



Р.М. Мухаметшин
Проблема методологии в исламской теологии
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 597-615

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-3-597-615

УДК 297.1

Original Paper

Оригинальная статья

Проблема методологии в исламской теологии

Р.М. Мухаметшин^{1а}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6157-8437>, e-mail: rafikm@mail.ru

Резюме: В статье рассматриваются основные этапы становления методологических принципов в исламской теологии. В работе автор анализирует различные формы проявления методологических подходов в богословской мысли, возникшие у мусульман начиная с VII в. с теоретических поисков праведных предшественников – саляфов, метода в каламе, а также методологические поиски в современной богословской мысли и исламском модернизме. Анализ становления методологических принципов дает автору возможность утверждать, что эта проблема является одной из самых неразработанных и в современной исламской теологии.

Ключевые слова: исламская теология; метод; методика; методология; праведные предшественники; калам; современная теология; исламский модернизм

Для цитирования: Мухаметшин Р.М. Проблема методологии в исламской теологии. *Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3):597–615. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-597-615*



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



The problem of methodology in Islamic Theology

R.M. Mukhametshin^{1a}

¹Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6157-8437>, e-mail: rafikm@mail.ru

Abstract: The article deals with the main stages of formation of methodological principles in Islamic Theology. The author of the paper analyzes various forms of the methodological approaches demonstration in the theological thought among Muslims since the VII century with the theoretical searches of righteous predecessors – Salafs, method in kalam, methodological searches in modern theological thought and Islamic modernism. The analysis of the formation of the methodological principles allows the author to assert that this problem today is one of the most undeveloped even in the modern Islamic Theology.

Keywords: Islamic Theology; method; Methods; methodology; righteous predecessors; kalam; modern Theology; Islamic Modernism

For citation: Mukhametshin R.M. The problem of methodology in Islamic Theology. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(3):597–615. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-597-615

Введение

Проблема методологии в теологии, как и в любой науке, занимает особое место [1, с. 7–21; 2; 3; 4; 5, с. 73–84; 6, с. 3642; 7, с. 1277–1285; 8, с. 93–101]. Метод в исламе – это совокупность правил, которые управляют нашими мыслями в целях достижения истины и определенного результата. Исследователи науки калам чаще используют термин «*тарики*» и дают ему следующее определение: «Тарик – это то, что путем правильного суждения приводит к результату». Исламские научные труды содержат термины – синонимы понятия «метод»: «*нахдж*», «*усуль*», «*минхадж*» и «*манхадж*». Методы, применяемые в различных науках, исследуется такой наукой, как логика. Мы же будем говорить о методах, относящихся к науке калам: религиозный метод, имеющий традиционную основу – *накль*, и философский метод, имеющий рациональную основу – *'акль*.

А саму методологию исследователи рассматривают как «соотнесение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции» [8, с. 96]. Крупнейший богослов Б. Лонерган полагает, что узкого инструментального понимания термина «метод» для теологической работы недостаточно. «Метод – не набор правил, ко-



торым следуют скрупулезно и бездумно, – пишет он. – Это каркас для совместного творчества... Современный метод мыслит эти задачи теологии в контексте современной науки, современных гуманитарных исследований, современной философии, историчности, коллективной деятельности и коллективной ответственности» [2, с. 11]. В исламе, как считают некоторые богословы, очень важно учитывать, что «объединение трех элементов - процессов мышления, исследования и практических действий - является ключевым принципом для любой методологии» [9, с. 18]. Между тем «в исламской методологии данный принцип был сформулирован предельно четко и вместе с тем весьма красноречиво. Многочисленные цитаты из Корана, в которых говорится о «тех, кто уверовал [в Аллаха] и творил дела добрые» (2:25, 82; 3:57; 4:57 и др.)¹, подтверждают идею о необходимости консолидации мысли и действия, знания и практики для объединения усилий, направленных на земное процветание и на получение награды в жизни следующей» [9, с. 18]. Что касается состояния методологии в исламе, Ф. Малькави считает, что «состояние исламской методологии – это одна из главных проблем того интеллектуального кризиса, с которым столкнулась исламская община» [9, с. 105]. Одной из причин такого состояния в теологии стало то, что в последнее время негативные тенденции приобрели «системный характер среди некоторых исламских интеллектуалов. Вооруженные методологическими установками таких течений, как теория деконструкции, теория интерпретации, секуляризм, модернизм, постмодернизм и тому подобными концепциями, они вбивают клин между современными мусульманами и их религиозными принципами, убеждениями и исламским наследием в целом» [9, с. 106–107].

Понятие и становление метода в исламском богословии

Учитывая, что религия – это своего рода конституция, установленная Всевышним Аллахом, в религиозном пространстве олицетворением истины и добра является Его воля и цели. В таком случае достижение истины заключается в познании воли Всевышнего. Однако последователи ислама, придя к согласию относительно данного аспекта, разошлись во мнениях по поводу методов познания Божьей воли, или, другими словами, истины. Предшественники – саляфы – считают, что истину можно познать только традиционным путем, называемым *накль*, то есть обращением к Корану и достоверным хадисам.

¹ Здесь и далее использован перевод смыслов М.-Н.О. Османова [10].



Накль должен восприниматься таким, каков он есть, и не может подвергаться никаким интерпретациям. Что же касается исследователей науки калам, то они считают, что наряду с традиционными преданиями (*накль*) истина познается еще и путем рассуждения (*назар*) и размышления (*тафаккур*). Соответственно, они согласились с тем, что те традиционные предания, или *накль*, которые противоречат рациональному восприятию, могут быть подвергнуты интерпретации. А исламские философы приняли за основу метод силлогизма – *кьяяс*. Традиционные предания, противоречащие философской действительности, подлежат интерпретации.

Последователи суфизма в свою очередь считают, что истина познается через «божественное излучение сущности» – *кашф*, через сердце, а не разумом. Понятие «*кашф*» остается спорным в мусульманском мире, потому что оно указывает на возможность «познать» непознаваемое. Согласно Корану, мусульмане обязаны верить в невидимое (а именно в Аллаха), но знание о невидимом – это сила, которая должна принадлежать исключительно Богу. Но это не противоречит Корану, потому что только Бог обладает знанием о сокровенном, и если кто-либо другой, кроме Бога, обладает этим знанием, то только потому, что оно было дано ему Богом.

Один из всех четырех методов, метод суфиев, который заключается в том, что познание истины возможно путем и выявления – *кашф*, и вдохновения – *ильхам*, не был принят учеными калама как путь познания истины, поскольку вдохновение не считается методом, который мог бы использоваться и контролироваться каждым человеком. А также тот человек, к кому приходит вдохновение, не застрахован от ошибок, так как он не является пророком.

Метод праведных предшественников – саляфов (السلف الصالح)

Пророк Мухаммад в одном из своих изречений разъяснил, что его последователи разъединятся примерно на семьдесят групп и что только одна из них будет спасена. А также он указал на то, что эта группа будет следовать его пути и пути его сподвижников. В области исламского вероучения и в других областях исламских наук искренними последователями Пророка и его сподвижников являлись праведные предшественники – *саляфы*. Знаменем метода предшественников, а именно: табиитов, имамов мазхабов, великих правоведов – факихов и хадисоведов, а также определенных групп ученых различных эпох, стала полная привязанность к традиционным преданиям – *накль*. Саля-



фы считают, что путем Корана является лишь тот, по которому они следуют. В Коране указан метод призвания к пути Аллаха и ислама:

«Призывай [о Мухаммад] на путь Господа мудростью и добрым увещанием и веди спор с многобожниками наилучшими средствами. Воистину, твой Господь лучше знает тех, кто сошел с Его пути, и Он лучше знает тех, кто на прямом пути» (16:125). Из данного аята понятно, что существуют три метода, регламентированные Кораном:

- мудрость – *хикмат*;
- хорошее наставление – *мав'иза хасана*;
- полемика – *джадаль*.

К тем, кто с хорошим намерением занят поиском истины, применяется метод мудрости. Мудрость (*хикмат*) означает постижение истины в своих мыслях и поступках. К тем же, кто нашел истину, но при этом предается своим страстям, применяется метод хорошего наставления. А к тем, кто не входит в две вышеуказанные категории, применяется метод полемики. Основой полемики является поиск и применение посылок – *мукаддимат*, с помощью которых можно убедить собеседника. Наставление на истинный путь тех, кто не пытается его найти, будет излишним.

Ранние предшественники в догматических вопросах не давали волю разуму (*'акль*) и свободному философскому размышлению. Они считали, что рассуждение (*назар*), размышление и дедукция (*истидляль*) действительны только для познания явного или внешне проявленного в Коране и Сунне (*захир*). Эту позицию очень четко изложил исламский богослов, правовед Ибн-Кудамы (ум. 1223), который утверждал, что «Мы должны уверовать во все, что сказал Пророк (мир ему), что дошло до нас достоверным путем. Мы принимаем за истину все то, что было передано им, несмотря на то, как это воспринимают наши чувства. На это не повлияет, постигнет ли суть темы наш разум или нет» [11, с. 46]. Некоторые ученые описывают теологию Ибн-Кудамы как «нерефлексирующий традиционализм» [12, с. 236], который можно применить и к характеристике методологии богословов раннего ислама.

Метод калама (علم الكلام)

В истории исламской мысли метод калама впервые был применен мутазилитами еще в середине VIII в. До имама аль-Газали наука калам очень редко взаимодействовала с философией. При имаме ал-Газали связь между каламом



и философией усилилась и влияние разума ('акль) на науку калам стало постепенно возрастать [более подробно см.: 13, с. 37–49].

Несмотря на то, что основу калама формировали традиционные предания (*накль*), ученые стали все больше внимания уделять разуму ('акль) [14, с. 53–58].

В науке калам принято считать, что существует три способа познания: через органы чувств, посредством достоверной информации и на основе разума. В решении религиозно-догматических вопросов используется достоверная информация (*хабар садик*), т.е. традиционное предание. Что же касается средств формирования принципов исламской догмы, то используются чувства человека. Таким образом, наука калам заимствовала все эти три метода (*накль*, *хисс* и 'акль). Постепенно калам под воздействием метода суждения от частного к общему (индукция), применяемого философией, заимствовала и систему размышления – тафаккур, которая называется «*назар*». Но при этом нужно иметь в виду, что рациональные доводы Корана носят индуктивный характер. Принцип, называемый «*назар*» и представляющий собой познание неизвестного путем обращения к известному, в исламском богословии использовался многими учеными. Результаты богословских исследований, полученных путем «*назар*», можно ли считать точными? Исламские богословы утверждают, что такой метод дает больше предположений, чем точные знания.

Метод калама, основанный на традиционных преданиях (*накль*), одновременно придает значение разуму, тем самым выстраивает систему ограждения разума от ошибок в догматическом пространстве ислама. Разум способен определить границы между добром и злом, между красотой и безобразием. Однако разум не способен устанавливать принципы самой науки калам, формирующие основы религии (*усуль ад-дин*), также не правомочен определять нормы, установленные основными источниками ислама, – запретное (*харам*), дозволенное (*халяль*) и обязательное (*фард*).

Исламские богословы считают, что в религиозном методе нет никаких принципов, которые могли быть отменены разумом или же логикой. Однако в исламе есть сферы познания, которые непосильны разуму. Подобные сферы определяет сама религия, а разум принимает их такими, какие они есть. В данном случае разум подтверждает традиционные предания (*накль*) и исполняет роль посредника в познании мудростей, установленных ему самой религией.



Вопросы методологии в современной традиционной теологии

Первоочередным фактором, заставляющим мусульманскую мысль придерживаться точной научной методики, является религия. Если бы не религиозные убеждения, то у мусульманских ученых не было бы иной мотивации тратить свое время и силы на следование этой сложной методологии. Эта религиозная мотивация представлена во многих текстах Божественного Писания. Например, в одном из аятов сказано: «Не следуй тому, в чем ты не сведущ, ибо слух, зрение и сердце будут призваны к ответу» (17:36).

В исламе «поиск истины является религиозной обязанностью независимо от того, связан ли он с необходимостью соблюдать предписания или продиктован личными притязаниями. И, безусловно, исполнение этой обязанности возможно только тогда, когда применяются определенные методы исследования» [15, с. 42].

Методология научного поиска у мусульманских ученых сводится к наиважнейшему правилу. Оно формулируется следующим образом: «Передача сообщения требует достоверности, а утверждение – доказательства» [15, с. 43]. Из этого правила вытекает, что предметом исследования может быть либо **предание**, либо **утверждение**.

Методология установления истинности предания [15, с. 44–47] опирается на ряд специальных наук, известных только исламской цивилизации. К ним относятся *мустанях аль-хадис* (хадисоведение), *аль-джарх ва ат-та'диль* (наука о репутации передатчиков) и *тараджим ар-риджалъ* (наука о биографических данных передатчиков). На стыке этих трех наук формируются четкие критерии, позволяющие отличить достоверное предание от недостоверного, а также достоверное, но допускающее вероятность ошибки, от абсолютно достоверного.

Почему же западная мысль до сих пор не смогла создать научную методологию для определения истинности преданий несмотря на всю важность этого вопроса? Ведь это по своей сути считается половиной знания, дающего возможность выявить истинность многих других научных вопросов. Ответ здесь ясен. Дело в том, что процесс, связанный с уточнением истинности преданий, очень сложен, при этом его не видно, соответственно, он не вознаграждается материально. И заниматься этим делом возможно только в том случае, когда есть мотивация, пересиливающая сложности, которые следует преодолеть.



И у мусульман, в отличие от остальных цивилизаций, такая мотивация была. Мусульманские ученые как люди, верующие в существование Аллаха и в пророчество Мухаммада, понимали, что на них лежит обязанность выстраивать свою жизнь в соответствии с тем, что предписано в Книге Аллаха и Сунне. Следовательно, они обязаны досконально изучить все знание, которое после себя оставил Посланник Аллаха. И особого усердия требовала необходимость сохранить неизменными достоверные источники, рассказывающие о его жизни и словах.

Эта вера привела их к созданию сложной и точной методологии, содержащей критерии оценивания истинности предания и исторической информации. В итоге это облегчило им работу, позволив устранить все сложности, возникающие у них на пути, посредством практического применения данной методологии.

Методология установления истинности утверждения зависит от вида утверждения [15, с. 47–51]. Утверждения, связанные с материальными сущностями, нуждаются в анализе и описании. При этом следует опираться на такие аргументы, которые получены с помощью пяти органов чувств, то есть на то, что в современной науке называется наблюдением и опытом. Ведь они в данных вопросах являются естественным путем к очевидному знанию. И ислам никоим образом не отрицает того, что установлено в соответствии с данным методом. В противоположность этому наука вплоть до сегодняшнего дня не смогла предоставить нам какую-либо научную истину, противоречащую любому, даже частным, вопросам исламского вероучения.

В свою очередь Коран и Сунна не принуждают нас к признанию каких-либо конкретных, явных знаний, связанных с материальными сущностями, окружающими нас. За исключением текстов, больше призывающих нас думать и размышлять, нежели дающих какую-либо информацию об этих сущностях. И это все основано на тех путях познания, которыми Аллах наделил человека. Они являются естественными инструментами избавления от невежества в отношении любой существующей материальной истины.

В этом кроется весь глубинный смысл того, что Коран не дает нам какой-либо подробной информации о научных законах, связанных с ощущаемым и наблюдаемым миром. В противном случае люди были бы обязаны верить в сказанное, что заставило бы разум принимать эти научные истины без сопутствующих им поиска и аргументации, сутью которых являются наблюдение и



опыт. Коран не принуждает никого в этих вопросах и делает это из уважения к человеческому разуму, предоставляя ему возможность идти естественным путем в познании сущности ощущаемого.

Именно поэтому в этих вопросах Коран ограничивается лишь тем, что призывает разумных людей искать научные пути, раскрывающие эти истины. Что же касается информации о незримом (потустороннем), то в Коране она раскрыта подробно и однозначно. Это связано с тем, что такие методы, как наблюдение и опыт, не могут привести человека к познанию этой области. Единственным путем достоверного знания в данном случае является только информация, полученная от Всевышнего или посредством Сунны, имеющей степень *мутаватир*.

Таким образом, исламская мысль проложила к вере в существование и единство Аллаха, а также ко всему, что с ними связано, два пути. Оба являются подлинно научными путями. Первый начинается с изучения такого явления, как Откровение, за ним следует изучение достоверности путей передачи очевидного знания. В итоге происходит признание отсутствия сомнения в знании, так как все пути, ведущие к нему, являются истинными. Второй путь основан на исследовании этих вопросов исключительно посредством мышления и использования рациональных доводов. Он не предполагает углубленного изучения сути пророчества и его природы, Корана и его истинности.

Оба пути приводят исследователя к очевидному, неоспоримому знанию. Более того, в итоге они соединяются для того, чтобы каждый из них дополнил познавательную силу другого.

Методология исламского модернизма (الجدائة)

Исламские модернисты начиная с XIX века становятся главным инструментом продвижения либеральных идей в мусульманское общество. Сторонников продвижения идей либерализации ислама можно обнаружить практически в каждой мусульманской стране. Наиболее активные и известные из них являются выходцами из таких стран, как Иран (Юсуфи Эшкевари, ‘Абдулькарим Сорущ, Ширин Эбади, Хашем Агаджари, Сальман Рушди), Турция (Неджля Келек, Мехмет Пашаджи, Умер Узсоу), Судан (‘Абдуллах Ахмад ан-На’им), Египет (Наср Хамид Абу-Зайд), Сирия (Мухаммад Шахрур, Садик аль-‘Азм), Индия (Ибн-Варрак, Хумайюн Кабир, Саййид Вахидуддин), Сомали (‘Айнан Хирси ‘Али), Южная Африка (Ибрахим Муса, Фарид Эсак, Алжир (Мухаммед



Аркун), Марокко (Фатыма аль-Мернисси), Кувейт (Халид Абу-аль-Фадль), Саудовская Аравия (Сухейб Бен-Шейх), Индонезия ('Абдуррахман Вахид, Малайзия (Амина Вадуд-Мухсин), Тунис ('Абдальваххаб аль-Меддеб) и др.

В своих работах они изображают современное состояние традиционного ислама как явление, катастрофически нуждающееся в кардинальной реформе. Осознавая несовместимость западной модели демократии с традиционным исламом, они ссылаются именно на универсальность западной модели научности, которая должна стать критерием всей реформаторской деятельности по перестройке исламской парадигмы. Главной идеей, на которую опираются модернисты, является концепция «историчности ислама». Она подразумевает отказ от «сакральной» традиции следования мнению авторитета и утверждение принципа свободной интерпретации исламских источников (Корана и Сунны), что позволяет конструировать новые правила, отсутствующие в правовой практике традиционного ислама. Ф. Рахман утверждает, что «Коран всецело является Словом Бога, и он сам по себе непогрешим и абсолютно чист от лжи, однако он нисходит в сердце Пророка и затем попадает на его язык, он оказывается всецело его словом» [16, с. 47]. 'Абдулькарим Соруш рассуждает в таком же русле: «Я считаю себя неомутазилитом. Я верю, что Коран - творение Бога. Мутазилиты утверждали так же. Но мы можем сделать еще один шаг вперед и утверждать, что тот факт, что Коран является творением Бога, означает, что Коран является творением и Пророка» [17]. Наср Хамид Абу-Зайд, вызвавший полемику своей книгой «Концепция текста» (1990), в которой он выступил за то, чтобы рассматривать Коран как «человеческий» текст и использовать инструменты современной литературной критики для его расшифровки, утверждает, что «для того, чтобы вновь связать вопрос о значении Корана с вопросом о смысле жизни, необходимо отметить, что Коран явился результатом диалога, дебатов, аргументов, принятия и отвержения, в отношении как доисламских норм, практик и культуры, так и собственных предшествующих оценок, предположений и утверждений» [18, с. 36].

Вся законотворческая деятельность следующих после смерти Пророка поколений мусульман объявляется субъективным мнением ученых (толкователей Корана, хадисоведов, правоведов), поскольку они были подвержены различным социальным, экономическим, политическим и историческим факторам, которые следует отбросить как «устаревшие наслоения», искажающие истинную суть «гуманистического откровения». Модернисты утверждают,



что если революционный подход в эволюции исламского законодательства будет принят и воплощен в жизнь современными мусульманами, то это сможет вывести нас из тупикового противоречия между объективными задачами реформы и теми ограничениями, которые налагает концепция и технология исторического шариата. Они высказывают мысль, что традиционный подход к толкованию Корана устарел и ограничивает как возможности для интерпретации текста, так и его смысл, поскольку сторонники данного подхода игнорируют историческое «измерение» текста, т. е. воздействие на него исторических и культурных факторов. По их мнению, игнорирование культурно-исторических условий, в которых имело место ниспослание и формирование религиозного текста, а также лингвистических аспектов самого арабского языка, на котором он написан, ошибочно и нецелесообразно.

Западноевропейские философские традиции легли в основу разработки модернистами собственных теорий и концепций, в содержании которых хотя и используется исламская терминология, однако ее шариатское значение подменяется новыми смыслами, полностью соответствующими ценностям западной модели демократии и либерализма. Так, в теории «консенсуса» А. ан-На'им вводит собственное понимание терминов «ислям», «шари'ат», «иджтихад», «иджма'» для адаптации предложенной модели светского исламского общества к ценностям западной демократии; в «гуманистической» герменевтике Корана Наср Абу-Зайд предлагает пересмотреть методологию толкования Корана, используя средства современных наук, таких как методы лингвистики, литературоведения, литературной критики, дискурс-анализа, семиотики и др., допуская, что семантическая структура Корана строилась в зависимости от социальных реалий эпохи Пророка. Он приходит к мысли, что «Коран – одно из проявлений Слова Божьего, ниспосланное пророку Мухаммаду при посредничестве ангела Джибриля. Следовательно, нет никаких преград для разделения трех аспектов Корана: его содержания, его языка и его структуры. Не должно быть никаких разногласий насчет положения о божественности источника происхождения Корана. Однако содержание Откровения в значительной мере коррелируется с языковой структурой текста, которая, в свою очередь, определяется культурными и историческими условиями. Иначе говоря, коль скоро содержание Слова Божьего было выражено человеческим языком, то именно область языка является человеческим измерением в Коране и в писаниях как таковых» [19, с. 300].



Модернистское движение имеет четыре характерные черты, отличающие его от секуляристских и консервативных направлений в исламском мире.

1. Как и традиционалисты, модернисты признают основные источники ислама – Коран и Сунну – самыми авторитетными. Однако они стремятся очистить ислам от жёсткой и догматизированной классической интерпретации.

2. Модернисты берут на вооружение рациональность, свободомыслие и индивидуальную волю, используя *иджтихад* как инструмент укрепления определяющей роли разума в толковании основных принципов. Им характерно свободное изучение источников и одобрение современной мысли в их интерпретации. По этой же причине философия привлекает особое внимание в модернистском дискурсе.

3. Модернисты ориентируются на социальные и этические аспекты ислама, а не на его правовые аспекты. Им характерна тенденция к переводу традиционных религиозных правил поведения в гораздо более общие принципы анализа в историческом контексте.

4. Отношение модернистов к Западу не однородное. Они не рассматривают Запад как единое целое. Он имеет разные грани, некоторые из них следует ценить и использовать, в то время как другие противоречат исламским ценностям.

Ученые расходятся во мнениях относительно интеллектуальной значимости учений модернистов и их практического влияния в мусульманском мире. Некоторые ученые считают, что модернистский подход, в принципе, дает возможность исламскому миру стать современным и мобильным. Однако они подтверждают их слабую позицию в интеллектуальной жизни мусульман.

Среди модернистов распространено мнение, что недостатки традиционного наследия, особенно имеющиеся в нем правовой и политический аспекты, связаны с его устаревшей методологией. Среди наиболее негативных последствий такого устаревшего подхода они называют отсутствие инструментов преобразования и развития в мусульманском классическом дискурсе, что привело к интеллектуальной стагнации и политическому консерватизму.

Два метода, используемые модернистами, имеют ключевое значение для формирования ими новой методологии:

1. Исторический подход, который относится к изучению всех видов источников ислама, в том числе и Священных текстов.



2. Использование эмпирических и индуктивных методов для оценки норм шариата в современных условиях.

Известные модернисты Хасан Ханафи (1935–2021), М. Аркун считают, что историческая критика недостаточно развита среди мусульман. Для мусульманских богословов история в основном служила инструментом легитимизации политической власти. Возвращение к историческому мышлению является необходимым условием развития мусульманского общества. Это развитие, на котором основан политический и экономический прогресс, дает возможность разуму отказаться от догматической перспективы.

Модернистский исторический метод с помощью ретроспективного взгляда пытается определить различие между «идеальным» и «историческим» исламом. Первый вариант ислама является внеисторическим и неизменным, а второй находится в постоянном взаимодействии с другими социальными и иными факторами. В разных исторических условиях исламский дискурс меняется, принимая разные формы. А в классическом представлении есть только одна Истина, воплощенная в одной Истории.

Понятие «исторический горизонт», возникшее в европейских герменевтических школах, становится особенно привлекательным для мусульманских модернистов. Иранский модернист Мохсен Моджтахед Шабестари (1937–2021) вводит гадамерское понятие «исторический горизонт» для иллюстрации важности истории в понимании религиозного текста. Египетский модернист Наср Абу-Зайд конкретизирует данное положение. Он утверждает, что сообщение представляет собой коммуникативную связь между отправителем и получателем. Поскольку отправитель, в данном в случае Коран, не может быть объектом научного исследования, естественно, что научный анализ Коранического текста должен осуществляться через его контекстуальное осмысление. А реальность, как он считает, это конкретная эпоха, где жили те, к кому был обращен Текст, и где формировался Пророк, который был первым получателем Текста.

В современной научной литературе для характеристики мусульманского модернизма используют различные определения: ревивализм, религиозный утилитаризм, религиозный либерализм, исламское возрождение, обновление, реформы против традиционализма и др. Это свидетельствует и о том, что мусульманские модернисты не представляют собой единого течения. Да и в обществе к ним отношение было неоднозначным. Консервативные богословы



выступили против них, считая их рупором западных ценностей, в то время как светской интеллигенции они представлялись апологетами ислама. Сегодня те, кто хочет защитить исламский модернистский проект, теряются в догадках, как отстоять некоторые идеи и позиции, которые занимали эти мыслители. Многие из того, что они говорили и писали, было уже озвучено западноевропейскими философами и исламоведами, а влияние их идей в мусульманском сообществе было сведено до минимума, в первую очередь потому, что они не смогли выработать новую парадигму функционирования ислама, применимую в современных условиях.

В целом можно сказать, что западные мусульманские модернисты сталкиваются с двойной проблемой. Для того чтобы занять достойную нишу среди интеллектуалов и быть признанными, они должны подняться по академической лестнице в западных учебных заведениях. Это означает, что им необходимо утвердить свои позиции в светской академической среде. Однако чтобы заявить о себе как об исламских модернистах, они также должны внятно сформулировать свое отношение к исламским религиозным традициям. В той части, в какой их работа устраивает западное академическое сообщество, от которого зависит их репутация и материальное положение, она, как правило, не соответствует представлениям мусульманского сообщества. Тем более многие из этих мыслителей являются мигрантами, которые даже на собственной исторической родине не сумели сформировать круг своих последователей. Простая смена места жительства не сделала их аргументы более убедительными. Речь идет о создании авторитетных интерпретаций традиции, которые стали бы приемлемыми для мусульманской уммы. Это также требует наличия значительного духовного и морального авторитета, признанного обществом. Политический прагматизм большинства модернистов, а также рафинированный интеллектуализм их основной массы не способствуют формированию авторитета в религиозной сфере.

Кроме того, существует и проблема институционализации. Большинство модернистов работают, в принципе, самостоятельно. Несмотря на попытки сформировать влиятельные институты для мусульман на Западе, не было создано ни одного заслуживающего доверия религиозного учреждения или учебного заведения, способного конкурировать с крупными учебными заведениями мусульманского мира. Проблемы в области институционализации яв-



ляются еще одним отражением общей духовной незрелости модернизма как явления в целом.

В модернизме интеграция исламского и исламоведческого знания сегодня достигла наивысшей стадии. К чему приведет это сближение исламоведческих и богословских подходов? Пока к отходу от теоретических принципов классического мусульманского богословия за счет подмены их западноевропейскими философскими методами, которые совершенно далеки от исламского дискурса. Современные исламские модернисты сегодня являются представителями очень тонкой прослойки интеллектуальной элиты, стремящимися формировать наиболее «прогрессивный» исламский дискурс, упускающими из виду проблему институционализации и религиозной практики.

Заключение

Итак, даже беглый анализ становления методологических принципов дает возможность утверждать, что эта проблема сегодня является одной из самых неразработанных и в современной исламской теологии. Проблемам построения методологических основ ислама, или основанной на исламе теории метода (*манхадж*), посвятили свои труды лишь несколько мусульманских авторов. Те немногие работы на эту тему посвящены привлечению внимания к проблеме метода, к необходимости применения системного подхода, к использованию систематического прочтения, интерпретации и др. Лишь изредка мы можем столкнуться с примерами использования мусульманскими учеными системного подхода в той или иной познавательной области. Многие ученые, изучающие и анализирующие исламское наследие, как правило, используют в своих исследованиях методологию, которая бездумно была заимствована из иного, не исламского, культурного контекста. Только в рамках таких новых направлений в теологии, как «*исламизация знаний*», «*интеграция знаний*», были предложены определенные подходы нового осмысления ключевых теоретических проблем теологии.

Литература

1. Михайлов П.Б. Начала богословского знания. *Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия.* 2011;3(35):7–21.
2. Лонерган Б. *Метод в теологии.* М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы; 2010. 400 с.



3. Фейерабенд П. *Против методологического принуждения. Избранные труды по методологии науки*. М.: Прогресс; 1986. С. 125–467.
4. Тиллих П. *Систематическая теология. Т. I-II*. М.; СПб.: Университетская книга; 2000. 463 с.
5. Антонов К.М. Теология как научная специальность. *Вопросы философии*. 2012;6:73–84.
6. Девятова С.В. Проблемы методологии современной христианской теологии. *Вестник Волгоградского гос. ун-та. Сер. 7. Филос.* 2016;4(34):36–42.
7. Польсков К.О. Теологический метод vs метод в теологии. *Философия и культура*. 2015;9:1277–1285.
8. Польсков К. О. К вопросу о научном богословском методе. *Вопросы философии*. 2010;7:93–101.
9. Фатхи Хасан Малкави. *Интеграция познания. Основы исламской методологии*. М., 2023. 500 с.
10. *Коран*. Перевод с арабского и комментариев М.-Н.О. Османова. СПб: Издательство «Диля»; 2009. 576 с.
11. George Makdisi. *Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology*. London: Luzac; 1962. 156 p.
12. Jon Hoover. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill; 2007. 269 p.
13. Кирабаев Н.С., Аль-Джанаби М.М. Разум и вера в религиозной философии ал-Газали. *Вестник РУДН. Серия Философия*. 2015;4:37–49.
14. Насыров И.Р. Доказательства существования Бога в исламской теологии (Калам). *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2017;73:53–68
15. Мухаммад Са'ид Рамадан аль-Буты. *Исламское вероучение и философия*. Казань, 2023. 399 с.
16. Хассан Р. Исламский модернистский и реформистский дискурс в Южной Азии. *Исламская мысль: традиция и современность*. 2017;2:27–63.
17. Mohammed Hashas. Abdolkarim Soroush: The Neo-Mu'tazilite that Buries Classical Islamic Political Theology in Defence of Religious Democracy and Pluralism. *Studia Islamica*. 2014;109:47–73.
18. Абделвахаб Эл-Аффенди. *Люди на кромке: религиозная реформа и бремя западных мусульманских интеллектуалов*. Ровно: Международный институт исламской мысли; 2022. 62 с.



19. Абу Зайд Н.Х. Коран как процесс коммуникации между богом и человеком. *Исламская мысль: традиция и современность*. 2020;4:293–322.

References

1. Mihajlov P.B. Nachala bogoslovskogo znaniya [Beginnings of theological knowledge]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Bogoslovie. Filosofiya* [St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy]. 2011;3(35):7–21. (In Russian)
2. Lonergan B. *Metod v teologii* [Method in Theology]. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Fomy; 2010. 400 p. (In Russian)
3. Fejerabend P. Protiv metodologicheskogo prinuzhdeniya [Against methodological coercion]. *Izbrannye trudy po metodologii nauki* [Selected works on the methodology of science]. Moscow: Progress Press; 1986, pp. 125–467. (In Russian)
4. Tillah P. *Sistematicheskaya teologiya* [Systematic Theology]. T. I-II. Moscow: Universitetskaya kniga Press; 2000. 463 p. (In Russian)
5. Antonov K.M. Teologiya kak nauchnaya special'nost' [Theology as a scientific specialty]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 2012;6:73–84. (In Russian)
6. Devyatova S.V. Problemy metodologii sovremennoy hristianskoy teologii [Problems of methodology of Modern Christian Theology]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya* [Logos et Praxis. Series 7. Philosophy]. 2016;4(34):36–42. (In Russian)
7. Pol'skov K.O. Teologicheskiy metod vs metod v teologii [The theological method vs the method in theology]. *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and culture]. 2015;9:1277–1285. (In Russian)
8. Pol'skov K.O. K voprosu o nauchnom bogoslovskom metode [On the question of the scientific theological method]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 2010;7:93–101. (In Russian)
9. Fathi Hasan Malkavi. *Integraciya poznaniya. Osnovy islamskoy metodologii* [Epistemological Integration: Essentials of an Islamic Methodology]. Moscow, 2023. 500 p. (In Russian)
10. *Koran* [Quran]. Osmanov M.-N.O. [tr. from Arabic and comm.]. St. Petersburg: Dilya Press; 2009. 576 p. (In Russian)



11. George Makdisi. *Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology*. London: Luzac; 1962. 156 p.
12. Jon Hoover. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill; 2007. 269 p.
13. Kirabaev N.S., Al'-Dzhanabi M.M. Razum i vera v religioznoy filosofii al-Gazali [Reason and faith in the religious philosophy of Al-Ghazali]. *Vestnik Rossiyskogo universiteta druzhby narodov. Seriya Filosofiya* [RUDN Journal of Philosophy]. 2015;4:37–49. (In Russian)
14. Nasyrov I.R. Dokazatel'stva sushchestvovaniya Boga v islamskoy teologii (Kalam) [Evidence of the Existence of God in Islamic Theology (Kalam)]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* [St. Tikhon's University Review. Series 1. Philosophy. Theology]. 2017;73:53–68 (In Russian)
15. Muhammad Said Ramadan al'-Buty. *Islamskoe verouchenie i filosofiya* [Islamic creed and philosophy]. Kazan, 2023. 399 p. (In Russian)
16. Hassan R. Islamskiy modernistskiy i reformistskiy diskurs v Yuzhnoy Azii [Islamic Modernist and Reformist Discourse in South Asia]. *Islamskaya mysl': tradiciya i sovremennost'* [Islamic thought: tradition and modernity]. 2017;2:27–63. (In Russian)
17. Mohammed Hashas. Abdolkarim Soroush: The Neo-Mu'tazilite that Buries Classical Islamic Political Theology in Defence of Religious Democracy and Pluralism. *Studia Islamica*. 2014;109:47–73.
18. Abdelvahab El-Affendi. *Lyudi na kromke: religioznaya reforma i bremya zapadnykh musul'manskikh intellektualov* [The People on the Edge: Religious Reform and the Burden of the Western Muslim Intellectual]. Rovno: The International Institute of Islamic Thought; 2022. 62 p. (In Russian)
19. Abu Zajd N.H. Koran kak protsess kommunikatsii mezhdou bogom i chelovekom [Quran as a process of communication between the God and a man]. *Islamskaya mysl': tradiciya i sovremennost'* [Islamic thought: tradition and modernity]. 2020;4:293–322. (In Russian)



Информация об авторе

Мухаметшин Рафик Мухаметшович, действительный член (академик) Академии наук Республики Татарстан, доктор политических наук, профессор, ректор Российского исламского института, Казанского исламского университета, директор Совета по исламскому образованию, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Rafik M. Mukhametshin, Full Member (Academician) of the Academy of Sciences of Tatarstan Republic, Dr. Sci. (Politics), Full Professor, Rector of Russian Islamic Institute and of Kazan Islamic University, Chairman of the Council for Islamic Education, Kazan, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 01 сентября 2024
Одобрена рецензентами: 10 сентября 2024
Принята к публикации: 29 сентября 2024

Article info

Received: September 01, 2024
Reviewed: September 10, 2024
Accepted: September 29, 2024