

ИСЛАМ

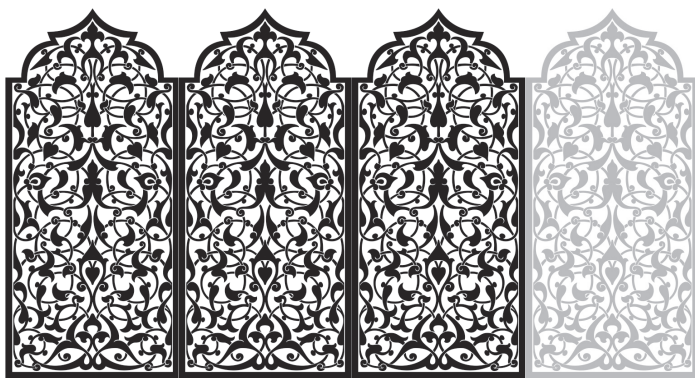
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

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:

- 5.5.1. История и теория политики,
- 5.5.2. Политические институты, процессы, технологии,
- 5.6.4. Этнология, антропология и этнография,
- 5.11.1. Теоретическая теология
(по исследовательскому направлению: ислам),
- 5.11.2. Историческая теология
(по исследовательскому направлению: ислам),
- 5.11.3. Практическая теология
(по исследовательскому направлению: ислам).



Том 18

№ 3

сентябрь

2022

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Председатель международного редакционного совета

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

Сопредседатели редакционного совета

Васильев Алексей Михайлович, д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, почетный президент 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).

Кропачев Николай Михайлович, д-р юрид. наук, проф., член-корреспондент Российской академии наук, предс. Общественного совета при Министерстве юстиции РФ, предс. Ассоциации ведущих университетов России, председатель Совета ректоров вузов СЗФО, ректор Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

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

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

Садовничий Виктор Антонович, д-р физ.-мат. наук, проф., действ. член Российской академии наук, член президиума Российской академии наук, ректор Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, президент Российского союза ректоров высших учебных заведений, член Совета при Президенте РФ по науке

и высоким технологиям, член Совета при Президенте РФ по реализации приоритетных национальных проектов, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания РФ, член Научного совета при Совете Безопасности РФ, член Совета по русскому языку при Правительстве РФ, член коллегии Минобрнауки России, президент Евразийской ассоциации университетов (Москва, Россия).

Смирнов Андрей Вадимович, д-р филос. наук, действ. член Российской академии наук, академик-секретарь Отделения общественных наук Российской академии наук, Президент Российского философского общества (Москва, Россия).

Члены редакционного совета

Главный редактор

Мухетдинов Дамир Ваисович, канд. полит. наук, доктор теологии, первый зам. пред. ДУМ РФ, ректор Московского исламского института, проф. Санкт-Петербургского государственного университета, директор Центра исламских исследований Санкт-Петербургского государственного университета (Москва, Санкт-Петербург, Россия).

Абашин Сергей Николаевич, д-р ист. наук, проф., именной проф. Европейского университета в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, Россия).

Абдрахманов Данияр Мавляирович, канд. филос. наук, доцент, ректор Башкирской академии государственной службы и управления при Главе Республики Башкортостан (Уфа, 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).

Аликберов Аликбер Калабекович, д-р ист. наук, директор Института востоковедения Российской академии наук (Москва, Россия).

Бабаджанов Бахтиер Мираимович, д-р ист. наук, вед. науч. сотр. Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан (Ташкент, Узбекистан).

Гаман-Голутвина Оксана Викторовна, д-р полит. наук, проф., член-корреспондент РАН по Отделению глобальных проблем и международных отношений РАН, зав. каф. сравнительной политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, пред. Экспертного Совета РГНФ по политологии, философии, социологии, правоведению 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 Совета по грантам Президента РФ для ведущих научных школ и молодых ученых, Президент Российской ассоциации политической науки (Москва, Россия).

Горшков Михаил Константинович, д-р филос. наук, действ. член Российской академии наук, научный руководитель 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).

Даудов Абдулла Хамидович, д-р ист. наук, проф., директор Института истории Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

Делокаров Кадырбеч Хаджумарович, д-р филос. наук, проф. каф. ЮНЕСКО Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва, Россия).

Дьяков Николай Николаевич, д-р ист. наук, проф., зав. каф. истории стран Ближнего Востока восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

Зорин Владимир Юрьевич, д-р полит. наук, канд. ист. наук, проф., главный научный сотрудник 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 гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений Общественной палаты Российской Федерации, 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).

Кириллина Светлана Алексеевна, д-р ист. наук, зав. каф. истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

Кныш Александр Дмитриевич, д-р ист. наук, руководитель Научной лаборатории по анализу и моделированию социальных процессов Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия), проф. исламоведения, проф. каф. ближневосточных исследований Мичиганского университета (Энн-Арбор, США).

Миккульский Дмитрий Валентинович, д-р ист. наук, гл. науч. сотр. Института востоковедения Российской академии наук (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).

Мчедлова Мария Мирановна, д-р полит. наук, зав. каф. сравнительной политологии Российского университета дружбы народов, ученый секретарь 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).

Попова Ирина Фёдоровна, д-р ист. наук, член-корреспондент Российской академии наук, профессор, директор Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург, 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., зав. каф. истории стран Ближнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, главный научный сотрудник отдела Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия).

Салихов Радик Римович, д-р ист. наук, директор Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, действительный член Академии наук Республики Татарстан (Казань, Россия).

Следзевский Игорь Васильевич, д-р ист. наук, зав. Центром цивилизационных и региональных исследований Института Африки Российской академии наук, зам. председателя Научного совета по проблемам Африки при Отделении глобальных проблем и международных отношений Российской академии наук (Москва, Россия).

Соловьев Александр Иванович, д-р полит. наук, проф., зав. каф. политического анализа факультета государственного управления Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, член экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по политологии (Москва, Россия).

Солодовник Диляра Медехатовна, канд. ист. наук, доц., зам. директора Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, зав. кафедрой ЮНЕСКО ИСАА МГУ (Москва, Россия).

Сюкияйнен Леонид Рудольфович, д-р юрид. наук, проф., ординарный проф., проф. каф. теории и истории права Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (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. директора Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования (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 (Казань, 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).

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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 Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии (Казань, Россия).

Члены редакционной коллегии:

Аббясов Рушан Рафикович, канд. филос. наук, заместитель Председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации (Москва, Россия).

Аккиева Светлана Исмаиловна, д-р ист. наук, вед. науч. сотр. Института гуманитарных исследований Правительства Кабардино-Балкарии и Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (Нальчик, Россия).

Алексеев Игорь Леонидович, канд. ист. наук, доц. каф. современного Востока факультета истории, политологии и права Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета, директор научных программ фонда «Марджани» (Москва, Россия).

Ахмадуллин Вячеслав Абдулович, д-р ист. наук, старший научный сотрудник Московского исламского института, профессор Финансового университета при Правительстве Российской Федерации (Москва, Россия).

Берникова Ольга Александровна, канд. филол. наук, доц., доц. каф. арабской филологии восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

Ефремова Наталия Валерьевна, канд. филос. наук, ст. науч. сотр. сектора восточных философий Института философии Российской академии наук (Москва, Россия).

Зарипов Ислам Амирович, зам. гл. редактора, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, научный сотрудник Московского исламского института, кандидат исторических наук (Москва, Россия).

Золотухин Всеволод Валерьевич, зам. гл. ред., зам. пред. редколлегии, выпускающий редактор, канд. филос. наук, доцент Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия).

Имашева Марина Маратовна, доктор исторических наук, доцент Института международных отношений Казанского федерального университета (Казань, Россия).

Котюкова Татьяна Викторовна, канд. ист. наук, руководитель Центра по изучению Центральной Азии Московского исламского института, ст. науч. сотр. Института научной информации по общественным наукам Российской академии наук (Москва, Россия).

Лукашев Андрей Александрович, канд. филос. наук, ст. науч. сотр. сектора философии исламского мира Института философии Российской академии наук (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).

Насыров Ильшат Рашитович, д-р филос. наук, в. н. с. сектора философии исламского мира Института философии Российской академии наук (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. каф. сравнительной политологии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва, Россия).

Псху Рузана Владимировна, д-р филос. наук, доц., доц. каф. истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва, Россия).

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

Сенюткина Ольга Николаевна, д-р ист. наук, начальник Международной междисциплинарной научно-исследовательской лаборатории «Историческая компаративистика, регионоведение и развитие восточно-азиатских территорий» Управления по НИД Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Нижний Новгород, Россия).

Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович, канд. филос. наук, директор Центра Мусы Бигиева Московского исламского института, ст. науч. сотр. Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (Казань, Россия).

Юзеев Айдар Нилович, д-р. филос. наук, проф., зав. каф. социально-гуманитарных дисциплин Казанского филиала Российского государственного университета правосудия, член экспертного совета ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации (Казань, Россия).



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

© 2022 Редакция журнала «Ислам в современном мире»
© 2022 ООО «Издательский дом “Медина”»

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

Фролов Д. В., Зарипов И. А.

Введение к тафсиру Табари. Перевод с арабского
и комментарии. Часть третья: об именах Корана,
понятиях *сура* и *айат*

27

Мухетдинов Д. В.

Феномен обновления в исламской исторической традиции

43

Насыров И. Р.

Хильми Зия Улькен о мусульманском реформаторе
Мусе Бигиеве

59

Кафаров Т. Э.

Кардиоцентризм в исламской культуре и религии

79

Ганиев И. А.

Методология принятия фетв Высшим советом по делам
религии Турции на примере вопросов брачно-семейных
отношений

93

Ковалева М. В.

Между дозволенностью и запретом в исламе:
богословско-правовое исследование о *кэшбэке*

105

ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ

Бородовская Л. З.

Суфийские трактаты Абу Хамида ал-Газали в аспекте
влияния на татарскую культуру до начала XX века

127

Голубцова Е. В.

Исламский фактор в антииндийской риторике
армии Пакистана

145

НЕКРОЛОГ: Шейх Юсуф ал-Карадави (1926–2022)

160



ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-3
www.islamjournal.idmedina.ru

ISLAM

IN THE MODERN WORLD

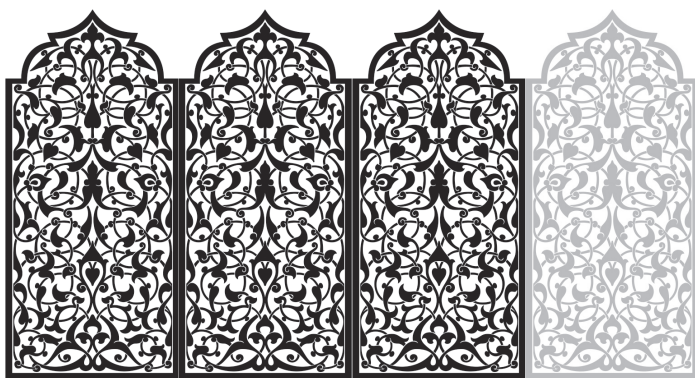
Peer-reviewed academic journal

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 on sciences according to the

Nomenclature of Academic Specializations that grant academic degrees:

- 5.5.1. History and Theory of Politics,
- 5.5.2. Political Institutions, Processes, Technologies,
- 5.6.4. Ethnology, Anthropology, Ethnography,
- 5.11.1. Theoretical Theology (Islam),
- 5.11.2. Historical Theology (Islam),
- 5.11.3. Practical Theology (Islam).



2022

vol. 18

no. 3

September

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 of 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

Kropachev, Nikolay, Dr. Sci. (Law), prof., corresponding member of the Russian Academy of Sciences, head of the Public Council of the Ministry of Justice of the Russian Federation, head of the Council of Rectors of the Northwest Federal District, rector of Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, 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 (Moscow, Russian Federation).

Smirnov, Andrey, Dr. Sci. (Philos.), member of the Russian Academy of Sciences, secretary member of the Department of Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, President of the Russian Society for Philosophy (Moscow, Russian Federation).

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).

MEMBERS OF THE EDITORIAL BOARD

Editor-in-Chief

Mukhetdinov, Damir, Cand. Sci. (Polit.), Dr. Theol., first deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, rector of Moscow Islamic Institute, prof. of Saint Petersburg State University, head of the Centre of Islamic Studies of Saint Petersburg State University (Moscow, Saint Petersburg, Russia).

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

Abdrahmanov, Daniyar, Cand. Sci. (Philos.), associate professor, rector of the Bashkir Academy of Public Administration and Management under the Head of the Republic of Bashkortostan (Ufa, 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).

Alikberov, Alikber, Dr. Sci. (Hist.), head of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

Babajanov, Bakhtier, Dr. Sci. (Hist.), leading researcher of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of Uzbekistan (Tashkent, Uzbekistan).

Daudov, Abdullah, Dr. Sci. (Hist.), prof., head of the Institute of History, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia).

Delokarov, Kadyrbech, Dr. Sci. (Philos.), prof. of the UNESCO Chair, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russian Federation).

Dyakov, Nicolay, Dr. Sci. (Hist.), prof., head of the Department of Middle East History, Faculty of Oriental Studies, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, 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.), corresponding member of the Russian Academy of Sciences, 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, head of the Russian Association for Political Sciences (Moscow, Russian Federation).

Gorshkov, Mikhail, Dr. Sci. (Philos.), member of the Russian Academy of Sciences, academic advisor 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, Tawfiq, 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).

Kirillina, Svetlana, Dr. Sci. (Hist.), head of the Department of History of Near and Middle East, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).

Khairetdinov, Damir, Cand. Sci. (Hist.), deputy chairman of Support Fund for Islamic Science, Culture and Education (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 (Kazan, 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).

Mchedlova, Maria, Dr. Sci. (Polit.), head of the Department of Comparative Political Studies, Peoples' Friendship University of Russia, academic secretary at the Center 'Religion in the Contemporary Society', Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences, member 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 (Moscow, Russian Federation).

Mikul'skiy Dmitriy, Dr. Sci. (Hist.), main scientific researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (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).

Popova, Irina, Dr. Sci. (Hist.), prof., corresponding member of the Russian Academy of Sciences, director of the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of sciences (Saint Petersburg, 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., head of the chair of the Near East history, of Oriental Studies, Saint Petersburg State University, leading scientific researcher 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).

Salikhov, Radik, Dr. Sci. (Hist.), head of the Institute of History named after Sh. Marjani, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, full member of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (Kazan, Russian Federation).

Shabrov, Oleg, Dr. Sci. (Polit.), 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 Communicology, expert of the Expert Content Selection and Advisory Committee (RCAB/ECSAC for SCOPUS) (Moscow, Russian Federation).

Sledzevski, Igor, Dr. Sci. (Hist.), head of the Centre of Civilization and Regional Studies, Institute of African Studies of the Russian Academy of Sciences, deputy chairman of the Scientific Council on African Issues, Department of Global Problems and International Relations of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

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 (Moscow, Russian Federation).

Solovyov, Alexandr, Dr. Sci. (Polit.), prof., head of the Department of Political Analysis, Faculty of Public Administration, Lomonosov Moscow State University, 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' (Moscow, Russian Federation).

Timofeeva, Lidia, Dr. Sci. (Polit.), 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, Russian Federation).

Zorin, Vladimir, Dr. Sci. (Polit.), prof., main scientific researcher 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 Harmonization of Relations Between Nations and Confessions of the Civic Chamber of the Russian Federation, 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, Russian Federation).

EDITORIAL COUNCIL

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 Science and Higher Education of the Russian Federation (Kazan, Russian Federation).

Members of the editorial council

Abbyasov, Rushan, Cand. Sci. (Philos.), deputy chairman of the Religious Board of Muslims of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

Ahmadullin, Vyacheslav, Dr. Sci. (Hist.), senior researcher, Moscow Islamic Institute; professor, Financial University under the Government of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

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).

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).

Efremova, Natalia, Cand. Sci. (Philos.), senior researcher, Department of Eastern Philosophies, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

Imasheva, Marina, Dr. Sci. (Hist.), ass. prof., Institute of International Relations, Kazan (Volga) Federal University (Kazan, Russian Federation).

Khayrutdinov, Aidar, Cand. Sci. (Hist.), head of Musa Bigiev Centre of the Moscow Islamic Institute; senior researcher, Institute of History named after Sh. Marjani, Academy of Sciences of Republic of Tatarstan (Kazan, Russian Federation).

Kotyukova, Tatiana, Cand. Sci. (Hist.), head of the Centre for Central Asia Studies, Moscow Islamic Institute, senior researcher, Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

Kudryashova, Irina, Cand. Sci. (Polit.), 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).

Lukashev, Andrey, Cand. Sci. (Philos.), senior researcher, Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

Nasyrov, Il'shat, Dr. Sci. (Philos.), main researcher, Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, 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).

Pskhu, Ruzana, Dr. Sci. (Philos.), ass. prof. of the Department of History of Philosophy, 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).

Senyutkina, Olga, Dr. Sci. (Hist.), head of the International Interdisciplinary Research Laboratory “Historical Comparative, Regional and East Asia Territories Development Studies”, 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).

Yuzeev, Aidar, Dr. Sci. (Philos.), head of the Department of Social Sciences and Humanities, Kazan branch of Russian State University of Justice, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (Kazan, Russian Federation).

Zaripov, Islam, Cand. Sci. (History), deputy editor-in-chief, Senior Researcher Fellow in the Center for Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Fellow Research Associate of Moscow Islamic Institute (Moscow, Russian Federation).

Zolotukhin, Vsevolod, Cand. Sci. (Philos.), deputy editor-in-chief, deputy chairman of the editorial council, managing editor, ass. prof., School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, HSE University (Moscow, Russian Federation).



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

© 2022 The editorial board of “Islam in the Modern World”
© 2022 “Medina” Publishing House LLC

CONTENTS

THEOLOGICAL THOUGHT IN ISLAM

Dmitri V. Frolov, Islam A. Zaripov

Introduction to the Tafsir of Tabari. Translation from Arabic and Commentary. Part Three: the Names of the *Qur'ān* and the Concepts of *Surah* and *Ayah* 27

Damir V. Mukhetdinov

The Phenomenon of Renewal in the Islamic Historical Tradition 43

Ilshat R. Nasyrov

The Islamic Reformist Musa Bigiev as Portrayed by Hilmi Ziya Ülken 59

Tel'man E. Kafarov

The Cardiocentrism in Islamic Culture and Religion 79

Ilyas A. Ganiev

Issuing Fatwas on Marriage and Family Relations According to the Turkish Directorate of Religious Affairs 93

Mariam V. Kovaleva

Between Permissibility and Prohibition: A Fiqh Research on Cashback 105

ISLAM IN THE SOCIAL AND POLITICAL LIFE
OF COUNTRIES AND PEOPLES

Liliya Z. Borodovskaya Sufi Treatises of Abu Hamid Al-Ghazali: Influence on the Tatar Culture Until the Beginning of the 20 th Century	127
Ekaterina V. Golubtsova Islamic Factor in the Anti-Indian Rhetoric of the Pakistan Army	145
OBITUARY: Yusuf al-Qaradawi (1926–2022)	160



ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ







5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: ислам)

УДК 297.18

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-3-27-42

Д. В. Фролов

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва

И. А. Зарипов

Институт востоковедения РАН, г. Москва

ВВЕДЕНИЕ К ТАФСИРУ ТАБАРИ. ПЕРЕВОД С АРАБСКОГО И КОММЕНТАРИИ. ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ: ОБ ИМЕНАХ КОРАНА, ПОНЯТИЯХ СУРА И АЙАТ

ФРОЛОВ Дмитрий Владимирович —

член-корр. РАН, д-р филол. наук,
проф., зав. каф. арабской филологии.

Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова
(119991, Россия, г. Москва, Ленинские горы, 1).

E-mail: arabkaf07@mail.ru

ЗАРИПОВ Ислам Амирович —

канд. ист. наук, ст. науч. сотр.

Центра арабских и исламских исследований.

Институт востоковедения РАН

(107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, 12).

E-mail: islamzarif@gmail.com

Аннотация: Настоящая публикация представляет собой заключительную часть комментированного перевода на русский язык Введения (*мукаддима*) к тафсиру *Джами' ал-байан фи та'вил ал-Кур'ан* («Свод изъяснения об истолковании Корана») Мухаммада ибн Джарира ат-Табари (839–923). Данная часть содержит разделы, посвященные именам Корана, понятиям *сура* и *айат*. В первом из них приводятся четыре главных имени Священного

Писания ислама — *qur'ān*, *furqān*, *kitāb* и *dhikr*, рассматривается их этимология на основе доисламской поэзии и в высказываниях ранних мусульманских авторитетов. В следующем разделе описывается классификация сур по группам — семь длинных (*sab' ṭiwāl*), стоячатные (*mi' ūn*), повторяемые (*mathānī*) и разделенное на части (*mufaṣṣal*). В последнем разделе говорится о происхождении понятий *сура* и *айат*.

Ключевые слова: Ибн Джарир ат-Табари; кораническая экзегетика; *тафсир*; корановедение; исламская теология; исламоведение; Коран; ислам.

Для цитирования: Фролов Д. В., Зарипов И. А. Введение к тафсиру Табари / пер. с араб. и коммент. Часть третья: об именах Корана, понятиях *сура* и *айат* // Ислам в современном мире. 2022; 3: 27–42;

Статья поступила в редакцию: 15.06.2022

Статья принята к публикации: 01.09.2022

[2.6.] СЛОВО ОБ ИМЕНАХ КОРАНА, ПОНЯТИЯХ СУРА И АЙАТ¹

[2.6.1. Четыре имени Корана]

Бог, всемогущ Он и велик, назвал Откровение, ниспосланное Своему пророку Мухаммаду, да благословит его Аллах и приветствует, четырьмя именами.

Первое — *qur'ān* «Коран». Так Он назвал его в Откровении: **«Мы расскажем тебе лучший рассказ, внушив тебе этот Коран, хотя раньше ты и не ведал»** (12: 3)² и **«Поистине, этот Коран рассказывает сынам Израиля многое из того, в чем они разногласят»** (27: 76).

Второе — *furqān* — «различение». Всевышний, да возвеличится Его восхваление, употребил это название в Откровении (*waḥy*), данном Своему Пророку, да благословит его Аллах и приветствует: **«Благословен**

¹ Перевод предыдущих глав Введения Табари к тафсиру см.: Фролов Д. В., Зарипов И. А. Введение к тафсиру Табари / пер. с араб. и коммент. Часть первая // Ислам в современном мире. 2022. № 1. С. 27–46; Фролов Д. В., Зарипов И. А. Введение к тафсиру Табари / пер. с араб. и коммент. Часть вторая: тафсир // Ислам в современном мире. 2022. № 2. С. 27–46. Расширенным предисловием к переводу Введения служат статьи: Фролов Д. В., Зарипов И. А. Первая теория коранической экзегетики во Введении к тафсиру Табари (839–923) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13: «Востоковедение». 2021. № 2. С. 42–56; Фролов Д. В., Зарипов И. А. «Смыслы Писания Аллаха должны соответствовать речи арабов»: филологический компонент экзегетической теории Табари (839–923) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13: «Востоковедение». 2021. № 3. С. 19–31.

² Перевод Корана в настоящей работе не повторяет буквально ни один из известных авторских вариантов. За основу был взят перевод И. Ю. Крачковского (Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1990), который, так или иначе, повлиял, причем очень существенно, на все последующие версии. Однако при необходимости брались варианты из других переводов, более подходящие к контексту Введения, или же мы предлагали свой вариант. Получившийся в результате текст мы называем термином «синоптический», или сводный, взятый нами из сравнительного религиоведения.

тот, который ниспослал Различение (*furqān*) Своему рабу, чтобы он стал для миров увещателем» (25: 1).

Третье — *kitāb* «Писание, Книга». Такое название Господь, да будет благословенно Его имя, использовал в словах: **«Хвала Богу, который ниспослал Своему рабу Писание (*kitāb*) и не поместил в нем кривды» (18: 1).**

Четвертое — *dhikr* «Напоминание». Это название Господь, да возвысится Его поминание, употребил в словах: **«Воистину, Мы ниспослали Напоминание (*dhikr*), и воистину, Мы его охраняем» (15: 9).**

У каждого из этих четырех названий в речи арабов есть свои значения и употребления, отличные от других¹.

[Толкование имени *qur'ān*]

[Этимология слова *qur'ān*, по мнению Ибн 'Аббаса²]

Комментаторы (*mufasssīrūn*) разошлись во мнениях относительно понимания слова *qur'ān*, однако его толкование должно основываться на словах Ибн 'Аббаса о том, что оно означает «рецитация» (*tilāwa*) и «чтение» (*qirā'a*). Это слово является масдаром глагола *qara'a* — «читать», так же как и слово *khusrān* — «потеря» является масдаром глагола *khasira* — «терять», *ghufrān* — «прощение» — глагола *ghafara* «прощать», *kufrān* — «неблагодарность» — глагола *kafara* — «быть неблагодарным», *furqān* — «различение» — глагола *faraqa* — «различать», указывающего, что Бог провел различие между истиной и ложью.

[117]³ Йахйя ибн 'Усман ибн Салих ас-Сахми⁴ передавал от 'Али ибн Аби Талхи⁵, что Ибн 'Аббас о словах Всевышнего **«И когда Мы прочтем**

¹ Учение об именах Корана пополнялась на протяжении веков, и последний классик коранической экзегетики Джалал ад-дин ас-Суйути (1445–1505) в своей фундаментальной энциклопедии *Иткан фи 'улум ал-Куран* («Совершенство в коранических науках») приводит список Шайдалы, где уже 54 имени, хотя многие из них все же не имена, а эпитеты Священного Писания. См.: *Ас-Суйути, Джалал ад-дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 3: Учение о своде Корана. М.: ИД «Муравей», 2003. С. 26–28.* Однако Табари совершенно четко определил 4, которые являются основными.

² 'Абдаллах ибн 'Аббас (619–686) — двоюродный брат Мухаммада, прозванный «книжник общины» и «толмач Корана», единодушно считается основателем мусульманской экзегетической традиции. Здесь и далее биографические данные, приведенные в примечаниях, основываются на данных словаря: *Аз-Зирикли, Хайр ад-дин. Ал-А'лам. Т. 1–8. Бейрут, 2002*, а также электронного словаря по хадисоведению *Мавсу'ат ал-хадис*. [Электронный ресурс] // URL: <http://hadith.islam-db.com/all-narrators> (дата обращения: 15.01.2022).

³ В саудовском издании (Медина, 2000) все хадисы и предания пронумерованы сплошной нумерацией, которую мы сохраняем в переводе введения. Цепочки передатчиков (*isnād*) хадисов подверглись сокращению, в большинстве из них сохранены только первые и последние звенья, а иногда для различения изводов — еще одно звено.

⁴ Йахйя ибн 'Усман ибн Салих ас-Сахми (ум. 895) — передатчик хадисов из Египта.

⁵ 'Али ибн Аби Талха (ум. 761) — хадисовед и комментатор Корана, ученик Ибн 'Аббаса, вырос и получил образование в Медине, потом переехал в Хомс в Сирии, где и провел большую часть жизни.

его (qara'nā-hu)» (75: 18) сказал: «мы возвестим его (*bayyannā-hu*)», а о Его словах «...*то следуй за его чтением (qur'āna-hu)*» (75: 18) — «действуй в соответствии с этим».

Смысл слов Ибн 'Аббаса заключается в следующем: когда Мы возвестим его чтением (*qirā'a*), то действуй в соответствии с чтением, которое Мы возвестили тебе.

Верность нашего толкования сообщения от Ибн 'Аббаса также делает очевидным и предание [118] от Мухаммада ибн Са'да¹ о том, что Ибн 'Аббас сказал: «**«Поистине, на Нас лежит его собрание и его чтение (qur'āna-hu)»** (75: 17) значит: «мы даем прочесть тебе (*nuqri'a-ka*), и ты не забудешь»², **«И когда Мы прочтем его (qara'nā-hu)»** (75: 18) тебе, **«то следуй за его чтением (qur'āna-hu)»** (75: 18) — т. е., когда он будет прочитан (*tulī*) тебе, то следуй за тем, что в нем».

Это предание от Ибн 'Аббаса ясно говорит, что, по его мнению, слово *qur'an* означает «чтение» (*qirā'a*) и является масдаром глагола *qara'a*, как мы это разъяснили.

[Этимология слова *qur'ān*, по мнению Катады³]

Катада считал, что слово *qur'ān* — это масдар глагола *qara'a* — «собрать что-то», когда объединяют (*jama'a*), соединяют (*ḍamma*) одну часть с другой. Например, говорят: «Эта верблюдица никогда не собирала (*qara'at*) плаценту (*sala*)», имея в виду, что она никогда не соединяла (*taḍumma*) свою утробу с плодом⁴. Как сказал 'Амр ибн Кулсум ат-Таглиби⁵ (размер *вафир*):

Когда несешься по равнине, перед тобой —

А глаза врагов следят за тобой —

Лишь ноги верблюдицы стройной, белоглазой, девственной,

Со светлой шерстью, никогда не носившей (*lam taqra'*)

в себе плода.

¹ Мухаммад ибн Са'д аз-Зухри, Абу 'Абдаллах (784–845) — известный иракский хадисовед, ученик законоведа Шафи'и и историка Вакиди. Его книга *Табакат* («Разряды») является первым и самым известным сводом биографий передатчиков хадисов, а ее название стало одним из имен жанра биографической литературы в исламе.

² Аллюзия на 87: 6 — «**Мы дадим прочесть тебе, и ты не забудешь**».

³ Катада ибн Ди'ама (680–736) — басрийский хадисовед и комментатор Корана, знаток арабского языка, преданий и генеалогии доисламских арабов, рано ослеп.

⁴ Имеется в виду: никогда не была беременна.

⁵ 'Амр ибн Кулсум ат-Таглиби (ум. 584) — арабский поэт доисламской эпохи, автор *Му'аллаки*.

Слова «никогда не имевшей (*lam taqra* ') в себе плода» означают, что она никогда не соединяла (*taḍimma*) свою утробу с плодом.

[119] Бишр ибн Му'аз ал-Акади¹ передавал, что Катада о словах Всевышнего **«Поистине, на Нас лежит его собирание (*jam'a-hu*) и его чтение (*qir'āna-hu*)»** (75: 17) сказал: «его сохранение (*ḥifẓa-hu*) (вар. его дословное запоминание (*lafẓa-hu*)) и его составление (*ta'liḥa-hu*)», а о словах **«И когда Мы прочтем его (*qara'nā-hu*), то следуй за его чтением (*qir'āna-hu*)»** (75: 18) — «следуй за тем, что дозволено (*ḥalāl*) в нем, и сторонись того, что запрещено (*ḥarām*) в нем».

[120] То же передавал от Катады Мухаммад ибн Абд ал-А'ла ас-Сан'ани².

Таким образом, Катада считал, что слово *qir'ān* означает *ta'liḥ* — «составление, составленное, свод».

[Позиция Табари]

Абу Джа'фар говорил: «Оба представленных мнения, как Ибн Аббаса, так и Катады, имеют надежное основание в речи арабов. Однако в толковании слов Всевышнего **“Поистине, на Нас лежит его собирание и его чтение. И когда Мы прочтем его, то следуй за его чтением”** (75: 17–18) мнение Ибн Аббаса ближе к истине. Ибо Бог, да возвеличится Его восхваление, повелел Своему пророку в другом аяте Своего Откровения следовать за тем, что он внушил (*awḥā*) ему в Своем ниспослании и не дал ему разрешения оступать от следования каким-то Его повелениям, пока Коран еще не собран. Поэтому Его слова **“И когда Мы прочтем его, то следуй за его чтением”** (75: 18) соответствуют всему тому, о чем говорится в других аятах Корана, в которых Господь повелевает следовать за тем, что Он внушил Своему пророку в Своем Откровении. Если бы слова Всевышнего **“И когда Мы прочтем его, то следуй за его чтением”** (75: 18) должны были пониматься как “Когда Мы соберем его (*allafna-hu*), то следуй за тем, что Мы собрали тебе в нем”, тогда повеления **“Читай во имя Господа, который сотворил”** (96: 1) и **“О завернувшийся! Встань и увещивай!”** (74: 1–2) не были бы обязательными до того, как была бы собрана остальная часть Корана. Однако это выходит за рамки воззрений общины (*ahl al-milla*)».

Ведь достоверно известно, что положение (*ḥukm*) каждого аята Корана было обязательным для следования и исполнения Пророком, да благословит его Аллах и приветствует, вне зависимости от того, был ли он соединен с другими аятами или нет. В толковании аята **«И когда**

¹ Бишр ибн Му'аз ал-Акади (ум. 859) — передатчик хадисов из Басры.

² Мухаммад ибн Абд ал-А'ла ас-Сан'ани (ум. 859) — передатчик хадисов из Басры.

Мы прочтем его, то следуй за его чтением» (75: 18) верно мнение Ибн Аббаса — «Когда Мы возвестим его тебе Нашим чтением (*qirā'a*), то следуй за тем, что Мы возвестили Нашим чтением (*qirā'a*)», а не того, кто сказал: «Когда Мы соберем его, то следуй за тем, что Мы собрали в нем».

Говорят, что в словах поэта¹ (размер *басит*):

Не жалеите седины, как знака земного поклона,
Когда ночь разрезает славословие Богу и чтение (*qur'ān*).
qur'ān значит *qirā'a* «чтение».

Если спросят: Как можно называть Коран чтением (*qirā'a*), ведь он является читаемым (*maqrū'*)? Ответ: Так же, как можно называть написанное (*maktūb*) писанием (*kitāb*), имея в виду писание писца (*kitāb al-kātib*). Как сказал поэт, описывая развод, который он письменно дал женщине (размер *вафир*):

Она ожидала от меня расписку, в которой
писание (*kitāb*), подобное тому, что приклеено клеем.

Поэт хотел сказать «развод написанный» (*maktūb*) и вместо слова «написанный» (*maktūb*) употребил слово «писание» (*kitāb*).

[Толкование названия *furqān*]

Что касается толкования названия *furqān*, то, хотя формулировки комментаторов (*ahl at-tafsīr*) и отличаются, все они имеют общий смысл.

[121] 'Икрима² говорил, что оно значит «спасение» (*najāt*).

[122] Так же считал Судди³ и многие другие помимо них.

[123] Ибн Аббас говорил, что *furqān* — это «выход» (*makhraj*).

[124] И так же считал Муджахид⁴.

[125] А о словах Всевышнего **«День различения (*furqān*)»** (8: 41) Муджахид сказал: «Это день, в который Бог различит (*faraqa*) истину и ложь».

¹ Имеется в виду Хассан ибн Сабит (ум. 674) — поэт, сподвижник пророка Мухаммада. Его называли «поэт Божьего посланника».

² 'Икрима ибн Абдаллах ал-Барбари ал-Макки (645–723) — вольноотпущенник и ученик Ибн Аббаса, основавший традицию хадисоведения и корановедения в Магрибе.

³ Исма'ил ибн Абд ар-Рахман ас-Судди (ум. 745) — последователь, ученик Ибн Аббаса, знаток Корана и жития Пророка ислама из Куфы, известен своими проалидскими симпатиями.

⁴ Муджахид ибн Джабр (642–722) — комментатор мекканской школы, ученик Ибн Аббаса.

Все эти толкования значения слова *furqān*, несмотря на различие формулировок, близки по смыслу. Ведь кому дается выход (*makhrāj*) из какой-то ситуации, он дается как спасение (*najāt*). А если он спасен, то это значит, что ему дарована помощь против того, кто покушался на него со злым умыслом, т. е. тот, кто умышлял зло против него, отведен от него (*furiqa*).

Так как все формулировки схожи по смыслу, то и все вышеприведенные высказывания о слове *furqān* верны.

Мы считаем, что основное значение слова *furqān* — это разделение (*farq*) между двумя вещами, отделение (*faṣl*) их друг от друга. Оно может осуществляться через суд (*qaḍā'*), спасение (*istinqādh*), предъявление доказательств и помощь, а также иными путями, позволяющими отделить правого от лжеца. Это ясно показывает, что Коран называется *furqān* потому, что своими доводами, аргументами, заповедями, предписаниями и другими положениями отделяет правого от лжеца. Он разделяет их, даруя, по решению Своему и приговору (*ḥukman wa-qaḍā'an*), победу правому, а лжецу — поражение.

[Толкование названия *kitāb*]

Что касается толкования названия *kitāb* «писание, книга», то это слово является масдаром глагола *kataba* «писать», так же как *qīyāt* «стояние» — это масдар глагола *qata* «стоять», а *ḥisāb* «счет» — *ḥasaba* «считать».

Писание (*kitāb*) — это начертание (*khaṭṭ*) писцом букв алфавита вместе и по отдельности. Оно называется писанием (*kitāb*), хотя и является написанным (*maktūb*). Как сказал поэт в своем бейте, которые мы приводили в качестве довода выше:

Она ожидала от меня расписку, в которой
писание (*kitāb*), подобное тому, что приклеено клеем.

Здесь *kitāb* — *maktūb* — «написанное».

[Толкование названия *dhikr*]

Что касается толкования названия *dhikr* — «Напоминание», то у него возможны два значения. Первое — это напоминание от Бога, да возвысится Его поминание, посредством которого Он напоминает Своим рабам о Своих заповедях, предписаниях и других положениях, заключенных в этой Книге, давая им знание о них. Другое — это поминание

(*dhikr*) как почет (*sharaf*) и хвала (*fakhr*) тем, кто уверовал в это Писание и признал истинность того, что в нем. Как сказал Господь, да возвысится Его восхваление: «**Это — напоминание (*dhikr*) о тебе и твоём народе**» (43: 44)¹, имея в виду почет (*sharaf*) ему и его народу.

[2.6.2. Названия групп сур]

Далее перейдем к вопросу о том, как Божий посланник, да благословит его Господь и приветствует, называл суры Корана.

[126] Мухаммад ибн Башшар² передавал от Васили ибн ал-‘Аска‘а³, что Пророк, да благословит его Господь и приветствует, сказал: «Вместо Торы мне было даровано семь длинных сур (*sab‘ ūwāl*)⁴, вместо Псалмов — стоайатные суры (*mi‘ ūn*), вместо Евангелия — повторяемые суры (*mathānī*), а особо я был удостоен того, что разделено на части (*mufaṣṣal*)»⁵.

[127] Йа‘куб ибн Ибрахим⁶ передавал через Халида ал-Хазза’⁷ от Абу Килабы⁸, что Божий посланник, да благословит его Господь и да приветствует, сказал: «Вместо Торы мне были дарованы семь длинных сур (*sab‘ ūwāl*), вместо Псалмов — повторяемые (*mathānī*), вместо Евангелия — стоайатные суры (*mi‘ ūn*), а я особо был удостоен того, что разделено на части (*mufaṣṣal*)».

Один из передатчиков этого сообщения, Халид ал-Хазза’, говорил: «Группу того, что разделено на части (*mufaṣṣal*), называют арабской (*‘arabiyy*), а некто добавил, что в арабской группе нет земных поклонов (*sajda*)⁹».

¹ Другой возможный перевод — «**Это — напоминание тебе и твоему народу**».

² Мухаммад ибн Башшар ибн ‘Усман ибн Давуд ал-‘Абди ал-Басри (783–866) — известный как Бундар, авторитетный передатчик хадисов из Басры.

³ Васыла ибн ал-‘Аска‘ (ум. 704) — сподвижник пророка Мухаммада, происходил из племени кинана, являлся одним из *асхаб ас-суфа* — бедняков, живших под навесом мечети в Медине, в течение трех лет был личным помощником Пророка, умер в Дамаске.

⁴ Есть две версии состава этой группы. Первая версия — это суры 2–7 и сура 10. Табари далее приводит именно ее. Вторая версия — это суры 2–7 и суры 8–9, считающиеся за одну суру. Возможность такой интерпретации обусловлена тем, что в начале 9-й суры нет формулы *Басмалла*. Подробнее об этом см.: Фролов Д. В. Композиция Корана: проблема «семи длинных сур» // Фролов Д. В. Арабская филология: грамматика, стихосложение, корановедение. М., 2006. С. 340–353.

⁵ Более подробно о таком делении сур см.: ас-Суйути, Джалал ад-дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 3. С. 52–79.

⁶ Йа‘куб ибн Ибрахим ибн Касир ибн Зайд ибн Афлах ал-‘Абди, Абу Йусуф ад-Даураки (782–866) — иракский хадисовед, от него передавали авторы всех шести канонических сводов хадисов.

⁷ Халид ибн Махран ал-Хазза’ (ум. 758) — передатчик хадисов из Басры.

⁸ Абдаллах ибн Зайд ибн ‘Умар ал-Джарми, Абу Килаба (ум. 722) — знаток права, аскет, очень надежный передатчик хадисов.

⁹ На самом деле земные поклоны есть, например, в суре «Сгусток» (№ 96), но их немного.

[128] Мухаммад ибн Хумайд¹ передавал слова Ибн Мас'уда²: «Длинные суры (*tiwāl*) подобны Торе, стояйатные (*mi'ūn*) — Евангелию, повторяемые (*mathānī*) — Псалмам, а оставшееся из Корана — это то, что добавлено после этих Писаний³».

[129] Абу 'Убайд ал-Вассаби⁴ передавал от Васили, что Божий посланник, да благословит его Господь и да приветствует, сказал: «Господь мой даровал мне вместо Торы семь длинных сур (*sab' tiwāl*), вместо Евангелия — повторяемые (*mathānī*), вместо Псалмов — стояйатные суры (*mi'ūn*), и еще Он особо удостоил меня того, что разделено на части (*mufaṣṣal*)».

[Семь длинных сур (*sab' tiwāl*)]

Абу Джа'фар говорил: «Семь длинных сур (*sab' tiwāl*) — “Корова” (№ 2), “Семейство 'Имрана” (№ 3), “Женщины” (№ 4), “Трапеза” (№ 5), “Скот” (№ 6), “Преграды” (№ 7), “Йунус” (№ 10)». Так говорил Са'ид ибн Джубайр⁵.

[130] Также передают слова Ибн 'Аббаса, которые указывают на то, что он разделял мнение Са'ида ибн Джубайра.

[131] Мухаммад ибн Башшар передавал, что как-то Ибн 'Аббас спросил 'Усмана ибн 'Аффана⁶: «Почему вы намеренно соединили суру “Добыча” (№ 8), относящуюся к числу повторяемых (*mathānī*), с сурой “Отречение” (№ 9), относящейся к стояйатным (*mi'ūn*), не написав между ними строчку с “Басмаллой” и поместили их вместе в группу семи длинных сур (*sab' tiwāl*)? Что заставило вас поступить так?»

'Усман ответил: «Откровения давались Божьему посланнику, да благословит его Господь и да приветствует, в течение определенного периода времени. Это было ниспослание сур, содержащих определенное число аятов. Когда ему ниспосылалось Откровение, он звал кого-то из своих секретарей и говорил ему: “Запишите эти аяты в суру, в которой упоминается то-то и то-то”. Сура “Добыча” (№ 8) была одной из

¹ Мухаммад ибн Хумайд ар-Рази (ум. 863) — хадисовед, один из учителей Табари. От него также передавали хадисы Абу Давуд, Тирмизи, Ибн Ханбал и др.

² 'Абдаллах ибн Мас'уд (ум. 653) — сподвижник, ислам принял очень рано и неотлучно был при Мухаммаде в качестве его личного слуги, за исключением краткой эмиграции в Эфиопию. Гордился тем, что 70 сур слышал прямо из уст Посланника Аллаха. Мухаммад включил его в число четырех человек, у которых он советовал учиться Корану.

³ Имеется в виду, что эти суры стоят в самом конце письменного свода, а не то, что они ниспосланы после длинных сур.

⁴ Личность установить не удалось.

⁵ Са'ид ибн Джубайр ал-Асади, Абу 'Абдаллах (665–714) — куфийский комментатор и хадисовед, ученик Ибн 'Аббаса и Ибн 'Умара, абиссинец по происхождению. Участвовал в восстании Ибн аз-Зубайра.

⁶ 'Усман ибн 'Аффан (577–656) — сподвижник, дважды зять Мухаммада, был женат последовательно на двух его дочерях, сначала — на Рукайе, потом — на Умм Кулсум, один из десяти, кому при жизни, по слову Пророка ислама, обещан рай, третий праведный халиф (644–656).

первых, ниспосланных в Медине, а сура «Отречение» (№ 9) была ниспослана последней из Корана. Однако рассказ их был похож, и я предположил, что одна — продолжение другой. Божий посланник, да благословит его Аллах и приветствует, умер, так и не сказав прямо, что одна продолжает другую. По этой причине я соединил их, не написав между ними строчку с «Басмаллой», и отнес их обе вместе к семи длинным сурам (*sab' ṭiwāl*)».

В этом предании сам 'Усман ибн 'Аффан, да пребудет над ним Божья милость, сообщает, что ему не было четко указано отнести суры «Добыча» (№ 8) и «Отречение» (№ 9) к семи длинным сурам (*sab' ṭiwāl*). А от Ибн 'Аббаса прямо передают, что он не считал их частью этой группы.

Суры этой группы называются «семь длинных» (*sab' ṭiwāl*), потому что они длиннее других сур Корана.

[Стоайатные суры (*mi'ūn*)]

Стоайатные суры (*mi'ūn*) — это те суры Корана, число аятов в которых сто, чуть больше или меньше этого.

[Повторяемые суры (*mathānī*)]

Повторяемые суры (*mathānī*) — это те, что повторяют (*thannā*) стоайатные суры и следуют за ними. Стоайатные были для них началом, а повторяемые — их продолжением. Говорили, что повторяемые (*mathānī*) названы так, поскольку Бог, да возвысится Его помянутое, повторяет (*tathnīyat*) в них притчи (*amthāl*), сообщения (*khavar*) и поучения (*'ibār*).

[132] Абу Курайб¹ передавал через Са'ида ибн Джубайра от Ибн 'Аббаса это же мнение.

[133] Сам Са'ид ибн Джубайр говорил: «Они называются повторяемыми (*mathānī*) потому, что в них повторяются предписания (*farā'id*) и заповеди (*hudūd*).

Большая группа ученых считала, что весь Коран есть повторяемое (*mathānī*).

Другая группа утверждала, что повторяемой (*mathānī*) является сура «Открывающая» (№ 1), так как ее чтение повторяется в каждой молитве.

Даст Бог, мы приведем их имена и доводы, а также укажем правильное мнение, когда ученые расходятся во взглядах. Мы включим

¹ Абу Курайб Мухаммад ибн ал-'Ала' ал-Хамдани (ум. 862) — куфийский хадисовед, один из «девяти авторитетов» для составителей «шести книг» канонических сводов хадисов.

это в толкование слов Всевышнего «**Мы даровали тебе семь повторяемых** (*sab'an min al-mathānī*)» (15:87).

Подобное тому, о чем говорится в рассказе от Божьего посланника, да благословит его Господь и приветствует, об именах сур Корана, который мы привели, приводится и в стихах поэтов. Один из них написал (размер *раджаз*):

Я поклялся семью, которые длинные,
И сотенными (*mī'ūn*), что за ними, в которых по сто,
И повторяемыми (*mathānī*), что повторяют и продолжают,
И Тавасин, которых три¹,
И Хавамим, которых семь²,
И разделенным на части (*mufaṣṣal*), что расчленено.

Абу Джа'фар говорил: «Эти бейты указывают на верность нашего толкования названий этих групп сур.

[Разделенное на части (*mufaṣṣal*)]

Разделенное на части (*mufaṣṣal*) называется так ввиду наличия между ними большого количества разделений (*fuṣūl*) формулой “Басмалла”».

[2.6.3. Этимология слов сура и айат]

[Сура]

Главу Корана называют словом *sūra*, его множественное число — *suwar*, которое образуется так же, как и у слов *khuṭba* «речь» — *khuṭab* «речи» и *ghurfa* «комната» — *ghuraf* «комнаты».

Слово *sūra* без хамзы означает некое возвышение. Отсюда выражение *sūr al-madīna* «стены города». Так называют стену, окружающую город, из-за ее возвышения над тем, что она окружает. Когда речь идет о стене города, не употребляется множественное число *suwar*, его можно услышать только в отношении глав Корана. Ал-Аджжадж использовал форму *sūr* для обозначения строений в стихе (размер *раджаз*):

¹ Тавасин — группа сур, состоящая из трех сур (№ 12, 13, 14), начинающихся с буквенных зачинов «Та-Син» (№ 13) и «Та-Син-Мим» (№ 12 и № 14).

² Хавамим — группа сур, состоящая из семи сур (№ 40–46), начинающихся буквенным зачином «Ха-Мим». См.: Фролов Д. В. Комментарий к Корану. Суры «Хавамим»: Сура 40. М.: Издательство ВКН, 2019; Фролов Д. В., Налич Т. С., Зарипов И. А. Комментарий к Корану. Суры «Хавамим»: Сура 41. М.: ИД Медина, 2022.

Многие крепости (*surādiq*) ограждены,
Я же взбирался на самые высокие стены (*sūr*).

Множественное число этого слова образуется по той же форме, что и от слов *burra* «пшеничное зерно» и *busra* «незрелый финик», когда множественное число — *burr* «пшеница (соби́р.)» и *busr* «незрелые финики». А от *sura* в значении «сура Корана» множественное число *sūr* не встречается. Если бы такая форма была употреблена, когда имеется в виду весь Коран, то это не было бы ошибкой и отступлением от правила. Насколько можно судить, эту форму множественного числа не стали употреблять, так как форма множественного числа, имеющая вид единственного числа мужского рода, например, *burr* «пшеница», *sha'īr* «ячмень», *qaṣab* «тростник» и т. п., обозначает совокупность, где все вещи похожи одна на другую. Ведь редко говорят о какой-то отдельной вещи из этого множества, и поэтому совокупность названа так, как мог бы быть назван единичный предмет из нее. А единственное число уподоблено части (*qiṭ'a*) от этой совокупности, например, *burra* «пшеничное зерно», *sha'īra* «ячменное зерно» *qaṣaba* «тростинка», которые понимаются как части от этого совокупного целого. Суры же Корана существуют не так, как совокупность пшеницы, ячменя или стен города, поскольку каждая сура из них существует отдельно, сама по себе, как каждая комната (*ghurfā*) из ряда комнат (*ghuraf*) или проповедь (*khuṭba*) из серии проповедей (*khuṭab*). И поэтому множественное число было выбрано по аналогии с формами *ghuraf* и *khuṭab* как указание на то, что множественное число образовано от единственного, а не наоборот.

Доказательством того, что слово *sūra* означает возвышение, являются слова ан-Набига из бану Зубйан¹ (размер *тавил*):

Разве ты не видишь, что Бог поднял тебя на возвышение (*sūra*),
Ниже которого все цари стоят склонившись.

Имеется в виду, что из-за того, что Бог дал ему такую степень почета, до которой не достают степени других царей.

Некоторые в этом слове в значении «сура Корана» ставят хамзу — *su'ra*. Они толковали его как часть (*qiṭ'a*), обособленную от всего Корана, как некий остаток от него. Дело в том, что *su'r* — это остаток (*baqiyya*) от чего-то после того, как прочее забрали. Поэтому остаток напитка, который остается в сосуде после того, как его выпили, называют *su'r*.

¹ Ан-Набига из бану Зубйан (535–604) — один из последних арабских поэтов доисламской эпохи, автор *Муа'ллаки*.

Ал-А'ша из бану Са'лаба¹, описывая женщину, которая рассталась с ним и оставила в его сердце осадок, сказал (размер *мутакариб*):

Она рассталась со мной и оставила остаток (*as'arat*) в сердце —
Расколола его, оставив глубокую трещину.

Ал-А'ша также сказал (размер *басит*):

Она рассталась со мной, в душе оставив остаток (*as'arat*) желания
После нашего союза, ведь лучшая любовь — та, что дает что-то.

[Айат]

Что же касается названия айатов Корана (*āya*), то в речи арабов это слово может иметь два смысла:

Первый из них: айат назван так потому, что *āya* означает знак (*'alāma*), указывающий на окончание того, что предшествует этому, и начало другого. Ведь *āya* — указатель чего-то, посредством которого это находят. Как сказал поэт² (размер *тавил*):

Добрый молодец, заклинаю тебя Богом, пошли ей от меня,
как дар, знак (*āya*) о том, что было между нами.

Слово *āya* здесь значит знак (*'alāma*) этого.

В этом значении оно употреблено и в словах Всевышнего: **«Господи наш! Низведи нам трапезу с неба! Это будет праздником для нас, от первого до последнего, и знаком (*āya*) от Тебя»** (5: 114). Имеется в виду знаком (*'alāma*) от Тебя, что Ты ответил на наши мольбы и принял наши просьбы.

Второй смысл: это слово означает «рассказ» (*qiṣṣa*). Как сказал Ка'б ибн Зухайр ибн Аби Сулма³ (размер *тавил*):

Передай этот намек как весть (*āya*),
Разве в ясном уме можно заговорить, когда говорит Умм Халам.

В этих стихах под словом *āya* имеется в виду «послание» (*risāla*) и «сообщение» (*khabar*).

¹ Имеется в виду Маймун ибн Кайс ал-А'ша (ум. 629) — арабский поэт, автор *Муа'ллаки*.

² Имеется в виду Сухайм, Абд бану ал-Хасхас (ум. 660).

³ Ка'б ибн Зухайр ибн Аби Сулма (ум. 645) — арабский поэт времен пророка Мухаммада, автор знаменитой касыды «Бурда» («Плащ»).

При таком толковании слово *āyāt* «айаты» означает рассказы (*qışaş*), рассказ за рассказом, каждый из которых читается отдельно (*fuşūl*), но в связи (*wiṣūl*) с другими.

[Конец Введения]

Литература

Аз-Зирикли, Хайр ад-дин. Ал-А'лам. Т. 1–8. Бейрут, 2002. Т. 1–336 с., Т. 2–341 с., Т. 3–355 с., Т. 4–334 с., Т. 5–336 с., Т. 6–335 с., Т. 7–352 с., Т. 8–373 с.

Ас-Суйути, Джалал ад-дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 3. Учение о своде Корана. М.: ИД «Муравей», 2003. 286 с.

Ат-Табари, Мухаммад ибн Джарир. Джами' ал-байан фи та'вил ал-Кур'ан. Т. 1. Медина, 2000. 575 с.

Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1990. 727 с.

Фролов Д. В. Арабская филология: грамматика, стихосложение, корановедение: статьи разных лет. М.: Языки славянской культуры, 2006. 440 с.

Фролов Д. В., Зарипов И. А. «Смыслы Писания Аллаха должны соответствовать речи арабов»: филологический компонент экзегетической теории Табари (839–923) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13: «Востоковедение». 2021. № 3. С. 19–31.

Фролов Д. В., Зарипов И. А. Первая теория коранической экзегетики во Введении к тафсиру Табари (839–923) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13: «Востоковедение». 2021. № 2. С. 42–56.

Фролов Д. В., Зарипов И. А. Введение к тафсиру Табари / пер. с араб. и коммент. Часть вторая: тафсир // Ислам в современном мире. 2022. № 2. С. 27–46.

Фролов Д. В., Зарипов И. А. Введение к тафсиру Табари / пер. с араб. и коммент. Часть первая // Ислам в современном мире. 2022. № 1. С. 27–46.

Фролов Д. В., Налич Т. С., Зарипов И. А. Комментарий к Корану. Суры «Хавамим»: Сура 41. М.: ИД «Медина», 2022. 276 с.

Фролов Д. В. Комментарий к Корану. Суры «Хавамим»: Сура 40. М.: Издательство ВКН, 2019. 304 с.

References

Al-Zirikli Khair al-Din (2002). *Al-A‘lam* [Eminent Personalities]. Vol. 1–8. Beirut.

Al-Suyuti Jalal al-Din (2003). *Sovershenstvo v koranicheskikh naukakh. Vyp. 3. Uchenie o svode Korana* [Perfection in the Qur’anic Sciences. Issue 3. The Doctrine of the Code of the Qur’an]. Moscow: ID “Muravei”.

Al-Tabari Muhammad Ibn Jarir (2000). *Jami‘ al-bayan fi ta’wil al-Qur’an*. Vol. 1. Madinah.

Koran. Perevod i kommentarij I. Ju. Krachkovskogo [The Quran. Translated and with commentary by I. Ju. Krachkovskiy] (1986). Moscow: Nauka.

Frolov D. V. (2019). *Kommentarij k Koranu. Suri Hawamim. Sura 40* [Commentary on the Qur’an. Hawamim surahs. Surah 40]. Moscow: Izdatel’stvo VKN.

Frolov D. V., Zaripov I. A. (2021). Pervaya teoriya koranicheskoi ekzegetiki vo Vvedenii k tafsiru Tabari (839–923) [The First Theory of Qur’anic Exegesis in the Introduction to Tafsir Tabari (839–923)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 13: Vostokovedenie*. 2021. Iss. 2. Pp. 42–56.

Frolov D. V., Zaripov I. A. (2021). «Smysly Pisaniya Allaha dolzhny sootvetstvova’ rechi arabov»: filologicheskii komponent ekzegeticheskoi teorii Tabari (839–923) [“The meanings of Allah’s Scripture must correspond to the speech of the Arabs”: the Philological Component of Tabari’s Exegetical Theory (839–923)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 13: Vostokovedenie*. 2021. Iss. 3. Pp. 19–31.

Frolov D. V., Zaripov I. A. (2022). Vvedenie k tafsiru Tabari. Perevod s arabskogo i kommentarii. Chast’ pervaya [Introduction to the Tafsir of Tabari. Translation from Arabic and Commentary. Part 1]. *Islam v sovremennom mire*. 2022. Vol. 18. Iss. 1. Pp. 27–46.

Frolov D. V., Zaripov I. A. (2022). Vvedenie k tafsiru Tabari. Perevod s arabskogo i kommentarii. Chast’ vtoraya: tafsir [Introduction to the Tafsir of Tabari. Translation from Arabic and Commentary. Part 2: Tafsir]. *Islam v sovremennom mire*. 2022. Vol. 18. Iss. 2. Pp. 27–46.

Frolov D. V., Nalich T. S., Zaripov I. A. (2022). *Kommentarij k Koranu. Suri Hawamim. Sura 41* [Commentary on the Qur’an. Hawamim surahs. Surah 41]. Moscow: Medina.

INTRODUCTION TO THE TAFSIR OF TABARI. TRANSLATION FROM ARABIC AND COMMENTARY. PART THREE: THE NAMES OF THE *QUR'ĀN* AND THE CONCEPTS OF *SURAH* AND *AYAH*

Abstract: This publication is the final part of the commented translation into Russian of the Introduction (*muqaddimah*) to the tafsir “Jami’ al-bayan fi ta’wil al-Qur’ān” (The Comprehensive Exposition of the interpretation of the Qur’ān) by Muhammad ibn Jarir al-Tabari (839–923). This part contains sections devoted to the names of the Qur’ān, the concepts of *surah* and *ayah*. The first of them contains the four main names of the holy scripture of Islam — *qur’ān*, *furqān*, *kitāb* and *dhikr*, their etymology is defined on the basis of pre-Islamic poetry and statements of early Muslim authorities. The following section describes the classification of suras into groups — seven long (*sab’ ṭiwāl*), of hundred ayahs (*mi’ūn*), repeated (*mathānī*) and divided into parts (*mufaṣṣal*). The last section talks about the origin of the concepts of *surah* and *ayah*.

Keywords: Ibn Jarir al-Tabari; Qur’anic exegesis; *tafsir*; Qur’anic studies; Islamic theology; Islamic studies; Qur’an; Islam.

Dmitry V. FROLOV

corresponding member of the Russian Academy of Sciences,
Dr. Sci. (Philol.), professor, head of the Department of Arabic Philology,
Institute of Asian and African Studies of the Moscow State University
(bld. 1, 11, Mokhovaya Str., Moscow, 125009, Russian Federation).
E-mail: arabkaf07@mail.ru

Islam A. ZARIPOV

Cand. Sci. (Hist.), senior researcher, Centre for Arabic and Islamic
Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences
(12, Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation).
E-mail: islamzarif@gmail.com





5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: ислам)

УДК 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-3-43-58

Д. В. Мухетдинов

Московский исламский институт, г. Москва,

Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

ФЕНОМЕН ОБНОВЛЕНИЯ В ИСЛАМСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

доктор теологии, 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: Настоящая статья посвящена феномену обновления (*таджид*) в историческом исламе. Обращение к данной теме особенно актуально в контексте осмысления истоков исламского модернизма и неомодернизма, а именно — их укоренения в религиозной традиции. В первом параграфе прослеживаются истоки и содержание идеи обновления в исторической традиции. Особое внимание уделяется связи обновления с духовно-этическим возрождением общества (*ислах*). Демонстрируются изменчивые и постоянные характеристики в развитии исторического понимания обновления. Во втором параграфе анализируется такой принципиальный для рассматриваемой темы вопрос, как различие нововведения (*бид'а*) и обновления. Показывается, что таджид, несмотря на достаточно консервативную риторику исторических обновителей, имеет творческую природу, но при этом сохраняет отличие от произвольного нововведения. Третий параграф раскрывает упомянутое творческое измерение таджид: его связь с практикой независимого рассуждения (*иджтихад*) и преодолением подражательного мышления (*таклид*). В заключение автор отмечает особенности трактовки таджид в современную эпоху: отказ от буквального понимания понятия «век» в хадисе об обновлении и допущение возможности *коллективного обновителя*.

Ключевые слова: тадждид, бид‘а, ислах, иджитihad, таклид, реформа, исламский модернизм, исламский неомодернизм.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Феномен обновления в исламской исторической традиции // Ислам в современном мире. 2022; 3: 43–58;

DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-3-43-58

Статья поступила в редакцию: 18.06.2022

Статья принята к публикации: 01.09.2022

§ 1. Идея обновления

Идея обновления глубоко укоренена в исламской духовной традиции. И хотя жаждущая новизны эпоха модерна привносит свои нюансы в понимание и практику *тадждида*, нельзя сказать, будто сама по себе идея «обновления» — это какое-то модернистское изобретение внутри ислама. Исламские мыслители XIX — нач. XX в., столкнувшиеся с поражением мусульман перед лицом колониального Запада и осознавшие стагнацию мусульманской цивилизации, стали задумываться о причинах и возможных путях выхода из кризиса. Сама эта размышляющая диагностика и вытекающая из нее лечебная самокритика, предпринятая модернистами (а вслед за ними — и неомодернистами), опирается на исламскую традицию, пребывающую в наши дни в открытом диалоге с традицией западной.

Безусловно, модернисты XIX — нач. XX в. — как и сегодняшние неомодернисты — не всегда связаны прямым институциональным и идейным преемством с реформаторами прошлого, однако в своей деятельности, предполагающей осмысление опыта тадждида и ислаха прошлого, они стремятся продолжить дело своих предшественников. В таком случае сама исламская традиция понимается ими в терминах *традиции возрождения и обновления*. Согласно указанной точке зрения, исторический ислам во всем живом многообразии образующих его локальных форм черпал свою жизнеспособность в осуществлении попыток тадждида и ислаха. Попробуем разобраться в этих понятиях.

Считается, что идея тадждида берет свое начало в следующем хадисе:

«От Абу Хурайры (да будет доволен им Аллах) сообщается, что Посланник Аллаха (мир ему и благословение Аллаха) сказал: “Поистине, Аллах будет посылать для этой общины в конце каждого столетия того, кто будет обновлять для них их религию!”» (Абу Давуд, № 4291).

Если пока не выходить за рамки данного пророческого предания, то можно отметить следующую немаловажную черту тадждида,

а именно: таджид есть дело особого лица, призванного к его исполнению Богом. Действительно, на протяжении столетий *таджид* (отглагольное существительное от арабского корня *дж-д-д*, имеющего значение «обновлять») понимался как практика, осуществляемая индивидом — *муджаддидом*. К числу муджаддидов последователи различных религиозно-правовых школ (*фикха*), вероучительных школ (*кала-ма*) или суфизма, как правило, относили своих авторитетов. Так, среди наиболее часто называемых в исламской литературе муджаддидов можно встретить имена ‘Умара ибн ‘Абд ал-Азиза (681–720)¹, Абу Ханифы (699–767), аш-Шафи‘и (767–820), ал-Аш‘ари (873–935), ал-Газали (1058–1111), Ибн ‘Араби (1165–1240), Ибн Таймийи (1263–1328), аш-Шатиби (ум. 1388), Ибн Халдуна (1332–1406), Ахмада Сирхинди (1564–1624), Шаха Валиуллаха Дехлеви (1703–1762) и другие². Таким образом, как критерии выделения муджаддида, так и признаки таджиды были тесно связаны со временем, местом, профессиональной принадлежностью и взглядами размышлявшего о таджиде автора.

Тем не менее, несмотря на все свои исторические трансформации, различные концепции таджиды характеризуются тем, что Л. Витгенштейн называл «семейным сходством», и обнаруживают некоторую общую тональность. Это обстоятельство заставляет задаться вопросом: если таджид — это обновление, смена существующей ситуации на новую, то чем же отличается новизна, утверждаемая таджидом, от любых других видов новизны? Всякое ли «новое» связано с практикой, упомянутой в процитированном выше пророческом предании? Иначе говоря, что объединяет различные примеры таджиды и отличает их, в свою очередь, от привнесения нового, которое не входит в категорию таджиды?

Выдающийся американский исламовед Дж. Фолль, посвятивший проблеме таджиды специальное исследование, отмечает духовно-этический, нравственный компонент, сопутствующий различным трактовкам этого феномена³. Разойдясь друг с другом в деталях, ученые в целом сошлись на том, что таджид — это замена существующего состояния новым, новизна которого восстанавливает утраченное благочестие мусульманской общины путем обращения ко временам жизни Пророка. Для подобного восстановления не имеет значения прошлое само по себе, т. е. таджид важно отличать от банального (и всегда невозможного) возвращения в прошлое как *в прошлое*. Скорее, времена жизни Пророка интересуют

¹ Примечательно, что именно с периода правления ‘Умара ибн ‘Абд ал-Азиза выдающийся отечественный богослов Ш. Марджани (1818–1889) отсчитывает начало обновления (*таджид*) мусульманской духовной жизни. См.: Ш. Марджани. Мукаддима китаб вафийат ал-аслаф ва тахийат алахлаф. Казань: Типография Г. М. Вячеслава, 1883. Б. 286–287.

² Хороший обзор вопроса см. в статье: Landau-Tasseron E. The “Cyclical Reform”: A Study of mujaddid Tradition // *Studia Islamica*. 70. 1989. Pp. 79–117.

³ Voll J. Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islāh // *Esposito J.* (ed.) *Voices of Resurgent Islam*. New York; Oxford, 1983. Pp. 32–47.

муджаддида как то настоящее, в котором сохранялся в чистоте доступ к основному источнику ислама — Благородному Корану. Образцовое поведение Мухаммада (*сунна*) понималось при этом как *практическое воплощение* коранических смыслов, поэтому на протяжении истории тадждид определялся через возвращение к наставлениям Корана и Сунны. В этом своем значении тадждид оказывался чрезвычайно близок к другому исламскому понятию — *ислах*, которое нередко используется в качестве синонима тадждида.

Исследователи связывают ислах с универсальным кораническим предписанием «поощрять благое и пресекать запретное» (Коран, 3: 104)¹. Несмотря на разногласия по поводу того, как должна выглядеть подобная духовно-этическая реформа при имеющихся социально-исторических условиях, практика, ориентированная на ислах, представляется совместным процессом, в котором должны участвовать ученые и общественные деятели, правители и весь народ. Таким образом, ислах — это возрождение, возвращение из забвения тех элементов исламской традиции, которые (в потенции) способствуют преобразению всей мусульманской общины и направлены на утвержденное Всевышним благо. Если ислах понимать прежде всего как результат, а не сам процесс, то можно сказать, что возрождение является итогом успешной деятельности по осуществлению тадждида — обновления.

Итак, согласно классическому взгляду на тадждид, обновление есть возвращение к первоначальной чистоте мусульманской общины. Как правило, муджаддида прошлого склонялись к буквальному пониманию возвращения к одобряемым практикам Корана и Сунны в той их форме, которую они имели среди первых поколений мусульман — праведных предков (*ас-салаф ас-ṣālih*). Иные авторитеты, чем Коран и Сунна, *могут*, а если они связаны с противоречащими скриптуральным источникам практиками, то и *должны* быть отброшены или, по меньшей мере, проигнорированы. Муджаддид, несмотря на принадлежность к конкретному течению мысли, не чувствовал себя *скованным* толкованиями и идеями религиозных учителей и школ, которые появились после времен Пророка и его сподвижников.

Несмотря на то, что традиция была склонна акцентировать именно «возвратный» аспект обновления, фактически тадждид всегда предполагал *творческое измерение* — если речь и шла о «возвращении», то об *уникальном* «возвращении», обусловленном обстоятельствами времени. Направление тадждида задавалось двумя требованиями, которые обычно не формулировались столь эксплицитно: (1) требованием реартикулировать кораническое послание в его чистоте и (2) сделать это в понятной для современников муджаддида форме. Действительно, то

¹ Voll J. Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Iṣlāh. Pp. 32–47.

возрождение, которое достигается в ходе обновления, оживляет и наполняет «новыми соками» не религию прошлого, а религию настоящего — религию, как она практикуется в текущее время:

«...фраза “*йуджаддид лахā дйнахā*” [“обновит для них их религию”] означает, что муджаддид возрождает для уммы религию, которую она исповедует в момент его появления. В хадисе не сказано “религию Аллаха или пророка Мухаммада, или ислам как таковой”, вместо этого представлена религия, которую соблюдает умма»¹.

В связи с этим не может не вставать закономерный вопрос о специфике, отличающей дозволенный (и, более того, необходимый) тадждид от недозволенного нововведения, которое в исламской традиции обозначается термином *бид’а*. Ответ на данный вопрос поможет нам конкретизировать особый характер новизны, воплощаемой в процессе тадждида.

§ 2 Обновление против нововведения

Обратим внимание, что хадис, составляющий текстуальную основу идеи тадждида, приводится в «Сунан» Абу Давуда в самом начале «Книги битв». Этот раздел содержит пророческие предания о столкновениях, бедствиях, катастрофах, предвещающих наступление Судного дня, что дает основание прочитывать текст данного хадиса в эсхатологической перспективе. Иначе говоря, логично предположить, что осуществление тадждида имело в виду конечную судьбу человечества в целом и мусульманской общины в частности: тадждид «распределяет» внутреннее богатство религии таким образом, чтобы отвратить верующих от неблагоприятного исхода после смерти. *Бид’а* же, «нововведение», как утверждают многочисленные пророческие предания, напротив, подталкивало членов общины к адскому пламени, как бы его ни понимать и как бы ни определять его «продолжительность» (вечность или конкретный отрезок времени).

Тем не менее данное обстоятельство лишь указывает на разные последствия *тадждида* и *бид’а* и никак не проясняет содержательное, если угодно, онтологическое различие между обновлением и нововведением. Для того чтобы подобраться к решению этой проблемы, пойдем иным путем. Нам кажется осмысленным обратиться к фигуре, осуществляющей тадждид и упомянутой в процитированном хадисе, — к муджаддиду. Согласно традиционной точке зрения, муджаддидом

¹ Камали М. Х. Тадждид, ислах и цивилизационное обновление в исламе. Острог: Международный институт исламской мысли, 2020. С. 16–17.

можно назвать праведного теолога (в широком смысле слова), прославленного к концу столетия, который должен умереть в течение первых нескольких лет следующего столетия. Почти все за редким исключением, кого объявляли муджаддидом, получали этот титул уже после смерти¹. Вопрос о том, сколько лет нового столетия может пройти перед смертью теолога, прежде чем будет исключена возможность провозглашения его муджаддидом, оставался предметом разногласий. Как отмечают исследователи, строгая приверженность этому ограничительному хронологическому принципу ослабла к современному периоду.

Предполагаемый (в традиционном подходе) контекст появления муджаддида — это духовно-этический упадок мусульманской общины, который в случае своего продолжения свидетельствует о приближающемся конце света. Своими усилиями по обновлению муджаддид как бы «ревитализирует» общину, возвращая ее на путь истинного руководства. Тем самым происходит своеобразная «отсрочка» Судного дня, «замедление» его пришествия, т. е. освобождение эпохи для земной жизни верующих, в рамках которой они получают шанс прийти к богоосознанию (*тақвā*), покаянию и искуплению своих грехов. Историческое время постоянно грядущего, но все еще не наступившего конца, таким образом, противопоставляется концу времени в День расплаты — *кийāма*, маркирующему воскресение и последующий переход в посмертное существование (*'ахирā*): «Если бы Аллах стал наказывать людей за их неверные поступки, то не оставил бы на (земле) ни одного живого существа. Но Он предоставляет им отсрочку до назначенного срока. Когда же наступит их срок, они не смогут отдалить (наказание) даже на час, так же как и приблизить его (даже на час)» (Коран, 16: 61)². Подчеркнем, что, согласно доминирующей исламской позиции, «отсрочка» последнего Суда дается лишь самим Всевышним Аллахом, а не кем-то из тварных существ. Не забудем, однако, и сказанное: «Аллах не меняет положения людей, пока они не меняют самих себя» (Коран, 13: 11). Можно предположить, что эсхатологическая роль муджаддида — сделать время «отсрочки» осмысленным, т. е. обострить притупляемую с течением времени духовно-этическую «восприимчивость» общины к благой коранической вести. На то, что эта «восприимчивость» постепенно снижается, указывают как естественные знамения, постигаемые разумом, так и несколько достоверных хадисов, среди которых наиболее известен следующий: «Лучшее поколение — это мое (поколение), затем — следующее

¹ См. подробнее о значимости факта смерти: Siebeking B. R. An Innovator, by Any Other Name: The Mujaddid and the Rhetoric of Islamic Renewal // Simkins R. A., Smith Z. B. (eds.) Supplement Series for the Journal of Religion & Society, Vol. 18. 2019. P. 48. Аз-Зирикли Х. Ал-'а'лам. Бейрут: Дар ал-'илм ли-л-малаин, 2002. Ас-Са'иди 'А. Ал-муджаддидун фи-л-ислам мин ал-карн ал-аввал ила-р-раби' 'ашар. Каир: Мактабат ал-адаб, 1996. Ал-Хули А. Ал-муджаддидун фи-л-ислам. Каир: Мактабат ал-усра, 2001.

² Здесь и далее Коран цитируется по изданию: Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями. М.: ИД «Медина», 2015.

за ним, и затем — следующее» (Сахих ал-Бухари, № 3650). Чуткая к небесному посланию община, ведущая призыв (*да'ва*) среди всего человечества и способствующая его очищению от пороков, является неотъемлемым элементом посюстороннего «периода испытания», придающая этому испытанию и нашей надежде на лучшее смысл. Таким образом, обновление веры и всего духовного строя жизни общины — таджид — не вводит стремительно устаревающую «новизну» в порядке самовольного человеческого конструирования, как это имеет место в ситуации с нововведением (*бид'а*). Скорее, он (*таджид*) обновляет общину до состояния открытости вечноотзывчивой и неустаревающей новизне милости Божьей, раскрываемой с предельной ясностью в Его Писании.

Выше мы отметили историческую тенденцию духовно-этического упадка общины в течение времени. В свете осознания этой тенденции подавляющее большинство муджаддидов прошлого, среди которых — создатель одной из первых систематических концепций таджидов и вообще жанра литературы по таджиду Джалал ад-дин ас-Суйути (1445–1505) и его многочисленные последователи, определяли таджид (по крайней мере, номинально) в неразрывной связи с «оживлением» Сунны — нормативной модели поведения в соответствии со смыслами Богооткровенного Послания (Корана)¹. Другой широко признанный муджаддид Абу Хамид ал-Газали, в своем одноименном произведении говорил об «оживлении» (*'ихйā'*) наук о вере, предназначение которых — восстановить правильное духовно-этическое руководство ислама, содержащееся в Писании и артикулированное на практике в пророческой Сунне².

Вопреки внешне консервативной тональности подобного подхода к таджиду, практика таджидов не могла быть и де-факто никогда не была консервативной по своей сути. Действительно, если под таджидом понимать некоторого рода консервацию, нельзя объяснить какой-либо иной его результат, кроме *фиксации* наличного статус-кво или гипотетической нормы, возводимой к прошлому. Поскольку же таджид — это всегда обновление, он требует новаторского подхода — новизны в разъяснении положений Корана и творческого приложения норм Сунны к актуальным обстоятельствам³. Не вызывает сомнений,

¹ См. исследование: *Hernandez R. Framing the Jurist: the Legal Persona of Jalal al-Din al-Suyuti*. Ph.D. Washington, Georgetown University, 2012. Pp. 138–182.

² *Ал-Газали А. Х. Воскрешение наук о вере. Избранные главы*. М.: Наука, 1980. В. В. Наумкин отмечает, что сам ал-Газали воспринимался в традиции как обновитель пятого века ислама. Он также приводит высказывание ас-Субки: «Если бы после Мухаммада мог быть пророк, то это был бы, конечно, ал-Газали» (*Наумкин В. В. Трактат Газали "Воскрешение наук о вере" // Ал-Газали А. Х. Воскрешение наук о вере. С. 9*). Наиболее полный русскоязычный перевод magnum opus ал-Газали на настоящий момент: *Абу Хамид ал-Газали ат-Туси. Ихйā' 'улум ад-дин* (Возрождение религиозных наук). Т. I–III / пер. с арабского И. Р. Насырова, А. С. Ацаева. Махачкала: ИД «Нуруль Иршад», 2011.

³ См. образцовое следование данному подходу в: *Фахретдин Р. Религиозные и общественные вопросы*. М.: ИД «Медина», 2022. (В печати.)

что указанное новаторство — совершенно иной природы, нежели произвольное введение новшеств (*бид'а*), возлагающих на человека *бремя условного* в качестве безусловного и неизменного компонента его религиозных обязанностей. Новаторство муджаддида — это нестандартные решения, которые невозможно механически «выудить» из имеющихся обстоятельств эпохи, в том числе из предоставляемой эпохой в наше распоряжение готовой «картины прошлого». Словом, новаторство муджаддида требовало независимого критического анализа (*иджтихад*) — исторически по преимуществу в области права (*фикх*) (и несколько в меньшей степени в области богословия — *'илм ал-калам*), однако концептуально не ограниченного исключительно юридическими вопросами. Муджаддиды фактически подвергали готовую «картину прошлого» деконструкции, которая обеспечивала возможность не просто для рисования новой «картины прошлого», но в первую очередь — для реконструкции «прошлого» в собственном настоящем в качестве гаранта (до определенных пор) будущего развития.

Подчеркнем еще раз: для того чтобы осуществить тадждид, обновитель реформировал существующее положение вещей не в порядке (многого) исторического повтора опыта прошлого, а путем *неповторимой* реконструкции коранических смыслов и идеалов, чтобы в текущий период они могли поддерживать благочестие и процветание общины, сопоставимое с благочестием и процветанием первых мусульманских поколений. Первые мусульмане, опираясь на Коран и живую нормативную модель в лице пророка Мухаммада, отвечали на специфические вопросы, которые поставило перед ними время, а не повторяли практику какой-либо прежней эпохи. Таким образом, истинное следование за праведными предками, обеспечиваемое тадждидом, не могло быть слепым повторением их ответов, не усвоенных как *свои собственные*. Усвоение же этих ответов в процессе обновления — это обретение решимости иметь дело со своими проблемами, для которых прошлые решения являются не готовыми рецептами, а продуктивной схемой разработки новых решений, конкретизирующих те же самые коранические идеалы в новых обстоятельствах несколько (подчас — значительно) иначе.

§ 3 Связь тадждид и иджтихада

Деяния великих предшественников¹ преподносят нам урок, который непременно должен быть выучен. Иначе говоря, обращение к примеру этих деяний требует от нас учиться у прошлого, т. е. разумно

¹ Речь не только об *ас-салаф ас-сәлих*, праведных предках, но обо всех выдающихся исторических деятелях уммы, пример которых нас чему-то учит.

анализировать его, что несовместимо с умерщвлением разума в слепом таклиде. Несмотря на то что, как показал В. Халляк (р. 1955), таклид долгое время являлся продуктивным и творческим правовым механизмом¹, его выродившаяся версия — или *слепой* таклид — это, по меткому замечанию Абу Насра ал-Курсави (1776–1812), форма рабского следования страстям², т. е. подражание, достойное обезьяны, а не обучение, достойное человека. В слепом таклиде мы погоняемы прошлым, а не следуем за ним, продолжая его в настоящем, которое отличается новыми условиями, требующими новых ответов. Мету и качество этой новизны нельзя знать наперед — они определяются в ходе иджтихада, оригинального исследования актуального духовно-этического состояния общины. И именно своей неподражаемой оригинальностью, несмотря на всю его внешне консервативную риторику (не дающую забыть об опасности неумеренных и неуместных нововведений), тот или иной человек заслужил в истории исламской традиции титул муджаддида. Муджаддид — всегда муджтахид (хотя, разумеется, не всякий даже крупный муджтахид — это муджаддид), личные усилия которого по своей значимости и масштабу выходят за узкие правовые рамки. Благодаря обновителям изменялся образ мысли и действий огромного числа членов уммы — менялся так, что люди вновь обретали руководящие ориентиры в религии. Ввиду того что всецело руководствоваться чем-то вне понимания не представляется возможным, уместно сказать, что муджаддиды возвращали членов общины своего времени к *ситуации понимания*.

Очевидным историческим примером обновления является *беспрецедентная* деятельность имама аш-Шафи'и, который явным образом внес нечто новое по отношению к своим учителям и предшественникам, в том числе к праведным предкам. Так, именно он предложил понимать Сунну в границах набора достоверных хадисов, отказался от следования благочестивым обычаям той или иной местности (*'амал*), например, обычаям мединцев и заложил фундамент для развития *'усул ал-фиqh* — теоретического, строгого в методологическом плане правоведения. Можно не соглашаться с теми или иными ходами аш-Шафи'и, как это делали некоторые другие муджаддиды, однако едва ли можно спорить с самим

¹ Hallaq W. Authority, Continuity, and Change in Islamic Law. Cambridge, 2001.

² «И тот, кто искал истину в подражании (*таклид*), как бы глубоко ни исследовал, [не может преодолеть] противоречивости высказываний, что перед ним, после чего остается он в замешательстве либо склоняется в сторону некоторых высказываний по своей прихоти (*ташахха*). А этого недостаточно, напротив, истину подобает искать [присущим] ей способом, а это расследование понятий умопостигаемых (*мударик*)». — ал-Курсави А. Наставление людей на путь истины (*Ал-Иршад ли-л-'ибад*). Казань: Татарское книжное издательство, 2005. С. 97. *Таклид*, согласно Курсави, дозволен только по необходимости и только в частных вопросах шариата. *Таклид* в собственно богословских вопросах может быть назван даже греховным: «И знай, что ученые сошлись на том, что подражающий (*мукаллид*) в догматике — грешник, из-за того, что он оставил стремление к выверению (*талаб ат-тахкик*) по причине [касающейся] знания. Допускается действие по *таклиду* муджтахиду в частных вопросах шариата, там, где он нуждается». — Там же. С. 139.

фактом его новаторства. Вопрос же о том, считать его новаторство «произвольными» нововведениями, требует ответа с учетом исторических обстоятельств его практики. Были ли предложенные им творческие решения реакцией на давно созревшие проблемы, не столь остро стоявшие перед предыдущими поколениями? Мы полагаем, что да, даже если допускаем иные варианты ответов на те же вопросы и переоценку в свете современных условий некоторых результатов его деятельности. Как муджаддид, аш-Шафи‘и был призван оживить религию *своего времени* в ее руководящей функции. И он сделал для этого все, что мог, на многие годы вперед, среди прочих, заложив основания «фикхового» исламского разума¹. Пересмотр этой парадигмы не тождествен отказу от того, чтобы отдать ей должное и понять контекст, в котором она была уместна. Если же обвинить аш-Шафи‘и в произвольных нововведениях, то (по той же логике) от обвинений в *бид’а* не уйдет ни один муджаддид. Косвенным подтверждением нашей точки зрения является тот факт, что как раз обвинения в нововведениях были наиболее распространенной претензией к тем теологам, которых сторонники впоследствии объявляли муджаддидами.

Недвусмысленным образом связанная с тадждидом практика иджитихада, причем порой такого иджитихада, который претендовал на *абсолютную* независимость от подражания (*таклида*) теологам прошлого, заставляет переосмыслить классическую консервативную риторику — понимание тадждида как торжества традиции. Действительно, тадждид оставался (и остается поныне) торжеством традиции, но далеко не в смысле неизменности переданного. Он был торжеством традиции как осмысленного приспособления, переданного в новых обстоятельствах. Именно в возобновлении критического переосмысления переданного — залог жизнеспособности самого процесса передачи (традиции) и процветания, существующей благодаря ему религиозной общины. Именно в творческом обновлении общине возвращается былая чуткость заново воспринять религиозный призыв.

Таким образом, обновление-*тадждид* заключало в себе «обновление» *тадждида*, все более открыто увязывающее его с непрерывным иджитихадом. Отсюда становится ясно, почему все крупнейшие сторонники и проводники тадждида в Новое время, среди которых мы считаем важным упомянуть Абу Насра ал-Курсави, Шихаб ад-дина ал-Марджани, Джамал ад-дина ал-Афгани (1839–1897), Мухаммада ‘Абдо (1849–1905), Мухаммада Рашида Риду (1865–1935), Мухаммада Хосейна

¹ См.: Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В. Исламская мысль: приглашение к тематическому прочтению // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М.: ИД «Медина», 2021. С. 575–583; ал-Джабири М. Фикховый разум: легитимация легитиматора // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М.: ИД «Медина», 2017. С. 273–300. Также см.: Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 6. М.: ИД «Медина», 2022.

Наини (1860–1936)¹, Мухаммада Икбала (1877–1938) и Мусу Бигиева (1875–1949), были решительными противниками идеи «закрытия врат иджтихада». Без иджтихада невозможен тадждид. Без тадждида невозможно духовно-этическое возрождение уммы, при любом понимании масштаба, эффективных путей и желательных форм последнего. Без усилий по возрождению уммы, творческих по своей природе, ее ожидает только дальнейший упадок.

Несмотря на то что к XX столетию идея тадждида, в общем и целом, претерпела революционные изменения (в частности, стало возможным говорить о коллективном, совместном тадждиде, поскольку местоимение в соответствующем хадисе от Абу Давуда допускает понимание и во множественном числе) и существенным образом расширилась, ее легитимация (и не только в более или менее «консервативных» кругах) до сих пор осуществляется через апелляцию к прошлому. Другими словами, даже наиболее радикальные представители обновленческой мысли используют риторику «возвращения». Однако, как мы уже показали, главное в этом вопросе не хронология, а способ и результат работы с этим прошлым, которые далеки от простой установки на «повторение».

Эсхатологическое измерение тадждида, как это ни парадоксально, ориентирует внимание муджаддида не на выраженный в ярких образах абсолютный конец, а на время, располагающееся между ним и абсолютным началом — актом творения. Это время, состоящее из череды сменяющих друг друга эпох, не оставлено Божьим участием. Вне этого участия, поддерживающего мир, тот в одно мгновение провалился бы в небытие. Иначе говоря, муджаддид внимательно вглядывается в наше время — в настоящее, напоминая человечеству, что оно не менее, чем прошлое, имеет дело с началом, и не менее, чем будущее, — с концом. *Времена соединяются здесь и сейчас.* Тем самым муджаддид напоминает о конечности времени. Это напоминание, реализованное посредством преобразования духовности и образа мысли человека, заставляет того опомниться. Опомнившись же, человек еще больше втягивается в борьбу с духовно-этическим упадком и в работу по обеспечению процветания человечества. Он вовлекается в оживляющий импульс тадждида и переживает «соборное», соединяющее его с другими возрождение. Этот опыт подразумевает целостное преобразование нашего способа существования во времени.

¹ Строго говоря, будучи шиитом, великий аятолла Мухаммад Хосейн Наини по умолчанию не разделял идею о «закрытии врат иджтихада». Тем не менее этого крупного мыслителя, теоретика Конституционной революции в Иране 1905–1911 гг., единомышленника и друга ал-Афгани следует назвать в числе других выдающихся деятелей исламского обновления и возрождения Нового времени.

Заключение

Таким образом, тадждид — это артикуляция исламского послания, способствующая оживлению уммы. Будучи сложной, многогранной и динамичной практикой, тадждид не сводится к очищению жизни мусульманской общины от примесей неисламских новшеств (хотя на уровне риторики великие муджаддиды прошлого почти всегда концентрировались на данном аспекте). Негативная перспектива (отвержение новшеств) оказывается слишком узкой для движения обновления, которое стремится сочетать старое, относящееся к неизменному «ядру» религии, с благоприятным новым, не противоречащим этому «ядру». Следовательно, продуктивность обновления, помимо институциональных факторов, зависит от того, насколько четко сам муджаддид различает неизменные, хотя нередко требующие иной формулировки, и изменяемые (в том числе отбрасываемые) аспекты исторической религии. Это одно из неотъемлемых качеств муджаддида. Среди других качеств муджаддида ас-Суйути называл обладание самым широким диапазоном знаний, доступных людям его эпохи, и умение с помощью своих познаний приносить всеобщую пользу (*маслаха*)¹.

Как мы уже отмечали, ко второй половине XIX — нач. XX в. понимание хадиса о тадждиде начало меняться. Во-первых, фигура «обновителя веры» перестала связываться непременно с *индивидуальным* субъектом, а во-вторых, интерпретация упомянутого промежутка времени — «век» — сместилась с буквального к более метафорической. Его начали рассматривать как некоторый (не определяемый заранее в числовом эквиваленте) период времени, по истечении которого мусульманская община (или человечество в целом) нуждается в возрождении (*'ислāх*)². Впрочем, отход от буквального понимания «века» был предвосхищен еще в XIV столетии Ибн Халдуном, который разработал циклическую теорию расцвета и упадка цивилизации: данный цикл, в общем и целом, занимает время жизни четырех следующих друг за другом поколений³.

Вернемся к первому (поистине революционному) изменению, а именно: к отказу от однозначного понимания муджаддида как отдельного лица. Отныне «обновителем веры» могли счесть и *коллективный* субъект — например, целую группу активных сторонников тадждида. Такое расширенное понимание, помимо того, что допускается самим текстом пророческого предания, становится крайне уместным в эпоху высокой

¹ Siebeking B. R. An Innovator, by Any Other Name: The Mujaddid and the Rhetoric of Islamic Renewal. P. 50.

² Ibid. P. 48. п. 7; P. 50 — о тадждиде как реакции на социально-религиозный упадок. О возможности *коллективного муджаддида* говорят Мухаммад Рашид Рида и Абу ал-'А'ла ал-Маудуди. См.: Ibid. 55–58.

³ Ибн Халдун. Введение (ал-Мукаддима) // Историко-философский ежегодник-2007. М., 2008. С. 187–217.

специализации, когда *один* человек едва ли может быть на высоте в овладении достаточно разнообразными знаниями своего века. Безусловно, основной целью обновления продолжает оставаться улучшение нрава, духовно-этического состояния мусульман. Тем не менее это требует одновременных преобразований и в религиозной, и в материальной, и в интеллектуальной сфере. Только в таком случае можно надеяться на достижение качественного результата в деле возрождения общины, вынужденной подчас отстаивать как политическую, так и идейную независимость.

Если вера стремится по-настоящему возрасти в своей жизненности, она должна уметь вобрать и недуги, ошибки, нужды человечества, преодолевая их в себе. Откликаясь на мощный призыв отзывчивого и милостивого Творца, движение обновления обязано стать проводником отзывчивости и милости к растерянным верующим. Для того чтобы быть успешным, оно должно со всей серьезностью воспринять трудные вопросы современности. Необходимым условием серьезного восприятия является победа над торжествующей заносчивостью, гордыней и самоуверенностью мусульман. Эта победа не означает, что мусульмане должны сбиваться на неумеренный и слепой восторг перед завоеваниями западной цивилизации, впадая в вывернутую наизнанку гордыню — самоуничужение. Прав был ал-Афгани, когда писал о достойной гордости:

«Гордость и ревность — вот [истинное] начало движения народов и общин к знаниям и познанию, их стремления к вершинам чести и славы, величия и единодушия, богатству и благополучию. Всякий народ, потерявший ревность и гордость, лишается возможности роста и предпочитает добру зло; он покоряется [интервентами] и терпит унижение до тех пор, пока вовсе не исчезнет»¹.

Без ощущения собственной избранности, избранности своей общины к высшему не может состояться добродетельное и мужественное соревнование в добрых поступках². Его место обязательно займет либо состязание в дурном, либо рабское чувство ressentimentа, питающее слова и помыслы «западников» из числа мусульман. Слепые почитатели Запада не в силах распознать всю глубину и значительность западной цивилизации, усваивая лишь западные лозунги и формулы. Выдающийся исламский богослов Муса Бигиев (1875–1949) называл подобный образ мысли — «неотаклидом», и он глубоко противен духу обновления.

¹ Ал-Афгани Дж. Ответ материалистам. М.: ИД «Медина», 2021. С. 38.

² «У каждого есть цель, к которой Аллах его поворачивает. Соревнуйтесь же друг с другом во всем, что благо. Где и когда бы вы ни были, Аллах соберет вас вместе. Аллах властен над всеми вещами» (Коран, 2: 148).

Литература

- Ал-Афгани Дж. Ответ материалистам. М.: ИД «Медина», 2021. 64 с.
- Ал-Газали А. Х. Воскрешение наук о вере. Избранные главы. М.: Наука, 1980. 376 с.
- Ал-Газали Абу Хамид ат-Туси. Ихйа' 'улум ад-дин (Возрождение религиозных наук): в 10 т. Т. I–III. Махачкала: ИД «Нуруль Иршад», 2011. 424+460+288 с.
- Ал-Джабири М. Фикховый разум: легитимация легитиматора // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М.: ИД «Медина», 2017. С. 273–300.
- Ал-Курсави А. Наставление людей на путь истины (Ал-Иршад ли-л-'ибад). Казань: Татарское книжное издательство, 2005. 304 с.
- Бородай С. Ю., Мухетдинов Д. В. Исламская мысль: приглашение к тематическому прочтению // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М.: ИД «Медина», 2021. С. 549–644.
- Ибн Халдун. Введение (Ал-Мукаддима) // Историко-философский ежегодник-2007. М.: Наука, 2008. С. 187–217.
- Камали М. Х. Тадждид, ислах и цивилизационное обновление в исламе. Острог: Международный институт исламской мысли, 2020. 58 с.
- Марджани Ш. Мукаддима китаб вафийат ал-аслаф ва тахият алахлаф. Казань: Типография Г. М. Вячеслава, 1883. 411 с.
- Фахретдин Р. Религиозные и общественные вопросы. М.: ИД «Медина», 2022. (В печати.)
- Hallaq W. Authority, Continuity, and Change in Islamic Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 284 p.
- Hernandez R. Framing the Jurist: the Legal Persona of Jalal al-Din al-Suyuti. Ph D. Washington, Georgetown University, 2012. vii + 282 p.
- Landau-Tasseron E. The "Cyclical Reform": A Study of Mujaddid Tradition // Studia Islamica. 70. 1989. Pp. 79–117.
- Siebeking B. R. An Innovator, by Any Other Name: The Mujaddid and the Rhetoric of Islamic Renewal // Simkins R. A., Smith Z. B. (eds.) Supplement Series for the Journal of Religion & Society, Vol. 18. 2019. Pp. 45–62.
- Voll J. Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Iṣlāh // Esposito J. (ed.) Voices of Resurgent Islam. New York; Oxford: Oxford University Press, 1983. Pp. 32–47.
- Аз-Зирикли Х. Ал-'а'лам. Бейрут: Дар ал-'илм ли-л-малаин, 2002.
- Ас-Са'иди 'А. Ал-муджаддидун фи-л-ислам мин ал-карн ал-аввал ила-р-раби' 'ашар. Каир: Мактабат ал-адаб, 1996.
- Ал-Хули А. Ал-муджаддидун фи-л-ислам. Каир: Мактабат ал-усра, 2001.

References

Al-Afghani J. (2021). *Otvét materialistam* [Refutation of the Materialists]. Moscow: Medina. 64 p.

Al-Ghazali A. H. (1980). *Voskreshenie nauk o vere. Izbrannye glavy* [The Revival of the Religious Sciences. Selected Chapters]. Moscow: Nauka. 376 p.

Al-Ghazali A. H. (2011). *Ihja' 'ulum ad din (Vozrozhdenie religioznykh nauk)* [The Revival of the Religious Sciences]. Vol I–III. Makhachkala: Nurul Irshad. 424+460+288 p.

Al-Jabri M. (2017). Fikkhoviy razum: legitimaciya legitimatora [The Fiqhic Reason: Legitimising the Legitimiser]. *Islamskaya misl': traditsiya i sovremennost'*. Religiozno-filosofskiy ezhegodnik. Moscow: Medina. Vol. 2. Pp. 273–301.

Al-Qursawí A. N. (2005). *Nastavlenie lyudej na put' istiny (Al-Irshad li-l-'ibad)* [Guidance to the People to the Path of Truth (Irshād li-l-'ibād)]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. 304 p.

Boroday S. Yu., Mukhetdinov D. V. (2021). Islamskaya mysl': priglasenie k tematicheskomu prochteniyu [Islamic Thought: an Invitation to the Thematic Reading]. *Islamskaya misl': traditsiya i sovremennost'*. Religiozno-filosofskiy ezhegodnik. Moscow: Medina. Vol. 5. Pp. 549–644.

Fakhretdin R. (2022). *Religioznye i obshchestvennye voprosy* [Religious and Social Issues]. Moscow: Medina. (In press)

Hallaq W. (2001). *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press. 284 p.

Hernandez R. (2012). *Framing the Jurist: the Legal Persona of Jalal al-Din al-Suyuti*. Ph D. Washington, Georgetown University. vii + 282 p.

Ibn Khaldun (2008). *Vvedenie (Al-Muqaddima)* [Al-Muqaddima]. *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik-2007*. Moscow: 2008. Pp. 187–217.

Kamali M. H. (2020). *Tajdid, islah i civilizatsionnoe obnovenie v islame* [Tajdid, Islah and Civilisational Renewal in Islam]. Ostrog: Mezhdunarodnyi Institut Islamskoi Mysli. 58 p.

Landau-Tasseron E. (1989). The “Cyclical Reform”: A Study of Mujaddid Tradition. *Studia Islamica* no. 70. Pp. 79–117.

Marjani Sh. (1883). *Muqaddima: kitab vafiyat al-aslaf va takhiyat al-akhlaf* [Details on Predecessors and Greeting to Descendants] Kazan: Tipografiya G. M. Vyacheslava. 411 p.

Siebeking B. R. (2019) An Innovator, by Any Other Name: The Mujaddid and the Rhetoric of Islamic Renewal. Simkins R. A., Smith Z. B. (eds.) *Supplement Series for the Journal of Religion & Society*. Vol. 18. Pp. 45–62.

Voll J. (1983). Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islāh. Esposito J. (ed.) *Voices of Resurgent Islam*. New York; Oxford: Oxford University Press. Pp. 32–47.

Al-Zirikli H. (2002). *Al-'a'lam* [Eminent Personalities]. Beirut: Dar al-'ilm li-l-malain, 2002.

Al-Sa'idi A. (1996). *Al-mujaddidun fi-l-islam min al-qarn al-avval ila-r-rabi' 'ashar* [Islamic Renewal Thinkers from the First to the 14th Century of the Hijra]. Cairo: Maktabat al-adab.

Al-Huli A. (2001). *Al-mujaddidun fi-l-islam*. [Islamic Renewal Thinkers]. Cairo: Maktabat al-usra, 2001.

Theological Thought in Islam

THE PHENOMENON OF RENEWAL IN THE ISLAMIC HISTORICAL TRADITION

Abstract. This article is devoted to the phenomenon of renewal (*tajdid*) in historical Islam. This topic is particularly relevant in the context of understanding the origins of Islamic modernism and neo-modernism, namely their embeddedness in the religious tradition. The first paragraph traces the origins and content of the idea of renewal in historical tradition. Particular attention is paid to the connection between renewal and the spiritual and ethical revival of society (*islah*). Variable and constant characteristics in the development of the historical understanding of renewal are demonstrated. The second paragraph analyzes an issue fundamental to the topic in question as the distinction between innovation (*bid'a*) and renewal. It is shown that despite the rather conservative rhetoric of historical renewers, *tajdid* has a creative nature, but at the same time retains the difference from an arbitrary innovation. The third paragraph reveals the mentioned creative dimension of *tajdid*: its connection with the practice of independent reasoning (*ijtihad*) and overcoming imitative thinking (*taqlid*). In conclusion, the author notes the peculiarities of the modern interpretation of the *tajdid*: the rejection of a literal understanding of the concept of "age" in the hadith about renewal and the assumption of the possibility of a *collective renewer*.

Keywords: *tajdid*, *bid'a*, *islah*, *ijtihad*, *taqlid*, reform, Islamic modernism, Islamic neomodernism.

Damir V. MUKHETDINOV,

Dr. Sci. (Theol.), 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





5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: ислам)

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-3-59-78

И. Р. Насыров

Институт философии РАН, г. Москва

ХИЛЬМИ ЗИЯ УЛЬКЕН О МУСУЛЬМАНСКОМ РЕФОРМАТОРЕ МУСЕ БИГИЕВЕ

НАСЫРОВ Ильшат Рашитович —

д-р филос. наук, вед. науч. сотр.

Институт философии Российской академии наук

(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: ilshatn60@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена исследованию творчества видного российского богослова и мусульманского реформатора Мусы Бигиева, предпринятому в работе турецкого философа Хильми Зия Улькена «История современной мысли Турции». Предложено рассмотрение Хильми Зия Улькеном идей и воззрений Мусы Бигиева в свете эволюции общественной мысли исламского Востока и Турции в XIX — начале XX века.

Ключевые слова: Муса Бигиев, Хильми Зия Улькен, мусульманское реформаторство (модернизм).

Для цитирования: *Насыров И. Р.* Хильми Зия Улькен о мусульманском реформаторе Мусе Бигиеве // Ислам в современном мире. 2022; 3: 59–78;

DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-3-59-78

Статья поступила в редакцию: 28.06.2022

Статья принята к публикации: 01.09.2022

В не всякого сомнения, изучение творческого пути выдающегося российского мусульманского ученого, богослова и общественно-го деятеля Мусы Бигиева (1875–1949) помогает составить адекватное представление об исламском реформаторстве последней трети XIX — начала XX в. Его жизнь и многогранная деятельность получили широкое освещение в отечественной литературе. Тем не менее мы полагаем, что осмысление зарубежными исследователями творчества Мусы Бигиева также вносит существенный вклад в освоение мусульманской интеллектуальной мысли предреволюционной России и в целом исламского мира эпохи перехода в современность. Турецкий философ, историк философии и публицист Хильми Зия Улькен (1901–1974) был одним из таких исследователей. Основной областью его научных интересов были западная философия, социология и развитие турецкой социологии, хотя работал он в широком диапазоне гуманитарных дисциплин и внес большой вклад в исследование истории философской и общественной мысли Турции, а также этики. Хильми Зия Улькен участвовал в основании ряда научных журналов, сыгравших большую роль в распространении и популяризации современного гуманитарного знания в турецком обществе. Помимо родного турецкого, он владел также французским, английским, немецким и арабским языками¹.

Наша задача — показать оценку Хильми Зия Улькеном вклада Мусы Бигиева в развитие общественной мысли мусульманского Востока на рубеже XIX и XX столетий. Наибольший интерес для нас в данном контексте представляет фундаментальный труд Хильми Зия Улькена «История современной мысли Турции» (Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi). Выбор этого сочинения неслучаен. В этой книге роль Мусы Бигиева в общемусульманском реформаторстве указанного периода показана в свете эволюции социально-политической, научной и философской мысли Турции во время реформ Танзимата и Мешрутиета (Конституционализм) и в первые десятилетия Турецкой Республики.

По мнению Хильми Зия Улькена, исламское реформистское движение (Джамал ад-дин ал-Афгани (1839–1897), Мухаммад Абдо (1849–1905), Фарид Ваджди (1878–1954), Мухаммад Икбал (1877–1934) и Муса Бигиев) оказало ощутимое влияние на турецких интеллектуалов, группировавшихся вокруг журнала «Путь прямоты» (Sebilürreşâd). Последние вели такую же, общую для всех мусульманских модернистов, борьбу за обновление различных сторон мусульманской общины (политика, экономика, образование и т. д.). Сразу отметим, что в современной литературе модернизация понимается как переход от традиционного (аграрного) общества к современному (modernity). Выделяют две стадии модернизации: переход

¹ Kocadağ, Bekir. Türkiye’de toplumbilimin öncülerinden: Hilmi Ziya Ülken / Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. Cilt 1. Sayı 1. Aralık, 2008. S. 81.

обществ из традиционных, аграрных в индустриальные — это первая стадия модернизации. Переход от индустриальной цивилизации к постиндустриальной, основанной на знаниях, информации и коммуникациях, является второй, информационной стадией модернизации¹.

Согласно Хильми Зия Улькену, в отличие от радикально-мыслящих сторонников безусловного приобщения к западной цивилизации, авторы журнала «Путь прямоты» (*Sebilürreşâd*), признавая материально-техническое и интеллектуальное превосходство Запада, одновременно настаивали на необходимости защиты турецкого общества от опасности быть поглощенным другими культурами. В своих статьях они предлагали способы объяснения успеха Запада в общественном и технологическом развитии, настаивали на избирательном подходе к освоению западного опыта, переосмыслении исламской морали, искусства и основ торговли, расширении горизонтов традиционных наук мусульманских народов путем приобщения их к современной западной мысли через заимствования западной системы образования и отправку молодежи на обучение в передовые западные страны².

Как пишет Хильми Зия Улькен, под влиянием идей общемусульманского реформистского движения, начатого Джамал ад-дином ал-Афгани, и продолженного в Египте Мухаммадом Абдо и его последователем Фаридом Ваджди, в Пакистане — Мухаммадом Икбалом и в Российской империи — Мусой Бигиевым, произошел раскол круга турецких деятелей, центром притяжения для которых был вышеупомянутый журнал «Путь прямоты» (*Sebilürreşâd*). Одна группа, видным представителем которой был Ахмет Наим, продолжала следовать традиционному исламу. Их оппоненты, как, например, Исмаил Хакки Измирли (1868–1946) и Мехмет Шемседдин Гюналтай (1883–1961), представляли модернистов. Шейх-ул-ислам Муса Казим³ занял промежуточную позицию, тогда как Мустафа Сабри⁴ открыто выступал против сторонников исламского модернизма⁵.

¹ См.: Ланин, Н. И. Кризис цивилизации и гуманистическая модернизация [Электронный ресурс] // Официальный сайт Института философии РАН, 2015. URL: https://iphras.ru/uplfile/scult/Lapin_2015.pdf (дата обращения: 30.05.2022).

² Efe, Adem. *Sebilürreşâd / İslam Ansiklopedisi*. 36. Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı (TDV), 2009. S. 252.

³ Муса Казим Эфенди (1858–1920) — богослов и шейх-ул-ислам (главный религиозный авторитет, верховный муфтий) в 1910–1911 и 1916–1918 гг. в Османской империи. Муфтий — знаток мусульманского религиозного закона, шариата (*шари'а*), дающий толкование и разъяснение его основным положениям и принимающий решения по спорным вопросам в форме особого заключения (*фатва*) на основоположениях шариата и правовых прецедентах. Более подробно об этом см.: Боголюбов А. С. *Муфти / Ислам: энциклопедический словарь*. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 177).

⁴ Мустафа Сабри (1869–1954) — видный турецкий религиозный мыслитель и шейх-ул-ислам (с марта 1919 по сентябрь 1919 г.) в Османской империи.

⁵ Hilmi Ziya Ülken. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1992. S. 276. Более подробно о критике Мустафой Сабри мусульманских модернистов см.: Karabela, Mehmet Kadri. *One of the Last Ottoman Şeyhülislâms, Mustafa Sabri Efendi (1869–1954): His life, works and intellectual contributions* (M. A. Thesis). McGill University Libraries, 2003. Pp. 52, 74, 95–100.

Прежде чем перейти к освещению творческого пути Мусы Бигиева, Хильми Зия Улькен рассматривает исторические условия возникновения учений мусульманских реформаторов и делает краткий обзор исламского реформаторского движения на мусульманском Востоке, неотъемлемой частью которого была Османская империя. Здесь сказывается особенность его подхода к изучению истории социально-политической и философской мысли Турции. Эта особенность заключается в том, что историю общественной мысли следует рассматривать как часть истории цивилизации, а саму общественную мысль — как квинтэссенцию и дух цивилизации¹. По мнению турецкого философа, неверно оценивать социальную мысль с точки зрения той или иной политики или идеологии, поскольку последние являются выражением классовых интересов. Общественная мысль рождается под влиянием политических и социально-экономических событий и потрясений². Хильми Зия Улькен был сторонником рассмотрения эволюции философии, социальных и религиозных учений и технической мысли в общественно-историческом и культурном контексте. С его точки зрения, исламский модернизм конца XIX — начала XX века возник как ответ на вызовы и проблемы современности, а именно в силу необходимости для мусульманских стран решить задачу модернизации (индустриализация, формирование современной политической системы, закладывание основ для современной светской культуры и т. д.). Технологическое превосходство Запада позволило последнему осуществить колониальную экспансию и установить контроль на морях и на большей части суши. Османская империя служила своеобразным западным форпостом исламского мира, а потому прогрессирующий кризис в этом мусульманском государстве заставлял турок-османов раньше других мусульманских народов искать решение усугубляющихся политических и социально-экономических проблем посредством заимствования научных и технических достижений у европейских стран.

Соответственно, здесь необходимо сделать большое отступление и привести составленный Хильми Зия Улькеном уже пространственный исторический обзор взаимоотношений мусульманского Востока и Запада, под которым он понимал Западную Европу, и самое главное — изложить взгляды ученого на суть созидательного (креативного) западного мышления и на пути усвоения мусульманами передового опыта Запада. В первую очередь он дает оценку роли мировых религий (христианство, ислам и буддизм) в духовном и материальном развитии народов, традиционно их исповедующих. Он отмечает, что исторически сложившиеся благодаря этим трем религиям предпочтение погружению

¹ Hilmi Ziya Ülken. Türk Tefekkürü Tarihi. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1982. S. 7.

² Hilmi Ziya Ülken. Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi. S. 15.

в мир воображения и размышлений (introversion) и духовность (spiritualisation) составляют одну из важнейших характеристик современного человека. После этого духовное развитие в странах распространения ислама и буддизма замедлилось, и в итоге сознание мусульман и буддистов оказалось скованным религиозно-философской схоластикой, оторванным от жизни и опыта пустым умствованием.

Напротив, пишет Хильми Зия Улькен, благодаря некоторым своим самобытным свойствам и живительной силе античной (языческой) культуры Запад обрел способность преодолеть схоластику и под лозунгом возрождения классической античной древности (Ренессанс) встал на путь развития, постоянно расширяя посредством критического и созидательного разума пределы в познании, культуре и пространстве. Разумеется, на протяжении многих веков на Западе такие явления, как предпочтение погружению в мир воображения и размышлений и отрицание мирского, имели как положительные стороны, так и негативные. История западной мысли есть история постоянной борьбы с подобными явлениями. В то же время Запад никогда не отвергал античное наследие. Конечно, в его истории были прецеденты отрицания тех или иных сторон античной культуры. Тем не менее западная цивилизация развивалась на основе творческого усвоения множества научных и культурных достижений античного мира. Дальний Восток остался в стороне от этого процесса развития. Народы же Средиземноморья в VII–IX вв. вступили в культурный обмен, возникший и развивавшийся благодаря переводу на арабский язык научных и философских трудов эпохи эллинизма, а также развитию западной христианской культуры после усвоения античных достижений, описанных в этих трудах, переведенных с арабского языка на латинский. Состязание в Средиземноморском ареале двух универсальных (исламского и христианского) мировоззрений, происходивших из одного источника, вылилось в напряженное противостояние чрезвычайно высокого накала¹.

В Новое время на первом этапе Запад достиг небывалых успехов в политико-экономической области, а затем добился того, что его ценности сформировали универсальное для всех людей мировоззрение, и в результате после XVI века для остальных культур остался единственный способ достичь его уровня развития — осуществить модернизацию. Дело в том, пишет Хильми Зия Улькен, что нынешнее отношение Запада и Востока не сводится к их многовековому столкновению и простому обмену духовными и материальными продуктами между замкнутыми в себе древними культурами. Теперь у других культур остался только один выбор — присоединиться к современной западной культуре в качестве общемировой — общей для всех людей, живущих на земле. Что касается

¹ Hilmi Ziya Ülken. Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi. S. 20.

христианского Запада и исламского мира, то хотя они не представляли взаимоисключающие альтернативы развития, со временем между христианской и мусульманской культурами сформировались характерные взаимоотношения в форме противостояния между христианским Западом и исламским Востоком при наличии у последнего отрицательного отношения к культурному влиянию первого. Более того, это негативное отношение к Западу сохранялось в исламской культуре даже в условиях настоятельной необходимости усвоения достижений европейцев для преодоления своего отставания¹.

Напротив, благодаря отсутствию политико-идеологического соперничества взаимоотношения между христианским Западом и культурами Дальнего Востока приобрели взаимовыгодный характер. Турция же только в XVII веке в результате тяжелых военных поражений осознала превосходство Запада. Но возникшее в эпоху Крестовых походов идеологическое противостояние долго оставалось препятствием для плодотворных отношений между исламским Востоком и Западом. В Османской империи в XVII и XIX столетиях попытки европеизации встречали сильное реакционное противодействие. Все инициативы по проведению реформ, пишет Хильми Зия Улькен, исходили от правителей и визирей, остро воспринимавших поражения османской армии и понимавших, что причиной этих неудач является техническое превосходство Запада. Препятствиями этим инициативам служили невежество и фанатизм их противников, отказывавшихся разделять прогрессивные взгляды своих оппонентов и считавших все чужие новшества изобретениями неверных.

Эти два соперничающие течения сосуществовали, начиная с эпохи султана Ахмеда III (правил с 1703 по 1730 г.) и вплоть до окончания эпохи Селима III (правил с 1789 по 1808 г.), пока первое (прогрессивное) течение не потерпело поражение. В результате этой борьбы, продолжавшейся более 100 лет, никакой модернизации не произошло. Реформы, начатые Селимом III, оказались прерванными двойным убийством — самого султана и его визиря. Благодаря усилиям Махмуда II (правил с 1808 по 1839 г.) и Абдул-Меджида I (правил с 1839 по 1861 г.) были осуществлены некоторые реформы. Но из-за принципиального несовпадения взглядов сторонников европеизации и их противников движение за модернизацию не стало их общим делом. Идеи проведения реформ были усвоены очень ограниченным кругом лиц из правящей элиты. В целом одна часть представителей правящего класса была модернистской, другая — реакционной. Широкие массы населения оставались далекими от деятельности этих противоборствующих групп. Указанные мировоззрения двух конкурирующих течений продолжали сосуществовать, не оказывая

¹ Hilmi Ziya Ülken. Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi. S. 20.

друг на друга влияния, и после начала в 1839 г. модернизационных процессов (Танзимат) в Турции¹.

Вместе с тем Япония, пишет Хильми Зия Улькен, вступившая в контакт с Западом довольно поздно из-за политики «закрытых дверей», самоизоляции от внешнего мира и противодействия проникновению западного капитала, сумела достичь больших успехов в освоении достижений современной культуры Запада. Так как исторически между Японией и Западом не было идеологического противостояния, успехи модернизации в этой стране Дальнего Востока были значительными. Правящая элита во главе с императором Муцухито (правил с 1867 по 1912 г.), опираясь на испытывавшую значительное влияние буддизма традиционную политеистическую религию Японии (синтоизм), за короткий срок (с 1868 по 1889 г.) провела радикальные политические, военные и социально-экономические реформы и превратила свою страну в одну из ведущих индустриальных держав мира. На Дальнем Востоке ситуация с модернизацией в различных странах складывалась по-разному. В Индии препятствием для реформ служила кастовая система. Китай, несмотря на гибкость и открытость его традиционной культуры, демонстрировавшей несколько тысячелетий способность впитывать и растворять чужие культуры, долгое время не приступал к модернизации. Лишь много позже в этой стране все же была проведена индустриализация сверху с опорой на традиционную безличностную религиозную мораль.

Хильми Зия Улькен приводит мнение английского историка, социолога и философа истории Арнольда Тойнби, согласно которому в исламском мире к модернизации сложились два подхода. Сравнивая Селима III и египетского пашу Мехмета (Мухаммада) Али (1769–1849), проводивших реформы по модернизации своих стран, с Иродом Антипой, казнившим пророка [Иоанна], он называет первый подход «иродианством». По его мнению, «иродианство» обречено на поражение из-за того, что оно начало рушить освященные исламом институты. Второй подход, с которым Тойнби связывает движения сануситов и ваххабитов, он называет «зилотизмом» из-за фанатичной веры их сторонников. Он уподобляет их страусу, пытающемуся в момент опасности спрятать свою голову в песок. По его мнению, западный мир в итоге одолеет эти движения².

Хильми Зия Улькен называет выделенные Арнольдом Тойнби альтернативы неверными. Во-первых, так называемый «зилотизм» лишь ввергнет исламский мир в состояние хаоса и нестабильности и приведет

¹ Hilmi Ziya Ülken. Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi. S. 21.

² Более подробно об этом см. в: Toynbee, Arnold J. Civilization on Trial. New York: Oxford University Press, 1948. Pp. 184–212.

его в итоге к социальному самоубийству. Во-вторых, фактически нет разницы между теми, кто не прислушивается к требованиям современной эпохи, и представителями «иродианства» по А. Тойнби, то есть теми, кто желает провести модернизацию мусульманского общества путем простого заимствования западного опыта. Так что взятая из внутреннего содержания интернациональной культуры абстрактная форма (то есть простые копии западных образцов. — *И. Н.*) не будет ценностью, равно как эта форма не послужит какому-нибудь народу или нации сырьем для усвоения творчества и производительной деятельности. Ошибкой будет пытаться рассматривать цивилизацию просто как совокупность продуктов и образцов настоящей современной созидательной культуры, а последнюю — не как самостоятельную, создающую особые формы общественного сознания действительную творческую силу, а лишь как сырье и фольклор. Однако в реальной культуре искусство, право и мораль невозможно отделить от философии и знания. Они одновременно национальные и интернациональные по природе. Поскольку в культуре Средиземноморья и Европы все эти виды духовного освоения действительности и общественные институты создавались народами, проживавшими в этой единой среде, то с точки зрения культуры и среды они (эти культурные и общественные феномены и институты) являются интернациональными, а с точки зрения каждого народа — национальными.

Хильми Зия Улькен напрямую обращается к читателям-мусульманам, заявляя, что мы (то есть мусульмане. — *И. Н.*) не должны говорить, что, мол, давайте возьмем у Запада технику, но останемся восточными людьми в рамках нашей морали и наших правовых установлений, или что, мол, давайте на международном рынке возьмем технику и современное знание, но пусть наши искусство и философия будут национальными. Такого международного рынка нет, утверждает Хильми Зия Улькен. Есть только современный и единый, то есть обязательный, для всех уровень активной деятельности. Для того чтобы достичь такого уровня, необходимо быть творцом, как в искусстве, так и в праве, как в морали, так и в философии и науке. Ни один народ не добьется нужных результатов путем заимствования на международном рынке образцов искусства, некоторых норм права и философских произведений, не будучи творцом таких ценностей. Ничего не даст простое заимствование техники и технических продуктов, которые тем более являются их (этих ценностей) плодами. Ведь тем, что их производит и обеспечивает передовой культуре ее творчество и производство, являются мировоззрение и мышление. Невозможно приобщиться к современной культуре, если целиком не подняться до уровня этого универсального мировоззрения, не усвоить это мышление. По этой причине вот уже несколько веков в Передней и Центральной Азии происходили и происходят

незначительные процессы модернизации, некоторые из них были непродолжительными и безуспешными¹.

Автор делает оптимистический вывод, что турецкий и ближневосточные народы бывшей Османской империи занимают особое место в ряду наций. Признавая, что Турции в своей истории пришлось пройти через множество испытаний и череду неудач, Хильми Зия Улькен полагает, что она по крайней мере занимает в ряду кандидатов в развитые страны особенное место и что для ее народа пути к модернизации будут открыты².

Рассмотрев основные положения подхода ученого к освещению проблемы взаимоотношений исламского Востока и Запада, вернемся теперь к его оценке исламского модернизма конца XIX — начала XX столетия.

Хильми Зия Улькен отмечает, что на исламском Востоке длительное время, начиная с IX века, различные течения исламской рациональной теологии (*калам*), в рамках которых обсуждались вопросы исламской религиозной доктрины, развивались параллельно с науками и философией. В современную эпоху появились мусульманские модернисты. Оставив занятия в замкнутом в себе мире классической средневековой теологии, они обратили внимание на современную цивилизацию и начали искать пути установления гармонии между религией и нынешней эпохой посредством нахождения ответов на требования времени. Джалал ад-дин ал-Афгани, рассматривавший свое новаторство в духе отношения Сократа к современному ему обществу (как социального критика. — И. Н.), придавал большое значение распространению собственных взглядов посредством прессы и литературы. Его последователь — Мухаммад Абдо внес огромный вклад в реализацию идей исламского модернизма в Египте и Сирии. Группировавшееся вокруг журнала «Ал-Манар» новое поколение мусульманских деятелей напитало это движение новыми мыслями³.

Согласно Хильми Зия Улькену, основные положения исламского модернизма сводятся к следующим тезисам: 1. Между средневековой мыслью и современной наукой и философией существует конфликт. Средневековье желало не исследования неизвестного, а упорядочения и письменного изложения известного ему знания. 2. Схоластика (теология) находится целиком под влиянием правящих властей. Этим кругам чужд научный динамизм, там не востребована обогащенная опытом способность к рациональному рассуждению. 3. Исламские модернисты начали непосредственно размышлять об основах веры и занялись

¹ Hilmi Ziya Ülken. Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi. S. 22–23.

² Ibid. S. 23.

³ Ibid. S. 276.

приведением их в соответствие с современной наукой и мыслью. Они подвергли критике исламскую рациональную теологию (*калам*), ставшую препятствием для приспособления религиозной веры к современной жизни. Также они указали на невозможность дальнейшего существования религии на основе этой теологии. Возможно, что прежние доктрины исламской рациональной теологии соответствовали своему времени, но сегодня она приобрела формы схоластики¹.

Хильми Зия Улькен дает оценки видным представителям исламского реформистского движения. Ряд трудов египетских мусульманских модернистов Фарида Ваджди и Мухаммада Абдо были переведены и опубликованы на страницах вышеуказанного турецкого журнала «Путь прямоты» (*Sebilürreşâd*). Но духовная атмосфера Стамбула, бывшего в то время столицей Османской империи (считавшейся также и халифатом) и местом сосредоточения исламских религиозных заведений – медресе, где господствовал дух традиционной исламской теологии (*калам*), не способствовала упрочению здесь позиций мусульманского реформаторства. Например, вопросы о переводе Корана с арабского на другие языки, поднимаемые в публикациях Фарида Ваджди, не стали предметом обсуждения в турецких интеллектуальных кругах².

Мухаммад Абдо, пишет Хильми Зия Улькен, при рассмотрении различий между исламом и христианством, поднимал вопросы о рационализме на мусульманском Востоке. Египетский мыслитель отмечал, что если теология на Западе содействовала возникновению современной христианской мысли, то в истории исламской теологии подобного случая не наблюдалось. Лишь в весьма неблагоприятных условиях сам Мухаммад Абдо занялся решением этого круга проблем. Его деятельность в этой области привлекла внимание сторонников секуляризации в исламском мире. Хильми Зия Улькен касается и вклада представителей мусульманской реформаторской мысли Индии и Пакистана — Ахмад-Хана³, пытавшегося найти обоснование современным достижениям естествознания в Коране, шиита Саййида Амира Али⁴, искавшего пути совмещения религии и современной науки, и Мухаммада Икбала⁵,

¹ Hilmi Ziya Ülken. Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi. S. 276.

² Ibid. S. 276.

³ Ахмад-Хан (1817–1898) — мусульманский реформатор, основоположник исламского модернизма в Южной Азии. Более подробно о нем см.: Baljon Jr., J.M.S. Aḥmad Khān // The Encyclopaedia of Islam. Vol. I. Leiden, 1986. Pp. 287–288.

⁴ Амир Али, Саййид (1849–1928) — индийский юрист и писатель, выходец из шиитской семьи. Внес большой вклад в развитие исламской культуры и в духовное просвещение мусульман в качестве преподавателя исламского права, государственного деятеля и литератора. Более подробно о нем см.: Smith, W. Cantwell. Amir ‘Ali, Sayyid // The Encyclopaedia of Islam. Vol. I. Leiden, 1986. Pp. 442–443.

⁵ Мухаммад Икбал (1877–1938) — философ, поэт, мусульманский религиозный реформатор и идейный лидер индийских мусульман, считается духовным отцом Пакистана. Более подробно о нем см.: Schimmel A. Iqbal, Muḥammad // The Encyclopaedia of Islam. Vol. III. Leiden,

также прилагавшего большие усилия для поиска способов совмещения религиозной мысли и современной науки и философии¹.

Хильми Зия Улькен пишет, что дискуссии среди мусульманских реформаторов о путях гармоничного совмещения религии с современной наукой, философией и общественными институтами привели их к мысли о необходимости отказа от некритичного следования поздним религиозным авторитетам в области исламской богословско-правовой мысли и открытия «дверей *иджтихада*» (самостоятельное суждение по богословско-правовым вопросам). Хильми Зия Улькен подчеркивает, что сегодня это является краеугольным камнем мусульманского модернизма. С этой точки зрения исламские реформаторы в обновлении религии оказались так же энергичны, как и сторонники секуляризации на исламском Востоке. Они отталкивались от двух положений: 1. Гармонично объединить принципы веры и новую науку; 2. Развивать исламскую правовую систему в соответствии с требованиями времени².

Если по первому пункту они нашли согласие, то при реализации второй задачи столкнулись с трудностями из-за социально-экономических и культурных различий в разных регионах исламского мира. Например, мусульмане в России проживают в совершенно других общественных условиях, чем их единоверцы из пустыни Сахара на африканском континенте. Такая же ситуация в Индии, Иране и Турции. Поэтому осуществление единообразной деятельности по *иджтихаду* в этих странах невозможно. На некоторых островах Индонезии господствует матриархат, социальная организация, где главная роль принадлежит женщинам, а на других островах сильные позиции удерживает патриархат, социальная организация, где власть и моральный авторитет сосредоточены в руках мужчин. По этой причине мусульманские модернисты в различных странах осуществляли *иджтихад* (самостоятельное суждение по богословско-правовым вопросам) по-разному.

Хильми Зия Улькен полагает, что наиболее оригинальный вклад в это дело внес турецкий мусульманский реформист Зия Гёкальп³. Что касается женского вопроса на мусульманском Востоке, то, по мнению автора, арабские исламские модернисты первыми на мусульманском Востоке подвергли критике утверждение о неполноценности женщин. Он приводит имена Джамиля Сидки аз-Захави и тунисского социалиста

1986. Рр. 1057–1059; Мухаммад Икбал. Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер. с англ., предисл., коммент. и глоссарий М. Т. Степанянц. М.: «Восточная литература», 2002.

¹ Hilmi Ziya Ülken. Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi. S. 277.

² Ibid. S. 277.

³ Зия Гёкальп (1876–1924) — выдающийся турецкий мыслитель и политический деятель. Его идеи легли в основу реформ Мустафы Кемаля Ататюрка (1880–1938), первого президента Турецкой Республики (построение светского и демократического государства, секуляризация (отделение религии от государства) и т. д.). Более подробно о нем см.: Berkes, Niyazi. Gökalp, Ziya // The Encyclopedia of Islam. Vol. II. Leiden, 1991. Pp. 1117–1118.

Тахира ал-Хаддади. Они высказывали мысль, что религиозные законы и правовая система в исламе должны меняться в соответствии с развитием общества. В Египте такую же позицию по этим вопросам занимали Абд ал-Карим Мераги и Мухаммад Хусейн Абд ар-Разик. Здесь проводились инициативы по законодательному ограничению многоженства и урегулированию разводов. Только они столкнулись с сильной критикой ученых исламского университета Ал-Азхар в Каире, которые сочли подобные инициативы противоречащими шариату¹.

Хильми Зия Улькен отводит российскому мусульманскому ученому, богослову, мыслителю и реформатору Мусе Бигиеву (1875–1949) особое место в ряду представителей исламского модернизма. Автор приводит довольно подробно биографические сведения о нем. Он сообщает, что Муса Бигиев родился в российском городе Азов (по более распространенной версии — в Ростове-на-Дону. — И. Н.) Он рано овладел русским и арабским языками. После обучения в медресе в Казани, он приехал в Стамбул. По совету своего земляка Мусы Акъегета он отправился на учебу в Египет. Здесь Муса Бигиев познакомился с выдающимся египетским мусульманским реформатором Мухаммадом Абдо. Затем Муса Бигиев посетил Индию. В 1904 году он вернулся в Россию. После смерти матери он переехал в Санкт-Петербург, где вместе с кадием² Рашидом Ибрагимовым приступил к изданию газеты «Ученик» (*Ат-Тилмиз*). Свои произведения Муса Бигиев публиковал в Казани и в Санкт-Петербурге. Он постоянно пополнял свои религиозные и светские знания, а также был хорошо осведомлен в области западной культуры.

В период с 1906 по 1916 год Муса Бигиев опубликовал ряд произведений, в которых изложил свои взгляды на модернизацию и реформы в исламе. В числе опубликованных работ: «Обязательность необязательного» (*ал-Лөзүмийәт*)³ — перевод стихов средневекового арабо-мусульманского поэта ал-Ма'арри (973–1057), «Пост в длинные дни» (*Узун кунлерде руза*)⁴, «Доказательства милосердия Всевышнего» (*Рәхмәт илахийә борханлары*)⁵ и другие. При большевистском режиме Муса Бигиев был подвергнут заключению на 11 месяцев в Ташкенте. Находясь под стражей, он написал труд «К мусульманским народам» («Азбука ислама») (*Ислам миллетләренә*)⁶, который был опубликован в Берлине в 1923 г. Критикуя коммунизм, в этом сочинении он указал

¹ Hilmi Ziya Ülken. Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi. S. 277–278.

² Кади/кадий — мусульманский судья, отправляющий правосудие на основе мусульманского религиозного закона, шариата.

³ Бигиев, Муса. Әл-Лөзүмийәт. Казань: Типография Шараф, 1907. В данной статье названия работ Мусы Бигиева, написанные на татарском языке, приводятся в кириллице, а не в латинской транскрипции.

⁴ Бигиев, Муса. Узун кунлерде руза. Казань: Омет. 1911.

⁵ Бигиев, Муса. Рәхмәт илахийә борханлары. Оренбург: Типография «Вақыт», 1911.

⁶ Бигиев, Муса. Ислам миллетләренә [Азбука ислама]. Берлин: Kaviyani, 1923.

пути пробуждения мусульманских народов и нарисовал картину колониализма на исламском Востоке. В 1926 году Муса Бигиев участвовал в работе Всемирного конгресса мусульман. В 1930 году он нелегально эмигрировал из СССР в Восточный Туркестан. В конце 1930-х гг. совершил поездки в Египет, Ирак, Иран, Индию и Японию. Последние годы своей жизни Муса Бигиев провел в Египте и Турции. Он умер в Каире в 1949 г.

Хильми Зия Улькен пишет, что согласно историку и тюркологу Заки Валиди Тогану (1890–1970), Муса Бигиев был исламским реформатором и глубоким знатоком Корана. Историк и общественно-политический деятель А. Баттал Таймас (1880–1969), подробно изучавший жизнь и творчество Мусы Бигиева, отмечал, что, хотя тот и не принадлежал к числу светских ученых, тем не менее был мыслителем. Вот основные идеи Мусы Бигиева: 1. Коран не является устаревшей книгой. Он до конца этого мира сможет содержать в себе все установления. 2. Ислам зиждется на свободе человека совершать религиозный *иджтихад* (самостоятельное суждение по богословско-правовым вопросам). 3. Причина отставания исламского мира в цивилизационном плане заключается главным образом в полном отказе от свободы мысли, в закрытии «дверей *иджтихада*». 4. Главная ответственность за закрытие «дверей *иджтихада*» лежит на лицах, притязавших на звание религиозных знатоков. Предшественниками Мусы Бигиева были Джалал ад-дин ал-Афгани и Мухаммад Абдо¹.

Хильми Зия Улькен приводит основные мысли Мусы Бигиева, изложение им в книге «Доказательства милосердия Всевышнего» (*Рәхмәт илахийә борханлары*) о том, что человек должен толерантно относиться к другим религиям. Эти мысли сводятся к следующим положениям. Исследование ислама содержит в себе и знание истории других религий. Величие религии узнается после того, как изучены остальные религии. Не следует считать, что другие религии возникли из-за невежества людей. Нужно придерживаться свободной точки зрения на этот вопрос и полагать, что религия и человек суть естественные явления, возникшие, как и цивилизация, вполне закономерно и прошедшие в своем развитии определенный путь. В жизни человека все развивается закономерным образом. Так же и религия в результате прогрессивного развития достигла своего нынешнего состояния. Опираясь на такие убеждения, следует с уважением относиться ко всем религиям. Нужно воздерживаться от обвинения какого-либо народа в неверии (*такфир*) из-за его другой веры и исповедания иной религии.

Если рассматривать все религии как звенья развития одной религии, то отпадет нужда обвинять какой-либо народ в неверии и испытывать

¹ Hilmi Ziya Ülken. Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi. S. 278–279.

к нему враждебность из-за его религии. При изучении истории религий не следует исходить из мнения, что лишь одна из них является истинной, а остальные — ложными. Большинство представителей исламской теологии (*мутакаллимы*) отвергнут это утверждение. Охваченные религиозным фанатизмом, они не могут признать верной мысль о том, что все люди обретут спасение на том свете. Хильми Зия Улькен пишет, что далее Муса Бигиев приводит свое толкование коранических стихов-айатов для обоснования положения о всеохватности милосердия Бога. По мнению турецкого исследователя, целью Мусы Бигиева при разработке учения о всеохватности милосердия Бога было снятие напряженности в отношениях между российскими мусульманами и русскими, а также снижение уровня религиозной нетерпимости и фанатизма в мусульманской общине¹.

Касаясь работы Мусы Бигиева «Пост в длинные дни» (*Узун кунлерде руза*), Хильми Зия Улькен отмечает, что ее автор руководствовался желанием приспособить исламские религиозные предписания к конкретным условиям. Опираясь на Коран и свое толкование этой Священной Книги, Муса Бигиев пришёл к выводу, что для соблюдения мусульманского поста в странах, где светлое время суток длится летом 24 часа, следует определять срок наступления дня и ночи на основе соглашения².

Знакомя читателей с сочинением Мусы Бигиева «Йаджудж в свете чудесных сообщений стихов-айатов Благородного Корана» (*Коръән кәрим айәт кәримәләренәң мәғъжиз ифадаләренә күрә Йәжүж*)³, Хильми Зия Улькен сообщает, что согласно автору, коранические персонажи Йаджудж и Маджудж, враждебные людям существа, не имеют отношения к какому-либо народу или стране. Рассказы об этих персонажах восходят к древним иудейским легендам. На самом деле в Коране индизназначительно сообщается о том, что в жизни людей в будущем наступят тяжелые времена. Такие плохие времена для всех эпох являются Йаджуджем и Маджуджем. Требование, которое содержит Коран в этом случае, сводится к следующему: если какая-либо страна окажется в беде, то все народы должны ей помочь избавиться от этой напасти. Что касается тюрков и ислама, то самыми опасными для них были Чингисхан и его внук хан Хулагу как Йаджудж и Маджудж⁴.

Хильми Зия Улькен дает краткий анализ сочинения Мусы Бигиева «Несколько вопросов на суд публики» (*Халык назарына бер ничә мәсьәлә*)⁵.

¹ Hilmi Ziya Ülken. Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi. S. 279–280.

² Ibid. S. 280.

³ Бигиев, Муса. Коръән кәрим айәт кәримәләренәң мәғъжиз ифадаләренә күрә Йәжүж. Берлин: Zonna, 1933.

⁴ Hilmi Ziya Ülken. Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi. S. 280.

⁵ Бигиев, Муса. Халык назарына бер ничә мәсьәлә. Казань: Өмет, 1912.

⁶ Hilmi Ziya Ülken. Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi. S. 280.

В этой работе говорится, что в будущем эволюция человечества будет идти в лучшую сторону, в противном случае лишаются смысла прогресс и благие цели, которые ставят перед собой люди, равно как развитие наук не будет иметь никакого значения. Вера в прогрессивный характер развития человеческого общества — не пустая фантазия, а убежденность, подкрепленная опытом. Даже если человечество достигнет счастья не под лозунгом ислама, оно добьется его благодаря этой религии. Успехи Запада в промышленности и науках, особенно в области естествознания и математики, поразительны. Но Муса Бигиев не был в восторге от изменений в социальной сфере западных стран. По его мнению, если в европейском Средневековье конфликты происходили в области религии, то сегодня они протекают в общественной жизни. В период духовного кризиса, переживаемого человечеством, ислам предоставит ему независимость мысли.

Согласно Мусе Бигиеву, мусульманская религия основана на свободе и самостоятельности мысли. Текст Корана и правильное его толкование могут послужить обоснованием этого утверждения. Он считает, что причинами отставания исламского мира были не экономические явления, а духовные. В период правления Сулеймана I Кануни¹, при котором Османская империя достигла пика своего экономического и социального развития, люди, подобные Эбуссууду², подавили свободу мысли. В то же самое время в Европе началось развитие свободомыслия, науки и техники. Лютер³ провозгласил религиозную свободу. По мнению Мусы Бигиева причины отсталости мусульман заключаются в следующем: 1. Восток сошел с пути социального активизма, предпочтя мистику и аскетизм. 2. Всецелое упование мусульманских народов на волю свыше стало помехой для обращения к высоким целям. 3. Отказ от свободы мысли. 4. Нежелание видеть прекрасное и в земном мире. 5. Процветание в обществе лести и раболепия. 6. Подмена состязательности, являющейся двигателем развития, завистью. 7. Самая большая беда — изоляция женщин и девушек завесой от участия в социальной жизни. Если роль женщины в обществе не повысится, то не будет возможности для его развития⁴.

Хильми Зия Улькен утверждает, что мысли Мусы Бигиева медленно, но неуклонно распространялись в Турции. Дополнительную известность они приобрели из-за того, что его книги «Доказательства милосердия Всевышнего» (*Рәхмәт илахийдә борханлары*), «Вскользь о верованиях людей» (*Инсанларның гакийдә илахийәләренә бер назар*)⁵, «Пост в длинные дни»

¹ Сулейман I Великолепный Кануни (1494–1566) — десятый турецкий султан (1520–1566), при котором Высокая Порта (Османская империя) достигла апогея своего развития.

² Мехмет Эбуссууд-эфенди (1490–1574) — шейх-ул-ислам (главный религиозный авторитет, верховный муфтий) при турецких султанах Сулеймане I Кануни и Селиме II.

³ Мартин Лютер (1483–1546) — немецкий теолог и общественный деятель эпохи Реформации.

⁴ Hilmi Ziya Ülken. Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi. S. 280–281.

⁵ Бигиев, Муса. Инсанларның гакийдә илахийәләренә бер назар. Оренбург: Типография «Вақыт», 1911.

(*Узун кунлерде руза*) и «Правила мусульманского права (*фикх*)» (*Каваид фикхийэ*)¹, изданные в журнале «Путь прямоты» (*Sebîlürreşâd*), в Турции были внесены в список запрещенной литературы. В своей книге «Научное значение [деятельности] новых мусульманских *муджахидов*»² (*Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*) Мустафа Сабри, последний шейх-уль-ислам Османской империи, подверг критике сочинение Мусы Бигиева «Доказательства милосердия Всевышнего»³. В ней Мустафа Сабри приводит контраргументы против каждого доказательства Мусы Бигиева в пользу тезиса о всеохватности милосердия Аллаха. Хильми Зия Улькен замечает, что попытки турецкого религиозного ученого опровергнуть взгляды Мусы Бигиева чисто лингвистическими приемами выглядят весьма неубедительно⁴.

В заключение Хильми Зия Улькен пишет, что идеи Мусы Бигиева, несмотря на резкую критику и жесткое неприятие со стороны консервативных кругов мусульманских ученых-схоластов, были положительно восприняты просвещенными мусульманскими деятелями. Шехбензаде, редактор стамбульской газеты «Хикмет», восторженно отзывался о нем. Мехмет Шемседдин Гюналтай, хотя и критиковал Мусу Бигиева в некоторых статьях, опубликованных в журнале «Путь прямоты» (*Sebîlürreşâd*), в своих трудах фактически оставался под влиянием Мусы Бигиева и египетских мусульманских реформаторов. Исмаил Хакки Измирли и ряд видных турецких ученых в определенной степени придерживались модернистских взглядов. Хильми Зия Улькен отмечает, что в Турции наиболее весомый вклад в развитие исламского модернизма до начала процессов секуляризации (лаицизма) внес Зия Гёкальп⁵.

Подводя итоги анализу и освещению Хильми Зия Улькеном основных идей и концепций Мусы Бигиева, отметим, что турецкий ученый рассматривал творчество крупнейшего российского мусульманского реформатора и богослова в контексте общественной мысли Турции и мусульманского Востока XIX — начала XX столетия. Благодаря такому широкому подходу, Хильми Зия Улькен смог выявить ключевые аспекты масштабной деятельности Мусы Бигиева в качестве незаурядного мыслителя, богослова и одного из ведущих представителей исламского модернизма начала XX века, сторонника обновления различных сфер мусульманского общества (экономика, политика, право, образование, культура и мораль) в указанный период.

¹ Бигиев, Муса. Каваид фикхийэ. Казань: Ахмед эл-Исхаки, 1911.

² *Муджахид* (араб.) — 1. Усердствующий; 2. Религиозный ученый-правовед.

³ О критике концепции «всеохватности милосердия Всевышнего» Мусы Бигиева, предпринятой Мустафой Сабри, см. в: *Mustafa Sabri. Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi: Kazanlı Mûsa Bigiyef Efendinin Rahmet-i İlâhiye Bürhanları Nâmındaki Eseri Hakkında İntikadâtı Hâvidir*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1337/1919.

⁴ *Hilmi Ziya Ülken. Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. S. 281.

⁵ *Ibid*. S. 281.

Литература

Бигиев, Муса. Инсанларның гакийдә илахийәләренә бер назар. Оренбург: Типография «Вакыт», 1911. 97 б.

Бигиев, Муса. Ислам милләтләренә [Азбука ислама]. Берлин: Kaviyani, 1923. 109 б.

Бигиев, Муса. Каваид фикхийә. Казань: Ахмед әл-Исхаки, 1911. 232 б.

Бигиев, Муса. Коръән кәрим айәт кәримәләренәң мөгъжиз ифадәләренә күрә Йәжүж. Берлин: Zonna, 1933. 37 б.

Бигиев, Муса. Әл-Лөзүмийәт. Казань: Типография Шараф, 1907. 266 б.

Бигиев, Муса. Рәхмәт илахийә борханлары. Оренбург: Типография «Вакыт», 1911. 97 б.

Бигиев, Муса. Узун кунлерде руза. Казань: Өмет. 1911. 204 б.

Бигиев, Муса. Халык назарына бер ничә мәсьәлә. Казань: Өмет, 1912. 93 б.

Боголюбов А. С. Муфти / Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1991. С. 177.

Мухаммад Икбал. Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер. с англ., предисл., коммент. и глоссарий М. Т. Степанянц. М.: «Восточная литература», 2002. 200 с.

Baljon Jr., J.M.S. Aḥmad Khān // The Encyclopaedia of Islam. Vol. I. Leiden, 1986. Pp. 287–288.

Berkes, Niyazi. Gökalp, Ziya // The Encyclopaedia of Islam. Vol. II. Leiden, 1991. Pp. 1117–1118.

Efe, Adem. Sebîlürreşâd / İslam Ansiklopedisi. 36. Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı (TDV), 2009. Pp. 251–253.

Hilmi Ziya Ülken. Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi. İstanbul: Ülken Yayınları, 1992. 511 p.

Hilmi Ziya Ülken. Türk Tefekkürü Tarihi. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1982. 354 p.

Karabela, Mehmet Kadri. One of the Last Ottoman Şeyhülislâms, Mustafa Sabri Efendi (1869–1954): His life, works and intellectual contributions (M. A. Thesis). McGill University Libraries, 2003. viii, 116 p.

Kocadaş, Bekir. Türkiye’de toplumbilimin öncülerinden: Hilmi Ziya Ülken / Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. Cilt: 1, Sayı: 1, Aralık 2008. Pp. 80–94.

Mustafa Sabri. Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi: Kazanlı Mûsa Bigiyef Efendinin Rahmet-i İlâhiye Bürhanları Nâmındaki Eseri Hakkında İntikadâtı Hâvîdir. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1337/1919. 164 p.

Schimmel A. Iḳbal, Muḥammad // The Encyclopaedia of Islam. Vol. III. Leiden, 1986. Pp. 1057–1059.

Smith, W. Cantwell. Amir ‘Ali, Sayyid // The Encyclopaedia of Islam. Vol. I. Leiden, 1986. Pp. 442–443.

Toynbee, Arnold J. Civilization on Trial. New York: Oxford University Press, 1948. vii, 263 p.

References

- Baljon Jr., J.M.S. (1986). Aḥmad Khān. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. I. Leiden, 1986. Pp. 287–288.
- Berkes Nıyazı (1991). Gökalp, Ziya. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. II. Leiden, 1991. Pp. 1117–1118.
- Bigiev Musa (1911). *İnsanlarnın gakiyda ilahiyelerine ber nazar* [A Glimpse of the People's Belief in God]. Orenburg: Tipografiya "Vaqt". 97 p. (In Tatar)
- Bigiev Musa (1923). *İslam milletlerene* [Azbuka İslama] [Basics of Islam]. Berlin: Kaviyani. 109 p.
- Bigiev Musa (1912). *Khalq nazarına ber niche mes'ela* [Some Questions to the Public]. Kazan: Umit. 93 p.
- Bigiev Musa (1933). *Koran kerim ayyat karimelerinin mug'jiz ifadelerine kure Yajuj* [Yajuj According to the Wonderful Expressions of the Noble Qur'an]. Berlin: Zonna. 37 p.
- Bigiev Musa (1907). *Al-Luzumiyyat* [an annotated Tatar translation of Abu al-'Ala al-Ma'arri's al-Luzumiyyat]. Kazan: Tipografiya Sharaf. 266 p.
- Bigiev Musa (1911). *Qawa'id-i fıqhiye* [The Principles of Islamic Jurisprudence]. Kazan: Ahmed al-Ishaqi. 232 p.
- Bigiev Musa (1911). *Rahmet ilahiya borhanlari* [Proofs of God's Mercy]. Orenburg: Tipografiya "Vaqt". 97 p.
- Bigiev Musa (1911). *Uzun kunlerde ruza* [Fast During Long Days]. Kazan: Umit. 204 p.
- Bogolyubov A. S. (1991). Mufti [Mufti]. *İslam: Entsiklopedicheski slovar'*. Moscow: Nauka, 1991. P. 177.
- Efe Adem (2009). Sebülürreşâd. *İslam Ansiklopedisi*. 36. Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı (TDV). Pp. 251–253. (In Turkish)
- Hilmi Ziya Ülken (1992). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları. 511 p.
- Hilmi Ziya Ülken (1982). *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 354 p.
- Karabela Mehmet Kadri (2003). *One of the Last Ottoman Şeyhülislâms, Mustafa Sabri Efendi (1869–1954): His life, works and intellectual Contributions*. (M. A. Thesis). McGill University Libraries. viii, 116 pp.
- Kocadaş Bekir (2008). Türkiye'de toplumbilimin öncülerinden: Hilmi Ziya Ülken. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Cilt 1, Sayı 1, Aralık 2008. Pp. 80–94.
- Iqbal M. (2002). *Rekonstrukcija religioznoj mysli v islame* [Muhammad Iqbal: The Reconstruction of Religious Thought in Islam]. Moscow: Vostochnaya literatura. 200 p.
- Mustafa Sabri (1337/1919). *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi: Kazanlı Mûsa Bigiyef Efendinin Rahmet-i İlâhiye Bürhanları Nâmındaki Eseri Hakkında İntikadâtı Hâvîdir*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası. 164 p.

Schimmel A. (1986). Iqbal, Muḥammad. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. 3. Leiden, 1986. Pp. 1057–1059.

Smith W. Cantwell (1986). Amir ‘Ali, Sayyid. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. 1. Leiden. Pp. 442–443.

Toynbee Arnold J. (1948). *Civilization on Trial*. New York: Oxford University Press. vii, 263 pp.

THE ISLAMIC REFORMIST MUSA BIGIEV AS PORTRAYED BY HILMI ZIYA ÜLKEN

Abstract. The present article is devoted to the study of the outstanding Russian Muslim theologian and modernist Musa Bigiev's legacy that was carried out by the Turkish scholar Hilmi Ziya Ülken. It focuses on Hilmi Ziya Ülken's interpretation of ideas of Musa Bigiev in the historical and socio-cultural context in the Islamic East and Turkey in the XIX–beginning of the XX centuries.

Keywords: Musa Bigiev, Hilmi Ziya Ülken, Muslim Modernism.

Ilshat R. NASYROV,

Dr. Sci (Philos.), leading research fellow, Department of Philosophy of Islamic World of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

(bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation).

E-mail: ilshatn60@mail.ru





5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: ислам)

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-3-79-92

Т. Э. Кафаров

Дагестанский государственный медицинский университет, г. Махачкала.

КАРДИОЦЕНТРИЗМ В ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЕ И РЕЛИГИИ

КАФАРОВ Тельман Эмиралиевич —

д-р филос. наук, проф., зав. каф. философии и истории.

Дагестанский государственный медицинский университет, г. Махачкала

(367000, Российская Федерация, Республика Дагестан, г. Махачкала, пл. Ленина, 1).

E-mail: kafarov.56@mail.ru

Аннотация: Целью данной статьи является обоснование исламской культуры и религии как разновидности кардиоцентризма. Не секрет, что к кардиофилософии, или «философии сердца», по обыкновению относят славянскую, особенно русскую и украинскую философию, представленную П. Д. Юркевичем, Г. С. Сковородой, И. А. Ильиным, Д. И. Чижевским и другими. Мы попытались обосновать, что к кардиокультуре в полной мере относится и ислам, и даже в большей степени, чем православие. Данная проблема является актуальной в теоретическом, практическом, мировоззренческом и методологическом аспектах, поскольку формирование инклюзивной культуры невозможно без сближения различных концептов, конфессий и антропологических матриц. Особое внимание уделено работам среднеазиатского суфийского мыслителя Х. Тирмизи, которого заслуженно считают «исламским Юркевичем», поскольку он заложил основы исламского кардиоцентризма, где сердце рассматривается в качестве ядра всей душевной и духовной жизни человека. Поэтому становление крепкой и осознанной веры на основе тавхида связывается в исламе с формированием прочных «сердечных узлов спасения», вокруг которых и происходит образование целостной духовности личности. Сформулированы также некоторые особенности исламского кардиоцентризма, главная из которых заключается в том, что он не строится на основе иррационализма и антисциентизма, а являет собой единство веры и разума, чувственного и рационального, что отличает его от славянского кардиоцентризма.

Ключевые слова: Хаким Тирмизи, П. Юркевич, кардиоцентризм, или «философия сердца», ислам.

Для цитирования: Кафаров Т. Э. Кардиоцентризм в исламской культуре и религии // Ислам в современном мире. 2022; 3: 79–92;

DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-3-79-92

Статья поступила в редакцию: 16.06.2022

Статья принята к публикации: 01.09.2022

Введение

Мировое сообщество всегда было и остается ареной столкновения различных культурных, религиозных, языковых, философских, искусствоведческих, когнитивных восточных и западных традиций, в которых крайности ориентализма и оксидентализма, рационализма и иррационализма, сциентизма и антисциентизма, теоцентризма и антропоцентризма в «чистом» виде встречаются крайне редко. Поэтому речь может идти лишь о доминирующей определенной мыслительной и оценочной парадигме в той или иной культуре. В самом общем плане можно отметить, что первая, восточная традиция — преимущественно созерцательная, интуитивно-образная, интровертная — ориентирована на внутренний мир человека, на душевные составляющие человеческой индивидуальности; а вторая — западная, «фаустовская», экстравертная — наполнена энергетикой преобразовательной деятельности, утилитарно-практическая, рационалистическая. Подобная социальная, культурная и духовная биполярность в формировании господствующего мировоззренческого уклада не могла не сказаться также на становлении двух важных крайностей в стратегиях постижения мира: одной — в форме *кардиоцентризма*, другой — *рациоцентризма*.

Целью данной работы является обоснование идеи, согласно которой, исламская культура и религия являются вариантами кардиоцентризма. Данная проблема актуальна в теоретическом, практическом, мировоззренческом и методологическом аспектах, поскольку формирование инклюзивной культуры невозможно без сближения различных концептов, конфессий и антропологических матриц.

В чем сущность проблемы?

Обратиться к теме настоящей статьи нас заставила следующая не совсем справедливая ситуация в философии и культуре. Историкам философии, специалистам по славянской и православной культуре хорошо знакомы термины «философия сердца», или «кардиофилософия». Считается, и это обстоятельство закреплено в учебниках

и научных исследованиях, что в этих терминах выражается прежде всего дух славянской культуры и философии, что блестяще было обосновано Г. С. Сковородой, И. А. Ильиным, Б. П. Вышеславцевым, Д. И. Чижевским и особенно ординарным профессором Киевской духовной академии, а затем деканом историко-филологического факультета Московского университета Памфилом Юркевичем (1826/27–1874). На эту тему написано много книг и статей, защищены диссертации¹.

Кардиоцентризм христианской и славянской культур отражается даже в их символике. Так, в них довольно часто встречается «средневековая эмблема в виде сердца, заключенного в круг, из которого исходят знаки пламени. Три составные части этой эмблемы соотносятся с Троицей: сердце представляет Любовь и мистический центр, круг — вечность, а пламя — озарение и очищение»².

Конечно, такая идентификация философии сердца со славянской культурой и православием вполне заслуженна. Но нельзя не отметить того факта, что в большинстве научных исследований, а также в учебниках и энциклопедических изданиях в качестве кардиоцентрических не упоминаются ислам и исламская философия. На наш взгляд, последние являются даже в большей степени кардиоцентристскими, поскольку символика сердца оказывается центральным ядром всей духовной и душевной конституции человека. Более того, такое мировоззрение было сформулировано в исламе задолго до возникновения подобного концепта в других культурах и философских системах. Этот факт упорно не замечается отечественной и зарубежной философией, несмотря на то, что в исламоведении символике сердца посвящено немало серьезных трудов. Прежде всего следует выделить некоторые работы выдающегося среднеазиатского суфийского мыслителя, философа и теолога Мухаммада ибн Али Абу Абдаллаха ал-Хаким ат-Тирмизи (824–892 гг.), считающегося «предвестником Ибн ал-Араби», у которого есть несколько работ, где основательно разработан концепт сердца и предложены основные понятия, которыми мы пользуемся в данной статье³.

¹ Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике. Paris: Ymca-press, 1929; Амонашвили Ш. А. Без сердца что поймем? М.: Изд. дом Шалвы Амонашвили, 2004; Н. Л. Бильчук. Кардиоцентризм как методологический принцип целостного понимания человека и его места в обществе: дис. ... канд. филос. наук. Харьков, 2001; Мусакулова А. Б. Кардиоцентризм отечественной философии // Актуальные проблемы философии: Общество, политика, культура: материалы XXXV научной конференции профессорско-преподавательского состава, аспирантов и студентов Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Симферополь, 2006; и др.

² Кирло Х. Словарь символов: 1000 статей о важнейших понятиях религии, литературы, архитектуры, истории / пер. с англ. Ф. С. Капицы, Т. Н. Колядич. М.: ЗАО Центрполиграф, 2007. С. 48.

³ Hakim Tirmidhi. Sira // The Concept of Sainthood in early Islamic Mysticism: Two Works of al-Hakim al-Tirmidhi / An annotated translation with introduction by Bernd Radtke & John O'Kane. Richmond: Gurzon Press, 1996; *Al-Tirmidhi al-Hakim*. Bayan al-farqbayna 1-sadr wa-l-qalbwa-l-fu'adwa-l-lubb / Ed. critique par N. Heer. Le Caire: 1958; al-Tirmidhi al-Hakim. A Treatise on the Heart / [Transl. by N. Heer] // Merton and Sufism: The Untold Story, edited by R. Baker & G. Henry. Louisville: 1999. Pp. 79–88.

К сожалению, в настоящее время нет полностью переведенных на русский язык работ ат-Тирмизи; есть только фрагменты некоторых из них¹. При этом ат-Тирмизи по праву можно считать «исламским П. Юркевичем», разработавшим интересную кардиоцентрическую философскую и богословскую антропологическую систему. Несколько достойных внимания современных аналитических исследований построены на идеях ат-Тирмизи².

Основная аргументация

Убедительным подтверждением нашего тезиса об исламе как о новизне кардиоцентристской культуры является известный сюжет, описывающий операцию, в ходе которой архангел Джабраил без боли извлек из груди юного Мухаммада сердце, и очистил его от черной скверны — наследия первородного греха, и наполнил чистой пророческой истинной верой. В результате этой операции у Пророка остался рубец размером с куриное яйцо. О процедуре рассечения груди Мухаммада с разной степенью обстоятельности рассказывается в Коране и во многих хадисах. Так, в начале суры «Аш-Шарх» («Раскрытие») вопрошается: «Разве Мы не раскрыли твою грудь?»³

От Анаса передается, что к Посланнику Аллаха явился Джабраил (Гавриил), когда мальчик играл вместе с детьми. Джабраил (Гавриил) положил его на землю, рассек грудь и достал сердце. Затем он извлек из органа сгусток и произнес: «Это удел шайтана в тебе». После он омыл в золотой посуде сердце водой Зам-Зама и вернул на место. Дети поспешили к кормилице и сообщили, что Мухаммад убит. Когда же они вернулись к нему, то застали побледневшим⁴. Эта история, напугавшая Халиму и ее мужа, повторилась с Мухаммадом в возрасте пятидесяти лет.

Малик ибн Са'са'а⁵ передает, что Посланник Аллаха рассказал им о Ночи Вознесения: «Я находился в ал-Хатиме (а возможно, что в месте ал-Хиджр) и лежал в полудреме, когда явился посланец. Он рассек то, что

¹ Усманов И., Зуфарова М. Хаким Тирмизи. / отв. ред. шейх А. Мансур; Ташкентский исламский университет, Научно-исследовательский центр исламоведения, Управление мусульман Узбекистана. Ташкент: MOVAROUNNAHR, 2016.

² Костылев П. Н. Суфийская эволюция коранической кардиоцентрической антропологии: на примере концепта «предсердие» (fu'ad) // Точки = Puncta. 2012. № 1–4. С. 389–398; Костылев П. Н. Кораническая антропология: на примере концепта «грудь» (sadr) // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия». 2015. Вып. 2(58). С. 55–72; Фролов Д. В. Семантика мотива камня в Коране // Фролов Д. В. Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корановедение: статьи разных лет. М.: Языки славянской культуры, 2006. С. 299–323.

³ Здесь и далее Коран цитируется по изданию: Священный Коран с комментариями на русском языке. М.: ИД «Медина», 2015. 94: 1.

⁴ Муснад Ахмад. Т. 19. С. 489, хадис № 12506.

⁵ Малик ибн Са'са'а ибн Вахб — сподвижник пророка Мухаммада из числа ансаров. Известен как передатчик хадисов о Вознесении.

между этим и этим, — Пророк указал на область груди, — достал сердце, принес наполненный верой золотой сосуд и вернул омытое в нем сердце на место»¹⁴.

Ал-Бухари в своих хадисах более подробно говорит об этом: «Когда я лежал (на земле) в (пределах) ал-Хатима (или, возможно, он сказал: в Хиджре), кто-то [Архангел Джибрил, мир ему] неожиданно явился ко мне, разрезал (мне тело) от сих (пределов) до сих [передатчик этого хадиса сказал: «(Это значит): от горла до волос (на лобке)»] и извлёк моё сердце. После этого мне принесли золотой таз, наполненный верой, потом моё сердце омыли [сердце Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, было омыто водой Зам-Зама], потом наполнили его (верой), потом вернули его (на прежнее) место...»²

Передаёт Муслим со слов Анаса ибн Малика:

«К Посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует пришел Джибрил, мир ему, когда он играл вместе с детьми, взял его уложил его на землю и рассек его грудь у сердца, после чего извлек его сердце и извлек из него сгусток, сказав: «Это доля сатаны в тебе». Затем он помыл его в золотом тазу водою Зам-Зама, а затем вернул (сердце) на свое место. Дети прибежали к его матери (он имел в виду его кормилицу) и сказали: «Мухаммад убит!» Однако встретили его живого, но побледневшего». Анас сказал: «Я несколько раз видел след этого шва у него на груди»³.

Следует обратить внимание еще на один важный момент, заключающийся в том, что в исламе именно через сердце выражается божественное наместничество человека, посредством какового ему обеспечено бессмертие. Оно проявляется в том, что после физической смерти человека его сердце будет продолжать сиять, освещая дальнейшие его устремления и деяния. Таким образом, путь ко всем проявлениям человеческого бессмертия, в чем бы оно ни выражалось — в делах, поступках, творениях, поколениях, мыслях и высказываниях, — пролегает исключительно через сердце.

Особенно важное место сердце занимает в символике суфизма, согласно которому оно является выразителем сущности человека, проявляющейся в его устремленности к богопознанию и единению с Богом. Так, ал-Газали отмечает, что сердце «есть суть человека, постигающее, знающее и осознающее в человеке, оно же беседующее, контролирующее, укоряющее и требующее; оно связано с телесным сердцем, и для умов большинства людей трудно разобраться, какова же эта связь»⁴.

¹ Ибн Хиббан М. Сахих Ибн Хиббан. Т. 14. С. 327, хадис № 6417.

² Сахих ал-Бухари, хадис № 3887

³ Сахих Муслим, хадис № 162

⁴ Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере / пер. с араб. В. В. Наумкина. М.: Наука, 1980. С. 140.

Поэтому сердце состоит из материальной и духовной субстанции; в материальном плане оно является органом, ответственным за перекачивание крови по всему организму; в сущностном же смысле, оно представляет собой совершенную духовную субстанцию, сотворенную прямым повелением Бога и потому являющуюся выражением сути самого человека. Посредником же между сердцем и всем организмом выступает кровь, сообщающая суть человеческого существа от сердца всему телу, а также выполняющая гносеологическую функцию¹.

Сказанное означает, что в исламе сердцу придается огромное значение как средоточию высшего духовного начала, эпицентру души (если только можно применять центристскую методологию оценки к духу, душе, субъективной реальности).

По этому поводу следует отметить, что в исламской антропологии к учению о душе имеются различные подходы, но в них всегда в качестве определяющего душевного атрибута выделяется сердце. Чаще всего приводится трехзвенная структура душевного склада человека: плотская душа или дыхание (*nafs*) — сердце (*qalb*) — дух (*ruh*), что предполагает наличие психологического, кардиологического и спиритологического аспектов изучения души, или же четырехзвенная структура, в которой к перечисленным атрибутам добавляется ещё и разум (*‘agl*), как у ал-Газали, что определяет рационалистический аспект ее изучения². Остановимся более подробно на этом вопросе. Как отмечается в литературе, в Коране дается развернутая характеристика исламской кардиоантропологии, которая включает понятия, имеющие самые разные смысловые оттенки, а именно: собственно «сердце» (*qalb*) — как средоточие душевной, духовной и нравственной жизни человека; «грудь», как обиталище сердца (*sadr*); «внутреннее сердце» или предсердие (*fu’ad*); «сердечная тайна» (*sir*); «сердцевина» (*lubb*)³.

Проанализируем некоторые из перечисленных сердечных атрибутов. Прежде всего можно утверждать, что наиболее часто в Священных текстах сердце понимается как центр, средоточие всей человеческой духовности, всех душевных и духовных устремлений человека. В Коране это основное значение сердца, выражаемое арабским термином *qalb* (калб), встречается более ста раз, правда в различных грамматических модификациях. Например, одной из глагольных форм, образованной от этого термина, является *калаба*, что в переводе с арабского означает *вращать, поворачивать, изменять, превращать*. Поэтому все слова, производные от термина

¹ Евдокимов И. В. Антропологические взгляды суфизма в IX–XIII вв. // Исламоведение. 2018. Т. 9. № 3. С. 77–87.

² Керимов Г. М. Ал-Газали и суфизм. Баку: Элм, 1969. С. 15; Kukkonen T. The Self as Enemy, the Self as Divine: A Crossroads in the Development of Islamic Anthropology // Ancient Philosophy of the Self / P. Remes, J. Sihvola, eds. 2008. P. 208.

³ Костылев П. Н. Кораническая антропология: на примере концепта «грудь» (*sadr*) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 2(58). С. 57.

калб, означают не только и не столько сердце как главный анатомический и биологический орган человека, сколько метафору, выражающую вечное становление, изменение и обновление в мире и человеке. Как известно, термин *диалектика* был незнаком первоначальному исламу, но содержательный и сущностный смысл его был понятен и признавался исламом. И то, что в рациональной формуле «панта рей» (Πάντα ῥεῖ) — «все течет», в античной философии выражено Гераклитом, в образной форме через концепт *калб–калаба* — сформулировано исламом.

Такой подход позволяет выделить множество аспектов в изучении сердца, например, исследовательский интерес вызывают всевозможные гуманитарные характеристики сердца, различающиеся по критериям мягкости или жесткости, которые в Коране приводятся, как правило, через метафорические сравнения сердца и камня, металлов и встречаются достаточно часто. Известно, что в коранической символической интерпретации именно камень олицетворяет высшую форму прочности, крепости и жесткости, поскольку все металлы плавятся, а камень только трескается, но никогда не размягчается¹. Подробную характеристику метафоре камня в исламской кардиофилософии дает Д. В. Фролов, который отмечает изменчивую динамику соотношения сердца и камня, меняющихся местами в зависимости от крепости и чистоты веры в Бога, — когда непослушное сердце каменеет, камни, послушные воле Аллаха, оборачиваются водой и «оживают»; таким образом, живое и неживое меняются местами².

«После этого ожесточились сердца ваши: они стали точно камень или даже более жесткими. Воистину, и среди камней есть такие, откуда выбиваются источники, и среди них есть такие, что рассекаются, и оттуда исходит вода, и среди них есть такие, что повергаются от страха перед Аллахом. Аллах не остается в неведении о том, что вы делаете!»³

Следует заметить, что подобные символические метаморфозы сердец и камней происходят не только в Коране; много раньше об этом говорилось в библейских сказаниях. Так, подобное окаменение сердца и последующая смерть постигли Навала за отказ помочь Давиду⁴; у левиафана также сердце «твердо, как камень, и жестко, как нижний жернов»⁵. «И сердце свое окаменили, чтобы не слышать закона и слов, которые посылал Господь Саваоф ...»⁶ Имеет место также и обратный процесс замены каменного сердца на плотское⁷.

¹ Комментарий к Корану по Лахорской рукописи / предисл., пер. с фарси и коммент. // Восток. 1996. № 3. С. 104.

² Фролов Д. В. Семантика мотива камня в Коране. С. 317.

³ Коран, 2: 74.

⁴ 1 Цар., 25: 37.

⁵ Иов. 41: 16.

⁶ Зах. 7: 12.

⁷ Иез. 11: 19; 36: 26.

Х. Тирмизи сравнивает сердце с особо прочным камнем — кремнием, из которого можно высечь огонь, что имеет важное символическое значение. Поэтому человек пробует высечь огонь из камней по очереди. Он собирает камни, из которых можно извлечь искру, чтобы при необходимости можно было их использовать. Враг поступает точно так же — собирает кремний в своем сердце. И «если ты сталкиваешься с его кремнием, и у тебя искрится огонь, он бросает свой кремь. Ибо огонь в твоём сердце — это луч познания Бога, появившийся из искры веры в твоей груди»¹.

Важность концепта сердца для исламского мировоззрения заключается и в том, что именно через сердце пытаются проникнуть в человеческую душу различные деструктивные силы, шайтаны с нехорошими помыслами: в нем скрываются не только вера в Единого Бога, но и безверие, язычество и многобожие; не только добро, но и зло; не только любовь, но и ненависть, зависть, страх. Поэтому путь спасения непременно проходит через сердце, являющееся ареной противостояния добра и зла, веры и безверия.

В этом отношении мировоззренчески и методологически важными представляются последние две суры Корана «Ал-Фалак» («Рассвет») и «Ан-Нас» («Люди»), в которых указывается путь к спасению, пролегающий через сердце. В исламоведении эти суры не случайно называются «бьющими» (qawari), поскольку они ориентированы на побивание и изгнание из сердца шайтанов, отвлекающих людей от подлинной веры.

В связи с этим большое внимание уделяется образованию различных «сердечных узлов спасения», вокруг которых строится прочное здание вероучения человека. Когда человек верит в смысл формулы тахида, на его сердце завязывается узел для спасения его обладателя от наказания во второй жизни. Этот узел не ослабляется грехами. Но есть уловки Сатаны, предназначенные для того, чтобы ослабить или развязать его. И есть приемы, чтобы противостоять этим уловкам, закрепить и затянуть этот узел на сердце — это знание, которое не дает искушению ересью развязать узел на сердце верующего.

Если у дьявола не хватает сил на образование и завязывание своего узла веры, то он всячески пытается разрушить и ослабить влияние твоего узла веры, и многое будет зависеть от наличия этого самого кремния в сердце, от крепости твоей веры. И наоборот, если враг выстрелит, и его стрела дойдет до сердца пустого, не занятого верой, то это сердце лицемера, вера которого только на языке. Это пустое сердце, которое не нужно Аллаху. Как отмечает ат-Тирмизи, такое сердце с выхолощенной верой не нужно даже врагу. Когда враг понял, что дело с таким сердцем закончено, то и он выбрасывает его из своей памяти и больше не обращает на него

¹ Усманов И., Зуфарова М. Хаким Тирмизи. С. 40.

внимания. Ибо это сердце теперь принадлежит ему, он завладел им. Враг искушал и обольщал, чтобы испортить все, что в нем есть. А когда в человеке не осталось ничего, что еще можно испортить, он сковал его, а потом отбросил. Теперь враг проявляет интерес к тем, у кого от его пущенной стрелы высечется огонь веры из глубины сердца. Вот тогда враг, завидуя этому человеку, прилагает все силы, чтобы сбить его с пути.

В зависимости от крепости сердечных узлов, означающей духовное и душевное богатство человека, сердца бывают трех видов:

— «разваленное» сердце неверного и лицемера, на которого даже враги не обращают внимания;

— сердце, подобное дому, где в изобилии всякое добро, о котором мечтают воры всех мастей, — человека, признающего тавхид, единого и всемогущего Бога;

— сердца, похожие на дворец эмира всех верующих (*амир ал-муминин*), заполненный драгоценностями. Туда воры даже не думают попасть, поскольку это неприступная крепость и кара эмира — смерть или распятие. Это сердца святых и приближенных к Богу людей. Сердца этих святых людей находятся на ладони у Аллаха, поэтому враги даже не надеются потревожить такое сердце своими соблазнами, поскольку они полны божественного величия¹.

Как мы отмечали, еще одним сердечным атрибутом, выполняющим важные символические функции в исламской антропологии и кардио-философии, согласно суфизму является *fu'ad* («предсердие» или «внутреннее сердце»), имеющий в арабском языке два основных значения: «сердце» и «ум»². Согласно Костылеву П. Н., в таком смысле в Коране сердце упоминается 16 раз³.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что во многих коранических текстах, особенно там, где раскрываются механизмы творения человека и последовательность действий Творца при наделении того различными человеческими атрибутами, сердце выступает как заключительный результат Божественного творчества, что позволяет нам судить не только о его первенстве над другими органами, атрибутами и способностями человека, но и о его совершенстве. Так, кораническая фраза о том, что Бог даровал людям слух, зрение и сердца⁴, означает, во-первых, что сердцем завершается Божественное творение человека; во-вторых, что человек формируется наделенным чувствами и разумом, поскольку арабские слова «слух и зрение» — *a'sama'a u al-bassar* — «означают здесь способности

¹ Усманов И., Зуфарова М. Хаким Тирмизи. С. 40–41.

² Ernst C. W. Sufism and the Aesthetics of Penmanship in Siraj al-Shirazi's Tuhfat al-Muhibbin (1454) // Journal of the American Oriental Society. Vol. 129. № 3 (July–September 2009). P. 431.

³ Костылев П. Н. Суфийская эволюция коранической кардиоцентрической антропологии: на примере концепта «предсердие» (*fu'ad*) // Точки = Puncta. 2012. № 1–4. С. 389.

⁴ Коран, 16: 78; 46: 26; 32: 9.

к науке и искусствам», а *фу'ад* — сердце — «подразумевает интеллект или способность мыслить, так же как и орган чувств и эмоций и способность к эстетическим переживаниям»¹. Поэтому не случайно *фу'ад* в исламе оценивается как «сердце сердца», «внутреннее сердце» — наиболее сокровенная часть сердца, самая близкая к подлинной вере, определяющая меру искренности человека. Также не случайно в Коране именно с использованием этой метафоры описываются наиболее сакральные таинства и чудеса, например, *мирадж* — прижизненное вознесение Пророка на небо, или двойное явление Пророку архангела Джабраила (Гавриила) для передачи Божественного Откровения (первое состоялось на горе Света, а второе произошло «у Лотоса крайнего предела»)²³.

Еще одним доказательством верховного статуса сердца в душевной и духовной конструкции человека является то, что оно, символически выражая разум и рациональное, тем не менее не отрицает чувственного постижения мира. Речь даже идет об особой способности «видеть сердцем», что может считаться высшим мерилom очевидности и критерием истинности того или иного факта. Подтверждением этому является известный коранический сюжет из суры «Звезда» («Ан-Наджм») о мистическом видении Пророком Бога и рая, когда «Он стал прямо на высшем горизонте. Потом приблизился и спустился. Он находился от него на расстоянии двух луков или даже ближе»⁴, и при этом прямо указывается на сердце (*al-fu'ad*), как на высший критерий истинности и достоверности этого факта: «и сердце не солгало о том, что он увидел. Неужели вы будете спорить с ним о том, что он увидел?»⁵ Как отмечают исламские богословы, видел Пророк Бога воочию или во сне — вопрос, но в достоверности самого этого факта сомневаться не приходится⁶.

Таким образом, здесь вырисовывается одна существенная отличительная черта исламского философского и антропологического кардиоцентризма от православно-славянского. Последний утверждает свое конфессиональное своеобразие преимущественно в русле антисциентизма и иррационализма, о чем шла речь в начале статьи. Это связано с тем, что вся конфессиональная догматика и антропология далеки от принципа гармонии веры и разума, столь характерного для средневекового католицизма. Исламский же кардиоцентризм через символику сердца утверждает единство веры и разума, чувственного и рационального постижения мира, что мы и попытались обосновать. Хотя, как отмечают специалисты,

¹ Коран, примеч. 4804.

² Коран, 53: 14

³ Коран, примеч. 5092.

⁴ Коран, 53: 6–9.

⁵ Коран, 53: 11–12.

⁶ Bowering G. God and his attributes // *Encyclopaedia of the Qur'an* / Jane Dammen McAuliffe, General Editor. Volume 1–6. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001. Vol. II. P. 324.

термин ‘aql, означающий «интеллект, разум», не встречается в Коране. Но производные от него термины встречаются 49 раз, особенно глагол «‘aqalf-ya’qili» — *понимать, признавать*, на что преимущественно ориентирована сердечная познавательная деятельность. Поэтому в том или ином варианте fu’ad, qalb в коранической семантике предстают не только местом проявления эмоций, но также и органом восприятия и постижения мира, где присутствуют рациональные и когнитивные инструменты¹.

Заключение

Таким образом, становится очевидным, что матрица кардиоцентризма характерна не только для славянской философии и религии; она в полной мере применима и к исламскому мировоззрению. Сказанное позволяет еще раз напомнить о единых мировоззренческих, когнитивных, аксиологических истоках и общих идентификационных механизмах русской, украинской, исламской и иных культур и антропологических концептов, о чем в последнее время успели кое-где подзабыть.

Литература

Комментарии к Корану по Лахорской рукописи / пер. с фарси предисл. и коммент. // Восток. 1996. № 3. С. 95–105.

Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере / пер. с араб. В. В. Наумкина. М.: Наука, 1980. 212 с.

Амонашвили Ш. А. Без сердца что поймем? М.: Изд. дом Шалвы Амонашвили, 2004. 64 с.

Бильчук Н. Л. Кардиоцентризм как методологический принцип целостного понимания человека и его места в обществе: дис. ... канд. филос. наук Харьков, 2001. 187 с.

Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике. Paris: Ymca-press, 1929. 77 с.

Евдокимов И. В. Антропологические взгляды суфизма в IX–XIII вв. // Исламоведение. 2018. Т. 9. № 3. С. 77–87.

Керимов Г. М. Ал-Газали и суфизм. Баку: Элм, 1969. 109 с.

Кирло Х. Словарь символов: 1000 статей о важнейших понятиях религии, литературы, архитектуры, истории / пер. с англ. Ф. С. Капицы, Т. Н. Колядич. М.: ЗАО Центрполиграф, 2007. 525 с.

¹ Костылев П. Н. Суфийская эволюция коранической кардиоцентрической антропологии: на примере концепта «предсердие» (fu’ad) // Точки = Puncta. 2012. № 1–4. С. 395–396; Kermani N. Intellect // Encyclopaedia of the Qur’an / Jane Dammen McAuliffe, General Editor. Volume 1–6. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001. Vol. II. P. 547.

Костылев П. Н. Суфийская эволюция коранической кардиоцентрической антропологии: на примере концепта «предсердие» (fu'ad) // Точки = Puncta. 2012. № 1–4. С. 389–398.

Костылев П. Н. Кораническая антропология: на примере концепта «грудь» (sadr) // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия». 2015. Вып. 2(58). С. 55–72.

Мусакулова А. Б. Кардиоцентризм отечественной философии // Актуальные проблемы философии: Общество, политика, культура // Материалы XXXV научной конференции профессорско-преподавательского состава, аспирантов и студентов Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Симферополь, 2006. С. 97–98.

Священный Коран с комментариями на русском языке. Н. Новгород: ИД «Медина» 2007. 1741 с.

Усманов И., Зуфарова М. Хаким Тирмизи. [Текст] / отв. ред. шейх А. Мансур; Ташкентский исламский университет, Научно-исследовательский центр исламоведения, Управление Мусульман Узбекистана. Ташкент: MOVAROUNNAHR, 2016. 52 с.

Фролов Д. В. Семантика мотива камня в Коране // *Фролов Д. В.* Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корановедение: статьи разных лет. М.: Языки славянской культуры, 2006. С. 299–323.

Bowering G. God and his attributes // Encyclopaedia of the Qur'an / Jane Dammen McAuliffe, General Editor. Vol. 1–6. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001. Vol. II. P. 324.

Ernst C. W. Sufism and the Aesthetics of Penmanship in Siraj al-Shirazi's Tuhfat al-Muhibbin (1454) // Journal of the American Oriental Society, Vol. 129. № 3 (July–September 2009). Pp. 431–442.

Kermani N. Intellect // Encyclopaedia of the Qur'an / Jane Dammen McAuliffe, General Editor. Volume 1–6. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001. Vol. II. P. 547.

Kukkonen T. The Self as Enemy, the Self as Divine: A Crossroads in the Development of Islamic Anthropology // Ancient Philosophy of the Self. 2008. Pp. 205–24.

Al-Tirmidhi al-Hakim. Bayan al-farqbayna 1-sadr wa-l-qalbwa-l-fu'ad-wa-l-lubb / Ed. critique par N. Heer. Le Caire: 1958.

Al-Tirmidhi al-Hakim. A Treatise on the Heart / [Transl. by N. Heer] // Merton and Sufism: The Untold Story, edited by R. Baker & G. Henry. Louisville: 1999. Pp. 79–88.

Hakim Tirmidhi. Sira // The Concept of Sainthood in early Islamic Mysticism: Two Works of al-Hakim al-Tirmidhi / An annotated translation with introduction by Bernd Radtke & John O'Kane. Richmond: Gurzon Press, 1996. 219 p.

References

Abdullaeva F. I. (1996). Kommentarij k Koranu po Lahorskoj rukopisi [Commentaries on the Qur'an According to the Lahore Manuscript]. *Vostok*. 1996. Iss. 3. Pp. 94–105.

Al-Ghazali (1980). *Voskreshenie nauk o vere* [Revival of the Religious Sciences]. Moscow: Nauka. 212 p.

Amonashvili Sh. A. (2004). *Bez serdca chto pojmem?* [Is It Possible to Understand Anything Not by Means of the Heart?]. Moscow: Izdatel'skiy dom Shalvy Amonashvili. 64 p.

Bil'chuk N. L. (2001). *Kardiocentrizm kak metodologicheskij princip celostno-go ponimaniya cheloveka i ego mesta v obshchestve* [Cardiocentrism as a Methodological Principle of a Holistic Understanding of Person and Their Role in Society]. Thesis. Har'kov. 187 p.

Vysheslavcev B. P. (1929). *Serdce v hristianskoj i indijskoj mistike* [Heart in Christian and Indian Mysticism]. Paris: YMCA-Press. 77 p.

Evdokimov I. V. (2018). Antropologicheskie vzgljady sufizma v IX–XIII vv. *Islamovedenie*. 2018. Vol. 9. Iss. 3. Pp. 77–87.

Kerimov G. M. (1969). *Al'-Gazali i sufizm* [Al-Ghazali and Sufism]. Baku: Elm. 109 p.

Kirilo H. (2007). *Slovar' simvolov: 1000 statej o vazhnejshih ponjatijah religii, literatury, arhitektury, istorii* [Dictionary of Symbols: 100 Articles on the Most Important Concepts of Religion, Literature, Architecture, History]. Moscow: Tsentrpoligraf. 525 p.

Kostylev P. N. (2012). Sufijskaja evoljucija koranicheskoy kardiocentricheskoy antropologii: na primere koncepta «predserdie» (fu'ad) [The Sufi Evolution of the Concept fu'ad: A Case Study on Cardiocentric Qur'anic Anthropology]. *Tochki = Puncta*. 2012. Iss. 1–4. Pp. 389–398.

Kostylev P. N. (2015). Koranicheskaja antropologija: na primere koncepta «grud'» (sadr) [The Qur'anic Anthropology on the Example of the Concept sadr]. *Vestnik PSTGU. Serija I: Bogoslovie. Filosofija*. 2015. Iss. 2 (58). Pp. 55–72.

Musakulova A. B. (2006). Kardiocentrizm otechestvennoj filosofii [The Cardiocentrism of Russian-Speaking Philosophy]. *Aktual'nye problemy filosofii: Obshchestvo, politika, kul'tura/ Materialy XXXV nauchnoj konferencii professorsko-prepodavatel'skogo sostava, aspirantov i studentov Tavricheskogo nacional'nogo universiteta im. V.I. Vernadskogo*. Simferopol: TNU. Pp. 97–98.

Svyaschennii Koran s kommentariyami na russkom yazike [The Holy Qur'an] (2007). Nizhni Novgorod: Medina.

Usmanov I. (2016). *Hakim Tirmizi* [Hakim al-Tirmidhi]. Tashkent: Movarounnahr. 52 p.

Frolov D. V. (2006). Semantika motiva kamnja v Korane [The Motive of Stone in the Qur'an]. In: Idem. *Arabskaja filologija: Grammatika, stihoslozhenie, koranovedenie: Stat'i raznyh ley*. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury. Pp. 299–323.

Bowering G. (2001). God and his attributes. *Encyclopaedia of the Qur'an*. Leiden. Vol. 2. P. 324.

Ernst C. W. (2009). Sufism and the Aesthetics of Penmanship in Siraj al-Shirazi's Tuhfat al-Muhibbln (1454). *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 129. Iss. 3 (July–September 2009), Pp. 431–442.

Kermani N. (2001). Intellect. *Encyclopaedia of the Qur'an*. Leiden. Vol. 2. P. 547.

Kukkonen T. (2008). The Self as Enemy, the Self as Divine: A Crossroads in the Development of Islamic Anthropology. In: Remes P., Sihvola P. (Eds). *Ancient Philosophy of the Self*. Pp. 205–224.

Al-Tirmidhi (1958). *Bayan al-farq bayna 1-sadr wa-l-qalb wa-l-fu'ad wa-l-lubb* / Ed. critique par N. Heer. Le Caire.

Al-Tirmidhi (1999). *A Treatise on the Heart* [Transl. by N. Heer]. In: Baker R., Henry G. Merton and *Sufism: The Untold Story*. Louisville. Pp. 79–88.

Al-Tirmidhi (1996). Sira. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works of al-Hakim al-Tirmidhi. An annotated translation with introduction by Bernd Radtke & John O'Kane*. Richmond: Gurzon Press. 219 p.

Theological Thought in Islam

THE CARDIOCENTRISM IN ISLAMIC CULTURE AND RELIGION

Abstract. The purpose of this article is to substantiate Islamic culture and religion as a kind of cardiocentrism. It is no secret that in the educational and research literature, the Slavic, especially Russian and Ukrainian philosophy, represented by P. D. Yurkevich, G. S. Skovoroda, I. A. Ilyin, D. I. Chizhevsky and others, there is a current which might be called cardiophilosophy or “philosophy of the heart”. We tried to prove that the Islam is likely more cardiocentric in its doctrine than the Orthodoxy. Special attention is paid to the works of the Central Asian Sufi thinker al-Tirmizi, who laid the foundations of Islamic cardiocentrism, where the heart is considered as the core of the entire spiritual and spiritual life of a person. Therefore, the formation of a strong and conscious Islamic faith is associated with the formation of strong “heart nodes of salvation”, around which the formation of a holistic spirituality of the individual takes place.

Keywords: Hakim al-Tirmidhi, P. Yurkevich, cardiocentrism, heart, Islam.

Tel'man E. KAFAROV,

Dr. Sci. (Philos)., professor, head of the Department of Philosophy and History, Dagestan State Medical University (1, A. Aliyev Str., Makhachkala, Republic of Dagestan, 367008, Russian Federation).
E-mail: kafarov.56@mail.ru



5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению: ислам)

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-3-93-104



И. А. Ганиев

Совет улемов Духовного управления мусульман Российской Федерации, г. Москва

МЕТОДОЛОГИЯ ПРИНЯТИЯ ФЕТВ ВЫСШИМ СОВЕТОМ ПО ДЕЛАМ РЕЛИГИИ ТУРЦИИ НА ПРИМЕРЕ ВОПРОСОВ БРАЧНО-СЕМЕЙНЫХ ОТНОШЕНИЙ

ГАНИЕВ Ильяс Алиевич —

ученый секретарь.

Совет улемов Духовного управления мусульман
Российской Федерации

(129090, Россия, г. Москва, Выползов пер., д. 7).

E-mail: ilias1987@mail.ru

Аннотация. В настоящей работе представлен анализ процесса фетвотворчества Высшего совета по делам религии Турецкой Республики на примере вопросов брачно-семейных отношений. В частности, рассматриваются фетвы о необходимости регистрации брака в государственных органах, разводе в состоянии алкогольного опьянения, одновременном троекратном разводе и др. В статье приводится подробный анализ используемой при вынесении данных фетв методологии, которая опирается на современные подходы к *иджтихаду*, а именно: *иджтихад мазхабий*, *иджтихад интика'ий*, *иджтихад инша'ий*.

Ключевые слова: *иджтихад*, фетва, методология фетвотворчества, современный фикх.

Для цитирования: *Ганиев Ильяс Алиевич. Методология принятия фетв Высшим советом по делам религии Турции на примере вопросов брачно-семейных отношений // Ислам в современном мире. 2022; 3: 93–104;*

DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-3-93-104

Статья поступила в редакцию: 16.07.2022

Статья принята к публикации: 01.09.2022

Введение

Современное общество постмодерна находится на пороге новых вызовов и угроз. Мусульманское сообщество России не является исключением. Бурное развитие информационно-коммуникационных технологий в последние тридцать лет, с одной стороны, позволило многим мусульманам приобретать необходимые религиозные знания без отрыва от основной деятельности, а с другой – породило проблемы, на которые современное общество должно находить адекватные ответы. К таким проблемам можно отнести, например, проявление экстремизма, распространение недостоверных сведений об исламе и т. д. Фетвотворчество, которое понимается нами как решение авторитетными богословами проблем, возникающих в мусульманском обществе в свете изменившейся мировой политической, экономической и рыночной конъюнктуры, переживает сейчас также непростые времена. Мы видим, как усиливается роль различных государственных фетвотворческих институтов, и, вместе с тем, – как откровенно бессильны они порой в противодействии радикализму, распространяемому в сети Интернет. Институты фетв в России, как форма коллективного иджтихада, находятся только на этапе становления. В этих условиях особенно важно изучать международный опыт институционализации фетвотворчества, исследовать методологию принятия фетв ведущих мировых институтов по фетвам. Опыт Турции в сфере фетвотворчества, безусловно, заслуживает пристального внимания, поскольку Россию и Турцию сплачивает территориально евразийское пространство, а как государства – их официальная секулярность, при том что в последние десятилетия религия здесь играет все более значительную роль. В составе России немало тюркоязычных народов (татары, башкиры, ногайцы и др.), которые, как и граждане Турции, исповедуют ислам и следуют в религиозной практике ханафитской школе фикха. Все это указывает на необходимость изучения современного опыта фетвотворчества Турции и возможность использования этого опыта в условиях российской действительности.

Высший совет по делам религии Турции

Принятием фетв в Турции занимается Высший совет по делам религии. Он был образован вскоре после основания Турецкой Республики, это высшая государственная инстанция по религиозным вопросам в стране. В состав Высшего совета входит 16 членов, включая председателя, а также 60 экспертов из числа богословов, специализирующихся в различных исламских науках и их разделах. Члены совета избираются на пять лет высшими руководителями Управления по делам религии, деканами факультетов богословия и исламских наук и 81 муфтием провинций¹. Работа совета осуществляется пятью комитетами:

1. Комитет по вопросам вероубеждения.
2. Комитет по вопросам богослужения (молитва, пост, закат, хаджж).
3. Комитет по вопросам экономики и здравоохранения.
4. Комитет по проверке переводов Корана.
5. Комитет по вопросам межличностных и общественных отношений (заключение брака, развод, выплата алиментов, наследство и др.).

Совет собирается каждую неделю для обсуждения и принятия решений по вопросам повестки дня.

Методология принятия фетв Высшим советом по делам религии Турции

На официальном сайте мы не находим подробной информации о методологии принятия фетв, используемой Высшим советом. В основном говорится об общих принципах принятия фетв, которые не отражают полной картины положенной в основу методологии². Более развернутую информацию о методологии фетвотворчества нам удалось получить из выступления на эту тему заместителя председателя Высшего совета по делам религии Турции д-ра Мустафы Бюлента Дадаша³ во время очередного заседания Совета улемов ДУМ РФ, состоявшегося 22 и 23 декабря 2021 года⁴, а также из выступления специалиста Выс-

¹ См.: сайт Высшего совета по делам религии: [Электронный ресурс] // URL: <https://kurul.diyanet.gov.tr/Hakkimizda> (дата обращения: 28.04.2022).

² См.: сайт Высшего совета по делам религии. [Электронный ресурс] // URL: <https://kurul.diyanet.gov.tr/FetvaYontem> (дата обращения: 28.04.2022).

³ Текст выступления см.: [электронный ресурс] // URL: <https://docs.google.com/presentation/d/1yvv8JCUd9VEOht0oYYqguZSK3YEGErH3/edit?usp=sharing&ouid=107884072380911776285&rtopof=true&sd=true>

⁴ См.: В КЦ «Дар» прошел второй день заседания Совета улемов ДУМ РФ. [Электронный ресурс] // URL: <https://muslims.ru/sobitja/v-kcz-dar-proshel-vtoroj-den-zasedaniya-soveta-ulemov-dum-rf/>

шего совета Ахмета Огуза¹ на заседании, проходившем 22 и 23 марта 2022 года², и в ходе детального изучения сборника фетв Высшего совета по вопросам брачно-семейных отношений.

Вопросы, которые рассматривает Высший совет по делам религии Турции, условно можно разделить на две категории.

1. *Вопросы, на которые мусульманскими правоведами уже были даны фетвы.*

Если вопрос не новый и на него правоведы ранее уже давали свои ответы и заключения, то в таком случае Высший совет прибегает к методам *иджтихада*³, известным в науке *усул ал-фикх*⁴ как «*иджтихад мазхабий*» и «*иджтихад интика'ий*».

«*Иджтихад мазхабий*» (*иджтихад* в пределах одного *мазхаба*) – это вынесение шариатского заключения по проблеме согласно нормам определенной школы фикха (*мазхаб*)⁵. Высший совет для решения той или иной проблемы берет за основу фетву, которая соответствует ханафитской школе фикха, поскольку большинство мусульман Турецкой Республики принадлежит к данной школе. При этом активно используется одна из двух разновидностей такого *иджтихада*.

Первая — решение ситуации с помощью правил *усул ал-фикха*, принятых в ханафитском *мазхабе*. Такой способ более известен как *тахридж фуру' ала ал-усул*.

Вторая — решение ситуации на основе уже имеющегося постановления по схожему вопросу в ханафитском *мазхабе* — метод, более известный как *тахридж фуру' ала ал-фуру*⁶. Стоит отметить, что второй способ, а именно *тахридж фуру' ала ал-фуру* используется чаще, чем первый. Примером применения *иджтихад мазхабий* как метода принятия фетв могут служить фетва № 849 о разводе до вступления в интимную близость с женою, фетва № 851 о разводе сказавшего

¹ Текст выступления см.: [электронный ресурс] // URL:

https://drive.google.com/file/d/1Zz8uV3YpYb8K5_c1P04O3VXA2K2i8G_w/view?usp=sharing

² См.: В Москве завершилось заседание Совета улемов ДУМ РФ. [Электронный ресурс] // URL: <https://muslims.ru/sobitia/v-moskve-zavershilos-zasedanie-soveta-ulemov-dum-rf/> (дата обращения: 28.04.2022).

³ Иджтихад — способность и право компетентного факиха выносить решение по важным вопросам общественной и религиозной жизни, основываясь на методах фикха, а также на знаниях текстов Корана и Сунны и умении их комментировать и интерпретировать. См.: Краткая энциклопедия ислама / Гордон Ньюби / пер. с англ. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2007. С. 115.

⁴ Усул ал-фикх — источники ал-фикха-права, основы теории и методологии ал-фикха-юриспруденции. См.: Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 243.

⁵ 'Ариф 'Изз ад-дин Хамид Хасуна. Манахидж ал-иджтихад ал-фикхий ал-му'асар [Методы современного иджтихада]: дис. ... д-ра наук по фикху и усул ал-фикху. Иорданский Университет, 2005. С. 396. [Электронный ресурс] // URL:

<https://elibrary.mediun.edu.my/books/MAL11728.pdf>

⁶ Абу Бакр Лашхаб. Ат-тахридж инд ал-фуаха ва ал-усулийин. Иджтихад. Дирасат фи ахамийат 'илм ат-тахридж. Шурутуху ва маджалатуху. // Журнал «Исследования и анализ». 2010. № 9. С. 15. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/202/7/1/25670>.

слова развода в шутку, фетва № 852 о разводе в состоянии сильного гнева. Во всех этих случаях была принята фетва, полностью соответствующая основным положениям и основному мнению ханафитской религиозной школы фикха¹. Стоит заметить, что если спрашивающий просит заключение согласно другой школе фикха, к которой он принадлежит, например, шафиитской, то Высший совет удовлетворяет его просьбу.

Однако, несмотря на мазхабический подход принятия фетв, когда они принимаются согласно основному мнению в ханафитском мазхабе, в практике работы Высшего совета существуют и исключения. Так, Высший совет иногда прибегает к мнению, которое не является основным в мазхабе, которое высказывали лишь некоторые его представители. Например, Высший совет принял фетву № 853, что развод человека, находящегося в состоянии сильного алкогольного опьянения, когда он не понимает, что говорит, будет считаться недействительным². Так считали отдельные ханафитские имамы, в частности ал-Кархий (873–951)³ и ат-Тахавий (853–933)⁴, тогда как основным мнением у ханафитов является действительность такого развода⁵.

Второй метод, который использует Высший совет при принятии фетв, это «иджтихад интика'ий» (предпочитающий иджтихад⁶). По определению сирийского богослова Вахба аз-Зухайли, это «выбор мнения из всего корпуса богословского наследия фикха и следование ему без фанатичной приверженности какой-либо религиозной школе фикха или определенному мнению [...] для осуществления пользы, соответствующей времени и эпохе»⁷.

¹ См.: Высший совет по делам религии Турецкой Республики. Фетвы. Анкара: Издание Управления по делам религии Турции, 2021. С. 471, 472. Фетвы № 849, 851, 852.

² См.: Высший совет по делам религии Турецкой Республики. Фетвы. С. 473. Фетва № 853.

³ 'Убайдуллах ибн Хусейн Абу Хасан ал-Кархий (260–340 гг. по хиджре, 873–951 гг. н. э.). Считался одним из самых уважаемых факихов ханафитского толка в Ираке. Родился в Кархе, умер в Багдаде. См.: Ал-мавсу'а ал-фикхиййа ал-кувайтиййа [Кувейтская энциклопедия фикха]. Кувейт: Министерство вакфов и исламских дел, 2012. Т. 1. С. 366.

⁴ Абу Джа'фар Ахмад ибн Мухаммад ибн Саламат ал-Аздий (239–321 гг. по хиджре, 853–933 гг. по григор.). Родился в селе Таха на северо-востоке Египта. Считался выдающимся ученым ханафитского толка. Его перу принадлежит множество трудов по различным исламским наукам. Наиболее значимыми и получившими известность являются *Ма'ани ал-асар*, *Акида ат-тахавиййа*. См.: Ал-мавсу'а ал-фикхиййа ал-кувейтиййа [Кувейтская энциклопедия фикха]. Т. 1. С. 358.

⁵ См.: Ал-Маргинани Б. Ал-хидайа [Руководство]. Бейрут: Ихйа' ат-турас ал-'арабий, [б. г.]. Т. 1. С. 224; *Мадждуддин А. Ал-ихтийар ли та'лил ал-мухтар* [Выбор для объяснения избранного]. Дамаск: ар-Рисала ал-'аламиййа, 2009. Т. 3. С. 149.

⁶ Данный вариант перевода был взят у профессора, д-ра юр. наук Сюкияйнена Л. Р. См.: Сборник фетв / сост. и отв. ред. И. А. Ганиев; под общ. ред. И. Р. Аляутдинова / Централизованная религиозная организация Духовное упр-е мусульман РФ. М.: ИД «Медина», 2021. С. 12.

⁷ См.: *Далиля Разий*. Ал-иджтихад ал-интика'ий фи ал-фикх ал-исламий [Предпочитающий иджтихад в исламском фикхе]: дис. ... д-ра наук по фикху и усул ал-фикху. Университет Батна, Алжир, 2014. С. 69. [Электронный ресурс] // URL: <https://ia601404.us.archive.org/35/items/fiqh03001/fiqh03658.pdf>

При анализе фетв, принятых Высшим советом, нами было выявлено, что он довольно часто прибегает к такому виду *иджтихада*. Так, например, Высший совет принял фетву № 854, что развод под принуждением будет считаться недействительным¹, хотя ханафиты считают его действительным². Опираются они в этом вопросе на мнение шафиитов³. Аргументирована эта позиция тем, что данное мнение позволяет устранить возможный вред, сохранить семьи от преждевременных и необдуманных разводов и укрепить институт семьи в обществе. О недействительности развода по принуждению и в состоянии сильного алкогольного опьянения говорится в статьях № 104 и 105 Постановления о правах семьи Османского халифата от 25 октября 1917 года⁴. Следует отметить, что к статьям данного Постановления Высший совет прибегает довольно часто, так как он является дополнением к Гражданскому кодексу Османской империи, принятому в период 1869–1877 гг.

Другим примером применения данного *иджтихада*, как метода принятия фетв, может быть решение вопроса, который до сих пор является дискуссионным среди мусульманских богословов России, а именно: единовременный троекратный развод. Несмотря на то, что все четыре мазхаба считают такой вид развода свершившимся трижды и «окончательно условным» (*талак баин байнуна кубра*), после которого бывшие супруги могут вновь вступить в брак между собой, но лишь в том случае, если прежде бывшая жена вступит в новый брак с другим мужчиной, с которым у нее будет полноценная супружеская близость, а затем новый муж разведется с ней, либо скончается, Высший совет принял фетву № 840, которая опиралась на мнение меньшинства ученых в данном вопросе, основными представителями которого были Ибн Таймиййа (1263–1328)⁵ и Ибн Каййим (1292–1350)⁶. Они утверждали, что единовременный троекратный развод

¹ См.: Высший совет по делам религии Турецкой Республики. Фетвы. С. 473. Фетва № 854.

² См.: *ал-Багдади М.* Мухтасар ал-Кудурий [Сокращенное изложение имама ал-Кудурий]. Бейрут: ар-Раййан, 2005. С. 366.

³ *Ал-Хатиб аш-Ширбиний Ш.* Мугни ал-мухтаж [Обогащающий нуждающегося]: в 6 т. Каир: Ал-Кутуб ал-‘илмийа, 1994. Т. 4. С. 470.

⁴ См.: Маджаллат ал-ахкам ал-‘адлиййа фикх му‘амалат фи ал-мазхаб ал-ханафий ма‘аха карар хукук ал-‘аила фи ан-никах ал-мадани ва ат-талак [Гражданский кодекс Османской империи, фикх имущественных отношений на основе ханафитского мазхаба с постановлениями о правах семьи в браке и разводе]. Бейрут: Ибн Хазм, 2004. С. 534. [Электронный ресурс] // URL: <https://drive.google.com/file/d/101easHp2w8irIleU1tWVQrkAS91WMvqP/view?usp=sharing>

⁵ Ибн Таймиййа (661–728 гг. по хиджре; 1263–1328 гг. н. э.) — выдающийся исламский мыслитель и правовед (факих). См.: *Али-заде А.* Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар 2007. С. 302.

⁶ Шамсуд-дин Абу ‘Абдуллах Мухаммад ибн Абу Бакр ад-Димашки, более известный как Ибн Каййим ал-Джавзийа (691–751 гг. по хиджре; 1292–1350 гг. н. э.) — ученый-богослов, муфассир (толкователь Корана), мухаддис (хадисовед) и факих (правовед) ханбалитской правовой школы. См.: *Ахмад ибн Раджаб.* Зайл табакат ал-ханабила [Приложение к биографиям поколений ученых ханбалитского мазхаба]. Эр-Рияд: ‘Абикан, 2005. С. 4–7.

будет считаться однократным с правом возобновления брака в период 'идда¹².

Еще одним примером принятия фетвы Высшим советом на основе метода *иджтихад интика'ий* служит фетва № 813 о дозволенности замужней женщине обращаться в шариатский суд по поводу расторжения брака с без вести пропавшим мужем. Как известно, основным мнением ученых ханафитской школы фикха является невозможность этого, поскольку смерть пропавшего без вести не установлена и является предположительной. А решение суда не может строиться на предположениях. Женщине в этом случае следует дожидаться появления мужа максимально возможное время, которое в среднем может прожить человек. Шариатский суд, выносящий решения согласно ханафитской доктрине, не рассматривает подобную ситуацию как серьезный повод для прекращения брака по заявлению супруги. И если она обратится в суд по поводу расторжения брака, то ее иск не будет удовлетворен³. Однако, ради осуществления пользы для женщины, оказавшейся в такой ситуации, и устранения возможного вреда, Высший совет следует решению ученых маликитской религиозной школы фикха, которые разрешают женщине обращаться в суд за разводом в подобных случаях по истечении четырех лет со дня пропажи ее мужа⁴.

Таким образом, можно констатировать, что по тем вопросам, по которым уже есть фетвы, Высший совет по делам религии Турции активно применяет два вида *иджтихада*, как метода принятия фетв: *ал-мазхабий* и *ал-интикаий*, тем самым подтверждая важный тезис о том, что «двери *иджтихада* открыты»⁵.

2. *Вопросы, никогда не рассматривавшиеся ранее мусульманскими правоведами.* Безусловно, стоит признать, что большинство вопросов и проблем, касающихся брачно-семейных отношений, были рассмотрены богословами прошлых лет. Однако существуют ситуации, не возникавшие ранее, как, например, проблема экстракорпорального

¹ Период 'идда обычно исчисляется тремя менструальными циклами, которые позволяют установить, является ли бывшая жена беременной от прежнего мужа. Для тех женщин, у кого нет месячных (по возрасту или иным причинам), этот период равен трем месяцам. Если женщина беременна, то ее период 'идда завершается с рождением ребенка (см. Коран, 65: 4). В течение срока 'идда женщина не может выйти замуж. В это время ее бывший муж обязан обеспечить ее питанием, одеждой и жильем.

² См.: Высший совет по делам религии Турецкой Республики. Фетвы. С. 467, 472. Фетвы № 840, 850.

³ *Ал-Маргинани Б. Ал-хидайа [Руководство]: в 4 т. Бейрут: Ихья ат-турас ал-'араби, [б. г.]. Т. 2. С. 424.*

⁴ См.: Высший совет по делам религии Турецкой Республики. Фетвы. С. 455. Фетва № 813; *Ал-Маргинани Б. Ал-хидайа. Т. 2. С. 424.*

⁵ О том, что «двери *иджтихада* открыты» говорили известные татарские богословы, такие как Г. Курсави, Ш. Марджани, Г. Баруди, Г. Буби, М. Бигиев, Р. Фахретдин. См.: *Адыгамов Р. К. Иджтихад в исламской правовой традиции и наследии татарских богословов конца XVIII — начала XX в. Болгар: Фолиант, 2021. С. 113–143.*

оплодотворения (ЭКО), женитьба или замужество ради получения гражданства, развод ради получения материальной выгоды от государства и др. Высший совет по делам религии Турции в таких случаях при вынесении фетв применяет метод более известный как «иджтихад инша'ий».

«Иджтихад инша'ий» (учредительный иджтихад¹), по мнению Юсуфа ал-Карадави, – это «вынесение нового богословско-правового решения по старой или новой проблеме, решения которой мы не находим ни у одного из муджтахидов-предшественников»². Примером может служить фетва № 800, в которой говорится о важности официальной регистрации брака в органах ЗАГС³. При этом Высший совет признает, что данный вопрос новый, относящийся к категории *навазил* – беспрецедентному явлению, не рассмотренному учеными прошлых столетий. В качестве довода приводится аят 2: 282, призывающий к письменной фиксации долговых отношений, возникающих между людьми, ради сохранения их прав. А официальная регистрация брака, по мнению Высшего совета, как раз позволяет защитить права брачующихся и требовать их соблюдения в суде в случае возникновения конфликтных ситуаций. Другим примером может служить фетва № 869 о разводе в гражданском суде ради получения материальной выгоды от государства при сохранении религиозного брака (*никах*). Высший совет считает это недопустимым и злоупотреблением браком в своих интересах, а также мошенничеством и растратой государственной собственности⁴.

Таким образом, можно констатировать, что по новым вопросам и проблемам, по которым богословы прошлых столетий не принимали никаких религиозных заключений (фетв), члены Высшего совета по делам религии Турции совершают *иджтихад инша'ий* при помощи правил, сформулированных авторитетными правоведами раннего и позднего периодов, в свете осуществления целей, которые преследует шариат (*макасид аш-шариа*). В ходе проведенного анализа сборника фетв нами было установлено, что такой вид *иджтихада* совершается редко ввиду того, что у многих проблем уже имеются готовые решения в книгах по фикху.

Заключение

¹ Данный вариант перевода был взят у профессора, д-р юр. наук Сюкияйнена Л. Р. См.: Сборник фетв / сост. и отв. ред. И. А. Ганиев; под общ. ред. И. Р. Аляутдинова / Централизованная религиозная организация Духовное упр-е мусульман РФ. М.: ИД «Медина», 2021. С. 12.

² 'Ариф 'Изуд-дин Хамид Хасуна. Манахидж ал-иджтихад ал-фикхий ал-муа'сыр: дис. ... д-ра наук по фикху и усул ал-фикху. Иорданский университет, 2005. С. 396. [Электронный ресурс] // URL: <https://elibrary.mediun.edu.my/books/MAL11728.pdf>

³ См.: Высший совет по делам религии Турецкой Республики. Фетвы. С. 447. Фетва № 800.

⁴ Там же. С. 479. Фетва № 869.

Фетвотворчество в Турции начиная с периода правления османов и до настоящего времени поэтапно и последовательно развивается. Богословами рассматриваются новые проблемы и вырабатываются решения на основе принципов и правил, сформулированных предшественниками. Активно применяются новые подходы в принятии фетв, получившие свое распространение в Новейшее время. Изучается опыт ведущих мировых институтов фетв. При этом не теряется связь с традицией фетвотворчества, основанной на следовании ханафитской школе фикха.

Методология принятия фетв Высшим советом по делам религии Турции отличается своей ориентированностью на современные потребности турецкого общества, в особенности в тех вопросах, которые касаются семейно-брачных отношений.

Несмотря на то, что методология принятия фетв Высшим советом по делам религии Турции строится на мазхабических традициях ханафитской школы, она все же достаточно гибкая, опирающаяся и на мнения других мазхабов, и даже на некоторые единичные мнения богословов, ради осуществления общественной пользы современного турецкого общества.

Современные подходы *иджтихада*, как метода принятия фетв, мало изучены в России. На наш взгляд, важным представляется изучение таких разновидностей *иджтихада*, как *ал-мазхабий*, *ал-интикаий*, *ал-иншаий*. Это позволит усовершенствовать механизмы принятия фетв в нашей стране.

Литература

Абу Бакр Лашхаб. Ат-тахрид 'инд ал-фукаха ва ал-усулийин. Иджтихад. Дирасат фи ахамиййат 'илм ат-тахридж. Шурутуху ва маджалатуху // Исследования и анализ. 2010. № 9. С. 9–28.

Ал-Багдади М. Мухтасар ал-Кудурий [Сокращенное изложение имам ал-Кудурий]. Бейрут: Ар-Райян, 2005.

Адыгамов Р. К. Иджтихад в исламской правовой традиции и наследии татарских богословов конца XVIII — начала XX в. Болгар: Фолиант, 2021. 184 с.

Али-заде А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. 400 с.

Ал-Маргинани Б. Ал-хидайа [Руководство]: в 4 т. Бейрут: Ихйа ат-турас ал-'араби, [б. г.]. Т. 1, Т. 2.

'Ариф 'Изуд-дин Хамид Хасуна. Манахидж ал-иджтихад ал-фикхий ал-муа'сыр [Методы современного иджтихада]: дис. ... д-ра наук по фикху и усул ал-фикху. Иорданский университет, 2005. 534 с.

Ахмад ибн Раджаб. Зайл табакат ал-ханабила [Приложение к биографиям поколений ученых ханбалитского мазхаба]. Рияд: 'Абикан, 2005.

Ал-фатава ал-маджлис ал-а'ла лишуун ад-динийа [Фетвы Высшего совета по делам религии Турции], Анкара: Управление по делам религии Турции, 2021. 591 с.

Далиля Разий. Ал-иджтихад интика'ий фи фикх ал-ислами [Предпочитающий иджтихад в исламском фикхе]: дис. ... д-ра наук по фикху и усул ал-фикху. Университет Батна, Алжир, 2014. 412 с.

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

Коран. Смысловой перевод / пер. с араб. Э. Р. Кулиев. М.: Умма, 2022. 1312 с. Часть текста парал. рус., ар.

Мадждуддин А. Ал-ихтийар ли та'лиль ал-мухтар [Выбор для объяснения избранного]. Т. 3. Дамаск: Ар-Рисала ал-'аламийа, 2009.

Маджаллат ал-ахкам ал-'адлийа фикх му'амалат фи ал-мазхаб ал-ханафий ма'аха карар хукук ал-'а'ила фи ан-никах ал-мадани ва ат-талак [Гражданский кодекс Османской империи, фикх имущественных отношений на основе ханафитского мазхаба с постановлениями о правах семьи в браке и разводе]. Бейрут: Ибн Хазм, 2004. 593 с.

Ал-мавсу'а ал-фикхийа ал-кувайтийа [Кувейтская энциклопедия фикха]. Т. 1. Кувейт: Министерство вакфов и исламских дел, 2012.

Сборник фетв / сост. и отв. ред. И. А. Ганиев; под общ. ред. И. Р. Аляутдинова / Централизованная религиозная организация Духовное упр-е мусульман РФ. М.: ИД «Медина», 2021. 220 с.

Краткая энциклопедия ислама / Гордон Ньюби / пер. с англ. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2007. 384 с.

Ал-Хатиб аш-Ширбиний Ш. Мугни ал-мухтадж [Обогащающий нуждающегося]: в 6 т. Каир: ал-Кутуб ал-'ильмийа, 1994. Т. 4.

References

Al-Bagdadi M. (2005). *Al-Quduri's Mukhtasar* [An Abridged Summary of Imam al-Quduri]. Beirut: al-Raiyan, 2005.

Adygamov R. K. (2021). *Ijtihad v islamskoi pravovoi traditsii i nasledii tatarskikh bogoslovov kontsa XVIII–nachala XX v.* [Ijtihad in Islam and Heritage of Tatar Theologians of the Late 18th — Early 20th Century]. Bolgar: Foliant. 184 p.

Alizade A. (2007). *Islamskii enciklopedicheskii slovar* [Islamic Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Ansar. 400 p.

Al-Marghinani B. (n. d.). *Al-khidaya* [The Right Guide]. Beirut: Ikhya' at-turath al-'arabi.

'Arif 'Izz Al-din Hamid Hasuna (2005). *Manahij al-ijtihad al-fiqh al-mua'syr* [Methods of the Modern Ijtihad]. Thesis. The University of Jordan. 534 p.

Ahmad ibn Rajab (2005). *Za'id tabakat al-hanabilya* [Appendix to Biographies of Generations of Scientists of the Hanbali Madhhab]. Riyad: 'Abikan.

Supreme Council for Religious Affairs of the Republic of Turkey. Fatwas (2021). Ankara: Religious Affairs Office of Turkey Edition.

Raziy D. (2014). *Al-ijtihad al-intiqā'i fi fiqh al-islami* [The One Who Prefers Ijtihad in Islamic Fiqh]. Thesis. Algiers: University of Batna. 412 p.

Islam: Entsiklopedicheskii slovar' [Islam: Encyclopedic Dictionary] (1991). — Moscow: Nauka. 315 p.

Koran. Smyslovoi perevod [The Qur'an. Semantic Translation] (2022). Moscow: Ummah. 1312 p.

Majd Al-Din A. (2009). *Al-ihthiyar li ta'lil al-mukhtar* [Choice to Explain the Chosen]. Damascus: Al-Risala al-'alamiyya.

Majallat al-ahkam al-'adliyya fiqh mu'amalat fi al-mazhab al-hanafi ma'aha karar hukuk al-'a'ila fi al-nikah al-madani wa al-talaq [Civil Code of the Ottoman Empire, Fiqh of Property Relations Based on Hanafi Madhhab, with Rulings on the Rights of the Family in Marriage and Divorce] (2004). Beirut: Ibn Hazm.

Al-mavsu'a al-fiqhiya al-kuwaitiyya [The Kuwaitian Encyclopedia of fiqh] (2012). Kuwait: Ministry of Waqf and Islamic Affairs.

Ganiev I. A. (Ed.). (2021). *Sbornik fetv* [Collection of Fatwas]. Moscow: Medina. 220 p.

Newby Gordon D (2007). *Kratkaya entsiklopediya Islama* [A concise encyclopedia of Islam]. Moscow: Fair-Press. 384 p.

Al-Khatib al-Shirbini Sh (1994). *Mughni al-muhtajj* [Enriching the Needy]. In 6 vol. Cairo: Al-Kutub al-'Il'miyyah.

ISSUING FATWAS ON MARRIAGE AND FAMILY RELATIONS ACCORDING TO THE TURKISH DIRECTORATE OF RELIGIOUS AFFAIRS

Abstract. This paper presents an analysis of the process of fatwa issuing according to the High Council of Religious Affairs of Turkey (marriage and family relations). Particularly, fatwas are considered on the need to register marriage with state bodies, divorce while alcoholic intoxication, three simultaneous divorces, etc. The article provides a detailed analysis of the methodology used in issuing these fatwas, which is based on modern approaches to *ijtihad*, exactly: *al-ijtihad al-madhhabi*, *al-ijtihad al-intiqā'i*, *al-ijtihad al-insha'i*.

Keywords: *ijtihad*, fatwa, the methodology of fatwa creation, modern *fiqh*.

Ilyas A. GANIEV,

academic secretary, Council of Ulems of the Spiritual Administration
of Muslims of the Russian Federation

(7, Vypolzov Lane, Moscow, 129090, Russian Federation).

E-mail: ilias1987@mail.ru





5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: ислам)

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-3-105-124

М. В. Ковалева

Совет улемов Духовного управления мусульман Российской Федерации, г. Москва

МЕЖДУ ДОЗВОЛЕННОСТЬЮ И ЗАПРЕТОМ В ИСЛАМЕ: БОГОСЛОВСКО-ПРАВОВОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ О КЭШБЭКЕ

КОВАЛЕВА Марьям Владимировна —

член Совета улемов ДУМ РФ,

член Исследовательского комитета

Европейского Совета по фетвам и исследованиям,

председатель Совета по фетвам ДУМ Республики Карелия

(185002, Россия, Республика Карелия, г. Петрозаводск, ул. Муезерская, д. 100).

E-mail: mariam_kovaleva@bk.ru

Аннотация. Данное исследование посвящено «кэшбэку» — сервису по частичному возврату денег за покупки, имеющему широкое распространение в России в качестве определенной бонусной программы. Мусульманское сообщество не имеет полного понимания касательно дозволенности или запретности этой бонусной программы с точки зрения шариата, учитывая ее разновидность. На основе анализа фетв современных правоведов и советов улемов делается вывод о допустимости пользования кэшбэк-бонусами, предоставляемыми магазинами, а также уточняется использование разных видов банковских карт и степень дозволенности кэшбэка в них в условиях современной России.

Ключевые слова: исламская экономика, исламский банкинг, банковские карты, ростовщичество, кэшбэк.

Для цитирования: Ковалева М. В. Между дозволенностью и запретом в исламе: богословско-правовое исследование о кэшбэке // Ислам в современном мире. 2022; 3: 105–124;

DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-3-105-124

Статья поступила в редакцию: 01.07.2022

Статья принята к публикации: 01.09.2022

Введение

Индустрия производства товаров и предоставления услуг сегодня все больше ориентирована на поиск и привлечение клиентов. Именно эти цели лежат в основе такого понятия, как «кэшбэк» — сервиса по частичному возврату денег за покупки. Кэшбэк имеет широкое распространение в России и повсеместно применяется в качестве определенной бонусной программы.

Спектр действий *кэшбэка* достаточно широк — это и услуги, предоставляемые непосредственно магазинами розничной торговли, и посреднические услуги, и банковские карты, и др. Мусульмане все чаще задаются вопросом о дозволенности использования *кэшбэка*, принимая во внимание некоторые особенности этой бонусной программы.

В процессе детального изучения сущности *кэшбэка* и правомерности его использования с точки зрения ислама нами были выявлены важные стороны этого метода привлечения клиентов. Проведенный анализ позволяет нам сформулировать и обосновать вывод о дозволенности или запретности, а также условиях использования кэшбэк-бонусов в исламе.

В ходе анализа проблемы дозволенности кэшбэка и подходов к ее решению нами были изучены труды ведущих международных институтов по фетвам: «Постановления Главного управления по фетвам Хашимитского Иорданского Королевства»¹, «Фетвы Главного управления по принятию фетв Египта — вопросы мусульманских меньшинств»², «Фетвы Высшего совета по делам религии Турции»³, «Заключения и фетвы Европейского совета по фетвам и исследованиям»⁴, «Фетвы и рекомендации шариатских комитетов подразделений финансового, банковского

¹ См.: Карарат маджлис ал-ифта' ва ал-бухус ва ад-дирасат ал-исламиййа ли ал-мамлакат ал-урдуниййа ал-хашимиййа [Постановления Главного управления по фетвам Иорданского Хашимитского Королевства]. Иордания: Да'ира ал-ифта' ал-'ам, 2015.

² См.: Су'алат ал-акалиййат дар ал-ифта' ал-Мисриййа [Фетвы Главного управления по принятию фетв Египта — вопросы мусульманских меньшинств], 2021.

³ См.: Фатава ал-маджлис ал-а'ла ли аш-шу'ун ад-диниййа [Фетвы Высшего совета по делам религии Турции]. Анкара: Управление по делам религии Турции, 2021.

⁴ См.: Маджлис ал-Уруба ли ал-бухус ва ал-ифта'. Карарат ва фатава [Европейский совет по фетвам и исследованиям. Постановления и фетвы]. Каир: Ас-Сайида Зайнаб. Ат-тавзи' ва ан-нашр ал-исламиййа, 2002.

холдинга Ал-Барака»¹, «Фетвы великих ученых Ал-Азхара и советов по фикху»² и др. Большая часть этих трудов затрагивает проблемы ссудного процента, дозволенности использования различных видов карт, выпускаемых исламскими и неисламскими банками. Проблема *кэшбэка* в данных исследованиях не рассматривается, что указывает на актуальность изучения данного вопроса. Анализ русскоязычных источников показал, что позиция по этому вопросу поверхностна, глубоких исследований не проводилось, а имеющиеся в наличии попытки рассуждения не позволяют сделать обоснованный вывод о запретности или дозволенности *кэшбэка* в исламе.

Целью нашего исследования является определение степени дозволенности и условий использования *кэшбэк-бонусов* российскими мусульманами. Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие задачи:

1. Дать определение *кэшбэку*, раскрыть его отличительные особенности.
2. Установить шариатскую норму (*хукм*) *кэшбэк-бонусов*, предоставляемых магазинами.
3. Выявить шариатскую норму (*хукм*) использования разных видов банковских карт и степень дозволенности *кэшбэка* в них.

Определение понятия «кэшбэк» и отличительные особенности этого явления

Сегодня одним из распространённых способов привлечения клиентов, встречающимся в самых разных сферах торговли, является *cash-back* — *кэшбэк*.

Кэшбэк, по мнению Хайровой Р. А., — это «...сервис по возврату денег за покупки. Cashback в переводе с английского означает «возврат денег» или «возврат наличных». По сути, это своеобразная бонусная программа: вы покупаете товар, а продавец возвращает вам часть его стоимости за то, что вы совершили покупку по банковской карте именно у него...»³.

В сфере интернет-продаж термин «*кэшбэк*» используется для наименования определенной бонусной программы, применяемой в целях

¹ См.: Ажибна А. Фатава ва тавсиййат ал-хайиат аш-шари'иййа ли вахдат маджму'ат ал-барака ал-масрифиййа [Фетвы и рекомендации шариатских комитетов подразделений финансового, банковского холдинга ал-Барака], 2013.

² См.: Фатава кибар 'улама ал-Азхар аш-шариф ва ал-маджами'а ал-фикхиййа хавла риба ал-бунук ва ал-масариф [Фетвы великих ученых Ал-Азхара и академий фикха о банковских ростоических процентах и сделках]. Каир: Ал-Юср, 2010.

³ Хайрова, Р. А., Галныкина С. М., Специфика кэшбэка // Молодой ученый. 2020. № 1(291). С. 123–125. [Электронный ресурс] // URL: <https://moluch.ru/archive/291/66013/> (дата обращения: 07.03.2022).

привлечения клиентов. В розничной торговле — для обозначения отсроченной денежной скидки, возвращаемой клиенту по истечении срока, отведенного на возврат.

Габдурашитов А. М., отмечая отличие *кэшбэка* от других видов скидок, таких как, например, накопление бонусных баллов в магазинах, говорит: «...*Cashback* — *кэшбэк*, в отличие от других видов привлечения клиентов, имеет ряд своих преимуществ. Например, скидки или бонусные баллы могут быть использованы только в конкретном магазине, что ограничивает возможности покупателя, не дает ему свободу выбора. Деньги, возвращенные с помощью «*cashback*» — *кэшбэка*, вполне реальны, их можно использовать по своему усмотрению...»¹

Огородникова Е. П. пишет: «...магазины стали называть свои бонусы лояльностью² *кэшбэком* в связи с ростом его популярности. Однако это всего лишь маркетинговый ход, не имеющий отношения к *кэшбэку*, так как не предполагает реальную выплату денежных средств. <...> это те же самые обычные накопительные баллы, которые имеют большое количество ограничений и, что самое важное, не являются деньгами, поэтому они фактически не являются *кэшбэком*... В большинстве случаев такие *кэшбэк*-«очки» сочетаются с *кэшбэком* от банков и *кэшбэк*-сервисов...»³

В связи с широким распространением бонусной программы «*кэшбэк*», участилось и использование данного термина в различных сферах торговли, даже в тех случаях, когда самой составляющей *кэшбэка* в них нет. В нашем исследовании рассматривается сущность только одного вида *кэшбэка*, предполагающего систему скидок, которая применяется в различных сферах торговли как бонусная программа для повышения лояльности клиентов, предусматривающая возврат денег после осуществления покупки.

Габдарашитов А. М. замечает: «...Механизм системы карты с функцией *cashback* предусматривает трех участников: клиента, банка, продавца. Возврат средств протекает следующим образом: сначала владелец карты (клиент) оплачивает ею покупки в магазине, который прописан в договоре (этого магазина с определенным банком). На втором этапе продавец взимает с клиента общую стоимость покупки. В результате через установленное время эмитент карты (банк) возвращает определенный процент от покупки на счет карты. Интерес клиента очевиден, но на чем зарабатывает банк и какой смысл фигурировать в этой

¹ См.: Габдарашитов А. М. *Cashback* реальный и виртуальный // Вопросы науки и образования. 2017. № 11 (12). [Электронный ресурс] // URL:

<https://cyberleninka.ru/article/n/cashback-realnyy-i-virtualnyy> (дата обращения: 21.02.2022).

² Скидки, предоставляемые продавцом клиенту.

³ Огородникова Е. П., Джафарова А. Г. Перспективы и особенности развития «кэшбэк-сервисов» // Эпоха науки. 2020. № 22. [Электронный ресурс] // URL:

<https://cyberleninka.ru/article/n/perspektivy-i-osobennosti-razvitiya-keshbek-servisov> (дата обращения: 21.02.2022).

схеме продавцу? Объясняется это тем, что продавец выплачивает банку комиссионные за каждую покупку, участвующую в программе кэшбэка, а банк осуществляет перевод денежных средств от продавца покупателю, условно называя это возвратом...»¹

Шариатская норма (хукм) кэшбэк-бонусов, предоставляемых магазинами

Принимая во внимание природу кэшбэка как средства привлечения клиента посредством отсроченной скидки, которая не несет в своей основе того, что противоречит шариату, опираясь на правила фикха: «Все, что не запрещено, является разрешенным»², «Все разрешено, за исключением того, на что имеется запрещающий текст [Корана или Сунны]»³, считаем допустимым для продавца (самостоятельно или с использованием услуг кэшбэк-сервисов, в том числе аффилиата⁴, обеспечивающего продавцу приток покупателей), осуществлять поощрительную программу кэшбэка за счет выдачи карты магазина клиентам.

Вышеприведенные правила опираются на айаты Священного Корана и достоверную Сунну:

1. **«Неужели вы не видите, что Аллах (Бог) подчинил вам то, что на небесах, и то, что на земле, и одарил вас сполна Своими явными и незримыми благами»** (Коран, 31: 20)⁵. Господь не стал бы подчинять человеку природу и все, что окружает его, и одаривать несметными благами, если бы они были в основе своей запретны. Это доказывает, что основой в делах и поступках людей является дозволенность.

2. **«Скажи [о Мухаммаде]: “Я не нахожу [ничего] запретного из пищи в том, что дано мне божественным откровением, кроме: мертвечины; крови, вытекшей [при заклании]; свинины, а она — мерзость; и порочного**

¹ См.: Габдрашитов А. М. Cashback реальный и виртуальный // Вопросы науки и образования. 2017. № 11 (12). [Электронный ресурс] // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/cashback-realnyy-i-virtualnyy> (дата обращения: 21.02.2022).

² Согласно данному правилу презумпцией в «земных» взаимоотношениях людей является дозволение всего того, что не запрещено Кораном и Сунной в точной или однозначной форме. Сюкияйнен Л. Р. Общие принципы фикха как юридическое выражение этических ценностей ислама. [Электронный ресурс] // URL: <https://iphra.ru/uplfile/smironov/ishraq/1/sukiy.pdf> (дата обращения: 06.07.2022).

³ Факихи говорят, что «если нет доказательства в пользу запрета, то делается так, как это удобно человеку». См.: Ан-Назави А. Ал-кава'ид ал-фикхийя [Канонические правила]. Дамаск: Ал-Калам, 1991. С. 107, 108.

⁴ Аффилиаты (от англ. affiliate, аффилиат) — сайты, чаще всего принадлежащие одной компании и продвигаемые по одинаковому списку запросов. Иногда аффилиатами называют партнеров интернет-магазинов или платные сайты. Такие сайты не продают товары или услуги — на их площадках размещают партнерские внешние ссылки. При переходе по такой ссылке или покупке, совершаемой посетителем, партнер получает определенную прибыль от продажи товара или услуги. [Электронный ресурс] // URL: <https://wiki.rookee.ru/affiliat/> (дата обращения: 14.02.2022).

⁵ Здесь и далее перевод Корана наш. — Примеч. М. К.

[мяса] того [животного], что заколото не с именем Аллаха (Бога)...» (Коран, 6: 145). Всевышний Аллах говорит, что любая пища в своей основе является разрешенной для мусульман, кроме той, что запретил Он, что очевидно указывает на упомянутое выше правило фикха.

3. *«Воистину, Всевышний установил обязательные положения (фарды), так не растеряйте же их! Очертил границы, так не переходите же их! Запретил некоторые вещи, так не совершайте же их! А о некоторых вещах умолчал, не по забывчивости, а из милости к вам. Так не организуя же поиски, исследования относительно них [для выяснения обязательности или запрещенности]»¹.*

В аятах, упомянутых выше, а также в приведенном хадисе, прослеживается тенденция, указывающая на свободу выбора в отношении любых мирских поступков, основой которых является дозволенность, до тех пор пока не будет установлен запрет. Мы, в свою очередь, не находим в шариате указания на запретность кэшбэка (в том его варианте, где продавец применяет систему лояльности по отношению к клиентам), что позволяет сделать вывод о его дозволенности.

В настоящее время, помимо программ кэшбэка, осуществляемых непосредственно продавцом, в России, как и в мире в целом, опция кэшбэк широко используется в различных системах безналичных платежей. В российских и международных платёжных системах для этого применяются пластиковые карты².

В связи с этим считаем необходимым выявить шариатскую норму (хукм) банковских карт и степень дозволенности кэшбэка в них.

Шариатская норма (хукм) относительно банковских карт и степень дозволенности кэшбэка в них

По способу платежа выделяют кредитные и расчетные карты. В отношении каждого из этих видов карт имеются соответствующие постановления в шариате.

Рассмотрим основные особенности расчетной (дебетовой) карты.

Дебетовая карта — это пластиковая карта, на которую держатель или работодатель перечисляет денежные средства для последующего

¹ См.: *Ан-Навави Йа. Нузхат ал-муттакин. Шарх рийад ас-салихин [Прогулка праведников. Комментарий к книге "Сады благонравных"]*: в 2 т. Бейрут: Ар-Рисала, 2000. Т. 2. С. 457, 458, хадис № 1834.

² Пластиковая карточка — это своеобразное удостоверение, позволяющее оценить платежеспособность ее владельца. Если есть счет в банке, то незачем снимать с него наличность, чтобы сделать покупку, достаточно вместо денег предъявить продавцу карточку и после несложной процедуры требуемая сумма считается списанной с текущего счета. См.: *Семенихин В. В. Банковские карты // Бухгалтер и закон. 2007. № 5. [Электронный ресурс] // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/bankovskie-karty> (дата обращения: 07.03.2022).*

использования. Такая карта позволяет располагать теми средствами, которые находятся непосредственно на ней в данный момент. С помощью дебетовой карты можно оплачивать товар или услуги, снимать наличные в банкомате. За обслуживание карты взимается комиссия, и ее размер зависит от типа карты. Самые большие комиссии взимаются с держателей «золотых карт», меньшие суммы списываются со счетов владельцев обычных дебетовых карт¹.

Для того чтобы опция *кэшбэк* работала на дебетовой карте, на ее счету должны быть средства.

Достоинством данной карты (в отличие от кредитной) является то, что при ее использовании невозможна просрочка оплаты по кредиту, которая влечет за собой выплату штрафных процентов. Еще одним плюсом данного вида карт является то, что они допускают снятие наличных без выплаты комиссии.

Существенный минус дебетовой карты — это достаточно высокая стоимость обслуживания по сравнению с другими видами карт.

Согласно шариатскому стандарту ААОИФИ² пользование дебетовой картой разрешено: «Учреждение вправе выпускать дебетовые карты, если держатель карты посредством нее снимает собственные денежные средства и ее использование не связано с начислением ростовщических процентов»³.

О допустимости пользования дебетовыми картами высказались такие институты фетв, как: Исламоведческий центр фетв Министерства вакуфов и религиозных дел Катара⁴, Главное управление по издаванию фетв Египта⁵, Высший совет по делам религии Турции⁶ и др.

¹ Медведева М. Б. Банковские карты // Мир новой экономики. 2010. № 4(10). С. 22–26. [Электронный ресурс] // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/bankovskie-karty-1> (дата обращения: 07.03.2022).

² ААОИФИ — организация создана в 1991 году и базируется в Бахрейне, является ведущей международной некоммерческой организацией, в первую очередь ответственной за разработку и выпуск стандартов для мировой индустрии исламских финансов. Среди ее наиболее значительных достижений на сегодняшний день является выпуск 94 стандартов в области шариата, бухгалтерского учета, аудита, корпоративной этики и управления. Стандарты ААОИФИ приняты как на обязательной основе, так и в качестве руководящих принципов для центральных банков и регулятивных органов в ряде стран мира. ААОИФИ имеет поддержку среди учреждений стран-членов организаций, к числу которых относятся центральные банки и регулятивные органы, финансовые учреждения, бухгалтерские и аудиторские фирмы, а также юридические фирмы в более чем 45 странах мира. Ее стандартам в настоящее время следуют ведущие исламские финансовые институты по всему миру, целью которых является достижение прогрессивного уровня гармонизации практики международных исламских финансов. См.: [Электронный ресурс] // URL: <http://aaoifi.com/about-aaoifi/?lang=en> (дата обращения: 07.03.2022).

³ См.: Шариатские стандарты. Стандарт № 2. Дебетовые и кредитные карты. Манама: Организация бухгалтерского учета и аудита исламских финансовых учреждений (ААОИФИ), 2010. С. 57.

⁴ См.: Шариатская норма (хухм) дебетовых карт. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/118438/> (дата обращения: 07.03.2022).

⁵ См.: Шариатская норма (хухм) и условия пользования банковскими картами [Электронный ресурс] <https://www.aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=3408#.YiXjM1OOfkw> (дата обращения 07.03.2022).

⁶ См.: Ал-фатава ал-маджлис ал-а'ла ли аш-шу'ун ад-динийа [Фетвы Высшего совета по делам религии Турции]. С. 533.

Исходя из этого можем сделать вывод о том, что опция *кэшбэк* в таких картах, по мнению ученых названных институтов, не противоречит требованиям шариата и является дозволенной.

Кредитные карты — это платежные карты, позволяющие клиенту оплачивать товары и услуги за счет средств банка. Кредитные карты не предусматривают наличия на них собственных денег клиента. Международная исламская академия фикха дала определение кредитной карте, обозначив ее как «... документ (платежный инструмент), который выдается эмитентом (банком, который выпускает карту) физическому или юридическому лицу (владельцу карты) на основании договора, заключенного между ними, при помощи которого можно покупать товары и оплачивать услуги <...> Стоимость товара/услуги оплачивается не сразу, так как обязанность платы ложится на эмитент (банк, выпустивший карту). Оплата происходит со счета эмитента, а после эмитент в течение определенного периода требует от владельца карты оплатить покупку. Некоторые банки обязывают владельца карты через определенное время оплатить ростовщический взнос за общий неоплаченный баланс, а некоторые не обязывают делать это»¹.

Давая определение кредитным картам, Семенихин В. В. отмечает: «...Кредитная карта — это платёжная карта, используемая для совершения ее держателем операций, расчеты по которым осуществляются за счет денежных средств, предоставленных кредитной организацией-эмитентом клиенту в пределах установленного лимита в соответствии с условиями кредитного договора...»²

При использовании кредитной карты предусматривается выплата процента в том случае, когда произошла просрочка выплаты кредита.

Габдурашитов А. М. обращает внимание на завышенную стоимость по кредиту на карте, имеющей опцию *кэшбэк*: «...Ставка по кредиту на карте с *кэшбэком* выше, чем без него. Взимается комиссия за снятие наличных, при отключении опции *кэшбэк* при просрочке платежа в счет погашения задолженности. Также дополнительно выплачиваются отступные, если просрочен платеж в счет погашения...»³

Касательно допустимости использования кредитных карт и, соответственно, *кэшбэка* в них, существует разногласие среди мусульманских ученых.

Их мнения разделились на три группы:

1. *Группа ученых, которые категорически запрещают использовать кредитные карты.*

¹ См.: Международная исламская академия фикха. Постановление № 108 (2/12). [Электронный ресурс на араб. яз.] // URL: <https://www.iifa-aifi.org/ar>

² См.: Семенихин В. В. Банковские карты // Бухгалтер и закон. 2007. № 5. [Электронный ресурс] // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/bankovskie-karty> (дата обращения: 07.03.2022).

³ См.: Габдурашитов А. М. Cashback реальный и виртуальный // Вопросы науки и образования. 2017. № 11(12). [Электронный ресурс] // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/cashback-realnyy-i-virtualnyy> (дата обращения: 21.02.2022).

Этого мнения придерживаются такие международные институты фетв, как: Главное управление по фетвам Хашимитского Иорданского Королевства¹, Исламоведческий центр фетв Министерства вакуфов и религиозных дел Катара², Организация бухгалтерского учета и аудита исламских финансовых учреждений (AAOIFI)³, Международная исламская академия фикха⁴. А также такие современные богословы, как: шейх Абу Захра⁵, Халид ал-Блайхед⁶ и др.

Основным доводом у этой группы ученых, накладывающих запрет на использование кредитных карт, является наличие в них явных признаков ростовщичества (*риба*).

В фетве Главного управления по фетвам Иорданского Хашимитского Королевства говорится: «...И если карта не покрыта балансом (нет на ней средств, достаточных для покрытия расходов), то отношения между эмитентом карты и ее держателем являются отношениями гарантии и кредита, поэтому не допускается взимание платы за эти отношения, за исключением фактической стоимости выпуска карты. Потому что плата за гарантию недопустима в соответствии с мнением четырех школ фикха, и не разрешено использовать карту, если она включает условие, основанное на ростовщичестве, требующее, чтобы держатель карты заплатил сумму, если он опаздывает с оплатой своего долга. В этом случае не допускается извлечение выгоды из него таким образом, даже если держатель карты уверен в своей способности вовремя внести платеж. Так как условия ростовщичества в ссуде достаточно для обоснования запрета изначально...»⁷

В постановлении № 108 (2/12) Международной исламской академии фикха говорится: «...Выпуск кредитных карт, не имеющих покрытия, и пользование ими противоречит *шариату*, если их обслуживание связано с начислением процентов. Это касается и тех случаев, когда владелец карты намеревается строго придерживаться сроков погашения

¹ См.: Шариатская норма (хукм) и условия пользования банковскими картами [Электронный ресурс] // URL: <https://www.aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=3408#.YgOMu1OOFkw> (дата обращения: 14.02.2022).

² См.: Шариатская норма (хукм) дебетовых карт. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/118438/> (дата обращения 10.02.2022).

³ См.: См.: Шариатские стандарты. Стандарт № 2. Дебетовые и кредитные карты. С. 57.

⁴ См.: Постановление касательно дебетовых карт [Электронный вариант] قرار بشأن موضوع بطاقات الائتمان غير المغطاة — مجمع الفقه الإسلامي الدولي (iifa-aifi.org) (дата обращения 10.02.2022).

⁵ Шейх Мухаммад Абу Захра (1898–1974). Консервативный египетский публицист, исследователь исламского права и автор нескольких книг по данной тематике. Получил образование в медресе Ахмади, медресе ал-Када ал-Шари' и Дар ал-'Улум. Преподавал теологию в университете Ал-Азхар, а позднее стал профессором исламского права в университете Каира. Также занимал должность члена Академии исламских исследований Ал-Азхар. См.: [Электронный ресурс] <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1570809> (дата обращения 23.02.2022).

⁶ Халид бин Сауд Аль-Блайхед — член Саудовского научного общества Сунна. См.: [Электронный ресурс] <http://www.saaaid.net/Doat/binbulihed/f/371.htm> (дата обращения 12.06.2022).

⁷ См.: Шариатская норма (хукм) дебетовых карт [Электронный ресурс] <https://www.aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=3408#.YgOMu1OOFkw> (дата обращения 14.02.2022).

своих платежей, в течение которых проценты не начисляются...»¹ Исходя из сущности кредитных карт и зная, что это платежные карты, позволяющие клиенту оплачивать товары и услуги за счет средств банка, но не предусматривающие наличия собственных денег клиента и к тому же предполагающие процентное увеличение выплаты в случае просрочки платежа, данная группа ученых делает вывод о наличии в этих картах явных признаков ростовщичества (*риба*). О запрете ростовщичества (*риба*) в исламе говорится в следующем аяте Священного Корана: «Аллах (Бог) разрешил торговлю и запретил ростовщичество» (Св. Коран, 2: 275).

Ростовщичество (*риба*) — это любая прибавка (надбавка), прописанная в договоре и не имеющая под собой законного, согласно шариату, обоснования (эквивалента, возмещения)².

Ростовщичество бывает двух видов:

1. Рибa ан-насиа (араб. رِبَا النَّسِيئَةِ) — увеличение суммы долга взамен на отсрочку платежа³. Ибн ‘Араби ал-Малики⁴ говорит: «...Во время невежества сделки купли-продажи строились на ростовщичестве. И лихоимство было им известно. Продавал человек человеку, делая отсрочку на время, а когда приходило время выплаты долга, говорил: “Выплачиваешь долг или просишь отсрочку, увеличивая при этом сумму долга?” Запретил Аллах ростовщичество...»⁵

2. Рибa ал-фадл (араб. رِبَا الْفَضْلِ) — бартерный обмен одинаковыми товарами разного качества с надбавкой⁶. О запрещенности данного вида рибa среди ученых нет единого мнения. Ибн Кудам⁷ пишет: «...Касательно *риба ал-фадл* существовали разногласия среди сподвижников пророка Мухаммада (да благословит его Всевышний и приветствует) о дозволенности и запрещенности [данной

¹ См.: Постановление и рекомендации Совета исламской академии правоведения (фикха) — фетвы / пер. с араб. М. Ф. Муртазина. М.: Ладомир, 2003. С. 249; Международная исламская академия фикха. Постановление № 108 (2/12) [Электронный ресурс на араб. яз.] // URL: <https://www.iifa-aifi.org/ar>

² См.: *ал-Кал‘аджи М. Му‘джам лугат ал-фукаха’* [Словарь богословских терминов]. Бейрут: Ан-Нафаис, 1996. С. 195.

³ См.: Ал-Мавсу‘а ал-фикхийя ал-кувейтийя [Кувейтская энциклопедия фикха]. Кувейт: Министерство вакфов и исламских дел, 1983. Т. 22. С. 57.

⁴ Абу Бакр Мухаммад ибн Абдуллах ал-Ма‘афири (468–543 х/1076–1148 м), известный как Абу Бакр ибн ал-‘Араби, — средневековый арабский историк, кади, знаток Корана и факих. Представитель маликитской школы мусульманского права. См.: [Электронный ресурс] // URL: <https://shamela.ws/author/22> (дата обращения: 31.08.2022).

⁵ См.: Бухус фикхийя фи кадайя иктисадийя му‘асара [Исследования современных экономических вопросов]. Иордания: ан-Нафаис, [б. г.] Т. 2. С. 588.

⁶ См.: *Ал-Кал‘аджи М. Му‘джам лугати ал-фукаха’*. С. 195.

⁷ Имам Абу Мухаммад Абдуллах ибн Ахмад ибн Мухаммад ибн Кудам ибн Микдам ибн Наср ибн Абдуллах ал-Джамма’или ал-Макдиси затем ад-Димашки ас-Салихи ал-Ханбали более известен среди мусульман как Ибн Кудам ал-Макдиси. Родился в месяце шаабан 541 г. х. в поселке Джаммаил в районе города Набулус на территории Палестины. Исламский богослов, правовед. Представитель ханбалинской школы мусульманского права. См.: [Электронный ресурс] // URL: <https://muntqaq.info/ibnkudama/> (дата обращения: 31.08.2022).

разновидности риба]. Передается от Ибн 'Аббаса, 'Усамы ибн аз-Зайда, Зайда ибн Аркама, Ибн аз-Зубайра, которые сказали: "Поистине, *риба* присутствует лишь в *ан-насиа*, опираясь на высказывание Пророка (да будет доволен им Аллах): «Нет *риба*, кроме как в *ан-насиа* (отсрочке)...»¹

Стоит отметить, что разница во мнениях ученых состоит не в определении запретности или дозволенности ростовщичества (в запрещенности ростовщичества как такового мнение ученых едино), а в том, что именно входит в категорию запрещенного ростовщичества (*риба*) у каждой группы ученых и при каких условиях.

Относительно кредитных карт, предусматривающих повышение процентных выплат в случае просрочки погашения кредита, проследживается такая разновидность ростовщичества, как *риба ан-насиа*, что подпадает под единогласный запрет и делает пользование кредитными картами недозволенным.

В книге «Фетвы великих ученых университета Ал-Азхар и академии фикха о банковских ростовщических процентах и сделках» приводится мнение шейха Абу Захра, отражающее запрет на любой вид ростовщичества: «...Ростовщичество, которое запретил Коран, — это любой вид ростовщичества, который ведет за собой умножение прибыли при отсрочке, не важно, является ли это потребительским кредитом² или инвестиционным³. Как в случае кредита, заимствованного с целью обретения пользы без намерения получения прибыли, так и с целью получения прибыли. На запрет указывает обобщающий смысл айата, который со ссылкой на исторические факты подтверждает, что ростовщичество, имевшее распространение среди арабов во времена невежества, соответствовало сути инвестиционного кредита...»⁴

¹ См.: Ибн Кудам. Ал-Мугни [Обогащающий]. Каир: Хаджр, 1992. Т. 6. С. 52.

² Потребительским кредитом принято считать банковскую ссуду, которая выдается гражданам для приобретения ими необходимых им товаров в рассрочку. Потребительский кредит в отличие от ипотечного кредитования не требует отчетности о расходе средств. См.: Эльгай-таров А. А. Потребительское кредитование в России // Вестник магистратуры. 2018. № 12–2(87). [Электронный ресурс] // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/potrebitelskoe-kreditovanie-v-rossii-1> (дата обращения: 06.07.2022).

³ Инвестиционный кредит — его экономическое содержание заключается в предоставлении заемщику денежных средств на целевой основе, главным образом для реализации инвестиционного проекта, а также для воспроизводства основных средств под залог доходоприносящих активов, которые юридически и/или экономически неотделимы от деятельности заемщика (инициатора проекта). См.: Мазурина Т. Ю. Инвестиционный кредит как долгосрочный банковский продукт: специфические свойства и классификация // Финансы и кредит. 2013. № 38(566). [Электронный ресурс] // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/investitsionnyy-kredit-kak-dolgosrochnyy-bankovskiy-produkt-spetsificheskie-svoystva-i-klassifikatsiya> (дата обращения: 16.07.2022).

⁴ См.: Фатава кибар 'улама ал-Азхар аш-шариф ва ал-маджами'а ал-фикхийя хавла риба ал-бунк ва ал-масариф [Фетвы великих ученых университета Ал-Азхар и академии фикха о банковских ростовщических процентах и сделок]. Каир: Ал-Юср, 2010. С. 42.

Подобный взгляд на ростовщичество встречается у ученых прошлых столетий, например, у Ибн Кудамы¹ и современных ученых: шейха Мухаммада Абду² и Са'ида Сабика³.

Принимая во внимание мнение данной группы ученых о недопустимости использования кредитных карт, которое основывается на запрете любого вида ростовщичества, можем сделать вывод о запрете использования опции *кэшбэк* в таких картах.

2. Группа ученых, допускающих использование кредитных карт мусульманами, находящимся на территории немусульманской страны.

Такой позиции придерживается Главное управление по принятию фетв Египта, опираясь на мнение имама Абу Ханифы, который склонялся в сторону дозволенности для мусульманина использовать средства, полученные путем ростовщичества, на территории немусульманской страны.

Фактором, допускающим использование кредитных карт в данном случае, является территория, на которой проживает мусульманин.

Рассматривая возможность заключения сделки, в основе своей имеющей ростовщичество, ученые Главного управления по принятию фетв Египта, пишут: «...Наш имам Абу Ханифа и Мухаммад, в отличие от Абу Йусуфа, считают, что нет ростовщичества (*риба*) между мусульманином и немусульманином в немусульманской стране. И допускается мусульманину обогащаться любыми способами, даже посредством такого рода деятельности, как азартные игры, торговля мертвечиной и спиртной продукцией или посредством ростовщичества. Главным условием допустимости сделки является обоюдное согласие. Сказал Мухаммад: «Если мусульманин зашел на «территорию войны» (*дар ал-харб*)⁴ с мирными намерениями, то нет ничего предосудительного, чтобы вступать в любые денежные отношения, базирующиеся на обоюдном согласии». Мухаммад и другие, используя выражение «территория войны», рассматривали его с той позиции, которая была распространена в их эпоху, где было разделено понятие на мусульманское государство, в котором правил ислам и «территория войны», потому что это было время, когда велись военные действия с мусульманским миром. Сегодня, после прекращения военных действий, определение

¹ Ибн Кудам. Ал-Мугни. Т. 6. С. 52.

² Абду (Абдо) Мухаммад (1849, близ дельты Нила — 11 декабря 1905, Александрия) арабо-мусульманский мыслитель. Выпускник университета Ал-Азхар. См.: [Электронный ресурс] // URL: <https://dic.academic.ru/searchall.php?SWord=%D0%BC%D1%83%D1%85%D0%B0%D0%BC%D0%B%D0%B0%D0%B4+%D0%B0%D0%B1%D0%B4%D1%83&from=ru&to=xx&did=ruwiki&stype=> (дата обращения: 23.02.2022).

³ См.: Сабик С. Фикх ас-сунна [Понимание сунны]. Эр-Рияд: Ар-Рушд, 2001. Т. 3. С. 216.

⁴ Дар ал-харб («территория войны») — немусульманские страны за пределами дар ас-сулх, которые рассматривались мусульманскими правоведами как находящиеся в состоянии войны с мусульманами, а отсутствие военных действий считалось перемирием. См.: Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 56.

соответствует таким понятиям, как исламское государство и неисламское. И, соответственно, все вытекающие из этого правовые нормы транслируются в повседневность...»¹

Точное понимание смысла, которое вкладывали правоведы в определенный термин, можно выявить, только обратившись к их собственной трактовке и тем обстоятельствам, в которых они находились, вынося то или иное заключение.

Главное управление по изданию фетв Египта подчеркивает: «...Необходимо понимать, что передача высказываний из первоисточников, имеющих большой разрыв с реальностью, должна сопровождаться сохранением того значения, которое вкладывали в понятия авторы. И важно передать именно то видение, которое вкладывали ученые ханафитской школы, говоря о “территории войны”. В данном случае это не что иное, как немусульманское государство. И не имело значения, проходили ли непосредственно военные действия на территории этой страны или нет. Доказательством этого суждения служат термины, используемые в их трудах, описывающие состояние общественности, например, термин *дар ал-куфр* (территория неверия), который служил обозначением территории Мекки до переселения...»²

Приводя свою аргументацию в пользу дозволенности сделок, имеющих в своей основе долю ростовщичества, Главное управление по принятию фетв Египта выдвигает следующие доводы: «...Решение наших имамов Абу Ханифы и Мухаммада — основополагающее в ханафитской школе. Как сказал имам ас-Сарахси: «Наше доказательство (ханафитского воззрения) в этом вопросе опирается на то, что передано от Ибн Аббаса, где Посланник Аллаха (да благословит его Всевышний и приветствует) сказал: «Любой вид ростовщичества отменен. И первый вид ростовщичества, на которое был наложен запрет, — ростовщичество ал-Аббаса ибн Абд ал-Мутталиба». Это потому, что ал-Аббас после принятия ислама вернулся в Мекку и занимался там ростовщичеством. Действия ал-Аббаса были ведомы Пророку. Отсутствие порицания со стороны Пророка (да благословит его Всевышний и приветствует) указывает на дозволенность данного действия. Подобный вид денежных отношений продолжался до завоевания Мекки, до того момента, как Мекка стала *Дар ал-ислам*, — мусульманской страной...»³

В заключении Главного управления по принятию фетв Египта относительно допустимости использования кредитных карт говорится: «...Опираясь на ранее сказанное в рамках ханафитской школы фикха, считаем, что использование кредитных операций допустимо для

¹ См.: Сулат ал-Акалийат дар ал-Ифта ал-Мисрийя [Вопросы мусульманских меньшинств], 2021. С. 264.

² Там же. С. 265.

³ См.: Сулат ал-Акалийат дар ал-Ифта ал-Мисрийя. С. 268.

мусульманина, находящегося за пределами исламской страны, и денежные взаимоотношения строятся на обоюдном согласии и в данных взаимоотношениях есть определенная польза для мусульман...»¹

Анализируя аргументацию ученых-правоведов, придерживающихся этого мнения, можем сделать вывод, что *кэшбэк* кредитных карт на территории немусульманской страны с точки зрения данной группы ученых относится к категории дозволенности.

Отметим, что передовые отечественные богословы начала XX в. высказывали иные суждения на эту проблему. Исследователь интеллектуальной истории российского ислама И. А. Зарипов отмечает: «...Не соглашаясь с позицией традиционалистов, которые на основе средневекового положения ханафитского мазхаба допускали ростовщичество только в немусульманской стране (*дар ал-харб*), к коей относили и Россию, реформаторы отрицали саму концепцию двуполярного деления мира в современных условиях. Так, например, Муса Бигиев писал: “Вся земля — это одна страна относительно шариатских норм, неприкосновенности прав. На мой взгляд, слова имама имамов Абу Ханифы не могут быть ориентиром в этом вопросе. Скорее, они относятся к военному времени и состоянию войны. После заключения договора положение о немусульманской стране (*дар ал-харб*) теряет силу, имущество, жизнь, кровь каждой из сторон становятся неприкосновенными (*ма‘сум*)”»².

Важно отметить: обоснованное мнение по какому-либо вопросу, даже если оно отличается от иных мнений, вступая с ними в противоречие, — благо для мусульманской *уммы*, которая на каждом этапе своего развития сталкивается с новыми вызовами. Необходимо очертить рамки, позволяющие использовать то или иное мнение (особенно, если оно является менее распространенным), исключив тем самым неоправданный догматизм (*та‘ассуб*)³. Именно поэтому считаем важным упомянуть правила, позволяющие в случае нужды выходить за рамки одного мазхаба, которые перечислены в сборнике фетв «Вопросы мусульманских меньшинств» Главного управления по принятию фетв Египта:

– позволительно следовать за мнением, которое разрешает при крайней необходимости (то, что запрещает основное мнение). Сказал

¹ См.: Сулат ал-Акаллийат дар ал-Ифта ал-Мисриййа. С. 270.

² Зарипов И. Джадидистская экономика: татарские религиозные реформаторы начала XX в. о ростовщичестве и банках // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3. С. 46–47. С. 42–59.

³ Та‘ассуб — фанатизм, догматизм. Это фанатичное следование определенному убеждению и неприятие никаких других аргументов, даже если они истинны. Это качество, чуждое исламу и осуждаемое им. Коран и Сунна пророка Мухаммада призывают мусульман расширять свой кругозор, изучать явления окружающего мира и искать во всем доказательства, а не фанатично следовать определенному кругу догм. См.: Али-заде А. Исламский энциклопедический словарь. Ансар, 2007.

шейх Ибрахим ал-Баджури¹: «Кто был испытан чем-то из этого (ситуация крайней нужды), пусть последует за тем, кто разрешил (облегчил)»;

– порицание может быть только в вопросах, в которых есть единство уммы (*ал-иджма'*). Упомянул ас-Суйути²: «Непозволительно высказывать порицание в вопросах, имеющих разногласие, в отличие от вопросов, на которых сошлось мнение уммы». Это значит, что в тех вопросах, в которых имеются разные мнения школ фикха, не допускается порицание какого-либо из них, потому что вопрос относится к категории неоднозначных;

– необходимо различать границы фикха и предписаний и границы религиозной предусмотрительности (*ал-вара'*)³. Сошлись ученые на том, что границы *ал-вара'* намного шире границ предписания. Это связано с тем, что мусульманин может оставить многое из того, что разрешено, руководствуясь религиозной предусмотрительностью (*ал-вара'*) и отдаляя себя от запретного»⁴.

3. *Мнение о допустимости использования кредитных карт в случае крайней необходимости, при условии, что выплата кредита будет осуществлена до начисления процентов по задолженности.*

Данного мнения придерживается Европейский совет по фетвам и исследованиям. Он считает допустимым для мусульманина (в случае крайней нужды) пользование кредитными картами, даже при наличии условий в договоре, предусматривающих начисление комиссии, но только в том случае, когда держатель карты уверен в своих возможностях выплаты кредита до его просрочки: «...Допускается пользование кредитными картами в случае крайней нужды, при условии, что выплата кредита будет осуществлена до начисления процентов по задолженности. В последнем случае человек переходит в категорию потребителя лихоимства. Условием, допускающим пользование данной карты, является недопустимость снятия наличных в том случае, если на счету нет достаточной суммы, способной покрыть данные расходы...»⁵

¹ Имам, факих, блестящий мутакаллим, шейх известного на весь мир университета Ал-Азхар — Бурхан ад-дин Абу Исхак Ибрахим ибн Мухаммад ибн Ахмад ал-Баджури ал-Мисри аш-Шафии. Родился имам ал-Баджури в 1198 г. по хиджре (1784 г. н. э.). См.: [Электронный ресурс] // URL: <https://darulfikir.ru/articles/ibrahim-al-badzhuri-shejh-ul-azhar/> (дата обращения: 23.02.2022).

² Джалал ад-дин Абу ал-Фадл Абд ар-Рахман ибн Абу Бакр ас-Суйути — исламский богослов, толкователь Корана. Автор сочинения *Тафсир ал-Джалалайн* (в соавторстве с ал-Махалли) и *Ал-Иткан фи 'улум ал-Куран* («Совершенство в коранических науках»). См.: [Электронный ресурс] // URL: <https://ru.quranacademy.org/encyclopedia/article/al-Suyuti> (дата обращения: 23.02.2022).

³ Ал-вара' (араб. الورع) — отстранение от сомнительного из боязни совершить запретное. См.: [Электронный ресурс] // URL: <https://dorar.net/akhlaq/1549/%D9%85%D8%B9%D9%86%D9%89-%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B1%D8%B9-%D9%84%D8%BA%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D8%B5%D8%B7%D9%84%D8%A7%D8%AD%D8%A7> (дата обращения: 14.02.20022).

⁴ См.: Суалат ал-Акаллийат дар ал-Ифта ал-Мисрийя. С. 270.

⁵ См.: Маджлис ал-урубба лил бухус ва ал-ифта'. Карарат ва фатава [Европейский совет по фетвам и исследованиям. Постановления и фетвы]. Каир: ас-Сайида зайнаб. Ат-тавзи' ва ан-нашр ал-исламийа, 2002. С. 49.

Основанием для такого решения служат канонические правила: «Сложные или безвыходные ситуации делают запретное дозволенным»¹; «Затруднительность ситуации влечет за собою соответствующие послабления»²; «Вынужденность определяется сложностью обстоятельств»³, которые находят свое отражение в таких айатах Священного Корана, как: **«Не возлагает Аллах (Бог, Господь) на душу сверх ее сил»** (Коран, 2: 286), **«Он [Господь миров] избрал вас и не сделал для вас затруднений в религии»** (Коран, 22: 78), **«Аллах (Бог, Господь) желает вам облегчения и не желает вам трудностей»** (Коран, 2: 185), **«Не желает Аллах (Бог, Господь) тягот для вас, однако хочет очистить вас и дополнить милость Свою к вам»** (Коран, 5: 6), **«Так будьте набожны пред Аллахом (Богом, Господом) в меру ваших сил и возможностей»** (Коран, 64: 16).

Принцип облегчения в ситуации необходимости, который звучит в этих и подобных им айатах, отражает суть исламского вероучения, нацеленную на облегчение, а не на затруднение. Особенно это касается сложных жизненных обстоятельств, в которые попадает человек.

Опираясь на данное мнение, которое позволяет пользоваться кредитными картами в случае крайней необходимости, можем предположить, что и проблема дозволенности опции кэшбэк в таких картах, с точки зрения этой категории ученых, предполагает аналогичное решение.

Заключение

Подробно изучив научные источники в сфере маркетинга по теме предоставления услуг с использованием опции кэшбэк производителями и их посредниками, а также различные мнения исламских ученых и их аргументы, мы можем сделать следующий вывод:

1. Разрешено (*мубах*) продавцу (самостоятельно или пользуясь услугой посредников в виде кэшбэк-сервисов) осуществлять поощрительную программу посредством выдачи бонусной накопительной карты, при которой клиент может копить баллы/бонусы, и тратить их впоследствии в этом же магазине.

2. Разрешено (*мубах*) пользование дебетовыми картами и опцией кэшбэк, входящей в пакет их обслуживания.

3. Запрещено (*харам*) пользование кредитными картами (и опцией кэшбэк в них), которые подразумевают вероятность наступления

¹ См.: *ас-Са'ди* А. Рисала фи ал-кава'ид ал-фикхийя [Исследование по правилам фикха]. Эр-Рияд: Адва' ас-салаф, 2002. С. 74, 75.

² См.: там же. С. 71–73.

³ См.: *ан-Надва* А. Ал-кава'ид ал-фикхийя [Канонические правила]. Дамаск: Ал-Калам, 1991. С. 270, 271.

штрафных санкций за просрочку по выплате займа в виде процентных начислений, даже с учетом того, что владелец карты может быть уверен в своих возможностях вовремя погасить кредит.

4. В случаях крайней нужды (*дарура*) допускается (*мубах*) пользование кредитными картами при условии, что выплата кредита будет осуществлена до начисления процентов по задолженности. Бонусы *кэшбэка* в таких картах необходимо направить на благотворительность.

Литература

‘Ажибна А. Фатава ва тавсийат ал-хайиат аш-шари‘а ли вахдат маджму‘ат ал-барака ал-масрифийя [Фетвы и рекомендации шариатских комитетов подразделений финансового банковского холдинга ал-Барака], 2013. 440 с.

Ан-Навави Йа. Нузхат ал-муттакин. Шарх «Рийад ас-салихин» [«Прогулка праведников». Комментарий к книге «Сады благонравных»]: в 2 т. Бейрут: Ар-Рисала, 2000. — 1433 с.

Ан-Надва А. Ал-кава‘ид ал-фикхиййа [«Канонические правила»]. Дамаск: Ал-Калам, 1991. 565 с.

Ал-Кал‘аджи М. Му‘джем лугат ал-фукаха’ [Словарь богословских терминов]. Бейрут: Ан-Нафа‘ис, 1996.

Ас-Са‘ди А. Рисала фи ал-кава‘ид ал-фикхиййа [«Исследование по правилам фикха»]. Эр-Рияд: Адва’ ас-салаф, 2002. 349 с.

Бухус фикхиййа фи кадайа иктисадиййа му‘асира [«Исследования современных экономических вопросов»]. Иордания: Ан-Нафа‘ис, [б. г.] Т. 2. 1061 с.

Габдрашитов А. М. Cashback реальный и виртуальный // Вопросы науки и образования. 2017. № 11(12). С. 125–127.

Суалат ал-Акаллийат Дар ал-Ифта’ ал-Мисриййа [Фетвы Главного управления по принятию фетв Египта – вопросы мусульманских меньшинств], 2021. 750 с.

Зарипов И. Джадидистская экономика: татарские религиозные реформаторы начала XX в. о ростовщичестве и банках // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3. С. 42–59.

Карарат маджлис ал-ифта’ ва ал-бухус ва ад-дирасат ал-исламиййа ал-мамлака ал-урдуниййа ал-хашимиййа [Постановления Главного управления по фетвам Иорданского Хашимитского Королевства]. Иордания: Даират ал-ифта’ ал-‘ам, 2015. 513 с.

Ибн Кудама. Аь-Мугни [Обогащающий]. Каир: Хаджр, 1992. Т. 6. 695 с.

Ал-мавсу‘ат ал-фикхиййа ал-кувайтиййа [Кувейтская энциклопедия фикха]. Кувейт: Министерство вакфов и исламских дел, 1983. Т. 22. 349 с.

Маджлис ал-уруба ли ал-бухус ва ал-ифта'. Карарат ва фатава [Европейский совет по фетвам и исследованиям. Постановления и фетвы]. Каир: Ас-Сайида Зайнаб. Ат-тавзи' ва ан-нашр ал-исламийа, 2002. 183 с.

Мазурина Т. Ю. Инвестиционный кредит как долгосрочный банковский продукт: специфические свойства и классификация // Финансы и кредит. 2013. № 38(566). С. 7–15.

Медведева М. Б. Банковские карты // Мир новой экономики. 2010. № 4(10). С. 22–26.

Огородникова Е. П., Джафарова А. Г. Перспективы и особенности развития кэшбэк-сервисов // Эпоха науки. 2020. № 22. С. 148–151.

Постановления и рекомендации Совета Исламской академии правоведения (фикха) – фетвы / пер. с араб. М. Ф. Муртазина. М.: Ладомир, 2003. 278 с.

Сабик С. Фикх ас-сунна [Понимание сунны]. Эр-Рияд: Ар-Рушд, 2001. Т. 1. 719 с.

Семенihin В. В. Банковские карты // Бухгалтер и закон. 2007. № 5(101). С. 21–33.

Фатава кибар 'улама' ал-Азхар аш-шариф ва ал-маджамий' ал-фикхиййа хавла риба ал-бунук ва ал-масариф [Фетвы великих ученых университета Ал-Азхар и академии фикха о банковских ростовщических процентах и сделок]. Каир: ал-Йуср, 2010. 136 с.

Ал-фатава ал-маджлис ал-а'ла ли аш-шу'ун ад-диниййа [Фетвы Высшего совета по делам религии Турции]. Анкара: Управление по делам религии Турции, 2021. 591 с.

Хайрова Р. А., Галныкина С. М. Специфика кэшбэка // Молодой ученый. 2020. № 1(291). С. 123–125.

Шариатские стандарты. Стандарт № 2. Дебетовые и кредитные карты. Манама: Организация бухгалтерского учета и аудита исламских финансовых учреждений (AAOIFI), 2010. С. 57.

Эльгайтаров А. А. Потребительское кредитование в России // Вестник магистратуры. 2018. № 12–2 (87). С. 102–103.

References

Azhibna A. (2013) *Fatava va tavsiyyat al-hajiyyat al-shari'iyah li vahdat majmu'at al-baraka al-masrifiyyah* [Fatwas and Recommendations of Shari'a Committees Affiliated to Al-Baraka Financial Holding]. 440 p.

Al-Nawawi Y. (2000). *Nuzhat al-muttaqin. Sharh riyad al-saliheen* [Walk of the Righteous. Explanation of "The Meadows of the Righteous"]: In 2 volumes. Beirut: Al-Risala. 1433 p.

Al-Nadwa A. (1991). *Al-qawa'id al-fiqhiyya* [Canonical Rules]. Damascus: al-Kalam. 565 p.

Al-Qal'aji M. (1996). "*Mu'jam Lughat al-Fuqaha*" [Dictionary of Islamic Legal Terminology]. Beirut: Dar an-Nafa'is.

Al-Sa'di A. (2002). *Risala fi al-qawa'id al-fiqhiyya* [Research on the Rules of Fiqh]. Riyadh: Adwa' al-salaf. 349 p.

Buhuth fiqhiya fi qadaya iqtisadiya mu'asara [Researches in Contemporary Economic Issues] (n. d.). Jordan: an-Nafais. Vol. 2. 1061 p.

Gabdrashitov A. M. (2017). Cashback real and virtual. *Questions of science and education*. 2017. No. 11 (12). Pp. 125–127.

Dar al-ifta' al-misriyya. (2021). *Su'alat al-aqalliyat* [Muslim Minority Issues]. 750 p.

Zaripov I. (2018). Dzhadidistskaya ekonomika: tatarskie religioznye reformatory nachala XX v. o rostovshchichestve i bankah [Jadid Economy. Tatar Religious Reformers of the Early 20th Century on Usury and Banks]. *Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom*. 2018. Iss. 3. Pp. 42–59.

Ibn Qudamah (1992). *Al-Mughni* [The Enricher]. Cairo: Hajr. Vol. 6. 695 p.

Qararat majlis al-ifta' va al-buhuth va al-dirasat al-islamiyyah li al-mamlaka al-urdunijja al-hashimijja [Decision of the Fatwa Department of the Hashemite Kingdom of Jordan] (2015). Jordan: Da'irat al-ifta' al-'am. 513 p.

Al-mavsu'a al-fiqhiyyah al-kuwaitiyyah [The Encyclopedia of Islamic Jurisprudence] (1983). Kuwait: Ministry of Awqaf and Islamic Affairs. Vol. 22. 349 p.

Majlis al-uruba lil buhus wa al-ifta'. Kararat wa fatawa [European Council for Fatwas and Research. Decrees and Fatwas] (2002). Cairo: Al-Sayyida Zainab. At-tawzi' wa al-nashr al-islamiya. 183 p.

Mazurina T. Yu. (2013). Investicionnyj kredit kak dolgosrochnyj bankovskij produkt: specificheskie svojstva i klassifikaciya [Investment Loan as the Long-Term Bank Product: Traits and Ranks]. *Finansy i kredit*. 2013. Iss. 38(566). Pp. 7–15.

Medvedeva M. B. (2010). Bankovskie karty [Bank Cards]. *Mir novoj ekonomiki*. 2010. Vol. 4(10). Pp. 22–26.

Ogorodnikova E. P., Jafarova A. G. (2020). Perspektivy i osobennosti razvitiya keshbek-servisov [Prospects and features in the development of "cash-back services"]. *Epocha Nauki*. 2020. No. 22. Pp. 148–151.

Postanovleniya i rekomendacii Soveta Islamskoj akademii pravovedeniya (fikkha) – fetvy [Decisions and Recommendations (Fatwas) of Union of the Islamic Fiqh Academy] (2003). Moscow: Lodomir. 278 p.

Sabiq S. (2001). *Fiqh al-sunna* [Understanding of the Sunna]. Riyadh: al-Rushd, 2001. Vol. 1. 719 p.

Semenihin V. V. (2007) Bankovskie karty [Bank Cards]. *Buhgalter i zakon*. 2007. Iss. 5(101). Pp. 21–33.

Su'alat al-aqalliyat Dar al-Ifta' al-Misriyyah [Fatwas on Muslim Minorities from Egyptian Dar al-Ifta'] (2021). 750 p.

Fatawa kibar 'ulama' al-Azhar al-sharif wa al-majami' al-fiqhiyyah hawla riba al-bunuk wa al-masarif [Fatwas of the Great Scholars of al-Azhar

University and the Academy of Fiqh on Bank Usurious Interest and Transactions] (2010). Cairo: al-Yusr. 136 p.

Supreme Council for Religious Affairs in the Republic of Turkey. Fatwas. Ankara: Edition of Turkish Religious Affairs Office, 2021. 591 p.

Hajrova R. A., Galnykina S. M. (2020). Specifika keshbeka. *Molodoj uchenyj*. 2020. Iss. 1(291). Pp. 123–125.

Shari'a standards. Standard No. 2. Debit and credit cards (2010). Manama: Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI).

El'gajtarov A.A. (2018). Potrebitel'skoe kreditovanie v Rossii [Consumer Lending in Russia]. *Vestnik magistratury*. Iss. 12–2(87). Pp. 102–103.

Theological Thought in Islam

BETWEEN PERMISSIBILITY AND PROHIBITION: A FIQH RESEARCH ON CASHBACK

Abstract. This research is focused on “cashback” — a service that partially refunds the cardholder for purchases, which is widely used in Russia as a certain benefit program. Given its variety, the Muslim community does not have a complete understanding of the permissibility or prohibition of this bonus program. Based on the fatwa analysis of contemporary jurists and ulama councils, a conclusion is made about the admissibility of using cashback benefits provided by stores. Also, the use of different types of bank cards and the degree of cashback permissibility in them in modern Russia are clarified.

Keywords: Islamic economy, Islamic banking, bank cards, usury, cashback

Maryam V. KOVALEVA,

member of the Ulems Council of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, member of the Research Committee of the European Council on Fatwas and Research, chairman of the Council on Fatwas of the Spiritual Administration of Muslims of the Republic of Karelia.

(100, Muezerskaya Str., Petrozavodsk, Republic of Karelia, 185002, Russian Federation).

E-mail: mariam_kovaleva@bk.ru



*ИСЛАМ
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ*





5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: ислам)

УДК 930.85+281

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-3-127-144



Л. З. Бородавская

Казанский государственный институт культуры, г. Казань

СУФИЙСКИЕ ТРАКТАТЫ АБУ ХАМИДА АЛ-ГАЗАЛИ В АСПЕКТЕ ВЛИЯНИЯ НА ТАТАРСКУЮ КУЛЬТУРУ ДО НАЧАЛА XX В.

БОРОДОВСКАЯ Лилия Зелимхановна —

кандидат искусствоведения, доцент.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования «Казанский государственный институт культуры»
(420059, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, Оренбургский тракт, 3).

E-mail: lilianotka@yandex.ru

Аннотация. Работа посвящена анализу суфийской мысли в трактатах Абу Хамида Мухаммада ал-Газали ат-Туси. Отношение ал-Газали к суфизму как неотъемлемой части ислама было воспринято татарской средневековой культурой. Трактаты ал-Газали вошли в образование, науку и культуру татар, став основой для богословских изысканий многих известных ученых вплоть до XX века. На примере основных трактатов ал-Газали в статье показаны некоторые суфийские образы и символы — Божественное Слово, Свет, сердце, молитвы зикра и ас-сама¹. Символизм как основа исламского эзотеризма пронизывает многие суфийские трактаты ал-Газали, поэтому важно продемонстрировать комплексность преемственности его идей в татарской культуре.

Ключевые слова: суфизм, татарская исламская культура, символика ислама.

Для цитирования: Бородавская Л. З. Суфийские трактаты Абу Хамида ал-Газали в аспекте влияния на татарскую культуру до начала XX в. // Ислам в современном мире. 2022; 3: 127–144;

DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-3-127-144

Статья поступила в редакцию: 27.07.2022

Статья принята к публикации: 15.09.2022

Введение

Высокий авторитет знаменитого средневекового богослова, правоведа, мыслителя и суфия Абу Хамида Мухаммада ал-Газали ат-Туси (1058–1111) известен в исламском мире. Яркое высказывание венгерского востоковеда И. Гольдциера только подчеркивает его роль в развитии исламской культуры: «если бы после Мухаммада мог быть пророк, то это был бы, конечно, ал-Газали»¹. Благодаря его религиозно-философским трудам суфизм был принят правоверным мусульманским духовенством как неотъемлемая часть ислама, как систематизированное учение, дающее возможность дополнить обычное религиозное знание «интуитивным познанием»². За свои трактаты, за их основательность и фундаментальность ал-Газали получил многие почетные титулы — «довод ислама» (*Худжжат ал-ислам*), «оживитель веры» (*Мухий ад-дин*), «обновитель ислама» (*Муджаддид*)³. В. В. Акунов пишет, что «ал-Газали примирил религиозные мифы Корана с рационалистической философией, заслужив тем самым почетный титул «Опора Корана»⁴. Особенно важно для исследования роли этого мыслителя в татарской культуре то обстоятельство, что от ал-Газали идет традиция совмещения правоверного суннитского ислама с суфизмом; он «попытался соединить между собой практику морального поведения и суфийский “свет внутреннего разума”»⁵.

¹ Бертельс Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М.: Издательство «Наука», 1965. С. 42

² Возрождение религиозных наук / Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси / пер. с араб. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин»: в 10 т. Т. 1. 2-е изд. Махачкала: Нуруль иршад, 2011. С. 19

³ Насыров И. Р. Ал-Газали — «Довод ислама» (*Худжжат ал-ислам*) // Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. Возрождение религиозных наук / пер. с араб. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин». Т. 1. С. 7

⁴ Акунов В. В. Военно-духовные ордены Востока. История орденов и тайных обществ. М., 2012. С. 272.

⁵ Аль-Джанаби М. М. Теология и философия ал-Газали. М.: ИД Марджани, 2010. С. 152.

Влияние богословской мысли ал-Газали на татарскую исламскую культуру

Историческое значение трактатов ал-Газали для татарской исламской культуры засвидетельствовано во многих трудах прошлых веков, а современные исследователи подчеркивают, что татары-мусульмане были хорошо знакомы с такими сочинениями ал-Газали, как *Ихйа' 'улум ад-дин* (далее — *Ихйа'*), *Мункиз мин ад-далал*, и другими, «использовали их в ходе обучения шакирдов в многочисленных медресе. В дооктябрьской России мусульманские священнослужители (*имамы*) использовали идейное наследие ал-Газали в своих пятничных проповедях, буквально воспроизводя места из *Ихйа'*»¹. Я. Р. Рахимова по итогам исследования фондов казанских библиотек заключает, «что среди татар были широко распространены тафсиры выдающихся мыслителей Востока: ал-Фараби, Ибн Сины, ал-Газали, Ибн ал-Араби»².

Известные татарские ученые-историки отмечают суфийский и компилятивный характер произведения М. Булгари *Нахдж ал-Фарадис* (написано в 1357–1358 гг.), при этом среди основных трудов, на которые опирается автор, значится трактат ал-Газали *Ихйа'*³. Переведенные на современный татарский и русский языки трактаты татарских богослов и шейхов позволяют увидеть, что мусульмане-татары во многом придерживались взглядов ал-Газали по вопросам соотношения «шариат — суфизм».

Многие татарские богословы считали его истинным учителем. Во вступительной статье к трактату *Ихйа'* И. Р. Насыров приводит историческое свидетельство из мемуаров тюрколога Заки Валиди Тога-на, который вспоминает, «что его отец, простой башкирский мулла, занимался сочинением небольших трактатов на религиозные темы и ссылаясь в них на труды ал-Газали. Также он в своих пятничных проповедях в сельской мечети цитировал ал-Газали из *Ихйа'* для подкрепления своих слов. «Отец... смотрел на... проблему глазами исламского мыслителя XII в. ал-Газали, которого считал единственным *муршидом*»⁴.

Известный татарский ученый и шейх Р. Фахретдин (1859–1936) написал книгу «Имам ал-Газали» (издана в 1910 г.), а в энциклопедическом труде «Асар» есть отдельный параграф об ал-Газали. Р. Ф. Мухаметдинов

¹ Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. *Ихйа' 'улум ад-дин*. Т. I: Первая Четверть о видах поклонения. Ч. I / пер. с араб. И. Р. Насырова, А. С. Ацаева. М.: Издательский дом «Нуруль Иршад», 2007. С. 33.

² Рахимова Я. Р. Роль татарских тафсиров в развитии исторических и культурных традиций татар (конец XIX — начало XX в.) // *Эхо веков*. 2017. № 1–2. С. 252.

³ Давлетшин Г. М. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа (истоки, становление и развитие). Казань, 2004. С. 218.

⁴ Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. *Ихйа' 'улум ад-дин*. Ч. I. С. 33.

пишет, что Ш. Марджани считал ал-Газали, как и Абу Талиба ал-Макки, «первыми авторами, создавшими обобщающие труды по суфизму»¹. Факты постоянного использования трудов ал-Газали по разным вопросам ислама на протяжении разных периодов татарской истории находим еще во многих источниках. Знаменитый шейх Урало-Поволжского региона Зайнулла Расулев (1833–1917) советовал своим последователям читать сочинения ал-Газали, памятуя о том, что суфизм не противоречит шариату². Богословское наследие ал-Газали высоко ценили и знали многие татарские суфийские шейхи XVIII–XIX вв. — Г. Утыз-Имяни, Г. Курсави, А. Каргалый.

Абульманих Каргалый (1782 — после 1833 г.), последователь тариката накшбандийа-муджаддидийа по линии Туркмани, — автор поэтического сборника *Тәржемәи хәжи Әбелмәних әл-Бистәви әс-Сәғыйди* («Переводы хаджи Абульманиха ал-Бистави әс-Сәиди»), изданного в Казани в 1845 году. В этом сборнике «сам автор ... во втором рассказе (*Хикәятә сәни*) в качестве источников некоторых своих рассказов называет две книги: *Тафсир-е кабир* («Большой тафсир») и *Мишкат ал-анвар* («Источник лучей») имама ал-Газали»³. Также в *Тәржемән* дан свободный поэтический перевод фрагмента знаменитого эзотерического суфийского трактата ал-Газали *Мишкат ал-анвар*⁴.

Р. К. Адыгамов на основе анализа избранных трудов Г. Утыз-Имяни приходит к выводу, что источником многих его суфийских этических принципов стали трактаты ал-Газали, особенно *Ихйа'* (Г. Утыз-Имяни составил комментарии к этому трактату). Г. Утыз-Имяни рассматривает целый ряд важных вопросов (о власти, богатстве, аскетизме, о борьбе с нововведениями (*бид'а*), о видах знания, об этике студента и наставника и др.) в согласии с мыслями ал-Газали, часто почти дословно воспроизводя их⁵. Трактаты Г. Утыз-Имяни *Джавахир ал-баян* («Жемчужины разъяснений»), *Инказ ал-халикин* («Спасение погибающих») и *Ас-сайф ас-сарим* («Острый меч») «написаны в духе трудов ал-Газали»⁶.

Труды ал-Газали были известны широким слоям населения, среди популярных молитвенных сборников у татар истории называют

¹ Мухаметдинов Р. Ф. Суфизм в исследованиях татарских ученых // Суфизм в Иране и Центральной Азии: сборник статей: материалы международной конференции. Алматы, 2006. С. 303–314.

² Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. *Ихйа' 'улум ад-дин*. Ч. I. С. 35.

³ Хасавнех А. А. О поэтическом сборнике Абульманиха Каргалый // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 1 (55): в 2 ч. Ч. 1. С. 78–81.

⁴ Хасавнех А. А. Религиозные мотивы в произведениях татарского поэта-суфия XIX века Абульманиха Каргалый // Гуманитарный вектор. Серия: «Филология, востоковедение». 2012. № 4(32). С. 225.

⁵ Габдрахим Утыз-Имяни ал-Булгари. Избранное / сост. и пер. с араб. Р. Адыгамова. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. С. 3–93.

⁶ Адыгамов А. Письменное наследие Г. Утыз-Имяни как пример татарской богословской мысли конца 18 — начала 19 в. // Минбар. Исламские исследования. 2011. Т. 4. № 1. С. 23.

его *Догаи жаннат ал-асма* («Молитва — рай имен»)¹. Известно особое почитание трудов ал-Газали среди татарских ученых — вплоть до начала XX в. эти труды часто издавались и цитировались. Так, по вопросам дозволенности музыкальных инструментов, слушания музыки и обряда *ас-сама* достаточно много аргументированных доводов с опорой на ал-Газали приводит Хади Кильдебаки — автор первой научной работы в области татарской музыкальной историографии «Музыка и ислам», изданной в 1909 году отдельной книжкой, перевод которой со старотатарского языка выполнен в 2004 году². В ней читаем: «Имам Шаукани в книге *Нэйлел-аутар* после того, как приводит взгляды ученых, постоянно относит *ас-сама* вообще в разряд чего-то сомнительного. Однако Пророк и великие его современники слушали музыку, что доказано в истинных хадисах, даже инструменты, названные “увеселительными” и “шайтанской дудкой”. Между тем они, без сомнения, более чисты, чем некоторые люди [...] Имам Газали: в сущности, слушать музыкальные инструменты законно, если это не портит людей»³. Современные исследователи научного наследия ал-Газали уделяют внимание разным научным проблемам в его трактатах — это вопросы исламской герменевтики⁴ и эзотерики⁵, правоверия, его суфийских мировоззрений⁶. А. Х. Шайхлисламов отмечает особую роль ал-Газали в развитии художественного письма булгар-татар, которые восприняли не только его труды, но и его каллиграфическое мастерство, продемонстрированное в его трактатах, которые были широко известны⁷.

Суфийская мысль в трактатах ал-Газали

Трактаты ал-Газали сформировали среди мусульман новый взгляд на суфизм как на дозволенное шариатом учение о постижении сокровенных Божественных тайн (интуитивном познании). Также Абу Хамид

¹ История татар с древнейших времен. Т. VI. Формирование татарской нации. XIX — начало XX в. Казань: Институт истории АН РТ, 2013. С. 376.

² Кильдебаки, Х. Музыка и ислам // Из истории татарской музыкальной культуры. Казань: Казанская государственная консерватория (академия) им. Н. Г. Жиганова, 2010. С. 100–125.

³ Там же. С. 120–121.

⁴ Гибадуллин Р. М. Исламская герменевтика и экзегетика как конституирующая основа института улемов // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2018. Т. 14. № 4. С. 149–172.

⁵ Мухетдинов, Д. В. Принципы суфийской герменевтики ал-Газали // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2016. Т. 12. № 3. С. 53–64.

⁶ Гайнутдин Гайнутдинов, Р. И., Мухетдинов Д. В. Взгляды ал-Газали на проблему правоверия // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2016. Т. 12. № 1. С. 21–38.

⁷ Шайхлисламов А. Х. Влияние графического письма на становление и развитие художественного образования булгар-татар в VII–XVI вв. // Казанский педагогический журнал. 2011. № 3(87). С. 172.

ал-Газали дал полное научное освещение суфийских обязательных ритуально-мистических обрядов — молитв, зикра, *ас-сама* и др. Среди огромного письменного наследия ал-Газали несколько его трудов позволяют раскрыть традиционность исламско-суфийских символов.

Среди основных сочинений ал-Газали, разносторонне затрагивающих вопросы суфизма, выделяются трактаты: *Ихйа' 'улум ад-дин* («Возрождение религиозных наук»); *Кимийа-йи са'адат* («Эликсир счастья»), *Мишкат ал-анвар* («Ниша Света») и *Мункиз мин ад-далал* («Избавляющий от заблуждений»), «99 прекрасных имён Аллаха»¹.

В 1095 году ал-Газали становится на путь отшельничества, чтобы стать суфием-мудрецом, шейхом своей ханаки (суфийской обители) и постичь истину, которую он «красной линией» проводит в своих сочинениях: *шариат* (религиозный закон), *тарикат* (путь к Богу), *хакикат* (сокровенная Истина) — *основные вехи на пути мусульманина*. Ранее в сочинении «Эликсир счастья» он твердо называет суннитский ислам на первом месте среди теоретических основ суфизма.

Книга Абу Хамида ал-Газали *Ихйа'* представляет собой фундаментальный трактат в четырех частях («четвертях»), в котором изложены разные вопросы ислама — основы вероучения, религиозные обязанности; нормы и правила поведения; пороки и добродетели. В каждой части по десять книг, которые дают объяснения теории и практике суфизма через правила и установки суннитского ислама, каждая тема подробно аргументирована цитатами из Корана, хадисов Пророка и высказываниями знаменитых богословов. Главной идеей *Ихйа'* является наставление простых мусульман относительно того, что «жизнь мусульманина и его поклонение единому Богу не могут быть совершенными, если он не следует по суфийскому пути»². *Ихйа'* содержит подробные сведения, предназначенные для правоверных мусульман, решивших встать на путь суфия, включая этапы мистического пути, подробное описание зикра (богопоминание), метод «очищение сердца», значение сокровенных молитв (*мунаджат*, *салат* и др.), мир Божественных сакральных истин.

Исследователи ставят трактат *Ихйа'* в один ряд с крупнейшими трудами более раннего периода развития суфийской теории — это *Китаб ал-лума' фи-т-тасаввуф* («Самое блистательное в суфизме») Абу Насра ас-Сарраджа ат-Туси (X в.), *Китаб ат-та'арруф ли мазхаб ахл ат-тасаввуф* (Ознакомление с путем суфизма) Абу Бакра ал-Калабади (X в.), *Кут ал-кулуб* («Пища сердец») Абу Талиба ал-Макки (X в.), *Табакат ас-суфийа* («Разряды суфиев») Абу Абд ар-Рахмана ас-Сулами (XI в.), *Ар-Рисала*

¹ Ал-Газали. 99 прекрасных имён Аллаха. М.: Диля, 2009.

² Кныш А. Мусульманский мистицизм: краткая история. СПб.: Издательство «Диля», 2004. С. 164.

фи 'илм ат-тасаввуф («Трактат о науке суфизма») Абу ал-Касима ал-Кушайри (XI в.). Труды ал-Газали подводят итог становлению суфизма как науки и в последующие века дают возможность находить ответы на многочисленные повседневные вопросы исламской жизни.

В сочинении *Кимийа-йи са'адат* («Алхимия счастья» / «Эликсир счастья»), ал-Газали более углубленно раскрывает основные моменты суфийских обрядов — зикра (богопоминание) и *ас-сама'* (радение), дает сакральное толкование символа сердца, Божественной скрижали и слегка раскрывает алхимические тайны (например, золота). Этот трактат наполнен сакральными намеками на тайное знание суфиев, постигших высшие ступени совершенствования.

Еще более эзотерические тексты находим в трактате ал-Газали *Мишкат ал-анвар* («Вместилище огней» / «Ниша пророчества» / «Ниша света»), варианты названия даны по версиям наиболее известных исследователей — А. Кныша¹, А. В. Сагадеева², Е. А. Фроловой³. Вот как характеризует А. Кныш этот труд: «Ал-Газали отождествляет коранического Бога с “Абсолютным светом”, что свидетельствует о влиянии на него таких мыслителей, как Ибн Сина с его рассуждениями о взаимодействии инертной материи, отождествляемой с тьмой и сумерками, и человеческого духа, отождествляемого со светом и восходом солнца»⁴. Тема Божественного света далее будет активно разрабатываться суфиями ас-Сухраварди в трактате *Ишрак*, ал-Араби, ар-Руми в *Диване Шамса Табризи*», а в татарской суфийской поэзии символика слова *нур* / «свет» широко известна, например, в *Нуры содур* Мухаммедьяра, во многих татарских мунаджатах. Свет как один из основных символов присутствует еще во многих мусульманских источниках, и в первую очередь в самом Коране (24-я сура «Свет», 35-й аят): **«Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле; стекло — точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного — маслины, ни восточной, ни западной. [...] Свет на свете! Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает...»**⁵ Именно эта сура и легла в основу сочинения *Мишкат ал-анвар*.

Известная исследовательница суфизма Аннемари Шиммель в книге «Мир исламского мистицизма» приводит самую знаменитую молитву «о свете, которую особенно ценили исламские мистики. Ее цитировал Абу Талиб ал-Макки, ей обучал своих последователей Газали:

¹ Кныш А. Мусульманский мистицизм: Краткая история. 464 с.

² Ал-Газали. Избавляющий от заблуждения // Средневековая арабо-мусульманская философия: в переводах А. В. Сагадеева. Т. 3 / сост. и отв. ред. Н. С. Кирабаев. М.: ИД Марджани», 2010. С. 126.

³ Фролова Е. А. Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. 527 с.

⁴ Кныш А. Мусульманский мистицизм: Краткая история. С. 166.

⁵ Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1990. С. 292.

*О Боже, ниспошли свет моему сердцу,
и свет моему языку,
и свет моему слуху,
и свет моему зрению,
и свет моим чувствам,
и свет всему моему телу,
и свет передо мной,
и свет позади меня.
Дай, молю Тебя,
свет моей правой руке,
и свет моей левой руке,
и свет надо мной,
и свет подо мной.
О Боже, приумножь свет во мне,
и ниспошли мне свет,
и сделай меня просветленным!»¹*

Ал-Газали в одном из последующих трактатов пишет о роли *Света* в познании суфиев: «Я могу сказать больше. Если бы собрать воедино разум разумных людей, мудрость мудрецов и знание знатоков Божественного закона с тем, чтобы они хоть что-нибудь изменили в образе жизни и нравах суфиев с целью внести в них хоть какое-нибудь улучшение, они не знали бы, как это сделать. Ибо все дела и поступки суфиев, все их тайные и высказанные помыслы имеют своим источником *свет*, исходящий из *Ниши Пророчества*, а на Земле нет иного света, которым могли бы руководствоваться люди, кроме света пророчества».

В «Нише света» ал-Газали дает возможность понять «мир земного царства» и «сокрытый мир Божьего Царствия» через символическую аналогию *Божественного света*, используя притчу о том, как человек постигает свет Солнца / свет Бога через цепь отражений света — «от Солнца к Луне, от Луны к зеркалу, висящему на стене, от зеркала к противоположной стене, от стены на пол. Вот этот рассеянный свет на полу — это, пожалуй, тот намек (не более!), что дан нам для того, чтобы судить о свете Солнца...»².

Незадолго до смерти ал-Газали оставил автобиографичное сочинение «Избавляющий от заблуждений» (*ал-Мункиз мин ад-далал*), описав свой путь к суфийскому познанию Божественных тайн. Особенно важен его вывод о суфийском пути по окончании его изучения: «И так продолжалось у меня десять лет. [...] Для меня стало совершенно

¹ Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорта. М.: Алетея, Энигма, 2000. С. 172.

² Фролова Е. А. Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. С. 197.

достоверным, что теми, кто идет по пути Всевышнего Аллаха, являются именно суфии, что их образ жизни — наилучший образ жизни, что их путь — наилучший путь и что их нравы — наичистейшие нравы»¹. Эта большая цитата дает полное понимание того, что этот великий ученый, философ, богослов признает суфийский путь как исключительно верный путь для любого мусульманина, при условии полного очищения сердца.

Так, читая трактаты ал-Газали, которые обильно цитировались не только шейхами-муршидами, но и простыми муллами в мечетях, татары-мусульмане могли узнавать подробно о ступенях духовного совершенствования на суфийском пути познания Бога, о ритуалах и правилах шариата. Собрав воедино символические формы ислама и суфизма из вышеназванных трактатов ал-Газали, можно поделить их на две группы — общеисламские и суфийские (сакрально-эзотерические). Многие понятия уже давно стали символами суфизма, лишь одно упоминание которых дает истинным мусульманам представление о мире Божественных тайн.

Общеисламские символы в трактатах ал-Газали

Символизм в суфизме имеет очень важное значение для «выражения невыразимого» и непосредственно связан с исламским эзотеризмом. Интерпретация символов позволяет проследить цепочку преемственности герменевтической традиции. Здесь мы только предварительно покажем на примере некоторых типичных суфийских образов, насколько глубоко они были внедрены в татарскую культуру на протяжении всего средневекового периода. Сегодня существует ряд исследований по суфийской символике, показывающих их общность, например, в *Хикматах* А. Йасави и татарских мунаджатах, во многих видах и жанрах татарского фольклора и профессионального искусства² ал-Газали дает комплексное понимание суфизма, его «явных» (*захир*) и «скрытых» (*батин*) смыслов.

Абу Хамид ал-Газали использует для описания суфийского символизма исламский термин *мисал* (подобие): «Раскрытие [этих тайн] для каждого молящегося [из пророков, аулийа' и праведных людей] соответствует степени его чистоты от грязи (соблазнов) земного мира. Оно различается по силе и слабости, меньшим и большим количеством,

¹ Ал-Газали. Избавляющий от заблуждения. С. 125–126.

² Бородовская, Л. З. Отражение традиций Йасавийа в исламско-суфийской символике татарских фольклорных мунаджатов // Исламоведение. 2016. Т. 7. № 3(29). С. 103–117.

явным обнаружением и скрытостью, так что некоторым из них что-либо обнаруживается в своей сущности, а другим раскрывается через свое подобие (*мисал*), как, например, перед кем-то из них земной мир предстал в виде мертвечины, а шайтан — в виде пса, склонившегося над той мертвечиной и зовущего к ней»¹

Ал-Газали в *Ал-Мункиз мин ад-далал* пишет о возможности постижения божественных тайн: «Обнаружение и созерцание скрытого появляется уже в самом начале пути, так что суфии даже в бодрствующем состоянии созерцают ангелов и души пророков, слушают их голоса и получают от этого пользу. За созерцанием видений и образов следуют новые, высшие ступени откровения, выходящие за пределы изречимого, так что, если кто-нибудь попытается выразить это, слова его обязательно будут содержать в себе погрешность, уберечься от которой невозможно»². Ал-Газали настаивает на принципиальной невозможности выразить простым человеческим языком красоту и мощь Божественных образов, поэтому разного рода символика и таинственный язык лежат в основе суфийской культуры.

Коран и хадисы, как основные общеисламские источники, Абу Хамид ал-Газали использует в своих сочинениях для обоснования суфийских понятий и ритуалов. С Кораном связаны эзотерические символы Божественного Слова и Небесной Скрижали/Свитка (*лаух махфуз*). В «Эликсире счастья» ал-Газали перечисляет особенные для суфиев айаты из Корана, которые следует заучить и постоянно произносить: *Айат ал-курси* [Коран, 2: 256], *Уверовал Посланник* [Коран, 2: 285], *Свидетельствует Аллах* [Коран, 3: 16], *Скажи: «О Боже, царь царства!»* [Коран, 3: 25: 26], начало *Славит* [суры] «Ал-Хадид» [Коран, 57] и конец *Славит* [суры] «Ал-Хашр» [Коран, 59]. «Если есть желание включить вместе и Коран, и [формулы] зикра, и молитвы, тогда следует читать [...] «десять семериков» (*мусабба'ат 'ашара*), [то есть] каждая из десяти частей [читается] семь раз: «Ал-Хамд» [Коран, 1], «Ал-Му'аввизатайн» [Коран, 113 и 114], сура «Ал-Ихлас» [Коран, 112], «Скажи: О вы, неверные!» [Коран, 109] и *Айат ал-курси* [Коран, 2: 256]. Данные шесть — из Корана, а другие четыре являются [формулами] зикра»³.

Божественное Слово универсально для суфия ал-Газали: «Повеления, вести, обещания и предупреждения — все является *Его Словом* [...] Его Речь не бывает связана с небом, языком, губами и зубами. Подобно речи в сердце человека, бессловесной и беззвучной, то есть не являющейся прерыванием [звука] голоса, Речь Всевышнего [еще] более чиста и свободна от подобного качества. *Коран, Тора, Евангелие, Псалмы и все*

¹ Возрождение религиозных наук. Т. 2. 2011. С. 141.

² Ал-Газали. Избавляющий от заблуждения. Т. 3. С. 125–126.

³ Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»). СПб.: Издательство «Петербургское Востоковедение», 2002. С. 284.

книги пророков суть Его Слово [...] суть Слова Его предвечна, хранима в наших сердцах, читаема вслух нашим языком и начертана в *Свитке*»¹.

Суфийские молитвенные символы в трактатах ал-Газали

Суфийские символы приближения и познания — это путь/*тарики*, богопоминание (*зикр*) и радение (*ас-сама*²), которые ал-Газали подробно классифицирует по законам суннитского ислама. Следование канонам шариата, как основной первой ступени самосовершенствования на пути суфия в последующие века ислама будет провозглашаться суфийскими братствами-тарикатами, популярными среди татар (йасавийа и накшбандийа). Согласно ал-Газали, соблюдение столпов шариата имеет 40 основ (по 10 в четырех столпах): «Основа первая: в убеждениях суннитов. Основа вторая: в поисках религиозного знания. Основа третья: в ритуальном омовении (*тахарат*). Основа четвертая: в молитве (*намаз*). Основа пятая: в закате. Основа шестая: в посте (*руза*). Основа седьмая: в паломничестве (*хаджж*). Основа восьмая: в чтении Корана (*тилават-и Кур'ан*). Основа девятая: в богопоминаниях и призывах. Основа десятая: в порядке вирдов»³. Все термины, употребляющиеся здесь, — татарские арабо-персидского происхождения.

Итак, суфийский путь/путешествие от себя к себе — познание своей сущности и духовное совершенствование длиной в целую жизнь. На этом пути ал-Газали советует пленить свои страсти и пороки, запастись терпением: «Как только ты возьмешь Его покровителем, то освободишься, не смешивайся с людьми и не цепляйся за них»⁴. Методам богопоминания (*зикра*) как основе суфийских обрядов ал-Газали посвящает много страниц своих сочинений *Ихйа' улум ад-дин* и *Кимийа-йи са'адат* (*Кимийа*). Зикр как поминание Бога и как сложный синкретический суфийский обряд — все это тщательно систематизировано и аргументированно преподносится в вышеназванных трудах.

Итак, согласно ал-Газали первичный зикр и основа мусульманства — это фраза *Ла илаха илла Ллах* («Нет бога кроме Аллаха»). «Такое поминание должно быть постоянным. Если оно не бывает постоянным, то должно быть в большинстве состояний, поскольку в нем заключено спасение. Вот почему Он сказал: «**Поминайте Аллаха много, может быть, вы получите спасение**» [Коран, 8: 47; 62: 10]»⁴.

¹ Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»). С. 111.

² Там же. С. 5.

³ Там же. С. 21.

⁴ Там же. С. 259.

В *Кимийа* он выделяет 4 степени зикра. «Первая степень. Зикр бывает на языке, а сердце остается беспечным. [...]

Вторая степень. Он бывает в сердце, но не поселяется, не находит в сердце упокоения и не охватывает его. [...]

Третья степень. Зикр находит в сердце упокоение, поселяется в нем и охватывает его [...]

Четвертая степень. Сердце охватывается поминаемым, то есть Всевышним, а не самим зикром, так как существует разница между тем, когда любят поминание, и тем, когда любят поминаемое. [...]

Кроме того, зикр бывает на арабском и персидском языках, а основа его состоит в том, чтобы *сердце освободилось от разговаривания на арабском, персидском или каком бы то ни было языках* и превратилось полностью в Него, не оставляя места ни для чего другого. [...] Так он достигает начал пути суфизма (*тасаввуф*)»¹. Здесь особенно важно, что зикр понимается не только на арабском языке, но и как индивидуальное поминание на родном языке мусульманина. Тарикат йасавийа дал начало тюркоязычному зикру, охватив огромные пространства и народы. Среди сакральных молитв ал-Газали особо выделяет тайную беседу с Богом — мунаджат². Любимый среди многих мусульман, в том числе татар, этот жанр наиболее ярко отражает локальные традиции суфизма, так как сочиняется и исполняется на родном языке.

Абу Хамид раскрывает секрет «эликсира счастья» в постоянном поддержании зикра в своем сердце: «Необходимо лишь постоянно до смерти неотступно наблюдать (*муракабат*) за сердцем, чтобы оно было со Всевышним и всегда осознавало бы то, что постоянный зикр — ключ к чудесам Божественного царства и к Владыке Божественности³. То же самое заучивали татары по своему популярному суфийскому учебнику *Бэдэвам* (*Алла дигель бэдэвам* — «Аллах повторяй непрестанно»).

Цитируемый в *Кимийа* зикр пророка Мухаммада стал типичным на многие века для поволжских татар комплексом молитв (*тахлил*⁴, *тасбих*⁵ *такбир*⁶, *шахада*), который используется и сегодня: «“Каждому, кто в день 100 раз произнесет: Слава Аллаху, и воссылаю ему хвалу!” (*Субхана-л-Лахи ва-бихамдихи!*) будут прощены все его грехи, будь они даже во множестве морской пены». И еще сказал: «Всякому, кто после каждого намаза произнесет 33 раза: “Слава Аллаху!” (*Субхана-л-Лахи!*) и 33 раза — “Хвала Аллаху!” (*Алхамду ли-Ллахи!*), и 33 раза — “Нет бога

¹ Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»). С. 261–262.

² Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. Возрождение религиозных наук. 2011. С. 121.

³ Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»). С. 263.

⁴ Тахлил — *Ла илаха илла Ллах*.

⁵ Тасбих — *Субхана Ллах*.

⁶ Такбир — *Аллаху акбар*.

кроме Аллаха!» (*Ла илаха илла-л-Лаху!*), или: «Превелик Аллах!» (*Аллаху акбар!*), а затем завершит 100-кратным полным произнесением: «Нет Бога кроме Аллаха Единого, нет у Него соучастника. У Него есть царство, и у Него есть слава. Он живит, и он мертвит, а Он Сам жив, несмертен. В Его руках благо, и Он властен над всем и вся»»¹.

Заключение

В конце XI–XII в. отношение к суфизму в мире начинает меняться со стороны властителей государств, которые понимают положительную роль суфийских шейхов в процессе мирового распространения ислама, а также важность их научной и просветительской деятельности. В этом также есть заслуга ал-Газали, трактаты которого вошли в исламскую науку и культуру, они были восприняты как мудрость на долгие столетия вперед после их написания. Суфийские труды ал-Газали нуждаются в отдельном научном анализе для определения его стиля исламской герменевтики, выявления круга суфийских символов, его понимания «скрытых наук». Эта сторона суфизма пока мало исследована с точки зрения влияния на национальные культуры исламских народов. Татарская исламская культура многое восприняла из трактатов ал-Газали, особенно его суфийскую этику в сочетании с соблюдением обязательных предписаний ислама. Постулаты нравственного совершенствования, каноны шариата в сочетании с дозволенными обрядами зикра — все это было воспринято от ал-Газали татаро-мусульманской культурой в последующие века и отразилось в татарском суфизме вплоть до XX века.

Литература

Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. Ихйа' 'улум ад-дин («Возрождение религиозных наук»). Т. I: Первая четверть о видах поклонения. Ч. I / пер. с араб. И. Р. Насырова, А. С. Ацаева. М.: Издательский дом «Нуруль Иршад», 2007. 585с.

Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья») / пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указатели А. А. Хисматуллина. СПб.: Издательство «Петербургское Востоковедение», 2002. 324 с.

Адыгамов А. Письменное наследие Г. Утыз-Имяни как пример татарской богословской мысли конца XVIII — начала XIX в. // Минбар. Исламские исследования. 2011. Т. 4. № 1. С. 21–27.

¹ Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»). С. 265.

Акунов В. В. Военно-духовные ордены Востока. История орденов и тайных обществ. М., 2012. 352 с.

Ал-Газали. Избавляющий от заблуждения // Средневековая арабомусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 3 / сост. и отв. ред. Н. С. Кирабаев. М.: Издательский дом Марджани, 2010. 140 с.

Ал-Газали. 99 прекрасных имён Аллаха. М.: Диля, 2009. 237 с.

Аль-Джанаби М. М. Теология и философия ал-Газали. М.: Издательский дом Марджани, 2010. 239 с.

Бертельс Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М.: Издательство «Наука», 1965. 531 с.

Бородовская Л. З. Отражение традиций Ясавия в исламско-суфийской символике татарских фольклорных мунаджатов // Исламоведение. 2016. Т. 7. № 3(29). С. 103–117.

Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. Соч.: в 10 т. 2-е изд. Т. 1: Возрождение религиозных наук / пер. с араб. Махачкала: Нуруль иршад, 2011. 424 с.

Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. Соч.: в 10 т. 2-е изд. Т. 2: Возрождение религиозных наук / пер. с араб. Махачкала: Нуруль иршад, 2011. 460 с.

Габдрахим Утыз-Имяни ал-Булгари. Избранное / сост. и пер. с араб. Р. Адыгамова. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. 320 с.

Гайнутдин Р. И. Взгляды ал-Газали на проблему правоверия Мухетдинов // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2016. Т. 12. № 1. С. 21–38.

Гибадуллин Р. М. Исламская герменевтика и экзегетика как конституирующая основа института улемов // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2018. Т. 14. № 4. С. 149–172.

Давлетшин Г. М. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа (истоки, становление и развитие). Казань, 2004. 429 с. История татар с древнейших времен. Т. VI. Формирование татарской нации. XIX — начало XX в. Казань: Институт истории АН РТ, 2013. 1172 с.

Кильдебакки Х. Музыка и Ислам // Из истории татарской музыкальной культуры. Казань: Казанская государственная консерватория (академия) им. Н. Г. Жиганова, 2010. С. 100–125.

Кныш А. Мусульманский мистицизм: Краткая история. СПб.: Издательство «Диля», 2004. 464 с.

Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1990. С. 292.

Мухаметдинов Р. Ф. Суфизм в исследованиях татарских ученых // Суфизм в Иране и Центральной Азии: сборник статей: материалы международной конференции. Алматы, 2006. С. 303–314.

Мухетдинов Д. В. Принципы суфийской герменевтики ал-Газали // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2016. Т. 12. № 3. С. 53–64.

Насыров И. Р. Ал-Газали — «Довод ислама» (Худжжат ал-Ислам) // Возрождение религиозных наук / Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси / пер. с араб. яз. книги “Ихйа’ ‘улум ад-дин”: в 10 т. Т. 1. Махачкала: Нуруль иршад, 2011. С. 7–27.

Рахимова Я. Р. Роль татарских тафсиров в развитии исторических и культурных традиций татар (конец XIX — начало XX в.) // Эхо веков. 2017. № 1–2. С. 247–253.

Фролова Е. А. Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. 527 с.

Хасавнех А. А. О поэтическом сборнике Абульманиха Каргалый // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 1(55): в 2 ч. Ч. 1. С. 78–81.

Хасавнех А. А. Религиозные мотивы в произведениях татарского поэта-суфия XIX века Абульманиха Каргалый // Гуманитарный вектор. Серия: «Филология, востоковедение». № 4(32). 2012. С. 224–230.

Шайхлисламов А. Х. Влияние графического письма на становление и развитие художественного образования булгар-татар в VII–XVI вв. // Казанский педагогический журнал. 2011. № 3(87). С. 170–175.

Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. М.: Алетея, Энигма, 2000. 414 с.

References

Al-Ghazali (2002). *Kimiia-i sa‘dat* («*Eliksir schast’ya*») [Elixir of Happiness]. Saint Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie. 324 p.

Al-Ghazali (2007). *Ikhia’ ‘ulum ad-din* («*Vozrozhdenie religioznykh nauk*») [Revival of the Religious Sciences]. Vol. 1. Moscow: Nur al-Irshad. 585 p.

Al-Ghazali (2009). *99 prekrasnykh imen Allaha* [99 Beautiful Names of Allah]. Moscow: Dilya. 237 p.

Al-Ghazali (2010). *Izbavlyayushchii ot zabluzhdeniya* [Delivering from Delusion]. *Srednevekovaya arabo-musul’manskaya filosofiya v perevodakh A. V. Sagadeeva* [Medieval Arab-Muslim Philosophy: A. V. Sagadeev’s Translations into Russian]. Vol. 3. Moscow: Marjani. Pp. 99–140.

Al-Ghazali (2011). *Vozrozhdenie religioznykh nauk* [Revival of the Religious Sciences]. Vol. 1, 424 p.; Vol. 2, 460 p. Makhachkala: Nurul-Irshad.

Adygamov A. (2011). *Pis’mennoe nasledie G. Utyz-Imyani kak primer tatarskoi bogoslovskoi mysli kontsa 18 — nachala 19 vv* [The Written Legacy of G. Utyz-Imyani as an Example of Tatar Theological Thought of the

Late 18th — Early 19th Centuries]. *Minbar. Islamskie issledovaniya*. 2011. Vol. 4. Iss. 1. Pp. 21–27.

Akunov V. V. (2012). *Voенно-dukhovnye ordena Vostoka. Istoriya ordenov i tainykh obshchestv* [Military Spiritual Orders of the East. History of Orders and Secret Societies]. Moscow: Veche. 352 p.

Al-Janabi M. M. (2010). *Teologiya i filosofiya al-Gazali* [Theology and Philosophy of al-Ghazali]. Moskva: Marjani, 2010. 239 p.

Bertels E. E. (1965). *Izbrannye trudy. Sufizm i sufiiskaya literatura* [Selected Works. Sufism and Sufi Literature]. Moscow: Nauka. 531 p.

Borodovskaya L. Z. (2016). Otrazhenie traditsii Yasaviya v islamsko-sufiiskoi simvolike tatarskikh fol'klornykh munadzhatov [Reflection of the Yasavi Sufi Tradition in Symbolism of Tatar Folklore *Munajats*]. *Islamovedenie*. 2016. T. 7. Iss. 3(29). Pp. 103–117.

Gabdrakhim Utyz-Imyani al-Bulgari (2007). *Izbrannoe* [Selected]. Kazan: Tatar. kn. izd-vo. 320 p.

Gainutdinov R. I., Mukhetdinov D. V. (2016). Vzglyady al-Gazali na problemu pravoveriya [Views of al-Ghazali on Problem of Orthodoxy]. *Islam v sovremennom mire*. 2016. Vol. 12. Iss. 1. Pp. 21–38.

Gibadullin R. M. (2018). Islamskaya germenevtika i ekzegetika kak konstituiruyushchaya osnova instituta ulemov [Islamic Hermeneutics and Exegesis as Constitutive Basis of the Ulems Institution]. *Islam v sovremennom mire*. 2018. Vol. 14. Iss. 4. Pp. 149–172.

Davletshin G. M. (2004). *Ocherki po istorii dukhovnoi kul'tury predkov tatarskogo naroda (istoki, stanovlenie i razvitie)* [Essays on History and Culture of Ancestors of Tatars (Origins, Formation and Development)]. Kazan. 429 p.

Istoriya tatar s drevneishikh vremen (2013). [The Tatar History from the Prehistoric Times]. Vol. VI. *Formirovanie tatarskoi natsii. XIX — nachalo XX v.* [Formation of the Tatar Nation. 19th–Early 20th Centuries]. Kazan: Institut istorii AN RT. 1172 p.

Kildebaki Kh. (2010). Muzyka i islam [Music and Islam]. *Iz istorii tatarskoi muzykal'noi kul'tury*. Kazan: Kazanskaya gosudarstvennaya konservatoriya (akademiya) im. N. G. Zhiganova. Pp. 100–125.

Knysh A. (2004). *Musul'manskii mistitsizm: kratkaya istoriya* [Muslim Mysticism: A Brief History]. Saint Petersburg: Dilya. 464 p.

The Qur'an (1990). Moscow. 292 p.

Mukhametdinov R. F. (2006). Sufizm v issledovaniyakh tatarskikh uchenykh [Sufism in the studies of Tatar scientists]. *Sufizm v Irane i Tsentral'noi Azii*. Almaty. Pp. 303–314.

Mukhetdinov D. V. (2016). Printsipy sufiiskoi germenevtiki al-Gazali [Principles of Sufi Hermeneutics of al-Ghazali]. *Islam v sovremennom mire*. 2016. Vol. 12. Iss. 3. Pp. 53–64.

Rakhimova Ya. R. (2017). Rol' tatarskikh tafsirov v razvitii istoricheskikh i kul'turnykh traditsii tatar (konets XIX — nachalo XX v.) (2017) [The role

of Tatar Tafsirs in Development of Tatar Traditions (Late XIXth — Early XXth Century)]. *Ekho vekov*. 2017. Iss. 1–2. Pp. 247–253.

Frolova E. A. (1998). *Srednevekovaya arabskaya filosofiya: Problemy i resheniya* [Medieval Arab Philosophy: Problems and Solutions]. Moscow: Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN. 527 p.

Hasavneh A. A. (2016). O poeticheskom sbornike Abulmanikha Kargalyi [About the Anthology of Abulmanikh Kargaly's Poetry]. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*. Tambov: Gramota, 2016. Vol. 1(55). Pp. 78–81.

Khasavnekh A. A. (2012). Religioznye motivy v proizvedeniyakh tatarskogo poeta-sufiya XIX veka Abulmanikha Kargalyi (2012) [Religious Motifs in the Works of the 19th Century Tatar Sufi Poet Abulmanikh Kargaly]. *Gumanitarnyi vektor. Seriya: Filologiya, vostokovedenie*. 2012. Iss. 4 (32). Pp. 224–230.

Shaikhislamov A. Kh. (2011). Vliyanie graficheskogo pis'ma na stano- vlenie i razvitie khudozhestvennogo obrazovaniya bulgar-tatar v VII–XVI vv. [The Influence of Graphic Writing on Formation and Development of the Art Education of the Bulgar-Tatars During the 7th-16th centuries]. *Kazanskii pedagogicheskii zhurnal*. 2011. Iss. 3(87). Pp. 170–175.

Schimmel Annemarie (2000). *Mir islamskogo mistitsizma* [The World of Islamic mysticism]. Moscow: Aletheia. 414 p.

SUFI TREATISES OF ABU HAMID AL-GHAZALI: INFLUENCE ON THE TATAR CULTURE UNTIL THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

Abstract. The work is devoted to the analysis of Sufi thought in the treatises of Abu Hamid Muhammad al-Ghazali at-Tusi. Al-Ghazali's attitude to Sufism as an integral part of Islam was accepted by the Tatar medieval culture. Al-Ghazali's treatises became the basis for theology of many Tatar Islamic thinkers until the 20th century. On the example of the main treatises of al-Ghazali, some Sufi images and symbols are shown, namely the Divine Word, Light, heart, *dhikr* prayers and *sama'*. Symbolism as the basis of Islamic esotericism permeates many of al-Ghazali's Sufi treatises, so it is important to show the complexity of the continuity of his ideas in the Tatar culture.

Keywords: sufism, al-Ghazali, Islamic culture, Tatar culture.

Liliya Z. BORODOVSKAYA,

Cand. Sci. (Art), associate professor, Kazan State Institute of Culture
(3, Orenburg Tract, Kazan, 420059, Russian Federation).
E-mail: lilianotka@yandex.ru



5.6.2. Всеобщая история

УДК 930.85

DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-3-145-158



Е. В. Голубцова

Военный университет Министерства обороны Российской Федерации, г. Москва

ИСЛАМСКИЙ ФАКТОР В АНТИИНДИЙСКОЙ РИТОРИКЕ АРМИИ ПАКИСТАНА

ГОЛУБЦОВА Екатерина Вячеславовна —

канд. ист. наук, преподаватель каф. средневосточных языков.

Военный университет Министерства обороны Российской Федерации
(123001, Россия, г. Москва, ул. Большая Садовая, д. 14).

E-mail: ekaterinasalupenko6@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается специфика использования в Пакистане исламского фактора для обоснования конфликта с Индией. Разногласия между двумя странами способствовали культивированию военными режимами Пакистана на основе противопоставления мусульман и индусов несовместимости их менталитета и систем ценностей, вражеского образа Индии. В итоге с подачи армии устоявшейся чертой индийско-пакистанского противостояния стал религиозный мотив. Изначально для пакистанских военных, поступивших на службу при колониальной власти, вражда к Индии и индусскому населению была нехарактерна. Однако такие события, как раздел территории Британской Индии и вооруженных сил по религиозному признаку, последовавшие затем столкновения между мусульманами, индусами и сикхами, первая Индийско-пакистанская война способствовали появлению у пакистанских офицеров-мусульман недоверия к индусам. Главной особенностью последующих поколений военнослужащих стала открытая враждебность по отношению к последователям индуизма и восприятие конфликта с Индией в духе «столкновения цивилизаций». Наглядное подтверждение тому — обоснование борьбы за Кашмир, которая преподносится как защита братьев-мусульман от индусского правления. Поскольку в Пакистане основообразующим элементом государственности является ислам, указанные установки стали неотъемлемой составляющей национальной идеологии.

Ключевые слова: мусульмане, армия, Пакистан, индийско-пакистанский конфликт, теория двух наций.

Для цитирования: Голубцова Е. В. Исламский фактор в антииндийской риторике армии Пакистана // Ислам в современном мире. 2022; 3: 145–158;

DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-3-145-158

Статья поступила в редакцию: 09.07.2022

Статья принята к публикации: 01.09.2022

Конфликт между Индией и Пакистаном — один из самых продолжительных в мировой новейшей истории. Страны провели 4 войны, а перестрелки между регулярными армиями вдоль линии контроля на спорной территории Кашмира продолжаются и в настоящее время. В свете хронической напряженности в регионе Пакистан культивирует вражеский образ Индии на протяжении многих десятилетий.

Поскольку пакистанская национальная идентичность основывалась на «теории двух наций», подразумевающей, что основой пакистанского национализма является ислам, в то время как индийского — индуизм, распространённой практикой военных режимов Пакистана¹ при обосновании конфликта с Индией становилось апеллирование к религиозному фактору. Рассмотрим в статье примеры использования армией Пакистана исламского фактора для обоснования враждебности по отношению к Индии.

С конца 1950-х гг. генералитет, заняв прочное место в политической системе Пакистана, позиционировал себя в качестве гаранта не только целостности внешних границ, но и идеологических обоснований пакистанской государственности. В течение многих лет офицерский корпус вооружённых сил (ВС) Пакистана формировался в основном за счет мусульман, представителей нескольких поколений военнотружущих. Различия в их взглядах было обусловлено влиянием политической обстановки, а также внешних факторов, таких как вооружённые конфликты, геополитические условия и т. д. В связи с этим исследователь Стивен Ф. Коэн выделяет несколько поколений пакистанских военных: «британское», «американское» и «пакистанское»².

Офицеры, начавшие службу при колониальной власти и получившие образование в Великобритании, соответственно, относятся к «британскому»

¹ Генерал Мухаммад Айюб-хан занимал пост президента Пакистана в 1958–1969 гг., генерал Ага Мухаммад Яхья-хан, будучи президентом, возглавлял страну в 1969–1971 гг., генерал Мухаммад Зия-ул-Хак занимал посты президента в 1978–1988 гг. и премьер-министра в 1977–1978 и 1988 гг., генерал Первез Мушарраф в 1999–2002 гг. являлся премьер-министром, а в 2001–2008 гг. — президентом Пакистана.

² Cohen S. P. The Idea of Pakistan. Washington D. C.: Brookings Institution Press, 2004. P. 97.

поколению. До раздела колониальных ВС в 1947 г. они несли службу плечом к плечу с последователями других конфессий, вражда на религиозной почве была для них нехарактерна. В начальные годы после обретения Пакистаном независимости представители этого поколения тесно взаимодействовали с коллегами-британцами, за которыми в силу дефицита профессиональных командирских кадров из среды местного населения закрепилось большинство руководящих должностей в армии. Под их контролем исламская идеология не получила широкого распространения в военной среде.

Тем не менее такие события, как столкновения между индусами, мусульманами и сикхами, сопровождавшие раздел Британской Индии в 1947 г., первая Индийско-пакистанская война 1947–1949 гг., трудности при распределении имущества и личного состава колониальных ВС между двумя доминионами, а также скептическое отношение лидеров индийского национально-освободительного движения к жизнеспособности Пакистана¹ оказали непосредственное влияние на взгляды пакистанских военных: среди «британского» поколения офицеров зарождалось недоверие к индусам в целом. Указанные обстоятельства, а также начало в середине 1950-х гг. тесного военно-технического сотрудничества между Пакистаном и США способствовали формированию нового поколения военных — «американского».

Особенностью этого поколения стала уверенность, что Индия представляет для Пакистана опасность. Недоверие к бывшим индийским сослуживцам начало перерастать в ненависть у тех, кто непосредственно застал трагические события раздела. Изменение отношения к Индии совпало по времени с нахождением у власти генералов Мухаммада Айюб-хана (1958–1969 гг.) и Ага Мухаммада Яхья-хана (1969–1971 гг.).

Тогда же пакистанское руководство, прибегая к критике действий индийской стороны, впервые начало использовать антииндусскую риторику. В идейной обработке военнослужащих в 1960-е гг. упор делался на «индусскость» Индии и ее стремление захватить Пакистан, большая часть населения которого исповедовала ислам. Сам М. Айюб-хан в политической автобиографии, увидевшей свет в 1967 г., оспаривал главную национальную идею Индии — секуляризм² (в данном случае — одинаково уважительное отношение ко всем религиям). В публикации пакистанской газеты «Доун» (Dawn) от 20 марта 1966 г. генерал выразил мнение, что Индия представляет собой оплот брахманизма, индуизма и империализма. По его словам, индийцы не могли считаться единой нацией. Свою позицию М. Айюб-хан подкреплял примерами касательно положения мусульман в Индии, которые якобы считались

¹ Неру Д. Открытие Индии. М.: Изд-во иностранной литературы, 1955. С. 425.

² Здесь — это определение именно индийского секуляризма, который имеет свои особенности.

там людьми второго сорта. В интервью американскому телевидению от 4 ноября 1963 г. лидер Пакистана говорил, что положение проживающих в Индии около 40–50 млн мусульман хуже, чем рабов. Он также приписывал индусам стремление сделать из пакистанцев рабов. Кроме того, генерал сравнивал премьер-министра Индии Джавахарлала Неру с Гитлером в его отношении к религиозным меньшинствам.

Высшие должностные лица публично приводили доводы в пользу несовместимости идеологий ислама и индуизма, таким образом противопоставляя системы ценностей пакистанцев и индийцев. 19 ноября 1966 г. в газете «Доун» (Dawn) было опубликовано интервью М. Айюб-хана для лондонского издания «Манчестер Гардиан», в котором военный лидер, отвечая на вопрос журналиста о необходимости раздела Британской Индии в 1947 г., заметил, что раздел не был ошибкой. По его словам, ислам и индуизм являются конфликтующими идеологиями, что исключает возможность мирного сосуществования. Генерал пояснял, что мусульманам присущи вера в братство среди людей и предоставление всем равных возможностей. Они не ослеплены классовыми или расовыми предрассудками, в то время как основой для индуизма является кастовая система, исключающая равноправие среди его последователей.

Свидетельством антииндусских настроений в пакистанском обществе может служить и тот факт, что негативное отношение жителей Западного Пакистана к Восточному Пакистану отчасти было связано с высокой концентрацией в последнем индусского населения (12 млн индусов и 32 млн мусульман). По мнению М. Айюб-хана, причиной протестов среди бенгалцев являлась не столько политика центрального руководства, сколько так называемая «индуизированность» местного населения. Якобы оно находилось под сильным влиянием индусов и поэтому отказывалось от принятия языка урду в качестве единственного государственного. Генерал был убежден, что жители Восточного Пакистана стремились воссоединиться с бенгальцами, проживающими в Индии¹.

При этом М. Айюб-хан выступал против привнесения мусульманской идеологии во все сферы общества, что во многом было обусловлено его британским военным образованием. В то же время он понимал всю важность исламского фактора для обоснования независимости Пакистана, поэтому во времена его лидерства армия приобрела статус защитника идеологии, постулирующей ислам в качестве фундамента пакистанской государственности.

Видя в исламе ключевой элемент для сплочения пестрого в этническом плане населения Пакистана, М. Айюб-хан уделял большое внимание сфере гражданского образования. Согласно его интерпретации

¹ Khan M. A. Diaries of Field Marshal Mohammad Ayub Khan, 1966–1972 / Ed. by Craig Baxter. Oxford, 2007. P. 138.

исламской доктрины, религия не разделяет население на военное и невоенное. Напротив, в случае необходимости ведения джихада она призвет всех мусульман встать под ружье¹. Военный режим тщательно следил, чтобы в учебных заведениях преподавали одобренную государством историю Пакистана и распространялись правильные идеологические установки. Помимо сферы образования военное руководство использовало для нагнетания антииндийских настроений различные СМИ — газеты, радио, телевидение.

С точки зрения М. Айюб-хана, положение Пакистана по сравнению с Индией было катастрофическим². Предыдущее руководство страны также настороженно относилось к претензиям соседнего государства на доминирование в Южной Азии, однако при новом военном лидере эти опасения многократно усилились. Так, М. Айюб-хан заявлял, что индийская позиция по отношению к его государству неизменно враждебна, поскольку Индия не способна примириться с суверенной, независимой Исламской Республикой Пакистан³.

«Американское» поколение пакистанских офицеров также было убеждено в несправедливом характере раздела. По их мнению, в результате этого процесса Пакистан оказался в невыгодном положении сразу по нескольким показателям: экономическому, стратегическому и военному. Вину за свою незащищенность и хронические проблемы, с которыми страна вынуждена была бороться в дальнейшем, пакистанские военные возлагали на Индию.

Негативная оценка раздела Британской Индии привела к тому, что армия считала своим долгом восстановить справедливость, под которой понималось присоединение к Пакистану княжества Джамму и Кашмир. Кашмир представлял важность не только со стратегической, экономической, географической, но и с идеологической точки зрения: обладание территорией с большинством мусульманского населения отвечало духу «теории двух наций». Таким образом, борьба за кашмирскую территорию рассматривалась генералитетом как инициатива, способная сплотить население, поскольку она апеллировала к общему, что было у пакистанцев — религии.

Демонизация Индии, начатая М. Айюб-ханом, усилилась при генерале А. М. Яхья-хане. Поводом послужило ее вмешательство в конфликт в Восточном Пакистане в 1970–1971 гг. Индийская сторона оказывала помощь повстанческому движению и тем самым способствовала отделению восточной части Пакистана, впоследствии ставшей независимым государством Бангладеш. Потеря почти

¹ Fair C. C. *Fighting to the End. The Pakistan Army's Way of War*. New York: Oxford University Press, 2014. P. 198.

² Khan M. A. *Friends Not Masters. A Political Autobiography*. Islamabad: Mr. Books, 2006. P. 142.

³ Singh S. *Pakistan's Foreign Policy*. New York: Asia publ. house, 1970. P. 47.

половины территории страны нанесла сокрушительный удар по «теории двух наций», поставив под сомнение объединяющую роль ислама. Для армии непрочность пакистанской идеологии была соразмерна угрозе национальной безопасности. В качестве решения этой проблемы генералитет вновь обратился к «индийской угрозе». Потеря восточной провинции преподносилась населению как очередная попытка Индии сокрушить Пакистан.

Выработанные при военном руководстве М. Айюб-хана идейные установки сохранили свою актуальность для третьего, «пакистанского», поколения военнослужащих, становление которого пришлось на начало 1970-х гг. К условиям, сопровождавшим этот процесс, относятся поражения в войнах с Индией в 1965 и 1971 гг., отделение Восточного Пакистана в 1971 г., снижение интенсивности контактов между Пакистаном и США, а также политика «исламизации» М. Зия-ул-Хака — третьего генерала, возглавившего Пакистан в 1977 г.

Кроме того, в формировании мировоззрения этой генерации офицеров значительную роль сыграл социальный фактор: на смену европейски образованным представителям «британского» поколения пришли выходцы из мелких и средних слоев населения, которые обучались в Пакистане и являлись носителями фундаменталистских религиозных взглядов¹.

Так, «исламизация» затронула идеологическое обоснование роли ВС. В мае 1982 г. М. Зия-ул-Хак объявил, что значимость сохранения исламской идеологии не уступает по важности защите внешних границ. В связи с этим увеличилось влияние исламских духовных лиц и общественно-политических организаций в армейской среде. Исламские дисциплины стали неотъемлемой частью военного образования. Например, они вводились в дополнение к основным дисциплинам в Военной академии, Командно-штабном колледже². С разрешения генерала исламское миссионерское общество Таблигхи Джамаат распространяло религиозную литературу и вело пропаганду среди военного персонала.

Несмотря на то, что военные режимы М. Айюб-хана и А. М. Яхья-хана подчеркивали особую важность исламского фактора для идеологии страны, сами генералы не разделяли убеждения исламистов, выступающих за приведение общественно-политической жизни в соответствие с нормами шариата³. Однако М. Зия-ул-Хак в связи с возрастающей

¹ Чекризова О. П. Исламский радикализм и экстремизм в Пакистане в конце XX — начале XXI в. М.: ИВ РАН, 2016. С. 14.

² Cohen S. P. The Idea of Pakistan. P. 115.

³ Шариат — комплекс закреплённых прежде всего Кораном и Сунной предписаний, которые определяют убеждения, формируют нравственные ценности и религиозную совесть мусульман, а также выступают источником конкретных норм, регулирующих их поведение. См.: Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 292.

популярностью в Пакистане исламистских сил, особенно «Джамаат-и Ислами»¹, был вынужден тесно с ними сотрудничать, чтобы удержаться у власти.

При М. Зия-ул-Хаке одним из важнейших постулатов государственной идеологии по-прежнему было утверждение, что Пакистан, ислам и армия неразрывно связаны. Считалось, что армия являлась главным защитником ислама, следование требованиям которого поддерживало жизнеспособность Пакистана. От военнослужащих требовалось соблюдение всех предписаний ислама, что, по убеждению М. Зия-ул-Хака, должно было устранить их распушенность и укрепить дисциплину. Обращение к религии для пакистанской армии по-прежнему было важным идеологическим концептом и в связи с необходимостью обоснования борьбы с «индусской Индией».

Новый лозунг армии гласил: «Вера, благочестие и священная война»². Священную войну, джихад, предполагалось вести против кафиров (неверных), под которыми прежде всего понимались индусы. При М. Зия-ул-Хаке конфликт с Индией все чаще позиционировался в духе «столкновения цивилизаций», исламской и индусской. В пакистанской идеологии Индия считалась «дар ал-харб» (немусульманская территория). В агрессивной интерпретации ислама ей должны противостоять мусульманские земли, «дар ал-ислам», которые обязаны совершать джихад для обращения неверных в ислам³.

«Исламизация» напрямую затронула сферу гражданского образования. Согласно новым утвержденным руководством страны учебным пособиям, раздел британской колонии в Южной Азии стал результатом индийской агрессии, что, разумеется, являлось прямым искажением истории. Особенный акцент по-прежнему делался на разжигании ненависти к индусам и сакрализации войн с Индией. Кроме того, восхвалялись военные режимы⁴.

Исследователь С. Ф. Коэн пишет, что часть военнослужащих, начавших свою карьеру при М. Зия-ул-Хаке и, соответственно, испытавших на себе влияние «исламизации», сегодня служит в чинах полковников и генералов. Для многих из них характерна излишняя консервативность, негативное отношение к западной культуре, а также убежденность

¹ «Джамаат-и Ислами» — партия, основанная религиозным и политическим деятелем Абу Ала Маудуди в г. Лахор в 1941 г. В 1948 г. партия разделилась на «Джамаат-и Ислами Хинди» (Индия) и «Джамаат-и Ислами» (Пакистан). Одним из важнейших программных положений партии является построение в Пакистане теократического государства. В 1958–1962 гг., а также в 1964 г. за экстремизм ее деятельность была запрещена. До 1977 г. «Джамаат-и Ислами» выступала против всех политических режимов Пакистана, с 1977 г. — сотрудничала с режимом генерала М. Зия-ул-Хака. С 1988 г. — входит в состав Исламского демократического альянса.

² Старый лозунг звучал как «Вера, единение и дисциплина».

³ Jaffrelot C. Pakistan: Nationalism without a Nation? New Delhi: Manohar, 2002. P. 290.

⁴ Aziz K. K. The Murder of History in Pakistan. Lahore: Vanguard Books, 1993. P. 227.

в том, что в современном мире происходит повсеместная дискриминация мусульман, осуществляемая в том числе и индусами¹.

Вместе с тем нередким явлением была и напускная религиозность, которую офицеры намеренно демонстрировали для быстрого продвижения по службе. Выражения в духе «идеология Пакистана», «для победы ислама» стали избитыми фразами, которых старались избегать в профессиональной военной среде². Таким образом, ислам в основном использовался как своего рода идеологическое прикрытие для ВС: реальное военное планирование, структура и прямые задачи ВС не были напрямую продиктованы исламскими предписаниями.

Генерал Первез Мушарраф, чья военная карьера началась в 1960-е гг., лично застал подобное отношение офицеров к исламу. Поэтому после осуществления военного переворота в 1999 г. он демонстрировал иной подход к религии. Политика нового военного лидера — «просвещенная умеренность» — подразумевала поворот к умеренному исламу. Выбор такой линии можно объяснить не только личным отношением генерала к религии, но и поднимавшейся волной терроризма и отождествлением террористов с мусульманами. П. Мушарраф стремился улучшить международный имидж страны, которому был нанесен серьезный урон в результате взаимодействия пакистанской разведки с радикальными исламистскими организациями вроде «Хизб-ул-муджахидин», «Лашкаре-тайба», «Джаиш-е-Мухаммад», «Харкат-ул-муджахидин». Генерал считал нужным доказать мировому сообществу, что неправильно воспринимать ислам как религию, разжигающую ненависть и нетерпимость. По его словам, мусульманам и немусульманам было необходимо сплотиться для успешной борьбы с экстремизмом и терроризмом³.

Тем не менее идеология Пакистана по-прежнему призывала к джихаду против Индии. Под контролем Министерства образования даже школьникам внушалась мысль, что они, будучи членами мусульманской уммы, должны воспитывать в себе способность к самопожертвованию, т. е. быть моджахедами.

В армейской среде культивировалась идея, что истинный мусульманин обладает чуть ли не сверхъестественными способностями, делающими его неуязвимым для врага, под которым понималась, прежде всего, армия Индии. В армейских идейных установках делался упор на моральное превосходство пакистанских военнослужащих, их дисциплину, что могло быть свойственно только последователям ислама. Таким образом, вера должна была компенсировать отсталость Пакистана от Индии по военным показателям.

¹ Aziz K. K. The Murder of History in Pakistan. P. 117.

² Rizvi H.-A. Military, State and Society in Pakistan. New York: St. Martin's Press, 2000. P. 208.

³ A Plea for Enlightened Moderation [Электронный ресурс] // Washington Post. 2004. Режим доступа: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A5081-2004May31.html> (дата обращения: 21.01.2018).

О важности ислама для армии писали в различных военных журналах. Например, январский выпуск журнала «Хилал» за 2000 г. начинался статьей, которая, ссылаясь на аяты Корана, гласила, что мумин (по-настоящему уверовавший в Аллаха мусульманин) мог не бояться вражеской армии, поскольку истинная вера приносит только победы¹. Майский выпуск за тот же год начинался с заметки, в которой доказывалось превосходство истинной веры над оружием врага. Вместе с тем ислам не исключал потребность мусульманина в оружии или совершенствовании физической формы². В другом армейском журнале, «Грин бук», за 2000 г. генерал-майор А. Д. Ахтар выразил мнение, что армия способна обеспечить стабильность в обществе, только опираясь на исламское учение³. В том же издании за 2004 г. полковник С. А. Накви, рассуждая о роли ислама в Пакистане, пришел к выводу, что жизнеспособность страны зависит от религии. Поскольку она являлась частью идеологии Пакистана, его основообразующим элементом, автор считал необходимым распространять исламское учение не только среди военных, но и среди гражданских лиц⁴. Указанные примеры — лишь небольшая часть материалов на подобную тему, опубликованных в военных журналах.

В 1990 г. была издана книга «Индия: основная характеристика», которая до сих пор числится в списке рекомендованной литературы для пакистанских военных учебных заведений. Автор, генерал Джавед Хассан, обращаясь к прошлому Индии, дает крайне нелестную характеристику индусскому населению, его верованиям, менталитету и боевым навыкам. Например, генерал обращает внимание на все военные поражения индусов (собирательное название для жителей Индии) и тем самым доказывает их неспособность защитить свою страну от иноземных нашествий. Он противопоставляет пакистанцев индийцам в целом, полагая, что у последних отсутствуют врожденные военные способности⁵. Примечательно, что пакистанская военная пропаганда не акцентировала поликонфессиональный состав ВС Индии, относя всех военнослужащих к индусам.

Несмотря на позитивные сдвиги в индийско-пакистанских отношениях в начале XXI века⁶ наличие таких рассуждений в военной

¹ اللہ والے کرنے جہاد میں راہ کی تعالیٰ [Электронный ресурс] // ہلال (Hilal). 2000. — Режим доступа: <https://www.hilal.gov.pk/uploads/archive/pdf/500-0-hilal-archive.pdf> (дата обращения: 31.01.2021).

² ایمان اور تیاری عسکری [Электронный ресурс] // ہلال (Hilal). — 2000. Режим доступа: <https://www.hilal.gov.pk/uploads/archive/pdf/513-0-hilal-archive.pdf> (дата обращения: 31.01.2021).

³ Akhtar A. D. Nation Building. Pakistan Army Green Book 2000: Role of Pakistan Army in Nation Building. Rawalpindi: Pakistan Army Headquarters, 2000. Pp. 1–3.

⁴ Naqvi S. A. Motivation Training in Pakistan Army. Pakistan Army Green Book 1994: Training in the Army. Rawalpindi: Pakistan Army General Headquarters, 1994. Pp. 179–185.

⁵ Hassan J. India: A Study in Profile. Quetta: Services Book Club, 1990. P. 52.

⁶ Одной из причин, по которой П. Мушарраф ослабил жесткую риторику в отношении Индии, можно назвать рост террористической угрозы в Пакистане. Обстановка в стране была сильно дестабилизирована, и в этих условиях руководство не могло позволить себе очередное военное

литературе могло свидетельствовать о том, что в идеологии ВС едва ли произошли серьезные изменения. Антииндийская и антииндусская пропаганда в военных образовательных учреждениях противоречила декларируемой пакистанским руководством политике, направленной на нормализацию отношений с Индией.

С уходом П. Мушаррафа в отставку в 2008 г. наиболее влиятельным лицом в армии стал начальник штаба сухопутных войск (2007–2013 гг.) генерал Ашфак Первез Кайяни. В своих публичных выступлениях генерал также нередко говорил о важности исламской идеологии для безопасности Пакистана. При его преемниках, начальниках штаба сухопутных войск Рахиле Шарифе (2013–2016 гг.) и Камаре Джаведе Баджве (с ноября 2016 по настоящее время), противостояние с Индией продолжало рассматриваться в религиозном контексте.

После 2014 г. обстановка между двумя странами особенно накалилась в связи с приходом к власти в Индии проиндусской партии Бхаратия джаната парти во главе с Нарендрой Моди, которого пакистанская сторона неоднократно обвиняла в «исламофобии», «индусском национализме», стремлении уничтожить мусульманскую общину¹.

В информационных ресурсах пакистанской армии Индия по-прежнему позиционируется как агрессор, который «душит» освободительную борьбу мусульман Кашмира. На примерах материалов военных журналов «Хилал», «Грин бук», а также различных платформ пакистанской межвидовой службы по связям с общественностью за 2019 г. можно увидеть, что образ Индии фактически не изменился со времен первого военного режима М. Айюб-хана.

Этому немало способствует ситуация в Кашмире. Так, серьезным ударом для Пакистана стала отмена статьи № 370 Конституции Индии, провозглашавшей автономию штата Джамму и Кашмир. Ликвидация особого статуса этой территории может в будущем способствовать значительному росту численности индусского населения, что в итоге делает борьбу Пакистана за Кашмир, как территории с мусульманским большинством, бессмысленной. Кроме того, Н. Моди, обозначая свою позицию по кашмирскому вопросу, заявил, что для Индии спор будет решен окончательно только после присоединения «оккупированного Пакистаном Кашмира». Подобные действия и заявления индийской стороны вызвали серьезную озабоченность генералитета относительно безопасности находящихся под контролем Пакистана кашмирских территорий.

противостояние с Индией, тем более что та стала союзницей Пакистана по антитеррористической коалиции, в которую Пакистан вступил по требованию США.

¹ Zainab H. Saffron Nationalism: A Fuel for Islamophobia. [Электронный ресурс] // Hilal. 2019. Режим доступа: <https://www.hilal.gov.pk/eng-article/saffron-nationalism:-a-fuel-for-islamophobia/Mzg5MA==.html> (дата обращения: 22.02.2021).

Поскольку сочувствие к кашмирцам-единоверцам во многом продиктовано основополагающей для Пакистана «теорией двух наций», едва ли можно ожидать, что в ближайшем будущем религиозная риторика в индийско-пакистанском конфликте ослабнет. Более того, политика нынешнего лидера Индии Н. Моди, партия которого учитывает в первую очередь интересы индусского населения, будет и дальше подпитывать антииндийскую идеологию.

Кстати, одним из проявлений антииндусских настроений можно назвать незначительный процент военнослужащих-индусов. В 2006 г. индус Даниш из провинции Синд впервые в военной истории Пакистана был зачислен в сухопутные войска¹. В 2019 г. Келаш Гарвада стал первым индусом, получившим звание майора. В настоящее время это самое высокое звание у военнослужащего-индуса. Офицерские звание индусы, как правило, получают при прохождении службы в медицинских корпусах². Такая кадровая политика объясняется не только тем, что около 96% населения страны составляют мусульмане³. К примеру, христиан в ряды ВС принимают вполне охотно, некоторые из них дослужились до звания генералов в боевых подразделениях. На рекрутинговой политике сказывается негативный образ индусов и отсутствие доверия к ним со стороны мусульман.

Подводя итог сказанному, можно сделать вывод, что в настоящее время враждебность по отношению к Индии в Пакистане по-прежнему не преодолена. Поскольку антииндийская риторика армии Пакистана имела религиозную подоплеку, то с подачи военных режимов эта риторика стала восприниматься как часть национальной идеологии Пакистана, основывающейся в первую очередь на исламе. Вместе с тем недоброжелательное отношение к Индии в армейской среде складывалось поэтапно. Пакистанские военнослужащие прошли несколько стадий в формировании своих взглядов на Индию: от нейтральных до негативных. Большую роль при этом играли как внешние обстоятельства, так и целенаправленная политика военного руководства, которое явилось главным создателем и транслятором основных идейных установок ВС.

Важнейшей вехой в формировании идеологии военнослужащих стал режим генерала М. Айюб-хана. В годы его правления при подготовке

¹ Curious Case of Hindus in Pakistan Army [Электронный ресурс] // The Pioneer. 2021. Режим доступа: <https://www.dailypioneer.com/2020/sunday-edition/curious-case-of-hindus-in-pakistan-army.html#:~:text=The%20data%20on%20ethnic%20and,has%20been%20selective%20and%20scant.&text=In%202008%2C%20the%20Pakistan%20Army,Major%20in%20the%20Pakistan%20Army> (дата обращения: 28.01.2021).

² Ibid.

³ Pakistan's Population Is 207.68m, Shows 2017 Census Result [Электронный ресурс] // Dawn. 2021. Режим доступа: <https://www.dawn.com/news/1624375/pakistans-population-is-20768m-shows-2017-census-result> (дата обращения: 28.06.2021).

военных кадров акцент делался на несправедливом характере раздела 1947 г., противопоставлении мусульман и индусов, агрессивных амбициях последних, что, в свою очередь, обосновывало необходимость противостояния с «индусской Индией» и объективность претензий Пакистана на Кашмир. Даже спустя десятилетия в связи со стремлением руководства объединить население Пакистана перед лицом общего грозного врага и объективным отставанием Пакистана по военным показателям от Индии актуальность этих установок в ВС страны сохраняется.

Литература

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

Неру, Дж. Открытие Индии. М.: Изд-во иностранной литературы, 1955. 652 с.

Чекризова О. П. Исламский радикализм и экстремизм в Пакистане в конце XX — начале XXI в. М.: ИВ РАН, 2016. 251 с.

Akhtar A. D. Nation Building. // Pakistan Army Green Book 2000: Role of Pakistan Army in Nation Building. Rawalpindi: Pakistan Army Headquarters, 2000. Pp. 1–3.

Aziz K. K. The Murder of History in Pakistan. Lahore: Vanguard Books, 1993. 278 p.

Cohen S. P. The Idea of Pakistan. Washington D. C.: Brookings Institution Press, 2004. 369 p.

Fair C. C. Fighting to the End. The Pakistan Army's Way of War. New York: Oxford University Press, 2014. 368 p.

Hassan, J. India: A Study in Profile / J. Hassan. — Quetta: Services Book Club, 1990. 260 p.

Jaffrelot C. Pakistan: Nationalism without a Nation? New Delhi: Manohar, 2002. 352 p.

Khan M. A. Friends Not Masters. A Political Autobiography. Islamabad: Mr. Books, 2006. 275 p.

Khan M. A. Diaries of Field Marshal Mohammad Ayub Khan, 1966–1972 / Ed. by Craig Baxter. Oxford, 2007. 599 p.

Naqvi S. A. Motivation Training in Pakistan Army. // Pakistan Army Green Book 1994: Training in the Army. Rawalpindi: Pakistan Army General Headquarters, 1994. Pp. 179–185.

Rizvi H.-A. Military, State and Society in Pakistan. Basingstok: Macmillan, 2000. 307 p.

Singh S. Pakistan's Foreign Policy. New York: Asia publ. house, 1970. 296 p.

References:

Akhtar A. D. (2000). Nation Building. *Pakistan Army Green Book 2000: Role of Pakistan Army in Nation Building*. Rawalpindi: Pakistan Army Headquarters. Pp. 1–3.

Aziz K. K. (1993). *The Murder of History in Pakistan*. Lahore: Vanguard Books. 278 p.

Chekrizova O. P. (2016). *Islamskij radikalizm i ekstremizm v Pakistane v konce XX — nachale XXI veka* [Islamic Radicalism and Extremism in Pakistan During the End of the 20th — beginning of the 21th Century]. Moscow: IV RAN. 251 p.

Cohen S. P. (2004). *The Idea of Pakistan*. Washington D. C.: Brookings Institution Press. 369 p.

Fair C. C. (2014). *Fighting to the End. The Pakistan Army's Way of War*. New York: Oxford University Press. 368 p.

Hassan J. (1990). *India: A Study in Profile*. Quetta: Services Book Club. 260 p.

Jaffrelot C. (2002). *Pakistan: Nationalism without a Nation?* New Delhi: Manohar. 352 p.

Khan M. A. (2006). *Friends Not Masters. A Political Autobiography*. Islamabad: Mr. Books. 275 p.

Khan M. A. (2007). *Diaries of Field Marshal Mohammad Ayub Khan, 1966–1972*. Oxford. 599 p.

Naqvi S. A. (1994). Motivation Training in Pakistan Army. *Pakistan Army Green Book 1994: Training in the Army*. Rawalpindi: Pakistan Army General Headquarters. Pp. 179–185.

Islam: Enciklopedicheskiy slovar' [Islam. An Encyclopedic Dictionary] (1991). Moscow: Nauka. 316 p.

Nehru J. (1955). *Otkrytie Indii*. Moscow: Izdatel'stvo inostrannoj literatury. 652 p.

Rizvi H.-A. (2000). *Military, State and Society in Pakistan*. Basingstok: Macmillan. 307 p.

Singh S. (1970). *Pakistan's Foreign Policy*. New York: Asia. 296 p.

ISLAMIC FACTOR IN THE ANTI-INDIAN RHETORIC OF THE PAKISTAN ARMY

Abstract. The article analyses the specifics of the appeal to the Islamic factor in Pakistan to justify the conflict with India. Long-lasting confrontation between the two countries contributed to the cultivation of an enemy image of India by the Pakistan military, that was built mostly on the opposition of Muslims and Hindus, the incompatibility of their mentality and value systems. Thus, due to the policy of the military regimes, a religious motive became an inseparable part of the Indian-Pakistani confrontation. At the same time, for the Pakistani military personnel who joined the service under the colonial government hostile attitude towards India and the Hindu population was not typical. Such events as partition of British India and the colonial armed forces on the religious basis, the clashes between Muslims, Hindus and Sikhs, and the first Indo-Pakistani war contributed to the fact that Pakistani Muslim officers began to distrust Hindus. Subsequent generations of military personnel showed open hostility towards the Hindus, that contributed to the perception of the conflict with India in the spirit of the “clash of civilizations”. Justification for the struggle in Kashmir is an important indicator of this, as it is depicted as protection of the Muslim brothers from the Hindu rule. Since Islam is positioned as a fundamental doctrine in Pakistan, these views on the conflict have become an integral part of the ideology in general.

Keywords: Muslims, army, Pakistan, Indo-Pakistani conflict, Two Nation Theory.

Ekaterina V. GOLUBTSOVA,

Cand. Sci. (Hist.), Lecturer at the Department of Middle Eastern Languages,
The Military University of the Ministry of Defense of the Russian Federation
(14, Bolshaya Sadovaya Str., Moscow, 123001, Russian Federation).
Email: ekaterinasalupenko6@gmail.com





НЕКРОЛОГ

ШЕЙХ ЮСУФ АЛ-КАРАДАВИ (1926–2022)

26 сентября в Дохе завершился земной путь одного из самых влиятельных и в то же время противоречивых суннитских богословов современности Юсуфа Абдаллаха ал-Карадави.

«Хранитель» (*хафиз*) устной традиции передачи Корана, выпускник факультетов арабского языка и основ религии Ал-Азхара, магистр корановедения, доктор исламского права, основатель Катарского института религиозных исследований, учредитель Европейского совета по фетвам и исследованиям, глава Международного союза мусульманских ученых — это только самые основные вехи биографии ученого. На протяжении многих лет богослов входил в первые десятки списка 500 самых влиятельных мусульман мира. Его передачи и лекции на телевидении и в Интернете имеют более 50 миллионов просмотров. Перу ал-Карадави принадлежит несколько сотен статей и более 120 книг, посвященных различным аспектам мусульманской теологии и права. В области его интересов было обновление фикха, роль женщин в обществе, образование, исламская экономика, искусство и индустрия развлечений, колониальная система, неоимпериализм, демократия, секуляризм, сионизм, мусульманские меньшинства на Западе и проблема Палестины. Бестселлерами, переведенными на многие языки мира, стали его работы — «Дозволенное и запретное в исламе», «Понимание заката», «Понимание джихада», «Фикх мусульманских меньшинств» и многие другие.

Основной задачей своей жизни богослов видел во всестороннем обновлении фикха, пересмотре его традиционных концепций и отказе от устоявшихся мнений, более не соответствующих контексту современности. Карадави был убежден, что на протяжении своей истории мусульмане должны вновь и вновь обращаться к пересмотру тех решений, которые не относятся к небольшому числу окончательно фиксированных положений,

обеспечивающих саму идентичность ислама. Важное место в его работах и проповедях занимал призыв к общеисламской солидарности, критика джихадистов и недопустимость фанатизма.

Председатель редакционного совета журнала «Ислам в современном мире» духовный лидер мусульман России муфтий шейх Равиль Гайнутдин, главный редактор журнала профессор Д. В. Мухетдинов и весь коллектив редакции выражают слова глубокого соболезнования всем родным и последователям богослова, молятся о принятии его добрых дел, прощении грехов и ошибок и даровании вечной райской обители! ***«О душа, обретшая покой! Вернись к своему Господу удовлетворенной и снискавшей довольство! Войди в круг Моих [Божьих] рабов! Войди в Мой Рай!»*** (Коран, 89: 27–30).



К 15-летию со дня основания ИД «Медина»

Главный редактор:
Заместители
главного редактора:

Учредитель и Издатель:

Генеральный директор:
Над номером работали:

Адрес редакции:



ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Д. Мухетдинов

Вс. Золотухин, И. Зарипов

Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом
“Медина”» (109382, г. Москва, проезд Кирова, д. 12)

E-mail: inf@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), К. Абсалямов (переводчик), А. Сафина (менеджер подписки), А. Паньшин (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: 16.09.2022. Подписано к печати: 25.09.2022. Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Тираж 10 000 экз.

В розницу — цена свободная.

© 2022 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2022 ООО «Издательский дом “Медина”»



Некоммерческий благотворительный фонд
ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



ISSN 2074-1529 (Print) DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-3

Peer-reviewed academic journal *Islam in the modern world*
is published since 2005. Published quarterly.

Editor-in-Chief:
Deputy Editor-in-Chief:

Founder&Publisher:

General manager:
The editorial staff:

Registration:



ISLAM IN THE MODERN WORLD

Damir Mukhetdinov (Moscow, Russian Federation)
Vsevolod Zolotukhin (Moscow, Russian Federation)
Islam Zaripov (Moscow, Russian Federation)
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

Ildar Nurimanov

Vs. Zolotukhin (Managing Editor in Charge), N. Sborovskaya (Scientific Editor), A. Konkova (Literary Editor, proofreading), A. Khabutdinov (Scientific consultant), K. Absalyamov (translator), A. Safina (Subscription manager), A. Panshin (designer, Crafty coder).

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: 16.09.2022. Signed in print: 25.09.2022.

10000 copies

© 2022 The editorial board of "Islam in the Modern World"

© 2022 "Medina" Publishing House LLC



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

