бы неверным. Однако этого не произошло. Более того, ничего неизвестно о том, что после ниспослания священного айата: **«Из того, что дано мне в откровении, я нахожу запрещенным употреблять в пищу только мертвечину, пролитую кровь и мясо свиньи, которое (или которая) является скверной, а также недозволенное мясо животных, заколотых не ради Аллаха»**¹, в силу вступил новый запрет. Действительно, согласно хадису, в день Хайбара были объявлены харамом домашние ослы. Однако это, возможно, следует понимать, так: «Об их запретности было объявлено во время хайбарской кампании», поскольку это подтверждается выражением «скверна из скверн» (فانها رجس). Также об этом свидетельствует приказ о необходимости помыть посуду, которая контактировала с мясом домашних ослов. Если бы ранее мясо домашних ослов было в числе дозволенного, то оно не было бы скверной и не возникло бы потребности помыть после него посуду. Следовательно, домашний осел всегда был харамом, однако в день Хайбара, по какой-то причине, прозвучало распоряжение о его запрете. Иными словами, в рассматриваемом случае запретность конкретного продукта была известна издавна, но объявление его запретным было чем-то новым.

В годы посланничества такие вещи происходили часто. Запрет на употребление в пищу мяса хищных животных и хищных птиц относится именно к таким случаям. Их недозволенность была известна давно, а объявление об этом было новостью.

[Недостаток, присущий тафсирам]

В священном айате: **«Из того, что дано мне в откровении, я нахожу запрещенным употреблять в пищу только мертвечину, пролитую кровь и мясо свиньи, которое (или которая) является скверной,**

¹ Коран, 6: 145.

а также недозволенное мясо животных, заколотых не ради Аллаха»¹, имеется одно предложение, которое осталось за рамками внимания комментаторов. Речь идет о предложении: *«для питающегося то, чем он питается»²*.

В правильно построенной и оказывающей воздействие речи ни одно слово не бывает лишним или неуместным и не произносится бесцельно. Каждому слову, конечно, присущ какой-то важный смысл, какое-то большое значение. И, разумеется, когда имеется в виду такая сверхъестественная речь, каковою является Драгоценный Коран, то обладание каждого его слова большим значением представляется непреложным условием.

Почему там, где можно было бы ограничиться императивом: «Вам сделано запретным» (محرماً عليكم), выбрано словосочетание *«для питающегося»* (على طاعم)? И почему добавлено определение *«то, чем он питается»* (يطعمه)?

Разии³ и кадии⁴, которые с большим усердием излагают особенности слов, разъясняют тонкости их склонения, спряжения и произношения, в таких случаях, обычно, сохраняют молчание. По моему мнению, выражению: *«для питающегося»*, и тому факту, что оно определяется словосочетанием: *«то, чем он питается»*, присущ ряд крайне важных значений, из которых должна быть извлечена заложенная в них польза:

1) Посредством словосочетания *«для питающегося»* обозначается то, что подразумевается под запретным. Иными словами, показывается, что такие запрещенные вещи, как мертвечина или кровь, непригодны только для еды, и потому считаются харамом. Если же из этих вещей можно извлечь какую-либо пользу, то их использование в таком духе, конечно же, является халялем. Возможно также и то, что этим словосочетанием раскрывается значение ряда других аятов, например, аята: *«Ведь запретил он вам мертвечину...»⁵*.

Упомянутая выше польза, если подойти к ней с экономическими мерками, оказывается крайне выгодной составляющей. Наши факихи

¹ Коран, 6: 145.

² Справедливое замечание М. Бигеева и дальнейшие его умозаключения невозможно понять из перевода издания «Священный Коран с комментариями на русском языке» (Издательский дом «Медина», 2007), поскольку в нем указанная конструкция отсутствует. В переводе И. Ю. Крачковского данный аят имеет следующий вид: *«В том, что открыто мне, я не нахожу запретным для питающегося то, чем он питается, только если это будет мертвечина, или пролитая кровь, или мясо свиньи, потому что это — скверна, — или нечистое, которое заколото с призыванием не Аллаха»*.

³ Подразумевается Фахраддин Абу Абдулла Мухаммад бин Умар ар-Рази (1149–1209) — известный религиозный мыслитель, приверженец калама, автор незаконченного комментария Корана «Мафатих ал-гайб» («Ключи неведомого»).

⁴ Здесь автор имеет в виду Насраддина Абу Са'ида Абдуллаха ибн Умара ал-Байдави (ум. 1286), — известного мыслителя, философа, религиозного судью (кадия), автора комментария к Корану «Тафсир ал-Байдави».

⁵ Коран, 2: 173.

запретили также и пользу, которую можно извлечь из недозволенного к приему в пищу харамом. Согласно смыслу фразы «*для питающегося*», использование выгодных составляющих, присущих запрещенным для употребления в пищу продуктам, оказывается дозволенным. К примеру, мертвечина — это, конечно, харам, поэтому поедание мертвечины и падали запрещено. Но шкура, мясо и даже каждая часть ее является материальной ценностью. Разрешается ее продажа и покупка. Иными словами, дозволяется извлекать выгоду из присущих ей материальных составляющих.

2) С помощью выражения «*для питающегося*» было определено то, что подразумевается под харамом. Однако все еще не была обозначена сфера этого ограничения. Сфера, или область действия, этого ограничения определяется словами «*то, чем он питается*». Таким образом, среди всего того, что люди обычно употребляют в пищу, запретными объявляются только вот эти четыре продукта. Все, что не входит в круг «всего того, что люди обычно употребляют в пищу», оказывается за пределами области ограничения. Поэтому в область ограничения не попадают нечистота, скверна, хищные животные и птицы, различные насекомые и ползучие гады. Несмотря на то, что все эти отвратные вещи не перечислены наряду с теми четырьмя запретными вещами, отмеченными в священном аяте, совершенно очевидно, что они не являются дозволенными к употреблению в пищу и не могут быть таковыми в принципе.

Согласно нашему изложению, священный аят: «*В том, что открыто мне, я не нахожу запретным для питающегося то, чем он питается, только если это будет мертвечина, или пролитая кровь, или мясо свиньи, потому что это — скверна, — или нечистое, которое заколото с призыванием не Аллаха*»¹, не является ни аннулированным (мансук), ни каким-либо особенным. Иными словами, он не выведен из практики как аннулированный, и он не сообщает в особой форме о чем-то исключительном. Ограничение, установленное в этом священном аяте, остается действующим. Оно до сих пор в силе и останется таковым во веки веков. Недозволенность нечистого, скверны, ползучих тварей, хищных животных и птиц не противоречит ни тому, что ограничение не является аннулированным, ни тому, что оно обладает вечной актуальностью. Начало этого ограничения присутствует как в 173-м аяте суры «Корова», ниспосланной в Медине, так и в 115-м аяте ниспосланной в Мекке суры «Пчелы». Таким образом, ограничение харамом этими четырьмя вещами действовало от начала посланничества до его окончания. Также от начала посланничества до его завершения существовал запрет на вино и скверну. Многочисленные аяты

¹ В данном случае, по понятным причинам, аят приводится в переводе И. Ю. Крачковского.

о запрещении вина и скверны были ниспосланы и в Мекке, и в Медине. Запрещение нечистого в самом начале посланничества вообще выглядит как насущная необходимость: **«Одежды свои очищай! И скверны сторонись!»**¹ В священном аяте: **«я не нахожу запретным»**, из ниспосланной в Мекке суры «Скот», запретность мяса свиньи была разъяснена предложением: **«потому что это — скверна»**². В результате этого разъяснения стало понятно, что запретность — неотъемлемое качество любой скверны. Если бы любая скверна не была запретной, то это разъяснение было бы неуместным. В эпоху посланничества область запретного была широкой. Священные аяты об ограничении, уже несколько раз ниспосланные в Мекке, затем вновь были ниспосланы и в Медине. И в этом не было никаких признаков взаимных противоречий и взаимной несогласованности. Такое вообще не было возможным.

[Ошибка факихов]

Однако некоторые факихи каким-то образом разглядели противоречия там, где их не видел ни сам Мудрый Законодатель, ни арабы, великолепно знавшие родной язык. Они разглядели их и методом аннулирования (*наسخ*) вывели из практики священные аяты об ограничении, или же придали им статус особенных аятов. Некоторые из таких факихов добавили к четырем запрещенным вещам другие вещи, упразднив их дозволенность, а затем в пользу своего решения привели в качестве доказательства священные аяты, в которых говорится об ограничении. Однако такое поведение факихов совершенно не соответствовало истине.

Когда речь идет о доказательстве чего-либо посредством понятных, стройных и образных выражений, необходимо учитывать этику и правила изложения, нужно помнить о том, что хочет поведать говорящий, и к какой области относится смысл, который он стремится передать, нужно помнить о требованиях и условиях, предъявляемых местом, и обращать внимание на особенности применения того, о чем говорится. Иначе, если игнорировать это, используя только лексические значения слов, и принимая во внимание лишь их внешний смысл, то такое обоснование никогда не будет правильным, равно как и сказанные слова, в большинстве случаев, окажутся ошибочными.

В таком случае, ни один из священных аятов, выражающих единство, всеобщность, как, например, аят о племени Ад в суре «Барханы»: **«...ветер, несущий с собой мучительные страдания. Он уничтожает**

¹ Коран, 74: 4–5.

² Коран 6: 145. (Коран / пер. смыслов И. Ю. Крачковского. М., 2016).

*всякую вещь по велению своего Господа»*¹, или аят: «*А наутро от них остались видны только их жилища»*², или аят: «*Когда же свершится над ними Слово, Мы выведем к ним из земли животное, которое скажет им, что люди не были убеждены в Наших знамениях»*³ — в суре «Муравьи», или аят о царице Савской: «*Ей даровано все»*⁴, или аят о Торе в суре «Преграды»: «*Мы написали для него на скрижалях назидание о всякой вещи»*⁵ — не были бы правильными. Ибо в этих священных айатах выражения, составляющие смысловое поле, которое необходимо передать, и область самодоказательства выражений, обозначающих всеобщность, самым очевидным образом отличаются друг от друга. Область значения, которое необходимо выразить, не равнозначна ни одному из миллиарда доказательств. Например, понятие «*всё*» (كل شيء) включает в себя все мироздание. А что касается имущества царицы Савской, то относительно широты охвата слова «*всё*» в выражении «*ей даровано всё*», оно представляет собой ноль в настоящем смысле этого слова, то есть фактически, ничто.

Поэтому считается ошибкой и моветон, когда при построении речи за основу берутся изолированные значения слов, то есть когда слово служит доказательством самого себя. Хитрая попытка осуществить правку путем придания фразе некоего особого смысла, предпринятая после того, как ставка была сделана на описанное выше неверное основание, подобна попытке выстроить дом из прогнивших бревен на прогнившем же фундаменте. Это так, поскольку подразумевание исчезающе малой малости во фразе «*Ей даровано все»*⁶, при фактическом упоминании бесконечного множества, ни коим образом не приличествует достоинству разума. В такой речи нет и следа красноречия и риторического мастерства. Или возьмем, как пример, упомянутый выше аят: «*...люди не были убеждены в Наших знамениях*». Пренебрежение в такого рода фразах миллиардами людей, убежденно верующих в великие знамения Аллаха, не отвечает требованиям ни риторики, ни истины.

Согласно разъяснениям знатоков науки об основах религии (усул ад-дин), придание особого значения фигурам речи, обозначающим всеобщность, или их смысловое обособление лишает их категоричности, отнимает у них безусловность. Обобщающие формулировки, подвергшиеся правке скальпелем обособления, лишаются также и чести являться доказательствами. А если мы примем во внимание слова знатоков

¹ Коран, 46: 24–25.

² Коран, 46: 25.

³ Коран, 27: 82.

⁴ Коран, 27: 23.

⁵ Коран, 7: 145.

⁶ Коран, 27: 23.

науки об основах религии: «Не существует всеобщности, из которой не обособилась бы конкретная часть», то получится, что в исламском шариате вообще не должно существовать такое понятие, как категорическое доказательство. Каждая из перечисленных выше опасностей выросла из такой ошибки, как взятие за основу в речи способности слов являться доказательством самих себя, а затем трансформировала эту фундаментальную ошибку в обязательное правило, тем самым превратившись в одно грандиозное заблуждение.

По моему пониманию, в утверждениях Драгоценного Корана, имеющих всеобщий характер, отсутствует обособление (*тахсис*). Даже такие обобщения Драгоценного Корана, как «**ей даровано все**»¹, не являются чем-то особенным (*махсус*). Область охвата речи согласно степени говорящего следует его намерению или цели. Таким же образом и доказательная сторона речи следует намерению и цели говорящего. Цель говорящего всегда становится известной благодаря контексту (*сийак-е калям*).

Например, если бы арабы эпохи джахилийи или человечество в целом признали бы в качестве запретных некоторые вещи или пользы, являющиеся дозволенными, то в таком случае ограничение харамом лишь четырьмя вещами в таких священных айатах Драгоценного Корана, как:

«О, вы, которые уверовали! Вкушайте из благ, которыми Мы вас наделили, и благодарите Аллаха — если Ему вы поклоняетесь. Ведь запретил Он вам мертвечину, кровь, мясо свиньи, и то, что заколото не ради Аллаха» (Коран, 2: 172–173);

«Питайтесь дозволенным и благим из того, что Аллах дал вам в удел, и будьте благодарны за милости Аллаха, если вы поклоняетесь Ему. Он запретил вам мертвечину, кровь, мясо свиньи, а также то, что не заколото во имя Аллаха...» (Коран, 16: 114–115);

«В том, что открыто мне, я не нахожу запретным для питающегося то, чем он питается, только если это будет мертвечина, или пролитая кровь, или мясо свиньи, потому что это — скверна, — или нечистое, которое заколото с призыванием не Аллаха» (Коран, 6: 145)² — подразумевало бы подвигание людей к признанию дозволенности всех доброкачественных благ и к ошибочности запрета доброкачественных вещей. Иными словами, они бы имели следующий смысл: «все блага являются халялем, и только вот эти четыре вещи — харам». Если же ограничение, упомянутое в приведенных выше священных айатах, имело бы смысл: «всякая нечистота является халялем, и лишь вот эти четыре вещи являются харамом», то в таких айатах не было

¹ Коран, 27: 23.

² Коран / пер. смыслов И. Ю. Крачковского.

бы ни порядка, ни какой-либо пользы. У такого рода ограничения не было бы никакой связи с такими предложениями, как: **«Вкушайте из благ, которыми Мы вас наделили»**¹, **«Питайтесь дозволенным и благим из того, что Аллах дал вам в удел»**². Выражение: «Запрещенных вещей всего четыре; и всякая нечистота, скверна, яд и отрава являются халялем», никоим образом не соответствовало бы ни мудрости Мудрого Законодателя, ни физическому и духовному здравью человечества, ни его физической и нравственной чистоплотности. Это выражение бы вступало в непримиримое противоречие с такими священными аятами Драгоценного Корана, как: «объявит... запрещенным скверное»³ — **«не меняйте хорошее на скверное»**⁴ — **«Аллах не оставит верующих в том положении, в котором вы находитесь, пока не отличит скверного от благого...»**⁵.

Если человек внимательно прочитает все тафсиры, написанные пером самых выдающихся обладателей знания, все книги, написанные благодаря усердию беззаветно преданных тому или иному мазхабу факихов и мухаддисов, то, вероятно, он сможет должным образом оценить значение изложенных на нескольких страницах этой маленькой книги мыслей по поводу священных аятов, гласящих об ограничении. Приведенные выше несколько строк я написал в надежде привлечь внимание и заинтересованность читателей.

[Состояние вынужденности]

Всякий раз, когда в Драгоценном Коране говорится о запретной пище, то приводятся и указания, касающиеся форс-мажорных обстоятельств, то есть, тех случаев, когда у человека не остается выбора, когда в силу тех или иных причин он вынужден поступать только так и никак иначе:

1) **«Ведь запретил Он вам мертвечину, кровь, мясо свиньи, и то, что заколото не ради Аллаха. Если же кто вынужден (нарушить запрет) помимо (своего) желания и не преступая меры, — то нет греха на нем; ведь Аллах Прощающий, Милосердный!»** (сура «Корова»)⁶.

2) **«...Если же кто-либо будет вынужден пойти на это (на употребление запрещенных продуктов) от голода, а не из склонности к греху, то ведь Аллах — Прощающий, Милосердный»**⁷.

¹ Коран, 2: 172.

² Коран, 16: 114.

³ Коран, 7: 157.

⁴ Коран, 4: 2.

⁵ Коран, 3: 179.

⁶ Коран, 2: 173.

⁷ Коран, 5: 3.

3) «Почему вы не должны есть из того, над чем произнесено имя Аллаха, в то время как Он уже подробно разъяснил вам, что вам запрещено, если только вы не принуждены к этому?..»¹.

4) «...Из того, что дано мне в откровении, я нахожу запрещенным употреблять в пищу только мертвечину, пролитую кровь и мясо свиньи, которое (или которая) является скверной, а также недозволенное мясо животных, заколотых не ради Аллаха. Если же кто-либо вынужден пойти на это, не проявляя послушания и не преступая пределы необходимого, то ведь Аллах — Прощающий, Милосердный»².

5) «Он запретил вам мертвечину, кровь, мясо свиньи, а также то, что не заколото во имя Аллаха. Если же кто-либо вынужден съесть запретное, не проявляя послушания и не преступая пределы необходимого, то ведь Аллах — Прощающий, Милосердный»³.

В этих пяти священных аятах, всякий раз после упоминания запрещенных к употреблению пищевых продуктов, описываются случаи принуждения, крайней необходимости (*идтирар*), а также приводится заключение о том, как следует поступать в подобных случаях.

Что такое крайняя необходимость? Крайняя необходимость представляет собой принуждение со стороны какой-либо неумолимой внешней силы, окончательное возобладание которой над чем бы то ни было не вызывает сомнений. Крайняя необходимость — это также принуждение надвигающегося голода и ослабления, вызванных отсутствием разрешенной пищи и питья. В обстоятельствах крайней нужды или принуждения запретное перестает существовать; запрещенность запретного аннулируется. Этот вопрос раскрыт и разъяснен в 21–22а правилах, изложенных в книге *Кава'ид фикхийя*⁴. Несмотря на то, что факихи выразили данное правило словами: «крайняя необходимость (*дарура*) превращает запрещенные вещи в дозволенное (*мубах*)», в *Кава'ид фикхийя* я предпочел дать другое определение: «в состоянии крайней необходимости (*зарурат*) запрещенности (*хурмат*) не остается».

В определении, данном факихами, отсутствует какой-либо аргумент, позволяющий доказать, что в час крайней необходимости (*зарурат*) бессрочная неизменность запрещенности (*хурмат*) исчезает в силу прекращения бессрочного постоянства запрещенности (*хурмат*). Однако насколько ценно в час крайней необходимости дозволение (*мубахлек*), или разрешение, данное Законодателем, проявление им мягкости и оказание уступки, настолько же ценно и непостоянство запрещенности.

¹ Коран, 6: 119.

² Коран, 6: 145.

³ Коран, 16: 115.

⁴ См.: (بگييف موسى جارالله. قواعد فقهية) *Бигиев, Муса Жаруллах*. Шәригать исламия әлифбасы мөсәбәсендә игътибар кылына белер қавагыйд фикъийә (Әхкәм шәргыйә мәжәлләсенә мәдхаль улмак сыйфатыйлә). Казань: Электро-Типография «Урнэк», 1910. 232 б. (татаро-осман. яз.; на араб. графике).

В час крайней необходимости запрещенность, конечно же, исчезает. Это так, поскольку исключение, присутствующее в 3-м священном аяте суры «Скот»: «...**в то время как Он уже подробно разъяснил вам, что вам запрещено, если только вы не принуждены к этому...**»¹ — не является исключением из числа того, что было подробно разъяснено, но исключение из числа тех вещей, которые были запрещены. Исключение чего-либо из числа вещей, которые подробно разъяснены, будучи бессмыслицей, является бесполезным. Однако если исключение является исключением, сделанным из числа запрещенных вещей, то в этом случае священный аят свидетельствует о том, что в час крайней необходимости запрещенность исчезает.

Исчезновение (*завал*) запрещенности (*хурмат*) более соответствует вердикту Законодателя. Об исчезновении запрещенности свидетельствуют также концовки священных аятов: «**Прощающий, Милосердный**». Ибо если основным смыслом в разрешении приема достаточного количества пищи является милосердие, то высшая степень милосердия достигается посредством исчезновения запрещенности. Прощение здесь не означает прощение греха за употребление необходимого количества еды, поскольку отсутствие в этом поступке греха совершенно ясно обозначено в словах: «**нет греха на нем**»². Поскольку употребление в час голода большего, чем требуется, является вполне ожидаемым, то, возможно, именно по этой причине в священном аяте в качестве послабления упомянут атрибут (*сыйфат*) прощения.

Когда божий раб не имеет выбора, то вместе с запрещенностью недозволенного исчезает и присущая ему скверность. Иными словами, если недозволенная еда оказывает вредное воздействие на организм человека, привыкшего питаться запретной пищей, то употребление лишь необходимого количества запретной пищи человеком, оказавшимся в безвыходной ситуации, не наносит урона его здоровью. Во время голода в его природе возрастает сила сопротивляемости, сила самозащиты. Если запретной пище и присуща какая-либо пагуба, то эта сила сопротивляемости ее нейтрализует. Возможно, именно поэтому всякий раз, когда речь идет о случаях крайней необходимости, упоминаются такие качества, как прощение и милосердие. Если и существует прощение грехов, то уничтожение дурного, устранение вредного, конечно же, является прощением, конечно же, является милосердием.

Несмотря на то, что в своих указаниях по поводу действия в безвыходных ситуациях представители всех мазхабов фикха проявили солидарность, мазхабы фикха все же не смогли достигнуть консенсуса

¹ Коран, 6: 119.

² Коран, 2: 175.

в толковании священного айата: «...**Если же кто вынужден (нарушить запрет) помимо (своего) желания и не преступая меры...**»¹

Согласно мазхабам маликитов, шафиитов и ханбалитов предложение: «**помимо (своего) желания и не преступая меры**», будучи обстоятельством, образованным от соответствующего глагола, выполняет функцию условия, ограничивающего ситуации безысходности. То есть случаи безысходности, являющиеся причиной разрешения шариатом определенных действий, не абсолютны, но ограничены такими условиями, как отсутствие неповиновения (*багый*) и соблюдение меры (*могътади*). Если человек, не будучи мятежником, сознательно нарушающим предписания, или не будучи нарушителем границ дозволенного, оказывается в безвыходной ситуации, то это состояние безысходности становится поводом для введения в действие вещей, дозволенных шариатом. Однако если некто проявляет неповиновение, осознанно нарушая канон, или же если он творит несправедливость, вторгаясь в область прав окружающих, то в таком случае его пребывание в состоянии безысходности не может явиться причиной вступления в действие шариатских разрешений.

Разрешение — это большое добро, прекрасное благо. Превращение неповиновения и непокорности в причину большого добра и прекрасного блага не сообразуется с премудростью Мудрого Законодателя. Поэтому ни попадание бунтовщиков, нарушителей закона, смутьянов, разбойников и грабителей в безвыходную ситуацию, ни их пребывание в путешествии не может явиться причиной вступления в действие ни одного из послаблений или дозволений, санкционированных шариатом. Таким образом, когда бунтовщик или смутьян совершает странствие, то он не может сокращать намаз, не может прерывать пост. Если же он оказывается в ситуации крайней нужды, то он не может употреблять в пищу запрещенные продукты.

Если кто-то выходит в путь с целью разжечь бунт или посеять смуту, или же если это путешествие оказывается недозволенным (*макрух*) по причине того, что его целью является нечто недозволенное (*макрух*), или же если по причине отсутствия какой-либо разумной цели это путешествие превращается в развлечение и увеселительное мероприятие, то такое путешествие не может быть причиной для вступления в действие предусмотренных шариатом дозволений и послаблений, такое путешествие не может считаться оправданием или обоснованием для нарушения шариатских предписаний. По этому вопросу упомянутые выше три мазхаба пришли к взаимному согласию.

Однако в трактовке ханафитского мазхаба, предложение: «**помимо (своего) желания и не преступая меры**», не является обстоятельством,

¹ Коран, 2: 173; (см. также: Коран, 6: 145).

образованным в священном аяте от упомянутого глагола, но является обстоятельством, образованным от глагола, обозначенного условием места, так же как в предложении: «**Если же кто вынужден (нарушить запрет) помимо (своего) желания и не преступая меры**»¹. В этом случае безысходность подразумевается в общем значении, поэтому в это обобщающее значение священного аята входит и безвыходность, в которой могут оказаться и бунтовщики, и смутьяны. В священном аяте: «**в то время как Он уже подробно разъяснил вам, что вам запрещено, если только вы не принуждены к этому**» — относительно аннулирования запрещенности безысходность упомянута как некое обобщенное состояние. Поэтому, безысходность в любом случае выступает причиной и в любом случае — оправданием для претворения в жизнь предусмотренных шариадом дозволений.

Обобщением, обозначенным в предложении: «**Если только вы не принуждены к этому**», можно подтвердить точку зрения ханафитов. Однако потребность в высказывании предположений, а также обращение к таким хитростям, как выведение исключений, к которым прибегают ханафиты, оперирующие этим священным аятом, показывает, что их точке зрения присущи определенные изъяны. Ибо главным столпом и признаком понятной и стройной речи является отсутствие у читателя нужды в домыслах и потребности в «корректировке» непонятных мест, с целью доведения их до требуемой кондиции.

Эти две позиции, то есть общий взгляд трех мазхабов, и особенный взгляд ханафитского мазхаба с точки зрения науки об основах юриспруденции (*усул ал-фикх*), конечно же, достойны уважения, то есть они достойны того, чтобы быть принятыми во внимание. Каждый вправе выбирать, согласно своей воле, ту или иную точку зрения. Любой факих, придающий значение доказательствам, приводимым перечисленными мазхабами, может отдать свое предпочтение одной из двух этих позиций.

Позицию ханафитов можно предпочесть в силу следующих причин: 1) Неповиновение — это, по сути, бунт. Однако бунт не делает бунт чем-то положительным. Если во время бунта человек оказывается в безысходной ситуации, то ради сохранения своей жизни он, конечно, может принимать в пищу запрещенные продукты. Иначе окажется, что он сам себя погубил. 2) Соппротивление обстоятельствам, ведущим к гибели, в любом случае, является обязательным (*ваджиб*). Если на зачинщика бунта или восстания нападет, например, лев или враг, то оказание сопротивления нападению будет обязательным. Это верно и в отношении голода и жажды. Если бунтовщик в ходе бунта окажется в безвыходной ситуации из-за голода, то прием пищи для него,

¹ Коран, 2: 173.

конечно же, будет обязательным. 3) В случае, когда кто-нибудь предоставит пищу бунтовщику или смутьяну, оказавшемуся в безвыходной ситуации из-за голода, то ему не то что разрешается принять дар, но вменяется в обязанность это сделать. В случае, когда между людьми существуют такие отношения, то будь то бунтовщик или смутьян, послабление и помощь Законодателя людям, страдающим от голода, должна быть еще большей. Щедрый законодатель в любом случае делает дозволенной (*мубах*) любую недозволенную пищу для каждого, кто оказался в безвыходной ситуации из-за голода. И бунт не может препятствовать применению послабления Законодателя.

Имеются основания и для признания позиции трех мазхабов:

1) Как бы то ни было, применение послаблений в отношении людей, страдающих от голода, конечно, соответствует шариату. Однако в том, что касается страдающего от голода бунтовщика, то существует два пути применения к нему послабления. Первый путь предполагает разрешение запрещенной пищи. Второй путь предполагает предоставление ему разрешенной пищи путем его призыва к повиновению и покорности. Этот путь более предпочтителен с точки зрения указаний Законодателя и интересов государства. Поскольку в первом случае применение послабления выглядит как признание и согласие с бунтом. А это не согласуется с решением Законодателя.

2) Человек, конечно же, испытывает отвращение к таким запрещенным вещам, как, например, падаль. Даже если он из-за голода и вынужден съесть необходимое ее количество, он не будет есть более, чем необходимо, или же попросту не сможет съесть больше. Поэтому предложение: **«Если же кто вынужден (нарушить запрет) помимо (своего) желания и не преступая меры»**¹ — оказывается бесполезным. Ибо в том, что касается поедания мертвечины, выход за границы меры, обычно, невозможен. Иными словами, ограничение: **«Если же кто вынужден (нарушить запрет) помимо (своего) желания и не преступая меры»**², с точки зрения ханафитов, оказывается бесполезным.

3) В Драгоценном Коране предложение: **«Если же кто вынужден (нарушить запрет) помимо (своего) желания и не преступая меры»**³, является обстоятельством, выведенным из соответствующего глагола. Согласно правилам построения предложения, объединение обстоятельства и субъекта действия, конечно, является обязательным условием. Если выражение: **«Если же кто вынужден (нарушить запрет) помимо (своего) желания и не преступая меры»**, изменить в сторону приема пищи, то это условие не исполняется, поскольку после приема

¹ Коран, 2: 173.

² Там же.

³ Там же.

необходимого количества пищи, человек выходит из состояния безысходности. Так обстоятельство словно бы отменяет субъекта действия. Иными словами, взгляд ханафитов на это важное синтаксическое правило оказывается неверным.

4) Во втором из приведенных выше священных аятов, а именно в аяте: **«Если же кто-либо будет вынужден пойти на это (на употребление запрещенных продуктов) от голода, а не из склонности к греху, то ведь Аллах — Прощающий, Милосердный»**¹, в качестве условия указано отсутствие тяготения к какому-либо греху. Поэтому попадание бунтовщика или смутьяна в безвыходную ситуацию не может служить оправданием. Иначе такое предложение Драгоценного Корана, как: **«не из склонности к греху»**, должно было бы быть выведенным из правоприменительной практики.

Итак, мы последовательно изложили подходы и аргументы мазхабов фикха, касающиеся случаев крайней нужды. Человек, конечно же, имеет право свободно и в критическом ключе исследовать позиции фикха по любому вопросу. Было бы хорошо и разумно, если имеющиеся между мазхабами различающиеся взгляды и решения не служили бы любованию или восхищению ими, но работали бы на развитие свободомыслия, на облегчение условий жизни. Если мы сможем воспользоваться ими таким образом, то различающиеся взгляды и решения, существующие между мазхабами, конечно же, окажутся милостью.

[Резюме]

Раз уж в мире ислама существует потребность в оживлении исламских наук, в придании им силы, то обязательным условием для сего дня является преподавание в медресе каждого из существующих мазхабов. Мы должны придать исламскому шариату бесспорную ценность на фоне права, правовых и социальных наук, получивших развитие на Западе. А для решения этой задачи нам следует осуществить глубокое исследование, разбор и систематизацию наших правовых школ.

Было бы хорошо, если правоведы исламского мира поняли эту истину и признали эту необходимость. Если мы будем невежественными в главных мазхабах фикха, в западном праве и социальных науках, или же если мы посвятим все наши усилия западным юридическим и социальным наукам, то исламский шариат, конечно же, ускользнет из наших рук, исчезнет.

Я не могу отрицать тот факт, что исламский мир нуждается в реформе (ислах) и исправлении. Однако самые важные основы реформирования

¹ Коран, 5:3.

нужно искать в прошедших эпохах. Обнаружение всех сокровищ и жемчужин, оставленных нам в наследство нашими древними благочестивыми предками, является наипервейшей основой этой реформы и исправления.

Адрес автора:

Петроград, Клинский, 17, кв. 21.

М. Бигъеву.

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ







26.00.01 Теология

УДК 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-1-71-81

Ф. О. Нофал

Луганский национальный университет им. В. Даля, г. Луганск, Украина

УЧЕНИЕ АС-САЙЙИДА ХУМАЙДАНА О ПОЗНАНИИ

НОФАЛ Фарис Османович —

магистр философии, Луганский национальный университет им. В. Даля
(91034, Украина, г. Луганск, Молодежный квартал, 20а).

E-mail: faresnofal@mail.ru

Аннотация. В предлагаемой вниманию читателя статье исследуется философско-религиозное наследие зайдитского улема XIII в. ас-Саййида Хумайдана б. Йахьи ал-Касими. На материале трактатов Хумайдана впервые в истории философского исламоведения рассматривается теория познания мыслителя: в частности, доказывается, что его гносеологические построения носят антимутазилитский характер и подводят итог многовековому засилью философии «обособившихся» в культуре Йемена XI–XIX вв. Кроме того, объясняется оригинальное учение Хумайдана о предпосылках достоверного умозрения, обозначающее предел познания границами материального универса. Подробно освещается концептуалистическая теория Хумайдана, согласно которой субъект постигает совокупность вещей, номинализируя их атрибуты — собственно «истины» исследуемых предметов, сотворенных Всевышним. Рассматривается антропология выдающегося зайдитского философа: будучи последовательным дихотомистом, ас-Саййид, тем не менее, закрепляет за душой ряд негативных свойств, одним из которых остается природная склонность к сомнению и пороку. В противоположность душе разум, согласно теологу, есть божественная добродетель, чистая познавательная способность, избирательно даруемая Творцом тем или иным индивидам и, как следствие, определяющая степень их «правообязанности».

Ключевые слова: средневековая философия, арабо-мусульманская философия, мусульманская теология, мутазилизм, зайдизм, ас-Саййид Хумайдан.

Для цитирования: *Нофал Ф. О.* Учение ас-Саййида Хумайдана о познании // *Ислам в современном мире*, 2019; 1: 71–80.

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-1-71-80

Статья поступила в редакцию: 28.12.2018

Статья принята к публикации: 15.02.2019

Специалисты по истории мусульманского калама вынуждены признать, что не знают практически ничего о судьбе 'Абу 'Абдуллаха, ас-Саййида Хумайдана б. Йахьи ал-Касими¹, выдающегося зайдитского теолога и педагога, умершего в первой половине XIII в. Парадоксальным образом именно тринадцать сохранившихся трактатов «неизвестного» мыслителя дают нам возможность приподнять завесу тайны, окутавшей культурную и религиозную жизнь средневекового Йемена XI–XIV столетий, зачастую характеризующегося исследователями как территория мутазилитской идеологической экспансии. Прояснить подлинное место мутазилитских доктрин в поздней зайдитской спекуляции призвано эксплицируемое нами в настоящей статье гносеологическое учение Хумайдана, изначально разрабатывавшееся автором недавно изданного «Собрания посланий» (*Маджму' ар-раса'ил*) из полемических соображений.

«Узнав о различных речениях вольнодумцев и о некоторых ошибках дееспособных [мусульман], — замечает мыслитель, — я решил вкратце изложить также известные мне ответы прозорливых имамов, наставляющих к истине верных... [заблудшим], ошибающимся в части основ ('усул) [знания]»².

Так открывается антимутазилитское и антиперипатетическое «рассуждение о методе» философской спекуляции, которой, впрочем, по мысли ас-Саййида, должно быть предпослано соблюдение целого ряда условий (*мукаддимат*), способствующих «достоверному» постижению субъектом тех или иных интеллигибелей. Во-первых, отмечает Хумайдан, соглашающийся с этическим объективизмом мутазилитов, человек обязан исследовать «плод» (*самара*) умозрения оппонента на предмет его соответствия основаниям зайдитского вероучения — и, как

¹ Достаточно сказать, что единственной англоязычной работой, в которой вскользь упоминается имя ас-Саййида Хумайдана, является обзорная энциклопедическая статья У. Маделунга (*Madelung, W. Zaydiyya // The Encyclopaedia of Islam. Leiden: Brill, 2002. Vol. 11. Pp. 477–481*).

² *Ас-Саййид Хумайдан*. Маджму' ар-раса'ил. Саада: Мактабат 'ахл ал-Байт, 1436 г. х. С. 67.

следствие, отбросить любой вывод, несовместимый с концепциями божественной трансцендентности и единственности¹. Обсуждаемый «плод» умозрения, — либо верный (*сахих*), либо ложный (*батил*), — по-видимому, является «основой» любого дискурсивного знания, «ветви» (*фир'*) человеческого гнозиса²; таким образом, дарованное Богом познание благих «основ» выступает у ас-Саййида в качестве как предпосылки, так и заключения любого рода силлогизмов. Софистическое повреждение силлогистического порядка «основа — ветвь — основа» угрожает дееспособному мусульманину впадением в «ересь», которая в свою очередь объявляется Хумайданом логичным результатом подмены очевидного, предпосылочного знания знанием дискурсивным, могущим быть и верным, и ложным³. Во-вторых, гносеологическая теория ас-Саййида требует от субъекта познания совершенной эмоциональной невозмутимости: непредвзятость умозрения в обязательном порядке должна быть обеспечена «отказом от любви (*махабба*) и ненависти (*бугд*), загодя привходящих (*йасбик*) в сердце»⁴. В-третьих, теолог провозглашает неизбежность своеобразного «эпохе», которого должен достигнуть последовательный рационалист; не имеющему возможности «познать все детали (*тафсил*) наук ('улум)» субъекту предписывается воздерживаться от суждений и всецело полагаться на волю Создателя. Напротив, высказывающий те или иные соображения по поводу сокрытых от разума ('акл) вещей достоин, согласно Хумайдану, порицания как суеслов и, возможно, неверный, отпавший от истинной религии из-за «избыточного», изначально «ущербного», вредного умозрения (*зулувв*)⁵.

Впоследствии ас-Саййид Хумайдан возвращается к критике мутазилитской двучленной классификации знаний. Прежде всего, замечает он, интеллигибелии описываются согласно степени их достоверности, — либо как объективно истинные, соответствующие действительности, либо как объективно ложные. Ложное знание принципиально однородно и внутренне неразлично, тогда как истинное должно оцениваться с позиций познавательных возможностей антропоса; так в классификации теолога появляются «сокрытое» (*гайб*), божественное, и «засвидетельствованное» (*шахада*), человеческое знания. Последнее членится Хумайданом на «мирское» (*дунйа*) и «религиозное» (*дин*); при этом ас-Саййид никак не характеризует собственно «мирские» интеллигибелии. Религиозные знания типологически включают в себя разумно-постигаемые (*ма'кул*) и ревелативные (*масму'*)

¹ Ас-Саййид Хумайдан. Маджму' ар-раса'ил. С. 68.

² Там же. С. 69.

³ Там же. С. 68.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 69.

сведения: под первую категорию подпадают известные мутазилитам «необходимые» (*дарурийй*) и дискурсивные, «доказательные» (*истид-лалийй*) знания, а под вторую — слова откровения, Священного предания (Сунны), экзегетических трудов, а также плод благочестивых размышлений улемов, *иджтихад*¹. Обращает на себя внимание тот факт, что вся метафизическая и натурфилософская спекуляция принадлежит в концепции богослова области «религиозного» знания: как и мутазилиды, включавшие в «науку о единобожии» (*'илм ат-тавхид*) рассуждения о природе, ас-Саййид Хумайдан подчеркивает важность исследования «тонких» (*дакик*) материй, указующих на тайны божественного мира. Принцип аналогии, проводящий параллель между «горным» и «дольным» универсами (*кийас аш-шахид 'ала ал-га'иб*), в равной степени используем и «обособившимися» мутакаллимами, и зайдитским теологом-антимутазилистом — с той, правда, разницей, что Хумайдан подчиняет эту аналогию нуждам апологетики. Например, о нужде космоса в Создателе мыслитель заключает по аналогии с зависимостью произведения культуры от человека-творца² — и вместе с тем отказывает в справедливости всем сравнениям господних и человеческих атрибутов. «Аналогия бывает верна тогда только, когда ее основание, соотнесенный с самостью атрибут (*сифа мукарина ли-з-зат*) является общим [для обоих объектов]», — постулирует в связи с этим ас-Саййид³.

Что касается «необходимого» знания, то оно приобретает субъектом помимо его воли. Для того чтобы объяснить связь разума с этим типом интеллигибелей, Хумайдан использует концепт *фитра*, «природа»: так, Аллах расположил природу (*фаттар*) человека к постижению и принятию аксиоматических знаний, вроде

«знания о том, что нет посредника между отрицанием и утверждением, вещью и небытием... или чего-то, одновременно являющегося вечным и возникшим, существующим и небытийствующим... или знания о том, что постигается посредством пяти чувств и воплощается в телах и акциденциях... или о том, что постигается душой (*нафс*) — радости, горе и воображении⁴».

Все «необходимые» знания, следовательно, представляют собой почерпнутые из опыта достоверные сведения — и потому уже не подлежат никакому сомнению (*шакк*). Отрицающий их, согласно

¹ Ас-Саййид Хумайдан. Маджму' ар-раса'ил. С. 80.

² Там же. С. 86.

³ Там же. С. 408.

⁴ Там же. С. 414.

Хумайдану, — гордец (*мукабир*), из корыстных побуждений тщетно оспаривающий слово истины¹. Схожим по достоверности знанием ас-Саййид провозглашает «сообщение, основанное на согласии уммы» (*иджма'*)², огражденной, по слову Пророка, от ошибки³. Однако дискурсивное, «доказательное» знание, основанное на знании «необходимом», оперирует бесконечным рядом аналогий, и потому, убежден богослов, вряд ли заслуживает безоговорочного доверия правоверных⁴. При этом и в первом, и во втором случае воспринимающий интеллигибелии разум вынужден вступать в общение с «истинами» (*хака'ик*) вещей⁵, воплощенными в именах (*'асма'*), — или в языке (*луга*) как таковом, — но не в мире (*'алам*) объектов, «совокупности постигаемого и не-постигаемого» (*джумлат ма йу'кал ва ма ла йу'кал*)⁶.

Чем же являются упомянутые выше «истины» вещей? Для ответа на этот вопрос Хумайдан обращается к материалу все того же языка. Истина (*хакика*) есть не что иное, как «выговоренность (*лафз*), указывающая на смысл (*ма'на*)». Тем не менее в словоупотреблении философов *хакика* обозначает самость вещи — иначе говоря, «вещь саму по себе»⁷. Номинализируя атрибуты (*авсаф*) вещи, субъект постигает их совокупность — собственно истину исследуемой вещи, сотворенную, очевидно, Богом; таковой тип истин богослов называет «общим» (*'амм*) или «обычным» (*'ирфийй*)⁸. В противоположность общим истинам ас-Саййид выделяет истины «спекулятивные», «терминологические» (*'истилахиййа*), — изначально вторичные по отношению к первым «симулякры», образующиеся путем описания не реально существующих вещей, но имен. Человек, описывающий имена, вторгается, по мнению Хумайдана, в полисемантическую сферу языка, и эта многозначность зачастую нарушается через недобросовестное умозрение, неверно интерпретирующее строгую объективную иерархию частного и общего⁹. Концептуализм теолога способствовал созданию оригинальной типологии имен: в учении ас-Саййида истинные имена, в отличие от ложных, даруются человеку Аллахом и объединяют «отрицательные» (*нафийй*) и «утвердительные» (*'исбат*) имена. «Утвердительные» же имена либо отвечают характеристикам реально (*хакикиййа*) существующего (*мавджуд*) референта, либо иносказательно (*маджаз-ан*),

¹ Ас-Саййид Хумайдан. Маджму' ар-раса'ил. С. 80.

² Там же. С. 68.

³ «Моя община не соберется на заблуждении» (*ал-Маджлиси, Мухаммад*. Бихар ал-анвар. Т. 3. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас ал-'арабийй, 1983. С. 68).

⁴ Ас-Саййид Хумайдан. Маджму' ар-раса'ил. С. 165.

⁵ Там же. С. 87.

⁶ Там же. С. 94.

⁷ Там же. С. 87.

⁸ Там же. С. 87–88.

⁹ Там же. С. 88.

искусственно (*исти‘ар-ан*) их описывают, — и тем самым дают начало необходимым и доказательным знаниям соответственно¹.

Следует сказать, что в критике мутазилитских теорий ас-Сайид Хумайдан неоднократно — и, на наш взгляд, весьма успешно — прибегает к своим концептаулистическим выкладкам. Согласно мыслителю, «обособившиеся» философы небрежно используют «терминологические» именные цепи, выстраивая собственно метафизические модели. К примеру, неверно индуцированное из наблюдений за памятью утверждение «имена самостей остаются после их, самостей, аннигиляции», легло в основу тезиса «самости вещей утверждены в небытии», а наблюдение за пространственными характеристиками делимых тел привело к возникновению категории атома — «имени, не имеющего поименованного (*мусамма*)»². Хумайдан обвиняет своих оппонентов и в логомахии, недопустимой с точки зрения языковедения: так, мутазилиты, по его мнению, «измышляют отличия» между терминами-синонимами, а после используют не предусмотренные языком «искусственные» смыслы терминов в метафизической спекуляции. В частности, ас-Сайид упоминает о категориальных паронимах «самость — воплощенность» (*зат* — ‘*айн*), «вечность — безначальность» (*кидам* — ‘*азал*) и «существование — утвержденность» (*вуджуд* — *субут*), впервые разработанных именно в мутазилитских трактатах³. В целом, давая ответ «басрийским» и «багдадским» идеологам философской «амфиболии», Хумайдан формулирует следующий герменевтический принцип:

«Для того чтобы избежать сих ошибок, стой на границе разума (*хадд ал-‘акл*) и обычае (*урф*) знатоков арабского языка — а он таков: позволительно говорить «безначальный» вместо «вечный», «сущее» вместо «утвержденное», «воплощенное» вместо «самость»... Взаимозаменяемые имена суть синонимы, [указывающие] на одно и то же поименованное. Здесь сокрыто доказательство того, что разница между утверждениями «воплощенности мира вечны» и «самости мира безначально утверждены» — словесная, тогда как смыслы [обеих фраз] в равной степени противоречат истинному единобожию»⁴.

Верностью процитированному принципу ас-Сайид объяснял особый, богословский по букве и духу характер работ ранних зайдитских мыслителей — в том числе имама Зайда б. ‘Али (ум. 740): лидеры общины всего лишь блюли «границы своих умов» и не рассуждали

¹ Ас-Сайид Хумайдан. Маджму‘ ар-раса‘ил. С. 81–82.

² Там же. С. 89.

³ Там же. С. 287–288.

⁴ Там же. С. 288.

о неподвластных дескрипции разума (следовательно, и языка) тайнах бытия — физических и метафизических¹.

Наконец, следует прояснить семантическое наполнение категорий «разум» (*'акл*) и «душа» (*нафс*), не раз упомянутых в трудах Хумайдана. Вопреки арабским перипатетикам теолог возвращается к типично каламической трактовке обоих концептов: «Разум и душа — [две] создаваемые Аллахом акциденции; Он определил их местом сердце (*калб*)»². В отличие от выдающихся представителей фалсафы, ас-Саййид не только постулирует акцидентальную природу разума и души, но и решительно их разводит: дар разума³, творящийся Богом в сердцах, задуман как «водительство к Пути спасения», в то время как душа «создана на [основе] любви (*махабба*)», «исцеляющей» пороки земной жизни. Однако богослов не отрицает наличия очевидной связи души и разума, существующей «ради испытания и искусства» (*'ихтибар ва 'имтихан*)⁴, — никак, впрочем, ее не описывая, поскольку:

«мутазилиты имели смелость сказать, что разум есть десять необходимых знаний⁵; они представили себе то, *чтойность* и *как-овость* чего они не в силах познать. Разум подобен слуху и зрению... — тому, что познается [в своем существовании], а не в воображении⁶.

Как бы то ни было, положительное антрополого-гносеологическое учение ас-Саййида о разуме и душе может быть сформулировано следующим образом. Слово *'акл*, этимологически родственное арабскому концепту «узды»⁷, указывает на то, что «удерживает» (*йа'кул*) человека от неведения (*джахл*); приобретаемый в продолжение всей человеческой жизни, разум интуитивно устремляется к истине и отличает ее ото лжи, — как в вероучительной (*и'тикадат*) и логической (*аквал*), так и в этической (*а'мал*) сферах. Исследование вещей, умозрение, также является долгом разума, обязанного размышлять о Господе Миров. В свою очередь душа представляет собою эмоциональное начало, с самого рождения

¹ *Ас-Саййид Хумайдан*. Маджму' ар-раса'ил. С. 95–96.

² Там же. С. 70.

³ Там же. С. 90.

⁴ Там же. С. 70.

⁵ Здесь ас-Саййид ссылается на труды мутазилиита ал-Хакима ал-Джишшами (ум. 1101), замечавшего: «Разум есть... совокупность десяти знаний: знания о себе... знания о состояниях живого [существа]... живого, могущего, постулирующего, допускающего, исследующего, волеющего, ненавидящего, страстно желающего, отвращающегося и осознающего... — знания о наблюдаемом... знания о сущем и небытийствующем... опытного знания... знания о причинах... знания о воспоминаемом... знания о сообщаемом... знания о целях говорящих... знания о благом и безобразном» (*ал-Джишшами, ал-Хаким*. Шарх 'уйун ал-маса'ил. Библиотека Университета им. короля Са'уда. Ф. 216 ШМ. № 7783(1647). Л. 185Б–186А.).

⁶ *Ас-Саййид Хумайдан*. Маджму' ар-раса'ил. С. 75.

⁷ См. также: *Ибн Манзур*. Лисан ал-'араб. Т. 10. Бейрут: Дар Садр, 2003. С. 233.

человека отвечающее за проявление «желания (*шахва*) и отвращения (*нафар*)» и «использующее» в этих целях его сердце; ее терзают сомнения и дьявольские искушения, подозрения, иллюзии и трагичность теоретизирования, аналогии, вследствие чего она склонна к пороку гордыни (*кибар*)¹. И если душа, по ас-Саййиду, универсальна и является устойчивым свойством природы, то разум представляется теологу божественной добродетелью (*фадила*), избирательно присваиваемой Творцом тем или иным индивидам². Из последнего Хумайдан выводит очередной свой аргумент против мутазилитских доктрин: коль скоро «мера» разума индивидуально определяется Богом, степень правовой и морально-этической «обязываемости» (*таклиф*) тоже разнится от одного мусульманина к другому. Следовательно, «наиболее достойный» (*афдал*) правоверный, обладающий «совершенным» разумом, обязан размышлять о природе и Боге и управлять «менее достойным» (*мафдул*) «простецом», вынужденным «подражать» (*йукаллид*) улемам — знатокам мусульманского права (*фикха*) и «науки о единобожии»³. Последние доводы ас-Саййида, по-видимому, направлены и против политических построений «багдадских» мутазилитов, допускаявших передачу власти наименее достойному претенденту на престол⁴.

Литература

- Ибн Манзур*. Лисан ал-‘араб. Т. 10. Бейрут: Дар Садир, 2003. 520 с.
Ал-Маджлиси, Мухаммад. Бихар ал-анвар. Т. 3. Бейрут: Дар ихйа’ ат-турас ал-‘арабийй, 1983. 339 с.
Ас-Саййид Хумайдан. Маджму’ ар-раса’ил. Саада: Мактабат ‘ахл ал-Байт, 1436 г. х. 475 с.
Нофал Ф. О. Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма. М.: ООО «Садра»: Издательский дом ЯСК, 2017. 136 с.
Madelung, W. Zaydiyya // *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 2002. Vol. 11. Pp. 477–481.

¹ *Ас-Саййид Хумайдан*. Маджму’ ар-раса’ил. С. 76–78.

² Там же. С. 90.

³ Там же. С. 93.

⁴ См. подробнее: *Нофал Ф. О.* Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма. М.: ООО «Садра», Издательский дом ЯСК, 2017. С. 80.

References

Ibn Manzur (2003). *Lisan al-‘Arab* [The Arab Tongue]. Vol. 10. Beirut: Dar Sadir. 520 p. (in Arabic).

Madelung, W. (2002) Zaydiyya. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. 11. Leiden: Brill. Pp. 477–481.

Al-Madjlisi, Muhammad (1983). *Bihar al-Anwar* [The Sea of Lights]. Vol. 3. Beirut: Dar Ihya’ at-Turath al-‘Arabiyy. 339 p. (in Arabic).

Nofal, F. (2017). *Abu al-Kasim al-Kabi i zakat bagdadskoj shkoly mutazilizma*. [‘Abu al-Qasim al-Ka‘bi and Baghdadi’ Mu‘tazilites Sunset]. Moscow: Ya-Es-Ka, OOO “Sadra”. 136 p. (in Russian).

As-Sayyid Humaydan (1436 H.). *Madjmu‘ ar-Rasa’il* [The Complete]. Saida: Maktabat ‘Ahl al-Bayt. 475 p. (in Arabic).

THE GNOSEOLOGICAL DOCTRINE OF AL-SAYYID HUMAYDAN

Abstract. In this article the philosophical and religious heritage of the Zaydi *'alim* of the 13th century, al-Sayyid Humaydan ibn Yahya al-Qasimi, is investigated. For the very first time in the history of philosophical Islamic studies, the theory of knowledge of the thinker is considered: in particular it is proved that gnoseological constructions of as-Sayyid have anti-Mu'tazilite character and sum up the result of Mutazilite' philosophy domination in the XI–XIX culture of Yemen. Separately the original Humaydan's doctrine about prerequisites of reliable speculation, which designating a knowledge limit by borders of a material universe, is described. Besides, the conceptualistic theory belonging to the theologian's plume is given in this work: according to Humaydan, the subject comprehends the things in its attributes called as 'truths' of all created-by-God objects. As for the Mu'tazilite' categories, the *'alim* devotes to it so many interesting passages of his apology, calling it a "blamed innovation", which seems false according to early Muslim thinkers. Also, the anthropology of the outstanding Zaydi philosopher is considered by the author of article: being a consecutive dichotomist, as-Sayyid assigns to soul a number of negative properties (as like as natural tendency to doubt and defect). Contrary to soul the reason, according to the theologian, is a divine virtue and the pure informative ability which is selectively granted by the Creator to the people. The difference between people's reasons truly defines their degree of 'right duty'.

Keywords: Medieval Philosophy, Muslim Philosophy, Muslim Theology, Mu'tazilism, Zaydism, al-Sayyid Humaydan.

Faris O. NOFAL,

master of Philosophy, Lugansk State University named after V. Dahl
(20a, Molodezhniy kvartal, Lugansk, 91034, Ukraine).
E-mail: faresnofal@mail.ru





26.00.01 Теология

УДК 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-1-81-98

Д. В. Мухетдинов

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

ХАСАН ХАНАФИ: НЕОМОДЕРНИЗМ КАК ТЕОЛОГИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

канд. полит. наук, ректор,

Московский исламский институт

(109382, г. Москва, пр. Кирова, 12);

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

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация. Данная статья посвящена Хасану Ханафи (р. 1935) — профессору философии Каирского университета, египетскому интеллектуалу и одному из ведущих представителей обновленческого движения в исламе. Обращение к жизненному пути Х. Ханафи помогает проследить идейное становление мыслителя. В статье выявляются основные компоненты философского проекта Ханафи, их предпосылки и основные источники. Показывается, что данный проект можно квалифицировать в качестве специфической теологии освобождения. Особое внимание уделяется такому концепту египетского интеллектуала, как «оксидентализм». Осуществляется критический анализ оксиденталистской программы, что способствует обнаружению её слабых сторон и неоднозначности базовых допущений. В заключение автор выделяет три главных аспекта теоретической позиции Ханафи, которые указывают на её уникальное место в контексте исламского неомодернизма.

Ключевые слова: исламская теология освобождения, оксидентализм, критическая реконструкция традиции, социальная справедливость, интеллектуальная революция, историческое сознание.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Хасан Ханафи: неомодернизм как теология освобождения // Ислам в современном мире, 2019; 1: 81–98.

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-1-81-98

Статья поступила в редакцию: 10.01.2019

Статья принята к публикации: 15.02.2019

§ 1. Биография

Жизнь Хасана Ханафи отражает те серьёзные преобразования, что произошли в Египте XX столетия, потому его интеллектуальный путь едва ли можно понять без учёта соответствующего исторического контекста. Именно исторический контекст мотивировал (хотя и не предопределил) поиск выхода из упадка, в котором пребывает свободное развитие исламской мысли и, следовательно, потенциал исламского этоса в целом (как на коллективном, так и на индивидуальном уровне). Согласно Ханафи, проект реформы (одновременно социально-политической и богословской), приводящей к формированию уникального исламского ответа на религиозную проблему современной эпохи, не может полагаться исключительно на благочестивые образцы прошлого: по крайней мере, настолько, насколько наше время от него отличается. Необходимо со всей остротой поставить вопрос о том, *как и в чём* верующим следует полагаться на традицию, чтобы действительно *выявлять* неизменное и универсальное исламской религиозности. Страстное желание обосноваться в готовых формах «универсального» и «неизменного», не подкреплённое исследованием текущей духовной ситуации, закономерно промахивается мимо настоящей универсальности ислама. Последняя, в свою очередь, предполагает творческое освоение современных научных открытий, методологических новаций и актуальных философских дискурсов, которое многие традиционалисты путают с *приспособлением* к ним. Если ислам действительно содержит универсальное послание, он способен включить в собственные пределы плоды секулярной мысли, оставив место для их религиозного восполнения и оправдания. Речь, разумеется, не идёт о каком-либо искажении данной мысли в угоду её согласования с устоявшимися формами исламской традиции. Напротив, именно исламская традиция, оставаясь тождественной себе на фундаментальном уровне, призвана «расширяться» до понимания духовного значения достижений современности

и осознания путей их влияния на религиозную жизнь эпохи. Такова базовая интуиция т. н. исламского неомодернизма — интеллектуального движения, производящего критическую ревизию как исламского модернизма, так и религиозного традиционализма, общим изъяном которых (по разным причинам) оказывается неспособность к продуктивному связыванию исламского наследия и форм современной жизни. Хасан Ханафи, искренне убеждённый в освободительном потенциале исламского наследия, его пластичности и принципиальной открытости, вне всяких сомнений, относится к числу выдающихся представителей неомодернистского движения.

Итак, несколько слов о жизненном пути египетского интеллектуала. Хасан Ханафи родился в 1935 г., когда Египет ещё находился под властью британских оккупационных сил. В 1942 г., в период Второй мировой войны, немцы расширили театр боевых действий на территорию Северной Африки, что в значительной мере способствовало росту национально-освободительных настроений среди египтян, надеявшихся на окончательное изгнание англичан из страны. Пережитый Ханафи опыт войны, в том числе временный отъезд из Каира, вызванный непрерывными бомбардировками со стороны союзников, сказался на духовном становлении мыслителя. Именно эти годы сформировали у него острое чувство находящейся в опасности родины, пробудили национальное сознание и навсегда связали его с египетским контекстом. Такая эмоциональная связь с Египтом и память о своих корнях ни в коем случае не способствовали сужению интеллектуального горизонта Ханафи, поскольку они никогда не превращались в регионализм, провинциализм или особого рода местничество. Скорее, они позволили держать определённую дистанцию по отношению к западному наследию и осознавать арабскую и, шире, исламскую культуру как культуру без границ, подобную в этом любой другой великой культуре. Особый универсализм Ханафи, тем самым, выражается в его глубокой убеждённости, что арабо-исламской культуре есть что предложить целому миру. Никким образом не отрицая своей уникальности, напротив, настаивая на ней, арабо-исламская культура может иметь в общем деле человечества свой собственный голос.

Во время обучения в средней школе (1948–1952) он столкнулся с радикальной формой салафизма, представленного деятельностью «Ал-Ихван ал-Муслимун», «Братьев-мусульман». Ханафи поддержал ихванов и присоединился к ним, уже будучи студентом Каирского университета. Он примыкал к «Братьям-мусульманам» вплоть до запрета организации во время президентства Г. А. Насера. В этот период происходит рождение «религиозного сознания» будущего интеллектуала, которое, впрочем, быстро вышло из новорождённого состояния. Почему этот период оказывается столь важным для Ханафи? Будучи студентом,

Ханафи погрузился в чтение таких заметных исламских авторов, как Хасан ал-Банна, Сайид Кутб, Абу ал-Ала ал-Маудуди и т. д., содержание идей которых входило в противоречие с тем, с чем он сталкивался в стенах университета. Сама ситуация, в которой он оказался, в частности его непрерывные споры с преподавателями по поводу интерпретации истории исламской мысли, способствовала возникновению самостоятельного мышления. Даже отойдя от исламизма в дальнейшем, Ханафи сохранил верность некоторым из его постулатов: акценту на политическую вовлечённость интеллектуала, вере в обновленческий потенциал ислама, целостности аналитической и критической рамок. Дело в том, что единственной реальной альтернативой сложившемуся после Второй мировой войны политическому и социально-экономическому порядку в Египте были либо секулярно настроенные коммунисты, чей секуляризм подчас принимал воинствующие формы, либо исламисты. Молодой, сочувствующий религиозным идеалам, Ханафи естественным образом присоединился к последним. Порождённое этим ранним опытом стремление выработать «универсальный исламский метод», путь жизни, подходящий для всего народа, а не только для его элит, не покидает мыслителя до сего дня.

Оказавшись после неожиданной революции 1952 г. объектом непрерывной атаки (как идеологической, так и физической) со стороны победителей (т. е. группы офицеров во главе с Насером, положивших начало курсу т. н. «арабского социализма»), исламисты и коммунисты попали в крайне затруднительное положение. Поскольку подавляющее большинство египтян, в том числе большая часть студентов и образованных горожан, отнеслись к новому арабскому социализму с нескрываемым энтузиазмом, необходимо было привлечь во внимание это воодушевление. Кто-то предпочёл продолжить подпольную борьбу и сделал ставку на пропаганду и индивидуальный террор, а кто-то попытался найти своё место в установившейся системе. Бывшие коммунисты и бывшие члены «Ал-Ихван ал-Муслимун» столкнулись с проблемой согласования идей националистического радикализма, которые провозгласил новый политический режим, со своими более ранними взглядами на будущее. В условиях арабского социализма большинство коммунистов стали проводниками марксистского секуляризма. Тяжелее пришлось интеллектуалам, ориентированным на ислам, к которым относился и Хасан Ханафи. Несмотря на то, что большую часть эпохи насеризма Ханафи провёл за рубежом, он никогда не выпускал из виду свою родину и текущие обстоятельства её социально-политического развития. Именно к этому периоду относятся его первые попытки сформулировать концепцию «исламского социализма».

Упадок интеллектуальной жизни в египетских университетах во второй половине 50-х годов, политическое преследование

«Братьев-мусульман» и интеллектуальный кризис в рамках исследований ислама совпали с личным кризисом Хасана Ханафи. В этот период он ежедневно посещает мечеть, сосредоточивается на изучении Корана и полностью посвящает себя осмыслению возможного проекта исламского возрождения. После получения диплома бакалавра философии в Каирском университете в 1956 г. Ханафи решает самостоятельно отправиться во Францию, где на протяжении десяти лет продолжает своё образование в Сорбонне (1956–1966). Данная поездка стала для него своеобразным поиском вдохновения, попыткой несколько дистанцироваться от исламского наследия с тем, чтобы наиболее продуктивным образом подойти к его обновлению. В период обучения во Франции он оказался под влиянием немецкого идеализма, в особенности И. Г. Фихте, с одной стороны, и экзистенциализма — с другой. От идеализма он сохранил веру в силу человеческого разума, т. е. познавательный оптимизм, а от экзистенциализма — внимание к конкретности и индивидуальному пейзажу существования человека (вовсе не обязательно понимаемого как изолированный атом). Безусловно, религиозное для Ханафи является чем-то большим, нежели рациональное, но его нельзя отождествить и с иррациональным. Именно рациональное, разум необходимы для того, чтобы говорить о главном и настоящем, в частности о религии. Религиозные ответы *должны чему-то и на что-то отвечать*. Рациональное, несомненно, будет пущено в дело религиозного обновления, насколько оно для этого годится, пусть оно и не конечная цель существования — скорее, рациональное окажется подходом или принципом организации метода, по крайней мере одним из них. Рациональное образует лишь часть, неотъемлемую часть правды и её опыта — опыта веры, о котором верующий человек не может спросить, правильный ли он, поскольку этот опыт и определяет перспективы правильного и верного. Тем не менее посредством рациональности, разумных вопросов и сомнений, вера, выраженная на дискурсивном уровне, может быть очищена от суеверия. Суеверие — один из порабощающих человека идолов, ложная святыня, от которой призвана освободить теология.

В Париже Ханафи знакомится с католическим философом и теологом Жаном Гитонем, ставшим в какой-то мере его интеллектуальным наставником и во многом определившим его прочтение истории западной философии. Кроме того, именно Гитон дал египетскому интеллектуалу ценные рекомендации в таких практических вопросах, как публичные выступления и выбор методологии. В 1930 г. Гитон посещал Египет и потому в некоторой степени был знаком с египетской интеллектуальной средой, а в 1964 г. он помог Хасану Ханафи стать участником четвёртой сессии Второго Ватиканского собора. Экуменический взгляд на будущее, а также метод Гитона помогли Ханафи развить

понимание подходов к согласованию различных позиций. Разумеется, любой верующий вправе считать свою веру исключительной, считать её спасительной и истинной. Тем сложнее, по мнению Ханафи, проблема религиозного диалога, который, тем не менее, соответствует сложности самой жизни. Религиозный диалог в таком случае оказывается своего рода *моральным* и *религиозным* подвигом: сохраняя чувство предельной религиозной правоты, верующий должен найти понимание, общие слова с теми другими, которые, на его взгляд, в чём-то заблуждаются. Диалог религий — это готовность учиться у тех, кто, как представляется, может ошибаться и кто считает свою веру тоже уникальной и исключительной, это желание найти с ними общее в понимании, постижении истины. Попытка оценить опыт друг друга, увидеть в чужих ошибках аналог своих собственных и, придя к мирному сосуществованию, отказаться от применения силы для защиты истины — в этом состоит суть диалога религий и, шире, диалога целых традиций. При этом он не исключает настоящего интеллектуального спора, дистанцирования и даже достаточно жёсткой критики. Все эти мотивы получают развитие в своеобразной версии исламской теологии освобождения, представленной Ханафи, и в его проекте «оксидентализма», противопоставленного западному «ориентализму», который был проанализирован Э. Саидом. Оксидентализм Ханафи — не столько идеология — например, идеология замаскированной ненависти к Западу, — сколько некая «наука о Западе», или «знание Запада». Приняв во внимание все ошибки ориентализма, оксидентализм, по мнению Ханафи, станет своеобразным мысленным экспериментом, а именно интеллектуальной историей Запада, написанной с позиции мусульманского Востока. Критические возражения такому подходу очевидны: неизвестно, возможно ли учесть ошибки ориентализма именно в рамках *оксидентализма*, не обрекает ли подобная позиция на изначально предвзятую и искажённую оптику, будучи провозглашённой в качестве исследовательской программы? И всё же стоит отметить, что призыв Ханафи имеет смысл, если понять его как призыв к смене исследовательских аспектов, действительной разработке внутреннего потенциала исламской культуры и выявлению распространённых ориенталистских предрассудков. Более подробно о концепте «оксидентализм» мы скажем в соответствующем разделе.

В 1966 г. Ханафи получает докторскую степень в Сорбонне, защитив две диссертации, посвящённые методу толкования права («Методы толкования: Эссе о науке основ понимания *усул ал-фикх*»¹ — основная диссертация) и феноменологии религии («Экзегеза феноменологии,

¹ Hanafi H. Les méthodes de l'exégèse: Essai sur les fondements de la compréhension, 'Ilm usul al-fiqh'. Le Caire: Imprimeries Nationale; Paris: Paul Geuther, 1965.

современное состояние феноменологического метода и его применение к феномену религии»¹ — дополнительная диссертация), на основании которых он пишет монографию об интерпретации Нового Завета («Феноменология толкования: Эссе по экзистенциальной герменевтике Нового Завета»²).

В этом же году он возвращается в Каир, где начинает активно заниматься преподавательской, научной и публицистической деятельностью. Особое внимание он уделяет участию в дебатах, связанных с поражением арабских государств в Шестидневной войне с Израилем 1967 года. Он пытается артикулировать те сильные переживания, которые родились у него в связи с этими столь трагическими и поучительными для арабского самосознания событиями. Свою задачу Ханафи видит в том, чтобы передать эти переживания с помощью живой мысли, раскрыть в своей философии политическое измерение человеческого существования, осознать причины и последствия этого поражения для арабской нации. И хотя он не принадлежит ни к одному из существовавших в то время политических лагерей, службы безопасности Египта и полиция считают его деятельность оппозиционной или, во всяком случае, расходящейся с магистральным политическим курсом. После непродолжительного периода преподавания в Бельгии в 1970 г. (Лёвенский католический университет) Хасан Ханафи решает последовать рекомендации ректора Каирского университета и уехать в США, где становится приглашённым профессором Темпльского университета в Филадельфии (с 1971 по 1975 г.).

За время пребывания в США, где он более обстоятельно знакомится с социологией религии, политической наукой и даже уделяет некоторое время аналитической философии, Ханафи более чётко формулирует принципы своего герменевтического метода, политическую и богословскую позиции. После завершения карьеры преподавателя Темпльского университета в 1975 г. он продолжает проживать в США и Европе, выступая с лекциями по всему миру (в частности, в Хартумском университете в Судане в 1976 и 1977 гг.), которые принесли ему славу публичного мусульманского интеллектуала. Окончательно покинув США в 1979 г., Хасан Ханафи преподаёт в университетах Кувейта, Марокко, Японии, ОАЭ и Германии. В 1990-е он приезжает в Египет, где подвергается постоянной критике и идеологическим нападениям со стороны радикальных молодёжных движений, связанных с университетом ал-Азхар, однако получает поддержку ряда светских интеллектуалов и определённую государственную защиту. В каком-то смысле

¹ Hanafi H. L'Exegese de la Phenomenologie, l'Etat actuel de la Methode Phenomenologique et son application au phenomene religieux. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1966.

² Hanafi H. La Phenomenologie de l'Exegese, Essai d'une Hermeneutique Existentielle a partir du Nouveau Testament. Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1966.

события возвращаются в исходную точку: в начале своей жизни Хасан Ханафи был активистом исламского движения, бросившим вызов светской политической власти и коммунистической оппозиции, а в настоящее время он выполняет трудную работу по обновлению и реформации исламской мысли, находясь под огнём непрерывной критики египетских исламистов.

§ 2. Новый калам и теология освобождения

В любом значимом периоде перехода и великого преобразования решающее значение имеет обсуждение взаимосвязи между наследием и новыми условиями. Ханафи убеждён, что традиционные исламские тексты могут стать важным источником социально-политического и интеллектуального развития в исламской культуре, если при работе с ними мы принимаем во внимание обстоятельства, сложившиеся в современном мире. Одним из вдохновляющих его проект исламских источников является мутазилизм, который, с точки зрения Ханафи, не сводится к определённой школе мысли с набором установленных догм, но отсылает к особой культуре мышления, предполагающей открытость и верность традиции интеллектуального диалога. Тем не менее для Ханафи калам представляет собой нечто большее, чем символ рационализма. Это дискурсивная традиция, которая должна быть пересмотрена в свете нынешнего положения ислама в современном мире.

Подвергая критике как радикальный исламизм, так и западную гегемонию, слепую к интеллектуальному потенциалу исламской культуры и, к сожалению, ослепляющую многих деятелей реформистского движения, Хасан Ханафи, будучи верным мутазилитскому духу, не боится обращения как к политическому исламу, так и к разработкам западной науки. Что касается политического ислама, то следует сказать чётко и ясно: Ханафи не поддерживает никакие экстремистские насильственные практики или «самоумерщвление» разума во имя веры, поскольку вера не требует от разума ничего подобного. Все размышления египетского философа, посвящённые взаимоотношениям традиции и модерна, в том числе его концепция «исламских левых», лишь отчасти вдохновлены идеями Сайида Кутба социалистического периода его творчества (т. е. до заключения Кутба под стражу и последующей казни). К этому периоду относятся работы «Социальная справедливость в исламе», «Борьба между исламом и капитализмом», «Будущее этой религии», но не «Указатели на пути» с ее деструктивными идеями. Ценность подобного рода работ для ислама, согласно Ханафи, заключается в характерных для них динамичных революционных усилиях, направленных на достижение социальной справедливости в мусульманской

общине: иначе говоря, в присущих им ориентированности и настроении, а не в конкретном содержании, с которым можно и должно спорить. В отличие от Кутба, самому Ханафи свойственно такое видение ислама, которое характеризуется принятием диалогической рациональности. Ее аналог может быть обнаружен у мутазилитов и ранних модернистов, настаивавших на отсутствии каких-либо противоречий между откровением и разумом. Исторические мутазилитские обычаи установления диалога с христианами, евреями и представителями других религий, а также система защиты исламом верующих других признанных религий (*зимми*) приводят Ханафи к тому выводу, что традиционный ислам, вообще говоря, более открыт к диалогу с иными религиозными общинами, нежели христианство. Подобная открытость ислама даёт надежду на то, что история мысли, религии и культуры в целом, написанная с исламских позиций, будет более инклюзивной и справедливой в отношении иных точек зрения, нежели те нарративы, которые присутствуют в христианских (в т. ч. имплицитно христианских) версиях истории.

Во время своего пребывания во Франции и США Ханафи пришёл к ясному пониманию того, что европейская критика религии (и христианства, и нехристианских конфессий) основывалась на западных концепциях изучения истории и текста. Что касается ислама, то данные концепции привели к т. н. ориентализму. Развитие ориенталистских идей во многом связано с библейской критикой XIX и начала XX в., а также с немецким религиоведением. Поэтому Ханафи решил изучить философию текста и смысла, предложенную континентальными философами и теологами, которые уже провели определённую работу по переосмыслению собственной традиции. В первую очередь речь идёт о Ф. Шлейермахере, В. Дильтее, М. Хайдеггере, Х.-Г. Гадамере, Р. Бультмане и других представителях герменевтической философии¹. Согласно Ханафи, интерпретирующий акт «чтения текста» имеет решающее значение для политического перехода от традиционализма к интеллектуальному модерну. Смысл не столько присущ текстам самим по себе, сколько рождается в контекстуальной встрече между текстами и людьми (политическими животными, как говорит Аристотель). Такого рода встречи, из которых состоит наша жизнь, происходят во множестве контекстов, в том числе социальном и политическом — именно в них тексты создаются, читаются и используются.

В общем и целом философский проект Ханафи можно представить в виде трёх фаз, или направлений: (1) изучение исламского наследия и сопутствующего ему контекста в связи с современностью и задачей обновления; (2) использование изученного материала для развития

¹ См.: *Hanafi H. Qira'at al-nass // Alif: Journal of Comparative Poetics. 1988. No. 8. Pp. 7–14.*

исламской теологии освобождения, имеющей революционный потенциал как в социально-политическом¹, так и в интеллектуальном плане; (3) ревизия западного наследия с точки зрения новой программы освобождения. Возможно, теория Ханафи — это запоздалая (причем одна из многих) революционная поправка к тому сращению ислама с политической властью, которое наблюдалось на протяжении истории. В каком-то смысле Ханафи играет на том же поле, на котором играют его политические противники из числа консерваторов и либералов, чья политическая ориентация почти всегда совпадает с религиозной. Однако не будем спешить с выводами: теология освобождения, разрабатываемая Ханафи, всё-таки не является конкретной политической теорией, предполагающей определённый набор шагов, способствующих достижению счастья. Скорее, в его случае уместнее говорить о философско-этической позиции интеллектуала и характерных для неё политических и исследовательских ориентирах. Во всяком случае одинаково ложными будут как политизация ислама, так и принципиально аполитическая его трактовка. Последняя оказывается скрытой политизацией, вытесняющей религию из пространства публичного обсуждения, которое всегда имеет политические следствия. Если религия затрагивает самые основы человеческого существования, то она не может не иметь выхода и в политическое измерение. Другое дело, что этот выход может не осуществляться в виде конкретной политической программы, рецепта или формы правления.

Согласно Ханафи, одна часть движения религиозного обновления, как правило, уделяет больше внимания «аутентичности» в рамках традиции (т. е. задаче «укорениться»), нежели «современности», в то время как другая часть ближе к «современности», чем к «аутентичности». Однако эти два пути должны быть обязательно связаны между собой. В противном случае односторонняя тенденция к «аутентичности» становится бездумным повторением прошлого, которое предаёт само наследие и превращает его в пустую формулу, в то время как «модернизм» легко трансформируется в преждевременный радикализм, который не способен быть устойчивым. В итоге мы получаем две конструкции, неспособные укорениться в современном мире.

Характерный для Ханафи акцент на уникальное, проистекающее из современности и принимающее её во внимание возвращение к прошлому, т. е. укоренение в современности через укоренение в прошлом и укоренение в прошлом через продуктивное связывание его с современностью, отличает неомодернистское движение в целом. Но Ханафи не останавливается

¹ Речь не обязательно идёт о перевороте, насильственном свержении режима и т. п. Скорее, Ханафи имеет в виду системное переустройство социальной среды в такой перспективе, которая обеспечит более достойную жизнь угнетённым и исключённым жителям периферии (не только в географическом смысле) современной цивилизации.

лишь на призывах, а предлагает конкретные результаты. Наиболее важным его произведением, выполненным в рамках подобной неомодернистской «парадигмы», является пятитомное сочинение под названием «От вероучения к революции»¹. В данной работе египетский мыслитель пытается предложить современное «прочтение» классических каламических текстов — их, считает он, целесообразно рассматривать с учетом тех по-настоящему революционных политических обстоятельств, в которые мусульмане оказались вовлечены в XX и XXI вв. Каждый том этой большой работы посвящён отдельной теме: 1) введению в общие теоретические рамки философии Ханафи, 2) тавхиду, 3) справедливости, 4) пророчеству и откровению, 5) вере и политическому правлению. Революционный аспект в мышлении Ханафи напрямую связан с его видением современного мирового контекста и потребностей мусульманских народов в этом контексте. Именно потребности развивающихся обществ современного мира формируют обязательное требование перехода от вероучения к революции — подчеркнём, что речь идёт о переходе, а не об отказе или вытеснении.

Ханафи выделяет два типа обществ: во-первых, то общество, где «традиция» или наследие всё ещё остаются сильными источниками вдохновения, а во-вторых, «так называемое современное общество», в котором традиция больше не является источником ценности, власти или авторитета. Помимо этого, имеются общества, в которых системы ценностей наследия и модерна существуют как бы параллельно, не образуя при этом органичного единства. Отвергая подобный параллелизм как неэффективный, Ханафи предлагает новую модель развития традиционных обществ. Поскольку никакие целенаправленные изменения в реальности невозможны прежде, чем они обретут своё место в сознании, реконструкция исторического сознания, а именно традиции, оказывается важным шагом на пути развития. Откровение, хранителем которого рассматривает себя традиция, и разум должны находить своё согласование в творении новой социальной реальности. Наше историческое сознание имеет действительную природу и опирается на традицию, а это значит, что критическая реконструкция — это неизбежная задача любого стремящегося к переменам мыслителя.

Логика Ханафи такова: если традиция до сих пор используется элитой для достижения политического превосходства и игнорирования интересов широких масс, почему бы не использовать эту же традицию в качестве оружия сопротивления элите, которое было бы направлено на защиту интересов широких масс? Как «исламский левый», Ханафи убеждён, что без глобальной мобилизации, имеющей своей целью сохранение интересов широких масс, т. н. молчаливого большинства,

¹ *Hanafî H. Min al-'Aqida ila al-Thawra. Cairo: Maktaba Mabduhi, 1987. 5 Vol.*

в настоящее время невозможно никакое действительное развитие. Задача теологии освобождения (как определённого рода политической теологии) в таком случае сводится к пересмотру унаследованных теологических систем прошлого, отражающих общие властные диспозиции мусульманских обществ, выгодные скорее элитам и угнетателям, нежели массам и угнетённым. Абсолютистская теология, на взгляд Ханафи, обрела своё прямое продолжение и поддержку в политическом абсолютизме, который со своей стороны легитимировала. Но поскольку система убеждений и верований разворачивается в плоскости борьбы за власть, она также может послужить основой для религиозно-политической оппозиции. По мнению египетского мыслителя, в мусульманской истории, несмотря на некоторое упрощение, можно выделить три режима политической и одновременно теологической оппозиции. Одним из них был режим «внутренней оппозиции», а именно шиитское вероучение, в рамках которого разрабатывалась альтернативная версия политического абсолютизма и авторитаризма. Второй режим был представлен «внешней оппозицией», которая совпадает с традицией хариджитов. Представляя исключительно периферию исламского общества и не обладая достаточным универсализмом, хариджизм в своих исторических формах не сумел стать подлинной альтернативой суннитскому традиционализму. Наконец, третий режим был представлен мутазилистами, которые учили, что «Бог является универсальным и рациональным принципом», а также разрабатывали «теорию единства (тавхид), основанную на теории справедливости». Именно третий оппозиционный режим, актуализированный в современной ситуации, имеет шансы на успех, поскольку он одновременно выражает чаяния широких общественных масс и взламывает сложившуюся систему «изнутри», разрушая её теологический и политический код¹.

В процессе подобного «взлома» исламский интеллектуал, практикующий герменевтику и теологическую «археологию» ценностей, ориентируется на ряд принципиальных аксиом, изложенных в Коране. В свете этих аксиом, имеющих как методологическую, так и ценностную природу, он сравнивает «идеальное» с «реальным», производя своеобразную «тематическую интерпретацию» (например, коранического изображения справедливости). В ходе этого сравнения он выявляет фактическое несовпадение реальной ситуации, изученной благодаря позитивным научным дисциплинам, и идеального требования, выведенного посредством текстуального истолкования. Чуткость к такого рода несовпадению, по мнению Ханафи, требует от интеллектуала активной социальной и политической вовлечённости. В рамках такого рода вовлечённости переход из теоретического режима в практический,

¹ Hanafi H. Min al-'Aqida ila al-Thawra. Vol. 2. Pp. 140–146.

т. е. поиск соответствующих ситуации обязательных действий (разумеется, не всегда успешный), происходит почти автоматически и вполне естественно.

§ 3. Постигание Запада — постигание ислама

Одним из наиболее спорных концептов, предложенных Хасаном Ханафи, является оксидентализм. Что же он собой представляет? Отчасти мы уже затрагивали эту проблему выше, указывая на слабые места данной концепции. Тем не менее попытаемся описать оксидентализм в виде некоей идеальной модели, выстроенной в соответствии с теми целями и задачами, которые поставил перед собой мыслитель. Итак, согласно Ханафи, оксидентализм представляет собой совершенно новый дискурс, потребность в котором возникла достаточно давно¹. Это своеобразная исследовательская программа или поле исследований, которые пойдут на пользу как мусульманам (и в целом населению стран третьего мира), так и Западу. Во-первых, наука о Западе, его истории, ценностях, принципах и концепциях, лежащих в основании его институтов, поможет мусульманам в их борьбе за более справедливое мироустройство и освобождение от культурной и научной колонизации. Речь также идёт о том, чтобы облегчить взаимопонимание, поскольку мусульмане с большей готовностью и эффективностью смогут заимствовать принципы и идеи западного модерна, не опасаясь внутреннего разрушения и поглощения их традиции. Исламская традиция сохраняется не просто в качестве довеска к некоей мусульманской идентичности, но как определённая возможность *иного* мышления, обладающего своим собственным *общечеловеческим* потенциалом, т. е. в качестве своеобразной возможности мышления и чувствования, отличной от европейской, но вполне способной дополнять и преобразовывать её. Во-вторых, подобная исследовательская программа позволит мусульманам отрефлексировать собственную субъективность, присущие ей особенности и отличия от европейской, т. е., в конечном счете, лучше понять сам ислам и то, что он способен сказать всему миру. В ходе такого рода рефлексии какие-то различия могут показаться второстепенными и не препятствующими продуктивному диалогу с иной культурой. В-третьих, оксидентализм производит определённую ревизию ориентализма, позволяя Западу отказаться от множества предрассудков в отношении ислама, т. е. наладить с ним более конструктивное и справедливое взаимодействие.

¹ См.: *Hanafi H. Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab*. Cairo: al-Dar al-Fanniya, 1991.

Если освободить «ориентализм» от связанных с ним негативных идеологических коннотаций, то он может быть понят как сеть востоковедческих дисциплин, посвящённых тому или иному региону. «Восток» в данном случае лишается какой-либо эссенциалистской окраски, превращаясь в достаточно условный исторически сложившийся термин. «Оксидентализм», в свою очередь, может быть понят как своего рода «западоведение» с аналогичным статусом термина «Запад». В таком случае «оксидентализм» должен рассматриваться как достаточно прагматичная сеть дисциплин, предлагающая иной, неевропоцентричный образ Запада. Встаёт следующий вопрос: не будет ли ошибкой в принципе конструировать иной образ Запада? Может ли *так* поставленная задача производить знание, а не идеологические клише? Во всяком случае, оксидентализм ориентируется на некий образ единой западной цивилизации, созданной во многом самими же европейцами и их потомками в Северной Америке, который, как бы он ни был мифологичен, сам по себе производит некоторые общие характеристики и чувство общей идентичности. Однако отталкиваясь от образа единого Запада, созданного непосредственно европейцами (во множестве различных версий), оксидентализм не может оставаться при нём и волей-неволей его преодолевает, пересматривая тем самым собственные основания. Возможно, идею единого Запада следует рассматривать как незавершённый проект, который вовсе не предполагает стирания культурных различий разных национальностей.

Мы видим, как концепт «оксидентализм» ставит перед нами ряд трудных проблем и вопросов, и хотя бы поэтому его следует признать заслуживающим внимания (даже если он и не отвечает на них в полной мере). Дело в том, что исследовательская программа, предложенная Ханафи, исходит из следующего тезиса: именно европейский ориентализм (вовсе не только классическое востоковедение Нового времени, но и более ранние протоориенталистские фантазии), разделивший мир на завораживающего, экзотического и дикого «Другого», представленного в качестве объекта познания, и западное «Я», представленное в качестве субъекта, создал этот проект единого Запада, имевший свои практические последствия, например, в виде колониальной системы. Оксидентализм же должен вносить свой посильный вклад в деколонизацию мышления и борьбу с новыми формами империализма. Задача оксидентализма, по мнению Ханафи, состоит в том, чтобы положить конец несправедливому западному этноцентризму и помочь создать открытое, глобальное, не европоцентристское общество — такое общество, которое будет восприимчиво к сохранённому на периферии культурному, моральному и интеллектуальному вкладу.

Если оксидентализм состоит в изучении *западного ориентализма*, исторических условий, интеллектуального контекста его формирования

и колониальных последствий¹, то как исследовательская программа он оказывается вполне правомерен. С другой стороны, само наименование данной области знания наводит на мысли о потенциальном мифотворчестве, симметричном западному ориентализму (и, возможно, куда более идеологического качества). Вполне вероятно, что оксидентализм — это вовсе не обещание новой формы сознания в рамках социальных дисциплин, а стандартная идеология подозрения, усматривающая причины всех неудач в происках «Другого» — на этот раз Запада. Мы всё же не можем согласиться с таким образом заданной теоретической перспективой, грозящей опасностью возникновения иного этноцентризма или даже уже проистекающей из него². Теология освобождения призвана освобождать от этноцентризма, а не удваивать его в форме некоего противовеса. Прекрасно известно, что убивший зверя сам рискует встать на его место. Разумеется, Хасан Ханафи отдаёт себе полный отчёт в проблематичности занимаемой им позиции, однако не предлагает каких-либо внятных ответов на её критику. Вероятно, оксидентализм рискует остаться чисто терминологическим противопоставлением ориентализму, под которое будет произвольно подобран определённый материал. Ведь если отделить саму научность востоковедения от идеологии трудно и если предлагать по сути такой же зеркальный концептуальный взгляд на Запад (т. е. оксидентализм), то честный мыслитель будет вынужден признать, что и в этом случае отделить полезное и обоснованное научное изыскание от обычной стигматизации врага и техник порабощения окажется столь же трудно.

§ 4. Заключение

Хасан Ханафи остаётся одной из самых неудобных фигур современной исламской мысли. Он отпугивает либералов, исламисты ненавидят его, а у ориентированных на секуляризм левых он вызывает неизменное подозрение. Кроме того, его мысль упорно сопротивляется какой-либо однозначной классификации, если не считать таковой достаточно противоречивую и условную самоидентификацию 1980-х гг. в качестве «исламского левого». Вместе с тем Ханафи оказался достаточно сильным философом, чтобы суметь породить свой собственный интеллектуальный контекст, благодаря которому его можно причислить к целому созвездию талантливых мыслителей неомодернистского толка. Его проект, не лишённый всё же внутренних

¹ Hanafi H. Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab. Pp. 238–240.

² Ibid. Pp. 9–24.

противоречий, представляет собой одну из наиболее амбициозных и открытых попыток решить проблему взаимосвязи исламской традиции и современности. Он интересен своим умением соединять идеи традиционных теологических учений с актуальным положением современных мусульман. Таким образом, Хасан Ханафи не просто предлагает теоретическую перспективу религиозного обновления, но и сам непосредственно практикует его — каждая страница произведений Ханафи содержит указание на традиционный текст и толкование его в свете современных проблем. Если конечные выводы египетского мыслителя и подлежат серьёзной критике (как, например, его доктрина оксидентализма или излишняя вера в революционный потенциал масс), то она может быть осуществлена лишь на аналогичном пути интеллектуальной открытости. Среди важных аспектов творчества Ханафи можно выделить следующие:

1. Акцент на освободительном потенциале теологии. Действительно, неомодернистское прочтение традиции делает акцент на присущем ей освободительном потенциале. В этом смысле всякая неомодернистская теология является теологией освобождения, даже если этому термину не придавать лево-революционной окраски. Среди поработавших человека сил присутствуют как социальные, так и интеллектуальные идолы — привычные структуры, не прошедшие испытание свободным вопрошанием. Об этом напоминает Ханафи.

2. Акцент на условиях возможности успешного религиозного обновления. К последним относится умение найти отклик в сердцах угнетённых масс. Невнимание к этой задаче со стороны неомодернистов оставляет массы на откуп исламизму, который столь легко маскируется под идеологию «угнетённого человечества». Таким образом, неомодернистская религиозная реформа должна *вдохновлять* человека на поступок. В противном случае она превратится в пустое интеллектуальное развлечение, не имеющее никаких шансов на успех.

3. Акцент на универсальной ориентации частных культур. Хотя всякая великая культура предлагает свой проект целостного взгляда на мир и жизненного стиля, только от её носителей, в конечном счете, зависит, чем окажется свойственный ей универсализм. Он может принять форму культурной и социально-экономической гегемонии, устраняющей всякий плюрализм, а может стать особым вкладом народов в общечеловеческое дело. Общечеловеческое дело и состоит в обмене подобными культурными дарами, раскрывающими потенциал как дарителя, так и принимающего дар.

Литература

Hanafi H. La phénoménologie de l'exégèse: Essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament. Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1966. 558 p.

Hanafi H. Les méthodes de l'exégèse: Essai sur les fondements de la compréhension, 'Ilm usûl al-fiqh'. Cairo: Imprimeries Nationale, 1965. 567 p.

Hanafi H. L'Exégèse de la Phénoménologie: l'État actuelle de la Méthode Phénoménologique et son application au phénomène religieux. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1966. 634 p.

Hanafi H. Min al-'Aqida ila al-Thawra. Cairo: Maktaba Mabdu- , 1987. 5 Vol.

Hanafi H. Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab. Cairo: al-Dar al-Fanniya, 1991. 881p.

Hanafi H. Qira'at al-nass // Alif: Journal of Comparative Poetics. 1988. No. 8. Pp. 7-29.

References

Hanafi H. (1987). *La Phenomenologie de l'Exegese, Essai d'une Herme-neutique Existentielle apartir du Nouveau Testamnent*. Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop.

Hanafi H. (1965). *Les Methodes d'Exegese, Essai sur la Science des Fondement de la Comprehension 'Ilm Usul al-Fiqh*. Cairo: Imprimeries Nationale.

Hanafi H. (1976). *L'Exegese de la Phenomenologie, l'Etat actuel de la Methode Phenomenologique et son application au phenomene religieux*. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.

Hanafi H. (1987). *Min al-'Aqida ila al-Thawra*. Cairo: Maktaba Mabdu- . 5 Vol.

Hanafi H. (1991). *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab*. Cairo: al-Dar al-Fanniya.

Hanafi H. (1988). *Qira'at al-nass // Alif: Journal of Comparative Poetics*. N° 8. Pp. 7-29.

HASSAN HANAFI: NEOMODERNISM AS LIBERATION THEOLOGY

Abstract. The article is devoted to Hassan Hanafi (born 1935), a Philosophy professor in Cairo University, an Egyptian intellectual and one of the key members of the renovationist movement in Islam. Considering Hanafi's life serves to trace his formation as a thinker. The main components Hanafi's philosophical project are underlined, as well as its background and main sources. It is demonstrated that this project might be categorised as a kind of liberation theology. Especially the emphasis is given to such concept of this Egyptian intellectual as 'occidentalism'. The author's critical analysis of occidentalist program goes to show its weak points and the ambiguity of its basic assumptions. In conclusion the author summarises three primary aspects of Hanafi's theoretic position which characterize its unique place in the context of Islamic neomodernism.

Keywords: Islamic liberation theology, occidentalism, critical reconstruction of tradition, social justice, intellectual revolution, historical consciousness.

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 10.22311/2074-1529-2019-15-1-99-118

А. А. Йазди

Тегеранский университет, г. Тегеран, Исламская Республика Иран

ПОНИМАНИЕ БОЖЕСТВЕННОГО ОТКРОВЕНИЯ (ВАХИ) ИБН АРАБИ И ИМАМОМ ХОМЕЙНИ^{1,2}

АСГАРИ ЙАЗДИ Али —

д-р философии, доц.,

декан факультета теории познания

и исламской мысли, Тегеранский университет

(1417763791, г. Тегеран, Исламская Республика Иран, бул. Кешаварз, д. 72).

E-mail: pubrel.ist@ut.ac.ir

Аннотация. Настоящее исследование посвящено разъяснению различных значений понятия «Божественное откровение» (*вахй*) и сравнительному изучению того, как Божественное откровение трактовали два исламских автора — Имам Хомейни (1902–1989) и Ибн Араби (1165–1240). Первый является одним из наиболее известных исламских мыслителей Ирана XX в., второй — родоначальником суфийской философии, выдающимся философом и мистиком. Особое внимание в статье уделено природе Божественного откровения, а также критике отдельных положений из работ указанных авторов.

Имам Хомейни считает, что постижение истинной сущности Божественного откровения невозможно для кого-либо, кроме избранных друзей Божьих (*авлия Аллах*), потому что его необходимым требованием является выход за рамки миров возможного³. Однако это не означает отсутствия

¹ Перевод с персидского Гибадулин И. Р., к. и. н., с. н. с., Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ

² Научный редактор Лукашев А. А., к. ф. н., н. с., Институт философии РАН.

³ Миры возможного — феноменальное бытие. Под «возможным» традиционно понимается самостно-возможное, то есть то, что само по себе является возможным, в противовес самостно-необходимому Богу. Родоначальником учения о модальностях бытия был Ибн Сина (980–1037). — *Примеч. А. Л.*

необходимости соблюдать на практике богооткровенные заповеди. Он выделяет в богооткровенных истинах семь нисходящих степеней, необходимым условием обретения которых является душевная чистота. В вопросе нисхождения ангелов Имам Хомейни убежден, что духовная сущность (*руханийя*) Пророка служит причиной для нисхождения ангелов в мир подобий (*'алам ал-мисал*) и материальный мир (*'алам ал-мулк*). Ибн Араби считает Божественное откровение нисхождением нематериальных умопостигаемых смыслов (*ма'ани муджаррад 'акли*) в чувственные формы, на уровне воображения (*хайал*), и полагает, что, если человек поднимется со степени человеческой природы до степени природы духовной, Господь будет говорить с ним без посредников. По мнению Ибн Араби, коммуникация Бога и человека, в отличие от ниспослания Божественного закона (*ташири'*), не завершена. Он считает мистическое видение (*пу'йа*) начальной степенью Божественного откровения. Как и Имам Хомейни, он исходит из того, что характер восприятия Божественного откровения соответствует степени душевной чистоты Пророка.

Ключевые слова: Божественное откровение (*вахй*), ангелы, природа откровения, типология откровения, уровни ниспослания откровения, качество откровения, Имам Хомейни, Ибн Араби.

Для цитирования: *Йазди Али Асгари*. Понимание Божественного откровения (*вахй*) Ибн Араби и Имамом Хомейни / пер. И. Р. Гибадулина; науч. ред. А. А. Лукашев // Ислам в современном мире, 2019; 1: 99–118.

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-1-99-118

Статья поступила в редакцию: 25.12.2018

Статья принята к публикации: 22.02.2019

Изложение проблемы

По поводу того, чем является Божественное откровение, между исламскими учеными с давних пор велись серьезные споры. Ими рассматривались различные аспекты Божественного откровения. Например, в изучении феномена пророчества особое внимание уделялось откровению как частному¹ или общему явлению. Кроме того, ученых интересовала иерархизация различных точек зрения на откровение, выраженных в рамках таких направлений, как мистицизм (*'ирфан*), восточный перипатетизм (*фалсафа*), спекулятивная теология (*калам*), кораническая экзегетика (*тафсир*), наука о преданиях пророка Мухаммада и имамов (*риваят*) и др.

¹ Под откровением как частным явлением имеется в виду ниспослание пророчества Мухаммаду.

Одним из важнейших методов в изучении сущности Божественного откровения стал мистический подход. Именно этот подход получил в настоящей статье преимущественное освещение. В работе излагаются теоретические воззрения Ибн Араби и Имама Хомейни по ключевым составляющим проблемы Божественного откровения, проводится их сравнительный анализ, а затем автор статьи предлагает свою критическую оценку подходов двух мыслителей.

Перед тем как мы изложим их теоретические построения, нам представляется необходимым отметить лексические и терминологические значения слова *вахй*.

В персидской лексикографии существует несколько теорий относительно семантики слова *вахй*. Ибн Фарис считает его корнем, который указывает на тайное внушение знания или чего-то иного кому-либо. С его точки зрения, *вахй* — это подача знака, написание письма и всякая передача информации кому-либо в какой бы то ни было форме¹.

Рагиб Исфакхани считает, что *вахй* — это мгновенное указание (*ишара-и сари*), которое может быть выражено посредством тайной или иносказательной речи², в виде нечленораздельных звуков, жестикуляции или письма³. Соответственно имеются разногласия по поводу того, что является основным значением слова *вахй* — быстрая или тайная передача знания.

Алламе Табатабаи, отдавая предпочтение значению «тайная передача», полагает, что из практики словоупотребления следует, что *вахй* означает конфиденциальную передачу некоторого смысла, который является скрытым от кого бы то ни было, кроме того, кому он предназначен. Следовательно, внушение (*илхам*) посредством передачи смысла в сознание (*фахм*) живого существа благодаря его инстинктам или усвоение передаваемого смысла душой (*нафс*) путем прозрения (*руйа*), искушения (*васваса*) или указания (*ишара*) являются своего рода *вахй*, которое встречается уже в Коране во всех этих значениях⁴.

¹ Ибн Фарис, Абу-л-Хусайн Ахмад. Му'дждам макаис ал-луга («Свод мерил языка»). Кум: энтешарат-е дафтар-е таблигат-е эслами-йе Хоузе-йе эльмийе-йе Ком (Издательство бюро исламской пропаганды Богословской семинарии Кума), 1404 (1983/1984). Т. 6. С. 93.

Возможно и такое прочтение слов Ибн Фариса, при котором «чего-то иного» будет относиться не к «знанию», а к прилагательному «тайный». В таком случае фраза будет пониматься как «тайное или иное внушение знания кому-либо». Такая трактовка слов Ибн Фариса встречается в сочинении Джа'фара Собхани «Теология на основе руководства Корана, Сунны и разума» [*Собхани, Джа'фар*]. Илахийат 'ала худа-л-китаб ва-с-сунна ва-л-'акл («Теология на основе руководства Корана, сунны и разума»). Тегеран: Йадаваран, 1387 (2008/2009). Т. 3. С. 124. Примеч. 1].

² К таковым могут относиться разного рода шифры. — Примеч. А.Л.

³ См.: Рагиб Исфакхани, Хусайн б. Мухаммад. Муфрадат алфаз ал-Куран («Редкие слова Корана»). Бейрут/Дамаск: Дар ал-'Илм, Дар аш-Шамиййа, 1412 (1991/1992). С. 858.

⁴ См.: Табатабаи, Сейед Мохаммад-Хосейн. Ал-Мизан фи тафсир ал-Куран («Мерило толкования Корана»). Ком: Дафтар-е энтешарат-е эслами-йе джамеэ-йе модарресин-е хоузе-йе эльмийе-йе Ком (Бюро исламских изданий Общества преподавателей Богословской семинарии Кума), 1417 (1996/1997). Т. 12. С. 292.

Вместе с тем Божественное откровение, Божественная речь, обращенная к пророкам, окружена ореолом неопределенности и таинственности. Многие выдающиеся авторы высказывались о связи между источником и реципиентом откровения *вахй*. Тем не менее подлинная сущность этого таинственного явления не была полностью раскрыта, так что, по-видимому, его истинное содержание навсегда останется тайной между создателем Вселенной и его посланниками, хотя некоторые уровни откровения и доступны мистическому постижению (*кашф*) близких к Богу людей в соответствии с их уровнем чистоты и совершенства.

Далее в тексте статьи мы предлагаем собственный критический анализ точек зрения двух классиков исламской мысли — Ибн Араби и Имама Хомейни, надеясь сделать хотя бы небольшой шаг в направлении более полного исследования понятия «Божественное откровение» в контексте исламской мысли.

Божественное откровение с точки зрения Ибн Араби

Ибн Араби определяет Божественное откровение как нисхождение чистых умопостигаемых смыслов (*ма‘аний-и муджаррад-и ‘акли*) в чувственные формы в пространстве¹ воображения, как во сне, так и наяву. Он говорит о Божественном откровении:

«Низведение чистых умопостигаемых смыслов в виде связанных² чувственных форм на уровне воображения, будь то во сне или наяву, является началом Божественного откровения. Оно также является тем, что постигает чувство на уровне чувственно-воспринимаемого. Пример сего, в словах Всевышнего: “И он предстал перед ней в облике прекрасно сложенного человека”³. Также примером постижения на уровне воображения может быть и то, как Посланник [Аллаха] (да благословит Аллах его и его род) постигал знание в образе молока»⁴.

¹ Пространство (*хадара*). Термин *хадара*, досл. означает «присутствие» и относится к онтологическому состоянию в мире интеллигибельей [Ибн Араби. Избранное. Т. 1 / пер. И. Р. Насырова. М., 2013. С. 48]. — Примеч. А.Л.

² Связанные (*мукаййид*) — один из основных терминов, которые использует Ибн Араби при рассмотрении вопроса о божественной самоманифестации. С его точки зрения, бытие сущностей есть результат самоограничения, или «связанности» (*такаййуд*) Абсолюта на различных пространствах-«присутствиях» (*хадарат*), представляющих собой разные онтологические состояния [Ибн Араби. Избранное. Т. 1. С. 36]. — Примеч. А.Л.

³ Коран, 19: 17.

⁴ Ибн Араби, *Мухйи ад-дин*. Ал-Футухат ал-маккийя: Мекканские откровения: в 14 т. / под ред. Усмана Тахи. Каир, 1405 (1984/1985). Т. 12. С. 184–185.

Ибн Араби говорит о Божественном откровении как о частном¹ или общем явлении. Он утверждает, что обращение Бога к своим рабам не прекращено, завершена лишь речь, предписывающая божественный закон. В этом, с точки зрения философа, и заключается смысл слов Посланника Аллаха: «Поистине, после меня не будет пророка»², а потому он отрицает полное прекращение пророчества. Вот что говорит по этому поводу Ибн Араби:

«Пророчество полностью не прекратилось, и именно поэтому мы сказали, что прекратилось [лишь] пророчество ниспослания Божьего закона (*нубувват ат-ташири*'), и в этом состоит смысл [высказываний пророка Мухаммада] "После меня не будет пророка", а также "Кто выучит наизусть Коран, в том я заключил пророчество". Поистине, пророчество, несомненно, утвердилось благодаря ему. Таким образом, мы узнали, что слова пророка Мухаммада о том, что после него не будет пророка, означают, что не будет лишь вестника Божьего закона (*мушири*'), а не то, что после него не будет пророка [вообще]. И это подобно его словам о том, что "Когда погибнет Хосрой³ (*касра*), после него не будет больше Хосроя, а когда погибнет Цезарь (*кайсар*)⁴, после него не будет больше Цезаря", и не было [нигде] Хосроя и Цезаря, кроме как в Персии (Иране. — *Примеч. пер.*) и Руме (Византии. — *Примеч. пер.*), в Руме не прекратило существовать царство, но это имя исчезло, несмотря на то, что среди них был царь, и их царь после гибели Хосроя и Цезаря носил другое имя. Подобным образом после Посланника Аллаха (да благословит Аллах его и его род) название «пророк» (*наби*) прекратило существовать. Поистине, после него (да благословит Аллах его и его род!) прекратилось ниспослание Божьего закона Аллахом посредством Божественного откровения, а, следовательно, после него никто более не принесет [нового] Божьего закона...»⁵

По мнению Ибн Араби, получение пророком Мухаммадом Божественного откровения носило двоякий характер. Он признает, что путем мистического откровения ему открылось, как пророк Мухаммад один раз получил Божественное откровение в свернутом и развернутом виде. Он называет свернутую версию Божественного откровения Различением (*Фуркан*), а его развернутую версию — Кораном:

«У него (Пророка. — *Примеч. авт.*) есть два вида Божественного откровения — это Божественное откровение Корана и первое откровение.

¹ Под откровением как частным явлением имеется в виду ниспослание пророчества Мухаммаду. — *Примеч. А.Л.*

² *Кулайни, Мухаммад б. Йа'куб. Ал-Кафи.* Тегеран: Дар ал-кутуб ал-исламийа, 1365 (1986/1987) Т. 8. С. 107.

³ *Хосрой* — Кей-Хосров, мифический царь Ирана доисламской эпохи. — *Примеч. А.Л.*

⁴ *Кесарь* — официальный титул правителей Римской империи, заимствованный из имени Гая Юлия Цезаря (100 г. до н. э. — 44 г. до н. э.). — *Примеч. А.Л.*

⁵ *Ибн Араби, Мухйи ад-дин.* Ал-Футухат ал-маккийя: Мекканские откровения: в 14 т. / под ред. Усмана Тахи. Каир, 1405 (1984/1985). Т. 12. С. 185–186.

Поистине, путем мистического откровения (*мукашафа*) нам [открылось], что Различение (*Фуркан*) было получено Посланником Аллаха (да благословит Аллах его и приветствует!) в виде Корана в свернутом виде, без развернутого изложения, аятов и сур, и именно поэтому Пророк спешил, когда Джабраил являлся к нему с Различением, и ему было сказано: “Не торопись с Кораном¹, который есть у тебя, ведь ты получаешь его в свернутом виде и не понимаешь его, прежде чем будет закончено тебе его ниспослание² в виде развернутого Различения. Говори: «Господи мой! Умножь мое знание³ в развернутом виде того, что Ты заключил в свернутом виде в смыслы». Он указал [на это] посредством тайн и сказал: “Поистине, Мы ниспослали его ночью”⁴, а не сказал, что [ниспослал] лишь его часть. Затем Он сказал: “В нее (ночь. — *Примеч. пер.*) различается всякое мудрое повеление”⁵, а это и есть Божественное откровение Различения, второй из тех двух видов...”⁶

Ибн Араби говорит также об иерархии Божественного откровения. Он выделяет три вида Божественной речи, на которые указывается в аяте 51 суры «Совет» (Аш-Шура)⁷. Ибн Араби считает, что эти три вида относятся к уровню человеческой природы (*башарийа*), которая благодаря своим специфическим функциям лишена доступа к уровню духовного (*руханийа*). Однако если выйти за пределы этого уровня человеческой природы и достичь уровня духовного, Господь Вселенной будет разговаривать с человеком без посредников, как Он разговаривает без посредников с душами. Он говорит по этому поводу:

«Что касается слов Всевышнего “Не подобает человеку, чтобы Аллах говорил с ним, иначе как через Откровение, или из-за завесы, или отправил посланника и открывал ему по Своему изволению, что желал. Воистину, Он — Высокий, Премудрый!”⁸ — то адресатом [этих слов] здесь назван человек. Все эти разновидности речи обусловлены тем, что он (человек. — *А.Л.*) занимается делами, которые отвлекают его от достижения степени духа, которая имеется у него благодаря его духовной сущности. Когда [адресат] возвышается над степенью человеческого, с ним беседует Аллах, как Он беседует с душами»⁹.

¹ Коран, 20: 114 / пер. смыслов И. Ю. Крачковского. М., 2016.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Коран, 44: 3. — *Примеч. пер.*

⁵ Коран, 44: 4. — *Примеч. пер.*

⁶ *Ибн Араби, Мухйи ад-дин. Ал-Футухат ал-маккийя: Мекканские откровения.* Бейрут: Дар ас-Садир, [б. д.]. Т. 4. С. 83.

⁷ «Не подобает человеку, чтобы Аллах говорил с ним, иначе как через Откровение, или из-за завесы, или отправил посланника и открывал ему по Своему изволению, что желал. Воистину, Он — Высокий, Премудрый!» [Коран, 42: 51 / пер. Фонда исследований исламской культуры (ФИИК.)

⁸ Коран, 42: 51. — *Примеч. пер.*

⁹ *Ибн Араби, Мухйи ад-дин. Ал-Футухат ал-маккийя: Мекканские откровения.* Бейрут: Дар ас-Садир, [б. д.]. Т. 4. С. 83.

Ибн Араби и место сновидения (ру'йа) в Божественном откровении

С точки зрения Ибн Араби, правдивое видение (*ру'йасадика*), несомненно, является началом Божественного откровения, потому что в первые шесть месяцев посланнической миссии пророка Мухаммада Бог обращался к нему через правдивые сновидения. Средневековый философ поясняет, что Божественное откровение не у всех пророков обязательно должно начинаться с правдивого сновидения, но все же он подчеркивает — началом Божественного откровения является именно видение. Ибн Араби аргументирует это свое утверждение тем, что все верующие и близкие к Богу люди (*авлийа'*) признают, что Господь Вселенной сделал Посланника Аллаха избранным во всякой добродетели, наделив его ею (добродетелью. — *А.Л.*) в совершенстве, в том числе с точки зрения Божественного откровения. Совершенство Божественного откровения, полученного Пророком, состоит в том, что он получил все его виды, в том числе и правдивое видение. Поскольку пророк Мухаммад из всех видов Божественного откровения первым получил правдивое видение, совершенство его во всякой добродетели предполагает, что началом Божественного откровения должно служить именно правдивое видение. Он добавляет к этому, что, в нашем представлении, начало есть нечто, имеющее отношение к чувству, а, следовательно, чувство есть начало и нематериального (*умур-и муджаррад*).

Вот что он дословно говорит по этому поводу:

«Если ты скажешь: “С чего ты взял, что то, с чего начал Посланник Аллаха (С) — это начало Божественного откровения?” — то мы скажем, что для верующих и друзей Аллаха нет секрета и сомнения в том, что Всевышний особо наделил Достопочтенного Мухаммада (С) совершенством во всякой добродетели. Следовательно, среди прочего, он особо наделил его и совершенством Божественного откровения, во всех его видах. [Пророк] (мир ему!) сказал: “Мне даны все слова”, и они адресованы всем. Таким образом, не осталось ни одного вида Божественного откровения, которое не было бы низведено ему (Пророку. — *Примеч. пер.*). Следовательно, если дело обстоит так, и для Посланника Аллаха (С) Божественное откровение началось с шести месяцев правдивых сновидений, мы понимаем, что началом Божественного откровения является видение, и понимаем, что, поистине, видение есть одна сорок шестая часть пророчества, потому что он (период получения пророчества в виде сновидений. — *А.Л.*) [длился] шесть месяцев, а [период] пророчества Его Светлости длился двадцать три года, следовательно, шесть месяцев — это одна сорок шестая [часть от двадцати трех]. Вместе с тем не обязательно, чтобы у всех пророков были сновидения. Иногда сновидения посещают пророка не в начале

Божественного откровения, и Божественное откровение внушается ему в другом виде.

Таким образом, поскольку [пророчество] Достопочтенного Мухаммада (С) началось со сновидения, мы говорим, что видение, несомненно, является началом Божественного откровения, потому что совершенство, которого достиг Пророк, показывает, что началом Божественного откровения является то, с чего начинал Посланник Аллаха (С). Также сновидению надлежит быть началом Божественного откровения, потому что в нашем представлении начало — это то, что первоначально соотносится с чувством, а затем поднимается, выходя за пределы чувства. Следовательно, началом Божественного откровения является не что иное, как видение, будь оно во сне или наяву. Под Божественным откровением же здесь подразумевается ниспослание заповедей Божьего закона в зависимости от того, является [адресат Божественного откровения] посланником (*расул*) или пророком (*наби*)»¹.

Однако, как нам кажется, это высказывание Ибн Араби можно оспорить, потому что в своих подлинных совершенных качествах Пророк является вершиной иерархии существ. То, с чего начинается Божественное откровение — со сновидения или чего-либо другого, — само по себе не говорит о подлинном совершенстве. Это все побочные явления, которые могут проявиться в различных условиях. Иначе можно было бы сказать, что 'Иса б. Марйам (Иисус Христос) стоит выше Мухаммада, поскольку Божественное откровение было внушено ему еще в колыбели, а Благородный Пророк Ислама получил его лишь в среднем возрасте. Более того, можно тогда сказать, что получение Божественного откровения наяву выше получения откровения во сне. Таким образом, поскольку некоторые пророки впервые получили Божественное откровение наяву, и вместе с тем они обладают более низкой степенью совершенства, чем пророк Мухаммад, само по себе начало Божественного откровения со сновидения нельзя считать показателем совершенства.

Божественное откровение, с точки зрения Имама Хомейни

По мнению Имама Хомейни, постижение истинной сущности Божественного откровения для человека невозможно. Исключением могут быть лишь отдельные святые, которые тверды в знании и чья аргументация сопровождается светом веры и основанными на шариате духовными практиками. Он говорит по этому поводу:

¹ *Ибн Араби, Мухйи ад-дин*. Ал-Футухат ал-маккийя: Мекканские откровения. Бейрут: Дар ас-Садир, [б. д.]. Т. 4. С. 187–189.

«Постижение истины Божественного откровения не доступно человеческой мысли. Исключением могут быть лишь немногие люди что тверды в знании и сопровождают доводы разума духовными практиками (*рийадат*) и светом веры»¹. В другом месте он говорит по этому поводу:

«Сущность Божественного откровения относится к вопросам, которые не может понять никто, кроме самого Посланника Аллаха и тех, кто находился наедине с Посланником Аллаха или получил от него вдохновение (*илхам*)»². Как нам кажется, в этом высказывании Имам Хомейни отрицает его исключительную доступность для пророков.

Имам Хомейни выделяет семь степеней низведения Божественного откровения в зависимости от степени душевной чистоты человека и говорит в связи с этим следующее:

«Необходимо знать, что сердца, которые устремляются к Аллаху путем духовного путешествия и внутреннего странствия, переселяясь из покрытой мраком стоянки *нафса* (страстной души. — А.Л.) и обители эгоизма, себялюбия, в общем принадлежат к двум группам: первые — это те, коих по завершении путешествия к Аллаху настигает смерть; они пребывают в этом состоянии влечения к Аллаху (*джазбе*), уничтоженности (*фана*) и смерти. Награда этих людей — то, что Бог пошлет (*'ала Аллах*), и сам Бог (*хувва Аллах*). Они есть возлюбленные, которые исчезли “под куполами Божьими” (*тахт-е кебāб Аллах*), никто их не знает, они ни с кем не общаются, не ведая ни о ком, кроме Истинного: “Мои друзья под Моими покровами, и не знает их никто, кроме Меня”³. Вторая группа — это те, кто по завершении “странствия к Аллаху в Аллахе” (*сайр 'ила Аллах ва фи Аллах*) способны вернуться к себе, обретая состояние трезвости и благоразумия. Это те, которые благодаря манифестации (*таджалли*) посредством “пресвятой эманации” (*файд акдас*), представляющей собой “тайну могущества” (*сирр-и кадр*), наделены Божьим предопределением некоторыми способностями, и им велено заниматься совершенствованием рабов [Божьих] и благоустройством стран. Достигнув уровня Божественного знания (*хадрат ал-'илмиййа*) и обратившись к истинностям вещей (*а'йан*)⁴, они открывают путь к самим сущностям,

¹ Имам Хомейни, *Рухолла*. Талаб ва эраде («Желание и воля»). Тегеран: энтешарат-е эльми ва фарханги, 1362 (1983/1984). С. 17.

² Имам Хомейни, *Рухолла*. Сахифе-йе Эмам («Писание Имама»). Тегеран: Моассесе-йе танзим ва нашр-е асар-е Эмам Хомейни (Институт систематизации и публикации трудов Имама Хомейни), [б.г]. С. 433.

³ Священный хадис. Нами обнаружено всего несколько упоминаний этого хадиса, в частности у ал-Газали в «Воскрешении религиозных наук» [*Мухаммад бин Мухаммад ал-Газāли*, *'Абū Хāмид*. 'Ихйā' 'улум ал-дин. Байрūt: Дар ал-Ма'рифат, 2010. Т. 4. С. 357], ал-Джурджани [*Али бин Мухаммад бин 'Али ал-Джурджани*. ал-Та'рифат. Байрут: 1405. Т. 1. С. 295], ал-Кари [*Али бин Султāн Мухаммад ал-Кари*. Миркат ал-мафати шарх мишкат ал-масабих. Байрут–Лубнан, 1422/ 2001. Т. 9. С. 513]. — Примеч. А.Л.

⁴ Истинности вещей (*хака'ик а'йан*) — вещи как таковые. Причем к вещам *а'йан* могут относиться как актуально сущие вещи, так и вещи, лишь потенциально способные получить бытие. — Примеч. А.Л.

достигают уровня святости (*хадрат ал-кудс*) и совершают путешествие к Аллаху и к счастью (*сафар 'ила Аллах ва 'ила ас-са'ада*), получая в дар степень пророчества. Это открытие (*кашф*) есть Божественное откровение, предшествующее нисхождению в мир откровения Джабраила. После того, как из этого мира они устремляются в нисходящие миры (*'авалим-и назила*), они открывают то, что имеется в Высших Перьях¹ и Скрижалях Святости², в той мере, в какой позволяет охват их знания и проявление их совершенства. [Собственно,] в этом и заключается [основная] функция уровней [Божественных] Имен. Различие между Божьими законами и пророческими миссиями, да и все различия, проистекают отсюда. На этом уровне подчас бывает, что истина сокровенности и тайна святости, которые были очевидны на уровне [Божественного] Знания, Высших Перьев и Скрижалей, нисходят в их благословенное сердце благодаря ангелу Божественного откровения, коим является Достопочтенный Джабраил, через сокровенное души (*нафс*) и тайну их благородного духа. Иногда Джабраил находит для них (истины сокровенности и тайны святости. — А.Л.) “образное подобие” (*тамассул-и мисали*) на уровне (*хадара*) подобий (*мисал*)³, а иногда — “материальное подобие” (*тамассул-и мулки*). Он является [везде —] от тайного возможного до конкретного места зримого мира (*'алам-и шахадат*)⁴ и ниспосылает ту тонкость божественности⁵ посредством той истины. В каждом конкретном случае тот, кто получает откровение, постигает и передает его особым образом. Способы постижения различаются на разных уровнях — знания, воплощенностей (*а'йан*), перьев, скрижалей, подобий, чувственного восприятия, абсолютного свидетельства, — и это суть семь ступеней ниспослания [откровения]»⁶.

В связи с этим Имам Хомейни подчеркивает, что критерием связи с миром сокровенного является отделение души от мира природы и ее возвращение в свой сокровенный мир. По мнению Имама, душа

¹ Перья (досл. «каламы») — тростниковые перья для письма. — Примеч. А.Л.

² В Высших Перьях и Скрижалях Святости — имеется в виду универсальное истинное знание, которое в разные эпохи находило выражение в виде Писаний авраамических религий — Тора, Евангелие, Коран и др. — Примеч. А.Л.

³ Уровень подобий — мир подобий, противопоставленный телесному миру и более тонкий, чем телесный мир. Все, что человек видит в материальном мире, имеет свое соответствие в мире подобий. Мир подобий не вполне соответствует идеальному миру Платона, т. к. идеи — архетипы, соответствующие классам вещей. В «мире подобий» находится нематериальное подобие каждой вещи. — Примеч. А.Л.

⁴ Зримый мир (*'алам-и шахадат*) — досл. «мир свидетельства», ант. «мир сокровенного». Материальный мир. — Примеч. А.Л.

⁵ Божественность (*улухия*) — в контексте философии Ибн Араби божественность есть божественная чтойность, совокупность всех божественных имен, отождествляемая также с утвержденными воплощенностями (*а'йан сабита*). Мир является своеобразным материальным отражением божественности. — Примеч. А.Л.

⁶ Имам Хомейни, *Руholла*. Адаб ас-салат («Правила совершения молитвы»). Тегеран: Моассесе-йе танзим ва нашр-е асар-е Эмам Хомейни (Институт систематизации и публикации трудов Имама Хомейни), 1373 (1994/1995). С. 322–323.

в меру своей чистоты достигает сокровенных миров и созерцает сокровенные истины. В примечаниях к *Шарх Фусус ал-хикам ва мисбах ал-унс* («Разъяснению [труда Ибн Араби] “Геммы мудрости” и [труда Муллы Шамс ад-дина Фанари] “Светильник душевной привязанности”») он пишет по этому поводу:

«Знай, поистине, мерилом в созерцании сокровенных образов является отделение души от природы и ее обращение к своему сокровенному миру. Таким образом, она (душа. — А.Л.) сначала созерцает свое ограниченное подобие (*ал-мисал ал-мукаййад*), а затем — свое неограниченное подобие (*ал-мисал ал-мутлак*), пока не узрит уровень [утвержденных] воплощенностей (*а'йан*)¹ во всех деталях, как на то указывает автор (Ибн Араби. — А.Л.). Отделение [души от природы] же иногда происходит во сне, когда душа отдыхает от распоряжения делами тела. Далее душа в меру своей чистоты достигает сокровенных миров, затем созерцает сокровенные истины. Тем временем та истинность [души] запечатлевается в своем подобии, в соответствии с привычками и привязанностями души и нуждается в выражении. Это подобно тем духовным видениям, которые случаются у людей пути^{2»}3.

Из этих слов Имама Хомейни можно вынести несколько тезисов: Во-первых, без выхода за пределы мира природы невозможно достигнуть сокровенных миров. Во-вторых, после достижения сокровенного мира человек сперва созерцает свое скрытое⁴ и истинность⁵ (сначала связанную, а потом абсолютную⁶), а затем постигает истинность и скрытое воплощенностей (*а'йан*)⁷. В-третьих, отделение души от при-

¹ Воплощенности (*а'йан*) или утвержденные воплощенности (*а'йан сабита*) — копии вещей мира, не имеющие бытия. Каждой вещи соответствует своя воплощенность, что отличает воплощенности от архетипов или идей, которым соответствую классы вещей. — *Примеч. А.Л.*

² Люди пути (*ахл ас-сулук*) — суфии. — *Примеч. А.Л.*

³ *Имам Хомейни, Рухолла*. Та'ликат 'ала шарх фусус ал-хикам ва мисбах ал-унс (Примечания к разъяснению «Фусус ал-хикам» и «Мисбах ал-унс»). Кум: Пасдар-е эслам, 1406 (1985/1986). С. 36.

⁴ Скрытое (*батин*) — ант. «явное» (*захир*). Речь идет о физически незримой составляющей человеческого существа. — *Примеч. А.Л.*

⁵ Истинность (*хакикат*) — термин употребляется уже мутазилистами относительно соответствия высказанности и смысла слова. «Вещь обладает истинностью в том случае, если смыслы, входящие в ее определение и составляющие ее «чтойность», «осуществились», т. е. получили действительное существование» [Смирнов А. В. Сущность в арабо-мусульманской философии / Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс] // URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH0194da68403990305f864994> (дата обращения: 08.10.2018)]. Такое определение более всего соответствует «связанной истинности», то есть вещи, связанной со своими атрибутами, зависимой от них. — *Примеч. А.Л.*

⁶ Абсолютная истинность характеризуется формулой, распространенной в суфизме: «истинность каждой вещи — Истинный». — *Примеч. А.Л.*

⁷ Речь идет о познании всех вещей, которые имеют три модуса наличия: небытийные воплощенности (*а'йан ма'дума*), утвержденные воплощенности (*а'йан сабита*) и бытийные воплощенности (*а'йан мавджуда*). Ибн Араби отождествлял небытийные воплощенности (*а'йан ма'дума*) и утвержденные воплощенности (*а'йан сабита*), противопоставляя их бытийным воплощенностям (*а'йан мавджуда*). Утвержденные воплощенности здесь будут скрытым для физических вещей или бытийных воплощенностей. Их же истинность представляет собой полноту вещи, которая, будучи утвержденной, осуществилась, получив бытие. — *Примеч. А.Л.*

роды может происходить не только во сне. В-четвертых, интенсивность соприкосновения с сокровенным миром зависит от степени чистоты души. В-пятых, запечатленности¹ истин [вещей]² связаны с привязанностями души, а потому, чем меньше привязанностей испытывает душа к миру природы, тем ближе к истинам наблюдаемые ею запечатленности, что подтверждает и подчеркивает предыдущий тезис. В-шестых, выражение [запечатленностей] обусловлено именно этими привязанностями души. В-седьмых, такой же особенностью обладает и происходящее наяву с людьми пути (*ахл-е сейр ва сулук*). Соответственно, тот, кто может отделить себя от попечений тела и мира природы наяву, тот может и созерцать истины сокровенного мира.

По мнению Имама Хомейни, совершенные друзья Аллаха вроде пророков свободно запечатлевают истины в мире подобий (*'алам ал-мисал*) и [так же] свободно низводят их из мира подобий в материальный мир³. Поэтому одухотворенность пророка служит причиной нисхождения ангелов в мир подобий и материальный мир. Он говорит:

«Поистине, совершенные [друзья Аллаха] вроде пророков (мир им!) запечатлевают истины в их подобии по собственной воле, а из подобий низводят их в [мир] царствия, дабы освободить заключенных в мире природы. Ангелы спускаются в их (заключенных. — *А.Л.*) образный и материальный миры в меру их (заключенных. — *А.Л.*) духовных сил и совершенства. Духовная природа пророка — это место в [мире] подобий и в [мире] царствия, куда нисходят духовные ангелы»⁴.

Возникает вопрос — как [духовная] сила пророков может служить причиной нисхождения ангелов, если во время низведения Божественного откровения пророки испытывали волнение или находились в полуобморочном состоянии? Принимая во внимание это сомнение и этот вопрос, Имам Хомейни проводит разницу между телесной слабостью и духовной силой:

«[Вышесказанное] Не противоречит тому, что рассказывается об их (пророков. — *А.Л.*) волнении и полуобморочном состоянии во время ниспослания Божественного откровения. Поистине, неспособность их благородных тел переносить проявление нематериальных духов в себе не свидетельствует о степени их (пророков. — *А.Л.*) духовной силы и принадлежности к друзьям Аллаха»⁵.

В другом месте имам Хомейни высказывается о величии главного идеала Божественного откровения как формы познания:

¹ Запечатленности (*тамассулат*) — нематериальные подобиия материальных вещей. — *Примеч. А.Л.*

² Истины [вещей] (*хака'ик*) — то, чем вещи являются воистину. — *Примеч. А.Л.*

³ Материальный мир — букв. мир царствия (*'алам ал-мулк*).

⁴ *Имам Хомейни, Рухолла*. Та'ликат 'ала шарх фусус ал-хикам ва мисбах ал-унс (Примечания к разъяснению «Фусус ал-хикам» и «Мисбах ал-унс»). С. 36–37.

⁵ Там же: С. 37.

«Вопрос о [характере пророческой] миссии вывел развитие рационального и мистического знания на новый уровень. Он пришел на смену сухим философским учениям греков, которые, конечно, имели и имеют свою ценность. Этот вопрос противопоставил им очевидный опыт мистицизма и реальное лицемерие [истин], доступное тем, кто обладает способностью к духовному созерцанию. Коран в этом своем измерении до сих пор не открылся никому, кроме тех, кому он адресован, а в чем-то не открылся даже тем, кому он адресован, будучи известным лишь Самости Обладателя Величия (Величие Его велико!)»¹.

Как нам кажется, последние предложения в этом высказывании Имама Хомейни не лишены недостатков. Когда он говорит, что «Коран в этом своем измерении до сих пор не открылся никому, кроме тех, кому он адресован, а в чем-то не открылся даже тем, кому он адресован, будучи известным лишь Самости Обладателя Величия», то этот тезис не согласуется с его собственными основополагающими положениями. Необходимой предпосылкой этого высказывания является то, что даже Пророк Мухаммад и имамы², его преемники, не восприняли некоторые измерения Корана, тогда как сам Имам Хомейни в рассуждениях о Величайшем Имени (*исм ал-а'зам*)³ пишет о беспрецедентном величии бытия Посланника Аллаха (пророка Мухаммада. — А.Л.) и непорочных имамов:

«Величайшее Имя в силу положения Божественности (*улухиййа*) и Единственности (*вахидиййа*) представляет собой Имя, сочетающее в себе все Имена Аллаха, подобно всеохватности начала и истока вещей по отношению к самим вещам (например, связь косточки с ветвями и листьями дерева) или подобно тому, как целое включает в себя части (например, связь армии с подразделениями и военнослужащими). Это Имя главенствует над всеми Именами и как начало всех имен, и как интегральное имя, заключающее в себе все остальные, а все имена считаются Его проявлениями, так что Оно самостно⁴ предшествует всем степеням Божественного⁵. Это Имя, в соответствии со своей истинностью (*хакикат*), не являет (*таджалли*) себя никому, кроме самого Господа и одного из Его рабов, что угоден Ему, является Его полным проявлением и признает Господа в этом имени (*марбуб-е ин эс*), то есть является формой человеческой истинности

¹ *Имам Хомейни, Рухолла*. Сахифе-йе Эмам (Писание Имама). Тегеран: Моассесе-йе танзим ва нашр-е асар-е Эмам Хомейни (Институт систематизации и публикации трудов Имама Хомейни), [б.г]. С. 430–431.

² Под имамами имеются в виду двенадцать шиитских имамов. — *Примеч. А.Л.*

³ Представления о «Величайшем имени Аллаха» имеют хождение в шиитской среде. Считается, что это сокровенное имя Бога, которое, будучи высказанным вслух, делает осуществимым любое желание. — *Примеч. А.Л.*

⁴ Самость (*зат*) — то в вещи, чем она является сама по себе. Например, Ибн Араби писал о том, что самость Бога — бытие. Это значит, что Бог сам по себе является бытийным и сущим, в отличие от всего остального, что существует благодаря ему. — *Примеч. А.Л.*

⁵ Божественность (*улухиййа*) в контексте учения Ибн Араби представляет собой совокупность божественных имен. Соответственно, совершенно естественно, что это метаимя предшествует всей совокупности божественных имен. — *Примеч. А.Л.*

(*хакикат*), формой всех миров. Во всем роде людском нет никого, кому это имя было бы явлено (*таджалли*) таким, какое оно есть, кроме истины Мухаммада (*хакикат-и мухаммадийа*), да благословит Аллах его и его род, а также друзей Его Светлости, которые едины с ним в своей духовной природе. Это и есть то сокровенное, от незнания которого Господь в порядке исключения избавил угодных Ему рабов.

В предании [из сборника *Усул ал-Кафи*] говорится: “Клянусь Аллахом, Мухаммад (да благословит Аллах его и его род!) принадлежит к кругу тех, кем доволен Аллах”. Однако с точки зрения истинности воплощенности¹ Величайшее Имя — это и есть совершенный человек и наместник Господа в мире, та самая истина Мухаммада (да благословит Аллах его и его род!), которая в соответствии со своей утвержденной воплощенностью (*‘айн сабита*) едина с Величайшим Именем на уровне Божественного², а прочие утвержденные воплощенности, даже Имена Аллаха, являются проявлениями этой истинности, потому что утвержденные воплощенности являются воплощенностями божественных имен. Воплощение же в мире воплощенностей есть воплощенная воплощенность, а в мире разума оно таковой не является. Таким образом, утвержденные воплощенности — это и есть Имена Аллаха, а поэтому утвержденная воплощенность истины Мухаммада — это и есть Величайшее Имя Аллаха, а прочие Имена, Атрибуты и архетипы являются его воплощенностями, проявлениями и ответвлениями, иначе говоря, представляют собой его части. Таким образом, именно истина Мухаммада явлена (*таджалли*) в мирах (от мира разума до первоматерии). Мир является его проявлением и манифестацией, и любая частица иерархии бытия является развертыванием (*тафсил*) этой формы, которая представляет собой Величайшее Имя. С точки зрения своей неумозрительной истинности³, Величайшее Имя представляет

¹ Воплощенность (*‘айн*) — термин, которому нет точного соответствия в русском языке, в связи с этим существуют трудности с его передачей. Слово *‘айн* имеет несколько значений: «глаз», «источник», «сама [вещь]». В данном контексте оно приводится в последнем значении. Отличие *‘айн* от термина «вещь» (*шай’*) заключается в том, что вещь *шай’* — сущая, в то время как *‘айн* может как иметь существование, так и не иметь его. В частности, у Ибн Араби широко распространен термин «небытийные воплощенности» (*а‘йан ма’дума*). — Примеч. А.Л.

² Как отмечалось выше, утвержденные воплощенности, с точки зрения Ибн Араби, суть вещи феноменального мира, но лишенные бытия. По этой причине Ибн Араби и называет их «небытийные воплощенности» (*а‘йан ма’дума*). Одной из особенностей этих утвержденных, или небытийных, воплощенностей является отсутствие инаковости между ними, пока они не получают бытие от божественной самости. Кроме того, они тождественны божественности как совокупности божественных имен, соответственно это — та область, где утвержденность Мухаммадовой истины встречается с божественными именами, в том числе и с сокровенным метаименем, о котором идет речь в высказывании имама Хомейни. — Примеч. А.Л.

³ Неумозрительная истинность — досл. «внешняя истинность», т. е. истинность, которая имеется вне разума. Некоторым аналогом этого понятия может быть «феноменальная истинность», или истинность как явление, данное в чувственном восприятии. Однако следует понимать, что такая интерпретация ограничено верна, т. к. феномен является проявлением идеи. В контексте философии Ибн Араби мы не можем интерпретировать утвержденные воплощенности как идеи, поскольку идея соответствует классу вещей, в то время как утвержденная воплощенность соответствует конкретной вещи, соответственно и внешнее проявление утвержденной воплощенности можно лишь условно назвать феноменом. — Примеч. А.Л.

собой проявление [Божьей] воли, у которой нет никакой воплощенности, однако [именно] оно (имя. — А.Л.) есть источник истинности для всего того, что обладает истинностью, и источник воплощения всякого воплощенного: “Сотворил Аллах все вещи по своей воле, а свою волю — с помощью нее самой”¹. Это бытийное создание², которое получило имя Мухаммад ибн ‘Абдаллах (да благословит Аллах его и его род!) и было ниспослано из мира Божественного знания в материальный мир для освобождения пленников из темницы мира природы, также является сжатой и сокращенной версией той всеобщей истины, в которой заложены все ступени природной (*нехад*) иерархии, подобно тому, как развернутый разум в свернутом виде заключен в простом разуме³. В одной из своих проповедей ‘Али б. Аби Талиб сказал: “Я есть Скрижаль. Я есть Перо. Я есть Престол. Я есть Трон. Я есть небеса. Я есть точка [буквы] «ба» [в слове] «Во имя Аллаха» (би-сми-Ллах)”⁴, потому что Имам Али (да приветствует его Аллах!) с точки зрения своего духовного статуса един с Пророком (да благословит Аллах его и его род!), как об этом сказал Пророк (да благословит Аллах его и его род!): “Я и ‘Али — от единого древа”⁵, а также: “Я и ‘Али — от единого света”⁶. Помимо того, имеется множество других преданий, указывающих на единство света этих двух людей (мир им!)»⁷.

¹ Данный хадис обнаруживается в другом чтении в сборнике *ал-Кафи*: «Аллах сотворил волю благодаря ей самой, а затем сотворил вещи волей [своей]» [*аш-Шайх Мухаммад бин Йа‘куб ал-Кулийни*. ‘Усул ал-кафи. Ал-джуз’ ал-аввал. Байрут-Лубнан, 2007. С. 64]. — *Примеч. А.Л.*

² Создание (*сахтеман*) — осн. слов. зн. — «здание, строение». Толковый словарь Деххода также приводит значение «создание» [Толковый словарь персидского языка / под ред. А. Деххода // сл. ст. «ساختمان». [Электронный ресурс] // URL: <https://www.vajehyab.com/> / Словарь Деххода, сл. ст. «Сахтеман» (создание) (дата обращения: 05.12.2018)]. В тексте речь идет о пророке Мухаммаде, соответственно нами был выбран вариант «создание». — *Примеч. А.Л.*

³ Простой разум (*акл-е басит*) — термин, подробно рассмотренный в сочинении Садр ад-дина аш-Ширази «Превознесенная мудрость в четырех умственных странствиях». К его же пониманию данного термина, очевидно, апеллирует и имам Хомейни. В контексте философии Муллы Садр простой разум является высшим из разумов, разумом, способным к постижению простого единства, в отличие от «развернутого», или сложного, разума, который постигает лишь множество, не поднимаясь до постижения совершенного единства. — *Примеч. А.Л.*

⁴ В точности приведенный хадис не обнаруживается в доступной нам сунне. По всей видимости, автор дает свое переложение хадиса из проповеди (*хутба*) Имама Али, встречающегося в другом чтении: «Я — точка [буквы] “ба” в “би-сми-Ллах”, я — “[обязанность] к Богу (джаниб Аллах), которой вы пренебрегли”, я — калам, я — сокровенная скрижаль, я — престол, я — трон, я — “семь небес и земля”» [*Хашеми Хои, Мирза Хабибулла*. Минхадж ал-бира’а фи шарх нахдж ал-балага [Путеводитель в искусстве толкования «Пути красноречия»]: в 21 т. Т. 19. Тегеран, 1974. С. 324].

«[Обязанность] к Богу, которой вы пренебрегли» — указание на коранические аяты: «Последуйте с полным расположением тому, что ниспослано вам от Господа вашего, прежде нежели постигнет вас наказание внезапно, когда вы и не предполагаете; Прежде того, как человек станет говорить: о как несчастен я за то, что пренебрег обязанностями к Богу и был в числе смеющихся над ними!» (Коран / пер. Г. С. Саблукова. 39: 56–57). — *Примеч. А.Л.*
«Семь небес и земля» — указание на коранический аят «Скажи: кто Господь семи небес и Господь великого престола?» (Коран / пер. Г. С. Саблукова. 23: 88).

⁵ *Куфи, Фурат Ибн Ибрахим*. Тафсир Фурат ал-Куфи. Тегеран, 1989. С. 161.

⁶ *Ибн Бабавейх, Мухаммад бин ‘Али*. ‘Уйун ахбар ал-Рида (А) [Источники преданий об [Имаме] Рида]. Тегеран, 1958. Т. 2. С. 58.

⁷ *Имам Хомейни, Сейед Рухолла*. Шарх ду’а ас-сихр (Разъяснение утренней мольбы) / пер. на фарси. Тегеран: Моассесе-йе танзим ва нашр-е асар-е Эмам Хомейни (Институт систематизации и публикации трудов Имама Хомейни), 1388 (2009/2010). С. 79–80.

С точки зрения этого объяснения нельзя сказать, что некоторые измерения Корана не были открыты даже тому, кому он был адресован. К тому же, если бы это действительно было так, можно было бы сказать, что ниспослание Корана в тех измерениях, которые не может познать и понять никто из людей, было бы напрасным действием Всевышнего, что абсурдно и противоречит взглядам самого Имама Хомейни. Поэтому следует сказать, что либо его первое высказывание неприемлемо, либо им была допущена ошибка, или же он подразумевал под первым высказыванием нечто такое, что мы не способны понять.

Выводы

1. Имеется разногласие по поводу того, подразумевает ли слово *вахй* тайную или быструю передачу, однако из практики употребления слова *вахй* следует, что оно означает конфиденциальную передачу некоего смысла, который скрыт от кого-либо, помимо того, кому он объясняется.

2. По мнению Имама Хомейни, истинную суть Божественного откровения не может понять никто, кроме избранных друзей Бога.

3. По его мнению, причина этой неспособности состоит в необходимости для созерцания этой истины достижения мира Божественного откровения и выхода за пределы миров возможного, что не доступно для других людей.

4. Имам Хомейни поясняет, что непостижимость истинности Божественного откровения и того, как оно ниспосылается, не имеет никакого отношения к обязанности человека стремиться к идеалам Божественного откровения, и это стремление является для человека тем же, что и духовное познание.

5. Имам Хомейни убежден, что духовная природа пророка служит причиной нисхождения ангелов в мир подобий и материальный мир. Это не вступает в противоречие с тем, что во время получения Божественного откровения он, например, испытывает волнение или находится в полуобморочном состоянии, так как первое состояние (волнение (*идтираб*)). — А.Л.) связано с его духовной силой, а второе (полуобморочное состояние. — А.Л.) — с его физической слабостью.

6. По мнению Имама Хомейни, степень душевной чистоты, ее искренности и чистосердечия оказывает влияние на характер связей с мирами сокровенных и явных истин и ниспослание людям Божественного откровения.

7. Имам Хомейни выделяет семь степеней нисхождения богооткровенных истин.

8. Имам Хомейни в одном месте говорит, что некоторые измерения Корана не открылись даже тем, кому он адресован, — тезис, оправданность которого не очевидна, и, кроме того, он не соответствует основным взглядам самого Имама Хомейни по вопросу о Божественном откровении.

9. Ибн Араби считает Божественное откровение нисхождением чистых умопостигаемых смыслов (*ма‘аний-и муджаррад-и ‘акли*) в виде связанных (*мукаййид*) чувственных форм, на уровне воображения, которое происходит как во сне, так и наяву.

10. По мнению Ибн Араби, три вида Божественного откровения, о которых говорится в Священном Коране, связаны с низшими ступенями Божественного откровения и плотской (досл. «человеческой». — А.Л.) составляющей человеческого существа, однако, если человек поднимется с плотского уровня до уровня духовного, Господь будет разговаривать с ним без посредников.

11. В свете вышесказанного Ибн Араби, как и Имам Хомейни, считает, что степень чистоты души влияет на характер Божественного откровения.

12. Ибн Араби считает, что Аллах полностью не прервал речь, обращенную к человеку, однако речь, ведущая к ниспосланию Божественного закона, завершена.

13. По его мнению, Пророк получал Божественное откровение в общем виде (в этом случае его называют откровением Различения¹), и в развернутом виде (откровение Корана).

14. По его мнению, пророк Мухаммад обладал всеми видами Божественного откровения.

15. Тезис Ибн Араби о том, что пророки, которые изначально получали Божественное откровение наяву, были лишены части пророческого совершенства, лишь на основании того, что ниспослание откровения пророку Мухаммаду началось с правдивого сновидения, не выдерживает критики.

Литература

‘Али бин Султāн Мухаммад ал-Кārī. Миркāt ал-мафātих шарх мишкат ал-масабих. Байрут–Лубнан: 1422 (2001).

Али бин Мухаммад бин ‘Али ал-Джурджāни. ал-Та‘рйфāt. Байрут: 1405.

Аш-Шайх Мухаммад бин Йа‘куб аль-Кулийни. ‘Усул аль-кафи. Аль-джуз’ аль-аввал. Бийрут-Лубнан: 2007.

¹ Различение (*Фуркан*) — досл. «различение». Умение различать истинное и ложное. Название одноименной суры Корана. В Коране употребляется как обозначение истинных Священных книг (Тора, Евангелие, Коран) в отличие от ложных. Также «спасение» в контексте битвы при Бадре (*йаум ал-фуркан*). — *Примеч. А.Л.*

Ибн Араби, Мухйи ад-дин. Ал-Футухат ал-маккийя (Мекканские откровения), под ред. Усмана Тахи. 14 т. Каир, 1405 (1984/1985).

Ибн Араби, Мухйи ад-дин. Ал-Футухат ал-маккийя (Мекканские откровения). 4 т. Бейрут: Дар ас-Садир, [б. д.].

Ибн Бабавейх, Мухаммад бин 'Али. 'Уйун ахбар аль-Рида (А) [Источники преданий об [Имаме] Рида]. Тегеран: 1958. Т. 2. С. 58.

Ибн Фарис, Абу-л-Хусайн Ахмад. Му'дждам макаис ал-луга (Свод мерил языка). Кум: энтешарат-е дафтар-е таблигат-е эслами-йе Хоузе-йе эльмийе-йе Ком (Издательство бюро исламской пропаганды Богословской семинарии Кума), 1404 (1983/1984).

Имам Хомейни, Рухолла. Адаб ас-салат (Правила совершения молитвы). Тегеран: Моассесе-йе танзим ва нашр-е асар-е Эмам Хомейни (Институт систематизации и публикации трудов Имама Хомейни), 1373 (1994/1995).

Имам Хомейни, Рухолла. Сахифе-йе Эмам (Писание Имама). Тегеран: Моассесе-йе танзим ва нашр-е асар-е Эмам Хомейни (Институт систематизации и публикации трудов Имама Хомейни), [б. г.].

Имам Хомейни, Рухолла. Та'ликат 'ала шарх фусус ал-хикам ва мисбах ал-унс (Примечания к разъяснению «Фусус ал-хикам» и «Мисбах ал-унс»). Кум: Пасдар-е эслам, 1406 (1985/1986).

Имам Хомейни, Рухолла. Талаб ва эраде (Желание и воля). Тегеран: энтешарат-е эльми ва фарханги, 1362 (1983/1984).

Имам Хомейни, Сейед Рухолла. Шарх ду'а ас-сихр (Разъяснение утренней мольбы), перевод на фарси. Тегеран: Моассесе-йе танзим ва нашр-е асар-е Эмам Хомейни (Институт систематизации и публикации трудов Имама Хомейни), 1388 (2009/2010).

Кулайни, Мухаммад б. Йа'куб. Ал-Кафи. Тегеран: Дар ал-кутуб ал-исламийя, 1365 (1986/1987).

Куфи, Фурат Ибн Ибрахим. Тафсир Фурат аль-Куфи. Тегеран: 1989.

Мухаммад бин Мухаммад ал-Газали, 'Абу Хамид. 'Ихйа' 'улум ал-дин. Байрут: Дар ал-Ма'рифат, 2010.

Рагиб Исфাহани, Хусайн б. Мухаммад. Муфрадат алфаз ал-Куран (Редкие слова Корана). Бейрут/Дамаск: Дар ал-'Илм, Дар аш-Шамийя, 1412 (1991/1992).

Собхани, Джа'фар. Илахийат 'ала худа-л-китаб ва-с-сунна ва-л-'акл (Теология на основе руководства Корана, сунны и разума). Тегеран: Йадаваран, 1387 (2008/2009).

Табатабаи, Сейед Мохаммад-Хосейн. Ал-Мизан фи тафсир ал-Куран (Мерило толкования Корана). Кум: дафтар-е энтешарат-е эслами-йе джамеэ-йе модарресин-е хоузе-йе эльмийе-йе Ком (Бюро исламских изданий Общества преподавателей Богословской семинарии Кума), 1417 (1996/1997).

Хашеми Хои, Мирза Хабибулла. Минхадж аль-бира'а фи шарх нахдж аль-балага [Путеводитель в искусстве толкования «Пути красноречия»]. В 21 т. Т. 19. Тегеран: 1974.

References

Ibn Arabi, Mohyeddin (1405). *Al-Futuhāt al-Makkeyah* [Meccan Revelations]. (14 volumes), Uthman Taha, Egypt.

Ibn Arabi, Mohiyeddin (no year), *Al-Futuhāt al-Makkeyah* [Meccan Revelations]. (4 volumes). Beirut: Dar al-Sadr, Bey.

Ibn Fares, Abu al-Hussein Ahmad (1404). *Mo‘jam Moghayes al-Loghah*, [Dictionary of Language]. Qom, Qom Islamic Propaganda Publishing House.

Imam Khomeini, Ruhollah (1362). *Talab va Eradeh* [Demanding and Will], Tehran, Scientific Cultural.

Imam Khomeini, Ruhollah (1373). *Adab al-Salaat* [Ritual Prayer]. Tehran, Institute for the regulation and publishing of works of Imam Khomeini

Imam Khomeini, Ruhollah (1406). *Taleathi ala Sharhe Fusus Al-Hikam va Mysbah al-Uns* [Comments on the Explanation of Fusus Al-Hikam and Mysbah al-Uns], Qom, Islamic Guard.

Imam Khomeini, Ruhollah (2009 Chr.). *Sharhe-Doa Al-Sahar* [Description of dawn’s Prayer]. Tehran, Institute for the regulation and publication of works of Imam Khomeini.

Imam Khomeini, Ruhollah (no year). *Sahifeh Imam* [Imam’s paper], Tehran, Institute for the regulation and publication of Imam Khomeini’s works.

Kolini, Mohammad ibn Ya‘qub (1365). *al-Kafi* [The Sufficient Book]. Tehran, Dar Alkotob-al-Islamiyah.

Ragheb Esfahani, Hossein ibn Muhammad (1412). *Mofradat Alfaze-Qur’an* [Words of the Quran]. Lebanon–Syria: Dar al-Alam-Al-Dār al-Shamīeh.

Sobhani, Ja‘far (2008). *Elahiyat ala Hoda al-Ketab va al-Sunnah va al-Aql* [Theology on the base of Quran, Tradition and Reason]. Tehran, Memorial.

Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein(1417). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an*, Qom [The Balance in the Interpretation of the Qur’an], Islamic Publications Office of the Qom.

Ali bin Sultan Muhammad al-Kari 1422 (2001). *Mirkat al-mafatih sharh mishkat al-masabih* [Bunch of Keys for the Mishkat al-masabih Exegesis]. Beirut.

Ali bin Muhammad bin Ali al-Dzhurdzhani. *al-Tarifāt* [Definitions]. Beirut, 1405.

al-Shaih Muhammad bin Yakub al-Kuliini (2007). *Usul al-Kafi* [The Ground of the Sufficient Book]. Vol 1. Beirut.

Ibn Babaveih (1958). *Muhammad bin Ali. Uyun-i ahbar al-Rida (A)* [The Sources of the Imam Rida Story]. Tehran: 1958. Vol. 2.

Kufi, Furat Ibn Ibrahim (1989). *Tafsir Furat al-Kufi* [The Exegesis by Furat al-Kufi]. Tehran.

Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, Abu Hamid (2010). *Ihya’ ‘ulum al-din* [The Revival of the Religious Sciences]. Beirut: Dar al-Ma‘rifat, 2010.

Hashemi Hoi, Mirza Habibulla (1974). *Minhaj al-biraa fi sharh nahj al-balagha* [The guide in the Skill of Interpretation of “The Pinnacle of Eloquence”]. Vol. 19. Tehran.

Philosophical Thought in Islam

THE DIVINE REVELATION ACCORDING TO IBN 'ARABI AND IMAM KHOMEINI

Abstract. Revelation is a concept that has historically sparked many discussions due to its relationship with the metaphysic, its perception of its meaning and its truth. So, throughout the history, subject of metaphysics has faced many challenges. There are different views about the truth and the way of revelation.

Ibn Arabi believes that revelation is the descent of the immaterial and rational meanings in the sensual forms on the level of the power of imagination. And he also believes that if man is elevated from the level of humanity to the level of spirituality, God himself speaks to him without intermediary.

Imam Khomeini (peace be upon him) believes that understanding the essence of revelation is specific to divine special servants; having self-purity, it is necessary to receive the revelation truths.

Keywords: revelation, Ibn 'Arabi, Imam Khomeini, quality of descent, degrees of descent, nature of revelation, angels, types of revelation.

Ali Asgariyazdi,

Ph. D., assistant professor, head of the Faculty of Knowledge and Islamic Thought, Tehran University

(72, Keshavarz Boulevard, Tehran, 1417763791, Islamic Republic of Iran).

E-mail: Asgariyazdi@ut.ac.ir





26.00.01 Теология

УДК 297.340.12

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-1-119-136

Д. Р. Зайнутдинов

Казанский инновационный университет имени В. Г. Тимирязова (ИЭУП), г. Казань

Частное образовательное учреждение высшего образования

«Институт социальных и гуманитарных знаний», г. Казань

ПРАВОВЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ ЗЫЯЭТДИНА КАМАЛИ В ТРУДЕ «ФИЛОСОФИЯ ИСЛАМА» (Т. I)

ЗАЙНУТДИНОВ Динар Рафаилович —

канд. юр. наук, доц. каф. теории государства и права и публично-правовых дисциплин, Частное образовательное учреждение высшего образования «Казанский инновационный университет имени В. Г. Тимирязова (ИЭУП)»

(420111, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Московская, д. 42),

рук. юр. отд. Частного образовательного учреждения высшего образования

«Институт социальных и гуманитарных знаний»

(420111, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Профсоюзная, д. 13/16).

E-mail: knight_1988@mail.ru

Аннотация. В настоящей статье предпринята попытка раскрыть правовые воззрения Зыяэтдина Камали, изложенные в его программном труде «Философия ислама». Актуальность работы в значительной мере обусловлена отсутствием исследований, выявляющих вклад З. Камали в исламскую юриспруденцию. Новизна исследования состоит в том, что в нем получили трактовку философско-правовые воззрения Зыяэтдина Камали, в которых он показал путь реформирования и дальнейшего развития мусульманской правовой системы. Среди татарских богословов XX века З. Камали занимает одно из ведущих мест. Во всех его работах вопросы права исследуются с позиций исламской философии, что дает основание считать его не только исламским богословом, но и выдающимся философом права. В своих трудах З. Камали пытался объяснить причину средневекового мышления

в мусульманском мире, которое продолжало господствовать и в начале XX века. Тем самым он намеревался выволить мусульманское общество из плена ортодоксальных учений, сформировав новое правосознание и отношение к исламу как к источнику прогрессивных знаний.

Ключевые слова: Зыяэтдин Камали, философия права, исламская юриспруденция, мусульманская правовая система, правовая культура.

Для цитирования: *Зайнутдинов Д.Р.* Правовые воззрения Зыяэтдина Камали в труде «Философия ислама» (Т. I) // Ислам в современном мире, 2019; 1: 119-136.

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-1-119-136

Статья поступила в редакцию: 15.01.2019

Статья принята к публикации: 22.02.2019

Философско-правовая мысль мусульманских народов, татарского в частности, всегда брала свое начало в богословии. Она неотделима от ислама, и представить иное невозможно. Характерной особенностью татарской философско-правовой мысли конца XIX — начала XX в. были как ее мировоззренческая широта, так и свойственный ей исследовательский интерес к насущным проблемам того времени. В этом ключе крайне интересным представляется анализ правовых воззрений конкретных татарских богословов, творчество которых пришлось на эпоху революционных преобразований в России. Одним из таких выдающихся татарских мыслителей был Парвазетдин Джалалетдинович Камалетдинов (Зыяэтдин Камали).

Зыяэтдин Камали (1873–1942) родился в деревне Келяшево Уфимского уезда Уфимской губернии. Первое свое образование он получил в медресе «Усмания». В дальнейшем З. Камали последовательно повышал уровень образования, приобщаясь к новым знаниям в разных центрах исламской цивилизации. Так, в 1898 году Уфимским благотворительным обществом он был направлен для обучения в Стамбул, позже перебрался в Медину, далее — в Каир. Здесь З. Камали поступил на философский факультет университета Ал-Азхар, где стал учеником Мухаммада Абдо (1849–1905) — великого реформатора и одного из родоначальников мусульманского модернизма.

Будучи человеком разносторонне одаренным, Мухаммад Абдо сочетал в себе качества эффективного чиновника, талантливого и многогранного ученого, яркого религиозного деятеля. На научном поприще он снискал славу выдающегося теолога, специалиста в области современной арабской публицистики, литературы и литературного языка,

был президентом общества возрождения арабских наук. В основе государственно-правовых воззрений Мухаммада Абдо лежали либеральные идеи, которыми он обосновывал необходимость модернизации мусульманского законодательства и судопроизводства (одна из его реформ — это издание фетвы, разрешающей мусульманам делать вклады в банк и получать с них проценты). В области исламской философии Мухаммадом Абдо был заложен новый подход, заключающийся в том, что в каждую историческую эпоху исламскому обществу необходимо по-новому осмысливать религиозные нормы и осуществлять самостоятельную трактовку Корана¹. Обучение З. Камали в Каире пришлось как раз на период реформы университетского образования, проводимой М. Абдо. Так молодой ученый оказался в самом центре мусульманского модернизма. Именно в этот период в сферу научных интересов З. Камали попали исламская философия, основанная на новом подходе к ее изучению, и право, преобразившееся в результате масштабных либеральных реформ.

Вернувшись в 1904 году в Уфу, Зыяэтдин Камали преподает философию ислама в медресе «Усмания». Заслужив авторитет среди либеральной российской мусульманской общественности, в 1906 году в Уфе он основывает медресе «Галия», в котором занимает должность ректора до 1919 года. В 1915 г. З. Камали входит в конфликт с либеральным руководством Уфимской мусульманской общины, которое отказало ему в поддержке, в связи с чем в медресе усилились позиции социалистов и сторонников отдельных этнических групп российских мусульман, что противоречило концепции либералов о едином «русском мусульманстве». Зыяэтдин Камали, как и большинство прогрессивных духовных лидеров, стремился к максимальному распространению образования среди мусульманского населения России. Он являлся инициатором проведения ежегодных педагогических курсов для мулл и учительниц. Позже, в 1915 году, З. Камали стал одним из создателей женского медресе «Анасия»².

Среди татарских богословов XX века З. Камали занимает одно из ведущих мест. Более того, во всех его работах вопросы права исследуются с позиций исламской философии, что дает основание считать его не только исламским богословом, но и выдающимся философом права. Непреходящая ценность трудов З. Камали состоит в том, что они имеют огромное значение для переосмысления мусульманской правовой системы и ее перспективного развития в современном мире.

Фундаментальным трудом З. Камали стала «Философия ислама»

¹ Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 8.

² Татарская энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М. Х. Хасанов, ответ. ред. Г. С. Сабирзянов. Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2002. Т. 3: К–Л. 2006. С. 202.

в четырех томах с приложением, издававшаяся на протяжении 1909–1911 годов¹. Целые разделы этого труда, а также приложения к нему — «Справедливость Аллаха» 1910 года — посвящены рассмотрению таких философско-правовых проблем, как соотношение ответственности и справедливости, права и разума (знания), правовой культуры и общества. Названия многих разделов первого тома «Философии ислама» говорят о том, какого рода правовые вопросы З. Камали исследовал в этом труде: «Ислам и законы морали», «Ислам и законы цивилизованной жизни (шариат)», «Ислам — ответственность», «Рабство и древнее законодательство» и многие другие. Сделанные им выводы в совокупности представляют собой формулу перестроения мусульманской государственности исходя из правовой модели, базирующейся на идеях справедливости и равенства, законности и правопорядка, прогресса и развития.

Рассмотрим более подробно философско-правовые воззрения и идеи З. Камали.

Одной из ключевых проблем, которую изучал З. Камали, было соотношение категорий ответственности и справедливости. Безответственное монархическое правление, подавление прав и свобод, жесткая цензура, строжайший полицейский надзор, национальное притеснение народов Российской империи и прочие авторитарные атрибуты режима в начале XX в. стремительно приближали страну к социальному кризису. Эти социально-политические явления З. Камали рассматривал с точки зрения двух категорий — справедливости и ответственности. В этом отношении крайне интересно философско-правовое толкование понятия *ответственность*, которое дает З. Камали: «Каждая нация и каждый человек могут творить любое дело по своему желанию, однако они, безусловно, ответственны за свои деяния. Как достижение счастья непременно находится в зависимости от собственных поступков, так и беда случается с человеком исключительно по его вине. Из беды он также выбирается сам. Поскольку деяния каждого человека представляют собой следствие движения души и возникают по приказанию разума, совершенно естественно, что одобрение или порицание будет вынесено именно этой душе за ее поведение»². Итогом несправедливого законодательства и основанного на нем правления становятся «тирания, смута и беспорядки». Революционные события 1905–1907 гг. и 1917 г. в полной мере подтвердили правоту сказанного. Для З. Камали категории *справедливости* и *ответственности* взаимосвязаны, они являются зеркальным отражением друг друга. Когда справедливый

¹ Камали З. Д. Философия ислама: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. Философия вероубеждения / пер., вст. ст., примеч. и коммент. Л. Алмазовой. Казань: Татар. кн. изд-во, 2010. 319 с.

² Там же. С. 149.

правопорядок рушится, его отражением становится безответственное правление. Из этого ученый выводит простую формулу: если человек живет по справедливости, то он, соответственно, соблюдает и права других. Из этой формулы Зыяэтдин Камали выводит принцип «взаимной ответственности» в государстве — «каждый член нации несет ответственность за каждого»¹. Повышенную ответственность он возлагает на государственных деятелей, чиновников, духовных лиц, которые формируют общественный и государственно-правовой строй и от которых зависит уровень справедливости, а следовательно, и правовое положение личности в частности и народа в целом. В трудах Зыяэтдина Камали «справедливость» — это категория философско-правовая. Так, он заявляет, что «справедливость является основой и сущностью всего мира»². Категории справедливости и ответственности подчинены религии, которая и способствует их установлению. Философско-правовые основы религии устанавливают закон, который олицетворяет справедливость и ответственность, в свою очередь отступление от них неминуемо приводит к искажению обеих категорий. Следовательно, религия и закон ниспосланы человечеству для установления справедливости и воспитания ответственности. В то же время категория справедливости — главенствующая по отношению к ответственности. Если в государстве осуществляется ответственное правление, то граждане государства обеспечивают справедливый порядок. Смуты в государстве — это в первую очередь прямое следствие безответственного правления. Поэтому государство, устанавливающее справедливые законы, есть справедливое государство. Данная мысль проводится З. Камали на протяжении всего труда «Философия ислама». Из вышеизложенного он выводит оригинальную идею «справедливого государства», по сути являющуюся весьма близкой к европейской идее «правового государства».

В исламе Зыяэтдин Камали видел не просто вероучение, способное формировать в человеке морально-нравственное отношение к окружающим, но и глубокую научную основу для каждой отрасли знания, в том числе и юриспруденции³. Так, пишет он, «ислам провозгласил всякое знание священным», и объясняет этим то, что «приобретение знания обязательно для каждого человека». Таким образом, ислам установил всеобъемлющий закон, согласно которому всеобщее образование вошло в категорию «фард», то есть в перечень обязательных правовых норм⁴. Вступая в дискуссию с представителями консервативной

¹ Камали З. Д. Философия ислама: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. Философия вероубеждения. С. 149–150.

² Там же. С. 253.

³ Там же. С. 133.

⁴ Там же. С. 132.

правовой мысли, Зыяэтдин Камали утверждал, что «ислам не является преградой на пути прогресса, а является его проводником», более того, «к каким бы высотам ни пришел прогресс, являющийся плодом науки, он всегда будет оставаться в объятиях научного закона ислама»¹. В подтверждение этому З. Камали последовательно отстаивал право на всеобщее образование, выступая против установления в сфере исламского образования рамок исключительного изучения религиозной догматики. Свою философско-правовую концепцию З. Камали во многом воплотил в жизнь в дореволюционный период, когда возглавлял прогрессивные учебные заведения и отстаивал право женщин на образование.

Процесс постижения и совершенствования мусульманской правовой системы З. Камали предлагал сделать более осмысленным и творческим. В частности, он писал: «Ислам устанавливает свободу разума в деле осмысления основополагающих религиозных канонов и в деле расширения этих канонов»². Тем самым он призывал не стеснять мышление старыми догмами и обратиться к суждению по аналогии (*кийас*) с учетом философско-правовых основ ислама. *Разум* в представлениях З. Камали — это «священный инструмент в деле создания законов шариата», поскольку ему «дана абсолютная свобода». А мусульманская юриспруденция в воззрениях ученого — итоговый продукт деятельности *разума* и полученных *знаний*. Следовательно, чем больше будет получено знаний в результате деятельности разума, тем более совершенной будет мусульманская юриспруденция. Лишь она может узаконить правило постоянного совершенствования мусульманского общества. Именно в целях осознания данного факта З. Камали призывал постигать юриспруденцию, как и любую другую науку, через призму философии. Так, рассуждая о роли разума в постижении ислама, он писал: «Разум человека не в состоянии охватить тонкую мудрость и блага, содержащиеся в каждом правиле и предписании. Но по мере развития способностей разума будут проявляться все более и более глубокие философские смыслы законов»³. Исследуя *разум* как категорию, З. Камали обращается к «золотому веку» мусульманской правовой системы (с середины VIII до середины XIII в.), то есть к ее расцвету. Именно в тот период «ключевая роль в разработке корпуса правовых норм, подходящих для мусульманского государства, выпала вовсе не судьям, а ученым, не имевшим прямого отношения к официальным властям халифа»⁴. З. Камали не просто описал связь юридической науки

¹ Камали З. Д. Философия ислама: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. Философия вероубеждения. С. 133.

² Там же. С. 134.

³ Там же. С. 135.

⁴ Бернارد Дж. Вайсс. Дух мусульманского права / пер. с англ. СПб.: Изд-во «ДИЛЯ», 2008. С. 19.

с исламом, а обосновал философско-правовую идею об их неизбежном циклическом взаимосвязанном обновлении. Так, он писал: «Совершенно естественно, что так же, как, согласно вселенскому закону стремления к совершенству, развивается область права в соответствии с возрастающими нуждами и уровнем культуры, так же естественно будут развиваться, расширяясь и уточняясь с течением времени, и божественные законы, именуемые религиями»¹. Цикличность процесса обновления не может быть остановлена препятствиями, создаваемыми консервативной мусульманской общественностью, — рано или поздно обновление будет запущено. По данному поводу Зыяэтдин Камали делает следующее пояснение: «Считать истинной замену одних религиозных законов другими (*насах*) — это значит признавать, что этот новый закон, сменивший отмененный или прекративший свое действие древний закон, оказывается более совершенным и лучше отвечающим потребностям настоящей эпохи»². Из этого З. Камали делает вывод о неизбежности эволюции религии и расширения сферы ее влияния, как и основанной на ней правовой модели.

Относительно совершенствования мусульманской правовой системы З. Камали заявлял, что для каждой эпохи нормы права «должны быть приведены в соответствие со строем времени, с уровнем развития разума и мышления. Они должны согласовываться с благами и мудростью для данного периода истории и быть способными решать возникающие с каждым новым веком проблемы»³. По его мнению, ислам есть несомненный двигатель общественного и научного прогресса. Вместе с тем З. Камали отмечал: «Нам нельзя отмахиваться от мудрости и философии, содержащихся в некоторых религиозных вопросах, лишь по причине неспособности нашего разума обнаружить их. Мы должны оставить их рациональное решение на будущее. Их разрешат время и обстоятельства»⁴. Тем самым З. Камали утверждал, что правовая система охватывает все сферы жизнедеятельности мусульманского общества и должна непрерывно развиваться вместе с ним. Как бы вторя ему, современный исследователь ислама Бернард Дж. Вайсс (1933–2018) справедливо заключает, что «шариат... образует целый образ жизни»⁵. Следовательно, если нет прогресса в мусульманской правовой системе в целом и исламской юриспруденции в частности, то нет прогресса и во всей жизни мусульманского общества.

В своих философско-правовых изысканиях З. Камали обращался к еще одной сфере человеческой деятельности — культуре. Говоря

¹ Камали З. Д. Философия ислама: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. Философия вероубеждения. С. 108.

² Там же. С. 110.

³ Там же. С. 142.

⁴ Там же. С. 135–136.

⁵ Бернард Дж. Вайсс. Дух мусульманского права. С. 34.

о взаимосвязи религии, права и культуры он затрагивал глобальную проблему мусульманского мира — низкий уровень правовой культуры и правосознания. Причину этого он, как и значительная часть джадидов, видел в отступлении от правил, установленных исламом. Причем под «правилами ислама» он не подразумевал соблюдение законов, установленных столетия назад. «Правила ислама» З. Камали определял как путь разума, мышления, знаний, приводящих ко всеобщему развитию народа, его культуры, правовых норм. В целом такой путь развития он связывал с постоянным повышением уровня правовой культуры. Он неустанно повторял, что ислам никак не препятствует развитию народов¹. Нельзя не согласиться с тем, что «мир в целом лишился многого, когда мусульмане — носители этой религии — пришли в упадок, потеряв движущую силу, ведущий свет, ценности и ориентиры»². Прежде всего этот упадок катастрофически отразился на уровне правовой культуры, не просто оставив его неподвижным, но в некоторых мусульманских обществах даже откатив его к временам раннего Средневековья. Для мусульманских стран данный факт стал следствием колонизации, что обернулось для мира в целом утратой некогда великих центров научной мысли.

З. Камали вывел из ислама целый комплекс прав и свобод, обозначив их как «законы цивилизованной жизни»³. Причем он отмечал, что законы эти «напрямую взяты из текста Корана, либо исходят из самого духа Корана и являются лишь малой частью, имеющейся в сокровищнице ислама». Они не только полностью согласуются с демократическими правами и свободами современного мира, но, по мнению З. Камали, составляют «правила культурного общежития». Иными словами, по ним можно судить об уровне правовой культуры народов и конкретного общества. Таким образом, З. Камали напрямую связывает эволюцию правовой культуры с совершенствованием законов и государственным управлением⁴. Замена или редакция Божественного откровения в исламе (*наسخ*) выступает главным инструментом в прогрессивном развитии человечества и эволюции правовой культуры. З. Камали пишет: «В шариате *наسخ* очевиден, и в этом случае он представляет собой действие закона стремления к эволюции, прогрессу и совершенству»⁵. На этом основании он делает вывод: «Поскольку цель законов — воспитание людей, то они должны быть согласованы с природными установлениями, тем самым способствовать сохранению мирового порядка,

¹ Камали З. Д. *Философия ислама*: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. Философия вероубеждения. С. 145.

² Аль-Ашкар, Умар Сулейман. *На пути к исламской культуре* / пер. А. Салахова. М.: Эжаев А. К., 2012. С. 4.

³ Камали З. Д. *Философия ислама*: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. Философия вероубеждения. С. 141.

⁴ Там же. С. 127.

⁵ Там же. С. 129.

и кроме того, законы должны обеспечивать духовную пищу для каждого человека в соответствии с уровнем его духовного развития»¹. Вместе с тем он говорит, что эволюция правовой культуры заложена в самой мусульманской религии, а именно в основополагающих правилах, установленных Священным Кораном, которые в зависимости от уровня развития общества определяют «разрешенное и желанное, возмездие, наказание и прощение, силу и слабость, установив в качестве мерила общественное благо и личную пользу»².

Важно подчеркнуть, что З. Камали высоко оценивает вклад мировых религий, и прежде всего христианства, в эволюцию мировой правовой культуры. Вместе с тем в современном мире он призывает мусульман очнуться от средневекового сна и невежества, обратившись к философским основам ислама. В связи с этим З. Камали задается вопросом: «Где же дух исламской религии среди современных мусульман?»³ В ходе исследования он приходит к выводу: «Справедливый Аллах установил и внедрил в истинную природу человека религию и шариат. Таким образом, благодаря приходу в мир людей небесных религий и шариата, человечество, отвернувшись от присущего ему ранее насилия и несправедливости, подготовилось к тому, чтобы войти в сень всеобщего братства и вступить в круг действия культурных норм и этических правил, в рамках которых принято относиться друг к другу с милосердием и добросердечием»⁴. Ортодоксальных правоведов ислама он упрекает в том, что они, «не проникнув в философию и духовную сущность различий в уровнях фундаментальных законов, установленных в Священном Коране», в конечном счете пришли к некоему хаотичному устранению противоречий⁵. Другими словами, ортодоксальные правоведы, с каждым веком все больше и больше увлекаясь устранением противоречий в мусульманском праве, отстранились от философско-правового духа Священного Корана, что превратило мусульманское законодательство в чисто механический атрибут государства. Отстранение от философско-правового духа Священного Корана, замечает З. Камали, значительно отдалило право и закон от народа, что, в свою очередь, негативно сказалось на уровне правовой культуры мусульманских стран. В то же время он подчеркивает, что в Священном Коране «нет никакого противоречия, как нет и установлений с противоположным значением... подобное само по себе невозможно»⁶. Эти выводы Камали выглядят весьма актуально на

¹ Камали З.Д. Философия ислама: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. Философия вероубеждения. С. 130.

² Там же.

³ Там же. С. 148.

⁴ Там же. С. 270.

⁵ Там же. С. 130.

⁶ Там же.

фоне замечания, сделанного спустя почти столетие известным мусульманским богословом Умаром Сулейманом ал-Ашкар (1940–2012): «Факт, что многие мусульмане не знают особенностей своей религии»¹. Обращение к мудрости и философии Священного Корана, как следует из учения З. Камали, выведет мусульман на путь неизбежного прогресса и процветания, повышения уровня правовой культуры и утверждения справедливого правопорядка и равенства. Вышеизложенное позволяет заключить, что в воззрениях мыслителя правовая культура и религия составляют единое целое. Из данного синтеза происходят категории «справедливости и равноправия», «прогресса и эволюции», «морали и нравственности». В этой же взаимосвязи он видит залог того, что в обществе будущего исламу предстоит сыграть одну из ключевых ролей в развитии правовой культуры.

Помимо прочего, в «Философия ислама» З. Камали обратился к философскому анализу проблемы равноправия полов и некоторых вопросов частного права. Ученый не мог не коснуться одной из самых острых тем мусульманского общества — правового статуса женщины. Он подчеркивал, что правовое положение женщины в исламе и правовой статус женщины в мусульманских странах — категории, противоположные по своему содержанию. Вторая есть искажение первой. Такое явление, как неравноправие женщины — это порождение неверного понимания основ ислама. Установленные правовые ограничения в странах мусульманского мира (такие, как ношение хиджаба) З. Камали объясняет обычаями определенного этноса. В целом же он пишет, «считая женщин гражданами государства, ислам уравнивает их голос с голосами мужчин»². В этом З. Камали абсолютно уверен, полагая, что «нет необходимости доказывать это». Л. И. Алмазова справедливо замечает, что З. Камали «достаточно убедителен, когда говорит о том, что вопиющие факты женского бесправия — это проявления человеческого фактора, а не законодательно закрепленное исламом унижение слабой половины общества»³. Среди причин, которые отдаляют решение женского вопроса, он называл невежество народа, неумение пользоваться законами, беспечность, отсутствие внимания к проблеме⁴. Позиция З. Камали в отношении должного правового статуса женщины в мусульманских странах объясняется тем, что «существование всего человечества находится в их ведении», и поэтому женщины «должны пользоваться всеобщим уважением»⁵. Исламу он «отводит главную

¹ Аль-Ашкар, Умар Сулейман. На пути к исламской культуре. С. 229.

² Камали З. Д. Философия ислама: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. Философия вероубеждения. С. 213.

³ Алмазова Л. И. Зыязетдин Камали: трансформация религиозного сознания мусульман // История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе: учебное пособие. Казань, 2015. С. 323.

⁴ Камали З. Д. Философия ислама: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. Философия вероубеждения. С. 212.

⁵ Там же. С. 213.

роль в вызволении женщин из бесправного положения и наделении их широкими правами»¹. Для достижения соответствия между правовым статусом женщины в мусульманских странах и истинным правовым положением женщины в исламе, а следовательно, для достижения равенства полов, необходимо «знание и образование». Эту идею З. Камали не просто отстаивал, но и воплощал на практике. Напомним, что именно он являлся инициатором проведения ежегодных педагогических курсов для учительниц, а в 1915 году стал одним из создателей женского медресе «Анасия». З. Камали не просто поддерживал идею о равноправии женщин и мужчин, он был одним из первых, кто заговорил об этом в мусульманском мире.

Проблематика семейного и наследственного права также составляла научный интерес З. Камали. В «Философии ислама» он исследовал правовой институт брака (бракоразводный процесс, брачный договор, многобрачие (полигамия)) и отрасль наследственного права. В целом семейному и наследственному праву в данном труде посвящены 18 разделов. В них также прослеживается правовая позиция З. Камали относительно необходимости укрепления правового статуса женщины. «Вопрос развода (*талака*) Камали считает реформой ислама в сфере семейной жизни. Он обращается к древности, когда у арабов не существовало преград для развода, и поясняет, что поэтому мусульманское законодательство ввело этот процесс в рамки определенного законом порядка»². Проблематику брака З. Камали рассматривает в рамках договорных правоотношений: «Люди свободны в заключении договоров и соглашений»; «Все договора и соглашения... основываются на свободном волеизъявлении»³. На основании этого он делает следующий вывод: «Поскольку брак является соглашением, заключенным на основе свободного волеизъявления, человек совершенно свободен в этом деле»⁴. Эта мысль интересна потому, что приближает нас к институту брачного договора в понимании его исламским правоведением. В расторжении брака З. Камали не видит катастрофического события, которое должно порицаться исламом. Подходя к вопросу брака и развода с философско-правовой позиции, он пишет, что «*никах* узаконен с целью сохранения существования в масштабах всего человечества, он направлен на обретение блага и соблюдение людских интересов, являющихся фундаментом их жизни»⁵. В то же время в случае угасания любви между супругами развод

¹ Юзеев А. Н. Татарская религиозно-реформаторская мысль (XIX — начало XX в.). Казань: Татар. кн. изд-во, 2012. С. 254.

² Там же. С. 255.

³ Камали З. Д. Философия ислама: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. Философия вероубеждения. С. 195.

⁴ Там же. С. 195.

⁵ Там же. С. 196.

естествен, поскольку является следованием законам природы¹. Сопrotивление этому не просто противозаконно (нарушение принципа свободы воли), но и равнозначно оспариванию природы права². Именно поэтому З. Камали приходит к выводу, что *никах* и развод должны быть сугубо добровольными актами.

Отдельное внимание он уделял наследственным правам женщины. Сравнивая в совокупности европейские правовые системы и исламскую, З. Камали отмечал: «Очевидным фактом является то, что в книгах по европейскому праву женщинам не предоставлены такие же права, какие дала женщинам исламская религия в области наследственного права»³. Так, супруга, согласно исламскому наследственному праву, в любом случае имеет обязательную долю в наследстве. «Мусульманский закон о наследовании действует по принципу равных долей, и в то время как в первую очередь выплаты осуществляются ближайшим родственникам, прочим родственникам тоже гарантируются права на долю наследства, размеры и условия получения которой оговариваются в законе и вычисляются в соответствии с крайне сложной системой расчетов. Умирающий не может располагать своим земным имуществом, как ему заблагорассудится: интересы семьи стоят выше его личных пожеланий»⁴. В результате анализа исламского права З. Камали пришел к выводу, что оно, всесторонне гарантируя имущественные права женщины в наследовании, имеет более прогрессивный характер по сравнению с европейским правом. Кроме того, ученый проводит мысль, что существуют правовые ценности, скрытые в мусульманском правоведении и еще не оформленные в правовые нормы. В связи с этим, обращаясь к проблемам наследственного права с философских позиций, он призывает совершенствовать в целом нормы как материального, так и процессуального права.

Одно из ключевых мест в «Философии ислама» занимает «проблема прав человека». Это объясняется тем, что, изучая философию права, З. Камали не мог обойти вниманием такой ее раздел, как правовая антропология, которая «исследует процессы юридизации человеческого бытия, свойственные каждому типу общества, и стремится выявить закономерности и логику, которые положены в основу правового бытия человека данной эпохи и данного типа общества»⁵. Таким образом, рассматривая проблематику мусульманской правовой системы с философской позиции, З. Камали дополнил учение о месте человека в праве и права в человеке, способности общества создавать

¹ Камали З. Д. Философия ислама: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. Философия вероубеждения. С. 196.

² Там же. С. 198.

³ Там же. С. 213.

⁴ Бернад Дж. Вайсс. Дух мусульманского права. С. 238.

⁵ Юридическая энциклопедия / отв. ред. Б. Н. Топорнин. М.: Юрист, 2001. С. 46.

право и выявлять его отношение к правовым явлениям. Несомненно, Камали обогатил это учение, рассматривая его проблематику с позиций ислама.

Революционные события 1917 года не оставили З. Камали равнодушным. «В период между Февральской и Октябрьской революциями 1917 года Зия Камали активно участвовал в политической жизни: был избран членом Союза мусульманского духовенства (Уфа, март 1917 года), принял участие в работе Первого Всероссийского мусульманского съезда (Москва, май 1917 года), Национального Собрания мусульман Внутренней России и Сибири (Миллет Меджлисе, Уфа, ноябрь 1917 года — январь 1918 года)»¹. В основу многих решений Всероссийских мусульманских съездов легли и его правовые идеи, в частности тезис о равноправии мужчин и женщин. Так, на I Всероссийском мусульманском съезде, проходившем 1–11 мая 1917 года, была принята отдельная резолюция по «женскому вопросу», в пункте первом которой записано: «По учению шариата мужчины и женщины равноправны»². Так воззрения З. Камали, изложенные им в «Философии ислама», воплотились в документе, который способствовал укоренению принципа равноправия полов в правосознании мусульман России.

На II Всероссийском мусульманском съезде (Казань, июль–август 1917 г.) он выступил против ограничения роли духовенства в становлении государственности. Накопленный З. Камали опыт в области исламского права был всецело признан мусульманской общественностью, в результате чего в 1923 году на II Всероссийском съезде улемов и мутаваллиев он был избран кадием (судьей) Центрального Духовного управления мусульман европейской части России и Сибири³. В этот период З. Камали получил возможность практического воплощения своих правовых воззрений посредством судебного толкования и правоприменения.

Нужно отметить, что всеми силами он старался помочь преодолеть духовный кризис, постигший Россию, открывая власти и обществу возможность гармоничного сосуществования религиозного и светского в социалистическом государстве. Однако, как справедливо отмечает А. Н. Юзеев, ученый полагал, «что для процветания государства необходимо приводить законы религии в соответствие с существующей действительностью»⁴. Еще до февраля 1917 г. З. Камали писал: «Человеческий мир нуждается в религии, исходя из самых различных точек зрения.

¹ *Ергин Ю. В.* Зия Камали — основатель медресе «Галия»: трагические 30-е годы // Педагогический журнал Башкортостана. 2010. № 3(28). С. 145–160.

² Материалы и документы по истории общественно-политического движения среди татар (1905–1917 гг.) / сост. Р. Р. Фахрутдинов. Казань: КГПИ, 1992. С. 68.

³ *Камали З. Д.* Философия ислама: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. Философия вероубеждения. С. 51–52.

⁴ *Юзеев А. Н.* Татарская религиозно-реформаторская мысль (XIX — начало XX в.). С. 245.

Человечество просто не может существовать без нее»¹. Религия — это, с одной стороны, элемент сдерживания вражды и человеческой жестокости, с другой — инструмент формирования высочайшей нравственности и справедливости. З. Камали особо предупреждал: «Человек — это главный тиран, самое хищное и самое дикое существо. ...Следовательно, необходимо наличие духовного способа защиты от человеческого могущества, в своем губительном безумии преступающего все допустимые пределы. Религия и божий закон — шариат — являются именно таким ограничивающим средством или законом. Вот поэтому человечество и нуждается в религии»². И поэтому мусульманская правовая система должна непрерывно оформлять нормы морали и нравственности в закон, что будет способствовать ее динамичному совершенствованию. В настоящее время о нравственном характере мусульманского права напоминает канадский ученый, исследующий цели шариата, д-р Джассер Ауда: «Если говорить современным языком, мусульманское право — это скорее “моральное право” (morallaw), нежели “теократическое” (theocraticlaw)»³.

В воззрениях З. Камали события 1917–1922 годов оставили глубокий след. В его дальнейших изысканиях философско-правовая составляющая значительно усилилась. С укреплением советского строя все чаще в его трудах присутствовала мысль, изложенная еще в «Философии ислама», о том, что «сила побеждает право и попирает его»⁴. Эта мысль в полной мере соответствовала надвигающейся эпохе репрессий.

После окончания Гражданской войны под влиянием социалистических идей Зыяэтдин Камали написал новый труд «Возникновение вселенной и человечества» (1924–1926 гг.), в котором попытался сопоставить идеологию социализма с нормами ислама и исламского права, в частности. Даже в эпоху большевистских репрессий он был убежден в правильности своих суждений о том, что ислам есть олицетворение справедливости, ответственности, правопорядка, прогресса. Потому можно предположить, что философско-правовые идеи З. Камали послужили одним из тех оснований, на которых строился исламский социализм, ставший уникальной государственно-правовой идеологией для ряда мусульманских стран в XX в.

Подводя итог сказанному, отметим, что З. Камали был выдающимся богословом, философом и правоведом. Несомненно, его имя следует внести в список не только знаменитых татарских правоведов, но

¹ Камали З. Д. Философия ислама: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. Философия вероубеждения. С. 81.

² Там же. С. 85.

³ Ауда Джассер. Цели шариата: (руководство для начинающих). М., 2015. С. 176.

⁴ Камали З. Д. Философия ислама: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. Философия вероубеждения. С. 277.

и мусульманских философов права начала XX в. Как и другие татарские богословы, З. Камали в своих трудах пытался объяснить причину средневекового мышления в мусульманском мире, которое продолжало господствовать и в начале XX в. Тем самым он намеревался вызвать мусульманское общество из плена ортодоксальных учений, сформировав новое правосознание и отношение к исламу как к источнику прогрессивных знаний. В отношении религии ислама ученый полагал, что в результате постоянной реформации в духе времени она станет двигателем прогресса¹. Для З. Камали ислам — это философия самой жизни. Ученый утверждал, что «юридическая наука еще никогда не предназначалась для победы насилия и тирании, скорее она предназначена быть поводом для утверждения справедливости»². Прогресс разума в первую очередь должен затронуть одну из наиболее статичных сфер мусульманского общества — исламскую правовую систему. Говоря о нормах исламского права, З. Камали подчеркивал, что они «не были составлены для какого-либо этноса или нации», а «для всего человечества», и потому «предназначены для всей земли и для всех времен»³, на них нужно только взглянуть через призму философии права XX в.

Философско-правовые воззрения З. Камали, как и его труд «Философия ислама», чрезвычайно актуальны и в настоящее время. Современные мусульманские народы так же нуждаются в динамичном развитии, как и мусульманская правовая система. Несомненно, в XXI в. она должна быть переосмыслена с помощью исламской философии права.

Литература

Алмазова Л. И. Зыяэтдин Камали: трансформация религиозного сознания мусульман // История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе: учебное пособие. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2015. С. 299–326.

Аль-Ашкар, Умар Сулейман. На пути к исламской культуре / пер. А. Салахова. М.: Эжаев А. К., 2012. 268 с.

Вайсс Бернард Дж. Дух мусульманского права / пер. с англ. М.-СПб.: Изд-во «Диля», 2008. 320 с.

Ауда Джассер Цели шариата: (руководство для начинающих) / пер., примеч. и введ. К. Гасымова; Междунар. ин-т ислам. Мысли, Обществ. об-ние ИДРАК. М.: ИД Марджани, 2015. 192 с.

¹ Камали З. Д. Философия ислама: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. Философия вероубеждения. С. 144.

² Там же. С. 279.

³ Там же. С. 141.

Ергин Ю. В. Зия Камали — основатель медресе «Галия»: трагические 30-е годы // Педагогический журнал Башкортостана. № 3(28). 2010. С. 145–160.

Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.

Камали З. Д. Философия ислама: в 2 т. Т. 1. Ч 1. Философия вероубеждения / пер., вступ. слово, примеч. и коммент. Л. И. Алмазовой. Казань: Татар. кн. изд-во, 2010. 319 с.

Материалы и документы по истории общественно-политического движения среди татар (1905–1917 гг.) / сост. Р. Р. Фахрутдинов. Казань: КГПИ, 1992. 128 с.

Татарская энциклопедия (ТЭ): в 5 т. / гл. ред. М. Х. Хасанов, ответ. ред. Г. С. Сабирзянов. Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2002. Т. 3: К–Л. 2006. 664 с.

Юзеев А. Н. Татарская религиозно-реформаторская мысль (XIX — начало XX в.). Казань: Татар. кн. изд-во, 2012. 287 с.

Юридическая энциклопедия / отв. ред. Б. Н. Топорнин. М.: Юристъ, 2001. 1272 с.

References

Almazova L. I. (2015). Zyjajetdin Kamali: transformacija religioznogo soznanija musul'man [Ziyatdin Kamali: Transformation of the Muslim Religious Consciousness]. *Istorija musul'manskoj mysli v Volgo-Ural'skom regione. Uchebnoe posobie*. Kazan., S. 299–326.

Al-Ashkar, Umar Sulejman (2012). *Na puti k islamskoj kul'ture* [On the Way to Islamic Culture]. Moscow: Jezhaev A. K. 268 s.

Bernard J. Weiss (2008). *Duh musul'manskogo prava* [The Spirit of Muslim Law]. Saint Petersburg: Dilja. 320 s.

Dzhasser Auda (2015). *Celi shariata: (rukovodstvo dlja nachinajushhih)* [Objectives of Shariah: (a Guide for Beginners)]. Moscow: Mardzhani, 2015. 192 s.

Ergin Ju. V. (2010) Zija Kamali — osnovatel' medrese «Galiya»: tragicheskie 30-e gg. [Zia Kamali — Founder of the Madrasah 'Galiya': the Tragic 1930s]. *Pedagogicheskij zhurnal Bashkortostana*. № 3(28). 2010. S. 145–160.

Islam: Jenciklopedicheskij slovar' (1991). [Islam: an Encyclopedic dictionary]. — М.: Nauka. Glavnaja redakcija vostochnoj literatury. 315 s.

Kamali Z. D. (2010). *Filosofija islama: V 2 t. T. 1: chast' 1. Filosofija veroubezhdenija* [The Philosophy of Islam: In 2 t. T. 1. Part 1: The philosophy of the 'Aqidah]. Kazan: Tatar. kn. izd-vo. 319 s.

Materialy i dokumenty po istorii obshhestvenno-politicheskogo dvizhenija sredi tatar (1905–1917 gg.) (1992). [Materials and Documents on the History of Social and Political Movement Among Tatars (1905–1917)]. Kazan: KGPI. 128 s.

Tatarskaja jenciklopedija: v 5 t. [Tatar Encyclopedia: in 5 vol.] (2005).. Kazan: AN RT. T. 3. From K to L. 664 s.

Juzeev A. N. (2012). *Tatarskaja religiozno-reformatorskaja mysl' (XIX — nachalo XX v.)* [Tatar Religious and Reformatory Thought (XIX — beginning of XX centuri)]. Kazan: Tatar. kn. izd-vo, 2012. 287 s.

Juridicheskaja jenciklopedija [The Legal Encyclopedia] (2001). Moscow: Jurist, 2001. 1272 s.

JURIDICAL VIEWS OF ZIYATEDDIN KAMALI IN THE WORK 'PHILOSOPHY OF ISLAM' (VOL. I)

Abstract. The work attempted to disclose juridical views of Dhia' al-Din Kamali, presented in his work 'Philosophy of Islam'. The urgency of the problem is largely due to the lack of work, revealing the contribution of Dhia' al-Din Kamali in Islamic jurisprudence. The novelty of the research consists in the fact that the work reveals the philosophical and juridical views of Dhia' al-Din Kamali, in which he showed the way of reforming and further development of the Muslim legal system.

Keywords: Dhia' al-Din Kamali, philosophy of law, Islamic jurisprudence, Muslim legal system, legal culture.

Dinar R. ZAYNUTDINOV,

Cand. Sci. (Law), assistant professor, chair of State and Law Theory, and Public Law Disciplines, Kazan Innovative University named after V. G. Timiryasov (IEML)

(42, Moskovskaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420111, Russian Federation).

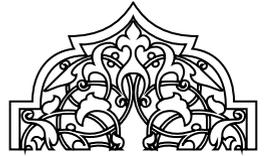
Head of Legal Department, Institute of Social Sciences and Humanities

(13/16, Profsoyuznaya Str., Kazan, 420111, Republic of Tatarstan, Russian Federation).

E-mail: knight_1988@mail.ru



ИСЛАМ И ОБЩЕСТВО







23.00.02 Политические институты, процессы и технологии

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-1-139-151

И. В. Рыжов

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет
им. Н. И. Лобачевского, г. Нижний Новгород

М. Ю. Бородина

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет
им. Н. И. Лобачевского, г. Нижний Новгород

Ф. А. Дорофеев

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет
им. Н. И. Лобачевского, г. Нижний Новгород

МЕЧЕТЬ КАК ЦЕНТР ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ УММЫ ПРИВОЛЖСКОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО ОКРУГА

РЫЖОВ Игорь Валерьевич —

проф., д-р ист. наук, зав. каф. истории и политики России,
Институт международных отношений и мировой истории
Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского
(603005, Россия, Нижний Новгород, ул. Ульянова, д. 2).
E-mail: ivr@imomi.unn.ru

БОРОДИНА Мария Юрьевна —

ассистент каф. истории и политики России,
Институт международных отношений и мировой истории
Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского
(603005, Россия, Нижний Новгород, ул. Ульянова, д. 2).
E-mail: borodina-m.u@yandex.ru

ДОРОФЕЕВ Федор Александрович —

канд. ист. наук, доц. каф. истории средневековых цивилизаций,
Институт международных отношений и мировой истории
Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского
(603005, Россия, Нижний Новгород, ул. Ульянова, д. 2).
E-mail: feddor70@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена исследованию социокультурного феномена мечети посредством рассмотрения ее не только как места совершения молитвы, но и как центра общественной жизни уммы. В статье изложено историческое становление мечетей как своего рода политического центра для исламской общины, а также показана трансформация роли мечетей в жизни современного мусульманина. Дана краткая характеристика крупнейших мечетей, располагающихся на территории Ближнего Востока, Евросоюза, а также Российской Федерации, которые претендуют на роль центров общественной жизни мусульман. На примере Приволжского федерального округа и его столицы — Нижнего Новгорода — авторы проанализировали вклад мечетей в общественно-политическую жизнь уммы, а также дали некоторые рекомендации для решения существующих проблем мечетей, которые препятствуют нормальному развитию и функционированию мусульманской общины региона.

Ключевые слова: ислам, общество, умма, религия, мечеть.

Для цитирования: Рыжов И. В., Бородина М. Ю., Дорофеев Ф. А. Мечеть как центр общественной жизни уммы Приволжского федерального округа // Ислам в современном мире. 2019; 1: 139–151.

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-1-139-151

Статья поступила в редакцию: 26.01.2019

Статья принята к публикации: 25.02.2019

Введение

Согласно этимологии слово «мечеть» происходит от арабского слова «масджид», означающего в переводе «место поклонения», «место земного поклона». В мусульманском мире мечети являются самым почитаемым местом и считаются домом Аллаха. Аят Корана гласит: «В домах, которые Allah дозволил воздвигнуть, поминается Его имя»¹.

Однако в Исламе мечеть — не только место молитвы, но также и центр общественной жизни мусульман.

История становления мечети как центра общественной жизни мусульман

Если обратиться к истории этого вопроса, то можно обнаружить, что одним из первых центров общественно-политической жизни мусульман была мечеть Ал-Куба, строительство которой происходило при жизни пророка Мухаммада. Он первым предпринял попытку возложить на мечеть идеологические, социальные и политические функции, сделав ее своей официальной резиденцией. Именно в этой мечети Пророк объединил,

¹ Коран 24: 36 // Коран / пер. смыслов и коммент. Э. Кулиева. М., 2007.

«породнил» мухаджиров и ансаров, которые стали братьями и сестрами по вере. Также в мечети хранили казну, судили людей за проступки и преступления, порицали за грехи, принимали послов. Мечеть Пророка была тем местом, где оказывали медицинскую помощь раненым и другим пострадавшим. Там также решались самые насущные проблемы мусульман, в том числе проблема образования населения. Именно благодаря знаниям, приобретенным в мечетях, ранняя мусульманская цивилизация смогла получить свое развитие¹. Кроме того, мечети выполняли функцию укрепленных крепостей для укрытия мусульман от врагов. В их стенах устраивались бойницы для обстрела врага и поражения его огнем. Некоторые мечети были окружены рвом².

С этого времени крупные мусульманские мечети по всему миру сохранили традицию чтения проповедей, обсуждения мирских и религиозных вопросов, проведения различных занятий, что стало важной составной частью жизни мусульманского общества. Джума-мечети в мусульманских городах становились политическими центрами исламских общин, где решались важнейшие вопросы, касающиеся всех жителей данного населенного пункта. Здесь местные жители и мусульмане других регионов узнавали последние новости, знакомились друг с другом и завязывали отношения. Именно это место вызывало у мусульман такое чувство, что все они — составляющие одной большой общины — исламской уммы. Некоторые из мечетей, среди которых Ал-Мустансирия в Багдаде, Ал-Адилия в Дамаске, Кордовская и многие другие, были мировыми центрами образования. Например, мечеть Ал-Азхар в Каире открывалась для верующих лишь на пятничный намаз, а в остальное время здесь не прекращались занятия. Когда количество учеников увеличилось, возникла необходимость строить медресе. Они повсеместно возводились рядом с мечетями. Со временем количество пристроек росло: возле мечетей появлялись библиотеки, больницы, столовые³.

Функции современных мечетей

В настоящее время мечети по всему миру воспринимаются верующими как центр собраний и солидарности мусульман. Верующие собираются здесь не только для совершения богослужений, но также для обмена

¹ Хабибуллин А. Мечеть — лицо уммы / Инфо-ислам: Общероссийское информационное агентство мусульман. — 7.01.2011. [Электронный ресурс] // URL: http://www.info-islam.ru/publ/religija/nastavlenija/mecheti_lico_ummy/11-1-0-12325 (дата обращения: 25.01.2019).

² Шейх Таха аль-Вали. Мечеть и ее роль в культуре Ислама и в культурном наследии мусульман // Издательский дом Медина: официальный сайт. — 25.11.2010. [Электронный ресурс] // URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/25-26/3-taha-al-vali.htm? (дата обращения: 25.01.2019).

³ Мустафина М. Мечеть — это место, где совершаются земные поклоны // Ислам и семья: духовно-просветительский портал. — 8.08.2012: URL: <http://www.islamisemya.com/mechet-eto-mesto-gde-sovershayutsya-zemnye-poklony.html> (дата обращения: 25.01.2019).

мнениями и участия в процессе принятия решений по любым важным вопросам, возникающим в конкретном мусульманском сообществе или исламском мире в целом. В мечетях реализуется ряд культурных программ, которые подразумевают проведение учебных курсов, собраний и встреч, знакомящих молодое поколение верующих с богатой культурой ислама. Кроме того, наравне с просветительской ролью мечети выполняют общегуманитарную функцию, направленную вовне общины. Добродетельные мусульмане стараются всеми силами помочь нуждающимся и неимущим слоям общества. При этом в Поволжье, например, мусульмане в этой деятельности не ограничивают себя помощью только единоверцам. В исламских текстах говорится, что мечеть — это обитель благочестивого человека, и самыми излюбленными точками внутри городов для Всевышнего являются именно мечети¹.

Безусловно, самые крупные мечети, как по величине построек, так и по количеству выполняемых ими общественно значимых функций, находятся на территории мусульманских ближневосточных и североафриканских государств. В их числе следует назвать в первую очередь Запретную мечеть в Мекке, Мечеть Пророка в Медине, которая является второй святыней в исламе после Запретной мечети, Мечеть Хассана II в Касабланке, Мечеть Имама Резы в Иране, включающую Университет исламских наук, а также не менее известные мечети на территории ОАЭ, Ирана, Турции, Сирии и др.

В последние годы на территории Евросоюза благодаря огромному притоку мигрантов из мусульманских стран также появилось большое количество новых мечетей. К числу крупнейших европейских мечетей, являющихся не только местом для совершения намаза, но и центрами общественно-политической жизни мусульманской уммы, следует отнести Байт ул-Футух, которая находится в пригороде Лондона и вмещает до 10000 верующих. Здесь в дополнение к регулярным молитвам проходят ежегодные симпозиумы мира, принимаются школьные туры, проводятся другие местные общественные мероприятия. К крупнейшим относятся также Соборная Римская мечеть и Великая Парижская мечеть, которая включает в себя молельный зал, школу, библиотеку, ресторан, хаммам и небольшие магазины. Также можно отметить мечеть Сехетлик в Германии, которая играет роль религиозного и культурного центра. Кроме того, эта мечеть взяла на себя функцию налаживания взаимоотношений мусульман с немусульманским населением Берлина.

Стремительный рост количества мечетей на территории ЕС нередко вызывает критику и даже провоцирует исламофобию среди основной

¹ Мечети — центр солидарности // Pars Today. URL: 13.11.2007; Мечеть, школа, университет... Становление исламской системы образования // Голос Ислама: информационно-аналитический ресурс. 9.03.2013: [Электронный ресурс] // URL: <http://golosislama.ru/news.php?id=15632> (дата обращения: 25.01.2019).

части европейского населения. Однако строительство большого количества мечетей в Европе, которые приходят на смену нелегальным молельным домам, оборудованным в подвалах, может послужить началом межрелигиозного диалога христиан и мусульман, а также стать важной социальной платформой для культурного и религиозного обмена.

Более того, присутствие мечетей в архитектурном ансамбле многих городов Европы подтверждает, что ислам стал частью современного европейского общества, его стоит не опасаться, а лучше интегрировать в жизнь ЕС.

В настоящее время мечети являются неотъемлемой приметой и российского социокультурного пейзажа. Внушительные, вызывающие уважение здания мечетей, воздвигнутые во многих российских городах, уже стали для горожан привычными уличными ориентирами. Мечеть в России — это не только храм, но и социально-просветительский центр, который выполняет важную роль в жизни мусульманской общины и города, где она расположена. На пятничной молитве в мечети — будь то Махачкала, Москва или Казань — обращает на себя внимание большое количество внимающих слову имама молодых людей. Совместные молитвы посещают бизнесмены и политики, стремящиеся подтвердить свою приверженность исламу в глазах единоверцев. В мечетях российские мусульмане слышат интерпретацию волнующих их событий на Ближнем Востоке, вокруг Ирака, Ирана, Сирии, отношений России с исламским миром¹.

Необходимо отметить, что за последние 2–3 десятилетия в РФ построены, отреставрированы и возвращены верующим сотни мечетей. Многие регионы не испытывают недостатка в мечетях. Практически все без исключения мечети, находящиеся в крупных российских городах, не только выполняют функцию духовного наставления, но и ведут огромную работу по воспитанию исламского населения, формируют мировоззрение уммы, способствуют межконфессиональным коммуникациям. Так, одна из самых больших мечетей России «Сердце Чечни», находящаяся в Грозном, занимается организацией различных международных научных конференций, форумов, а также имеет свой радиоканал, освещающий главным образом различные вопросы религии. Нельзя обойти вниманием и одну из крупнейших и высочайших мечетей России и Европы — Московскую Соборную мечеть, торжественное открытие которой после кардинальной перестройки состоялось 23 сентября 2015 года.

В ряде современных мечетей, находящихся в России и Европе, существуют собственные библиотеки, организованы курсы компьютерной

¹ Малащенко А. Ислам в России каков он есть // Россия и мусульманский мир. Научно-информационный бюллетень. 2008. № 3(189). С. 37.

грамотности или иностранных языков, функционируют хаалальные фитнес-центры для женщин и спортклубы.

Роль мечетей в социальной жизни Приволжского федерального округа

Приволжский федеральный округ (ПФО) — один из наиболее населенных округов Российской Федерации, в него входят семь «окружных» мусульманских сообществ России. Проживают в нем около 40% российских приверженцев ислама. В двух регионах ПФО — Татарстане и Башкортостане — мусульмане составляют большинство населения. Нижний Новгород, будучи центром Приволжского федерального округа, представляет собой также важный центр социально-религиозной активности российской уммы. По некоторым оценкам, в настоящее время в Нижегородской области проживает свыше 150 тысяч мусульман. В областном центре находятся Соборная мечеть и мечеть «Тауба», а также Нижегородская соборная мечеть им. муфтия Абдулвахида Сулеймани (до 2009 г. — молельный дом на Красной Этне). В ансамбль Соборной мечети (открывшейся в 1991 г.) входит и здание медресе «Махинур» — учебного центра, который координирует и направляет деятельность многих учреждений духовного образования. И хотя сейчас основная деятельность медресе по экономическим соображениям перенесена в область, здание продолжает использоваться для культурно-просветительских нужд мусульман¹. За 10 лет работы медресе «Махинур» — с 1994 по 2004 г. — около 170 человек получили в нем религиозное образование по специальностям «имам-хатыб» и «преподаватель основ ислама». Почти 140 его выпускников приступили к исполнению обязанностей имамов и преподавателей мактабов и медресе или продолжили обучение в высших исламских и светских учебных заведениях Москвы и Казани². Также медресе обеспечивает школы в татарских селах области методическими материалами, которые необходимы для проведения уроков по истории ислама, а также освещающих традиции нижегородских татар. Кроме того, медресе инициирует и организует научно-практические конференции, круглые столы и семинары, посвященные изучению различных аспектов ислама и его культурного наследия, выпускает сборники статей по результатам этих мероприятий.

¹ Ланда Р. Исламоведение в Нижнем Новгороде // Россия и мусульманский мир. Научно-информационный бюллетень. 2008. № 11(197). С. 18–19.

² Мухетдинов Д. В. Развитие мусульманской уммы Нижнего Новгорода на рубеже тысячелетий // Издательский дом Медина: официальный сайт — 20.05.2008. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?459> (дата обращения: 25.01.2019).

Необходимо отметить, что история Нижнего Новгорода как заметного регионального центра российской уммы начинается еще со времен Макарьевской и Нижегородской ярмарок, которые с 1620-х по 1920-е гг. выполняли функцию экономического «собрания» и для российских мусульман, и для мусульман Волго-Уральского региона. Нижегородская ярмарочная мечеть стала местом общественно-политической консолидации всей российской уммы. В XIX в., обретя статус важного духовного центра «торгово-промышленной элиты российских мусульман, мечеть объективно способствовала формированию социокультурной самоидентификации этой элиты и осознанию ею общности своих интересов в ходе встреч, общения и дискуссий как с соотечественниками, так и с мусульманами других стран. Важно было также, что мечеть действовала в специфических условиях международной ярмарки, где не только происходило знакомство с зарубежными единоверцами, но и имел место межконфессиональный диалог представителей различных цивилизаций. А это ускорило и политизацию российской уммы, и ее консолидацию на внесловной основе»¹.

Можно с уверенностью говорить, что нижегородские мечети и ныне являются тем самым центром общественной, политической, культурной и научной жизни мусульманского сообщества. Нижегородские мечети выступают научными центрами во время ежегодных Фаизхановских и Рамазановских чтений, а также различных форумов, среди них — ежегодный всероссийский мусульманский форум, который проходит в Нижнем Новгороде и других городах с 2005 года. Большой как по объему, так и по значению информационно-издательский комплекс, выпускающий газету, журналы, альманахи, учебные пособия по богословию и истории, также находится в стенах мечети. В 2005 году состоялось открытие негосударственного образовательного учреждения высшего профессионального образования Нижегородского исламского института им. Хусаина Фаизханова, которое нацелено на совмещение религиозного и светского образования.

В настоящее время Духовное управление мусульман Нижегородской области осуществляет работу по реализации «проекта инфраструктуры, совмещающей мечети и медресе с национальными детсадами и школами, светским высшим образованием, бизнес- и медийными проектами. Для российских мусульман, особенно татар, в рамках Приволжского федерального округа, большинство которых проживает в крупных индустриальных центрах, создание городских махалль, обладающих вышеперечисленными религиозными, образовательными, экономическими

¹ Ланда Р. Исламоведение в Нижнем Новгороде // Россия и мусульманский мир. Научно-информационный бюллетень. 2008. № 11(197). С. 23–24.

и жилищными возможностями, является магистральной целью»¹. При этом необходимо избежать «геттоизации» городских общин, опереться на характерную для нижегородских мусульман активную включенность в жизнь страны и региона.

Однако, к сожалению, в настоящее время умма, как в ПФО, так и в России в целом, сталкивается с тем, что социальная роль мечети (для многих из них) сокращается до функции религиозного центра. В некоторых мечетях совершается только намаз. Значительное число мечетей в России большую часть года стоят закрытыми, что связано и с отсутствием имамов, и с общим упадком мусульманской культуры среди последователей ислама в нашей стране. Это крайне важная проблема — вернуть мечетям европейской России статус центра общественной жизни мусульман. Мусульманин после совершения молитвы должен иметь возможность реализовывать свои социальные и культурные потребности, будь то чтение Корана, участие в круглом столе или просмотр видеофильма на религиозную тему. Ведь зачастую даже возможность принять душ для многих мусульман-мигрантов имеется только на территории мечети. Так, в Нижегородской мечети за время летнего поста 2016 г. на эти цели было израсходовано 40 тонн воды.

Помимо этого мечети могли бы взять на себя функцию разъяснения мигрантам из исламских стран основ современного российского законодательства, адаптации их к условиям российской социокультурной среды. В современной ситуации, когда из ближневосточных государств, охваченных гражданскими войнами, в разные страны мира хлынул поток беженцев, работа мечетей с мигрантами могла бы внести весомый вклад в решение социальных проблем государств-реципиентов. Было бы уместно организовать различные курсы с целью переквалификации мусульман для дальнейшего их трудоустройства на территории Российской Федерации. Однако в этом вопросе нужен не только комплексный подход, включающий разработку методов взаимодействия с мигрантами, вовлечения их в жизнь мусульманских общин, профилактики в их среде радикальных и преступных настроений, но также государственная поддержка мечетей, занимающихся адаптацией приезжих, в обеспечении их человеческими и материальными ресурсами.

К примеру, Духовное управление мусульман Нижегородской области (ДУМНО) неоднократно предлагало властям свою помощь в деле «окультуривания» мигрантов. Однако длительное время в силу неафишируемого противостояния властей и Духовного управления

¹ Мухетдинов Д. В. Мусульманские общественные структуры Нижегородского Поволжья: закономерности развития в условиях модернизации современной России: дис. ... канд. полит. наук. Н. Новгород, 2006. С. 96.

эти жесты воспринимались как странные притязания мусульман на часть властных полномочий государства. Тем не менее с учетом того, что поток мигрантов и переселенцев из исламских регионов в Нижний Новгород как крупнейший город ПФО будет увеличиваться, идеи ДУМНО отражают реальное желание активных мусульман помочь властям и обществу справиться с проблемой¹. Об этом говорит и неиссякаемая энергия, с которой активисты ДУМНО продвигают эту идею, и комплекс мер по ее реализации, разработанный ими. В 2005 г. при Региональной национально-культурной автономии татар Нижегородской области (РНКАТНО) и ДУМНО уже был создан миграционный центр, в задачи которого входила помощь мусульманам, прибывающим в Нижегородскую область из других стран. К сожалению, за 10 лет его работы число решаемых и нерешенных проблем только выросло.

Также было бы уместно, если бы мечеть стала центром общественного противодействия религиозному экстремизму среди радикально настроенной мусульманской молодежи. Этот вопрос получил особую актуальность в связи с участвовавшими случаями проявления экстремизма на территории ПФО — в первую очередь громкого покушения на муфтия Республики Татарстан Илдуса и поджогов исламистами ряда православных храмов.

Важно не только искоренять всяческое проявление религиозного экстремизма, ксенофобских настроений среди мусульман, но и создавать атмосферу неприятия как методов террористов, так и чуждых исламу воззрений, а также вести предупреждающую работу и пропаганду посредством эффективно работающих мусульманских СМИ, Интернета и социальных сетей. Эта деятельность начинается с привития общей культуры верующим, и такая работа в Нижегородской соборной мечети уже ведется: общий облик, опрятность посещающих мечеть существенно улучшились. Выполнение требований к внешнему виду молящихся привело к тому, что у них возросло и самоуважение, и уважение к Дому молитвы.

Проблемы и противоречия мусульманской уммы в ПФО

Состояние дел уммы в ПФО омрачают внутренние разногласия руководителей мусульман, подрывающие единство и авторитет мусульманского сообщества. В связи с этим весьма важна роль мечети и как источника возможного конфликта, и как места возможного примирения

¹ Семенов В. Антиэкстремистская деятельность мусульманских религиозных организаций Поволжья // Власть. 2010. № 6. С. 59.

сторон. Большой опыт примирения конфликтующих субъектов накоплен в нижегородских мечетях, где за одним столом встречаются недавние противники, а ныне — снова союзники. Само место проведения встреч — мечеть — накладывает отпечаток на переговоры и повышает ответственность сторон. К сожалению, не все конфликты в ПФО разрешаются подобно нижегородскому, а случаются они практически во всех областях ПФО, будь то Мордовия, где наблюдалось противостояние муфтиятов, или Татарстан, где проблемным стало назначение муфтия Татарстана главным имамом мечети в Казанском кремле. М. В. Бабич, занимавший пост Полномочного представителя Президента Российской Федерации в Приволжском федеральном округе с декабря 2011 г. до августа 2018 г., на встрече с руководителями духовных управлений мусульман округа справедливо отметил, что «разобщенность среди духовных управлений округа мешает налаживанию конструктивной работы». Отсутствие стабильности в умме, соперничество, нездоровая конкуренция, отсутствие объединительных начал являются проблемой мусульман ПФО. Он также призвал «всех муфтиев округа активнее заниматься своими прямыми обязанностями, а не бесполезными разбирательствами между собой»¹.

Что касается Нижегородской области, то положение мусульман в регионе характеризуется еще и сложными отношениями с Русской православной церковью. Времена сотрудничества и понимания сменяются периодами некоторых трений и вновь возвращаются к норме. Немалое значение в этом вопросе имеет и позиция властей по отношению к этим конфессиям. Духовное управление мусульман Нижегородской области неоднократно обвиняло региональные власти в неравномерном распределении бюджетных средств в пользу православной церкви, а нужды мусульманской общины практически всегда оставались без должного финансирования. Кроме того, нижегородские мусульмане видят несправедливость в том, что «Нижегородской епархии РПЦ разрешено ограждать храмы высокими заборами на расстоянии сотен метров от самих зданий. В то время как мусульмане ... в скором времени будут вынуждены молиться рядом с целым комплексом развлекательных зданий»².

Представители ДУМНО не раз занимали твердую позицию, входя в конфронтацию с властями региона и по другим общественно значимым для города вопросам. К наиболее ярким примерам следует отнести решение городских властей о застройке земельного участка возле

¹ Итоги встречи муфтиев с полпредом президента в ПФО // Муслим: новостной портал. — 22.05.2013. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.muslimpress.ru/novosti/itogi-vstrechi-muftiev-s-polpredom-prezidenta-v-pfo.htm> (дата обращения: 25.01.2019).

² Мусульманам не нравится аквапарк / ИнтерФакс: информационный портал. — 19.10.2009: [Электронный ресурс] // URL: http://www.interfax-religion.ru/print.php?act=print_media&id=10547 (дата обращения: 25.01.2019).

Соборной мечети Нижнего Новгорода развлекательными сооружениями. Несмотря на то, что итоге нижегородское правительство все же передало данный участок для расширения территории мечети, напряжение в отношениях нижегородских мусульман с региональными властями по-прежнему сохраняется, хотя после ряда круглых столов оно несколько спало.

Хорошо, что власти слышат голос мусульман и в последнее время ситуация меняется к лучшему: Нижегородской соборной мечети были выделены крупные субсидии на капитальный ремонт к ее 100-летию, отведена земля для строительства новой ярмарочной мечети, взамен утраченной в советское время.

Ранее лидеры мусульманской общины и правительство Нижегородской области расхворались во мнениях и по целому ряду вопросов, среди которых — проект памятника основателю города князю Юрию Всеволодовичу, а также использование колокольного звона в качестве музыкального оформления гимна Нижегородской области.

Однако, несмотря на ряд разногласий, можно наблюдать позитивные тенденции во взаимодействии региональных властей с мусульманскими организациями Нижегородской области. Полностью восстановлены традиционно хорошие отношения мусульман и с местной митрополией РПЦ, помогающей в ремонте и улучшении убранства старых и новых мечетей.

Заключение

Безусловно, в целом, можно отметить, что большинство Духовных управлений мусульман, опираясь на многочисленные мечети округа, проводят активную религиозную, образовательную, просветительскую, информационную и социальную политику среди мусульманского населения ПФО. Тем не менее без решения существующих проблем и укрепления мечетей как центров уммы нормальное развитие и функционирование исламского сообщества в дальнейшем будет крайне затруднено.

Литература

- Ланда Р.* Исламоведение в Нижнем Новгороде // Россия и мусульманский мир. Научно-информационный бюллетень. 2008. № 11(197). С. 18–36.
- Малашенко А.* Ислам в России каков он есть // Россия и мусульманский мир. Научно-информационный бюллетень. 2008. № 3(189). С. 29–48.

Мухетдинов Д. В. Мусульманские общественные структуры Нижегородского Поволжья: закономерности развития в условиях модернизации современной России: дис. ... канд. полит. наук. Н. Новгород, 2006. 198 с.

Семенов В. Антиэкстремистская деятельность мусульманских религиозных организаций Поволжья // *Власть*. 2010. № 6. С. 57–60.

References

Landa R. (2008). Islamovedenie v Nizhnem Novgorode [Islamic studies in Nizhny Novgorod]. *Rossiya i musul'manskii mir*. 2008. № 11. S. 18–36.

Malashenko A. (2008). Islam v Rossii kakov on est' [Islam in Russia As It Is]. *Rossiya i musul'manskii mir*. 2008. № 3. S. 29–48..

Mukhetdinov D. V. (2006). *Musul'manskie obshchestvennyye struktury Nizhegorodskogo Povolzh'ya: zakonomernosti razvitiya v usloviyakh modernizatsii sovremennoi Rossii* [Muslim Social Structures of the Nizhny Novgorod Volga Region: Laws of Development in the Conditions of Modernization of Russia] (Thesis). N. Novgorod. 2006. 198 p.

Semenov V. (2010). Antiekstremistskaya deyatel'nost' musul'manskikh religioznykh organizatsii Povolzh'ya [Anti-Extremist Activities of Muslim Religious Organizations in the Volga Region]. *Vlast'*. 2010. № 6. S. 57–60.

MOSQUE AS THE CENTER OF SOCIAL LIFE OF UMMAH OF THE VOLGA FEDERAL DISTRICT

Abstract. The article is devoted to the study of the sociocultural phenomenon of the mosque by considering it as a place of prayer and also as a center of social life of the Muslim Ummah. The article describes the historical development of mosques as a sort of political centre for the Islamic community, as well as the transformation of the role of mosques in the life of nowadays Muslims. The authors give a brief description of the largest mosques that are located within the Middle East, the European Union and the Russian Federation, who claim the role of the center of social life of Muslims. On the example of the Volga Federal district and its capital city of Nizhny Novgorod, the authors analyzed the contribution of mosques in social and political life of the Muslim Ummah, and also gave some recommendations to solve the existing problems of mosques that interfere with the normal development and functioning of the Muslim Ummah in the region.

Keywords: Islam, society, Muslim Ummah, religion.

Igor V. RYZHOV,

D. Sci. (Hist.), professor, head of the Department of History and Politics of Russia, Institute of International Relations and World History, National Research Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod
(2, Ulyanova Str., Nizhny Novgorod, 603005, Russian Federation).
E-mail: ivr@imomi.unn.ru

Maria Yu. BORODINA,

assistant, Department of History and Politics of Russia, Institute of International Relations and World History, National Research Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod
(2, Ulyanova Str., Nizhny Novgorod, 603005, Russian Federation).
E-mail: borodina-m.u@yandex.ru

Fedor A. DOROFEEV,

Cand. Sci. (Histro), assistant professor, chair of the history of medieval civilizations, Institute of International Relations and World History, National Research Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod
(2, Ulyanova Str., Nizhny Novgorod, 603005, Russian Federation).
E-mail: feddor70@mail.ru.





ОБРАЗОВАНИЕ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН







26.00.01 Теология

УДК 374.73

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-1-155-166

Р. Л. Саяхов

Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы,
Духовное управление мусульман Республики Башкортостан (ЦРО ДУМ РБ), г. Уфа

ОСОБЕННОСТИ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО СОСТАВА СОВРЕМЕННОГО МЕКТЕБА ДУХОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ МУСУЛЬМАН РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН

САЯХОВ Руслан Линицевич —

аспирант каф. педагогики,

Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы;

зам. председателя-муфтия, Централизованная религиозная организация Духовное
управление мусульман Республики Башкортостан

(450077, Россия, Республика Башкортостан, ул. Чернышевского, 103).

E-mail: Ruslan030271@hotmail.com

Аннотация. В статье содержится анализ особенностей педагогического состава современного мектеба Духовного управления мусульман Республики Башкортостан, сделанный на основе обработки данных последней аттестации, которая проводилась весной 2018 г. кустовым методом и охватила практически все 47 подведомственных мухтасибатов. Методическое и организационное содействие этому мероприятию оказали специалисты Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы. Данный анализ позволил показать социальную роль такой образовательной структуры, как мектеб, выявить ее вклад в укрепление духовной безопасности, а также констатировать ее полное соответствие цели функционирования. Кроме того, он помог наметить возможные перспективы развития данного уровня отечественной системы исламского образования в целом.

Ключевые слова: мектеб, Духовное управление мусульман Республики Башкортостан, аттестация преподавателей мектеба, особенности работы мектеба, отечественная система исламского образования, духовная безопасность.

Для цитирования: *Саяхов Р.Л.* Особенности педагогического состава современного мектеба Духовного управления мусульман Республики Башкортостан // *Ислам в современном мире.* 2019; 1: 155–166.

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-1-155-166

Статья поступила в редакцию: 10.09.2018

Статья принята к публикации: 25.01.2019

Ключевым направлением деятельности Централизованной религиозной организации Духовное управление мусульман Республики Башкортостан (ЦРО ДУМ РБ) является религиозное просвещение и образование посредством создания специализированных учебных заведений, а также организации приходских курсов по изучению основ ислама и арабского языка, традиционно именуемых мектебами.

Мектеб (от арабского «мактаб» — место, где пишут) исторически являлся начальной конфессиональной школой мусульман и в России рассматривался как школа типа церковно-приходской. Основной целью функционирования современного мектеба является удовлетворение нужд прихожан в получении базовых религиозных знаний. Тем самым, мектеб выполняет не профессионально ориентированную, а культурологическую и просветительскую функции. Работая с широкими слоями населения, он играет роль в формировании общественного мнения и оказывает влияние на градус социальной стабильности. При существующей дифференциации на городские и сельские, детские и взрослые, мужские и женские группы преобладающий контингент представлен совершеннолетними, занимающимися в городских мектебах.

Специфика функционирования отечественной системы исламского образования в исторической и современной перспективе отражена в трудах Т. М. Аминова, Р. Х. Калимуллина, Р. М. Мухаметшина, Г. Ю. Хабибуллиной¹. Их анализ позволяет выделить следующие особенности работы современного мектеба:

¹ *Аминов Т.М.* Система исламского образования Духовного управления мусульман Республики Башкортостан на современном этапе // *Педагогический журнал Башкортостана.* 2017. № 3(70). С. 78–87; *Аминов Т.М.* Развитие мусульманского образования в Башкортостане: история и современность // *Образование и духовная безопасность.* 2017. № 1. С. 20–30; *Калимуллин Р.Х.* Структура современного российского исламского образования // *Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований.* 2015. № 9(2). С. 347–351; *Мухаметшин Р.М.* Система мусульманского образования в современной России: становление и проблемы // *Казанский федералист.* 2011. № 1(27). С. 30–37; *Хабибуллина Г.Ю.* Роль исламского образования в формировании гражданской ответственности // *Этнодиалоги.* 2016. № 1(50). С. 48–56.

- цель функционирования — удовлетворение нужд прихожан в получении базовых религиозных знаний;
- характеристика выполняемой функции — культурологическая и просветительская;
- объект исследования — исламские первоисточники;
- преобладающий стиль педагогической деятельности преподавателя — авторитарный;
- условия функционирования — отсутствие унифицированных программ и отработанных образовательных технологий;
- оплата преподавателям — отсутствует;
- атмосфера — непринужденная, свободная;
- централизованное финансирование — отсутствует.

Учитывая особую роль религиозного фактора (значимость веры как таковой в российском обществе признается 75% наших сограждан)¹ и связанную с ней высокую степень ответственности за религиозное просвещение широких слоев населения, с начала 2009 г. республиканское духовное ведомство ввело аттестацию преподавателей мектеба. Юридической основой аттестации служит Положение об аттестации, утвержденное на пленуме Духовного управления 13 марта 2009 года². В Положении отмечается, что аттестация лиц, занимающихся преподавательской деятельностью на Курсах по изучению основ ислама и арабского языка при мечетях (приходах) ЦРО ДУМ РБ, направлена на определение соответствия уровня профессиональной компетентности педагогических работников требованиям Управления, на улучшение координации совместной работы, на оптимизацию процесса духовного образования. Аттестацию в обязательном порядке проходят лица, занимающиеся преподавательской деятельностью на Курсах по изучению основ ислама и арабского языка в подведомственных ЦРО ДУМ РБ мечетях (приходах). Аттестацию проводит создаваемая по приказу муфтия Аттестационная комиссия, которая принимает решение о допуске преподавателя к педагогической деятельности в приходах ведомства. Решение аттестационной комиссии заносится в Аттестационный лист, который выдается на руки и является действительным в течение двух лет³.

Последняя широкомасштабная аттестация проводилась ведомством весной 2018 года кустовым методом, позволившим за относительно

¹ Мчедлова М. М. Религия в современной России: социальные изменения и ценностные приоритеты // Образование и духовная безопасность. Научный журнал НИИ ДБ РРО БГПУ им. М. Акмуллы. Вып. № 2. 2017. С. 27.

² Положение об аттестации преподавателей Курсов по изучению основ ислама при мечетях (ММРО) Духовного управления мусульман Республики Башкортостан (утвержденное на пленуме Духовного управления 13 марта 2009 года).

³ Положение об аттестации преподавателей Курсов по изучению основ ислама при мечетях (ММРО) Духовного управления мусульман Республики Башкортостан (утвержденное на пленуме Духовного управления 13 марта 2009 года).

короткое время (в течение месяца) охватить практически все 47 мухтасибатов ЦРО ДУМ РБ. Позитивным новшеством явилось участие в этом мероприятии специалистов Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы, оказавших содействие методологического и организационного плана при работе столичного куста, проведенной на базе уфимской мечети Ихлас. В результате при наличии порядка 700 приходов аттестацию прошли 242 преподавателя¹. Кроме религиозных познаний, они демонстрировали познания в психолого-педагогической области, а также проходили специальное анкетирование. Последнее позволило оценить современное состояние и смоделировать перспективы функционирования мектеба в ближайшие годы.

Аттестация показала, что в преподавательской деятельности на курсах заняты исключительно женщины. Имамы-хатыбы, имамы-наибы и муэдзины также могут обучать прихожан, но чаще это проводится в виде индивидуального общения, отдельных консультаций, в ходе проведения религиозных обрядов или во время проповедей. Важно, что преподаватели не принадлежат к разряду официального духовенства, а представляют некий волонтерский актив прихода, с энтузиазмом выполняющий практически любую общественно полезную работу.

Гендерная специфика подразумевает наличие особого рода аудитории, готовой и склонной к восприятию информации через преподаватель-женщин. И действительно, на практике основная часть слушателей мектеба представлена детьми (мальчики и девочки), девушками, женщинами, а также мужчинами предпенсионного и пенсионного возраста. Парни и молодые мужчины здесь достаточно редкие слушатели.

Очевидно, что подобному положению способствуют и возрастные показатели. Они демонстрируют, что большая часть преподавателей представлена категорией старше 60 лет (47%) и старше 50 лет (25%). Молодые преподаватели (до 40 лет) составляют лишь 17%. Незначительная часть (11%) представлена категорией от 40 до 50 лет (Рис. 1). Таким образом, подавляющая часть преподавателей (72%) относится к категории пожилых женщин, чаще ассоциируемых с почтенными бабушками. Данный факт также может объяснять особенность аудитории, охватываемой деятельностью мектеба. Любопытно, что большая часть действующего духовенства также относятся к пенсионной возрастной категории. В частности, работники старше 55 лет представляют более половины действующих имам-мухтасибов².

¹ Саяхов Р. Л. Итоги аттестации преподавателей курсов по изучению основ ислама, функционирующих при мечетях (ММРО) ЦРО ДУМ РБ в 2018 году (Внутриведомственный документ ЦРО ДУМ РБ от 23 мая 2018 года).

² Биктагирова А. Р., Саяхов Р. Л. Развитие кадрового потенциала религиозных организаций на примере Духовного управления мусульман Республики Башкортостан // Вестник Башкирского института социальных технологий. 2014. № 4(25). С. 99.

Возраст

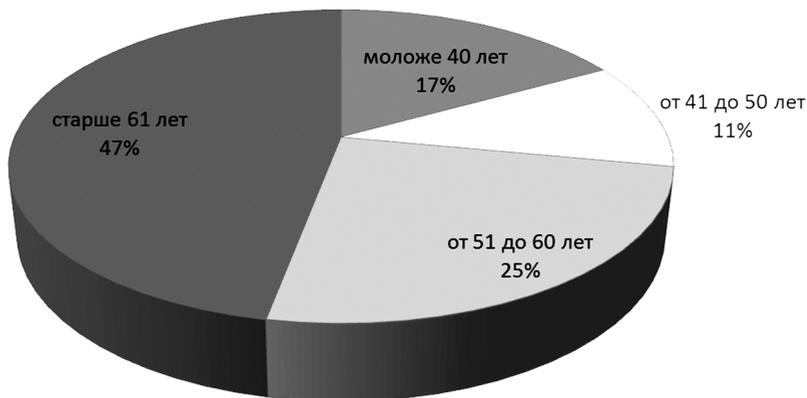


Рис. 1. Диаграмма возрастных показателей преподавателей мектеба
(по данным аттестации 2018 г.)

Таким образом, верующая молодежь, потенциально открытая для восприятия деструктивных псевдорелигиозных идей, не будет воспринимать курсы по изучению основ ислама притягательным местом для поиска религиозных знаний. Связано это может быть с рядом обстоятельств:

- низкий уровень доверия ко всему, что организуется официальным духовенством вообще (деятельность курсов находится под контролем последнего);
- желание получать знания у «сильных» учителей (учитель может стать «сильным», только пройдя обучение за рубежом);
- юношеский максимализм (неприятие роли ученика, сидящего за партой);
- предвзятое отношение к женщине (неприятие поучений со стороны слабого пола);
- стремление быстро получать однозначные ответы на неоднозначные вопросы (обтекаемые формулировки свидетельствуют либо о некомпетентности учителя, либо о боязни говорить правду);
- склонность к выбору сильного и авторитетного лидера (лидером должен быть мужчина).

Национальный состав преподавателей не стал неожиданным и пропорционален национальному составу населения Республики

Башкортостан¹: занятия в мектебах ведут 56% преподавателей башкирской и 44% татарской национальности. Лица других национальностей встречаются крайне редко и составляют не более одного процента. Вместе с тем, в противоположность официальному распределению республиканского населения на городское (60,4%) и сельское (39,6%)², оказалось, что сельских преподавателей значительно больше, чем городских (68% против 32%). Связано это может быть либо с незначительным количеством городских мечетей вообще, либо с тем, что значительная доля сельских жителей совершает челночные выезды для работы и (или) преподавания в близлежащие города.

Ключевой характеристикой мектеба является уровень образования преподавателей. Данные анкетирования показали следующие результаты:

Уровень светского образования: высшее — 47%, средне-специальное — 38%, общее среднее — 15% (Рис. 2).

Уровень религиозного образования: высшее — 24%, среднее (медресе) — 22%, начальное (мектеб) — 54% (Рис. 3).

Таким образом, при значительной доле преподавателей с высшим светским образованием (47%) большая часть из них имеет лишь начальные религиозные познания (54%), полученные либо в таких же мектебах, либо путем самообразования. Только четверть преподавателей (24%) имеет высшее религиозное образование. Отрадно, что 13% преподавателей имеет одновременно два высших образования: и светское и религиозное. Больше половины последних представлены городскими жителями³.

Показательным является тот факт, что среди духовных работников высшее светское образование имеют менее 20%, а высшее религиозное — около 30% имам-мухтасибов⁴, чей образовательный уровень в целом много выше рядовых духовных работников — таких как имам-хатыб, имам-наиб и муэдзин.

Учитывая, что деятельность приходского мектеба осуществляется под контролем и по согласованию с имам-хатыбом, уровень образования которого часто ниже уровня образования преподавателя, можно предположить возникновение ситуаций взаимного непонимания или недоверия. Возникновение подобных ситуаций может отрицательно

¹ Население Башкортостана. [Электронный ресурс] // URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Население_Башкортостана (дата обращения: 14.10.2018).

² Там же.

³ Саяхов Р. Л. Итоги аттестации преподавателей курсов по изучению основ ислама, функционирующих при мечетях (ММРО) ЦРО ДУМ РБ в 2018 году (Внутриведомственный документ ЦРО ДУМ РБ от 23 мая 2018 года).

⁴ Биктагирова А. Р., Саяхов Р. Л. Развитие кадрового потенциала религиозных организаций на примере Духовного управления мусульман Республики Башкортостан // Вестник Башкирского института социальных технологий. 2014. № 4(25). С. 99.

Уровень светского образования

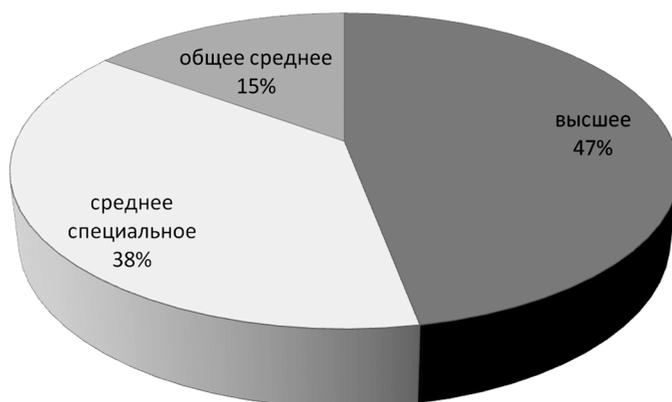


Рис. 2. Уровень светского образования преподавателей мектеба (по данным аттестации 2018 г.)

Уровень религиозного образования

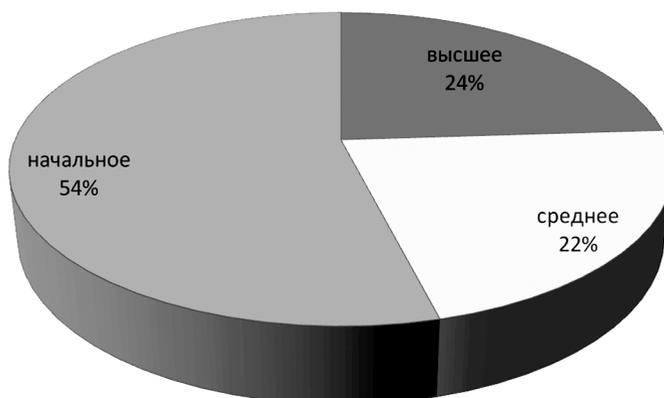


Рис. 3. Уровень религиозного образования преподавателей мектеба (по данным аттестации 2018 г.)

сказаться на внутренней атмосфере прихода и даже населенного пункта, особенно в сельской местности, где роль мечети более заметна. Некоторые признаки такого рода проявляются уже сегодня: неудовлетворенные пассивностью имамов, преподаватели по собственной инициативе устраивают воспитательные и образовательные мероприятия за пределами своих приходов; участвуют в конференциях, семинарах, круглых столах; предлагают образовательные услуги светским учебным заведениям (чаще школам, но иногда и вузам — в составлении учебно-методических материалов); более активно, чем имамы, работают над повышением своего образовательного уровня.

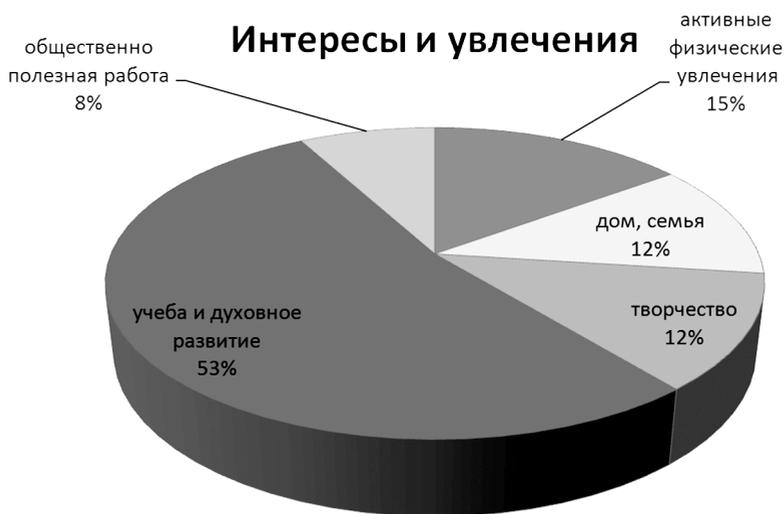
Активная жизненная позиция преподавателей курсов проявляется в разнообразных увлечениях и интересах (Рис. 4). Большая часть из них (53%) в качестве приоритетных личных интересов обозначила учебу и духовное развитие: чтение книг, изучение ислама, Корана, таджвида, башкирского или арабского языка, психологии, биологии, компьютера, практика зикра. Об активных физических увлечениях сообщили 15% опрошенных, которые увлекаются спортом, садоводством и огородничеством, выходят на природу, животноводством, птицеводством и цветоводством, занимаются деревообработкой, строительством, вождением автомобиля. Часть преподавателей (12%) считает наибольшим интересом все, что связано с домом и семьей (кулинария, воспитание детей и внуков), столько же — творчество в виде занятий каллиграфией, вязанием, вышиванием, рисованием, работы над книгами и стихами, а также рационализаторства. 8% сообщили, что им нравится заниматься общественно полезной работой: преподавать, работать с молодежью.

Об активной жизненной позиции преподавателей курсов свидетельствует также тот факт, что многие из них стремятся непрерывно повышать свой образовательный уровень, принимают активное участие во всех приходских мероприятиях.

Нет сомнения, что своим энтузиазмом они вносят значительный вклад в оживление жизни прихода.

Таким образом, начальная ступень отечественной системы исламского образования переживает свое активное естественное развитие. От медресе и исламских университетов мектеб отличает большая автономность, финансовая независимость, практически полная открытость и доступность для социума, непринужденная атмосфера, а также возможность функционирования на силе веры (энтузиазме) преподавателей, не ожидающих материальной поддержки и вознаграждения.

Работая с широкими слоями населения в культурологическом и просветительском плане, мектеб играет заметную роль в формировании общественного мнения и оказывает значительное влияние на уровень социальной стабильности, внося немалый вклад в укрепление духовной безопасности государства. Очевидно, позитивному развитию



*Рис. 4. Интересы и увлечения преподавателей мектеба
(по данным аттестации 2018 г.)*

мектеба способствует рост интереса к религии, успешное выполнение своих функций преподавателями, основанное на высоком уровне их образования, а также на их активной жизненной позиции, проявляющейся в стремлении постоянно повышать профессиональный уровень и в наличии здоровых интересов и увлечений.

Вместе с тем молодые мужчины, которым часто свойственно недоверие к официальному духовенству, желание получать знания у «сильных» учителей, предвзятое отношение к женщине, не склонны к поиску религиозных знаний в мектебе. Важную роль в формировании такого отношения может играть гендерная принадлежность преподавательского состава, в подавляющем большинстве своем представленного женщинами преклонного возраста. По этой причине потенциально открытая для восприятия деструктивных псевдорелигиозных идей часть верующей аудитории остается вне поля деятельности мектеба. Открытым остается вопрос: сможет ли приход авторитетных для молодежи учителей-мужчин изменить существующее положение? Или каждая ступень отечественной системы исламского образования должна занимать лишь тем, что у нее хорошо получается?

Следует учитывать также, что значительно более высокий уровень образования преподавателей по сравнению с духовными работниками в дальнейшем может негативно отразиться на внутренней атмосфере

прихода и даже населенного пункта, особенно в сельской местности. Тем более что некоторые признаки подобного рода проявляются уже сегодня. Очевидно, что в существующих условиях имамы и муэдзины должны уделять большее внимание своему образованию. В противном случае, их авторитет и роль будет неизменно снижаться.

Итак, анализ особенностей педагогического состава современного мектеба Духовного управления мусульман Республики Башкортостан, проведенный на основе обработки данных последней аттестации, позволил показать высокую социальную роль этой образовательной структуры в укреплении духовной безопасности, констатировать ее полное соответствие цели функционирования, а также наметить возможные перспективы развития данного уровня отечественной системы исламского образования.

Литература

Аминов Т. М. Система исламского образования Духовного управления мусульман Республики Башкортостан на современном этапе // Педагогический журнал Башкортостана. 2017. № 3(70). С. 78–87.

Аминов Т. М. Развитие мусульманского образования в Башкортостане: история и современность // Образование и духовная безопасность. 2017. № 1. С. 20–30.

Биктагирова А. Р., Саяхов Р. Л. Развитие кадрового потенциала религиозных организаций на примере Духовного управления мусульман Республики Башкортостан // Вестник Башкирского института социальных технологий. 2014. № 4(25). С. 96–101.

Калимуллин Р. Х. Структура современного российского исламского образования // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2015. № 9(2). С. 347–351.

Мухаметшин Р. М. Система мусульманского образования в современной России: становление и проблемы // Казанский федералист. 2011. № 1 (27). С. 30–37.

Мчедлова М. М. Религия в современной России: социальные изменения и ценностные приоритеты // Образование и духовная безопасность. Научный журнал НИИ ДБ РРО БГПУ им. М. Акмуллы. 2017. Вып. № 2. С. 26–30.

Саяхов Р. Л. Итоги аттестации преподавателей курсов по изучению основ ислама, функционирующих при мечетях (ММРО) ЦРО ДУМ РБ в 2018 году // Внутриведомственный документ ЦРО ДУМ РБ от 23 мая 2018 года.

Хабибуллина Г. Ю. Роль исламского образования в формировании гражданской ответственности // Этнодиалоги. 2016. № 1(50). С. 48–56.

References

Aminov T. M. (2017). Sistema islamskogo obrazovaniya Dukhovnogo upravleniya musulman Respubliki Bashkortostan na sovremennom etape [The System of Islamic Education of the Spiritual Administration of Muslims of the Republic of Bashkortostan at the Present Stage]. *Pedagogicheskiy zhurnal Bashkortostana*. 2017. № 3(70). S. 78–87.

Aminov T. M. (2017). Razvitiye musulmanskogo obrazovaniya v Bashkortostane: istoriya i sovremennost [The Development of Muslim Education in Bashkortostan: History and Present Time]. *Obrazovaniye i dukhovnaya bezopasnost'*. 2017. № 1. S. 20–30.

Biktagirova A. R. Sayakhov R. L. (2014). Razvitiye kadrovogo potentsiala religioznykh organizatsiy na primere Dukhovnogo upravleniya musulman Respubliki Bashkortostan [The Development of the Personnel Labour Opportunities at the Religious Organizations on the Example of the Spiritual Administration of Muslims of the Republic of Bashkortostan]. *Vestnik Bashkirskogo instituta sotsialnykh tekhnologiy*. 2014. № 4(25). S. 96–101.

Kalimullin R. Kh. (2015). Struktura sovremennogo rossiyskogo islamskogo obrazovaniya [The Structure of the Modern Islamic Education in Russia]. *Mezhdunarodnyy zhurnal prikladnykh i fundamentalnykh issledovaniy*. 2015. № 9(2). S. 347–351.

Mukhametshin R. M. (2011). Sistema musulmanskogo obrazovaniya v sovremennoy Rossii: stanovleniye i problemy [The System of Muslim Education in Present-Day Russia: Emergence and Rising Problems]. *Kazanskiy federalist*. 2011. № 1(27). S. 30–37.

Mchedlova M. M. (2017). Religiya v sovremennoy Rossii: sotsialnyye izmeneniya i tsennostnyye priority [Religion in Present-Day Russia: Social Changes and Valuable Priorities]. *Obrazovaniye i dukhovnaya bezopasnost. Nauchnyy zhurnal NII DB RRO BGPU im. M. Akmully*. Vyp № 2. 2017. S. 26–30.

Sayakhov R. L. *Itogi attestatsii prepodavateley kursov po izucheniyu osnov islama. funktsioniruyushchikh pri mechetyakh (MMRO) TsRO DUM RB v 2018 godu (Vnutrivedomstvennyy dokument TsRO DUM RB ot 23 maya 2018 goda)* [Results of certification of teachers of courses of studying of the fundamentals of Islam functioning at mosques (MMRO) TsRO DUM RB in 2018].

Khabibullina G. Yu. Rol islamskogo obrazovaniya v formirovanii grazhdanskoj otvetstvennosti [Role of Islamic Education in the Process of Emergence of Civil Liability]. *Etnodialogi*. 2016. № 1(50). S. 48–56.

PEDAGOGICAL FEATURES OF THE MODERN MEKTEB OF THE SPIRITUAL ADMINISTRATION OF MUSLIMS OF REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN

Abstract. Analysis of the characteristics of the teaching staff of modern Mektebs the Spiritual administration of Muslims of Republic of Bashkortostan, carried out on the basis of processing data the latest certification allows to identify the social role and the degree of compliance with the objectives of the operation as well as to identify the possible prospects of development of this level of the national system of Islamic education.

Keywords: mekteb, Spiritual administration of Muslims of the Republic of Bashkortostan, certification of teachers of the Mekteb, the features of the Mekteb, domestic system of Islamic education, spiritual security.

Ruslan L. Sayakhov,

post-graduate student,

Department of Education, Bashkir State Pedagogical University
named after M. Akmulla,

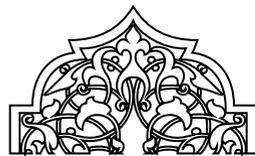
Deputy Chairman-mufti, Spiritual Administration
of Muslims of the Republic of Bashkortostan,

(103, Chernyshevsky Str., Ufa, Republic of Bashkortostan, 450077, Russian Federation).

E-mail: Ruslan030271@hotmail.com



**ИСЛАМ
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ**







23.00.02 Политические институты процессы и технологии

УДК 327.82

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-1-169-184

С. А. Атанова

Институт востоковедения РАН, г. Москва,

Национальный институт восточных языков и цивилизаций, г. Париж, Франция

КАЗАХСТАН И ЕГО НАЦИОНАЛЬНЫЙ ОБРАЗ: МЕЖДУ «МЯГКОЙ СИЛОЙ» И «СТРАНОЙ-БРЕНДОМ»

АТАНОВА Снежана Александровна —

мл. науч. сотр., Институт востоковедения РАН

(107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, 12);

аспирант, Национальный институт восточных языков и цивилизаций

(75007, Франция, г. Париж, рю де Лиль, 2).

E-mail: snej.atanova@gmail.com

Аннотация. Образ страны подразумевает одновременно проекцию, восприятие и самопредставление. В его создании каждое государство имеет собственные приоритеты и следует определенной стратегии. На постсоветском пространстве Казахстан предпринимает наиболее активные шаги в проекции собственного национального образа. С начала 1990-х гг. республика утверждает свои позиции на международной арене. Диапазон казахстанской стратегии включает широкий спектр инициатив — от «мягкой силы» до «национального брендинга»: Всемирная выставка ЭКСПО-2017 «Энергия будущего», VII зимние Азиатские игры, председательство в ОБСЕ в 2010 году и открытие международного финансового центра в Астане в 2018 году. Исходя из концептуальных подходов теории международных отношений, данная работа призвана рассмотреть многовекторную стратегию Казахстана по созданию национального образа в категории проекции.

Ключевые слова: международные отношения, «мягкая сила», национальный брендинг, национальный образ.

Для цитирования: *Атанова С. А.* Казахстан и его национальный образ: между «мягкой силой» и «страной-брендом» // *Ислам в современном мире*, 2019; 1: 169–184.

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-1-169-184

Статья поступила в редакцию: 10.10.2018

Статья принята к публикации: 25.02.2019

В 90-х годах прошлого столетия распад Советского Союза привел к образованию пятнадцати независимых государств. Каждое, исходя из политических, экономических и социальных особенностей, выбрало разные направления развития и реализации внутренней и внешней политики. Национальный образ как элемент внешнеполитических стратегий и международных отношений стал тем фактором, который позволяет одной стране выделяться на фоне других, более того, добиваться определенных политических и экономических целей. В свете сказанного постараемся выяснить, что составляет основу «мягкой силы», или «способности привлекать»¹, в противовес «жесткой силе» с ее «способностью принуждать»². Затем установим, каким целям служит концепт «страны-бренда».

«Национальный образ»: теории, практики и подходы

Понятие «национального образа» актуализируется в период холодной войны из противостояния стран капитализма и социализма, Востока и Запада, США и СССР. При этом образ страны можно определить как «когнитивную репрезентацию страны, воспринимаемую как истинную в отношении нации и народа этой страны»³, или как «репутационный капитал нации, который отражает позицию страны на международной арене»⁴. Для настоящей статьи, в частности, подходят обе дефиниции. Национальный образ включает три основные категории: проекцию, восприятие и самопредставление (собственный национальный

¹ Nye J. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs, 2004. P. 5.

² Ibid.

³ Kunczik M. *Image of Nations and International Public Relations*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1997. P. 47.

⁴ Wang J. *Managing national reputation and international relations in the global era: Public diplomacy revisited* // *Public Relations Review*. 2006. No. 32(2). P. 92.

образ)¹. Поскольку в данной работе образ Казахстана анализируется через призму внешнеполитических и страновых активностей, в ней будет рассмотрена именно категория проекции.

Прагматические соображения и собственные интересы заставляют государства действовать по принципам реализма и либерализма. Приверженцы реализма полагают, что национальные интересы сводятся к борьбе за выживание и политический капитал². Утверждение реалистов о том, что государства вовлечены в борьбу за власть, сосуществует с подходом Майкла В. Дойля о стремлении либеральных демократий обходиться без применения любых форм принуждения в международных отношениях³. В то время как сторонники реализма и либерализма подчёркивают роль материальных факторов, обуславливающих деятельность социальных и политических акторов, приверженцы конструктивизма говорят о факторах идейных⁴, которые могут оказать влияние на социальную или политическую сферы⁵. Таким образом, идейные убеждения в совокупности с идентичностью формируют интересы государственно-политических образований⁶. В рамках изучения национального образа каждая из представленных теорий дополняет другую, идейно-материальную теоретическую конструкцию логически вписывается союз экономического, политического и культурного капитала. Вышеозначенные подходы отображают приоритеты внешней политики — достижение национальных интересов и влияние на международную аудиторию. И поскольку речь идет о том, что благоприятный образ позволяет достигать поставленных целей без использования военного или экономического принуждения, обратимся к дефиниции «мягкой силы» и рассмотрению средств, призванных формировать образ страны.

Национальный брендинг — одно из таких средств. Изначально понятие использовалось в коммерческой сфере и маркетинге, означая «процесс, в котором продукт или услуга связывается с определенным названием, символом либо с особенными характеристиками и идеями для того, чтобы выделить их из массы других и тем самым обеспечить продажу»⁷. В 90-х годах британский эксперт и практик Уолли Олинс,

¹ *Feklunina V.* National images in International Relations: Putin's Russia and the West. University of Glasgow, 2009. P. 2.

² *Hobbes T.* Leviathan. Renascence Editions, 1999; *Waltz K.* Theory of International Politics. Waveland Pres. 2010.

³ *Doyle M. W.* Liberalism and World Politics // *American Political Science Review.* 1986. 80(4). Pp. 1151–1169.

⁴ *Wendt A.* Constructing International Politics // *International Security.* 1995. Vol. 20. No. 1. Pp. 71–81.

⁵ *Reus-Smit C.* Constructivism // *Theories of International Relations.* Burchill S., Linklater A., Devetak R., Donnelly J., Nardin T., Paterson M., Reus-Smit C., True J. Palgrave Macmillan, 2013. Pp. 217–240.

⁶ *Wendt A.* Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics // *International Organization.* 1992. Vol. 46. No. 2. Pp. 391–425.

⁷ Cambridge dictionary. [Электронный ресурс] // URL: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/branding> (дата обращения: 14.06.2018).

а позднее другой британский исследователь — Саймон Анхольт стали применять «национальный брендинг» в отношении стран.

С. Анхольт — самый продуктивный из авторов, разрабатывающих тему национального брендинга, выделяет шесть «естественных» каналов национального поведения и национальной коммуникации»: политику, культуру, туризм, инвестиции, национальные марки и людей¹. Посредством этих каналов генерируется уникальный образ, который позволяет стране добиваться желаемого, становясь привлекательной, и выделяться на фоне других. По мнению С. Анхольта, каждое государство может преуспеть в создании собственного уникального образа, найдя свою нишу на мировой арене². Аналогичного мнения придерживается профессор Джозеф Най, считая, что любое государство способно при грамотном использовании имеющихся ресурсов обрести свою «мягкую силу»³. С. Анхольт подчеркивает, что брендинг стран в корне отличается от коммерческого брендинга, и говорит о значении репутации и создании «конкурентоспособной идентичности» в «пространстве глобального рынка, где глобализация диктует правила игры, заставляя страны конкурировать друг с другом за потребителей, туристов, инвесторов, предпринимателей, проведение спортивных и культурных мероприятий, внимание и уважение международных СМИ, а также правительств и народов других стран»⁴. Таким образом, фактор конкурентности и репутационная составляющая возвращают нас в рамки выбранных теоретических подходов.

Тем временем «национальный брендинг» постепенно сводится к контексту туристического позиционирования страны, привлечения иностранных инвестиций и продвижения коммерческих продуктов. Растет количество исследований, в основном практического характера, что возвращает национальный брендинг на позиции маркетингового инструмента. Маркетинговые аспекты национального брендинга при рассмотрении практических кейсов исследуются рядом авторов⁵. Особое

¹ *Anholt S. Competitive Identity: The New Brand Management for Nations, Cities and Regions.* London: Palgrave Macmillan, 2007. P. 26.

² *Anholt S. Brand New Justice: The Upside of Global Branding.* Oxford: Butterworth Heinemann, 2003.

³ Интервью автора с профессором Джозефом Наем. Бостон, февраль 2017 г.

⁴ *Anholt S. Competitive Identity: The New Brand Management for Nations, Cities and Regions.* P. 1.

⁵ *Dinnie K. Nation Branding: Concepts, Issues, Practice.* Elsevier Dinnie K. *Nation Branding: Concepts, Issues, Practice.* Oxford; Burlington, Mass.: Butterworth-Heinemann, 2008. 264 p.; *Schulz P. Internationalising a National Image: The case of "Made in Germany" // Western Australia. Diplomica Verlag, 2002; Kruger M. W. How Geographic Variation Persists: Comments on Consumer Packaged Goods in the United States: National Brands, Local Branding // Journal of Marketing Research. 2007. Vol. 44. No. 1. Pp. 21–22; Schutte T.F. The Semantics of Branding // Journal of Marketing. 1969. Vol. 33. No. 2. Pp. 5–11; Cayla J., Eric J., Arnould A. Cultural Approach to Branding in the Global Marketplace // Journal of International Marketing. 2008. Vol. 16. No. 4. Pp. 86–112; Bronnenberg B.J., Dhar S.K., Dubé J-P. National Brands, Local Branding: Conclusions and Future Research Opportunities // Journal of Marketing Research. 2007. Vol. 44. No. 1. Pp. 26–28.*

место занимают исследования, рассматривающие возможности странового брендинга для развития туристической отрасли¹. Следующую группу составляют работы о публичной дипломатии как инструменте «мягкой силы» и ее роли в формировании притягательного и влиятельного национального образа².

Обсуждение роли национального брендинга и значения публичной дипломатии в новых государствах, возникших в результате распада социалистической системы в конце 80-х и Советского Союза в 90-х годах, рассмотрение темы, связанной с обретением ими собственного национального образа, способного стать орудием внешнеполитического влияния, также широко представлены в многочисленных научных публикациях³.

В сравнении с этим исследования инициатив государств Центральной Азии по созданию национального образа представляют меньший объем⁴. Настоящая статья дополняет имеющуюся историографию и в то же время инициирует дискуссию относительно национального образа стран региона.

¹ Kotler, P. & Gertner, D. Country as brand, product, and beyond: A place marketing and brand management perspective // *Journal of Brand Management* 2002. Vol. 9. No. 4–5. Pp. 249–261; Martins M. The tourist Imagery, the Destination Image and the Brand Image // *Journal of Tourism and Hospitality Management*. 2015. Vol. 3. No. 2. Pp. 1–14; Hakala U., Lemmetyinen A., Kantola S.-P. Country image as a nation-branding tool // *Marketing intelligence & Planning*. 2013. Pp. 538–556; Ermann U., Hermanik K.-J. Branding the Nation, the Place, the Product. Routledge, 2017. 166 p.; Fan Y. Branding the nation: What is being branded? // *Journal of Vacation marketing*. 2006. Vol. 12 issue: 1. Pp. 5–14.

² Nye J. Public Diplomacy and Soft Power // *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 2008. Vol. 616. Pp. 94–109; Wang Y. Public Diplomacy and the Rise of Chinese Soft Power // *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. Vol. 616. Public Diplomacy in a Changing World. 2008. Pp. 257–273; Smith P.H. The Hard Road Back to Soft Power // *Georgetown Journal of International Affairs*. 2007. Vol. 8. No. 1. Pp. 115–123; Korea's soft power and public diplomacy. Ed. K. Ayhan. Hangang Network, 2017. 255 p.; Davis Cross M.K., Melissen J. European Public Diplomacy: Soft Power at Work. Palgrave, 2013. 230 p.; Hall J., Smith F. The Struggle for Soft Power in Asia: Public Diplomacy and Regional Competition // *Asian Security*. 2013. 9(1). Pp. 1–18.

³ Baruca A. Nation Branding and Nation Brand Equity: The Case of Slovakia, Pardon Me, Slovenia (Summary Brief). // *Society for Marketing Advances Proceedings*. 2010. Pp. 112–113.

Saunders A.R. Popular geopolitics and nation branding in the post-Soviet realm. 2017. Routledge, 278 p.; Kunczik M. Image of Nations and International Public Relations. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1997. 377 p.; Jansen S. C. Designer nations: Neo-liberal nation branding — Brand Estonia // *Social Identity*. 2008. 14(1). Pp. 121–142; Jansen S. C. Stealth Communications: The Spectacular Rise of Public Relations. John Wiley & Sons, 2016. 208 p.; Fekunina V. National images in International Relations: Putin's Russia and the West. University of Glasgow, 2009. 250 p.; Schatz E., Levine R. Framing, Public Diplomacy, and Anti-Americanism in Central Asia // *International Studies Quarterly*. 2010. Vol. 54. No. 3. Pp. 855–869; N. Kaneva. Branding Post-Communist Nations: Marketizing National Identities in the “New” Europe. Routledge, 2014. 266 p.

⁴ Marat M. Nation Branding in Central Asia: A New Campaign to Present Ideas about the State and the Nation // *Europe-Asia Studies*, 2009. 61(7) Pp.1123–1136.; Saunders R. Buying into Brand Borat: Kazakhstan's Cautious Embrace of Its Unwanted "Son" // *Slavic Review*. 2008. 67(1). Pp. 63–80. Laruelle M. Kazakhstan: Nation-Branding, Economic Trials, and Cultural Change. Washington: The George Washington University. Central Asia Program, 2017. 85 p.; Shakirova S. Country Image of Kazakhstan: From Stereotype and Critique to Positive National Branding // *Journal of Eastern European and Central Asian Research*. 2015. Vol. 2. No. 1. Pp. 1–12; Frigerio A. Something-stan: the stereotypical representation of Kazakhstan in international movies vs. the official nation-branding of the Kazakh government // *ISJ Theoretical & Applied Science*. 2017. 02(46). Pp. 106–115.

Мегасобытия и внешнеполитические инициативы Казахстана

Прежде чем начать изучение казахстанских инициатив, определим содержание проецируемого национального образа. Во-первых, речь идет о позитивном национальном образе. Большинство исследователей считают, что образ страны должен быть прежде всего позитивным¹. Практические кейсы подтверждают такой подход. Тем не менее в некоторых случаях может возникнуть заинтересованность в продвижении негативного образа как фактора устрашения или сдерживания². Во-вторых, «каждая страна располагает многообразием образов»³, когда позитивный образ сосуществует с негативным, причем последний никоим образом не ограничивает культурного или экономического влияния одной страны на другую⁴. В-третьих, несмотря на «многоликость», национальный образ, проецируемый на внешнюю аудиторию, не должен вступать в конфликт с инициативами и событиями внутренней политики⁵. В противном случае усилия, связанные с национальным брендингом, будут напрасны.

Для проецирования национального образа среди множества средств государства выбирают мегасобытия. В прошлом году Всемирную выставку ЭКСПО-2017 в Астане посетило три миллиона человек⁶. Если к этой цифре прибавить число тех, кто следил за мероприятием через СМИ или Интернет, аудитория будет намного шире⁷. Всемирная выставка примечательна тем, что транслирует образ страны через шесть каналов, упомянутых в модели С. Анхольта. Кроме того, вариативность выставочных мероприятий привлекает многоцелевую аудиторию, причем не только из страны — организатора выставки, но и из других государств. Проводя исторические параллели, можно сказать, что подобно Всемирной универсальной выставке в Ганновере, продемонстрировавшей миру новую объединенную

¹ Li X. & Chitty N. Reframing national image: A methodological framework // Conflict & communication online. 2009. 8(2). Pp. 1–11; Fan Y. Branding the nation: What is being branded? // Journal of Vacation Marketing. 2006. 12(1). Pp. 5–14; Aronczyk M. New and Improved Nations: Branding National Identity // Practicing Culture. Craig C. and Sennett R. (eds). 2007. London: Routledge. Pp. 105–128; Anholt S. Competitive Identity: The New Brand Management for Nations, Cities and Regions. London. Palgrave Macmillan, 2007. Anholt S. Brand New Justice: The Upside of Global Branding. Oxford: Butterworth Heinemann, 2003.

² Как отмечает профессор Най, проецировать отрицательный образ могут в равной степени отдельные организации и личности. Например, террористические акции нацелены, с одной стороны, на то, чтобы посеять страх, с другой — на то, чтобы привлечь сторонников на сторону террористических организаций. Интервью автора. Бостон, февраль 2017 г.

³ Fan Y. Branding the nation: What is being branded? // Journal of Vacation Marketing. 2006. 12(1). P. 8.

⁴ Ibid.

⁵ Интервью автора с профессором Джозефом Наем. Бостон, февраль 2017 г.

⁶ Результаты ЭКСПО 2. [Электронный ресурс] // URL: <https://expo2017astana.com/> (дата обращения: 14.06.2018).

⁷ Хотя выставка ЭКСПО нацелена на физическое присутствие гостей, по своей зрелищности она уступает Олимпийским играм, чемпионату мира по футболу или Каннскому фестивалю.

Германию в 2000 г., выставка в Астане показала миру новую казахстанскую нацию, объединенную своим «символом-брендом» — Астаной и, безусловно, фигурой главного государственного устроителя — президента¹.

Зимние Азиатские игры прошли в Астане и Алматы в 2011 г., объединив два главных города страны, бывшую столицу и столицу современную, выражаясь образно, прошлое и настоящее. В VII Зимних Азиатских играх приняли участие более тысячи спортсменов из 27 стран, и более 500 млн зрителей по всему миру наблюдали за соревнованиями². Предыдущая зимняя Азиада проводилась в трех наиболее развитых азиатских странах: Японии, Китае и Южной Корее, то есть проведение международного соревнования в Казахстане говорит о стремлении республики занять свое место рядом со всемирно признанными экономическими акторами.

XXVIII Всемирная зимняя Универсиада — другое спортивное мероприятие мирового масштаба, которое состоялось в Алматы зимой 2017 г. Казахстан впервые среди стран СНГ стал организатором зимней Универсиады³. Для Универсиады была использована инфраструктура, созданная ранее для проведения VII зимних Азиатских игр 2011 г. Дополнительно были возведены Ледовый дворец, Ледовая арена и Атлетическая деревня⁴. Крупнейшее спортивное событие региона объединило около двух тысяч спортсменов из 57 стран⁵, предположительно его увидел примерно миллиард зрителей. Президент Казахстана Нурсултан Назарбаев отметил: «Проведение Азиатских игр будет работать на формирование имиджа Казахстана на континенте»⁶.

Новость об открытии Международного финансового центра «Астана» в июле 2018 г. заставила вновь заговорить о Казахстане. Первый международный финансовый центр на пространстве Евразийского союза, предусматривающий работу в системе английского права, благоприятный налоговый режим, упрощенную визовую систему, призван привлечь глобальный бизнес⁷ и активизировать экономическое сотрудничество в стране и регионе. От инициатив экономического характера — к внешнеполитическим. В 2010 г. Казахстан первым из государств

¹ С. Атанова. ЕХРО-2017 в Астане: форма или содержание? [Электронный ресурс] // URL: <http://caa-network.org/archives/10250> (дата обращения: 14.06.2018).

² VII Зимние Азиатские игры. [Электронный ресурс] // URL: http://www.akorda.kz/ru/national_projects/aziada-2011_1338973100 (дата обращения: 15.06.2018).

³ XXVII Всемирная летняя Универсиада проводилась в 2013 г. в Казани, в России.

⁴ Зимняя Универсиада 2017. [Электронный ресурс] // URL: http://www.akorda.kz/ru/national_projects/zimnyaya-universiada-2017 (дата обращения: 15.06.2018).

⁵ Универсиада-2017. [Электронный ресурс] // URL: https://ru.sputniknews.kz/trend/universiada_2017/ (дата обращения: 15.06.2018).

⁶ Казахстанская Азиада-2011 — спортивная, культурная, гостеприимная! [Электронный ресурс] // URL: https://www.inform.kz/ru/kazahstanskaya-aziada-2011-sportivnaya-kul-turnaya-gostepriimnaya_a2305450 (дата обращения: 15.06.2018).

⁷ «Мы — в самом центре активно развивающегося региона». [Электронный ресурс] // URL: <https://iz.ru/765305/arsenii-pogosian/my-v-samom-tcentre-aktivno-razvivaiushchegosia-regiona> (дата обращения: 12.07.2018).

постсоветского пространства председательствовал в ОБСЕ; в 2015 г. стал членом Всемирной Торговой Организации (ВТО); в 2016 г. был избран в непостоянные члены Совета Безопасности ООН на период 2017–2018 гг. и с января 2018 г. на протяжении месяца возглавлял эту структуру. Республика — активный участник всех региональных и международных объединений: Евразийского экономического союза (ЕАЭС), Таможенного Союза (ТС), Шанхайской организации сотрудничества (ШОС), Международного фонда спасения Арала (МФСА), Организации Исламского Сотрудничества (ОИС) и ряда других. Более того, казахстанская столица часто становилась центром миротворческих процессов и решения конфликтов, за исходом которых наблюдало мировое сообщество. С января по сентябрь 2017 г. в Астане проходили международные переговоры по урегулированию ситуации в Сирии. Переговоры продолжились и в 2018 г. При этом Казахстан не оставляет без внимания вопросы регионального сотрудничества. Из недавних инициатив (совместно с Узбекистаном) — проведение первого саммита глав государств Центральной Азии в Астане¹. Во встрече приняли участие руководители Казахстана, Таджикистана, Кыргызстана и Узбекистана. Туркменистан был представлен спикером Меджлиса Акджой Нурбердыевой, туркменский президент Гурбангулы Бердымухамедов в это время находился с визитом в Объединенных Арабских Эмиратах².

Результаты многовекторного политического курса наряду с произошедшими мегасобытиями международного уровня составляют капитал «мягкой силы» Республики Казахстан. В классическом определении данный концепт является инструментом внешней политики, тем не менее капитал «мягкой силы» успешно применим и в политике внутренней³. Инициативы казахстанских властей, направленные на создание позитивного национального образа, находят поддержку среди граждан Казахстана⁴, что является одним из ключевых моментов, поскольку успешная трансляция национального образа на внешнюю аудиторию напрямую зависит от внутренней поддержки. Ведь как утверждает С. Анхольт: «Подобно коммерческим корпорациям, страны должны научиться “проживать бренд”»⁵.

¹ Саммит глав государств Центральной Азии в Астане. [Электронный ресурс] // URL: https://ru.sputniknews-uz.com/trend/sammit_glav_gosudarstv_ca/ (дата обращения: 15.06.2018).

² В Астане прошел первый саммит глав государств Центральной Азии. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.hronikatm.com/2018/03/v-astane-proshel-perviy-sammit-glav-gosudarstv-tsentralnoy-azii/> (дата обращения: 15.06.2018).

³ Laruelle M. The Power of Soft power in Kazakhstan. [Электронный ресурс] // URL: https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2015/05/01/the-power-of-soft-power-in-kazakhstan/?utm_term=.a84b166d9aea (дата обращения: 15.06.2018).

⁴ Youth in Kazakhstan: Societal Changes, Challenges and Opportunities // Kazakhstan Initiative Brief. 2014. No. 3. Washington: The George Washington University. Central Asia Program; Полевые материалы автора. Алматы, сентябрь–октябрь 2017 г.

⁵ Risen C. Branding nations. The New York Times Magazine, 2005; Kaneva N. Nation branding: Towards an agenda for Critical Research // International Journal of Communication. 2011. No. 5. Pp. 117–141.

Казахстан и страны региона

Между тем страны-соседи также предпринимают шаги, направленные на создание национального образа. В Кыргызстане проведение Всемирных игр кочевников наряду с введением безвизового режима для туристов из ряда стран¹ стимулирует интерес мирового сообщества и увеличивает туристические потоки. В первых Всемирных играх кочевников на берегу Иссык-Куля в 2014 г. участвовали 19 стран, в 2016 г. количество стран-участников возросло до 55. Вместе с расширением списка стран-участников, увеличивается и аудитория Игр кочевников.

Как отметил представитель официальных кругов Кыргызстана: «Основная идея Игр заключается в том, чтобы консолидировать кыргызстанцев и создать уникальный национальный бренд, что позволит продвижению благоприятного образа страны в глазах международной аудитории и обеспечит поддержку стран-соседей»².

Несколькими годами ранее прошла кампания «Кыргызстан — страна Санта-Клауса». В честь рождественского персонажа проводились фестивали, а 2008 год был объявлен Годом Санта-Клауса³. Экзотичная идея была единичной, в дальнейшем Кыргызстан опирается на собственные историю и культуру. Отметим, что на позиционирование Кыргызстана в линейке стран региона продолжают влиять революционные события и реформаторские инициативы прежних лет. По мнению международных экспертов, Кыргызстан продолжает оставаться самым демократичным государством Центральной Азии⁴.

Еще в 30-х годах прошлого века пользовались популярностью туристические маршруты к узбекским достопримечательностям. Путеводитель *Fodor's Soviet Union* от 1980 г. посвятил Хиве, Бухаре и Самарканду большую часть раздела по Средней Азии, в то время как информация по другим республикам региона не превышала двух-трех страниц⁵. На момент обретения независимости Узбекистан уже был известен как «страна архитектурных красот»⁶. Страна продолжает культивировать

¹ На официальном вебсайте МИД Кыргызской Республики безвизовый режим указан для граждан 62 стран, см.: [Электронный ресурс] // URL: <http://mfa.gov.kg/contents/view/id/216> (дата обращения: 19.06.2018).

² Интервью автора с представителем официальных кругов Кыргызстана. Бишкек, февраль 2017 г.

³ В преддверии Нового года шведская компания «Sweco» распространила шуточный пресс-релиз, в котором говорилось, что успеть посетить всех детей мира за один день Санта-Клаус сможет, если начнет свой путь с гор Кыргызстана. Новостные агентства подхватили новость. В ответ Государственное агентство по туризму и Министерство культуры и информации Кыргызской Республики решило организовать цикл фестивалей «Кыргызстан — земля Санта-Клауса».

⁴ Полевые материалы автора. Алматы, сентябрь-октябрь 2017 г.; Бишкек, сентябрь 2017/июнь 2018; Ташкент, июль 2018 г.; Париж, май 2017 / май 2018 г.; Вашингтон, февраль 2017 г. и Лос-Анджелес, апрель 2017 г.

⁵ Werner C. The New Silk Road: Mediators and Tourism development in Central Asia // *Ethnology*. 2003. Vol. 42. № 2. С.148.

⁶ Полевые материалы автора. Париж и Страсбург, 2012, 2015 гг.

свой образ, опираясь на туристическую сферу. На официальном веб-сайте Государственного комитета по развитию туризма Республики Узбекистан представлен большой спектр мероприятий, среди которых — фестиваль керамистов и гончарных изделий, фестиваль «Этно караван-сарай-2018». Также указаны программы и положения, стимулирующие развитие туризма: по выделению безвозмездной помощи (грантов) для СМИ в сфере туризма, по финансовой поддержке предпринимателей и организаций в сфере туризма, по освобождению иностранных кинокомпаний от платы за съемку на объектах материального и культурного наследия. Иностранным творческим группам разрешен ввоз беспилотных летательных аппаратов для подготовок фото- и видеоматериалов о туристическом потенциале республики¹.

Со сменой руководства страны началось новое позиционирование Узбекистана. С одной стороны, президент Шавкат Мирзиёев активно налаживает отношения с другими государствами, с другой — проводит внутренние реформы. Внешнеполитическое и внешнеэкономическое сотрудничество Узбекистана сопровождается политикой «открытых дверей». Согласно официальной информации с вебсайта Министерства иностранных дел Узбекистана с 1 февраля нынешнего года безвизовый режим действует для граждан 64 стран². Отказавшись от визовых ограничений, республика сравняла свои туристические возможности с Кыргызстаном и Казахстаном, где безвизовый режим введен для гостей из 62 и 68 государств соответственно³. Тем не менее регистрация иностранных туристов в трехдневный срок с момента приезда в Узбекистан не отменена⁴. Последнее обстоятельство может негативно влиять на планы узбекских властей увеличить «количество туристов по всем перспективным направлениям туризма и туристических услуг не менее чем в два раза в ближайшие 5 лет»⁵.

Обретя постоянный нейтралитет в декабре 1995 г., Туркменистан выделился и в регионе, и на всем постсоветском пространстве⁶. Спустя почти двадцать пять лет власти продолжают использовать внешнеполитический концепт невмешательства в международных и региональных

¹ Государственный комитет Республики Узбекистан по развитию туризма. [Электронный ресурс] // URL: <https://uzbektourism.uz/ru/?limitstart=0> (дата обращения: 20.06.2018).

² Виза Республики Узбекистан. [Электронный ресурс] // URL: <https://mfa.uz/ru/consular/visa/> (дата обращения: 06.02.2019).

³ Визовые и безвизовые режимы. [Электронный ресурс] // URL: <http://mfa.gov.kg/contents/view/id/216> (дата обращения: 19.06.2018); Список стран, имеющих с Республикой Казахстан соглашения о безвизовом порядке взаимных поездок по видам паспортов. [Электронный ресурс] // URL: <http://mfa.gov.kz/files/5a8aab7475d90.pdf> (дата обращения: 20.06.2018).

⁴ О временной регистрации иностранных граждан, пребывающих в Республике Узбекистан. [Электронный ресурс] // URL: <https://mfa.uz/ru/consular/registration/> (дата обращения: 20.06.2018).

⁵ Туризм — будущее экономики нашей страны. [Электронный ресурс] // URL: <http://prezident.uz/ru/lists/view?id=1516> (дата обращения: 20.06.2018).

⁶ Согласно резолюции Генеральной Ассамблеи ООН «Постоянный нейтралитет Туркменистана», которая принята 12 декабря 1995 г.

вопросах. Дополнительным ресурсом в культивировании образа нейтрального государства стало учреждение Регионального Центра ООН по превентивной дипломатии для Центральной Азии (РЦПДЦА) в декабре 2007 г. в Ашхабаде. «Региональная динамика позитивна, и каждое государство Центральной Азии обращается к своим соседям с целью решения проблем мира и безопасности, с которыми сталкивается регион. Региональный Центр ООН по превентивной дипломатии для Центральной Азии был создан в 2007 году в Ашхабаде, в Туркменистане, чей нейтралитет, признанный Генеральной Ассамблеей ООН, открывает большой потенциал для мандата Центра по превентивной дипломатии», — комментирует работу Центра представитель ООН¹.

Комплексное строительство отелей высокого класса, туристической зоны Авазы, модернизация транспортной инфраструктуры отчасти подтверждают стремление развивать туристический потенциал страны. В то же время сложности с получением туркменской визы, как можно предположить, свидетельствуют о намерении развивать не массовый, а элитарный туризм. Из недавних мероприятий — V Азиатские игры по боевым искусствам и состязаниям в помещениях, прошедшие в Ашхабаде в 2017 г., которые также вписываются в туристическое позиционирование.

Таджикистан хотя и не отмечен международными мегасобытиями, однако, согласно официальному вебсайту президента, он объявил туризм «приоритетным направлением экономической политики государства»² и постепенно расширяет список стран, граждане которых обладают правом безвизового въезда. Инициативы, которые могли бы позитивно повлиять на восприятие страны, предпринимаются и во внутреннем пространстве. 2006 год был объявлен Годом арийской цивилизации, тремя годами ранее подчеркивалось значение зороастризма в истории Таджикистана. 2003 год по решению ЮНЕСКО был провозглашен годом 3000-летия зороастрийской культуры. По предложению президента Э. Рахмона и при поддержке ЮНЕСКО юбилейная дата была широко отмечена в Таджикистане³. Однако «зороастрийский» проект имел ограниченный успех по причине слабой корреляции древней религии с современным Таджикистаном. «Арийский» проект, несмотря на поддержку академических кругов страны, вероятно, не смог особенно повлиять на положительную корректировку национального образа. Скромное положение современного Таджикистана слабо согласуется с прошлым величием арийской цивилизации. В то же время нужно

¹ Интервью автора с представителем ООН. Ашхабад, май 2018 г.

² Туризм. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.president.tj/ru/taxonomy/term/5/164> (дата обращения: 20.06.2018).

³ *Marat E. National Ideology and State-building in Kyrgyzstan and Tajikistan // Silk Road Paper. Washington: Central Asia Caucasus Institute, 2008. P. 59.*

учитывать, что предпринятые инициативы были направлены по большей части на снижение роли ислама и консолидацию национального сообщества. Успешным мог бы стать проект, делающий ставку на персонифицированное единение, но он был сведен к декларациям о национальной принадлежности великих литераторов, ученых и поэтов¹.

Вместо заключения

Уолли Олинс, изучавший эволюционные превращения национального образа, считал, что идея национального брендинга существует давно. На примере Испании, Великобритании и Франции У. Олинс показал, какие ребрендинговые трансформации происходили в государствах в зависимости от смены правителей и исторических эпох². В проведении своей внутренней и внешней политики и, следовательно, проектировании национального образа Франция времен Людовика XIV отличалась от Франции периода Наполеона Бонапарта³. Аналогичные процессы наблюдались и в других государствах.

Долгое время Центральная Азия была частью державы, где единый советский образ доминировал. Обретя независимость, суверенные государства стали позиционировать себя, руководствуясь внутренними и внешнеполитическими интересами. Международные мегасобытия невозможны без опоры на серьезные экономические ресурсы, однако репрезентационные инициативы не обязательно финансово затратный продукт. Активность властей может быть дополнена инициативами негосударственных акторов⁴. И те и другие способны оказать влияние на внутреннюю и внешнюю аудиторию, а значит, скорректировать национальный образ.

Тем временем CNN, BBC и Euronews демонстрируют видеоролики о Казахстане — «стране отважных кочевников» в «центре Евразии». Казахстанскому национальному брендингу сопутствуют инициативы международного значения, политическая и экономическая активность. Отчасти подтверждает эффективность казахстанской кампании статистика от ЮНВТО (Всемирной туристской организации) за 2012–2016 гг., которая демонстрирует увеличение туристического потока в Казахстан⁵.

¹ *Marat E. National Ideology and State-building in Kyrgyzstan and Tajikistan // Silk Road Paper. Washington: Central Asia Caucasus Institute, 2008. Pp. 59–64.*

² *Olins W. Branding the Nation — the historical context // Journal of Brand Management. 2002. No. 9(4). Pp. 241–248.*

³ *Ibid.*

⁴ Негосударственные акторы также могут участвовать в активностях национального брендинга и публичной дипломатии, однако данная статья рассматривает только инициативы правительства.

⁵ *Kazakhstan: Country-specific: Arrivals of non-resident visitors at national borders, by country of residence 2012–2016.*

Казахстан балансирует между активностями по созданию «страны-бренда» и инициативами «мягкой силы». Основной вопрос в том, сохранится ли этот баланс перед лицом новых вызовов и не придется ли Казахстану в скором времени конкурировать с Кыргызстаном и Узбекистаном, которые, согласно данным ЮНВТО, идут за ним вслед¹.

Источники

Интервью автора с профессором Джозефом Наем. Бостон, февраль 2017 г.

Интервью автора с представителем ООН. Ашхабад, май 2018 г.

Интервью автора с представителем официальных кругов Кыргызстана. Бишкек, февраль 2017 г.

Полевые материалы автора. Париж и Страсбург, 2012, 2015 гг.

Полевые материалы автора. Алматы, сентябрь-октябрь 2017 г.; Бишкек, сентябрь 2017/ июнь 2018; Ташкент, июль 2018 г.; Париж, май 2017 / май 2018 г.; Вашингтон, февраль 2017 г. и Лос-Анджелес, апрель 2017 г.

«Kazakhstan: Country-specific: Arrivals of non-resident visitors at national borders, by country of residence 2012–2016.

«Kyrgyzstan: Country-specific: Arrivals of non-resident visitors at national borders, by country of residence 2012–2016.

«Uzbekistan: Country-specific: Arrivals of non-resident tourists at national borders, by country of residence 2009–2013 (04.2015)». Tourism Statistics, (1).

Литература

Anholt S. Competitive Identity: The New Brand Management for Nations, Cities and Regions. London: Palgrave Macmillan, 2007. 147 p.

Anholt S. Brand New Justice: The Upside of Global Branding. Oxford: Butterworth Heinemann, 2003. 180 p.

Doyle M. W. Liberalism and World Politics // American Political Science Review. 1986. No. 80(4). Pp. 1151–1169.

Fan Y. Branding the nation: What is being branded? // Journal of Vacation Marketing. 2006. No. 12(1). Pp. 5–14.

Feklunina V. National images in International Relations: Putin's Russia and the West. University of Glasgow, 2009. 250 p.

Hobbes T. Leviathan. Create Space Independent Publishing Platform, 2011. 118 p.

¹ Kyrgyzstan: Country-specific: Arrivals of non-resident visitors at national borders, by country of residence 2012–2016; «Uzbekistan: Country-specific: Arrivals of non-resident tourists at national borders, by country of residence 2009–2013 (04.2015)». Tourism Statistics (1).

Kaneva N. Nation branding: Towards an agenda for Critical Research // International Journal of Communication. 2011. No. 5. Pp. 117–141.

Kunczik M. Image of Nations and International Public Relations. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1997. 377 p.

Marat E. National Ideology and State-building in Kyrgyzstan and Tajikistan // *Silk Road Paper*. Washington: Central Asia Caucasus Institute, 2008. 98 p.

Li X. & Chitty N. Reframing national image: A methodological framework // *Conflict & communication online*. 2009. No. 8(2). Pp. 1–11.

Nye J. Soft Power: The Means To Success In World Politics. New York: PublicAffairs, 2004. 206 p.

Olins W. Branding the Nation — the historical context. // *Journal of Brand Management*. 2002. No. 9(4). Pp. 241–248.

Reus-Smit C. Constructivism // Burchill S., Linklater A., Devetak R., Donnelly J., Nardin T., Paterson M., Reus-Smit C., True J. Theories of International Relations. Palgrave Macmillan, 2013. Pp. 217–240.

Waltz K. Theory of International Politics. Waveland Press, 2010. 252 p.

Wang J. Managing national reputation and international relations in the global era: Public diplomacy revisited // *Public Relations Review*. 2006. 32(2). Pp. 91–96.

Wendt A. Constructing International Politics // *International Security*. 1995. Vol. 20. No. 1. Pp. 71–81.

Wendt A. Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics. *International Organization*. 1992. Vol. 46. No. 2. Pp. 391–425.

Werner C. The New Silk Road: Mediators and Tourism development in Central Asia // *Ethnology*. 2003. Vol. 42. No. 2. Pp. 141–159.

Youth in Kazakhstan: Societal Changes, Challenges and Opportunities. Kazakhstan Initiative Brief. No. 3. Washington: Elliott School of International Affairs. The George Washington University. Central Asia Program, 2014. 10 p.

Sources

Author's interview with Professor Joseph S. Nye Jr. Boston, February 2017.

Author's interview with a UN representative, Ashgabat, May 2018.

Author's interview with a representative of the Kyrgyz authorities, Bishkek, February 2017.

Author's Field Material, Paris and Strasbourg, 2011, 2015

Author's Field Material, Almaty, September- October 2017; Bishkek, September 2017 / June 2018; Tashkent July 2018; Paris May 2017 / May 2018; Washington February 2017 and Los-Angeles, April 2017.

“Kazakhstan: Country-specific: Arrivals of non-resident visitors at national borders, by country of residence 2012–2016.

“Kyrgyzstan: Country-specific: Arrivals of non-resident visitors at national borders, by country of residence 2012–2016.

“Uzbekistan: Country-specific: Arrivals of non-resident tourists at national borders, by country of residence 2009–2013 (04.2015).” *Tourism Statistics*, (1).

References

- Anholt S. (2007). *Competitive Identity: The New Brand Management for Nations, Cities and Regions*. London: Palgrave Macmillan. 147 p.
- Anholt S. (2003). *Brand New Justice: The Upside of Global Branding*. Oxford: Butterworth Heinemann. 180 p.
- Doyle M. W. (1986). Liberalism and World Politics. *American Political Science Review*. 1986. 80(4). Pp. 1151–1169.
- Fan Y. (2006). Branding the Nation: What is Being Branded? *Journal of Vacation Marketing*. 2006. 12(1). Pp. 5–14.
- Feklunina V. (2009). *National images in International Relations: Putin's Russia and the West*. University of Glasgow. 250 p.
- Hobbes T. (2011). *Leviathan*. Create Space Independent Publishing Platform, 2011. 118 p.
- Kaneva N. (2011). Nation branding: Towards an Agenda for Critical Research. *International Journal of Communication*. 2011. No. 5. Pp. 117–141.
- Kunczik M (1997). *Image of Nations and International Public Relations*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates. 377 p.
- Marat E. (2008). National Ideology and State-building in Kyrgyzstan and Tajikistan. *Silk Road Paper*. Washington: Central Asia Caucasus Institute. 98 p.
- Li X. & Chitty N. (2009). Reframing National Image: A Methodological Framework. *Conflict & Communication Online*. 2009. No. 8 (2). Pp. 1–11.
- Nye J. (2004). *Soft Power: The Means to Success In World Politics*. New York: Public Affairs. 206 p.
- Olins W. (2002). Branding the Nation — the Historical Context. *Journal of Brand Management*. 2002. No. 9(4). Pp. 241–248.
- Reus-Smit C. (2013). Constructivism. *Theories of International Relations*. Burchill S., Linklater A., Devetak R., Donnelly J., Nardin T., Paterson M., Reus-Smit C., True J. Palgrave Macmillan, 2013. Pp. 217–240.
- Waltz K. (2010). *Theory of International Politics*. Waveland Press. 252 p.
- Wang J. (2006). Managing National Reputation and International Relations in the Global Era: Public Diplomacy Revisited. *Public Relations Review*. 2006. 32(2). Pp. 91–96.
- Wendt A. (1995). Constructing International Politics. *International Security*. 1995. Vol. 20. No. 1. Pp. 71–81.
- Wendt A. (1992). Anarchy is What States Make of it: The Social Construction of Power Politics. *International Organization*. 1992. Vol. 4. No. 2. Pp. 391–425.
- Werner C. (2003). The New Silk Road: Mediators and Tourism Development in Central Asia. *Ethnology*. 2003. Vol. 42. No. 2. Pp. 141–159.

Youth in Kazakhstan: Societal Changes, Challenges and Opportunities. Kazakhstan Initiative Brief. No. 3. (2014). Washington: Elliott School of International Affairs. The George Washington University. Central Asia Program. 10 p.

Islam in Social and Political Life of Nations

KAZAKHSTAN AND ITS NATIONAL IMAGE: BETWEEN 'SOFT POWER' AND 'COUNTRY-BRAND'

Abstract. Projected, precepted and self-images form a national image. By referring to the approaches of International Relations theory, this work is designed to consider what national image is projected by Kazakhstan through its diversified strategy for national image formation. The scope of the strategy is varied from the level of 'country-brand' to 'soft power' initiatives.

Keywords: international relations, 'soft power', national branding, national image.

Snezhana A. ATANOVA,

junior researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Rozhdestvenka, 12, Moscow, 107031, Russian Federation). Post-graduate student, National Institute for Oriental Languages and Civilizations (Rue de Lille, 2, Paris, 75007, France).
E-mail: snej.atanova@gmail.com





23.00.02 Политические институты, процессы и технологии

УДК 322.9

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-1-185-197

Ф. М. Ахмедова

Институт международных отношений и мировой истории Нижегородского государственного университета имени Н. И. Лобачевского — Национальный исследовательский университет

А. А. Корнилов

Институт международных отношений и мировой истории Нижегородского государственного университета имени Н. И. Лобачевского — Национальный исследовательский университет

**«ОРГАНИЗАЦИЯ ИСЛАМСКОГО
СОТРУДНИЧЕСТВА» И ВЫРАБОТКА
МЕЖДУНАРОДНОЙ ПОЗИЦИИ
МУСУЛЬМАНСКОЙ УММЫ**

АХМЕДОВА Фатима Магомедовна —

ассистент каф. зарубежного регионоведения и локальной истории
Института международных отношений и мировой истории,
Нижегородский государственный университет имени Н. И. Лобачевского —
Национальный исследовательский университет
(603009, Россия, Нижний Новгород, ул. Ульянова, д. 2).
E-mail: rnkaano@bk.ru

КОРНИЛОВ Александр Алексеевич —

д-р ист. наук, проф., зав. каф. зарубежного регионоведения и локальной
истории Института международных отношений и мировой истории,
Нижегородский государственный университет имени Н. И. Лобачевского —
Национальный исследовательский университет
(603009, Россия, Нижний Новгород, ул. Ульянова, д. 2).
E-mail: kotva64@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена вопросам выработки единой международной позиции исламской уммы в структурах Организации Исламского сотрудничества (ОИС). Рассматриваются проблемы функционирования ключевых органов принятия решений и подразделений Организации, анализируются политические противоречия, затрудняющие выработку согласованной позиции уммы, исследуются решения исламских саммитов и Совета министров иностранных дел ОИС. Поднимается проблема взаимодействия Российской Федерации и ОИС в обсуждении и решении сложных международных проблем.

Ключевые слова: организация исламского сотрудничества, умма, исламская солидарность, исламофобия, международные отношения, группа стратегического видения.

Для цитирования: Ахмедова Ф. М., Корнилов А. А. «Организация Исламского сотрудничества» и выработка международной позиции мусульманской уммы // Ислам в современном мире, 2019; 1: 185–197.

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-1-185-197

Статья поступила в редакцию: 11.01.2019

Статья принята к публикации: 25.02.2019

Организация Исламского сотрудничества (ОИС) является крупнейшей после ООН межправительственной организацией, которая насчитывает 57 государств-членов и несколько стран, имеющих статус наблюдателя (среди наблюдателей находится и Российская Федерация). ОИС выступает как коллективный голос мусульманского мира, в соответствии с Уставом стремится защищать интересы мусульман в любой точке земного шара и делает это в интересах мира и безопасности. Среди уставных задач ОИС можно назвать такие виды деятельности, как:

— усиление и укрепление братских связей и солидарности государств-членов;

— защита общих интересов и поддержка законных устремлений стран-членов, координация и единение усилий стран, входящих в ОИС, в свете тех вызовов, с которыми сталкивается исламский мир и международное сообщество в целом;

— защита правдивого образа ислама, борьба с клеветой против исламской религии и поощрение диалога цивилизаций и религий¹.

Решение упомянутых выше задач требует координации политической деятельности для того, чтобы выработать единую, общую международную позицию. Об этом свидетельствуют как структура ОИС, так

¹ About OIC // Organization of Islamic Cooperation. URL: http://www.oic-oci.org/page/?p_id=52&p_ref=26&lan=en (дата обращения: 17.11.2018).

и решения, которые принимаются на уровне различных совещаний и конференций организации.

Различные позиции стран в процессе выработки единой международной линии

Прежде чем обратиться к структурно-организационным особенностям и политическому содержанию деятельности ОИС, необходимо указать на те сложности, с которыми секретариату и государствам — членам ОИС приходится сталкиваться.

Государства, входящие в организацию, естественным образом стремятся использовать такой престижный и мощный политический ресурс, как ОИС, для реализации своих национальных интересов¹. Динамичные международные отношения заставляют мусульманские страны принимать решения, которые нередко становятся причиной серьёзных противоречий и конфликтов². Например, Иран и Саудовская Аравия по-разному смотрят на эволюцию региона Ближнего и Среднего Востока, Египет и Турция сохраняют весьма напряжённые отношения из-за вопроса о статусе «Братьев-мусульман»³. Режим Башара Асада в Сирии подвергается резкой критике со стороны целого ряда арабских стран, но пользуется поддержкой — политической, дипломатической и военной — Исламской Республики Иран⁴. Палестинская проблема обостряет отношения в регионе, однако пути ее урегулирования по-разному видятся в Турции, Саудовской Аравии, Иране, Египте. ХАМАС и Палестинская администрация получают поддержку от разных мусульманских стран и негосударственных акторов. ОИС ежегодно осуждает политику Армении в Нагорном Карабахе и поддерживает Азербайджан, однако член Организации Иран фактически занимает более сдержанную позицию, поскольку глубоко вовлечён в торгово-экономическое сотрудничество с Республикой Армения⁵.

¹ Grigory Kosach. Organization of Islamic Cooperation: Priorities and Policies. January 19, 2015/ Russian International Affairs Council. [Электронный ресурс] // URL: <http://russiancouncil.ru/en/analytics-and-comments/analytics/organization-of-islamic-cooperation-priorities-and-policies/> (дата обращения: 02.01.2019).

² Ihsanoglu, Ekmeleddin. The Islamic World in the New Century: The Organization of the Islamic Conference 1969–2009. London: Hurst, 2010. 288 p.

³ По решению Верховного Суда РФ от 14.02.2003 эта организация признана террористической и ее деятельность на территории РФ запрещена.

⁴ Hassan Beheshtipour. The Organization of Islamic Cooperation: Opportunities and Threats. On the Occasion of the 13th OIC Summit in Istanbul. APRIL 15, 2016/ Iran Review. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iranreview.org/content/Documents/The-Organization-of-Islamic-Cooperation-Opportunities-and-Threats.htm> (дата обращения: 04.01.2019).

⁵ OIC Istanbul summit and standing up for al-Quds. 16 December 2017/ SETA Foundation for Political, Economic and Social Research. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.setav.org/en/oic-istanbul-summit-and-standing-up-for-al-quds/> (дата обращения: 04.01.2019).

Этот конфликтный ряд можно продолжать, если анализировать события в Йемене, Афганистане, Северном Кипре и других районах весьма протяжённого пространства, каким предстаёт перед политиками и экспертами исламский мир.

Учитывать подобные противоречия крайне непросто, и тот факт, что ОИС удаётся всё-таки формулировать и отстаивать общую позицию уммы на международном уровне, говорит об эффективности работы этой авторитетной организации.

Деятельность генерального секретариата ОИС и комитетов

Структура ОИС предполагает функционирование следующих департаментов и комитетов в сфере международных отношений.

Во-первых, это специализированные органы ОИС, такие как:

- Банк исламского развития
- Исламская организация по вопросам образования, науки и культуры (знаменитая ИСЕСКО)
- Союз новостных агентств ОИС
- Исламский комитет Международного Полумесяца и другие¹.

Вторая группа включает такие действующие учреждения, как: Комитет Ал-Кудс, рассматривающий различные вопросы, связанные со Святым градом Иерусалимом; Постоянный комитет по вопросам торгово-экономического сотрудничества; Постоянный комитет по вопросам научно-технологического сотрудничества и прочие².

Координация деятельности вышеназванных учреждений осуществляется на уровне генерального секретариата ОИС. Это подразделение, имеющее аппарат высококвалифицированных сотрудников, которое помогает генеральному секретарю ОИС решать как организационные, так и сугубо политические задачи. В их числе:

- 1) обеспечивать страны-члены документами, докладами, меморандумами, которые содействуют выполнению принятых резолюций и рекомендаций исламских саммитов (конференций глав государств и правительств стран ОИС);
- 2) подготавливать программу и бюджет генерального секретариата;
- 3) осуществлять коммуникацию стран-членов, проводить консультации и обмен мнениями, распространять информацию в интересах ОИС;

¹ Specialized Organs/ Organization of Islamic Cooperation. [Электронный ресурс] // URL: https://www.oic-oci.org/page/?p_id=65&p_ref=34&lan=en (дата обращения: 20.01.2019).

² Standing Committees/ Organization of Islamic Cooperation. [Электронный ресурс] // URL: https://www.oic-oci.org/page/?p_id=172&p_ref=58&lan=en (дата обращения: 20.01.2019).

4) готовить ежегодные доклады, посвящённые деятельности ОИС, на рассмотрение Совета министров иностранных дел стран-членов¹.

Секретариат возглавляет генеральный секретарь ОИС, который избирается Советом министров иностранных дел сроком на 5 лет с возможностью однократного продления. За время работы организации этот пост занимали представители Малайзии, Египта, Сенегала, Туниса, Пакистана, Нигера, Марокко, Турции. В России хорошо знают и высоко оценивают деятельность на посту генерального секретаря в 2005–2013 гг. представителя Турции профессора Экмеледдина Иксаноглу. В настоящее время генеральным секретарем ОИС является представитель Королевства Саудовская Аравия, доктор политических наук Юсеф бин Ахмад ал-Усаймин.

Следует обратить внимание на то обстоятельство, что генеральный секретариат не имеет специального международного департамента — функции последнего выполняет департамент информации, который решает целый ряд информационно-аналитических и пропагандистских задач по укреплению международного статуса ОИС².

Действующие органы ОИС активно способствуют выработке единой международной позиции. В перечне постоянных комитетов ОИС выделяется комитет Ал-Кудс, образованный в 1975 г. Он призван следить за исполнением резолюций, принятых ОИС и другими международными организациями, в отношении Святого града Иерусалима, его правового статуса и религиозного положения³, в особенности в вопросах доступа мусульман разных стран, прежде всего Палестинской автономии, к мечетям Аль-Акса (Отдалённая мечеть) и «Купол Скалы» (мечеть халифа Омара).

Общая, согласованная международная позиция уммы утверждает-ся на исламских саммитах — конференциях глав государств и правительств стран ОИС. В истории состоялось 13 регулярных и 5 чрезвычайных саммитов, которые сопровождались интенсивным обсуждением острых международных вопросов, имеющих отношение к жизни исламских стран и народов.

¹ The General Secretariat // Organization of Islamic Cooperation. [Электронный ресурс] // URL: http://www.oic-oci.org/page/?p_id=38&p_ref=14&lan=en (дата обращения: 12.12.2018).

² Public Information and Communications // Organization of Islamic Cooperation. [Электронный ресурс] // URL: http://www.oic-oci.org/dept/?d_id=5&d_ref=4&lan=en (дата обращения: 09.01.2019).

³ Standing Committees. Al-Quds Committee // Organization of Islamic Cooperation. [Электронный ресурс] // URL: http://www.oic-oci.org/page/?p_id=172&p_ref=58&lan=en (дата обращения: 09.01.2019).

Роль исламских саммитов

В качестве примера рассмотрим итоговые документы исламского саммита 2013 г. в Каире. Это был период, когда у власти в Арабской Республике Египет находились президент и правительство, состоявшие в организации «Братья-мусульмане». Для многих мусульманских стран и народов этот год ознаменовался деструктивными событиями и явлениями. К сожалению, и после 2013 г. неблагоприятные политические процессы в исламском мире получили дальнейшее развитие, что нанесло большой ущерб исламской солидарности и единой международной позиции уммы. Под флагами и лозунгами Арабской весны — внешне вполне справедливыми — Тунис, Египет, Ливия, Сирия, Йемен пережили мощные социально-политические потрясения. Эти гигантские сдвиги придали политическим реформам столь высокую скорость и непоколебительность, что в названных мусульманских странах прежний порядок сменился небывалым сепаратизмом, кровопролитной гражданской войной и хаосом.

В 2013 г., когда в Каир прибыли лидеры стран ОИС, ситуация выглядела тревожной, и озабоченность ситуацией нашла отражение в текстах принятых саммитом резолюций.

Как и прежде, решения касались в первую очередь палестинского вопроса и арабо-израильского конфликта. Итоговое коммюнике Каирского саммита¹ подтвердило центральное место Палестины и Ал-Кудс Аш-Шариф (Святого Иерусалима) в жизни мусульманской уммы. Коммюнике призвало приложить все силы (как мусульманских, так и немусульманских государств) для защиты святых мест ислама и христианства. Израиль, как и ранее, был назван страной-оккупантом, и на него возлагалась ответственность за продолжение агрессии против святых мест в Иерусалиме. Примечательно, однако, что лидеры ОИС согласились призвать все палестинские группы объединиться вокруг президента Палестинской администрации Махмуда Аббаса, тогда как ХАМАС — видный политический игрок, поддерживаемый Катаром, Турцией и отчасти Ираном, — вообще в коммюнике не упоминался.

Ответственность за ситуацию в Сирии в 2013 г. лидеры ОИС возлагали исключительно на сирийское правительство, т. е. Башара Асада и его администрацию. Сирийский лидер не был приглашён в Каир на заседания, а его курс подвергся общей критике. В то же время эксперты и политики понимали, что Иран, поддерживавший Асада, пошёл на значительные

¹ Cairo Final Communiqué of the Twelfth Session of the Islamic Summit Conference “The Muslim World: New Challenges and Expanding Opportunities”. Cairo — Arab Republic of Egypt. 6–7 February, 2013. 25–26 RABI’ AL-AWWAL 1434H. Islamic Summit // Organization of Islamic Cooperation. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.oic-oci.org/docdown/?docID=19&refID=7> (дата обращения: 12.01.2019).

уступки Эр-Рияду и другим критикам президента Асада в момент принятия итогового коммюнике. Политический компромисс оказался очевидным, когда был оглашён раздел коммюнике о разоружении, в котором отсутствовала какая-либо критика усилий Ирана в атомной сфере. Наряду с этим коммюнике обозначило общую солидарность уммы в вопросах территориальной целостности Ирака, Сирии Ливии и решения проблем Афганистана, Джамму и Кашмира, Боснии, Косово, Республики Северный Кипр, Нагорного Карабаха и других территорий.

Исламская солидарность членов ОИС проявилась и по вопросу об исламофобии. «Мы подтверждаем, — говорилось в коммюнике, — что Ислам — это религия умеренности и открытости, она отвергает любые формы нетерпимости, экстремизма и замкнутости и в связи с этим подчёркивает важность сопротивления всеми доступными средствами какому-либо распространению или пропаганде идеологии заблуждения. Мы призываем развивать такие образовательные стандарты, которые бы включали исламские ценности взаимопонимания, толерантности, диалога и плюрализма, призываем строить мосты между членами Исламской уммы для укрепления единства и солидарности посредством проведения симпозиумов и конференций, которые бы разъясняли названные ценности. Мы также призываем к борьбе с экстремизмом, скрывающимся под маской религии или доктрины, призываем к тому, чтобы отказаться называть последователей других исламских школ права неверующими, к углублению диалога между этими правовыми школами для обеспечения умеренности и толерантности»¹.

Единую международную позицию ОИС сумела обеспечить и в резолюции по Палестине. Лидеры мусульманских стран единогласно призывали к освобождению Израилем территорий, оккупированных в 1967 г., созданию территориально непрерывного Палестинского государства со столицей в Иерусалиме (Ал-Кудс Аш-Шариф) и справедливому решению проблемы палестинских беженцев².

Несмотря на вышеуказанные противоречия, уже на следующем — Стамбульском — саммите 14–15 апреля 2016 г. умма смогла выработать согласованную Программу действий ОИС на период до 2025 года³. Целями этого долгосрочного плана международной деятельности провозглашались: 1) справедливое решение палестинской проблемы

¹ Cairo Final Communiqué of the Twelfth Session of the Islamic Summit Conference “The Muslim World: New Challenges and Expanding Opportunities”. Cairo — Arab Republic of Egypt. 6–7 February, 2013. 25–26 RABI' AL-AWWAL 1434H. Islamic Summit // Organization of Islamic Cooperation. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.oic-oci.org/docdown/?docID=19&refID=7> (дата обращения: 12.01.2019).

² Resolution on the Cause of Palestine and Al-Quds Al-Sharif Adopted by the Twelfth Islamic Summit. Cairo, Republic of Egypt 6–7 February 2013. Islamic Summit // Organization of Islamic Cooperation. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.oic-oci.org/docdown/?docID=20&refID=7> (дата обращения: 14.01.2019).

³ THE OIC — 2025 PROGRAMME OF ACTION/ Organization of Islamic Cooperation. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.oic-oci.org/docdown/?docID=16&refID=5> (дата обращения: 11.01.2019).

и Ал-Кудс (Иерусалима); 2) решительная борьба мусульманских стран с экстремизмом, терроризмом, расколом религии Ислама на течения, исламофобией; 3) продвижение межкультурного и межрелигиозного диалога; 4) борьбы с бедностью; 5) справедливое правление и ряд других. Заметим, что поставленные цели — не простая декларация, они подкреплены очень ясными и конкретными практическими мерами. В качестве частного случая упомянем деятельность Международного центра межрелигиозного и межкультурного диалога им. короля Абдаллы ибн Абдул-Азиза. Этот центр призван выработать принципиально новую парадигму отношений между культурами и религиями.

Совет министров иностранных дел ОИС и его влияние

Другой пример выработки единой международной позиции уммы демонстрирует работа Совета министров иностранных дел стран — членов ОИС. Совет министров, который проводит как регулярные, так и чрезвычайные сессии, — менее значимое учреждение по сравнению с исламским саммитом, однако именно Совет формулирует наиболее актуальные вопросы общеисламской повестки дня, ориентирует лидеров, экспертов, СМИ стран исламского мира на обсуждение и решение самых неотложных вопросов международного и регионального развития.

В мае 2015 г. в Кувейте состоялась 42-я сессия Совета министров иностранных дел. Совместная декларация¹ подтвердила основные внешнеполитические положения ОИС. Новыми стали тезисы о поддержке усилий международных посредников в решении иранской ядерной проблемы, территориальной целостности Йемена и его законного президента, а также обозначение угрозы со стороны так называемого «Исламского государства»². Министры также приняли целый ряд резолюций о положении отдельных мусульманских стран: Ливии, Сирии, Афганистана, Сомали, Мали и некоторых территорий, а также о преступлениях ИГ.

Внимательное прочтение резолюций и других решений органов ОИС открывает объёмную панораму событий, в которых участвует исламская умма, и очень подвижных трендов, которые заставляют умму реагировать и вырабатывать инициативные проекты. К таковым следует отнести проекты долгосрочного, стратегического значения:

- совместные исламские действия;

¹ Kuwait Declaration. 42nd Session of the Council of Foreign Ministers of the Organization of Islamic Cooperation. State of Kuwait 9–10 Shaban 1436H (27–28 May 2015) // Organization of Islamic Cooperation. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.oic-oci.org/docdown/?docID=299&refID=23> (дата обращения: 14.01.2019).

² На территории России эта организация находится вне закона.

- деятельность Группы наблюдателей по вопросам исламофобии в мире;
- борьба с диффамацией религий;
- права человека в исламе;
- противодействие терроризму и экстремизму и пр.

Решения III Чрезвычайного исламского саммита 2005 г. в Мекке¹, на наш взгляд, до сих пор не потеряли своей актуальности, поскольку они предлагают совместить исламские и общечеловеческие ценности и продвигать диалог религий в интересах предотвращения и разрешения международных конфликтов.

Группа стратегического видения «Россия — исламский мир»

Рассуждая о международной позиции уммы, мы неизбежно обращаемся к вопросам взаимодействия России с мусульманскими странами и народами. Достоянна упоминания деятельность Группы стратегического видения «Россия — исламский мир» (РИМ), основанной по инициативе выдающегося востоковеда-арабиста академика Евгения Примакова² и первого президента Татарстана Минтимера Шаймиева. Этот полезный и многоформатный механизм диалога, сотрудничества и взаимодействия Российской Федерации и мусульманского мира был создан в 2006 г. Группа провела 5 заседаний в Москве, Казани, Стамбуле, Джидде и Кувейте.

После 6-летнего перерыва Группа возобновила свои встречи. В июне 2015 г. в Москве и в ноябре 2018 г. в Махачкале состоялись очередные заседания.

Президент РФ В. В. Путин, министр иностранных дел С. В. Лавров уделяют большое внимание проблеме исламского мира и поощряют диалог с ним³. Посол по особым поручениям МИДа России Константин Шувалов выделяет два основных блока задач, которые стороны

¹ Final Communique of the Third Extraordinary Session of the Islamic Summit Conference "Meeting the Challenges of the 21st Century, Solidarity in Action". Makkah al Mukkaramah. 5–6 Dhul Qa'adah 1426 H (7–8 December 2005)/ Organization of Islamic Cooperation. [Электронный ресурс] // URL: <http://ww1.oic-oci.org/ex-summit/english/fc-exsumm-en.htm> (дата обращения: 11.01.2019).

² О современных тенденциях развития исламского мира см.: *Примаков Е. М.* Конфиденциально: Ближний Восток на сцене и за кулисами (вторая половина XX — начало XXI). М.: Российская газета, 2012; *Примаков Е. М.* Мир без России? К чему ведёт политическая близорукость. М.: Российская газета, 2010; *Примаков Е. М.* «Исламское государство» — реальная опасность // Россия в глобальной политике. 24.09.2014. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.globalaffairs.ru/global-processes/Islamskoe-gosudarstvo---realnaya-opasnost-17004> (дата обращения: 16.12.2015).

³ Внешнеполитический поворот президента В. В. Путина на Восток начался в первые годы XXI столетия. Об этом см.: *Лузянин С. Г.* Восточная политика Владимира Путина. Возвращение России на «Большой Восток» (2004–2008 гг.). М.: АСТ: Восток-Запад, 2007.

стремятся решить в формате Группы¹. По его мнению, Группа РИМ возникла как диалоговая площадка, таковой она и останется. «Известно, как нелегка ситуация в исламском мире: не утихают и множатся конфликты, а в странах, которые поражены этими конфликтами, переживает обвал экономика, ослабевает государственность. Это открывает возможности для террористов и радикалов», — подчеркнул российский дипломат. Группа может и должна противостоять радикальным явлениям. К. Шувалов назвал методы противодействия подобной террористической деятельности: «Важно политическое реагирование и глубокий стратегический взгляд на проблемы. Нужны идеи стратегической глубины. Поэтому группа и носит название “группа стратегического видения”»².

Второй блок задач Группы РИМ относится к вопросам гуманитарного сближения России с её партнёрами в исламском мире: «Группа станет не только площадкой для диалога, но и платформой для конкретных проектов, направленных на удовлетворение спроса граждан России на жизнь в мусульманском мире и наоборот». Российская сторона Группы имеет в своём распоряжении потенциал идей и опыта выдающихся дипломатов, военных, духовенства, деятелей культуры и экономистов, которые внесли и продолжают вносить значительный вклад в умножение добрых межконфессиональных отношений.

Группа РИМ, которую от РФ сегодня возглавляет президент Республики Татарстан Рустам Минниханов, имеет хорошие перспективы развития ещё и потому, что объединяет не только государственные, но и негосударственные структуры, активных деятелей и сторонников взаимовыгодного сотрудничества России — страны, которая никогда не отделяла себя от исламской цивилизации, — и мусульманских народов. Значение исламского мира для России всё более возрастает по мере усиления турбулентности современных международных отношений. В ближайшие годы, считают российские эксперты³, конкуренция ведущих центров силы за источники сырья, военно-географические позиции и рынки сбыта будет только обостряться, и РФ необходимы надёжные партнёры для продвижения своих национальных интересов.

¹ В МИД РФ озвучили ключевые задачи группы «Россия — исламский мир» // Информационное агентство «Регнум». 05 июня 2015 г. [Электронный ресурс] // URL: <http://regnum.ru/news/1930995.html> (дата обращения: 14.12.2018).

² Там же.

³ Россия в глобальной политике. Новые правила игры без правил / под ред. Ф. Лукьянова. М.: Эксмо, 2015; Олег Барабанов, Тимофей Бордачёв, Ярослав Лисоволик, Фёдор Лукьянов, Андрей Сушенцов, Иван Тимофеев. Жизнь в осыпающемся мире. Доклад Международного дискуссионного клуба «Валдай». Октябрь 2018 года. [Электронный ресурс] // URL: <http://ru.valdaiclub.com/files/22596/> (дата обращения: 14.12.2018).

Полагаем, что практически значимым может стать принятое в 2018 г. на заседании Группы РИМ в Махачкале решение создать совместную российско-мусульманскую «Академию будущих лидеров»¹. Подобное учебное учреждение сможет готовить специалистов и будущих управленцев, принимающих решения, способных воспрепятствовать появлению и распространению радикальных идей.

* * *

В заключение хотелось бы подчеркнуть глобальный характер деятельности Организации Исламского Сотрудничества. Концептуально, ОИС обсуждает и принимает решения по всему периметру рисков, проблем и угроз, с которыми сталкивается мусульманский мир и человечество. Институционально, Организация действует через сеть международных структур, предмет работы которых тщательно продуман, а критерии оценки эффективности динамично изменяются в режиме адаптации к реалиям региональной и международной жизни. На уровне проектов ОИС адресует свои усилия широкой мусульманской аудитории во всех регионах мира: социально незащищенным слоям; единоверцам, оказавшимся в зонах конфликтов и природных катаклизмов; защитникам исламского наследия в различных странах. Инструменты диалога, взаимопонимания, переговоров позволяют Организации формировать согласованную повестку дня, транслировать международному сообществу единую позицию уммы и добиваться конкретных результатов в мире, который сейчас переживает период затяжной турбулентности и фрагментарности.

Литература

Лузянин С. Г. Восточная политика Владимира Путина. Возвращение России на «Большой Восток» (2004–2008 гг.). М.: АСТ: Восток-Запад, 2007. 447 с.

Примаков Е. М. Конфиденциально: Ближний Восток на сцене и за кулисами (вторая половина XX — начало XXI). М.: Российская газета, 2012. 414 с.

Примаков Е. М. Мир без России? К чему ведёт политическая близорукость. М.: Российская газета, 2010. 254 с.

¹ Участники IV заседания Группы стратегического видения «Россия — Исламский мир» приняли резолюцию. 12 ноября 2018 г. / Президент Республики Татарстан. [Электронный ресурс] // URL: <http://president.tatarstan.ru/rus/index.htm/news/1323529.htm> (дата обращения: 12.01.2019).

Россия в глобальной политике. Новые правила игры без правил / под ред. Ф. Лукьянова. М.: Эксмо, 2015. 384 с.

Ihsanoglu, Ekmeleddin. *The Islamic World in the New Century: The Organization of the Islamic Conference 1969–2009*. London: Hurst, 2010. 288 pp.

References

Luzyanin S. G. (2007). *Vostochnaya politika Vladimira Putina. Vozvrascheniye Rossii na "Bol'shoy Vostok" (2004–2008 gg.)* [Vladimir Putin's East Policy. Russian Coming Back to the 'Great East', 2004–2008]. Moscow: AST: Vostok-Zapad. 447s.

Primakov Y. M. (2012). *Konfidentsial'no: Blizhniy Vostok na stseni i za kulisami (vtoraya polovina XX — nachalo XXI)* [Confidentially: the Near East on Stage and Backstage]. Moscow: Rossiyskaya gazeta. 414 s.

Primakov Y. M. (2010) *Mir bez Rossii? K chemu vedyot politicheskaya blizorukost'* [The World Without Russia? Which Consequences Has Political Miopia]. Moscow: Rossiyskaya gazeta. 254 s.

Rossiia v global'noy politike. Novie pravila igry bez pravil (2015). [Russia in Global Policy. New Rules of the Game Without Rules]. Moscow: Eksmo. 384 s.

Ihsanoglu, Ekmeleddin (2010). *The Islamic World in the New Century: The Organization of the Islamic Conference 1969–2009*. London: Hurst. 288 pp.

THE ORGANIZATION OF ISLAMIC COOPERATION: FORMULATING THE CONCERTED INTERNATIONAL POSITION OF THE UMMA

Abstract. The article relates to how common international position of Islamic Umma is formulated by the Organization of Islamic Cooperation (OIC). Some problems of the OIC key decision-making bodies functioning are considered. Political contradictions impeding the process of formulating the concerted Umma position are analyzed. Decisions of the Islamic summits and of the OIC Councils of Foreign Ministers are explored. Much attention is paid to the issue of the Russian Federation and OIC cooperation to settle difficult international problems.

Keywords: Organization of Islamic Cooperation, Ummah, Islamic solidarity, Islamophobia, international relations, group of strategic vision.

Fatima M. AKHMEDOVA

assistant Professor, Department of Foreign Regional Studies and Local History, Institute of International Relations and World History, National Research Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod
(2, Ulyanov Str., Nizhni Novgorod, 603009, Russia).
E-mail: rnkaano@bk.ru

Aleksandr A. KORNILOV

Dr. Sci. (Hist.), professor, head of the Department of Foreign Regional Studies and Local History, Institute of International Relations and World History, National Research Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod
(2, Ulyanov Str., Nizhni Novgorod, 603009, Russia).
E-mail: kotva64@mail.ru







23.00.02 Политические институты, процессы и технологии

УДК 323.22.28

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-1-199-210

Н. С. Кожемяк

Московский государственный институт международных отношений (Университет)

МИД Российской Федерации, г. Москва

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА ХАФЕЗА АСАДА В СИРИИ (1970–2000)

КОЖЕМЯК Никита Сергеевич —

аспирант кафедры востоковедения, Московский государственный институт международных отношений (Университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации (119454, Россия, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 76).

E-mail: nikitakozhemyak@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается взаимодействие светского националистического режима Хафеза Асада и возглавляемой им партии Баас с различными мусульманскими общинами Сирии. Основное внимание уделяется политике правительства по отношению к суннитской общине, составляющей большинство населения страны. Освещаются как меры по борьбе с радикальными течениями, так и поддержка «умеренных» (проправительственных и нейтральных) направлений сирийского ислама. Также исследуется политика руководства страны по отношению к алавитам и друзам — двум наиболее многочисленным мусульманским общинам Сирии после суннитов. Автор доказывает, что главной целью правительства было снизить уровень сепаратизма и коммунализма в этих общинах путём борьбы с их мировоззрением и традиционными институтами самоорганизации, и обеспечить тем самым более быструю интеграцию в сирийское общество.

Ключевые слова: Сирия, Хафез Асад, политический ислам, джамааты, коммунализм, Баас.

Для цитирования: Кожемяк Н. С. Религиозная политика Хафеза Асада в Сирии (1970–2000 гг.) // Ислам в современном мире, 2019; 1: 199–210.

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-1-199-210

Статья поступила в редакцию: 25.10.2018

Статья принята к публикации: 10.01.2019

Гетерогенность сирийского общества с этноконфессиональной точки зрения являлась сложнейшим вызовом внутривосточной стабильности на протяжении всего периода существования государства. Проживание в пределах одной страны нескольких религиозных, культурных и языковых групп исторически создавало определённые сложности для сменяющихся правительств в деле формирования единой сирийской идентичности. События текущего десятилетия и продолжающаяся гражданская война, в которой линия фронта зачастую пролегает именно по этноконфессиональным границам, заставляют обратиться к изучению политики Хафеза Асада (1930–2000) по отношению к различным религиозным группам, существующим в стране. Влияние политики этого президента на состояние сирийского общества настолько велико, что его по праву называют человеком, который до сих пор «управляет Сирией из могилы»¹. Изучение его политического курса по отношению к ключевым группам сирийских мусульман (суннитов, алавитов и друзов) позволяет выделить несколько аспектов религиозной политики Х. Асада, менявшей сирийское общество на протяжении тридцати лет.

Борьба с «радикальными» исламскими течениями

Конфликт между режимом Х. Асада и рядом исламских течений Сирии обозначился с начала 1970-х гг. Несмотря на то, что приход к власти нового президента, более либерального в экономических и культурных вопросах, был воспринят сирийцами положительно, в том числе в консервативных суннитских городах, через некоторое время его секулярная и националистическая политика стала вызывать недовольство значительной части населения страны. Уже в 1973 г. по сирийским городам прокатились волнения против «светского» проекта конституции, в котором не указывалось, что президентом страны по определению

¹ *Bhat A. M. Hafez Al-Assad. Controlling Syria from the Grave // International Policy Digest 11.06.2016. [Электронный ресурс] // URL: <https://intpolicydigest.org/2016/06/11/hafez-al-assad-controlling-syria-from-the-grave/> (дата обращения: 25.10.2018).*

может быть только мусульманин¹. В последующие годы светская политика Х. Асада привела к росту радикальных настроений в крупных городах. «Сражающийся авангард», а также наиболее радикальная часть сирийских «Братьев-мусульман» во второй половине 1970-х гг. нацелились на террористическую деятельность, развязав настоящую партизанскую войну против чиновников, членов партии Баас, офицеров и просто представителей этноконфессиональных меньшинств, главным образом алавитов². Пик активности вооружённой оппозиции пришёлся на конец 1970-х — начало 1980-х гг., когда страна фактически погрузилась в хаос гражданской войны. В 1979 г. в артиллерийском училище Алеппо радикалами были убиты несколько десятков курсантов-алавитов³. В 1980 и 1982 гг. исламисты организовали масштабные восстания соответственно в Алеппо и Хаме, двух городах-оплотах суннитского консерватизма.

Правительство Х. Асада для противодействия данной угрозе избрало путь тотального уничтожения не только сторонников вооружённой исламской оппозиции, но и сочувствующих ей. Во второй половине 1970-х гг. спецслужбы страны учинили репрессии против всех, кто подозревался в связях не только со «Сражающимся авангардом», но и с «Братьями-мусульманами», в большинстве своем в тот период не поддерживавшими насильственные методы борьбы. В 1980 г. после того, как местные жители во время протестов подожгли местный офис правящей партии, проправительственные силы уничтожили около 200 человек в г. Джиср эш-Шугур⁴, а также казнили несколько сотен заключённых в тюрьме в Пальмире после покушения на президента. Тогда же был осуществлён ряд зачисток в Алеппо, во время которых без суда были убиты около 2 тысяч человек, многие из которых не имели прямого отношения к исламским радикалам⁵. В 1981 г. после нападения на алавитскую деревню в окрестностях Хамы проправительственные силы осуществили массовую казнь подозреваемых (до 400 человек)⁶. Наконец, пиком правительственных репрессий стали события 1982 г., когда при восстановлении контроля над мятежной Хамой с применением бронетехники и артиллерии армия

¹ *Alianak S.* Middle Eastern leaders and Islam: a precarious equilibrium. Vol. 2. Peter Lang, 2007. P. 55.

² *Seale P.* Asad: the struggle for the Middle East. Univ of California Press, 1990. P. 317.

³ *Ibid.* P. 316.

⁴ Human Rights Watch. Human Rights Watch World Report 1990 — Syria and Syrian-occupied Lebanon. 01.01.1991. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.refworld.org/docid/467fca3ec.html> (дата обращения: 01.11.2018).

⁵ Syria Unmasked: The Suppression of Human Rights by The Asad Regime // Middle East Watch: New Haven, CT, Yale University Press, 1991. P. 15.

⁶ *Carré O., Michaud G.* Les Frères musulmans: Égypte et Syrie (1928–1982). Paris: Gallimard, 1983. Pp. 148–151.

и спецслужбы уничтожили в осаждённом городе около 20 тысяч человек¹. Подобный удар по исламистам ознаменовал победу правительства и привёл к тому, что деятельность сирийских исламистов переместилась за рубеж или в подполье.

Не довольствуясь борьбой непосредственно с радикалами, сирийские спецслужбы боролись также с течениями и джамаатами в исламе, прямо или косвенно поддержавшими вооружённую борьбу радикалов. В 1980-е гг. были уничтожены или спаслись в эмиграции лидеры джамаатов Зейдийя и Аби Дарр — течений, популярных, главным образом, в Дамаске и Алеппо соответственно².

В более спокойные годы спецслужбы Сирии продолжали выявлять сторонников исламской оппозиции, настоящих и мнимых, в стране в целом и в армии в частности. При этом закон от 1980 г. карал смертной казнью всех, кто был замечен в связях с религиозными экстремистами³.

Продвижение и контроль «лояльных» мусульманских течений

Несмотря на секулярную повестку баасистов и непримиримую борьбу с «Братьями-мусульманами» на протяжении всего периода своего существования, режим Х. Асада и его ключевые фигуры осознавали, что для сохранения власти и стабильности политического строя им необходимо выстраивать нормальные отношения с религиозной частью сирийского суннитского населения. Неоднородная по этническому, социально-экономическому и культурному составу, суннитская община насчитывала около 75% сирийского населения⁴, что делало её лояльность главным условием существования любой формы власти в государстве. Взамен «Сражающегося авангарда» и таких братств, как Аби Дарр и Зейдийя с их радикальным исламом, баасисты продвигали различные исламские движения, которые проявляли лояльность и потому имели репутацию «умеренных».

Несмотря на распространённое мнение о баасистской Сирии как о «полицейском» государстве, режим Х. Асада никогда не мог полностью контролировать исламскую жизнь страны и управлять ею по своему усмотрению. Так, большинство исламских организаций Сирии представляли

¹ *Wright R. B.* Dreams and shadows: The future of the Middle East. Penguin, 2008. Pp. 243–248.

² *Pierret T.* Sunni Clergy Politics in the Cities of Ba 'thi Syria // *Demystifying Syria*. London: Saqi, 2009. Pp. 72–73.

³ *Wright R. B.* Dreams and shadows: The future of the Middle East. Penguin, 2008. P. 248.

⁴ Guide: Syria's diverse minorities // BBC News 09.12.2011. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-16108755> (дата обращения: 29.10.2018).

собой неформальные кружки — халякат — при мечетях и авторитетных улемах, процесс выдвижения которых также никак не контролировался и зависел от различных факторов (происхождение, религиозность, харизма). При этом подобные группы были достаточно подвижными, распадались и трансформировались. Никакие официальные институты подобно египетскому Ал-Азхару не могли осуществлять всесторонний надзор над деятельностью мечетей и назначением всех имамов¹. В связи с этим баасисты предпочитали не продвигать лояльных себе улемов, но, напротив, работать с теми, кто уже имел солидную социальную базу и авторитет среди населения. Режим Х. Асада выстроил нормальные взаимоотношения с большинством существовавших в стране джамаатов. Братства, основанные Ахмадом Куфтаро (Ал-Ансар) и Салихом Ал-Фарфуром (Ал-Фатх) в Дамаске, а также Абдаллахом Сирадж ад-дином (Ал-Ша'банийя) и Мухаммадом ан-Набханом (Ал-Кильтавийя) в Алеппо, поддерживали хорошие отношения с властью и не выступали против баасистских решений во внешней и внутренней политике, в результате чего на протяжении всего рассматриваемого периода они нормально функционировали, оставались главными негосударственными источниками исламского образования, имели свои религиозные школы и были «легитимной» средой для появления в стране новых алимов². При этом в первый год после прихода к власти Х. Асад увеличил зарплаты 3 тысячам улемов, имамов и проповедников, и это происходило раз в несколько лет³. При новом президенте прекратились посягательства на вакфы, что имело место при предыдущих баасистских правительствах. Со своей стороны лидеры суннитской общины, пользующиеся благосклонным отношением президента, в своих речах и деятельности демонстрировали солидарность с баасистским курсом. Так, лейтмотивом общественной деятельности и публичной активности А. Куфтаро, бывшего Верховным муфтием Сирии с 1964 по 2004 г., являлось нахождение точек соприкосновения между монотеистическими религиями, пропаганда общности взглядов и верований мусульман и христиан, а также обоснование несовместимости ислама в политику⁴. М. аль-Бути, наиболее «медийное» лицо среди суннитских улемов Сирии, посвящал свои работы и выступления критике салафизма и религиозной нетерпимости⁵.

¹ *Pierret T.* Sunni Clergy Politics in the Cities of Ba 'thi Syria // *Demystifying Syria*. London: Saqi, 2009. Pp. 73–74.

² *Ibid.* Pp. 72, 75.

³ *Batatu H.* Syria's peasantry, the descendants of its lesser rural notables, and their politics. Princeton University Press, 1999. P. 260.

⁴ *Obituaries: Sheikh Ahmed Kuftharo (1912–2004)* // *The Islamic Monthly* 27.07.2005. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.theislamicmonthly.com/obituaries-sheikh-ahmed-kuftharo-1912-2004/> (дата обращения: 12.10.2018).

⁵ *Christmann A.* Islamic scholar and religious leader: A portrait of Shaykh Muhammad Sa'id Ramadan al-Būti // *Islam and Christian-Muslim Relations*. 1998. Vol. 9. №. 2. P. 157.

Через лояльные джамааты правительство стремилось контролировать не только обычное («народное») исламское образование, но и высшее. Так, главы и представители этих джамаатов создали и возглавили единственные в Сирии (кроме исламского факультета Дамасского университета) центры по получению высшего образования в сфере ислама. На базе мечети Абу ан-Нур в Дамаске в 1970-е гг. под патронажем А. Куфтаро был организован одноименный Исламский центр, который с течением времени превратился в оплот «государственного ислама»: на его базе функционировали институт, средняя и начальная школы, а также ряд женских и общественных организаций¹. Также импульс развития получил Институт Ал-Фатих — изначально благотворительная религиозная организация, основанная С. ал-Фарфуром ещё в добаасистский период. В 1980-е гг. сын С. ал-Фарфура Хусам возглавил вновь открывшиеся академические (учебные) отделения института, который пропагандировал классические традиции суфизма и делал акцент на внутреннее развитие верующих и воздержание от экстремизма².

Среди прочих мер правительства по надзору над исламской жизнью Сирии следует отметить жесткий контроль медийного пространства. Единственным разрешенным исламским журналом был основанный в 1980-е гг. «Нахдж ал-Ислам», отвечавший требованиям правительства в силу своей умеренности и политики противодействия Братьям-мусульманам. На телевидении и радио строго ограниченные по времени программы религиозной тематики вели зять А. Куфтаро М. Хабах и его же правая рука Марван Шейху, а также М. Ал-Бути³.

Таким образом, правительство Х. Асада не имело целью создание отдельного, лояльного себе «пробаасистского» направления в сирийском исламе. Напротив, руководство страны в рассматриваемый период делало ставку на выстраивание позитивных отношений с пользующимися популярностью суннитскими улемами и уже существующими джамаатами, требуя от них верности взамен на продвижение и покровительство. Эти «умеренные» джамааты в большей части контролировали тогда образовательную и информационную сферы в стране.

¹ Weismann J. Sufi Brotherhoods in Syria and Israel: A Contemporary Overview // al-Majma, 2010. Vol. 89. №. 230. Pp. 1–48.

² Официальный сайт Исламского института Ал-Фатих. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.alfatihonline.com/en/> (дата обращения: 06.11.2018).

³ Pierret T. Sunni Clergy Politics in the Cities of Ba 'thi Syria // Demystifying Syria. London: Saqi, 2009. P. 77.

Политика Х. Асада в отношении алавитской и друзской общин Сирии

Политика Х. Асада в отношении двух главных групп мусульманского несуннитского населения — алавитов и друзов — отличалась от курса, которого придерживался президент во взаимоотношениях с суннитской общиной страны. Если основой баасистской политики в отношении последней являлась борьба с экстремистскими течениями и поддержка умеренных направлений, то алавиты и друзы стали объектом политики секуляризации и декоммунализации¹.

Секуляризация алавитов Сирии началась задолго до начала правления Х. Асада. Исследователи отмечают, что уже в начале XX в. для основной массы населения алавитских районов страны был характерен низкий уровень религиозности². В середине столетия один из алавитов, изучавший шиитское богословие в Наджафе (Ирак), отмечал, что алавитские шейхи не только не прикладывают усилий для просвещения верующих в религиозных вопросах, но и сами уже не знают базовых предписаний своего вероучения или не соблюдают их³.

С приходом к власти Х. Асада правящий режим взял курс на еще большую секуляризацию алавитов, стараясь сделать из них модель светского сирийского общества, отвечающего объединительной националистической повестке баасистов. В отличие от суннитских и христианских религиозных авторитетов, алавитские шейхи не могли открыто участвовать в медийной жизни страны, публиковать свои мнения по актуальным вопросам. Упоминание алавитской общины исчезло из национального информационного дискурса. Школьная программа уделяла внимание суннитскому исламу и христианству как традиционным религиям страны, при этом ничего не рассказывая об алавитском вероучении и общине⁴. Таким образом, ислам в образовательной программе был «унифицирован» под стандарты суннизма, что, с точки зрения правящей партии, должно было сыграть позитивную роль в выстраивании общесирийской идентичности. Ключевым показателем курса правительства на декоммунализацию алавитов являлось отсутствие в Сирии баасистского периода не только

¹ Борьба с коммунизмом — замкнутостью в пределах собственной этноконфессиональной группы.

² *Kramer M.* Syria's Alawis and Shi'ism // *Shi'ism, Resistance and Revolution*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1987. P. 238.

³ *Tuffaha, A. Z.* *Asl al-alawiyyin wa-aqidatuhum*. Najaf, 1957. Pp. 5, 52–53.

⁴ *Faour M.* Islam in Syrian Textbooks: Monolithic and Nonpluralistic // *Carnegie Middle East Center*. 26.02.2014. [Электронный ресурс] // URL: <http://carnegie-mec.org/diwan/54650> (дата обращения: 03.11.2018).

религиозных, но и культурных и даже исторических алавитских организаций¹. При этом в других государствах региона и мира алавитские объединения не считались редкостью: в Турции существовала и существует алавитская общественная организация Ахли Бейт²; в Ливане у алавитов была и своя политическая организация — Аравская демократическая партия³. В западных странах счет алавитским ассоциациям идет на десятки. Например, одной из крупнейших является Алавитская исламская организация Виктории в Австралии⁴. Таким образом, отсутствие алавитских организаций можно признать специфической особенностью асадовской Сирии. С точки зрения руководства страны, подобные объединения препятствовали национальной интеграции общины, пропагандируя узкую конфессиональную идентичность вместо общесирийской. Показателен пример алавитской организации Ал-Муртада, основанной в начале 1980-х гг. младшим братом президента Джамилем Асадом. Просуществовав совсем недолго, в 1983 г. эта единственная в стране алавитская организация была запрещена самим президентом⁵.

В отношении друзской общины (ок. 3% населения страны, сконцентрированного в южной провинции Сувейда) политика режима Х. Асада основывалась на схожих принципах. Учитывая крайне высокую степень сепаратизма и коммунализма друзов, баасистское правительство стремилось уничтожить традиционные институты, которые этот коммунализм поддерживали.

Во-первых, в период правления Х. Асада были существенно урезаны полномочия так называемых «шующ ал-акл» («шейхов разума») — высших религиозных авторитетов, обладавших судебной и моральной властью в друзской общине на протяжении веков⁶. Баасистский режим изъясил из ведения этих старейшин судебные функции, передав их гражданским судам, которые, правда, должны были принимать во

¹ Myth No. 7: Alawie is still a Religious Sect // Syria exposed. 28.03.2005. [Электронный ресурс] // URL: <http://syriaexposed.blogspot.com/2005/03/myth-no-7-alawie-is-still-religious.html> (дата обращения: 01.11.2018).

² Alawites in Turkish border city dread Assad's fall // The Daily Star. 10.12.2011. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.dailystar.com.lb/ArticlePrint.aspx?id=156525&mode=print> (дата обращения: 01.11.2018).

³ Lefevre R. Power Struggles Among the Alawites in Lebanon, Part I // Carnegie Middle East Center. 01.01.2014. [Электронный ресурс] // URL: <http://carnegie-mec.org/diwan/54058?lang=en> (дата обращения: 07.11.2018).

⁴ Официальный сайт Алавитской исламской организации Виктории. [Электронный ресурс] // URL: <http://alawi.org.au/the-community/> (дата обращения: 05.11.2018).

⁵ Jamil Assad, 71; Uncle of Syrian President Bashar Assad Was in Parliament // Los Angeles Times. 17.12.2004. [Электронный ресурс] // URL: <http://articles.latimes.com/2004/dec/17/local/me-passings17.1> (дата обращения: 01.11.2018).

⁶ Gambill G. C. Syrian Druze: Toward Defiant Neutrality // Foreign Policy Research Institute. 2013. [Электронный ресурс] // URL: https://www.fpri.org/docs/Gambill_-_Syrian_Druze.pdf (дата обращения: 05.11.2018).

внимание друзский правовой обычай в семейных вопросах, но и только¹. При этом, лишив шейх ал-акл реальной судебной власти, Х. Асад выстроил с ними партнерские отношения: он сохранил данные титулы за представителями семейств Джарбуа, Хиннави и Хаджари и оставил за ними право распоряжаться доходами от религиозных пожертвований, получив взамен публичную лояльность и поддержку².

Вторым аспектом политики по декоммунализации друзской общины стал, как и в случае с алавитами, негласный запрет друзских организаций. В рассматриваемый период в Сувейде не существовало официально друзских клубов и объединений. Даже известный среди друзов во всем мире Друзский сиротский приют был вынужден изменить свое название на «Благотворительное общество» (очевидно, из-за указания на «конфессиональную» причастность) и стал управляться государством³. При этом счет друзским организациям в других странах мира идет на десятки⁴. Одними из самых известных являются Друзское общество в Америке, Друзская лига в Мексике, Общество друзской культуры в Венесуэле.

Таким образом, политика Х. Асада по отношению к мусульманским несуннитским меньшинствам Сирии — алавитам и друзам — была направлена на борьбу с узкой конфессиональной идентичностью, а также на интеграцию их в общесирийское общество путем продвижения секулярной культуры и секулярных форм власти.

Заключение

Религиозная политика Х. Асада являлась многоуровневой и сложной. В отношении суннитской общины баасистский режим использовал метод «кнута и пряника». С одной стороны, проводилась жесткая и бескомпромиссная борьба с радикальными движениями в сирийском исламе, борющимися со светской секулярной властью. С другой — руководство страны привлекло на свою сторону и заручилось поддержкой многих представителей традиционных суфийских джамаатов страны, из среды которых был, по сути, сформирован религиозный истеблишмент Сирии. Алавитская община стала объектом секуляризации и декоммунализации, не имея возможности утверждать собственную идентичность в ущерб общесирийской. Аналогичный курс проводился в стране

¹ *Khuri F. I.* Being a druze. Druze Heritage Foundation, 2004. P. 133.

² *Gambill G. C.* Syrian Druze: Toward Defiant Neutrality // Foreign Policy Research Institute. 2013. Электронный ресурс // URL: https://www.fpri.org/docs/Gambill_-_Syrian_Druze.pdf (дата обращения: 05.11.2018).

³ *Khuri F. I.* Being a druze. Druze Heritage Foundation, 2004. P. 16.

⁴ *Betts R. B.* The Druze. Yale University Press, 1990. P. 92.

и в отношении друзов, лишившихся важнейших традиционных институтов (судебная власть шейхов и собственные объединения), веками поддерживавших сепаратизм общины.

Литература

Alianak S. Middle Eastern leaders and Islam: a Precarious Equilibrium. Vol. 2. Peter Lang, 2007. 241 p.

Batatu H. Syria's Peasantry, the Descendants of its Lesser Rural Notables, and Their Politics. Princeton University Press, 1999. 432 p.

Betts R. B. The Druze. Yale University Press, 1990. 192 p.

Carré O., Michaud G. Les Frères musulmans: Égypte et Syrie (1928–1982). Paris: Gallimard, 1983. 236 p.

Christmann A. Islamic Scholar and Religious Leader: A Portrait of Shaykh Muhammad Sa'id Ramadan al-Būti // Islam and Christian-Muslim Relations. 1998. T. 9. № 2. С. 149–169.

Khuri F. I. Being a Druze. — Druze Heritage Foundation, 2004. 295 p.

Kramer M. Syria's Alawis and Shi'ism // Shi'ism, Resistance and Revolution. Boulder, Colorado: Westview Press, 1987. Pp. 237–254.

Pierret T. Sunni Clergy Politics in the Cities of Ba'thi Syria // Demystifying Syria. London: Saqi, 2009. Pp. 70–84.

Seale P. Asad: the Struggle for the Middle East. Univ of California Press, 1990. 576 p.

Syria Unmasked: The Suppression of Human Rights by The Asad Regime. Middle East Watch: New Haven, CT, Yale University Press, 1991. 215 p.

Weismann I. Sufi Brotherhoods in Syria and Israel: A Contemporary Overview/ al-Majma, 2010. T. 89. No. 230. Pp. 1–48.

Wright R. B. Dreams and Shadows: The Future of the Middle East. Penguin, 2008. 480 p.

80 с. ,1957. أحمد زكي تفاعلة أصل العلويين وعقيدتهم، النجف الأشرف. [Туффаха, А. З. Происхождение алавитов и их вера. Ан-Наджаф, 1957. 80 с.]

References

Alianak S. (2007). *Middle Eastern leaders and Islam: a Precarious Equilibrium*. Vol. 2. Peter Lang. 241 p.

Batatu H. (1999). *Syria's Peasantry, the Descendants of its Lesser Rural Notables, and Their Politics*. Princeton University Press. 432 p.

Betts R. B. (1990). *The Druze*. Yale University Press. 192 p.

Carré O., Michaud G. (1983). *Les Frères musulmans: Égypte et Syrie (1928–1982)*. Paris: Gallimard. 236 p.

Christmann A. (1998). Islamic scholar and religious leader: A portrait of Shaykh Muhammad Sa'id Ramadan al-Būti. *Islam and Christian-Muslim Relations*. 1998. Vol. 9. № 2. С. 149–169.

Khuri F. I. (2004). *Being a druze*. Druze Heritage Foundation. 295 p.

Kramer M. (1987). *Syria's Alawis and Shi'ism. Shi'ism, Resistance and Revolution*. Boulder, Colorado: Westview Press. Pp. 237–254.

Pierret T. (2009). Sunni Clergy Politics in the Cities of Ba'thi Syria. *Demystifying Syria*. London: Saqi. Pp. 70–84.

Seale P. (1990). *Asad: the Struggle for the Middle East*. Univ of California Press, 1990. 576 p.

Syria Unmasked: The Suppression of Human Rights by The Asad Regime (1991). Middle East Watch: New Haven, CT, Yale University Press. 215 p.

Weismann I. (2010). Sufi Brotherhoods in Syria and Israel: A Contemporary Overview. *Al-Majma*, 2010. T. 89. No. 230. Pp. 1–48.

Wright R. B. (2008). *Dreams and Shadows: The Future of the Middle East*. Penguin. 480 p.

Tuffaha, A. Z. (1957) *Asl al-alawiyyin wa-aqidatuhum* [The Origins of the Alawites and Their Belief], Al-Najaf. 80 p.

RELIGIOUS POLICY OF HAFEZ AL-ASSAD IN SYRIA (1970–2000)

Abstract. The article deals with the interaction between the secular nationalist regime of Hafez al-Assad and his Ba'ath party and various Muslim communities of the country. The main attention is paid to the government's policy towards the Sunni community, which makes up the majority of the Syrian population. Both measures to combat radical movements and support 'moderate' (pro-government and neutral) directions of Syrian Islam are highlighted. The second part of the article examines the policy of the country's leadership towards the two main Muslim communities in Syria besides the Sunnis, which are the Alawites and Druze. The author argues that the main goal of the government was to reduce the level of separatism and communalism of these communities by combating traditional institutions of self-organization and mindset for faster integration into Syrian society.

Keywords: Syria, Hafez al-Assad, political Islam, jama'ats, communalism, Ba'ath.

Nikita S. Kozhemyak,

postgraduate student (History),

Moscow State Institute of International Relations

(MGIMO University) of the MFA of Russian Federation

(76, Vernadskogo Av., Moscow, 119454, Russian Federation).

E-mail: nikitakozhemyak@yandex.ru



**Главный редактор:
Заместители
главного редактора:
Учредитель и Издатель:**

**Генеральный директор:
Над номером работали:**

Адрес редакции:

Д. Мухетдинов
Вс. Золотухин

Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом
“Медина”» (109382, г. Москва, проезд Кирова, д. 12)

E-mail: info@idmedina.ru

Сайт: www.idmedina.ru

И. Нуриманов

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. Панышин (дизайнер, верстальщик).

129090, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7.

Тел.: +7 (499) 763-15-63

Материалы номера соответствуют нормам Федерального закона № 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. Редакция журнала руководствуется нормами и международными стандартами, установленными Комитетом по этике публикаций Committee 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: 25.03.2019. Подписано к печати: 29.03.2019. Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

В розницу — цена свободная.

© 2019 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2019 ООО «Издательский дом “Медина”»



ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ



Некоммерческий благотворительный фонд
ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



ISSN 2074-1529 (Print) DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-1

Peer-reviewed academic journal *Islam in the modern world*
is published since 2005. Published quarterly.

Editor-in-Chief:
Deputy Editor-in-Chief:

Damir Mukhetdinov (Moscow, Russian Federation)
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:
The editorial staff:

Ildar Nurimanov
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: 25.03.2019. Signed in print: 29.03.2019.
1000 copies



ISLAM IN THE MODERN WORLD

© 2019 Editors of *Islam in the modern world*
© 2019 Medina Publishing Ltd



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

