

2024, Vol. 17, N 1

MINDAR

ISLAMIC STUDIES

Every publication in the Minbar. Islamic Studies periodical is peer-reviewed and approved for publication by a search committee.

Since 12.02.2019 the periodical Minbar. Islamic Studies is included in the list of peer reviewed journals, which are specially selected for publication of research results for those who wish to submit their PhD and PhD (habil.) thesis. This list is suggested by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation following the advice from the Commission of Higher Certification at the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (<https://vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?type=19&name=3344114001&f=3092>) for the academic divisions as follows:

5.3.1. General Psychology, Personal Psychology, History of Psychology (Psychol.).

5.6.1. National History (Hist.).

5.6.2. Universal History (Hist.).

5.6.4. Ethnology, Anthropology and Ethnography (Hist.).

5.6.5. Historiography, Source study, Methods of historical research (Hist.).

5.6.7. History of international relations and foreign policy (Hist.).

5.11.1. Theoretical Theology (the research direction: Orthodoxy, Islam, Judaism) (Theol.).

5.11.2. Historical Theology (the research direction: Orthodoxy, Islam, Judaism) (Theol.).

5.11.3. Practical Theology (the research direction: Orthodoxy, Islam, Judaism) (Theol.).

Minbar. Islamic Studies is a peer reviewed international scholarly journal dedicated to the study of all aspects of Islam and the Islamic world. Particular attention is paid to works dealing with history, science, anthropology, religion, philosophy and international relations, as well as ethical questions related to scientific research. The journal is committed to the publication of original research on Islam as a culture and a civilization. It particularly welcomes work of an interdisciplinary nature that brings together religion, history, psychology and theology. The journal has a special focus on Islam in the Russian Federation and contemporary Islamic Thought.

Contributions that display theoretical rigor, especially works that link the particularities of Islamic discourse to knowledge and critique in the humanities and social sciences, will find *Minbar. Islamic Studies* receptive to such submissions.

The journal creates a space where historically, psychologically and theologically grounded research into all aspects of Islam – from the birth of Islam to modern times – can be publicized, reviewed and discussed. *Minbar. Islamic Studies* is open to theoretical and critical contributions and is indexed in CrossRef, the Directory of Open Access Journals (DOAJ) and Google Scholar.

Each paper published in the journal is assigned a DOI® number, which appears with the author's affiliation in the published paper.

Minbar. Islamic Studies founded in 2008 by the Russian Islamic Institute and has been published by the RII under the title *Minbar* (2008–2018), and under the current title since August 2018. The journal is published four times a year.

It is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications. Registration Certificate ПИИ № ФЦ77-73567 issued August 24, 2018.

Founders		Partners	
	Private higher education institution Russian Islamic Institute (RII) Address: 19, Gazovaya str., 420049, Kazan, Russian Federation Website: http://www.kazanriu.ru		Bulgarian Islamic Academy Address: 1A, Kol Gali str., 422840, Bolgar, Republic of Tatarstan, Russian Federation Website: https://bolgar.academy
	Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IOS RAS) Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation Website: https://www.ivran.ru		Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education «Pyatigorsk State University» Address: 9 Kalinina ave, 357532, Pyatigorsk, Stavropol Krai, Russian Federation Website: http://pglu.ru
	Kazan (Volga Region) Federal University (KFU) Address: 15, Pushkin str., 420008, Kazan, Russian Federation Website: https://kpfu.ru/imoiv		The State Museum of Oriental Art Address: 12a, Nikitskiy blvd., Moscow, 119019, Russian Federation Website: http://www.orientmuseum.ru

Publishers

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IOS RAS)

Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation

Website: <https://www.ivran.ru>

Council for Islamic Education.

Address: 49, Ostozhenka str., Building 4, Moscow, Russian Federation.

Website: <http://islamobr.ru>

Contact information

420049, Russian Islamic Institute

Address: 19, Gazovaya str., Kazan, Russian Federation

Website: <http://www.minbar.su>

Phone: +7 (943) 277-55-36, mob. +7 (843) 277-55-36

E-mail: minbar_russia@mail.ru

The cover features a drawing of the Minbar seal by R. R. Nasybullov

© RII, 2024
© IOS RAS, 2024
© KFU, 2024



Published with the assistance of the
Fund for Support of Islamic Culture,
Science and Education

Editor-in-Chief

Rafik M. Mukhametshin, Dr. Sci. (Polit.), Professor, Russian Islamic Institute, Council for Islamic Education, Kazan, Russian Federation

Chairman of the Board of Advisors

Vitaliy V. Naumkin, Academician of the Russian Academy of Sciences, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

International Board of Advisors

Alikber K. Alikberov, Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Sevinj I. Aliyeva, Dr. Sci. (Hist.), Institute of History of Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Republic of Azerbaijan

Bakhtiyar M. Babadjanov, Dr. Sci. (Hist.), The Abu Rayhan Biruni Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Tashkent, Republic of Uzbekistan

Igor V. Bazilenko, Dr. Sci. (Hist.), Professor, St. Petersburg state University; St. Petersburg Theological Academy, St. Petersburg, Russian Federation

Mustafa I. Bilalov, Dr. Sci. (Philosophy), Professor, Dagestan State University, Makhachkala, Russian Federation

Ramil M. Valeev, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Gulnara N. Valiakmetova, Dr. Sci. (Hist.), Associate professor, The first President of Russia

Valentina V. Gritsenko, Dr. Sci. (Hist.), Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation

Svetlana D. Gurieva, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Saint Petersburg State University, St. Petersburg, Russian Federation

Magomed M. Dalgatov, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Dagestan State Pedagogical University, Makhachkala, Russian Federation

Angela S. Damadaeva, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Dagestan Institute of Education Development, Makhachkala, Russian Federation

Ilya V. Zaytsev, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Professor of the Russian Academy of Sciences, State Museum of Oriental Art, Moscow, Russian Federation

Emi Zulaifjah, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Universitas Islam Indonesia, Jakarta, Indonesia Editorial Board Faisulkhak G. Islayev, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

Tawfik Ibrahim, Dr. Sci., Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Alexander Sh. Kadyrbayev, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Valentina D. Laza, Dr. Sci. (Philosophy), Professor, Moscow State Linguistic University, Moscow, Russian Federation

Ibrahim Marash, Dr. Sci. (Theol.), Professor, Ankara University, Ankara, Republic of Turkey

Alexander V. Martynenko, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Mordovian State Pedagogical Institute, Saransk, Russian Federation

Dmitry V. Mikulski, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Ashirbek K. Muminov, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Research Center for Islamic History, Art and Culture at the Organization of Islamic Cooperation, Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan

Maria M. Mchedlova, Dr. Sci. (Polit.), Professor, RUDN University; Institute of Sociologie, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Vladimir V. Orlov, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Lomonosov Moscow State University; Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Mikhail B. Piotrovsky, Academician of the Russian Academy of Sciences, Academician of the Russian Academy of Arts, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Saint Petersburg State University; The State Hermitage Museum, St. Petersburg, Russian Federation

Vyacheslav S. Polosin, Dr. Sci. (Philos.), Fund for Support of Islamic Culture, Science and Education, Moscow, Russian Federation

Bagus Riyono, Dr. Sci. (Philos.), Professor, Gadjah Mada University, Jakarta, Indonesia

Radik R. Salikhov, Dr. Sci. (Hist.), Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

Marina A. Sapronova, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Professor of the Russian Academy of Sciences, Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, Moscow, Russian Federation

Alexander V. Sedov, Dr. Sci. (Hist.), State Museum of Oriental Art; Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Fisura O. Semenova, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Umar Aliev Karachai-Cherkess State University, Karachaevsk, Russian Federation

Airat G. Sitdikov, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Dilyara M. Usmanova, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Rail R. Fakhrutdinov, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Svetlana V. Khrebina, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation

Ramil K. Adygamov, Cand. Sci. (Hist.), Associate professor, Sh. Marjani Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

Apollinaria S. Avrutina, Cand. Sci. (Philol.), Associate professor, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russian Federation

Natalia V. Efremova, Cand. Sci. (Philos.), Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Islam A. Zariipov, Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Ibrahim J. Ibragimov, Cand. Sci. (Pedag.), Associate professor, Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation

Shamil R. Kashaf, Cand. Sci. (Politol.) applicant, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan; Branch of UNESCO Chair on Comparative Studies of Spiritual Traditions, their Specific Cultures and Interreligious Dialogue in the Northern Caucasus, Derbent, Russian Federation

Vladimir N. Nastich, Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Olga S. Pavlova, Deputy Editor-in-Chief, Cand. Sci. (Pedag.), Associate professor, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation

Tatyana E. Sedankina, Cand. Sci. (Pedag.), Associate professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

Nikolaj I. Serikoff, Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Alexey N. Starostin, Cand. Sci. (Hist.), Associate professor, Ural State Mining University; The first President of Russia B. N. Yeltsin Ural Federal University, Yekaterinburg, Russian Federation

Aidar G. Khayrutdinov, Cand. Sci. (Philos.), Associate professor, Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

Ramil R. Khayrutdinov, Cand. Sci. (Hist.), Associate professor, Kazan (Volga region) Federal University

Oleg E. Khukhlaev, Cand. Sci. (Psychol.), Associate professor, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation

Damir A. Shagaviev, Deputy Editor-in-Chief, Cand. Sci. (Hist.), Associate professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Bolgar Islamic Academy, Bolgar, Russian Federation

2024, Vol. 17, N 1

MINBAR

ISLAMIC STUDIES

Журнал Minbar. Islamic Studies уделяет особое внимание исламу в России и современным вопросам исламской мысли, тем самым содействуя развитию отечественной мусульманской богословской школы и в целом исламского образования в Российской Федерации, а также участвуя в выполнении государственной программы Российской Федерации «Реализация государственной национальной политики» и плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама в 2017–2020 гг., утвержденного распоряжением Правительства Российской Федерации от 18 ноября 2016 г. № 2452-р, с изменениями от 20 декабря 2017 г. № 2878-р и от 8 июня 2018 г. № 1148-р.

Публикуемые в журнале материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Журнал с 12.02.2019 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук, сформированный Министерством науки и высшего образования Российской Федерации на основании рекомендаций Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России (<https://vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?type=19&name=3344114001&f=3092>) по следующим группам научных специальностей/научным специальностям и соответствующим им отраслям науки, по которым присуждаются ученые степени:

- 5.3.1. Общая психология, психология личности, история психологии (психологические науки)
- 5.6.1. Отечественная история (исторические науки),
- 5.6.2. Всеобщая история (исторические науки),
- 5.6.4. Этнология, антропология и этнография (исторические науки),
- 5.6.5. Историография, источниковедение, методы исторического исследования (исторические науки),
- 5.6.7. История международных отношений и внешней политики (исторические науки),
- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм) (теология)
- 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм) (теология)
- 5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм) (теология)

Minbar. Islamic Studies – международный рецензируемый научный журнал, посвященный изучению важных аспектов ислама и исламского мира. Журнал создает пространство для публикации и обсуждения результатов оригинальных исследований в области истории, психологии и теологии, посвященных всем аспектам ислама, – от возникновения мировой религии до настоящего времени. Приветствуются работы, для которых характерны строго научный теоретический и критический анализ и соединение особенностей исламского дискурса с приращением новых знаний в гуманитарных и общественных науках.

Научный рецензируемый журнал. Издается с 2008 г., выходит 4 раза в год

Minbar. Islamic Studies основан в 2008 г. Российским исламским институтом и выходил под названием «Минбар», параллельное название «Минбар. Исламские исследования» (2008–2018), под текущим названием издается с августа 2018 г.

Номер Свидетельства о регистрации СМИ в Роскомнадзоре:

ПИ № ФС77-73567 от 24 августа 2018 г.

Зарегистрировано в Национальном агентстве ISSN Российской Федерации,

номер ISSN: 2618-9569 (Print)

Учредители		Партнеры	
	Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт» (ЧУВО РИИ) Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19 сайт: http://www.kazanrii.ru		Мусульманская религиозная организация духовная образовательная организация высшего образования «Болгарская исламская академия» Адрес: 422840, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Болгар, ул. Кул Гали, д. 1А сайт: https://bolgar.academy
	Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Институт востоковедения Российской академии наук» (ФГБУН ИВ РАН) Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12, сайт: https://www.ivran.ru		Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Пятигорский государственный университет». Адрес: 357532, Российская Федерация, Ставропольский край, г. Пятигорск, просп. Калинина, д. 9 сайт: http://pglu.ru
	Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Казанский (Приволжский) федеральный университет» (КФУ) Адрес: 420008, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Пушкина, д. 1/55 сайт: https://kpfu.ru/imoiv		Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный музей искусств народов Востока». Адрес: 119019, Москва, Никитский бульвар, д. 12а сайт: http://www.orientmuseum.ru

Издатели

Частное учреждение высшего образования "Российский исламский институт"

Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19,

сайт: <https://www.kazanrii.ru>

Учреждение «Совет по исламскому образованию».

Адрес: Российская Федерация, г. Москва, ул. Остоженка, д. 49, стр. 4.

сайт: <http://islamobr.ru>

Редакция

Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19

сайт: <http://www.minbar.su>

Тел.: +7 (843) 277-55-36, Моб.: +7 (843) 277-55-36

E-mail: minbar_russia@mail.ru

В оформлении использован рисунок тугры, автор – Р. Р. Насыбуллов

© ЧУВО РИИ, 2024
© ФГБУН ИВ РАН, 2024
© КФУ, 2024



Издается при содействии
Фонда поддержки исламской культуры,
науки и образования

Главный редактор

Мухаметшин Рафик Мухаметшинович, д-р полит. наук, профессор, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

Председатель редакционного совета

Наушкин Виталий Вячеславович, академик РАН, д-р ист. наук, профессор, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Редакционный совет

Аликберов Аликбер Калабекович, д-р ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Алиева Севиндж Исрафил-гызы, д-р ист. наук, Институт истории Национальной академии наук Азербайджана, г. Баку, Азербайджанская Республика

Бабаджанов Бахтияр Мираимович, д-р ист. наук, профессор, Институт востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан, г. Ташкент, Республика Узбекистан

Базилenco Игорь Вадимович, д-р ист. наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; Санкт-Петербургская духовная академия, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Билалов Мустафа Исаевич, д-р филос. наук, профессор, Дагестанский государственный университет, г. Махачкала, Российская Федерация

Валеев Рамиль Миргасимович, д-р ист. наук, профессор, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

Валиахметова Гульнара Ниловна, д-р ист. наук, доцент, Уральский гуманитарный институт; Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург, Российская Федерация

Гриценко Валентина Васильевна, д-р психол. наук, профессор, Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

Гуриева Светлана Дзахотовна, д-р психол. наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Далгатов Магомед Магомедаминович, д-р психол. наук, профессор, Дагестанский государственный педагогический университет, г. Махачкала, Российская Федерация

Дамадаева Анжела Сергеевна, д-р психол. наук, профессор, Дагестанский институт развития образования, г. Махачкала, Российская Федерация

Зайцев Илья Владимирович, д-р ист. наук, профессор РАН, Государственный музей искусства народов Востока, г. Москва, Российская Федерация

Эми Зулайфа, Ph. D (Psychol.), профессор, Индонезийский исламский университет, г. Джакарта, Индонезия

Ислаев Файзулхак Габдулхакович, д-р ист. наук, профессор, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

Ибрагим Тауфик, д-р филос. наук, профессор, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Кадырбаев Александр Шайдамович, д-р ист. наук, профессор, Институт востоковедения РАН; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

Лаза Валентина Дмитриевна, д-р филос. наук, профессор, Московский государственный лингвистический университет, г. Москва, Российская Федерация

Мараши Ибрагим, профессор, д-р Анкарского университета, г. Анкара, Республика Турция

Мартыненко Александр Валентинович, д-р ист. наук, профессор, Мордовский государственный педагогический институт, г. Саранск, Российская Федерация

Микульский Дмитрий Валентинович, д-р ист. наук, профессор, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Муминов Аширбек Курбанович, д-р ист. наук, профессор, Исследовательский центр по исламской истории, искусству и культуре при Организации исламского сотрудничества, г. Нур-Султан, Республика Казахстан

Мчедлова Марина Мирановна, д-р полит. наук, профессор, Российский университет дружбы народов; Институт социологии РАН, г. Москва, Российская Федерация

Орлов Владимир Викторович, д-р ист. наук, профессор, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова; Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Пиотровский Михаил Борисович, академик РАН, академик Российской академии художеств, д-р ист. наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; Государственный Эрмитаж, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Полосин Вячеслав Сергеевич, д-р филос. наук, Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования, г. Москва, Российская Федерация

Рийоно Багус, д-р психологии, профессор, Университет Гаджах Мада, г. Джакарта, Индонезия

Салихов Радик Римович, д-р ист. наук, Институт истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

Сапронова Марина Анатольевна, д-р ист. наук, профессор РАН, Московский государственный институт международных отношений (Университет) МИД России, г. Москва, Российская Федерация

Седов Александр Всеволодович, д-р ист. наук, Государственный музей искусства народов Востока, г. Москва, Российская Федерация

Семенова Файзура Ореловна, д-р психол. наук, профессор, Карачаево-Черкесский государственный университет имени У. Д. Алиева, г. Карачаевск, Российская Федерация

Ситдигов Айрат Габитович, д-р ист. наук, профессор, Казанский федеральный университет; Институт археологии имени А. Х. Халикова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

Усманова Дилъра Миркасымовна, д-р ист. наук, профессор, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

Фахрутдинов Раиль Равилович, д-р ист. наук, профессор, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

Хребина Светлана Владимировна, д-р психол. наук, профессор, Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация

Редакционная коллегия

Аврutiна Аполлинария Сергеевна, канд. филол. наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Адъгамов Рамиль Камирович, канд. ист. наук, доцент, Институт истории Академии наук Республики Татарстан им. Ш. Марджани; Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

Ефремова Наталья Валерьевна, канд. филос. наук, Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

Заринов Ислам Амирович, канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Ибрагимов Ибрагим Джапарович, канд. пед. наук, доцент, Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация

Кашаф Шамиль Равильевич, Институт востоковедения РАН, г. Москва; Казанский федеральный университет, г. Казань; Отделение кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу, г. Дербент, Российская Федерация

Настич Владимир Нилович, канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Павлова Ольга Сергеевна, зам. гл. редактора, канд. пед. наук, доцент, Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

Седанкина Татьяна Евгеньевна, канд. пед. наук, доцент, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

Серигов Николай Игоревич, канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Старостин Алексей Николаевич, канд. ист. наук, Уральский государственный горный университет; Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина, г. Екатеринбург, Российская Федерация

Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович, канд. филос. наук, доцент, Институт истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан; г. Казань, Российская Федерация

Хайрутдинов Рамиль Равилович, канд. ист. наук, доцент, Казанский федеральный университет; Институт археологии имени А. Х. Халикова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

Хухлаев Олег Евгеньевич, канд. психол. наук, Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

Шагавиев Дамир Адгамович, зам. гл. редактора, канд. ист. наук, доцент, Российский исламский институт, г. Казань, Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

CONTENT

HISTORY

- Garipov N.K.* The tradition of the formation of religious communities among the Tatars of the Volga and Ural regions 13
- Mammadli R.U.* Islamic monuments in Azerbaijan in the XVIII–XIX centuries (based on the documents of the Russian State Military History Archive) ... 29
- Savkatov Z.K.* Nogai muhajirism to the Ottoman empire during the Caucasian war 45

THEOLOGY

- Shagaviev D.A.* Imam Abu Ja'far al-Tahawi and his creed in the writings of Tatar theologian Sh. Marjani 61
- Zaripov I.A.* The traditional and rational in the exegetical methodology of Muhammad ibn Jarir al-Tabari (839–923) 82
- Alasri A.S.* The position of early Sunni scholars (as-Salaf) on the interpretation of ambiguous sacred texts and Imam al-Nawawi's View on It 97
- Mukhtarov D.Y.* The concept of the Shafi'i school in basics of buying and selling 112
- Polosin V.S.* Political Islam: Postscript 120
- Shibzukhov M.M.* The specifics of the formation and development of the Islamic education system in the Russian Federation at the end of the XX and the first decades of the XXI century 141
- Sedankina T.E.* Analysis of the Possibility of Application of Deconstructive Strategy in Theological Studies 161
- Shovkhalov Sh.A.* Statistical Analysis of Terrorist Attacks in the World: An Islamic Perspective 186

PSYCHOLOGY

- Dzhuad Iu.Iu.* The connection between religiosity and psychological stability among Muslims in Russian megacities 203
- Sagova Kh.M.* Ingroup religious identification and attitude towards intergroup interaction among Muslim youth of the North Caucasus 232

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Гарипов Н.К.</i> Традиция формирования религиозных общин у татар Поволжья и Приуралья	13
<i>Мамедли Р.У.</i> Исламские памятники в Азербайджане XVIII–XIX вв. (по документам Российского государственного военно-исторического архива)... 29	
<i>Савкатов З.К.</i> Мухаджирство ногайцев в Османскую империю на фоне Кавказской войны	45

ТЕОЛОГИЯ

<i>Шагавиев Д.А.</i> Имам Абу-Джа‘фар ат-Тахави и его символ веры в трудах татарского богослова Ш. Марджани	61
<i>Зарипов И.А.</i> Традициональное и рациональное в экзегетической методологии Мухаммада ибн Джарира ат-Табари (839–923)	82
<i>Аль-Асри А.С.</i> Позиция ранних суннитских ученых (ас-саляф) в отношении толкования неоднозначных по смыслу священных текстов и мнение имама ан-Навави по этому вопросу.....	98
<i>Мухтаров Д.Я.</i> Концепция шафиитской школы в основах купли-продажи ...	112
<i>Полосин В.С.</i> Политический ислам: постскриптум	120
<i>Шибзухов М.М.</i> Специфика становления и развития исламской системы образования в Российской Федерации в конце XX – первом десятилетии XXI в.	141
<i>Седанкина Т.Е.</i> Анализ возможности применения деконструктивной стратегии в теологических исследованиях.....	161
<i>Шовхалов Ш.А.</i> Статистический анализ террористических атак в мире: исламский взгляд.....	186

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Джуад Ю.Ю.</i> Связь религиозности и психологической устойчивости у мусульман, проживающих в российских мегаполисах	203
<i>Сагова Х.М.</i> Ингрупповая религиозная идентификация и отношение к межгрупповому взаимодействию у мусульманской молодежи Северного Кавказа.....	232

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ



- 
- ◆ Традиция формирования религиозных общин у татар Поволжья и Приуралья
 - ◆ Исламские памятники в Азербайджане XVIII–XIX вв. (по документам Российского государственного военно-исторического архива)
 - ◆ Мухаджирство ногайцев в Османскую империю на фоне кавказской войны



Традиция формирования религиозных общин у татар Поволжья и Приуралья

Н.К. Гарипов^{1а}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3367-0292>, e-mail: nailsattar@gmail.com

Резюме: В статье рассматриваются основы формирования татарской общины – махалли. Как утверждает автор, у татарской махалли существуют две основы: 1) родо-племенная и 2) религиозная. Община у татар сформировалась в процессе становления родо-племенных отношений. В дальнейшем родо-племенные связи оказали влияние и на религиозный выбор. В статье предпринята попытка выяснить причины перехода родо-племенной системы организации общины к религиозной системе. Религия, по мнению автора, стала цементирующим элементом для более глубокого укрепления религиозных связей. Религия ислама стала основой воспитательной работы в общине. Выбор религиозно-правовой школы также был сделан под сильным влиянием соседних народов, которые могли находиться в родственных отношениях. Религия играет роль институализации общинной элиты и легализации властных полномочий старейшин и имама общины. Также это играло роль в религиозной практике и ритуалах, проводимых общиной.

Ключевые слова: община; махалля; род; племя; нация; традиция; прихожане; имам; старейшина; джиен; мечеть; мактап; шейх; мударрис; промысел; Сабантуй; медресе; ремесло

Для цитирования: Гарипов Н.К. Традиция формирования религиозных общин у татар Поволжья и Приуралья. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):13–28. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-13-28



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



The tradition of the formation of religious communities among the Tatars of the Volga and Ural regions

N.K. Garipov^{1a}

¹Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3367-0292>, e-mail: nailsattar@gmail.com

Abstract: The article discusses the foundations of the formation of the Tatar community of the mahalla. According to the author, the Tatar mahalla has two foundations: they are 1. The tribal, 2. The Religious. The community of Tatars was formed during the formation of tribal relations. Over time, tribal ties were consolidated by the religious choice of community members. The article gives an attempt to find out the reasons for the transition of the tribal system of community organization to the religious system. According to the author, religion has become a cementing element for a deeper strengthening of religious ties. The religion of Islam has become the basis of educational work in the community. The election of a religious-legal school was also strongly influenced by neighboring kindred peoples who could be related. Religion plays the role of institutionalizing the community elite and legalizing the powers of the elders and the community imam. It also played a role in the religious practice and rituals of the community.

Keywords: community; mahallah; genus; tribe; nation; tradition; parishioners; imam; elder; jien; mosque; maktab; sheikh; mudarris; business; sabantui; madrasah; craft

For citation: Garipov N.K. The tradition of the formation of religious communities among the Tatars of the Volga and Ural regions. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):13–28. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-13-28

Введение

Одной из форм организации мусульманской общины является махалля¹. Махалля – это, конечно, не только определенная часть населенного пункта, а скорее люди, проживающие на небольшой территории. С точки зрения религиоведения, это прихожане мечети, живущие в непосредственной близости от последней. Традиционно махалля в научных исследованиях изучается исключительно как религиозная структура. На наш взгляд, такой подход слишком узкий. В связи с этим мы считаем необходимым пересмотреть данный подход и изучить вопрос шире. Махалля мусульман зародилась с момента распространения пророчества Мухаммада². В эту историческую эпоху

¹ Махалля – с арабского переводится как «часть населенного пункта, место привала».

² Традиционно мусульмане возвеличивают его имя и молят Всевышнего Аллаха о милости к нему.



формирование сторонников ислама шло за счет ближайших родственников Пророка, его жены, дяди и т.д. Это был долгий и сложный процесс, который описан в истории Пророка. Следует обратить внимание на то, что изначально в формировании мусульманской общины участвовали родственники Пророка, а уже потом стали присоединяться остальные жители Мекки и других областей Аравии. Об этом сказано в жизнеописании пророка Мухаммада (мир ему и благословение Всевышнего Аллаха), написанном известным автором Ибн-Касиром [1, с. 139–140]. Поэтому для более объективного изучения вопроса необходимо учесть и менталитет средневековых людей. По мнению советского исследователя А.Я. Гуревича, средневековые люди руководствовались различными страхами, поэтому пытались вокруг себя создать зону безопасности [2, с. 53]. Для многих в Средние века родовые и родо-племенные отношения были ключевыми. Так, именно патриархальные отношения были предсказуемыми и наиболее безопасными по сравнению с другими отношениями. Поэтому сегодня мы должны снова обратиться к истории распространения ислама и привлечь наше внимание к тому, что, скорее всего, махалля изначально строилась на родственных отношениях и только потом обретала религиозный оттенок.

Вновь обращаясь к истории пророка Мухаммада, хотелось обратить внимание на следующий аспект: на кого в конечном счете он старался опираться при выполнении своей миссии. Во многом в истории своего пророчества, как известно, Пророк не только руководствовался повелениями Всевышнего Аллаха, но и учитывал мнения собственной родовой общины и пользовался поддержкой вождей племени Курайш, откуда он был родом. Поэтому, когда сегодня мусульманскую общину пытаются показать как состоящую исключительно из единомышленников, то это не совсем верно. В Священном Коране говорится: «И поклоняйтесь Аллаху и не приобщайте Ему никого в «сотоварищи». Родителям же делайте добро, а также подобное близким, сиротам, беднякам, соседу-родственнику, соседу-чужаку и соседу-другу, путнику и, наконец, тому, кем овладели ваши десницы» (4:36) [8, с. 87].

Община прошла многовековую историю своего формирования. Изначально она формировалась на основе родственных связей, но со временем в нее стали входить элементы извне, которые укрепляли, с одной стороны, род-



ственные отношения, с другой – позволяли общине интегрироваться с другими родственными и не только племенами, родами и т.д.

Проблемы формирования общины

История формирования человеческой цивилизации предполагает несколько этапов этого процесса. Людям свойственно жить в группах и избегать одиночества. Прежде всего в группе легче выжить, добывать пищу, воспитывать детей и защищаться от врагов, диких животных и стихийных бедствий. Любая группа людей имеет внутреннюю структуру и общие правила поведения. Каждая группа имеет историю своего формирования. Как правило, люди, находящиеся вне группы, вне общин, видят только внешние формы групп. Не понимают значений символов, языка и т.д. Поэтому в науке устоялись поверхностные суждения о некоторых видах групп. Например, религиозные группы принято рассматривать только как религиозные либо частично интегрированные в различные этносы и подобные группы. Как мы знаем, не все арабы приняли ислам, также не все русские являются православными. Однако большинство принявших ту или иную религиозную концепцию доминируют, и их выбор отражается и на всей этнической группе. В современных условиях развития общества в научной сфере предпринимаются попытки выработать более объективный подход к анализу религиозных групп. Одним из примеров может служить работа С.П. Петренко [3, с. 93]. Поэтому мы на определенном этапе формирования общины можем говорить о чисто этнической основе с переходом на этноконфессиональную основу.

Люди как существа социальные всегда стремятся жить сообща в группе людей, в коллективе. Эти объединения называются по-разному: семья, группа, племя, род, нация и т.д. Поэтому мы рассматриваем махаллю, или религиозную общину, именно как группу либо коллектив людей, который объединен по религиозному принципу, в нашем случае это мусульмане. Община на начальном этапе формировалась не только как религиозная, но и сохранявшая родо-племенные связи. Люди объединялись вокруг родственников, так было безопаснее. Наиболее авторитетный человек в роду становился его предводителем – вождем, старостой. Староста вокруг себя формировал круг старейшин, или аксакалов, также авторитетных, знатных и пожилых. Таким



образом формировался совет – шура общины (махалли). Совет общины руководил жизнью в общине, занимался как мелкими, так и крупными делами. Общины делились на городские и деревенские. Городская община была связана с промыслом общины. Примером является цеховая организация ремесленников, которая сохранилась, например, в городах Ближнего Востока. Об этом говорят и археологические раскопки городов Поволжья, где были отдельные улицы ремесленников. Ремесленники объединялись по цеховому принципу. Были также купеческие улицы [4, с. 295]. Деревенские общины были проще, однако они также зависели от уклада жизни крестьян. В XIX веке, например, сложились деревни, которые стали отходить от чистого сельского хозяйствования. Там также появляются ремесленные и купеческие анклав, которые выделяются в отдельные кварталы. Примером может служить деревня в Атнинском районе Республики Татарстан Куам (искаженное русское Кубян), где были наряду с обычными крестьянами служилые татары и даже казачья махалля [5, с. 32]. Основным для крестьян был вопрос землепользования. От этого зависело многое: сколько скота держать, какую культуру сажать. В целом для татарской семьи необходимы были пшено и различные крупы. Из животных лошадь, корова, овцы и козы. Из этого перечня видно, что для содержания скота и получения хорошего урожая важно было расположение земли, качество почвы, наличие поблизости водоема. В зависимости от урожайности формировалась и ремесленная деятельность татар. Количество скота влияло на количество кожаных изделий, количество мяса и шерстяных изделий. На содержание скота также влияла и урожайность. Таким образом, сельская община зависела в первую очередь от культуры, которую выращивала, и во втором случае – от животных, которых вскармливала. И то и другое влияло как на бытовую жизнь, так и на духовную, в том числе на религиозный выбор и систему организации внутриобщинного управления. Религия в жизни общины также играла большую роль. От религиозного выбора зависели и геополитические интересы, и развитие ремесла, торговли, животноводства и земледелия. Религию выбирали также совместно. Родственники, не согласные с религиозным выбором сородичей, могли уйти и принять другие религиозные концепции. Например, сувары не стали принимать ислам в 310 году хиджры (922 г.), а решили остаться в язычестве. Поэтому они



ушли из Булгарского вилаята на запад [6, с. 83]. Как известно, история исламизации многих народов слишком мифологизирована. Причины мифологии заключены в сохранившейся традиции многих народов, принявших ислам, с одной стороны, с другой стороны, с сохранностью письменных источников. Но даже в этой мифологии можно проследить те исконные родо-племенные отношения народов, которые существовали накануне принятия ислама. К сожалению, сегодня прослеживается тенденция однобокой трактовки истории нашего народа. Татары – это прежде всего мусульмане. Конечно же, есть и кряшены. Но их доля в татарском этносе слишком мала. Определенная часть кряшен пытается отделиться от татар и собственного мусульманского прошлого. Татары-кряшены в собственном словарном запасе имеют большое количество исламских терминов. Поэтому, на наш взгляд, сегодня мы можем рассматривать наличие кряшен только как результат христианизации татар, произошедшей после завоевания Казанского ханства. Вообще вопрос этнического происхождения и религиозных предпочтений так или иначе связан больше с борьбой идеологий элит. Элиты, которые доминируют в государствах, должны доказывать легитимность как собственной власти, так и самого существующего государства. При этом политический аспект присутствует не только у татар, но и у других народов.

Община является группой людей, связанных прежде всего родственными связями. Поселения, как городские, так и деревенские, формировались улицами (урамами) родственников. Слово «урам» в татарском языке имеет интересную этимологию. Урам означает урап алынган, то есть охваченный или взятый под контроль участок земли. Видимо, урам в Средние века не имел прямого направления, оно могло появиться только в результате перехода к исламу, когда дома стали строить обращенными к Каабе. Тогда логичнее было строить улицу прямо по линии. Обычно махалля в деревне была улицей. Мечеть располагалась либо в конце улицы, либо в центре, и михраб был направлен в сторону махалли – живого квартала. Это делалось для того, чтобы азан – призыв к молитве – был слышен всем жителям махалли. Улица была длиной не более одной версты (чакрым), это расстояние, на которое распространяется человеческий звук. Распространение звука зависит также от времени года, голоса муэдзина и, главное, высоты минарета мечети. Обычно в татарских деревнях строили мечети классической компоновки ми-



нарета. Минарет устанавливался в середине четырех или чаще двухскатной крыши. Высота минарета обычно не превышала 7 саженей над землей. Такая высота была достаточной для средней махалли из 100 домов. Средняя ширина двора составляла примерно 10 метров. Если учитывать среднюю длину улицы, которая обычно располагалась вдоль небольших речек, то на такой улице могло располагаться от 100 до 200 домов или усадеб. Площадь мечети был стандартной – 7 саженей в длину и 3 в ширину. Средняя вместимость татарских мечетей составляла примерно 200–300 человек³. Для деревянных срубных мечетей с учетом их акустики это допустимая цифра. Мечети имели сени для того, чтобы оставлять там верхнюю одежду, и обычно два и реже три зала. Между фарз-залом и суннат-залом располагалась белая печь, которая обеспечивала тепло. Полы в мечетях были обычно дощатыми, поверх которых клали ковры. Это правило касалось прежде всего организации нашей общины. В XIX веке мечети даже в деревнях начали строить двухэтажными. На первом этаже располагался мактаб – начальная школа для мальчиков⁴. Вопрос строительства мечетей не был простым, поскольку требовалось его согласовывать со множеством инстанций. Так, даже для перехода мечети деревни Большая Атня из пятивременной в соборную было направлено несколько писем от имени махалли⁵. В этом документе говорится, что мечеть махалли более удобная для проведения пятничного богослужения и в силу разных объективных причин члены махалли не могут посещать соборную мечеть, которая находится в отдалении от махалли. Разрешение в конце давало местное полицейское управление⁶.

Как говорилось выше, мечеть выполняла функции школ (мектебов). Но в мечеть ходили только мальчики. Девочек обычно обучала супруга имама у себя дома [7, с. 5]. Для обучения использовались в качестве тетрадей восковые дощечки. Большая доска появляется позже, под влиянием уже русской культуры. Книги запоминали на слух. Поэтому во время урока должна была быть идеальная тишина. Достигался такой порядок путем телесных наказаний. Парт не было, и дети сидели на полу, согнув ноги. Сами учителя (му-

³ ГА РТ. Ф. № 2. ОП. № 14. Ед. хр. № 402. Л. 1.

⁴ ГА РТ. Ф. № 2. ОП. № 7. Ед. хр. № 2305. Л. 1.

⁵ ЦИА РБ. Ф. № И-295. ОП. № 3. Ед. хр. № 14123. Л. 1–3.

⁶ ЦИА РБ. Ф. № И-295. ОП. № 3. Ед. хр. № 14123. Л. 3.



даррисы) также вели урок сидя. Напечатанных книг в начале XIX века явно не хватало, поэтому пользовались рукописными, в том числе и написанными от руки текстами Священного Корана.

Система образования также оказала определенное влияние и на структуру деревенской общины. С конца XVIII века ввиду изменения российского законодательства расширяются возможности у татарского населения, во-первых, татары становятся мобильными и начинают больше передвигаться и переселяться. Татары, как и многие народы, находятся в поиске новых экономически выгодных земель, с одной стороны. С другой стороны, религиозные деятели также получают возможности менять места своих дислокаций. Как и сегодня, многие муллы стремились в крупные города, такие как Казань, где, несмотря на большую конкуренцию, было много богатого населения, которое с готовностью спонсировало часть татарского духовенства. Татарское духовенство стремилось заслужить доверие через творческую деятельность. Поэтому при появлении возможностей представители духовенства начинают активно публиковать собственные работы по фикху, акыде и т.д. Именно в это время появляется большое количество печатной продукции на татарском языке и по мусульманской тематике. Татарская община начинает трансформироваться более активно, и где-то появляются предпосылки для разрушения традиционной общины. Община становится более религиозной. Люди начинают структурироваться не вокруг своих родственников, а вокруг религиозных авторитетов. Так община сыграла не последнюю роль в формировании новых взглядов.

Как пишет советский этнограф Н.И. Воробьев, татарские поселения «вообще и мелкие в особенности обычно располагаются в долинах между холмами по течению небольших речек и ручейков, так что последние нередко протекают по середине деревни и главная улица деревни идет вдоль ручья» [8, с. 10–49]. Далее он обращает внимание на обилие зелени и, руководствуясь выводами этнографов, предполагает, что таким образом селились северные тюркские кочевники. Татары, а до них булгары, были поделены на родовые округа (джиен). Узкие родо-племенные отношения были замкнуты уже непосредственно в махалле. В каждой общине и каждой махалле были распределены обязанности членов общин. За кем-то закреплялось место имама,



старейшины, кто-то занимался обучением детей грамоте и религии. Были отдельные ремесленники и торговцы. У каждого в общине были свои обязанности. Более того, при выборе наиболее подходящего ремесла община могла принять решение даже об обучении какому-либо ремеслу. Технологии всегда были интересны людям. Многие быстро обучались и старались передать приобретенные навыки будущим поколениям. Кстати, самоназвание булгар, по мнению некоторых исследователей, связано со словом «река», или «речной человек». Этот вариант предложил когда-то как один из возможных Альфред Хасанович Халиков [9, с. 23]. Возможно, этот вариант не совсем правильный, но булгары жили на берегу самой большой в Европе реки Волги. Слово «волгарь» созвучно слову «булгар. По нашему мнению, такая версия вполне заслуживает пристального внимания. Можно сделать вывод, что булгары были в основном заняты речным промыслом, и в первую очередь они могли рыбачить либо облагать налогом и контролировать торговые суда.

Национальные и религиозные особенности махалли

Для консолидации любой общины существуют различные традиции, из них самыми интересными, зрелищными и объединяющими несколько поколений людей являются праздники и памятные дни. Для татарского и башкирского народов это, безусловно, Сабантуй и Джиен. Эти два праздника, которые ЮНЕСКО рассматривает в планах включения под охрану как памятники нематериального культурного наследия, стали у наших народов национальным символом.

Любой национальный праздник является не случайным и привязан прежде всего к национальному календарю. У татар использовалось несколько календарей. Наряду с мусульманским в народе использовался лунно-солнечный, который был популярен и у народов Средней Азии. Этот календарь называется «солнечной хиджрой», он и сегодня используется в Иране и Афганистане. Разработан календарь известным ученым Омаром Хайямом (Умар Хайям). Летосчисление этого календаря начинается с хиджры пророка Мухаммада. Новый год приходится на 21 марта, это праздник Навруз. Начало лунного месяца совпадало с началом зодиакального месяца и приходилось на 21–22 числа григорианского календаря. Этот календарь использовали астро-



логи и не только. Название месяцев обычно использовали персидские, иногда арабские, и они соответствовали названиям знаков зодиака.

Не случайно Сабантуй начинали праздновать с 21 мая, и месяц этот назывался Сабантуй ае. То есть у татар и болгар был выделен целый месяц на этот праздник. Все зависело в первую очередь от погоды и окончания работ на полях. Интересным моментом в этом празднике было то, что люди сначала праздновали в собственной деревне, а потом ехали в сторону родственных деревень и праздновали в конце недели в так называемых родовых центрах и далее в крупных городах. Главный Сабантуй проходил в столице, где сидел глава государства. Победители в родовых центрах приезжали на главный праздник, который помогал консолидировать общество для нового года. Глава государства объявлял основные указы и планы государства, которые доводились до простых жителей. Видимо, в этот день закладывались и финансовые планы государства.

Традиции Сабантуя и Джиена, с одной стороны, связаны с народным сельскохозяйственным календарем, а с другой – с семейно-родовыми отношениями. Для народа, который имел крепкие семейные традиции, необходимы были структуры консолидированного общения для решения общих задач. Такой структурой был джиен, или жыен, то есть собрания всех представителей родов. Собирались в основном в удобное время. Например, известен «Джиен 17 часов», или День солнечного солнцестояния [10, с. 145]. Другими словами, это 21–22 июня. Это самый длинный световой день, очень подходящий для того, чтобы можно было обсудить много вопросов и успеть разъехаться. На этих собраниях обсуждали как мелкие вопросы, так и серьезные общинные проблемы. Например, на джиенах могли затрагивать вопросы, связанные с земельными наделами и социальной помощью. Можно предположить, что вопрос с имамами и их назначением в приходы решался здесь же. Сабантуй – это, скорее всего, один из видов подобных джиенов, который был связан с конкретными календарными событиями. У дунайских болгар подобный праздник отмечается ранней весной и приурочен ко Дню Святого Теодора (Первая суббота Великого Поста). В Поволжье Сабантуй был приурочен к окончанию весенних полевых работ и был связан, с одной стороны, с возможностью отдохнуть, но и также с планированием сбора урожая и



летних полевых работ. Вероятнее всего, именно на Сабантуях происходило сватовство и решение проведения свадеб и дальнейшее устройство жизни молодоженов. В Средние века, видимо, Сабантуй был также днем для решения организации походов или защиты государства. Так или иначе, Сабантуй имеет далеко не языческие корни, а скорее родовые. Весь сценарий праздника связан не просто с окончанием весенне-полевых работ, а с умением показать молодым свою сноровку и силу. Это в какой-то мере логично вписывается и в систему государственного управления многих тюркских государств, в том числе и Золотой Орды.

Кстати, есть интересный факт, связанный с историей Волжской Булгарии. Когда прибыло известное посольство багдадского халифа, торжественное собрание состоялось 21 мая. Это было сделано не случайно. Видимо, была традиция собираться всем вождям булгарских племен на один общий Джиен или Сабантуй и только там обсуждать очень важные вопросы, которые касались не только внутренних дел, но и внешней политики. В том числе таким образом был решен вопрос о вхождении Булгарского вилаята в состав Халифата в 922 г.

Как видим, традиции родо-племенных отношений имеют глубокие корни, и они ни в коем случае не противоречат религиозным нормам, а, скорее, дополняют их. Не случайно есть высказывание пророка Мухаммада по этому вопросу, где он говорит о том, что прежде всего мусульманин должен хорошо относиться к своим родственникам и к своим соседям. Такой подход дает социальные гарантии всем членам общества. Поэтому в мусульманских странах практически не было сирот, брошенных детей. Их брали на попечение ближайшие родственники. Ярким примером служит история татарского поэта Габдуллы Тукая.

Как видим, родо-племенные отношения лежат в основе формирования религиозных общин. Их официальное оформление начинается только в Российской империи в XVIII в., когда появляется система ахунов и строится Духовное собрание мусульман. Как известно, Оренбургское магометанское духовное собрание официально появилось только в 1788 году.

Именно тогда, по мнению казанского историка, доктора исторических наук А.Ю. Хабутдинова, начинается формироваться татарская нация, или мил-



лят. Здесь интересным моментом и основой для полемики служит следующее: сами термины «миллят» и «нация» очень спорны [11, с. 95]. Попробуем разобраться в этом спорном вопросе. Нация, как известно, представляет собой общность людей, связанных общей культурой, историей, языком и территорией. Такая трактовка наиболее распространенная, и мы в целом с ней согласны. Но это объяснение не раскрывает полностью суть вопроса. Другими словами, мы подразумеваем под названием нации единство нескольких близких родов, общин или нечто большее. Или это общность людей, связанных одним языком и одной близкой культурой. Или это общность людей, связанных с общей Родиной. Но на одной ограниченной территории могут жить совершенно разные по ментальности люди. Европейская трактовка нации связана только с общностью территории. Но для Европы, где родо-племенные общности давно перестали быть нормой, а нация исчезла как община одной территории, вполне допустимо национальную идентичность связывать исключительно со страной проживания. Протестантизм практически полностью нивелировал религиозность в Европе, семейные ценности подверглись ревизии. В связи с этим родственные связи сегодня не имеют того значения, которое они имели, например, еще в XIX веке. Территориальный принцип уже давно там стал доминирующим. Само понятие частной собственности было связано с таким подходом к земле и общности. Точка зрения о родо-племенных экстерриториальных отношениях на Западе вообще считается анахронизмом.

В нашем случае это собственное историческое прошлое, к которому надо относиться без предубеждений. Поэтому для татар понятие «нация», или «миллят», не привязано к определенной области, то есть экстерриториально, но имеет этническую основу. Это связано прежде всего с тем, что татары, как и многие тюркские народы, были когда-то кочевниками и только потом перешли на оседлый образ жизни. Ареал обитания был большой и связан с возможностью прокорма животных, поэтому трудно выделить только определенную местность. Необходимый корм менялся от времени года, погодных условий и климата в целом. К этому можно добавить и человеческий фактор. Разные племена могли бороться за пастбища, и это приводило к конфликтам, которые переходили в военные столкновения. В связи с чем и



возникает экстерриториальность этноса и, соответственно, всех с ним связанных институтов.

Татары поздно лишились деревенских корней, поэтому имеют между собой очень сильные родственные связи. Эту связь пытались разрушить в период советской власти, но, тем не менее, некоторые закономерности можно проследить и в системе республиканского управления. На Кавказе родственные связи более крепкие. В целом традиционное общество более устойчиво, если в нем сохраняются родовые связи. В силу различных причин эти связи срываются при кадровых перестановках. Однако сегодня мы видим слабую эффективность родовых связей при решении стратегических задач на глобальном уровне. У современной элиты в регионах слишком местечковое мышление. Мало кто из руководителей понимает федеральные задачи, и, что хуже, некоторые не понимают собственных интересов. Это связано с тем, что во многих регионах нашей страны родовые связи давно утрачены, население полностью урбанизировано.

Заключение

Исходя из вышесказанного, можно сделать следующий вывод: махалля как система управления у татар имела две основы, с одной стороны, родо-племенную, с другой стороны, религиозную. Какими бы родственными связями ни обладали люди, имамами становились люди образованные и имеющие авторитет в общине. Другими словами, выбирали имамов в основном из местных, то есть родственников. Такая практика существовала до появления Оренбургского магометанского духовного собрания. После появления нового органа управления, который стал выдавать указы муллам, были попытки, особенно в городах, приглашать имамов со стороны. Например, Шихабуддин Марджани был родом из деревни, а работал в городе. Авторитет в татарской общине зарабатывали долго, и не каждому могли доверять. К этому можно добавить связь многих имамов с шейхами суфийских тарикатов (Йасавийя до XVIII века, а после Накшбандийя). Имамы обучались и получали иджазу – право обучать шакирдов. Религиозная составляющая общины была не формальной и очень четко контролировала своих имамов. Кстати, постоянно подчеркивали это и русские миссионеры, такие как Я.Д. Коблов и др.



Изучение истории мусульманских общин необходимо усилить. Сегодня нам требуются не просто краеведческие и генетические исследования. Мы должны изучать в совокупности историю махалли с народным фольклором и традициями. Мы должны усилить работу по составлению родословных и постараться создать систему взаимных связей между родами. Изучить джигеновые округа, выделить в них центральные деревни, вокруг которых формировался джиен. Эти исследования сегодня более чем актуальны. Наш народ должен иметь структуру, которая могла бы консолидировать всю татарскую нацию.

Литература

1. Абу-ль Фида Исма'иль ибн 'Умар Ибн Кассир. *Аль-Фусуль фи сират ир-расуль. Главы о жизнеописании посланника (да благословит его Аллах и приветствует)*. Руслан Абу Ибрахим Татарстани (пер. с араб., прим.). М.: Дар уль-хадис; 2017. 527 с.
2. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. *Избранные труды*. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; 2007. 560 с.
3. Петренко С.П. *Конфессиональная и этническая общности: философско-культурологический анализ. Дисс. ... канд. филос. наук*. Ростов на Дону, 2007. 190 с.
4. *Город Болгар. Монументальное строительство, архитектура, благоустройство*. Казань: Наука; 2001. 365 с.
5. Салихов Р.Р. *Служилая Ура: рождение татарского капитализма*. Казань: институт истории им. Марджани АНРТ; 2015. 280 с.
6. Ахмед Ибн-Фадлан. *Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг.* Харьков: Изд-во. Харьковского гос. университета им. А. М. Горького, 1956 345 с.
7. Коблов Я.Д. *О Магометанских муллах*. Казань: Иман; 1999. 46 с.
8. *Коран*. Перевод на русский язык У.З. Шарипова, Р.М. Шариповой. М.: Институт востоковедения РАН; 2009. 567 с.
9. Воробьев Н.И. Жилища и поселения казанских татар Арского кантона ТССР. *Вестник научного общества татароведения*. 1926;4:10–49.



10. Халиков А.Х. *Происхождение татар Поволжья и Приуралья*. Казань: Татарское книжное издательство; 1978. 160 с.

11. Шарафутдинов Д.Р. *Традиционная культура татарского народа XIX – начало XX вв.* Казань: Гасыр; 2004. 640 с.

12. Хабутдинов А.Ю. Оренбургское магометанское духовное собрание как основополагающий общенациональный институт в 1788–1917 гг. *PAX ISLAMICA*. 2010;1(4):95-119.

References

1. Abu-l Fida Isma'il ibn 'Umar Ibn Kathir. *Al'-Fusul' fi sirat ir-rasul'. Glavy o zhizneopisanii poslannika (da blagoslovit ego Allakh i privetstvuet)* [Al-Fusul fi sirat al-rasul. Chapters on the biography of the Messenger (peace and blessings of Allah be upon him)]. Ruslan Abu Ibrahim Tatarstani (transl. from Arabic, notes]. Moscow: Dar ul-hadith; 2017. 527 p. (In Russian)

2. Gurevich A.Ya. *Kategorii srednevekovoy kul'tury* [Categories of the Medieval Culture]. *Izbrannye trudy*. St. Petersburg: St. Petersburg University Press; 2007. 560 p. (In Russian)

3. Petrenko S.P. *Konfessional'naya i etnicheskaya obshchnosti: filosofsko-kul'turologicheskiy analiz. Diss.na soiskanie kandidatskoy stepeni po filosofii* [Confessional and Ethnic Communities: Philosophical and Cultural Analysis. Candidate's degree in Philosophy Diss.]. Rostov-on-Don, 2007. 190 p. (In Russian)

4. *Gorod Bolgar. Monumental'noye stroitel'stvo, arkhitektura, blagoustroystvo* [The city of Bolgar. Monumental construction, architecture, landscaping]. Kazan: Nauka Publ.; 2001. 360 p.

5. Salikhov R.R. *Sluzhilaya Ura: rozhdeniye tatarskogo kapitalizma* [Sluzhilaya Ura: the birth of Tatar capitalism]. Kazan: Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences; 2015. 280 p. (In Russian)

6. Akhmed Ibn-Fadlan. *Kniga Akhmeda Ibn-Fadlana o yego puteshestvii na Volgu v 921–922 gg.* [Book of Ahmed Ibn-Fadlan about his journey to the Volga in 921–922]. Kharkov: Kharkov State University named after A.M. Gorky Publishing house; 1956. 345 p. (In Russian)

7. *Koran* [Quran. Russian translation]. Sharipov U.Z., Sharipova R.M. (eds). Moscow: Institute of Oriental Studies RAS; 2009. 567 p. (In Russian)



N.K. Garipov

The tradition of the formation of religious communities among the Tatars of ...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):13–28

8. Koblov Ya.D. *O magometanskikh mullah* [About the Mohammedan mullahs]. Kazan: Iman Press; 1999. 46 p. (In Russian)
9. Vorobiev N.I. Zhilishcha i poseleniya kazanskikh tatar Arskogo kantona TSSR [Dwellings and settlements of the Kazan Tatars in the Arsk canton of the TSSR]. *Vestnik nauchnogo obshchestva tatarovedeniya* [Bulletin of the Scientific Society of Tatar Studies]. 1926;4:10–49. (In Russian)
12. Khalikov A.Kh. *Proishozhdenie tatar Povolz'ya i Priural'a* [The origin of the Tatars of the Volga and Ural regions]. Kazan: Tatar Book Publishing House; 1978. 160 p. (In Russian)
13. Sharafutdinov D.R. *Traditsionnaya kultura tatar 19 – nachalo 20 vv.* [Traditional culture of the Tatar people of the 19th – early 20th centuries]. Kazan: Gasyr Press; 2004. 640 p. (In Russian)
14. Khabutdinov A.Yu. Orenburgskoe Magometanskoe Duhovnoe sobranie kak osnovopalagayusziy obzenatsionalniy institut v 1788–1917 gg. [Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly as a fundamental national institution in 1788–1917]. *PAX ISLAMICA*. 2010;1(4):95–119. (In Russian)

Информация об авторе

Гарипов Наиль Камилевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры теологии ЧУВО «Российский исламский институт», Казань, Российская Федерация.

About the author

Nail K. Garipov, Cand. Sci. (History), Associate Professor, Department of Theology of Russian Islamic Institute, 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: 07 марта 2021
Одобрена рецензентами: 07 марта 2024
Принята к публикации: 15 марта 2024

Article info

Received: March 19, 2021
Reviewed: March 07, 2024
Accepted: March 15, 2024



Исламские памятники в Азербайджане XVIII–XIX вв. (по документам Российского государственного военно-исторического архива)

Р.У. Мамедли^{1а}

¹Национальная академия наук Азербайджана, Центральная научная библиотека, г. Баку, Азербайджан

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9431-8084>, e-mail: rovsen-banu@mail.ru

Резюме: Статья посвящена истории исламских религиозных памятников XVIII–XIX вв., расположенных в Азербайджане, а также анализу религиозных верований жившего на указанной территории населения. Исследование проводилось на основе документов Российского государственного военно-исторического архива. Из архивных материалов видно, что большинство населения Азербайджана в XVIII–XIX вв. составляли мусульмане, о чем свидетельствует тот факт, что на его территории имеется большое количество исламских религиозных памятников. В работе использованы чертежи генеральных планов городов Азербайджана, находящиеся в фондах РГВИА. Автор статьи приходит к выводу, что средоточием хозяйственной, экономической и культурной жизни азербайджанских мусульман были мечети, особенно пятничные – Джума-мечети. Они функционировали и как культовые места, и в качестве социальных пространств. Поэтому города часто возводились не только около дворцов ханов и правителей, а вокруг пятничных мечетей. Их исторический облик позволяет восстановить работу с документами и чертежами, хранящимися в Российском государственном военно-историческом архиве.

Ключевые слова: архив; план; фонд; материал; Джума-мечеть; ханства; города; магометанская вера

Для цитирования: Мамедли Р.У. Исламские памятники в Азербайджане XVIII–XIX вв. (по документам Российского государственного военно-исторического архива). *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):29–44. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-29-44



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



Islamic monuments in Azerbaijan in the XVIII-XIX centuries (based on the documents of the Russian State Military History Archive)

R.U. Mammadli^{1a}

¹Azerbaijan National Academy of Sciences, Central Scientific Library, Baku, Azerbaijan

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9431-8084>, e-mail: rovsen-banu@mail.ru

Abstract: The article presents the history of Islamic religious monuments in the territory of Azerbaijan in the 18th and 19th centuries. The presented scientific article includes research on the mosques and religious beliefs of the population in the territory of Azerbaijan in the 18th and 19th centuries based on the documents of the Russian State Military History Archive. From the documents in the archival materials, it is clear that the most of the population are Muslim and Islamic religious monuments are the majority. The article relies on the drawings of the master plans of Azerbaijani cities kept in the funds of the Russian State Military History Archive. It is clear from the archive materials that economic and cultural life in Azerbaijani cities revolved around the mosques, especially the Friday mosques. Thus, the cities were erected not only around the palaces of khans and rulers, but around the Friday mosques, too. Also, at the end of the study, it is possible to come to the conclusion that Juma mosques functioned not only as the religious places of worship, but also as economic, cultural and social centers. In addition, the significance of the study of the documents stored in the Russian State Military History Archive is that it is possible to restore the historical appearance of Friday mosques in the present period from the drawings stored in its funds.

Keywords: archive; plan; fund; material; Juma mosque; khanates; cities; Mohammedan faith

For citation: Mammadli R.U. Islamic monuments in Azerbaijan in the XVIII–XIX centuries (based on the documents of the Russian State Military History Archive). *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):29–44. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-29-44

Введение

Особенности исторического развития Азербайджана, его географическое положение, национальный состав населения создали условия для существования различных религий на этой территории. В разное время язычество, зороастризм, иудаизм, христианство, ислам и многие другие религиозные течения имели возможность в той или иной степени распространяться в стране и оказывать взаимное влияние друг на друга. Начиная с VIII века, с вхождением Азербайджана в состав Арабского халифата, здесь, как и на всем Ближнем



Востоке, господствующей религией стал ислам. После этого на территории Азербайджана стали возводиться исламские религиозные храмы, особенно мечети. Построенные в разные эпохи, они располагались в городах, селах и других населенных пунктах.

Истории культовых сооружений в Азербайджане древняя. Практически во все периоды на территории страны имелось много мест религиозного поклонения. Когда территория Азербайджана вошла в состав государства Сефевидов, строительство религиозных храмов получило особенно широкое распространение.

Государство Сефевидов по своему политическому устройству имело феодально-теократический строй. Религиозная власть иногда оказывала значительное влияние на принятие политических решений. В начале XVIII века на смену государству Сефевидов пришла империя Афшар. Надир-шах, основатель империи Афшаров, пытался уменьшить религиозное влияние, но, несмотря на это, строительство религиозных храмов продолжалось по всей стране. В 1747 году в связи со смертью Надир-шаха империя, построенная им силой оружия, рухнула. В результате на территории Азербайджана образовалось около 20 самостоятельных ханств [1, с. 37].

Почти все династии, пришедшие к власти в ханствах, были дворянами бывшего Сефевидского государства. Будучи воинами, они тем не менее придавали религии особое значение. Во времена ханов религиозные памятники на территории Азербайджана как реставрировались, так и строились новые. Богатые религиозные архитектурные традиции, заложенные в эпоху Ширваншахов и Сефевидов, сохранились благодаря строительству мечетей, медресе, гробниц и мавзолеев [2, с. 8].

Информацию о религиозных памятниках в Азербайджане на этот период мы получаем из разных источников, в частности из архивов бывшей Российской империи. В них можно найти много ценной информации об изучаемом периоде истории Азербайджана. Начиная с XVIII века Российская империя стала проявлять интерес к Южному Кавказу, и, поскольку первостепенное значение уделялось установлению дипломатических отношений и торговле, этот регион активно исследовался. Так, тщательно изучал Кавказ Гильденштедт, а профессор Самуэль Гмелин дважды побывал в прикаспий-



ских районах Азербайджана, посетив такие города, как Дербент, Баку, Куба, Сальян, Шемаха и Ленкорань. Он опубликовал четырехтомное описание своего путешествия. Эти работы содержат сведения о местной географии, природе, экономике, социально-экономической жизни, а также данные о городах и религиозных верованиях. Автором утверждается, что религиозные убеждения населения в основном относятся к религии Мухаммада [5, с. 11]. В архиве имеется большое количество документов о том, что оба исследователя приезжали в Азербайджан, в частности на побережье Каспийского моря, для сбора информации [6, с. 526].

Архивные материалы играют важную роль в изучении интереса Российской империи к Азербайджану в указанный период. В этих архивах, наряду со сведениями о военной интервенции России в Азербайджане, имеются также документы, затрагивающие экономические, культурные и религиозные вопросы. Изучение истории Азербайджана по русским источникам во многом опирается на различные архивы Российского государства. Документы, хранящиеся в Российском государственном военно-историческом архиве (РГВИА), могут считаться ценными историческими источниками в изучении истории Азербайджана XVIII–XIX вв. [7, с. 8]. Хотя сам архив имеет военный профиль, в нем есть документы, охватывающие различные темы, связанные с Азербайджаном.

Материалы об Азербайджане в фондах РГВИА относятся к началу XVIII в. С возрастанием интереса Российской империи к Азербайджану, с середины XVIII в., количество этих материалов, как показал анализ, начинает множиться [8, с. 5]. Среди материалов, связанных с Азербайджаном, в архиве преобладают официальная дипломатическая переписка, военные грамоты, шпионские донесения, просьбы к императору, донесения консулов, торговые договоры и сводки. В них подробно описываются города-крепости, мосты и дороги, религиозные памятники, политическое и экономическое положение отдельных азербайджанских ханств [9, с. 38]. Шпионские отчеты и обзоры показывают, что большинство населения исповедует магометанскую веру. Сообщается, что исламские храмы встречаются в Азербайджане повсюду.



Фонды Российского государственного военно-исторического архива

Из архивов Российской империи, проявлявшей экономический, политический и военный интерес к Южному Кавказу с XVIII века, можно получить обширную информацию о характеристиках религиозных памятников в Азербайджане. Для исследователей особенно богатым в этом направлении источником информации являются фонды Российского государственного военно-исторического архива [10, с. 3], в которых можно найти подробную и достоверную информацию о религиозных памятниках на территории Азербайджана. Архив содержит планы городов Азербайджана XVIII–XIX вв. В них дано детальное описание внутреннего устройства городов и всех построек в них.

РГВИА – один из самых богатых в этом отношении фондов, где под номером 418 хранятся «Планы и описания городов, крепостей, деревень и других населенных пунктов бывшей Российской империи» [11, с. 78]. Фонд №418 содержит планы крупных городов Азербайджана на разные годы. Чертежи планов городов и крепостей Баку, Гянджи, Шемахи, Шуши, Шеки, Кубы, Ленкорани, Нахичевани за разные годы являются важным научным источником для исследователей. Эти планы не только позволяют определить общий характер градостроительства в изучаемый период, но из них можно получить подробную информацию о демографии и религиозном положении в Азербайджане.

Материалы РГВИА – это в основном документы военного характера. Планы азербайджанских городов также создавались для военных целей, предпочтение отдавалось изображению военных объектов. Однако, несмотря на это, религиозные памятники не ускользнули от внимания военных инженеров [12, с. 61]. Когда они чертили планы городов, включали в них и такие объекты, как мечети и религиозные памятники. Именно из этих планов мы узнаем, что в то время ислам занимал важное место в жизни населения Азербайджана. Из планов, хранящихся в архиве, видно, что центральную часть городов составляют не дворцы ханов и правителей, а городские пятничные Джума-мечети¹.

¹ От араб. джум'а – пятница. По общей для всех мусульман традиции такие мечети обычно называются термином «джами».



Важнейшими памятниками истории и культуры Азербайджана являются мечети, которые прошли испытание на прочность и сохранились до наших дней. Мечети на территории Азербайджана можно разделить на три группы по расположению и масштабу архитектурного решения: 1) мечети областного значения, 2) мечети городского значения, 3) сельские мечети.

В целом для богослужения в исламе характерны четыре уровня мечетей: для общины (махалля), для всех (джама'ат), для населения города и мечети для всего мусульманского мира [13, с. 10]. Каждая из названных категорий мечетей представляла собой социальный объект и располагалась в сооружении определенного вида: 1) мечети, где проводились ежедневные молитвы (махалля мечети), 2) Джума-мечети, где совершались пятничные намазы.

Оба типа мечетей были широко распространены на территории Азербайджана, особенно они преобладали в городах. Мечети для ежедневного намаза можно было встретить в основном в кварталах (махалля), на базарах и в местах со множеством торговых прилавков. Джума-мечети, которые считаются главными мечетями города и в которых совершаются пятничные молитвы, были почти во всех городах. Во время пятничной молитвы (намаз) к этой мечети приходили не только горожане, но и жители окрестности.

Нужно отметить, что в исследуемый период Джума-мечети в городах сохраняли свое значение. Они считались главными постройками в общей архитектурной структуре городов. Из планов, хранящихся в РГВИА, видно, что многие города были построены вокруг Джума-мечетей. Все центральные улицы пересекаются у Джума-мечети и почти во всех городах центральный базар находится рядом с ней. Благодаря своему архитектурному стилю Джума-мечети с их большими куполами и минаретами занимали особое место в городском архитектурном ансамбле. По этой причине путешественники, дипломаты и купцы, приезжавшие в Азербайджан, особо отмечали их в своих воспоминаниях и рисунках.

При изучении мечетей того периода мы наблюдаем, что они строились в форме буквы «Т». Строительство в таком стиле могло быть связано с размещением в них большого количества молящихся. Преобладали также квадратные мечети с одним куполом. Именно поэтому было много мечетей четырехугольной формы, одно- и многокупольных. Из архивных материалов ясно,



что часть мечетей строилась на мавзолеях или рядом с ними. В данном случае можно сказать, что архитектурная связь между ними не учитывалась.

Джума-мечети городов

В конце XVIII века в городе Гяндже находилась одна из крупнейших Джума-мечетей Азербайджана. Она была построена в 1606 году Шейх-Бага-Уддином (Шайх Баха'-ад-дин), известным ученым Востока [14, с. 79]. Информацию о Джума-мечети можно получить из плана города Гянджи, составленного в конце XVIII века, который находится среди архивных материалов. Одним из наиболее интересных планов такого рода является «План крепости Гянджи с указанием окрестностей и части крепости», находящийся в фонде №349. На плане имеется надпись: «Инженер-майор Иван Гартинг. Крепость Гянджа 24 февраля 1797». Из даты на чертеже можно сделать вывод, что этот план был составлен во время похода корпуса графа В. А. Зубова, продолжавшегося с 1796 г. примерно до марта 1797 г., так как к марту уже был закончен вывод войск корпуса из Закавказья по повелению Павла I. [15, с. 3]. Рассматриваемый план дает возможность следующим образом охарактеризовать Гянджу к исходу XVIII в. Город занимал обширную территорию, что было отчасти результатом наличия многочисленных садов².

Подробную информацию об архитектуре города внутри Гянджинской крепости можно получить из генерального плана, находящегося в 12-й папке 418-го фонда. В частности, документ в этой папке №6055 содержит подробное описание Джума-мечети в городе. С точки зрения изучения истории градостроительства Азербайджана наиболее точными являются данные плана 1797 г. о крупном архитектурном комплексе, расположенном на форштадте города. Данный комплекс является, несомненно, главным архитектурным ансамблем, который группировался вокруг Джума-мечети, сохранившейся до наших дней. Площадь, вокруг которой располагались здание мечети и другие сооружения, имела неправильную четырехугольную форму с размерами в среднем 65 на 320 м и тянулась в направлении с северо-востока на юго-запад. Здание мечети занимало юго-западную, узкую, сторону площади. Здесь ширина площади уменьшалась до 54 м, расширяясь на противоположной сторо-

² Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф. № 349. ОП. № 12. Д. № 6055. Л. 74–88.



не до 85 м. Контур площади был засажен деревьями. Вокруг здания мечети располагалось медресе. За зданием мечети имелось кладбище, а с западной стороны, в непосредственной близости к ней, стояла баня³.

Квадратное здание состоит из центрального квадратного молитвенного зала и примыкающих к его углам небольших помещений. Три стены центрального зала, кроме южной, украшены неглубокими нишами. Михраб расположен с южной стороны, здесь была сделана глубокая ниша. Напротив михраба, с северной стороны, расположен вход в мечеть. Имеются входы также с западной и восточной сторон. В зал имеет входы также ряд небольших помещений. Наличие этих помещений и многочисленных проемов, соединяющихся между собой порталными нишами и залом, представляет, пожалуй, одну из основных особенностей планового решения мечети. Характерна также большая высота проемов, равных высоте помещений. За исключением центрального зала, интерьер помещений мечети лишен всякого убранства. Архитектурные членения молитвенного зала подчеркивают значительность внутреннего пространства (площадь – 204 квадратных метра, высота – 3 м), восемь крупных арочных ниш высотой до 6,5 м и арочные тромпы, расположенные на той же высоте, оставляют переход к куполу⁴.

Из генерального плана Гянджи 1797 года видно, что по своему архитектурному облику она не отличается от других городов. В частности, тот факт, что Джума-мечеть находится рядом с главной рыночной площадью, характерен и для других городов Азербайджана. Отметим также, что Гянджинская Джума-мечеть построена из квадратных обожженных кирпичей. Плиты камня так пригнаны друг к другу, что швы едва заметны. Двери, порталы и окна вырезаны с необыкновенным мастерством, галереи ажурны. Мечеть также украшена снаружи и изнутри, такова же и баня [16, с. 28].

Информацию о Джума-мечети можно получить в другом плане города Гянджи, датированном 1804 годом⁵. Этот план почти такой же, как предыдущий. По этой причине его можно считать повторением плана 1797 года. В более поздние годы, когда Гянджа уже называлась Елизаветполем, были составлены два плана города. Хотя ни на одном из планов точная дата не ука-

³ РГВИА. Ф. № 846 (бывший Военно-ученый архив (ВУА)). ОП. № 12. Д. № 6055. Л. 46–53.

⁴ РГВИА. Ф. № 418. ОП. № 12. Д. № 763. Л. 138–141.

⁵ РГВИА. Ф. № 418. ОП. № 12. Д. № 6057. Л. 37–46.



зана, они отмечены словами «План города Елизаветполя»⁶. В них нарисованы Джума-мечеть, баня и медресе, находящиеся в центре города. Из плана видно, что здания, изображенные на чертежах, не претерпели никаких изменений. Таким образом, из этих планов мы видим, что Джума-мечеть играет роль не только религиозного и духовного места, но и культурного, социального и экономического центра в жизни города. Скорее всего, прилегающие к мечети постройки указывают на то, что она функционирует как вакф (фонд). Наличие рядом с мечетями медресе позволяет говорить о том, что они несли просветительскую и учебную функцию.

Обширные сведения о религиозных памятниках Баку можно получить из документов Российского государственного военно-исторического архива. Бакинская городская крепость подробно описана в генеральных планах города Баку 1723⁷ и 1738⁸ годов, хранящихся в фонде №418. На этих планах были нарисованы чертежи Джума-мечети в Баку. План включает в себя чертежи большого торгового комплекса, ранее располагавшегося вдоль побережья, которого в настоящее время в Баку нет. В плане торговый комплекс состоит из четырех основных корпусов. Если первый и второй корпуса были караван-сараями, то в третьем корпусе размещались торговые лавки, а четвертый корпус комплекса был мечетью. Более того, Джума-мечеть как центральная в Баку находится прямо напротив этого торгового комплекса.

В 1796 г. в связи с пребыванием в Азербайджане Экспедиционного корпуса генерала от инфантерии Валериана Зубова были сделаны несколько чертежей и планов города Баку [17, с. 52]. Остановимся лишь на одном плане, датированном 1796 г. и подписанном «инженером-полковником и кавалером Христианом Трузсоном». План довольно подробно фиксирует бакинскую крепость, планировку города и его окрестности, на нем отмечены основные памятники архитектуры. На плане мечеть внутри крепости обозначена символом «Б». Количество символов равно 5. План также включает в себя чертежи зданий за пределами крепости. Здесь знаком «М» помечена мечеть, а знаком «Г» – кладбище и могилы⁹.

⁶ РГВИА. Ф. № 846. ОП. № 12. Д. № 21938. Л. 65–67.

⁷ РГВИА. Ф. № 418. ОП. № 12. Д. № 3322. Л. 28–36.

⁸ РГВИА. Ф. № 418. ОП. № 12. Д. № 3324. Л. 44–58.

⁹ РГВИА. Ф. № 846. ОП. № 12. Д. № 21665. Л. 231–238.



В плане указано, что городская крепость и постройки в ней возведены из белого камня. Скорее всего, люди, составлявшие план, были военными, они учитывали и обороноспособность всех зданий. Отсюда следует, что религиозные памятники в Баку строились не из красного кирпича, а из белого камня, как в других городах. Отметим, что купола мечетей, построенных в Баку, отличаются от куполов мечетей в других городах. Каменные купола располагались также по схеме горизонтальных рядов с уменьшением размеров рядов кверху. Кирпичные купола по сравнению с каменными имеют большие размеры.

В мечетях, возведенных из кирпича, где зодчие умели делать куполы больших диаметров, данная конструктивная схема претерпела видоизменения. Поскольку центральный молельный зал, перекрытый куполом, получался достаточных размеров, то примыкающие к нему объемы выносились за пределы зала, составляли самостоятельные помещения или открытые на фасадные стороны ниши, трактованные в ряде случаев как порталы. Такую схему решения мы видим в Гянджинской Джума-мечети.

Среди документов архива есть интересные материалы, относящиеся к городу Шемахе. Из плана города Шемахи 1844 года мы можем получить сведения о религиозных памятниках. Еще одним важным документом о городе Шемахе, хранящемся в архиве, являются рисунки. Так, документ №808, входящий в коллекцию 418 фонда №846 архива, содержит «картину, сделанную с северной стороны Старой Шемахи»¹⁰. Хотя точная дата на картине не указана, тот факт, что на ней не отражены новые кварталы, позволяет предположить, что она написана в первой половине XIX века. На картине можно увидеть две мечети с минаретами. Наряду с крепостными стенами, имеющими четырехугольные башни, на рисунке можно отметить четыре группы монументальных сооружений. В юго-восточной части рисунка виднеется значительный по объему комплекс с куполами, вероятнее всего, знаменитая Шемахинская Джума-мечеть. Северо-восточнее от нее изображена другая мечеть с минаретом.

Также из документов РГВИА можно получить информацию о строителях мечетей. Так, наиболее интересный документ из папки №81 фонда

¹⁰ РГВИА. Ф. № 846. Коллекция № 418. Д. № 808.



1105 связан с подсчетом и оценкой ущерба, нанесенного местному населению во время Шамахинского землетрясения 1828 года. В нем упоминаются имена мастеров, которые будут участвовать в восстановлении города. На 18-м листе папки №81 значится имя Аджи Таги-бена (Хаджжи Таки),¹¹ а на 81-м листе упоминается имя мастера Якуба (Йа'куба). Совпадение в материалах времени, имени и специальности с данными о строителе шемахинского мавзолея из комплекса Едди Гюмбез (Семь куполов) едва ли может быть случайным. Несомненно, мы имеем дело с одним и тем же лицом.

Еще один город Азербайджана, богатый религиозными памятниками, – это город Нахичевань. Хранящийся в Российском государственном военно-историческом архиве чертеж города Нахичевани, составленный 30 июня 1827 года, позволяет получить обширные сведения о религиозных памятниках города. На плане отмечено, что его начертили топографы – исполнители 1-й степени Гучель и Колоколов¹². В плане отражена «Старая мечеть». Мавзолей Момине-Хатун¹³ находится в центре города. На плане видно, что центральная площадь города располагается вокруг Джума-мечети.

Город Шуша, основанный в XVIII веке, славится своими религиозными памятниками. Мечети, построенные в Шуше, относятся к относительно недавнему периоду. В отличие от других средневековых городов Азербайджана, Джума-мечеть в городе Шуше не занимала центрального места. Из документов фондов РГВИА ясно, что город Шуша состоял из 17 кварталов (махалля). В каждом из них была своя мечеть. В архиве сохранилось несколько планов города, на которых имеются подробные чертежи мечетей, расположенных в Шуше. Одним из самых точных является генеральный план города 1855 года¹⁴. В верхнем углу плана 1855 г. написано «План города Шуша»¹⁵. В нем подробно описываются две мечети – верхняя и нижняя. Из плана видно, что вход в нижнюю мечеть находился в северо-западном направлении. Ось входа совпадала с осью входной двери медресе. В том же стиле построена верхняя мечеть¹⁶. Из чертежей видно, что мечети похожи друг на друга.

¹¹ РГВИА. Ф. № 1105. Д. № 81. Л.18.

¹² РГВИА. Ф. № 846. ОП. № 12. Д. № 22216. Л. 75–83.

¹³ От араб. Му'мина – верующая.

¹⁴ РГВИА. Ф. № 418. ОП. № 44. Д. № 680. Л. 257–271.

¹⁵ РГВИА. Ф. № 418. ОП. № 44. Д. № 22830. Л. 73–81.

¹⁶ РГВИА. Ф. № 418. ОП. № 44. Д. № 680. Л. 157–166.



Мечети небольшие, меньше, чем Джума-мечети в других городах. Верхняя мечеть в городе служила пятничной мечетью. По этой причине верхняя мечеть в Шуше, упомянутая в плане, была снесена, а верхняя мечеть Гевхар-ага (Джаухар-Ага) была перестроена в 1883 году как Джума-мечеть [18, с. 28].

Заключение

В итоге можно прийти к выводу, что документы Российского государственного военно-исторического архива считаются важными источниками для изучения истории и религии Азербайджана XVIII–XIX веков. Помимо данных о городах, населении и географии Азербайджана, архивные материалы содержат богатую информацию о том, что Джума-мечети играют важную роль в общественной и духовной жизни. Из материалов архива видно, что мечети, строящиеся в Азербайджане в этот период, возводились в соответствии с исламскими традициями. Мечети, главные площади и даже базары почти всех городов были построены лицом к Кибле (т.е. к Мекке). Анализ архивных материалов позволяет говорить о том, что города Азербайджана с религиозной точки зрения имели важное значение для Кавказского региона. Мечети в Азербайджане отличались уникальным архитектурным стилем. В то время они считались важными архитектурными сооружениями, поскольку играли роль политического, экономического и социального центра.

Следует отметить, что архивные материалы точно передают своеобразие художественной композиции, богатство конструктивных деталей, планировочных и фасадных решений с точки зрения архитектуры.

Роль архивных документов в восстановлении исторического облика древних мечетей на территории Азербайджана неоспорима. Эти памятники, отражающие высшие ценности исламской религии, в настоящее время с особой заботой охраняются местным населением и государством. Данные религиозные символы, призывающие людей к Богу и воспитывающие высокие нравственные качества, должны быть отреставрированы с привлечением профессиональных специалистов, возрождены и предоставлены людям в качестве мест поклонения и просвещения. В этом направлении неопределимую роль могут сыграть материалы, хранящиеся в фондах Российского государственного военно-исторического архива.



Литература

1. *Присоединение Азербайджана к России и его прогрессивные последствия в области экономики и культуры (XIX – нач. XX в.)*. Баку: Издательство Академии Наук Азербайджанской ССР, Институт истории и философии; 1955. 293 с.
2. Фатуллаев-Фигаров Ш.С. *Градостроительство и архитектура Азербайджана XIX-начала XX века*. Ленинград: Стройиздат: Ленинградское отделение; 1986. 456 с.
3. Мамедова Г. *Русские консулы об Азербайджане (20-60-е годы XVIII века)*. Баку: Элм; 1989. 128 с.
4. Маркова О.П. *Россия, Закавказье и международные отношения в XVIII в.* М.: Наука; 1966. 323 с.
5. *Россия и Азербайджанские ханства во второй половине XVIII, в начале XIX в: сборник документов. Т. 1. (1751–1775 гг.)*. Мустафазаде Т.Т. (сост.). Баку: Турхан ИПО; 2018. 337 с.
6. Абдуллаев Г.Б. *Азербайджан в XIX веке его взаимоотношения с Россией*. Баку: Изд-во АН АзССР; 1965. 620 с.
7. *Россия и Азербайджанские ханства во второй половине XVIII, в начале XIX в: сборник документов. Т. 2. (1776–1800 гг.)*. Мустафазаде Т.Т. (сост.). Баку: Турхан ИПО; 2020. 568 с.
8. Мустафаев Дж.М. *Северные ханства Азербайджана и Россия (конец XVIII – начало XIX в.)*. Баку: Элм; 1989. 128 с.
9. *Из истории российско-грузинских отношений. К 230-летию заключения Георгиевского трактата: сборник документов*. Зайцев И.В. (отв. сост.). М.: Древлехранилище; 2014. 765 с.
10. *Присоединение Восточной Армении к России. Сборник документов. Т. I. (1801–1813)*. Агаян Ц.П. (ред.). Ереван: Издательство Академии Наук Армянской ССР; 1972. 714 с.
11. *Российский государственный военно-исторический архив: История в документах: 1797-2007*. Гаркуша И.О. (отв. ред.). М.: РОССПЭН; 2011. 982 с.
12. *Российский государственный военно-исторический архив. Путеводитель: В 4-х т. Т. 3*. Дмитроченкова Е.Н., Корнилаева А.Л., Муравейнико-



ва Н.Ю., Пучкова О.А., Сает Л.Я., Снежко Н.Г. (сост.). М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); 2008. 976 с.

13. *Architecture of the Islamic World: Its History and Social Meaning*. Michell G. (ed.). London: Thames and Hudson; 1978. 290 p.

14. Бабаев. Э.Т. *Из истории Гянджинского ханства*. Баку: Nurlan; 2003. 158 с.

15. Мамедова. Г. *О походе В. Зубова в Азербайджан в 1796 г.* Баку: Элм; 2003. 94 с.

16. Саламзаде А.В. *Архитектура Азербайджана XVI–XIX вв.* Баку: Издательство Академии Наук Азербайджанской ССР; 1964. 253 с.

17. Искендерова М.С. *Бакинское ханство*. Баку: Чашиоглу; 1999. 212 с.

18. Авалов Э. *Архитектура города Шуши и проблемы сохранения его исторического облика*. Баку: Элм; 1977. 112 с.

References

1. *Prisoedinenie Azerbaydzhana k Rossii i ego progressivnye posledstviya v oblasti ekonomiki i kul'tury (XIX – nach. XX vv.)* [The accession of Azerbaijan to Russia and its progressive consequences in the field of economics and culture (XIX – early XX centuries)]. Baku: Publishing House of the Academy of Sciences of the Azerbaijan SSR, Institute of History and Philosophy; 1955. 293 p. (In Russian)

2. Fatullaev-Figarov Sh.S. *Gradostroitelstvo i arkhitektura Azerbaydzhana XIX – nach. XX vv.* [Urban planning and architecture of Azerbaijan in the 19th and early 20th centuries]. Leningrad: Stroyizdat Publ.: Leningrad branch; 1986. 456 p. (In Russian)

3. Mamedova G. *Russkie konsuly ob Azerbaydzhane (20-60-e gody XVIII veka)* [Russian consuls about Azerbaijan (20-60s of the 18th century)]. Baku: Elm Press; 1989. 128 p. (In Russian)

4. Markova O.P. *Rossiya, Zaqavkazye i mejdunarodnye otnosheniya b XVIII v.* [Russia, Transcaucasia and international relations in the 18th century]. Moscow: Nauka Press; 1966. 323 p. (In Russian)

5. *Rossiya i Azerbaydzhanskie khanstva vo vtoroy polovine XVIII-XIX vekov: sbornik dokumentov. T. I. (1751–1775 qq.)* [Russia and Azerbaijani khanates in the second half of the 18th and 19th centuries: a collection of documents. Vol. 1. (1751–



1775)]. Mustafazadeh T.T. (comp.). Baku: Turkhan IPO Publ.; 2018. 337 p. (In Russian)

6. Abdullaev G.B. *Azerbaydzhan v XIX veke i vzaimootnosheniya ego s Rossii* [Azerbaijan in the 19th century and its relationship with Russia]. Baku: Publishing House of the Academy of Sciences of Azerbaijan SSR; 1965. 620 p. (In Russian)

7. *Rossia i Azerbaydzhanskie khanstva vo vtoroy polovine XVIII-XIX vekov: sbornik dokumentov. T. II. (1776–1800 qq.)* [Russia and Azerbaijani khanates in the second half of the 18th and 19th centuries: a collection of documents. Vol. 2. (1776–1800)]. Mustafazadeh T.T. (comp.). Baku: Turkhan IPO Publ.; 2020. 568 p. (In Russian)

8. Mustafaev J.M. *Severnie khanstva Azerbaydzhana i Rossia (konech XVIII – nach. XIX vv.)* [Northern khanates of Azerbaijan and Russia (the late 18th and early 19th centuries)]. Baku: Elm Press; 1989. 128 p. (In Russian)

9. *Iz istorii rossisko-gruzinskih otnosheniy. K 230-letiyu zaklucheniia Qeorqevskogo traktata: sbornik dokumentov* [From the history of Russian-Georgian relations. To the 230th anniversary of the conclusion of the Treaty of Georgievsk: collection of documents]. Zaitsev I.V. (resp. comp.). Moscow: Drevlekhranilishche Press; 2014. 765 p. (In Russian)

10. *Prisoedinenie Vostochnoy Armenii k Rossii. Sbornik dokumentov. T. I. (1801–1813)* [Joining of Eastern Armenia to Russia. Collection of documents. T. I. (1801–1813)]. Agayaan T.P. (ed.). Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR; 1972. 714 p. (In Russian)

11. *Rossiyskii gosudarstvennyi voenno-istoricheskii arkhiv: Istoriya v dokumentax: 1797–2007* [Russian State Military Historical Archive: History in documents: 1797–2007]. Garkusha I.O. (resp. ed.). Moscow: Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN); 2011. 982 p. (In Russian)

12. *Rossiyskii gosudarstvennyi voenno-istoricheskii arkhiv. Putivoditel: V 4-x tomah. T. 3* [Russian State Military Historical Archive. Guide: In 4 volumes. Vol. 3.]. Dmitrochenkova E.N., Kornilaeva A.L., Muraveinikova N.Yu., Puchkova O.A., Sayet L.Ya., Snezhko N.G. (comp.). Moscow: Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN); 2008. 976 p. (In Russian)

13. *Architecture of the Islamic World: Its History and Social Meaning*. Michell G. (ed.). London: Thames and Hudson; 1978. 290 p.



14. Babaev.E.T. *Iz istorii Gyandjinskoqo khanstva* [From the history of the Ganja Khanate]. Baku: Nurlan Press; 2003. 234 p. 158 p. (In Russian)
15. Mamedova. G. *O poxode V. Zubova v Azerbaydzhan v 1796 q.* [About V. Zubov's campaign to Azerbaijan in 1796]. Baku: Elm Press; 2003. 94 p. (In Russian)
16. Salamzade A.V. *Arkhitektura Azerbaydzhana XVI–XIX vv.* [Architecture of Azerbaijan of the XVI–XIX centuries]. Baku: Publishing House of the Academy of Sciences of the Azerbaijan SSR; 1964. 253 p. (In Russian)
17. Iskenderova M.S. *Bakinskoe khanstvo* [Baku Khanate]. Baku: Chashioglu Press; 1999. 212 p. (In Russian)
18. Avalov E. *Arkhitektura qoroda Shushi i problemy soxroneniya ego istoricheskogo oblik* [Architecture of the city of Shushi and problems of preserving its historical appearance]. Baku: Elm Press; 1977. 112 p. (In Russian)

Информация об авторе

Мамедли Ровшан Улдуз оглы, доктор философии по истории, старший научный сотрудник Центральной научной библиотеки, очный докторант программы доктора наук Института истории и этнологии имени А.А. Бакиханова Национальной академии наук Азербайджана, г. Баку, Азербайджан.

About the author

Rovshan Ulduz oglu Mammadli, doctor of philosophy in history, senior researcher of the Central Scientific Library, Full-time doctoral student of the Doctor of Sciences program of the Institute of History and Ethnology named after A.A. Bakikhanov, Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Azerbaijan.

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: 19 июля 2023
Одобрена рецензентами: 20 января 2024
Принята к публикации: 20 февраля 2024

Article info

Received: July 19, 2023
Reviewed: January 20, 2024
Accepted: February 20, 2024



З.К. Савкатов

Мухаджирство ногайцев в Османскую империю на фоне Кавказской войны
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):45–58

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-1-45-58

УДК 94

Original Paper

Оригинальная статья

Мухаджирство ногайцев в Османскую империю на фоне Кавказской войны

З.К. Савкатов^{1а}

¹Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0008-0276-7877>, e-mail: zalimhan.savkatov@mail.ru

Резюме: В данной статье освещаются трагичные обстоятельства массового переселения ногайцев в Османскую империю на фоне Кавказской войны. В первой части статьи раскрываются значение слова «хиджра», ее условия, особенности упоминания в Священном Коране. Далее рассматривается исторический контекст положения ногайцев в указанный период. Особое внимание уделено экономическим, политическим, религиозным причинам миграции кочевников, которые вопреки общепринятому мнению не сводятся только лишь к исходу войны, если учесть малочисленное участие ногайцев в боевых действиях. Автор попытался осветить проблему с разных сторон и ответить на вопрос, уместно ли называть данное переселение термином «мухаджирство», который используется в российской историографии.

Ключевые слова: мухаджирство; мухаджир; хиджра; переселение в Турцию; Кавказская война; колонизация Кавказа; ногайцы; миграция; Османская империя; ногайские беженцы

Для цитирования: Савкатов З.К. Мухаджирство ногайцев в Османскую империю на фоне Кавказской войны. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):45–58. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-45-58



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



Nogai muhajirism to the Ottoman empire during the Caucasian war

Z.K. Savkatov^{1a}

¹Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0008-0276-7877>, e-mail: zalimhan.savkatov@mail.ru

Abstract: This article is devoted to tragic circumstances of the major Nogai migration to the Ottoman Empire in the end of the Caucasian war. The first part says about the term “hijra”, its meaning, conditions and other characteristics according to the Quran. Then it comes to the historic context of this event, the political position of Nogai in this period. Particular attention is paid to the economic, political and religious causes of the nomads’ relocation which are not dictated by just the result of the war given their minor participation in the military operations. The author made an attempt to consider theological justification of the terms “hijra” and “muhajirism” as well as their appropriate usage in Russian historical science.

Keywords: muhajirism; muhajir; hijra; migration to Turkey; the Caucasian war; colonization of the Caucasus; the Russian Empire; Nogais; relocation; the Ottoman Empire; Nogai refugees

For citation: Savkatov Z.K. Nogai muhajirism to the Ottoman empire during the Caucasian war. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):45–58. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-45-58

Введение

Обширная территория Российской Федерации предоставляет большие возможности для исторических, антропологических, этнолингвистических и других исследований. На данном этапе развития отечественной исторической науки стало возможным более детальное углубление в прошлое этнических меньшинств, проживающих на территории страны, в частности изучение многочисленных факторов и явлений, сопутствующих расширению территорий Российской империи на Кавказ в 1817–1864 годы. Кавказская война – одна из самых затяжных и тяжелых в российской истории – ознаменовалась многими драматичными событиями, повлиявшими на жизнь коренных народов. Одним из таких событий было массовое переселение – мухаджирство – кавказцев в Османскую империю. В данной статье будут рассмотрены это явление в рамках одного этноса – ногайцев, а также его особенности с



исторической и теологической точек зрения, так как термин «мухаджирство» происходит из догматов исламского вероучения.

В наше время ногайцы проживают на территориях Дагестана, Ставропольского края, Карачаево-Черкессии, Астраханской области, Чечни и др. Согласно последней переписи населения (2021 г.), их численность составляет около 110 тыс. человек¹. Ногайцы являются прямыми потомками кипчаков, мангытов и найманов, и их происхождение восходит к периоду распада Золотой Орды (XV в.), в результате которого образовалось несколько отдельных ханств, в том числе и Ногайская Орда. Это государство просуществовало около двух столетий, затем вошло в период раздробленности и междоусобиц. Он совпал с началом завоевательной политики России на ее южных границах. В период с конца XVIII – первой трети XIX в. происходит очень трудный и местами по-настоящему трагичный процесс вхождения ногайцев в подданство Российской империи, в результате которого огромная часть населения погибла или мигрировала в другие регионы [1; 2]. Следовательно, к моменту начала Кавказской войны большая часть ногайских земель уже находилась под властью Российской империи, что уже отличает характер и мотивы их переселения в Турцию от таковых у новопокоренных на тот момент народов.

Таким образом, причины миграции ногайских кочевников в Турцию по итогам Кавказской войны были более комплексными и интересными для изучения, поскольку, в отличие от горских народов, они находились в российском подданстве уже несколько десятилетий. Об этом, например, рассуждает И.В. Бентковский, отмечая, что непредсказуемым «было не только выселение в Турцию значительного числа непокорившихся и непобежденных обитателей гор, но и мирных Ногайских племен» [3, с. 92]. Более того, встает еще один не менее сложный вопрос: можно ли назвать их переселение хиджрой, учитывая ее исторический контекст, трагичные последствия и положения исламской религии?

Хиджра в исламе

Необходимо указать, что ногайцы с момента своего образования, будучи преемниками Золотой Орды, исповедовали ислам ханафитского толка.

¹ *Итоги Всероссийской переписи населения 2020*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://rosstat.gov.ru/vpn_popul/ (дата обращения: 20.09.2023).



Сохранившиеся источники свидетельствуют о довольно сильном укоренении исламской религии. В частности, об этом говорят введение шариатского суда [4, с. 148], выделение целого ряда лиц, часто приближенных к власти и выполняющих немаловажные религиозные функции (муллы, ходжи, сейиды, хафизы) [5, с. 570–571], наличие ритуала скрепления международных договоров клятвой на Коране [6, с. 175], а также введенное в обиходную практику выполнение всех обязательных религиозных предписаний (молитва, пост, паломничество) [7, с. 58–59].

Однако для полного представления такого сложного процесса, как миграция, в шариатском значении в первую очередь надо обратиться к основам исламского богословия. В Священном Коране присутствует достаточное количество аятов о хиджре. Так, например, в главе «Женщины» (ан-Ниса') есть прямое указание мусульманину переселяться, если его притесняют на родной земле, и не считать это оправданием для неисполнения обязательных религиозных предписаний: «Разве не просторна земля Аллаха? Что же не совершили вы переселение?». [8, 4:98]. Все эти предписания напрямую связаны с жизнью пророка Мухаммада, которому было велено покинуть родную Мекку вместе с ранними последователями по причине гонений со стороны язычников. Эти гонения продолжались длительное время и на конечном этапе носили все более ожесточенный и насильственный характер. Таким образом, религиозные первоисточники хранят в себе весьма исчерпывающую информацию о хиджре (в пер. с араб. переселение) и ее условиях. В своем «Исламском энциклопедическом словаре» А.А. Али-Заде отмечает, что в религии термин «хиджра» используется «в случаях переселения верующих, которых угнетают на своей родине и лишают свободы вероисповедания, в другой регион, где существуют более подходящие условия для свободного служения Богу» [9, с. 300]. Соответственно, основной и основательной причиной для совершения хиджры является невозможность соблюдать обязательные предписания ислама (фарды) без угрозы для жизни и здоровья. При этом в Коране также оговорено исключение для малоимущих, неспособных переселиться по финансовым и другим весомым обстоятельствам: «Это не относится только к тем слабым мужчинам, женщинам и детям, которые не могут ухитриться и не находят правильного пути» [8, 4:98]. Из этих аятов, а также из Сунны проро-



ка Мухаммада следует, что хиджра – это не спонтанное решение. Она требует организационного и взвешенного подхода.

Кавказская война

Чтобы понять истинные причины ногайского мухаджирства, необходимо рассмотреть сохранившиеся сведения об их положении в течение Кавказской войны. Для кочевников этот период стал кризисным во многих аспектах. Во-первых, ногайское общество разделилось в зависимости от политических предпочтений. Большая часть признавала российское подданство и проходила сложный и многоэтапный процесс включения в новую для них государственную систему. В свою очередь эта система сама проходила этап адаптации к местным реалиям, постоянно меняющимся в ходе военных действий. Так, например, вводились (1793 г.), реорганизовывались, а затем упразднялись приставства (1860 г.), утверждались новые нормативно-правовые акты, включая «Устав для управления ногайцев и других магометан, кочующих в Кавказской области» (1827 г.) и др. [10, с. 95, 116, 121]. Вместе с тем определенная часть ногайцев открыто выступала против имперских войск на стороне горцев. Они переселялись на турецкий (до подписания Андрианопольского мирного договора 1829 г.) берег р. Кубань, призывали соплеменников поступить так же, совершали набеги на приграничные зоны и т.д. [11, с. 132–135]. «Мирные» ногайцы, число которых, согласно сведениям С.М. Броневого, равнялось «8813 кибиткам и дворам» (*приблизительно 45–50 тыс. чел.*), также не были однородны в своих взглядах [12, с. 215]. Были среди них те, которые «приемля и скрывая у себя воровские закубанские партии, чинили обще с ними грабежи и беспокойства» [13, с. 139]. Регулярно местным властям поступали донесения о тайном укрывательстве и пособничестве закубанским ногайцам. Например, приставу Менземцеву докладывали, что один из них «выезжает в Калаусские и Саблинские аулы для разведки» [11, с. 141]. Есть также сведения, что к караногайцам приезжали агитаторы из людей имама Шамиля и те помогли им продовольствием и присягнули «о приезжавших к ним начальству не заявлять» [14, с. 177]. Естественно, российское правительство предпринимало ряд карательных мер. В число русскоподданных ногайцев также входили люди, согласные жить под



имперской властью, но отказывающиеся выступать в составе их войск против соплеменников и подвергающиеся за это определенным санкциям. Однако были и те, кто исполнял воинские обязанности и выступал на стороне российских отрядов, служил в милиции и т.д.

Экономическое положение кочевников также претерпевало острый кризис. В значительной степени это связано с реалиями военного времени, введением натуральных повинностей в пользу государства, сильной засухой в 1830–1840-е гг., однако главной причиной было критическое сокращение пастбищных земель кочевников вследствие колонизации Россией. Земли, особенно водопойные, изымались в пользу крестьян и казаков. Российские власти неоднократно предпринимали шаги для приведения кочевников к оседлому образу жизни путем агитации и пр., однако это возымело эффект только для около 30% ногайцев [10, с. 121–127]. Все это вовлекло ногайское общество в серьезный экономический упадок со всеми вытекающими последствиями (ухудшение качества жизни, повышение уровня преступности и смертности). Нельзя не упомянуть и о случаях мздоимства и произвола со стороны местных представителей имперской власти, которые, по свидетельствам барона Г.В. Розена, «не имея строгих правил честности... часто из корыстолюбивых видов, вовлекали их [горцев] в тяжбы, запутывали дела, грабили». Другой современник отмечал, что «полицейские запугивания делали ногайцев жертвой самой беззастенчивой эксплуатации со стороны мелкой земской администрации и превращали их жизнь в ад...» [10, с. 152]. Осетинский драматург и общественный деятель Коста Хетагуров писал, что новополномоченные «властители Северного Кавказа, к сожалению, не вполне поняли правовые и бытовые особенности завоеванных племен», и подчеркивал, что для свободолюбивого и воинственного кавказца было довольно жестоким непривычное для них «бремя, о котором он ранее не имел ни малейшего понятия» [15, с. 191]. Профессор Г.А. Дзагуров также отмечал, что «причиной переселения горцев в Турцию нужно признавать глубокое хозяйственное потрясение их жизни под ударом тяжелого молота царской России» [16, с. 2].

Что касается религиозной жизни, то здесь также происходило несколько процессов. Турецкое правительство не выступало открыто против Россий-



ской империи и «почти не противодействовало распространению русской власти» [17, с. 171], однако Османская империя всячески побуждала кавказских единоверцев сопротивляться и совершить переселение на свою территорию. Историки того времени упоминают о заговоре турецких эмиссаров с местными духовными лицами с целью массовой агитации за миграцию, однако доподлинно неизвестно, имел ли место действительно заговор. Местные жители, особенно религиозные слои населения, и без дополнительных мер свято верили в могущество и поддержку султана. Тем не менее Турция действительно поощряла эти настроения, стремясь на самом деле «использовать переселенцев с Северного Кавказа для сохранения границ», поселяя их «в районах с преобладающим христианским населением» [15, с. 193]. Протурецкая пропаганда сводилась к постулату о запрете жить в иноверном государстве, религиозным ультиматумам в духе «или погибнем в борьбе, или переселимся», а также к призыву уехать, «собраться с силами, вернуться на родину и отвоевать ее» [15, с. 113]. Представители княжеского сословия ногайцев, потеряв былую власть, также всячески мотивировали малообеспеченных соплеменников уезжать на турецкие земли, ведя их по сути дела на убой, поскольку местные власти никак не подготовились к огромному потоку беженцев. В память об этих событиях сохранились произведения ногайского фольклора «Бий, мырза душпанлар алтынга сатылды» (в пер. «Продажные мурзы»), «Стамбулга коьшуув» («Переселение в Стамбул»), «Маажир йыры» («Песня мухаджиров») [10, с. 198–205].

Примечательно, что в сводках придворных историков неоднократно подчеркивается, что у кавказских народов не было повода совершать хиджру в целях свободы вероисповедания, поскольку в заявленные имперские планы не входило обращение их в христианскую религию, однако на деле все обстояло несколько иначе. На Кавказ еще в 1802 году были приглашены шотландские миссионеры, для комфортного размещения которых у бештовских ногайцев (район Кавказских Минеральных вод) было отобрано шесть тысяч десятин земли. Они активно занимались проповеднической деятельностью, издавали на ногайском языке экземпляры обоих Заветов. Далее, в 1823 году, их дело продолжили члены Базельского евангелического общества, но те и другие значительных успехов не добились [10, с. 145–146]. С целью христи-



анизации горцев 9 июня 1860 года под руководством фельдмаршала А.И. Барятинского было учреждено «Общество восстановления православного христианства на Кавказе», принявшие христианство жители освобождались от ряда налогов и повинностей, имели определенные льготы [15, с. 138]. Среди ногайских мурз добровольное крещение было нередким явлением, поскольку гарантировало продвижение по карьерной и социальной лестнице.

Необходимым также считаем обратить внимание и на социальные факторы. Нельзя не учитывать сумятицу и неразбериху, свойственную военному времени. Часть исследователей также сводит ногайское переселение к недовольству результатами Кавказской войны, но есть и другие свидетельства. Так, например, один из современников указанных событий утверждает, что многие ногайцы «не желали бы оставлять Россию и менять настоящее действительное свое положение на неопределенное, гадательное для них положение в Турции», но опасаются «подвергнуться гонению со стороны единоплеменных им закоренелых фанатиков» [15, с. 99]. Также среди кочевников было распространено убеждение, циркулировавшее в виде слухов, о том, что Россия и Турция заключили договор, по которому все мусульмане обязаны были переселиться в последнюю. В частности, И.В. Бентковский пишет, что «большинство ж ногайцев было убеждено, что их выгоняют». При этом он приводит интересный диалог с одним мурзой. На вопрос о причинах бегства тот отвечает: «Мы сами не знаем – народ идет, а нам как оставаться?». [3, с. 111]. Таким образом, с учетом всех этих критериев можно говорить о присутствии элементов так называемого «группового мышления», которое в первую очередь связано с инстинктом самосохранения и нередко подталкивает людей к массовому бегству. Позднее М.И. Венюков подчеркивал эту особенность: «Как истинные мусульмане единоплеменные крымским татарам, ногайцы всею массою ушли одновременно с ними в Турцию» [18, с. 45–46].

Что касается численности ногайских переселенцев, то, как и в случае с остальными горскими племенами, их количество можно указать лишь приблизительно. По данным А.П. Берже, в течение 1858–1864 годов с Северного Кавказа эмигрировало около 30,5 тыс. ногайцев [17, с. 165], что, вероятнее всего, является явным преуменьшением, как это было свойственно работам многих придворных историков того времени. Только из района Кавказских



Минеральных Вод в Турцию переселилось полностью 86 ногайских аулов [15, с. 97]. Судьба переселенцев стала одной из самых массовых гуманитарных катастроф в мировой истории. По свидетельствам, судовладельцы, обычно переплывавшие Черное море «почти исключительно для торговли рабами... внесли тот же дух и в перевозку свободных людей»: превышали максимальную загрузку транспорта в несколько раз и не обеспечивали пассажиров минимальными бытовыми условиями. Вместе с холодной зимой и бедствующим положением все это вылилось в страшные эпидемии тифа и оспы, которые убивали людей еще на родном берегу или на их пути в османские портовые города. Турция оказалась неготовой к такому массовому потоку беженцев, в лагерях нельзя было «жить от нечистот и трупного разложения» [17, с. 354], «умиравшие с голоду беженцы предпочитали за “гроши” продавать своих детей, чем видеть их голодную смерть» [19, с. 39–40]. Только за период с ноября 1863 по сентябрь 1864 года из числа всех кавказских переселенцев было продано почти 10 000 человек, а примерно 100 000 человек умерло. В 1867 году началась обратная миграция ногайцев, однако прежние их земли уже были розданы, поэтому им выделялись малопригодные для жизни и хозяйства территории, что также приводило к высокой заболеваемости и смертности [3, с. 128–129].

Заключение

Возвращаясь к постановке исходной проблематики статьи, мы можем с уверенностью утверждать, что рассматриваемое историческое явление представляет собой очень многосложное сочетание различных факторов. В соответствии с представленным материалом можно выделить следующие причины массового переселения ногайцев в Османскую империю, происходившего на фоне Кавказской войны: жесткая экономическая политика Российской империи на новопокоренных территориях, тирания и произвол местных чиновников, различные и нередко противоположные политические взгляды внутри одной этнической группы, не подкрепленная реальными мерами протурецкая пропаганда, вносящие неясность и панику реалии военного времени, а также опасения кочевников лишиться права на свободу вероисповедания, которые нельзя назвать абсолютно бесосновательными. При этом если соотнести эти причины с основами исламской религии, то не все они



соответствуют шариатскому обоснованию хиджры, особенно если учесть последствия, с которыми столкнулись беженцы, а также политику религиозной свободы, установившейся на Кавказе, вошедшем в состав России. Однако в целом, учитывая контекст времени, исторический термин «мухаджирство» (от араб. мухаджир – переселенец, совершающий хиджру) соответствует действительности и корректно отображает обстоятельства переселения ногайцев в Турцию.

Литература

1. Ялбулганов А.А. *Ногайцы Северного Кавказа в XVIII – первой половине XIX вв. (проблемы социально-экономического строя): автореф. дисс.... канд. ист. наук*. М., 1995. 24 с.
2. Кочекаев Б.Б. *Ногайско-русские отношения в XV–XVIII веках: дисс.... д-ра ист. наук*. Алма-Ата, 1988. 272 с.
3. Бентковский И.В. *Историко-статистическое обозрение инородцев-магометан, кочующих в Ставропольской губернии. Материалы для истории колонизации Северного Кавказа*. Ч. 1. Ногайцы. Ставрополь: тип. Губ. прав.; 1883. 134 с.
4. Калмыков И.Х. *Ногайцы: Историко-этнографический очерк*. Черкесск: Ставропольское книжное издательство Карачаево-Черкесское отделение; 1988. 232 с.
5. Трепавлов В.В. *История Ногайской Орды*. М.: Восточная литература РАН; 2002. 752 с.
6. Трепавлов В.В. «Орда самовольная»: кочевая империя ногаев XV–XVII вв. М.: Квадрига; 2014. 224 с.
7. Меховский М. *Трактат о двух Сарматиях*. Аннинский С.А. (пер. и комм.). Л.: Акад. наук СССР; 1936. 288 с.
8. *Коран*. Шидфар Б.Я. (пер. с араб. и коммент.). М.: Изд. Дом Марджани; 2012. 608 с.
9. Али-Заде А.А. *Исламский энциклопедический словарь*. М.: Ансар; 2007. 340 с.



10. Джумагулова А.Т. *Ногайцы Северного Кавказа, Крыма и Северного Причерноморья в социально-политических и экономических коллизиях XVIII – 60-х гг. XIX вв.* Пятигорск: РИА-КМВ; 2019. 248 с.
11. Алиева С.И. *Ногайцы Северо-Западного Кавказа в исторических процессах XVIII – начала XX в.: дисс.... канд. ист. наук.* Краснодар, 2000. 272 с.
12. Броневский С.М. *Новейшие географические и исторические известия о Кавказе.* Ч. 2. М.: Тип. С. Селивановского; 1823. 465 с.
13. Дебу И.Л. *О Кавказской линии и присоединенном к ней Черноморском войске, или Общие замечания о поселенных полках, ограждающих Кавказскую линию, и о соседственных горских народах, собранные действительным статским советником и кавалером Иосифом Дебу с 1816 по 1826 год.* СПб.: тип. К. Крайя; 1829. 463 с.
14. Кидирниязов Д.С. *Взаимоотношения ногайцев с народами Северного Кавказа и Россией в XVI–XIX вв.* Махачкала: Издательский дом «Эпоха»; 2003. 216 с.
15. Сичкарь А.В. *Переселение народов Северного Кавказа в Османскую империю (50–60-е гг. XIX в.): причины, характер, последствия: дисс.... канд. ист. наук.* Владикавказ, 2009. 210 с.
16. Дзагуров Г.А. *Переселение горцев в Турцию: Материалы по истории горских народов.* Ростов на Дону: Севкавказ; 1925. 202 с.
17. Берже А.П. Выселение горцев с Кавказа. *Русская старина*. 1882;33(1–3):161–176; 337–363.
18. Венюков М.И. Очерк пространства между Кубанью и Белой. *Записки Императорского Русского Географического Общества.* Т. 2. Санкт-Петербург: Типография В. Безобразова и комп; 1863. С. 1–71.
19. Касумов А.Х. *Разные судьбы.* Куантов А.Т. (ред.). Нальчик: Кабардино-Балкарское книжное изд-во; 1967. 89 с.
20. Колесников И.Н., Каспарян К.В. Взаимодействие исламской религии и османского имперского аппарата: освещение в исторических источниках и научной литературе. Конституционно-правовые проблемы в контексте общей теории и истории государства и права. *Материалы IV Международной научно-практической студенческой конференции.* Пятигорск: Пятигорский государственный университет; 2022. С. 141–148.



References

1. Jalbulganov A.A. *Nogaytsy Severnogo Kavkaza v XVIII – pervoy polovine XIX vv. (problemy sotsial'no-ekonomicheskogo stroya): avtoref. diss.... kand. ist. nauk* [Nogais of the North Caucasus in the 18th and the first half of the 19th centuries (problems of the socio-economic system): Abstract of a Candidate in Historical Sciences Thesis]. Moscow, 1995. 24 p. (In Russian)
2. Kochekaev B.B. *Nogaysko-russkie otnosheniya v XV–XVIII vekakh: diss.... d-ra ist. nauk* [Nogai-Russian relations in the 15th and 18th centuries: Doctor of Historical Sciences Thesis]. Alma-Ata, 1988. 272 p. (In Russian)
3. Bentkovsky I.V. *Istoriko-statisticheskoe obozrenie inorodtsev-magometan, kochuyushchikh v Stavropol'skoy gubernii. Materialy dlya istorii kolonizatsii Severnogo Kavkaza* [Historical and statistical review of Muslim foreign nomads in Stavropol province. Materials on the history of the North Caucasus colonization]. Part 1. Nogajcy. Stavropol: Gub. Prav. Press; 1883. 134 p. (In Russian)
4. Kalmykov I.Kh. *Nogaytsy: Istoriko-etnograficheskiy ocherk* [Nogais: Historical and ethnographic essay]. Cherkessk: Stavropol book publishing house; 1988. 232 p. (In Russian)
5. Trepavlov V.V. *Istoriya Nogayskoy Ordyy* [History of the Nogai horde]. Moscow: The Russian Academy of Sciences Oriental Literature Press; 2002. 752 p. (In Russian)
6. Trepavlov V.V. “Orda samovol'naya”: *kochevaya imperiya nogaev XV–XVII vv.* [Horde “self-willed”. The Nomadic Empire of the Nogais. XV–XVI centuries.] Moscow: Kvadriga Press; 2014. 224 p. (In Russian)
7. Mekhovskiy M. *Traktat o dvukh Sarmatiyakh* [Treatise on two Sarmatias]. Anninskiy S.A. (tr. and komm.). Leningrad: the SSSR Academy of Sciences Press; 1936. 288 p. (In Russian)
8. *Koran* [The Holy Quran]. Shidfar B.Ya. (tr. from Arabic and comment.). Moscow: Mardzhani Publishing House; 2012. 608 p. (In Russian)
9. Ali-zade A.A. *Islamskiy entsiklopedicheskiy slovar'* [Islamic Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Ansar Press; 2007. 340 p. (In Russian)
10. Dzhumagulova A.T. *Nogaytsy Severnogo Kavkaza, Kryma i Severnogo Prichernomor'ya v sotsial'no-politicheskikh i ekonomicheskikh kolliziyakh XVIII – 60-kh gg. XIX vv.* [Nogais of the North Caucasus, Crimea and the Northern Black Sea



region in the socio-political and economic conflicts of the 18th and 60s. of the 19th centuries]. Pyatigorsk: RIA-KMV Press; 2019. 248 p. (In Russian)

11. Alieva S.I. *Nogaytsy Severo-Zapadnogo Kavkaza v istoricheskikh protsessakh XVIII – nachala XX v.* [Nogais of the North-Western Caucasus in the historical processes of the 18th and early 20th centuries]. Krasnodar, 2000. 272 p. (In Russian)

12. Bronevsky S.M. *Noveyshie geograficheskie i istoricheskie izvestiya o Kavkaze* [The latest geographical and historical news about the Caucasus]. Part 2. Moscow: S. Selivanovsky's Publishing House; 1823. 465 p. (In Russian)

13. Debu I.L. *O Kavkazskoy linii i prisoedinennom k ney Chernomorskom voyske, ili Obshchie zamechaniya o poselennykh polkakh, ograždayushchikh Kavkazskuyu liniyu, i o sosedstvennykh gorskikh narodakh, sobrannye deystvitel'nyim statskim sovetnikom i kavalerom Iosifom Debu s 1816 po 1826 god* [About the Caucasian line and the Black Sea army, or General remarks about the settled regiments fencing the Caucasian line, and about the neighboring mountain peoples, collected by the actual state councilor and cavalier Joseph Debu from 1816 to 1826]. St. Petersburg: K. Kray's Printing House; 1829. 463 p. (In Russian)

14. Kidirniazov D.S. *Vzaimootnosheniya nogaytsev s narodami Severnogo Kavkaza i Rossii v XVI–XIX vv.* [Relationships of the Nogais with the peoples of the North Caucasus and Russia in the 16th and 20th centuries]. Mahachkala: Epokha Publishing House; 2003. 216 p. (In Russian)

15. Sichkar A.V. *Pereselenie narodov Severnogo Kavkaza v Osmanskuyu imperiyu (50–60-e g. XIX v.): prichiny, kharakter, posledstviya: diss.... kand. ist. nauk* [Resettlement of the North Caucasus peoples to the Ottoman Empire (50–60s of the 20th century): causes, nature, consequences: Candidate of Historical Sciences Thesis]. Vladikavkaz, 2009. 210 p. (In Russian)

16. Dzagurov G.A. *Pereselenie gortsev v Turtsiyu: Materialy po istorii gorskikh narodov* [Relocation of highlanders to Turkey: Materials on the history of highlanders]. Rostov-on-Don: Sevkavkniga Press; 1925. 202 p. (In Russian)

17. Berzhe A.P. *Vyselenie gortsev s Kavkaza* [Eviction of highlanders from the Caucasus]. *Russkaya starina* [Russian antiquity]. 1882;33(1–3):161–176; 337–363. (In Russian)

18. Venyukov M.I. *Ocherk prostranstva mezhdub Kuban'yu i Beloy* [Essay of the space between the Kuban and Belaya rivers]. *Zapiski Imperatorskogo Russkogo*



Geograficheskogo Obshchestva [Notes of the Imperial Russian Geographical Society]. Vol. 2. St. Petersburg: V. Bezobrazov and Co. Publishing; 1863, pp. 1–71. (In Russian)

19. Kasumov A.H. *Raznye sud'by* [Different fates]. Kuantov A.T. (ed.). Nal'chik: Kabardino-Balkarian book publishing house; 1967. 89 p. (In Russian)

20. Kolesnikov I.N., Kasparyan K.V. Vzaimodeystvie islamskoy religii i osmanskogo imperskogo apparata: osveshchenie v istoricheskikh istochnikakh i nauchnoy literature. Konstitutsionno-pravovye problemy v kontekste obshchey teorii i istorii gosudarstva i prava [The interaction of the Islamic religion and the Ottoman imperial apparatus: coverage in historical sources and scientific literature. Constitutional and legal problems in the context of the general theory and history of state and law]. *Materialy IV Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy studencheskoy konferentsii* [Materials of the IV International Scientific and Practical Student Conference]. Pyatigorsk: Pyatigorsk State University Press; 2022, pp. 141–148. (In Russian)

Информация об авторе

Савкатов Залимхан Кайрадинович, аспирант Института подготовки кадров Высшей квалификации Пятигорского государственного университета, г. Пятигорск, Российская Федерация.

About the author

Zalimkhan K. Savkatov, Postgraduate aspirant at the Institute of Higher Qualification Training in Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, 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: 30 октября 2023
Одобрена рецензентами: 29 февраля 2024
Принята к публикации: 10 марта 2024

Article info

Received: October 30, 2023
Reviewed: February 20, 2024
Accepted: March 10, 2024

ТЕОЛОГИЯ

THEOLOGY



- 
- ◆ Имам Абу-Джа‘фар ат-Тахави и его символ веры в трудах татарского богослова Ш. Марджани
 - ◆ Традиционное и рациональное в экзегетической методологии Мухаммада ибн Джарира ат-Табари (839–923)
 - ◆ Позиция ранних суннитских ученых (ас-саляф) в отношении толкования неоднозначных по смыслу священных текстов и мнение имама ан-Навави по этому вопросу (на арабском языке)
 - ◆ Концепция шафинитской школы в основах купли-продажи
 - ◆ Политический ислам: постскрипtum
 - ◆ Специфика становления и развития исламской системы образования в Российской Федерации в конце XX – первых десятилетиях XXI вв.
 - ◆ Анализ возможности применения деконструктивной стратегии в теологических исследованиях
 - ◆ Статистический анализ террористических атак в мире: исламский взгляд



Д.А. Шагавиев

Имам Абу-Джа'фар ат-Тахави и его символ веры в трудах татарского...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):61–81

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-1-61-81

УДК 297.1

Original Paper

Оригинальная статья

Имам Абу-Джа'фар ат-Тахави и его символ веры в трудах татарского богослова Ш. Марджани

Д.А. Шагавиев^{1, 2а}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

²Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2769-8333>, e-mail: saiddamir@mail.ru

Резюме: Статья посвящена исследованию текстов из рукописных и печатных трудов Шихаб-ад-дина аль-Марджани (ум. 1889), в которых этот татарский историк и богослов пишет о крупном ханафитском имаме Абу-Джа'фаре ат-Тахави (ум. 933) и его труде «аль-‘Акыда ат-Тахавийя», также известном под названием «Байан ас-сунна ва-ль-джама‘а». Были исследованы исторические и богословские произведения Марджани, такие как «Вафиййат аль-асляф», «Мукаддимат китаб вафиййат аль-асляф», «аль-‘Азб аль-фурат», «Назурат аль-хакк» и другие. Автор приходит к выводу о том, что Шихаб-ад-дин аль-Марджани дает высокую оценку знаниям и трудам этого египетского средневекового ученого ислама. Марджани считает его муджтахидом ханафитского мазхаба и обновителем веры (муджаддид) третьего века по хиджре, а его труд «Байан ас-сунна» признает самым первым суннитским источником, в котором собраны и зафиксированы догматы в том виде, как их разъяснили праведные предшественники (ас-салих ас-салих) ислама.

Ключевые слова: Шихаб-ад-дин аль-Марджани; «Вафиййат аль-асляф»; «аль-‘Азб аль-фурат»; «Назурат аль-хакк»; ат-Тахави; «Байан ас-сунна»; «‘Акыда»; муджаддид; муджтахид

Для цитирования: Шагавиев Д.А. Имам Абу-Джа'фар ат-Тахави и его символ веры в трудах татарского богослова Ш. Марджани. *Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):61–81. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-61-81*



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



D.A. Shagaviev

Imam Abu Ja'far al-Tahawi and his creed in the writings of Tatar theologian Sh. Marjani
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):61–81

Imam Abu Ja'far al-Tahawi and his creed in the writings of Tatar theologian Sh. Marjani

D.A. Shagaviev^{1, 2a}

¹Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation

²Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2769-8333>, e-mail: saiddamir@mail.ru

Abstract: The article is devoted to the study of texts from the manuscript and printed works of Shihab al-Din al-Marjani (d. 1889), in which this Tatar historian and theologian speaks of the great Hanafi imam Abu Ja'far al-Tahawi (d. 933) and his work “al-‘Aqidah al-Tahawiyyah” also known as “Bayan al-Sunna wa-l-Jama‘ah”. Historical and theological works of al-Marjani were studied, such as “Wafiyyat al-aslaf”, “Muqaddimat kitab Wafiyyat al-aslaf”, “al-‘Azb al-furat”, “Nazurat al-haqq” and others. As a result, it turned out that Shihab al-Din al-Marjani highly appreciates the knowledge and works of this Egyptian medieval scholar of Islam. Al-Marjani considers him to be the Mujtahid of the Hanafi Madhhab and the third-century rejuvenator of faith (Mujaddid) in Hijra. And his work “Bayan al-Sunna” recognizes as the very first Sunni source in which the dogmas of the righteous predecessors (al-Salaf al-Salih) of Islam are collected and recorded.

Keywords: Shihab al-Din al-Marjani; “Wafiyyat al-Aslaf”; “al-‘Azb al-furat”; “Nazurat al-Haqq”; al-Tahawi; “Bayan al-Sunnah”; “‘Aqidah”; mujaddid; mujtahid

For citation: Shagaviev D.A. Imam Abu Ja'far al-Tahawi and his creed in the writings of Tatar theologian Sh. Marjani. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):61–81. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-61-81

Введение

Имам Абу-Джа‘фар ат-Тахави (239–321/853–933) – признанный авторитет суннизма в качестве знатока хадисов¹ и фикха ханафитского мазхаба², автор небольшой книги, известной как «аль-‘Акыда ат-Тахавиййа» (Тахавитское кредо), или «‘Акаид ат-Тахави» (Догматы ат-Тахави), или «Байан

¹ Имамы-хадисоведы аз-Захаби (673–748/1274–1348) и ас-Суйути (849–911/1445–1505) упоминают его как крупного знатока хадисов (хуффаз) и как надежного авторитета (сика сабат) [1, с. 808–811; 2, с. 339].

² Автор раннего библиографического произведения на арабском языке Ибн-ан-Надим (ум. 384/994) привел о нем сведения в разделе, посвященном последователям имама Абу-Ханифы (ум. 150/767) [3, с. 31]. Также ранний биограф разрядов факыхов из числа сахабов, табинов и представителей пяти мазхабов (ханафитов, маликитов, шафиитов, ханбалитов и захиритов) Абу-Исхак аш-Ширази (393–476/1003–1083) сообщил о нем в своем «Табакат аль-фукаха» [4, с. 142].



ас-сунна ва-ль-джама'а» (Разъяснение сунны и согласия общины) [3, с. 31; 5, с. 1143; 6, с. 58]³, которая стала одним из главных источников суннитов (ахль ас-сунна ва-ль-джама'а) по акыде⁴. Высокое положение этой книги связано с тем, что автор передает убеждения праведных предшественников (ас-саляф ас-салих), то есть эталон религиозных воззрений основного течения ислама. Поэтому и матуридитские, и ашаритские богословы положительно отзывались о ней⁵.

Татарский и казанский ученый Шихаб-ад-дин аль-Марджани (1233–1306/1818–1889), представитель ханафитов и матуридитов⁶, упоминал имама ат-Тахави и его кредо в разных своих трудах – богословских и истори-

³ В иджазе с цепью передатчиков до имама ат-Тахави, которую получил ученик Ш. Марджани муфти 'Алим-джан аль-Баруди (1273–1339/1855–1920), эта книга называется в одном месте «Байан ас-сунна фи-ль-'акыда», в другом – «Байан ас-сунна фи 'акыдат ахль ас-сунна» [7, с. 346, 1016]. Историк и хадисовед Маджд-ад-дин Ибн-аль-Асир (544–606/1150–1210) называет этот источник «'Акыдат Аби-Ханифа» (Кредо Абу-Ханифы). Ибн-аль-'Имад ал-Ханбали (1032–1089/1623–1679) сообщил еще один редкий вариант названия этого же сочинения – «аль-'Акыда ас-сунниййа ас-сиййа» (Блистательное суннитское кредо) [8, с. 105].

⁴ О важности символа веры имама ат-Тахави среди суннитов см. [9].

⁵ Например, матуридитский мутакаллим Абу-аль-Му'ин ан-Насафи (ум. 508/1115), критикуя мнение о новшестве тезиса о наличии у Аллаха вечного атрибута «таквин», заявляет: «Такое мнение ложное и исходит от невежества о мазхабах предшественников (саляф), потому что Абу-Джа'фар ат-Тахави (да смилуется над ним Аллах), степень и высокое положение которого не скроется в знании высказываний предшественников в целом и знании мнений соратников Абу-Ханифы (да смилуется над ним Аллах) в конкретном, в своей книге под названием «аль-'Акаид», которую он начал со слов: «Является достоверным у меня мазхаб факихов ислама (аль-милля) Абу-Ханифы ан-Ну'мана ибн Сабита, Абу-Йусуфа Йа'куба ибн Ибрахима [(ум. 182/798)] и Абу-'Абд-Аллаха Мухаммада ибн ал-Хасана аш-Шайбани [(ум. 189/804)] (да смилуется над ними Аллах)», затем, приступив к разъяснению их высказываний и продолжив, сказал: «Он продолжал Своими атрибутами быть вечным до Своего творения (создания творений)...»» [10, с. 467–468]. Также пишет историк и хадисовед из числа шафиитов Ибн-аль-Асир (544–606/1150–1210): «Собрал Абу-Джа'фар ат-Тахави, а он из крупных последователей мазхаба Абу-Ханифы, книгу, которую он назвал «'Акыдат Аби-Ханифа (да смилуется над ним Аллах)», она суть кредо ахль ас-сунна ва-ль-джама'а, и в ней нет ничего из того, что приписывалось ему из ересей, как ирджа', кадр и хальк аль-Кур'ан» [11, с. 952]. Важное замечание также сделал ашарит и шафиит имам Тадж-ад-дин ас-Субки (727–771/1327–1370): «В совокупности акыда имама аль-Аш'ари есть то, что содержит символ веры Абу-Джа'фара ат-Тахави, который передали ученые мазхабов с одобрением и которым они были довольны как акыдой» [12, с. 62]. Современный ашаритский богослов Са'ид Фуда из Иордании, который написал самое большое толкование к этому источнику в истории ислама, также замечает: «Из кратких книг небольшого объема книга «аль-'Акыда ат-тахавиййа», называемая «Байан акыдат ахль ас-сунна ва-ль-джама'а» (Разъяснение акыды суннитов), имама... Абу-Джа'фара ат-Тахави. Ученые приняли эту его книгу, распространились частые упоминания и ссылки на нее, сунниты придавали ей важное значение во все времена» [13, с. 6]. Здесь и далее перевод с арабского автора статьи. – Д.Ш.

⁶ На основе биографии аль-Матуриди у Марджани и того, как татарский богослов назвал свои комментарии на кредо имама ан-Насафи «аль-Хикма аль-балига аль-джаниййа фи шарх аль-'акаид аль-ханафиййа» [14], можно сделать вывод, что он предпочитает называться ханафитом и с точки зрения фикха, и с позиции акыды.



ческих. Известно, что аль-Марджани преподавал в Казанской татарской учительской школе уроки вероучения на протяжении 1876–1884 гг., причем по акыде использовалось тахавитское кредо [15, с. 129; 16, с. 66, 69], в то время как в медресе шакирды изучали комментарии к кредо имамов Наджм-ад-дина ан-Насафи (461–537/1068–1142) и 'Адуд-ад-дина аль-Иджи (680–756/1281–1355). Возможно, это стало одной из причин, что в новомеотном (джадитском) казанском медресе «Мухаммадийя» впоследствии в учебный процесс была внедрена «аль-‘Акыда ат-Тахавийя»⁷. Медресе возглавлял один из учеников аль-Марджани – шейх 'Алим-джан аль-Баруди (Галимжан Галеев), который имел даже иджазу (разрешение) на передачу текста этого источника и обучение по нему от аравийских шейхов⁸.

Имам ат-Тахави в книгах «Мунтахаб китаб аль-Вафиййа» и «Мукаддимат китаб Вафиййат аль-асляф»

Шеститомное биографическое произведение «Вафиййат аль-асляф ва тахиййат аль-ахляф» (Преданность предкам и приветствие потомкам) Шихаб-ад-дина аль-Марджани осталось рукописным⁹. В 1883 году увидело свет в Казани только введение к «Вафиййат» под названием «Мукаддимат китаб Вафиййат аль-асляф ва тахиййат аль-ахляф» в виде полноценной книги [20]. Кроме того, незадолго до этого, в 1880 г., был напечатан небольшой трактат «Мунтахаб китаб аль-Вафиййа» (Избранное из «Вафиййат») в жанре таба-

⁷ В частности, об этом писал один из преподавателей медресе того времени Ахмад-джан ибн Мухаммад-Рахим аль-Мустафави (Ахметзян Мустафин, 1860–1938) в египетском журнале «аль-Манар» [7, с. 138].

⁸ В Казани издавалось одно из толкований источника «Байан ас-сунна» Сирадж-ад-дина аль-Газнави (704–773/1304–1372) в 1311/1893 [17] и 1320/1902, причем в последнем издании есть санад с иджазой 'Алим-джана Баруди до имама ат-Тахави [18, с. 2]. То есть до Г. Баруди этот текст дошел по цепочке передатчиков, каждый из которых давал разрешение следующему в передаче данного источника. В последнем издании сначала следует биография имама ат-Тахави (с. 1–2), потом текст под заголовком «ас-Санад» (цепь передачи от ат-Тахави до аль-Баруди) (с. 2), затем титульный лист с заголовком «Китаб байан ас-сунна» и «'Акаид Тахави» (с. 3), потом сам текст тахавитского кредо (с. 4–17), после этого «'Акыда» известного индийского шейха Шах-Вали-Аллаха ад-Дахляви (1703–1762) под названием «аль-И'тикад ас-сахих» (с. 18–22), затем биография толкователя, т.е. аль-Газнави (с. 23), потом до конца его толкование (с. 24–81).

⁹ В Стамбуле под эгидой IRSICA ведется работа по редакции и изданию этого труда на языке оригинала в современном виде. Известно также, что фрагменты первого и второго томов критически изучались магистрантами Болгарской исламской академии в Татарстане в последние годы. В 2022 году избранные биографии из всех томов этого сочинения Марджани были напечатаны в переводе на русский язык с комментариями (см. [19]). В подборку выбранных для перевода 516 биографий жизнеописание имама ат-Тахави не попало.



кат¹⁰ [21]. Это произведение фактически являлось анонсом к будущему изданию томов всего «Вафиййат аль-асляф». В начале автор сообщает краткие сведения о пророке Мухаммаде, затем перечисляет правителей (халифов и султанов) исламского мира с датами их кончины, после этого идет список ученых ислама с датами смерти, имена которых известны среди мусульман Волго-Уральского региона и труды которых имеют хождение среди них. Соответственно аль-Марджани в этом списке упоминает имама ат-Тахави вместе с имамами аль-Аш'ари (260–324/874–936) и аль-Матуриди (248–333/853–944) практически на одной странице печатного издания: «Затем ханафитский имам, факих, хафиз¹¹ Абу-Джа'фар Ахмад ибн Мухаммад ибн Саяма ибн Саяма аль-Азди аль-Мисри ат-Тахави, да смилуется над ним Аллах, скончался в 321 г.х. в Египте [в годы] правления [аббасидского] халифа аль-Кахира би-ль-Лях» [21, с. 12].

В разделе «Усуль ад-дин» (Наука об основах религии/теология) из книги «Мукаддимат» аль-Марджани упоминает трех имамов среди первых авторов трудов по исламскому вероучению: ат-Тахави, аль-Матуриди и аль-Аш'ари [20, с. 272]¹². Татарский историк и богослов пишет в этой книге об имаме ат-Тахави и его символе веры: «Первый значимый имам, написавший сочинение в этой науке и ставший известен этим, Абу-Джа'фар ат-Тахави. Он написал свою известную книгу “Байан ас-сунна валь-джама'а” и сделал отсылку в ней к трем имамам: Абу-Ханифе, Абу-Йусуфу и Мухаммаду (да смилуется над ними Аллах). На самом деле, это – опора [суннитов], что и есть вероучение предшественников ('акыдат ас-саляф) точь-в-точь» [20, с. 272]. Далее татарский автор называет ат-Тахави обновителем религии (муджаддид) третьего столетия из числа ханафитов [20, с. 289]¹³, то есть очень высоко оценивает вклад этого имама в исламские науки.

¹⁰ Жанр биографий и разрядов ученых, один из видов арабо-мусульманских исторических источников.

¹¹ Здесь в значении крупного знатока хадисов.

¹² Конечно, аль-Марджани сначала до ат-Тахави указал на имама Абу-Ханифу и его труд «аль-Фикх аль-акбар» в передаче Абу-Муты' аль-Бальхи, но считает, что эта книга недостаточно известна и имеет недостоверную цепь передатчиков, как в принципе, по его мнению, и другие сочинения по акыде этого имама [20, 271–272].

¹³ Выпускник и учитель медресе «Мухаммадийя» Шахар Шараф (1879–1937) в книге «аль-Мирсад фи тараджим риджалъ аль-Иршад» (Обозрение в биографиях ученых мужей, упоминаемых в «аль-Иршаде» [аль-Курсави]) пишет: «Аль-Люкнави относил ат-Тахави к муджтахидам, относящим себя к определённой мазахаб (аль-муджтахидин аль-мунтасибин), и обновителям (муджаддид) третьего



Имам ат-Тахави в книге «Вафиййат аль-асляф»

В своем многотомном биографическом произведении «Вафиййат аль-асляф ва тахиййат аль-ахляф» (Преданность предкам и приветствие потомкам) аль-Марджани привел довольно подробную биографию имама ат-Тахави. Жизнеописание имама занимает по объему даже больше места, чем биографии имамов аль-Аш'ари и аль-Матуриди¹⁴. Биография занимает пять страниц или два с половиной листа рукописи второго тома¹⁵.

Примечательно, что на полях рукописи выделяется крупными буквами красными чернилами фраза «аль-Имам аль-аджалль Абу-Джафар ат-Тахави, рахима-ху Аллах», там, где начинается текст об имаме ат-Тахави. То есть в рукописи, в заголовке на полях, этот имам выделен эпитетом «величайший» (превосходная степень от «великий» – джалиль). Замечено, что во втором томе «величайшими» имамами на полях названы еще пять видных ханафитских ученых: Абу-Са'ид аль-Барда'и (ум. 317 х.), Абу-Мансур аль-Матуриди, Абу-ль-Хасан аль-Кархи (ум. 340 х.), Абу-Бакр аль-Джассас (ум. 370 х.) и Абу-ль-Хасан аль-Кудури (ум. 428 х.)¹⁶.

Далее кратко перескажем содержание текста рукописи фрагмента с биографией имама ат-Тахави, которая находится среди сведений о тех, кто скончался в 321 году хиджры¹⁷.

столетия. Это же понимается из слов аль-Марджани» [22, с. 257]. 'Абд-аль-Хайй аль-Люкнави (1264–1304/1848–1887), индийский ханафитский ученый, автор ханафитских табакат «аль-Фаваид аль-бахиййа фи тараджим аль-ханафиййа», также зафиксировал сведения об ат-Тахави [23, с. 31–34]. В самой биографии о статусе обновителя веры не говорится, Шахар Шараф взял этот тезис из другой книги индийского автора под названием «ан-Нафи' аль-кабир» [24, с. 48].

¹⁴ Научная библиотека им. Н.И. Лобачевского Казанского федерального университета. Отдел рукописей и редких книг (НБ К(П)ФУ, ОРРК). Т. 1460. Ед. хр. 610. Л. 375Б–377Б, 382А–383Б, 395Б–396А.

¹⁵ Написана на шести страницах (Л. 375Б–377Б).

¹⁶ Соответственно листам 358Б, 395Б, 407Б, 459А, 523А.

¹⁷ Благодаря большому объему сведений, татарский историк в основном упоминает свои источники, т.е. арабских авторов, из книг которых он цитировал или брал сообщения: Абу-Йа'ля аль-Халили (367–446/977–1054) (книга «аль-Иршад»), аль-Куда'и (ум. 454/1062) («Хутат Миср»), Ибн-'Абд-аль-Барр (368–463/978–1071) («Джами' байан аль-'ильм»), Абу-Исхак аш-Ширази («Табакат аль-фукаха'»), ас-Сам'ани (506–562/1113–1167) («аль-Ансаб», сама книга у аль-Марджани не названа), Ибн-'Асакир (499–571/1105–1176) («Тарих Димашк», также сама книга не названа), Ибн-аль-Джаузи (507–597/1114–1201) («аль-Мунтазам», также не названа), Ибн-аль-Асир («Джами' аль-усуль»), аз-Захаби («Тазкират аль-хуффаз»), аль-Аткани (685–758/1286–1357) («Шарх аль-Хидайа»). Также очевидно, что аль-Марджани воспользовался сведениями из книги «Вафайат аль-а'йан» Ибн-Халликана (608–681/1211–1282) (см. [19, с. 22–23]) и, возможно, книгой «аль-Джавахир аль-мудыййа» аль-Кураши (696–775/1297–1373), хотя на них не ссылался в данной биографии. Трудно сказать, напрямую ли аль-Марджани опирался на названные источники или опосредованно.



После полного имени египетского ханафитского ученого аль-Марджани сообщает о том, что он известен как ат-Тахави, потом сообщает точную дату смерти и указывает другую версию года кончины (322 х.), после этого – год рождения (239 х.), местность (Таха в Верхнем Египте), затем – его эпитеты, указывающие на исключительные знания и способности: имам, факых, муджтахид, мухаддис, хафиз, мухаккык¹⁸, 'ариф¹⁹, 'алляма²⁰, сахиб аль-'улюм аль-'азиза валь-акваль ар-раика валь-манасыб аль-фаика²¹ и т.п. Далее говорится о его известности в Хорасане и Ираке, затем о его поездках в поисках знаний, о его переходе в ханафитский мазхаб из шафиитского и о том, что он племянник по матери имама аль-Музани (175–264/791–877)²², о его учителях, его авторитете в фикхе и знании хадисов, о большем количестве его шейхов, от которых он передавал хадисы. Аль-Марджани делает акцент на том, что ат-Тахави передает хадисы от Йунуса ибн 'Абд-аль-А'ля (170–264/786–877)²³, от которого много передавал Муслим (206–261/822–875), автор достоверного сборника хадисов. Затем перечисляются положительные отзывы об имаме ат-Тахави со стороны ученых разных мазхабов. Татарский ученый также передал две версии причины перехода имама в мазхаб ханафитов и написал о том, что он говорил о своем дяде: «Пусть смилуется Аллах над Абу-Ибрахимом [аль-Музани], если бы был живым и увидел меня, то сделал бы искупление (каффарат) своей клятвы»²⁴. Далее передается информация о многочисленности письменных трудов ат-Тахави, о его судебной практике и о тех, кто у него получал знания. В частности, ссылаясь на имама аз-За-

Так или иначе, но более поздние авторы ссылаются на ранних, и сведения повторяются, не считая небольших изменений. При этом видно, что аль-Марджани иногда пересказывает, или сокращает, или поясняет некоторые фразы предыдущих авторов.

¹⁸ Ученый, способный определять более правильное мнение в мазхабе. Мухаккыки выявляют наиболее достоверные предания и утверждения от имамов своих мазхабов. Например, имам ан-Навави (1233–1277) известен как мухаккик шафиитского мазхаба исламского права [25, с. 62].

¹⁹ Обычно подразумевается познавший Всевышнего или достигший высокой степени в духовности и нравственности.

²⁰ Крупный ученый (богослов).

²¹ Дословно: обладатель дорогих знаний, великолепных мнений и превосходных званий (должностей).

²² Абу-Ибрахим аль-Музани, ученик имама аш-Шафи'и, был первым главным учителем имама ат-Тахави.

²³ Крупный хадисовед, шафиит и известный передатчик хадисов из Египта.

²⁴ Дело в том, что аль-Музани, видимо, в момент гнева сказал Абу-Джа'фору: «Клянусь Аллахом, ты не преуспеешь [в науках]!», что стало одной из причин того, что ат-Тахави ушел получать знания у ханафитского учителя.



хаби, аль-Марджани приводит историю из книги «Тазкират аль-хуффаз» [1, с. 809–810]²⁵, где ат-Тахави представлен как уникальный человек, совместивший знания фикха и хадиса.

В биографии из «Вафиййат аль-асляф» со ссылкой на труд «Джами' аль-усуль» Ибн-аль-Асира встречается указание на то, что ат-Тахави собрал книгу, назвав ее «'Акыдат Аби-Ханифа», и что она является символом веры суннитов²⁶. Также при перечислении трудов ат-Тахави аль-Марджани упоминает это сочинение третьим, несмотря на его малый размер, после таких крупных и серьезных по фикху и хадису трудов, как «Ма'ани аль-асар» (Смыслы преданий) и «Байан мушкиль аль-асар» (Разъяснение неясных мест преданий): «Книга “Байан ас-сунна” (Разъяснение сунны), известная как “Акыдат Аби-Ханифа”, является книгой, к которой обращаются, и основой, на которую опираются, в убеждениях суннитов (и'тикад ахль ас-сунна ва-ль-джама'а); и она путь, в точности соответствующий границам шариата. Поэтому преобладающее большинство ханафитов из иракцев и прочих избрали ат-Тахави для себя имамом в догматах веры и ее основах. Этот текст передавало от него большое число ученых, также как и многие сделали на него толкования»²⁷.

Упоминание имени имама Абу-Джа'фара ат-Тахави встречается и в биографиях других ученых, например, когда эти ученые каким-то образом критиковали этого имама за мазхабический фанатизм либо за какие-то недостатки в его книгах или обсуждали его личность. В таких случаях аль-Марджани обязательно защищал репутацию египетского шейха и приводил тексты из источников, свидетельствующие в пользу его высокого положения в знаниях и науках шариата²⁸. Также можно встретить и указания на книгу «аль-'Акы-

²⁵ У татарского автора ошибочно указана книга «Табакат аль-хуффаз» (см. Л. 376Б).

²⁶ См. Л. 376Б; фраза соответствует цитате, которую мы привели во введении статьи: «...он собрал книгу, назвав ее “Акыдат Аби-Ханифа”, которая есть суть акыда суннитов» [11, с. 952].

²⁷ НБ К(П)ФУ, ОРРК. Т. 1460. Ед. хр. 610. Л. 377А. Ср. с высказыванием аль-Марджани в отношении символа веры другого ханафитского имама Наджм-ад-дина ан-Насафи: «Ему также принадлежит книга “аль-'Акаид” в основах веры (усуль ад-дин). Это – компендиум, где он утвердил мазхаб ханафитов и других ученых из числа праведных предшественников» (НБ К(П)ФУ, ОРРК. Т. 1460. Ед. хр. 610. Л. 99Б). Тут может возникнуть вопрос: почему же татарский ученый написал толкование именно на насафитский символ веры и оставил тахавитский? Возможно, это было связано с тем, что аль-Марджани вступил в заочную богословскую полемику с крупным среднеазиатским мутакаллимом Са'д-ад-дином ат-Тафтазани (722–792/1322–1390), толкование которого на credo имама ан-Насафи стало известным и авторитетным пособием в кругах ашаритов и матуридитов.

²⁸ Например, см. [25, с. 62; 19, с. 112–113].



да ат-Тахавиййа» в контексте упоминаемых сведений. Например, в биографии мекканского ученого афганского происхождения муллы 'Али аль-Кари (ум. 1014/1606), когда аль-Марджани обсуждает его комментарии на труд «аль-Фикх аль-акбар» (Величайшее знание), возводимый к Абу-Ханифе, он выражает большие сомнения в том, что указанный источник принадлежит имаму ханафитов. Среди своих доводов он приводит слова раннего ханафитского имама Абу-ль-Му'ина ан-Насафи в «Табсырат аль-адилля», который, утверждая матуридитское мнение о наличии у Аллаха вечного атрибута таквин (сотворение), связывая его с утверждением предшественников (саяф), в качестве аргумента ссылается не на книгу «аль-Фикх аль-акбар»²⁹, а на книгу «Байан ас-сунна» имама ат-Тахави см. [10, с. 467–468]. Также он упоминает высказывание имама Ибн-аль-Асира в «Джами' аль-усуль», который тоже в защиту воззрений Абу-Ханифы ссылается на символ веры имама ат-Тахави см. [11, с. 952]³⁰.

Имам ат-Тахави в книгах «аль-‘Азб аль-фурат» и «аль-Хикма аль-балига»

Если предыдущие три книги аль-Марджани относились к историческому жанру или к жанру табакат ва тараджим, то книги «аль-‘Азб аль-фурат ва аль-ма' аз-зуляль аль-накы' ли-гуллят руввам аль-ибраз ли-асрар шарх аль-джаляль» (Свежая и живая пресная родниковая вода для желающих утолить жажду познания тайн толкования Джаляля) и «аль-Хикма аль-балига аль-джаниййа фи шарх аль-акаид аль-ханафиййа» (Предельно зрелая мудрость в толковании ханафитских догматов)³¹ относятся к трудам по акыде и схоластическому богословию. Несмотря на это, имам ат-Тахави упомина-

²⁹ Дело в том, что в версии «аль-Фикх аль-акбар», передаваемой Хаммадом ибн Аби-Ханифой, есть слова, указывающие на атрибут «таквин» (создание): «Что касается действенных атрибутов (аль-фи'лиййа), сотворение (тахлик), дарение пропитания (тарзик), творение (инша', ибда', сун') и др., то Аллах Всевышний продолжал быть Творцом (халик) через Свое сотворение, и сотворение (тахлик) – Его атрибут в безначальности (азаль), и действующим (фа'иль) через Свое действие, и действие – Его атрибут в безначальности. Аллах был творцом (халик) до того, как создавать, и дарующим пропитание (раззак) до того, как даровать пропитание. Его действие – Его атрибут в безначальности. Действующий (фа'иль) – Аллах. Действие Аллаха – несотворенное (гайр махлюк), а производное (маф'уль) – сотворенное (махлюк)» [26, с. 2–3, 15–16].

³⁰ См. НБ К(П)ФУ, ОРРК. Т. 1460. Ед. хр. 613. Л. 38А–38Б. Это не считая того, что имя ат-Тахави упоминается в связи с тем, что кто-то из ученых написал толкование на его труды, в том числе на его кредо, или изучал либо преподавал его книги.

³¹ См. об этих трудах [27, с. 106–110].



ется в «аль-Хикма аль-балига» всего два раза³². Это можно объяснить тем, что сочинение ат-Тахави, во-первых, краткое и, во-вторых, написано в стиле хадисоведов, а не мутакаллимов.

В произведении «аль-‘Азб аль-фурат», которое является субкомментарием (хашийа) к толкованию Джалаля-ад-дина ад-Даввани (830–918/1427–1512) на символ веры ‘Адуд-ад-дина аль-Иджи (ум. 680–756/1281–1355), татарский богослов упоминает имама ат-Тахави в контексте обсуждения хадиса о расколе на 73 группы (хадис ифтирак аль-умма) и понятия спасенной группы (аль-фирка ан-наджийа): «Наш [ханафитский] мазхаб в основах веры (усуль) истина (хакк), а мазхаб противоречащего нам – нечто ложное (батыль) категорическим образом... это то, что мы разъяснили, – мазхаб имама имамов Абу-Ханифы (да смилуется над ним Аллах), его выдающихся соратников и их путь – то, что они переняли от Пророка (мир ему) и его сподвижников. А первый видный имам, кто составил текст по акыде имама Абу-Ханифы, собрал его посредством достоверного иснада и соответствующей передачи, как это подтверждено, это имам Абу-Джа‘фар Ахмад ибн Мухаммад ибн Саяма ат-Тахави (да смилуется над ним Аллах) в своей известной книге “Байан ас-сунна”. Эта книга охватила досконально все в этом разделе (усуль), и в основах веры (догматах) этой книге полностью можно довериться и полностью на нее опираться. Клянусь Аллахом, это и есть убеждения (‘акаид) спасенной группы, вписывающиеся в рамки шариата точь-в-точь. Поэтому избрали его имамом преобладающее число (джумхур) ханафитов из иракцев и другие в своих убеждениях (‘акаид), пояснили его и пустили в обращение для учебы и исследования» [28, с. 34–35]. Похожий текст мы уже наблюдали в биографии ат-Тахави в книге «Вафиййат аль-асляф».

В сочинении «аль-Хикма аль-балига», которое является комментарием к символу веры имама Наджм-ад-дина ан-Насафи (461–537/1068–1142), египетский хадисовед и факих упоминается лишь дважды в разделах об определении веры (иман) и о сподвижниках (сахаба). В первом случае ат-Тахави упоминается наряду с аль-Матуриди как представители большего чис-

³² Труд «аль-‘Азб аль-фурат» недоступен для электронного поиска внутри его текста и также не издан в современной научной редакции с указателями, поэтому за счет просмотра и чтения некоторых разделов этой книги удалось заметить упоминание ат-Тахави и его книги только в начале указанного источника, что не исключает наличия ссылок на этого имама в других местах источника.



ла мухаккыков ханафитского мазхаба, которые избрали мнение о том, что вера (иман) – это лишь подтверждение сердцем (тасдик), а признание языком (икрар) – указание на него и условие для применения норм шариата [14, с. 312–313]. А во втором случае аль-Марджани приводит слова ат-Тахави из его символа веры как довод на то, что праведные халифы были лучшими в общине мусульман после смерти Пророка в отношении главенства и управления: «На это указывают слова имама Абу-Джа'фара ат-Тахави (да смилуется над ним Аллах) в его «'Акыде»: “Мы подтверждаем халифат Абу-Бакра ас-Сыддика как его предпочтение и первенство над всей уммой”..., т.е. смысл его предпочтения – суть подтверждения его халифата» [14, с. 396].

Имам ат-Тахави в книге «Назурат аль-хакк» и «Хизамат аль-хаваши»

Трактат «Назурат аль-хакк фи фардыййат аль-'иша ва-ин лям йагыб аш-шафак» (Обозрение истины в предписанности ночной молитвы, если даже не исчезло зарево) [29], как видно из названия, посвящен богословско-правовой проблеме, связанной географически с определёнными широтами земного шара³³. Но проблематика этой книги, конечно же, шире, чем узкий вопрос исламского права касательно ночной молитвы. В данной книге аль-Марджани упоминал имама ат-Тахави более 30 раз, в основном это касалось ссылок на его книгу «Шарх ма'ани аль-асар» (Толкование смыслов преданий).

В одном месте книга имама ат-Тахави «Шарх ма'ани аль-асар» упоминается в ряду других известных и авторитетных у суннитов книг в хадисе: «Метод познания хадиса в эти поздние [в отношении эпохи Пророка и его сподвижников] времена заключается в том, чтобы опираться на авторитетных в сфере хадисоведения и преданий имамов посредством обращения к их книгам, таким как два сборника достоверных хадисов [ал-Бухари и Муслима], сборники “Джами” ат-Тирмизи, “ал-Муватта” Малика, “Муснад” ад-Дарими, “Сунан” Абу-Дауда, ан-Наса'и, Ибн-Маджи, “Асар” ат-Тахави и тех имамов, которые следуют за ними в знании наизусть большого числа хадисов, степени точности и совершенстве в науке, знающих состояния хадисов, различающих между заслуживающими доверия, слабыми и отвергаемыми передатчиками» [29, с. 111].

³³ См. об этой книге [30].



Еще в одном месте аль-Марджани подчеркивает, что ат-Тахави был муджтахидом ханафитского мазхаба: «Это также видно в случае с имамом Абу-Джа'фаром ат-Тахави в его следовании мазхабу Абу-Ханифы (да смилуется над ним Аллах), приведении аргументов в пользу его мазхаба, в поддержке его высказываний, согласно тому, что он сказал в начале книги “Шарх аль-асар”: “В каждой главе я привожу то, что является аннулирующим (насих), аннулированным (мансук), истолкование ученых и доказательства некоторых из них против других, утверждаю довод тех, чье мнение, как представляется мне, является правильным, на основе Книги, сунны, консенсуса, многочисленных (мутавафир) высказываний сподвижников или их последователей (да будет доволен ими Аллах!)”. Затем его [т.е. Ибн-аль-Камаль³⁴] слова о том, что [крупные ранние ханафитские факыхи] аль-Хассаф (ум. 261/874), ат-Тахави и аль-Кархи (ум. 340/951) не могут расходиться во мнениях с Абу-Ханифой в основах и ответвлениях, ничего не значат. Ведь этих правовых казусов, в которых они разошлись с ним, неисчислимо и несметное множество. У них есть избранные мнения (ихтийарат) в основных и частных вопросах, утверждения, выведенные на основе суждения по аналогии и преданий, и приведение аргументов посредством предания и разума. Это видно для тех, кто читал книги по фикху, его спорным проблемам и основам» [29, с. 202].

Также, по нашему мнению, имам ат-Тахави упоминается в нижеследующем отрывке: «Поэтому они [т.е. праведные предшественники] исповедовали одно воззрение и следовали прямому пути, будучи единодушно согласными с ним и практикующими его. Проблемы вероубеждения, вопросы начала и загробной жизни считались у них необходимыми положениями веры, которые не нуждались в доводе и суждении по аналогии, в которые не вмешивались несогласие и мнения людей. Поэтому они передали через последнего из них³⁵, что наш [ханафитский] мазхаб в основах веры является истиной, а противоположный ему мазхаб – ложным категорически и достоверным об-

³⁴ Ибн-Камаль-баша (873–940/1469–1536) – шейх аль-ислам Османского государства, крупный ученый, автор концепции разрядов (табакат) факыхов ханафитского мазхаба, которую раскритиковал и не принял Шихаб-ад-дин аль-Марджани (см. [31]).

³⁵ Имеется в виду, исходя из контекста, по нашему мнению, имам ат-Тахави, потому что в своем символе веры он передал убеждения праведных предшественников словами имамов Абу-Ханифы, Абу-Йсуфа и Мухаммада аш-Шайбани.



разом. Ошибающемуся в основах нет оправдания, и обременяющему себя [выходящим за рамки основ] нет вознаграждения, и даже каждый из них является большим грешником из-за того, что принял на себя то, что ему не вменяли в обязанность и не приказывали» [29, с. 83–84]. Подобные слова также встречались нам в книге «аль-‘Азб аль-фурат» [28, с. 34]. По контексту понимается, что аль-Марджани здесь резюмировал кратко содержание книги «аль-‘Акыда ат-тахавиййа».

В книге «Хизамат аль-хаваша ли-изахат аль-гаваша» (Решительность субкомментариев в удалении бедствий), которая является пояснениями (хашийа) аль-Марджани к известному труду по методологии исламского права «ат-Таудых»³⁶, имам ат-Тахави упоминается около десяти раз в связи с некоторыми вопросами фикха и его теории. Кроме этого, два раза татарский автор ссылается на его символ веры в разделе о вопросе рациональности категории благого (хусн) и скверного (кубх). Данный вопрос пересекается с некоторыми проблемами исламского вероучения, в частности с действиями людей с точки зрения воли и выбора. Разъясняя позицию ханафитов, аль-Марджани говорит: «Сказал имам Абу-Джа'фар ат-Тахави (да смилуется над ним Аллах) в своей книге, которую он написал для разъяснения догматов Абу-Ханифы и его соратников (да смилуется над ними Аллах): “Действия рабов божьих являются сотворением (хальк) Аллаха Всевышнего и их приобретением (касб)”...» [32, с. 261], «Уже ясно заявил имам Абу-Джа'фар ат-Тахави (да смилуется над ним Аллах) в “Акыдат Аби-Ханифа ва асхаби-хи”, что действие раба божьего является сотворением Аллаха Всевышнего» [32, с. 276]³⁷. Однозначно видно у аль-Марджани, что имам ат-Тахави – авторитетный пе-

³⁶ Книгу «ат-Таудых» (Разъяснение) написал среднеазиатский ханафитский ученый Садр-аш-Шари'а аль-Махбуби (ум. 747/1346) в качестве толкования на свой же текст «ат-Танкых» (Внесение поправок). В своем субкомментарии на это сочинение аль-Марджани критикует пояснения имама ат-Тафтазани под названием «ат-Тальвих» (Примечание).

³⁷ См.: Нургалеев Р.М. Шихаб-ад-дин аль-Марджани ва арау-ху аль-усулиййа фи китаб Хизамат аль-хаваша ли-изахат аль-гаваша: дираса тахлилиййа ва тахкык (Методологические примеры исламской юриспруденции Шихабутдина Марджани в труде «Хизамату аль-хаваша ли-изахати аль-гаваша» (Благоразумие примечаний для устранения неясностей) исследование и научное редактирование (тахкик)). Утруха мукаддама ли-найль дараджат ад-дуктура фи-ль-фикх ва-усули-хи (диссертация на соискание ученой степени доктора исламских наук по специальности «Исламское право»). Акадимиййат Булгар аль-ислямиййа (Болгарская исламская академия), 2019. С. 406, 430. С рукописью диссертации можно познакомиться в библиотеке Болгарской исламской академии.



редатчик главных догматических суждений имама ханафитов и его учеников через свое сочинение «аль-‘Акыда».

Заключение

Мы провели исследование в отношении наиболее известных и доступных нам на арабском языке исторических и богословских трудов аль-Марджани, в том числе доступных с точки зрения возможности поиска в них требуемых сведений³⁸: «Мунтахаб китаб аль-Вафиййа», «Мукаддимат китаб Вафиййат аль-асляф», «Вафиййат аль-асляф», «аль-‘Азб аль-фурат», «аль-Хикма аль-балига» и «Назурат аль-хакк». Подводя итог, можно сказать, что имам Абу-Джа‘фар ат-Тахави для татарского ученого – «величайший имам», общепризнанный суннитский авторитет в хадисе (хафиз) и фикхе (факых и муджтахид), а также в передаче главных убеждений в акыде. Он по праву, по мнению аль-Марджани, достоин называться муджаддидом веры третьего века по хиджре. Ат-Тахави первый, как считает татарский ученый, кто собрал и зафиксировал в одной книге убеждения праведных предшественников, акыда которых является эталоном для всех суннитов. Аль-Марджани, вероятно, через своих учеников, повлиял на то, что «аль-‘Акыда ат-Тахавиййа» впоследствии издавалась в Казани и использовалась как пособие в казанском медресе «Мухаммадиййа».

Литература

1. Шамс-ад-дин аз-Захаби. *Тазкират аль-хуффаз*. ‘Абд-ар-Рахман ибн Йахйя аль-Му‘аллими (ред.). Хайдарабад: Даират аль-ма‘ариф аль-‘усманиййа; 1374 х. 1760 с.
2. Джаляль-ад-дин ас-Суйути. *Табакаат аль-хуффаз*. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-‘ильмиййа; 1983. 607 с.
3. Абу-аль-Фарадж Мухаммад ибн Исхак ан-Надим. *Китаб аль-Фихрист*. Айман Фуад Саййид (ред.). Т. 2. Бейрут: Муассасат аль-Фуркан лит-турас аль-ислями; 2009. 1975 с.

³⁸ Нас интересовали места, в которых аль-Марджани показывает статус и авторитет имама ат-Тахави у суннитов и также значимость его символа веры для них. Например, в книге «аль-Барк аль-вамид» у аль-Марджани есть упоминание ат-Тахави [33, с. 319] в контексте его истолкования для правового мнения имама Абу-Ханифы, которое мы оставили вне рамок нашего исследования.



4. Абу-Исхак аш-Ширази. *Табакат аль-фукаха*'. Ихсан 'Аббас (ред.). Бейрут: Дар ар-Раид аль-'араби; 1981. 232 с.
5. Хаджжи Халифа. *Каиш аз-зунун 'ан асами аль-кутуб ва-ль-фунун*. Мухаммад Шараф-ад-дин Йалткая (ред.). Бейрут: Дар Ихйа' ат-турас аль-'араби; 1386 х. 2057 с.
6. Исма'иль Баша аль-Багдади. *Хадиййат аль-'арифин: асма' аль-муаллифин ва асар аль-мусаннифин*. Бейрут: Муассасат ат-Тарих аль-'араби; б.г. 1800 с.
7. Ибрахим аль-Мурайхи. *И'адат аль-кийан иля ба'д асанид 'уляма' Татариستان*. Тунис: Дар аль-Маликиййа; 2024. 1886 с.
8. Ибн аль-'Имад аль-Ханбали. *Шазарат аз-захаб фи ахбар ман захаб*. 'Абд-аль-Кадир аль-Арнаут и Махмуд аль-Арнаут (ред.). Т. 4. Дамаск: Дар Ибн-Касир; 1993. 552 с.
9. Шагавиев Д.А. Статус источника «аль-'Акыда ат-тахавиййа» среди традиционных суннитов и салафитов. *Роль ислама в стабилизации социальных процессов. VII Международная научно-практическая конференция, посвященная 1100-летию официального принятия Ислама в Волжской Булгарии*. Набережные Челны, 2022. С. 38–45.
10. Абу-аль-Му'ин Маймун ибн Мухаммад ан-Насафи. *Табсырат аль-адилля фи усуль ад-дин*. Хусайн Атай (ред.). Т. 1. Анкара: Рийасат аш-шуун ад-диниййа ли аль-Джумхуриййа ат-Туркиййа; 2004. 626 с.
11. Маджд-ад-дин Абу-ас-Са'адат Ибн-аль-Асир. *Татиммат Джами' аль-усуль фи ахадис ар-Расуль*. Башир Мухаммад 'Уйун (ред.). Дамаск: Дар аль-Фикр; б.г. 1073 с.
12. Тадж-ад-дин ас-Субки. *Му'ид ан-ни'ам ва мубид ан-никам*. Бейрут: Муассасат аль-кутуб ас-сакафиййа; 1986. 127 с.
13. Са'ид 'Абд-аль-Лятыф Фуда. *Аш-Шарх аль-кабир 'аля аль-'акыда ат-тахавиййа*. Бейрут: Дар аз-Захаир; 2014. 1480 с.
14. Шихаб-ад-дин аль-Марджани. *Аль-Хикма аль-балига аль-джаниййа фи шарх аль-'акаид аль-ханафиййа*. Ибрахим ибн Рашид аль-Мурайхи (ред.). Тунис: Дар аль-Маликиййа; 2024. 560 с.
15. Шараф Шахар. Марджани-нен тарджама-и хале. *Марджани*. Казань: Ма'ариф; 1333/1915. С. 2–193.



16. Юсупов М.Х. *Шигабутдин Марджани*. Казань: Татар. кн. изд-во; 2005. 271 с.
17. Сирадж-ад-дин аль-Хинди аль-Газнави. *Шарх аль-'акыда ли-ль-и-мам Аби-Джа'фар ат-Тахави*. Казань: б.и.; 1893. 69 с.
18. Сирадж-ад-дин аль-Хинди аль-Газнави. *Шарх байан ас-сунна*. Казань: Мактабат аш-Ширка; 1902. 81 с.
19. Шихабутдин Марджани. *Верность предшественникам и приветствие потомкам*. Перевод с арабского избранных биографий, исследование, комментарии, факсимиле разделов о Волго-Уральском регионе. Казань: Магариф-Вақыт; 2022. 856 с.
20. Шихаб-ад-дин аль-Марджани. *Мукаддимат китаб вафиййат аль-асляф ва-т-тахиййат аль-ахляф*. Казань: Матба'ат Вечеслаф; 1883. 411 с.
21. Шихаб-ад-дин ибн Баха-ад-дин аль-Казани. *Мунтахаб китаб аль-Вафиййа*. Казань: Матба'ат аль-Хызана; 1880. 22 с.
22. Абу-н-Наср аль-Курсави. *Аль-Иршад ли-ль-'ибад*. Камиль ибн Искандар Сами-Аллах и Нур-аль-Ислям ибн Камиль Вали-Аллах (ред.). Казань: Худур; 2020. 308 с.
23. Абу-ль-Хасанат Мухаммад 'Абд-аль-Хайй аль-Люкнави аль-Хинди. *Аль-Фаваид аль-бахиййа фи тараджим аль-ханафиййа*. Мухаммад Бадр-ад-дин Абу-Фирас ан-На'сани (ред.). Каир: Матба'ат ас-Са'ада; 1324 х. 263 с.
24. Абу-ль-Хасанат 'Абд-аль-Хайй аль-Люкнави. *Аль-Джами' ас-сагыр ма'а шархи-хи ан-нафи' аль-кабир*. Карачи: Идарат аль-Кур'ан ва-ль-'улюм ас-ислямиййа; 1990. 541 с.
25. Шагавиев Д.А. Имам Абу Мансур ал-Багдади в биографическом словаре «Вафиййат ал-аслаф» Шихаб ад-дина ал-Марджани. *Исламоведение*. 2023;14(3(57)):58–66.
26. Абу-ль-Мунтаха. *Аль-Фикх аль-акбар ма'а шархи-хи*. Казань: Матба'ат Каримиййа; 1914. 40 с.
27. Shagaviev D.A. The works of Shihab ad-din al-Marjani on Islamic scholastic theology. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):103–116. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-103-116



Д.А. Шагавиев

Имам Абу-Джа'фар ат-Тахави и его символ веры в трудах татарского...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):61–81

28. Хашийат аль-мауля аль-Марджани. *Хашийат аш-шайх Исма'иль аль-Калянбави 'аля шарх Джалаль-ад-дин ад-Даввани ас-Сыддики*. Т. 1. Стамбул: Дар ат-Тыба'а аль-'Амира; 1317 х. 301 с.

29. Шихаб-ад-дин аль-Марджани. *Назурат аль-хакк фи фардыййат аль-'иша' ва-ин лям йагыб аш-шафак*. Орхан ибн Идрис Анджакар и 'Абд-аль-Кадир ибн Сальджук Йылмаз (ред.). Амман: Дар аль-Фатх; 2012. 555 с.

30. Шагавиев Д.А. Богословский трактат Шихаб ад-дина ал-Марджани «Назурат ал-хакк». *Ислам в современном мире*. 2016;12(1):41–48. DOI: 10.20536/2074-1529-2016-12-1-41-48

31. Шагавиев Д.А., Ямалиев И.М. Классификация разрядов факихов ханафитского толка: мнение Шихаб ад-дина ал-Марджани. *Минбар. Исламские исследования*. 2018;11(1):109–118. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-1-109-118

32. Шихаб-ад-дин аль-Марджани. *Хизамат аль-хаваша ли-изахат аль-гаваша*. Казань: Матба' Чирков; 1889. 444 с.

33. Шихаб-ад-дин аль-Марджани. *Аль-Барк аль-вамид 'аля аль-багыд аль-мусамма би-н-накыд*. Ильхам ибн Рамиль Сабанчин и Озат Шамшиев (ред.). Стамбул: Дар Баб аль-'ильм; 2023. 349 с.

References

1. Shams al-Din al-Dhahabi. *Tadhkirat al-huffaz* [Notification about Hafizs]. 'Abd al-Rahman ibn Yahya al-Mu'allimi (ed.). Hyderabad: Da'irat al-ma'arif al-'uthmaniyyah Publ.; 1374 H. 1760 p. (In Arabic)

2. Jalal al-Din al-Suyuti. *Tabaqat al-huffaz* [Hafiz levels]. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah Publ.; 1983. 607 p. (In Arabic)

3. Abu al-Faraj Muhammad ibn Ishaq al-Nadim. *Kitab al-Fihrist* [The Book Catalogue]. Ayman Fu'ad Sayyid (ed.). Vol. 2. Beirut: Mu'assasat al-Furqan li al-turath al-islami Publ.; 2009. 1975 p. (In Arabic)

4. Abu Ishaq al-Shirazi. *Tabaqat al-fuqaha'* [Faqih levels]. Ihsan 'Abbas (ed.). Beirut: Dar al-Ra'id al-'arabi Publ.; 1981. 232 p. (In Arabic)

5. Hajji Khalifah. *Kashf al-zunun 'an asami al-kutub wa al-funun* [The Removal of Doubt from the Names of Books and the Arts]. Muhammad Sharaf al-Din Yaltkaya (ed.). Beirut: Dar Ihya' al-turath al-'arabi Publ.; 1386 H. 2057 p. (In Arabic)



6. Ismai'il Basha al-Baghdadi. *Hadiyyat al-'arifin: asma' al-mu'allifin wa athar al-musannifin* [Gift of knowledgeable people: names of authors and works]. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'arabi Publ.; n.d. 1800 p. (In Arabic)

7. Ibrahim al-Muraykhi. *I'adat al-kiyan ila ba'd asanid 'ulama' Tataristan* [Revival of some chains of transfer of religious knowledge and tradition of the theologians of Tatarstan]. Tunis: Dar al-Malikiyyah Publ.; 2024. 1886 p. (In Arabic)

8. Ibn al-'Imad al-Hanbali. *Shadharat al-dhahab fi akhbar man dhahab* [The Gold bars in the news of those who passed away]. 'Abd al-Qadir al-Arna'ut and Mahmud al-Arna'ut (ed.). Vol. 4. Damascus: Dar Ibn Kathir Publ.; 1993. 552 p. (In Arabic)

9. Shagaviev D.A. Status istochnika «al-'Akyda at-takhaviyya» sredi traditsionnykh sunnitov i salafitov [The Status of “al-Aqidah al-Tahawiyyah” source among traditional Sunnis and Salafists]. *Rol' islama v stabilizatsii sotsial'nykh protsessov. VII Mezhdunarodnaya nauchno-prakticheskaya konferentsiya, posvyashchennaya 1100-letiyu ofitsial'nogo prinyatiya Islama v Volzhskoy Bulgarii* [The role of Islam in stabilizing social processes. VII International Scientific and Practical Conference dedicated to the 1100th anniversary of the official adoption of Islam in the Volga Bulgaria]. Naberezhnye Chelny, 2022, pp. 38–45. (In Russian)

10. Abu al-Mu'in Maymun ibn Muhammad al-Nasafi. *Tabsirat al-adillah fi usul al-din* [Explanation of arguments in Theology]. Husayn Atay (ed.). Vol. 1. Ankara: Riyasat al-shu'un al-diniyyah li al-Jumhuriyyah al-Turkiyyah Publ.; 2004. 626 p. (In Arabic)

11. Majd al-Din Abu al-Sa'adat Ibn al-Athir. *Tatimmat Jami' al-usul fi ahadith al-Rasul* [Completion of the Collection of foundations in the Hadith of the Messenger]. Bashir Muhammad 'Uyun (ed.). Damascus: Dar al-Fikr Publ., n.d. 1073 p. (In Arabic)

12. Taj al-Din al-Subki. *Mu'id al-ni'am wa mubid al-niqam* [Returning Happiness and Eliminating Disaster]. Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-thaqafiyyah Publ.; 1986. 127 p. (In Arabic)

13. Sa'id 'Abd al-Latif Fudah. *Al-Sharh al-kabir 'ala al-'aqidah al-tahawiyyah* [Great interpretation of the Tahawi creed]. Beirut: Dar al-Zakha'ir Publ.; 2014. 1480 p. (In Arabic)



14. Shihab al-Din al-Marjani. *Al-Hikmah al-balighah al-janiyyah fi sharh al-'aqa'id al-hanafiyyah* [Extremely mature wisdom in the interpretation of Hanafi dogmas]. Ibrahim ibn Rashid al-Muraykhi (ed.). Tunis: Dar al-Malikiyyah Publ.; 2024. 560 p. (In Arabic)
15. Sharaf Shahr. Marjani-nen tarjama-i hale [Biography of Marjani]. *Marjani*. Kazan: Ma'arif Press; 1333/1915, pp. 2–193. (In Old Tatar)
16. Yusupov M.H. *Shigabutdin Mardzani* [Shihab al-Din Marjani]. Kazan: Tatar Book Publishing House; 2005. 271 p. (In Russian)
17. Siraj al-Din al-Hindi al-Ghaznawi. *Sharh al-'aqidah li al-imam Abi Ja'far al-Tahawi* [Interpretation of 'Aqidah of Imam al-Tahawi]. Kazan: s.n.; 1893. 69 p. (In Arabic)
18. Siraj al-Din al-Hindi al-Ghaznawi. *Sharh bayan al-sunnah* [Interpretation of Sunnah clarification]. Kazan: Maktabat al-Shirkah Publ.; 1902. 81 p. (In Arabic)
19. Shihabutdin Mardzani. *Vernost' predshestvennikam i privetstvie potomkam* [Loyalty to Predecessors and Greetings to Descendants]. Translation from Arabic of selected biographies, research, comments, facsimiles of sections on the Volga-Ural region. Kazan: Magarif-Vakyt Press; 2022. 856 p. (In Russian)
20. Shihab al-Din al-Marjani. Muqaddimat kitab Wafiiyyat al-aslaf wa al-tahiyyat al-akhlaf [Introduction to Devotion to Ancestors and Greetings to Descendants]. Kazan: Matba'at Vecheslav Publ.; 1883. 411 p. (In Arabic)
21. Shihab al-Din ibn Baha' al-Din al-Qazani. *Muntakhab kitab al-Wafiiyyah* [Favorites from the book "al-Wafiiyyah"]. Kazan: Matba'at al-Khizanah Publ.; 1880. 22 p. (In Arabic)
22. Abu al-Nasr al-Qursawi. *Al-Irshad li al-'ibad* [Instructing God's Slaves]. Kamil ibn Iskandar Sami' Allah and Nur al-Islam ibn Kamil Wali Allah (eds). Kazan: Huzur Press; 2020. 308 p. (In Arabic)
23. Abu al-Hasanat Muhammad 'Abd al-Hayy al-Luknawi al-Hindi. *Al-Fawa'id al-bahiyyah fi tarajim al-hanafiyyah* [Brilliant benefits in Hanafi biographies]. Muhammad Badr al-Din Abu Firas al-Na'sani (ed.). Cairo: Matba'at al-Sa'adah Publ.; 1324 H. 263 p. (In Arabic)
24. Abu al-Hasanat 'Abd al-Hayy al-Luknawi. *Al-Jami' al-saghir ma'a sharhihi al-nafi' al-kabir* [Great benefit in interpreting "al-Jami' al-Saghir"]. Karachi: Idarat al-Qur'an wa al-'ulum al-islamiyyah; 1990. 541 p. (In Arabic)



25. Shagaviev D.A. Imam Abu Mansur al-Baghdadi in Wafiyyat al-Aslaf Biographical Dictionary by Shihab al-Din al-Marjani. *Islamovedenie*. 2023;14(3(57)):58–66. (In Russian)

26. Abu al-Muntaha. *Al-Fiqh al-akbar ma'a sharhi-hi* [Comments on “al-Fiqh al-akbar”]. Kazan: Matba'at Karimiyyah Publ.; 1914. 40 p. (In Arabic)

27. Shagaviev D.A. The works of Shihab ad-din al-Marjani on Islamic scholastic Theology. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):103–116. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-103-116

28. Hashiyat al-mawla al-Marjani [Sheikh al-Marjani footnotes]. *Hashiyat al-Shaykh Isma'il al-Kalanbawi 'ala sharh Jalal al-Din al-Dawwani al-Siddiqi* [Sheikh Ismail al-Kalanbawi footnotes for Jalal al-Din al-Dawwani al-Siddiqi commentary]. Vol. 1. Istanbul: Dar al-Tiba'ah al-'Amirah Publ.; 1317 H. 301 p. (In Arabic)

29. Shihab al-Din al-Marjani. *Nazurat al-haqq fi fardiyyat al-'isha' wa-in lam yaghib al-shafaq* [Telescope of truth in the obligatory prayer al-'Isha', even when the glow did not disappear]. Orkhan ibn Idris Anjaqar and 'Abd al-Qadir ibn Saljuq Yilmaz (eds). Amman: Dar al-Fath Publ.; 2012. 555 p. (In Arabic)

30. Shagaviev D.A. The theological treatise of Shihab al-Din al-Marjani “Nazurat al-Haqq”. *Islam in the modern world*. 2016;12(1):41–48. DOI: 10.20536/2074-1529-2016-12-1-41-48 (In Russian)

31. Shagaviev D.A., Yamaliev I.M. Classification of the Hanafi Faqihs Levels (Opinion of Shihab al-Din al-Marjani). *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(1):109–118. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-1-109-118 (In Russian)

32. Shihab al-Din al-Marjani. *Hizamat al-hawashi li-izahat al-ghawashi* [The Determination of Sub-Comments in the Removal of Disasters]. Kazan: Matba' Chirkov Publ.; 1889. 444 p. (In Arabic)

33. Shihab al-Din al-Marjani. *Al-Barq al-wamid 'ala al-baghid al-musamma bi al-naqid* [Glittering lightning against a despicable persona called nasty]. Ilham ibn Ramil Sabanchin and Ozat Shamshiev (eds). Istanbul: Dar Bab al-'ilm Publ.; 2023. 349 p. (In Arabic)



Д.А. Шагавиев

Имам Абу-Джа'фар ат-Тахави и его символ веры в трудах татарского...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):61–81

Информация об авторе

Шагавиев Дамир Адгамович, доцент, кандидат исторических наук, доцент кафедры религиозных дисциплин Казанского исламского университета; доцент кафедры систематической теологии Российского исламского института, г. Казань; доцент Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация.

About the author

Damir A. Shagaviev, Docent, Cand. Sci (History), Associate Professor at the Department of Religious Disciplines, Kazan Islamic University; Associate Professor at the Department of Systematic Theology, Russian Islamic Institute, Kazan; Associate Professor, Bolgar Islamic Academy, Bolgar, 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: 22 января 2024

Одобрена рецензентами: 22 февраля 2024

Принята к публикации: 10 марта 2024

Article info

Received: January 22, 2024

Reviewed: February 22, 2024

Accepted: March 10, 2024



I.A. Zaripov

The traditional and rational in the exegetical methodology of Muhammad ibn Jarir...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):82–96

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-1-82-96

УДК 28-24

Original Paper
Оригинальная статья

Традиционное и рациональное в экзегетической методологии Мухаммада ибн Джарира ат-Табари (839–923)

И.А. Зарипов^{1а}

¹Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3140-2697>, e-mail: islamzarif@gmail.com

Резюме: Обычно считается, что комментарий Корана (*тафсир*) средневекового мусульманского богослова Мухаммада ибн Джарира ат-Табари (839–923), являющегося первым систематизатором классической коранической экзегетики, «Джами' аль-байан 'ан та'виль ай аль-Кур'ан» («Свод изъяснений об истолковании айатов Корана») однозначно относится к жанру комментариев на основе преданий (*тафсир би-ль-ма'сūr*), которому обычно противопоставляется жанр рационалистических толкований (*тафсир би-р-ра'й*), отвергаемый рядом буквалистских течений ислама. Однако проведенный в настоящем исследовании анализ показывает, что Табари не только приводит предания «отцов уммы», причем часто представляющих различные мнения, но и высказывает собственную точку зрения, основанную в большинстве случаев на фактах языкового анализа. Сформулированная им экзегетическая формула «предания + язык», в которой при этом именно последний элемент является определяющим, представляет собой своеобразное сочетание традиционного с рациональным. Такой подход «предстоятеля муфассиров», помимо всего прочего, открывает широкие возможности будущим поколениям для раскрытия современных интерпретаций коранического текста.

Ключевые слова: Табари; кораническая экзегетика (*тафсир*); корановедение; исламоведение; исламская теология

Для цитирования: Зарипов И.А. Традиционное и рациональное в экзегетической методологии Мухаммада ибн Джарира ат-Табари (839–923). *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):82–96. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-82-96



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



The traditional and rational in the exegetical methodology of Muhammad ibn Jarir al-Tabari (839–923)

I.A. Zaripov^{1a}

¹*Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3140-2697>, e-mail: islamzarif@gmail.com

Abstract: It is generally believed that the commentary of the Qurʾān (*tafsīr*) by the medieval Muslim theologian Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (839–923), who is the first systematizer of classical Qurʾānic exegesis, “Jāmiʾ al-bayān ‘an taʾwīl ay al-Qurʾān” (“The Comprehensive Exposition of the Interpretation of the Qurʾān”) definitely belongs to the genre of commentary based on traditions (*tafsīr bi-l-maʾthūr*), which is usually opposed to the genre of rationalistic interpretations (*tafsīr bi-r-raʾy*), rejected by a number of literalist movements of Islam. However, the analysis carried out in this study shows that Ṭabarī not only cites the traditions of the “ancient fathers of the Ummah”, while often representing different opinions, but also expresses his own point of view, based in most cases on the basis of linguistic analysis. The exegetical formula “tradition + language” formulated by him, where the latter element is decisive, is a peculiar combination of the traditional with the rational. This approach of “the lead of the Mufasssirs”, among other things, opens up wide opportunities for future generations to reveal modern interpretations of the Qurʾānic text.

Keywords: Tabari; Qurʾānic exegesis (*tafsīr*); Qurʾānic studies; Islamic studies; Islamic theology

For citation: Zaripov I.A. The traditional and Rational in the exegetical methodology of Muhammad ibn Jarir al-Tabari (839–923). *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):82–96. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-82-96

Введение

Имя Мухаммада ибн Джарира ат-Табари (839–923) хорошо известно всем исследователям ислама, ведь именно он является ключевым звеном в становлении мусульманской историографии, в частности в концепции всемирной истории, а также основоположником классической коранической экзегетики (*imām al-mufasssīrīn*). Две его главные работы, кратко называемые «Тарих» («История») и «Тафсир» («Экзегетика»), по верному замечанию исследователей, объединяет общий методологический подход к этим весьма разным жанрам мусульманской науки, заключающийся в приведении широкого спектра различных преданий по рассматриваемой теме. Так, на-



пример, Клиффорд Босуорт отмечал: «Великие достоинства его истории и комментариев заключаются в том, что они составляют наиболее обширные из дошедших до нас ранних работ по исламской науке и что они сохранили для нас наибольшее количество цитат из утраченных источников» [1, р. 13].

Само полное название тафсира Табари – «Джами' аль-байан 'ан та'виль ай аль-Кур'ан» («Свод изъяснений об истолковании аятов Корана») презентует его как своеобразный компендиум ранней мусульманской экзегетики. Исходя из этого многие мусульманские и европейские ученые однозначно относят его к жанру комментариев на основе преданий (*тафсīр би-ль-ма'сūr*), которому обычно противопоставляется жанр рационалистических толкований (*тафсīр би-р-ра'й*).

Однако еще в XV в. Джаляль ад-дин ас-Суйути в своей знаменитой корановедческой энциклопедии «Аль-Иткан фи 'улюм аль-Кур'ан» («Совершенство в коранических науках») отмечает важное отличие тафсира Табари от других комментариев на основе преданий, в которых исключительно приводятся только цитаты ранних авторитетов вместе со ссылками на источники, откуда они взяты, и/или иснады – цепочки их устных передатчиков. Он указывает: «Исключение составляет Ибн-Джарир, который сопоставляет толкования между собой и высказывает свое предпочтение (*тарджīх*), делает их грамматический разбор и выявляет их скрытый смысл» [2, с. 107].

В последующем эту особенность отмечали и европейские исследователи. Например, Р. Белл и М. Уотт со ссылкой на И. Гольдциера и Ф. Сезгина указывают: «Иногда экзегеты противоречат друг другу, и тогда ат-Табари, приведя все различные мнения, сам пытается определить истину и приводит доводы в пользу того или иного толкования» [3, с. 195].

В 1989 г. выходит исследование Мухаммада ад-Дусуки «Фикх аль-имам ат-Табари: усулю-ху ва-хасаису-ху» («Юриспруденция имама ат-Табари: методология и особенности»), в котором на основе анализа комментариев средневекового богослова к аятам, содержащим законодательные нормы (*ахкām*), предпринимается попытка реконструировать его взгляды на проблемы мусульманского права. В заключении своей работы автор выделяет ряд особенностей фикха Табари, одной из которых он называет сочетание традиционного с рациональным [4].



Необходимо отметить, что Ибн-Джарир был не просто муджтахидом наивысшего уровня, но и основателем собственной правовой школы – джаририйя, просуществовавшей около 200 лет [5, р. 193]. Во многом она была сформирована в результате острой полемики богослова с крайними буквалистами – захиритами и, особенно, ханбалитами. Признавая Ахмада ибн Ханбаль (780–855)¹ выдающимся хадисоведом, Табари в то же время не считал его правоведом и чрезвычайно критично, местами даже язвительно, высказывался в адрес выводящих на основе его работ правовые решения последователей. В ответ быстро набиравшие популярность у багдадской толпы фанатики из числа ханбалитов не только приводили словесные доводы, безосновательно обвиняя оппонента в приверженности джахмизму и шиизму, но и часто забрасывали великого ученого, его дом и учеников камнями [1, р. 12].

В то же время Табари, как и захириты, ограничивал *иджмā* ‘консенсус» сподвижниками Пророка, а также отрицал его в отношении положений, выведенных на основе аналогий (*кыйās*), а не самого текста первоисточника [6, р. 339].

В практическом плане одна из наиболее ярких особенностей мазхаба Табари, как отмечают исследователи, заключалась в чрезвычайно либеральном отношении к положению женщин. Он, например, считал разрешенным занимать им пост судьи (*қāды*) [7, р. 135].

Однако такой умеренный рационализм с опорой на предания был присущ Табари не только в области права, но и, на наш взгляд, всей его экзегетике. Методология комментирования весьма подробно была описана самим богословом во Введении к «Тафсиру», которое было переведено на русский язык и проанализировано профессором Д. В. Фроловым и автором данной статьи [8; 9; 10; 11; 12]. В настоящем же исследовании мы более подробно остановимся на проблеме соотношения традиционного и рационального как в самой методологии богослова, так и в ее практическом применении в ряде аятов.

¹ Ахмад ибн Ханбаль (780–855) – мусульманский богослов-традиционалист, хадисовед, эпоним одной из четырех ортодоксальных суннитских богословско-правовых школ (*мазхабов*), автор известного свода хадисов под названием «Муснад».



Рационализм в экзегетической теории Табари

Уже в самом начале своего Введения, затрагивая вопрос о существовании и единственности Бога, Табари однозначно говорит о приоритетности рациональных (*‘ақлӣ*) доводов над традиционными (*нақлӣ*). В частности, он называет само бытие мира главным и достаточным аргументом, тогда как ниспослание Писаний, на его взгляд, является лишь дополнением. Передатчики Божьих Откровений – пророки – наделяются Господом чудесами, которые, по его мнению, отличаются своими степенями. Самым великим среди них он считает Коран, который превосходит даже такие чудеса, как исцеление больных и воскрешение мертвых. В отличие от последних, осязаемых современниками физически, а последователям известным только из традиции, чудесность «слова Аллаха» может быть познана только рационально.

Самое значительное по объему место во Введении занимает тема ниспослания Корана в семи харфах. Интерпретация высказываний Пророка об этом, действительно, составляет большую проблему в мусульманском богословии. Суйуты в своей корановедческой энциклопедии «аль-Иткан фи ‘улюм аль-Кур’ан» («Совершенство в коранических науках»), например, приводит 16 основных вариантов их понимания и еще 35 указанных Ибн-Хиббаном [13, с. 172–188]. У Табари в соответствующем разделе 59 преданий, 40 из которых возводятся к Пророку, а остальные – к авторитетам первых поколений. Однако при этом Табари однозначно интерпретирует их только как семь наречий (*люгāt*), на которых изначально был ниспослан Коран, т. е. в различных *харфах* могли использоваться разные по форме слова, передающие один и тот же смысл. При этом он отмечает, что после смерти пророка Мухаммада общине «была предоставлена свобода выбора читать и сохранять его в том из семи харфов, в каком она сама пожелает» [14, с. 58], и халиф ‘Усман своим решением избрал один из них, на котором он и был сохранен. Отметим, что эта позиция Табари отличается от мнения большинства ортодоксов, которые считали, что все семь харфов сохранены и содержатся в ‘Усмановом кодексе [13, с. 186–187].

Богослов и дальше во Введении отстаивает рациональную позицию в отношении Корана.



Во-первых, это выражается в том, что в этом же разделе о семи харфах он, хотя и в скользя, но все же говорит о возможности перевода Священного Писания на другие языки. Несмотря на то, что, на его взгляд, перевод не может читаться в литургических целях, объявленная им возможность выглядит весьма либерально, ведь даже сегодня эта проблема очень остро обсуждается в мусульманском сообществе и ряд крайних традиционалистов говорит о категорическом запрете перевода Корана [14, с. 70].

Во-вторых, намного подробнее, в нескольких главах Введения, Табари доказывает правомерность самого толкования Священного Писания. Рассматривая предания, в которых сообщается о том, что пророк Мухаммад комментировал «только считанные айаты», а ряд «отцов уммы» поколения табиитов (*tabī'ūn*) категорически отказывался толковать Коран, богослов не касается вопроса их аутентичности, на основе которого обычно строят свои изыскания традиционалисты, а разъясняет их согласно своему пониманию. Так, он указывает, что пророк Мухаммад толковал айаты лишь тогда, когда это было велено ему Господом, а отказ некоторых из последователей связывал лишь с их собственным опасением того, что «их уровень знаний» (*idjhtihād*) не позволяет им делать это [14, с. 88–89]. В то же время он приводит большое количество сообщений о том, что такие авторитетные сподвижники Пророка, как Ибн-Мас'уд² и Ибн-'Аббас³, разъясняли значения читаемых айатов. К этому он еще добавляет подборку коранических цитат с призывом размышлять над айатам (38: 29; 39: 27–28 и др). Это, по его мнению, есть однозначный довод в пользу того, что толкование Корана является обязанностью мусульман, за исключением только тех айатов, которые они не в состоянии понять [14, с. 82].

К такого рода айатам Табари относит те, что повествуют об эсхатологии, ибо знание об этом, по его мнению, есть только у Бога. Он указывает, что даже пророческие сообщения, комментирующие эсхатологические айаты,

² 'Абдаллах ибн Мас'уд (ум. 653) – сподвижник, ислам принял очень рано и с тех пор неотлучно был при пророке Мухаммаде в качестве его личного слуги, за исключением краткой эмиграции в Эфиопию. Говорил, что 70 сур слышал прямо из уст Посланника Аллаха. Мухаммад включил его в число четырех человек, у которых он советовал учиться Корану. Автор раннего, неканонического свода Корана, который он начал составлять еще при жизни Пророка, но закончил уже после того, как обосновался в Куфе.

³ 'Абдаллах ибн 'Аббас (619–686) – двоюродный брат пророка Мухаммада, прозванный «книжник общины» (*ḥaḡir al-umma*) и «толмач Корана» (*tarǧumān al-Kur'ān*), единодушно считается основателем мусульманской экзегетической традиции и шейхом мекканской школы тафсира.



лишь описывают приметы (*аширāt*) наступления Конца света, так как даже «Своему избраннику» Господь не дал большего знания в этом вопросе. Поэтому именно такие айаты богослов относит к «неясным» (*муташāбих*), которые согласно айату 3: 7 противопоставляются «ясным» (*мухкам*) [14, с. 74].

Табари выделяет еще одну группу айатов, понимание которых, на его взгляд, возможно исключительно через разъяснение пророка Мухаммада, т.е. дошедшие от него как прямые, так и косвенные высказывания, а также описания его действий. К ней он относит айаты, повествующие о нормах закона (*ахкām*) [14, с. 74]. При этом он особо отмечает, что предания, возводимые к Пророку, должны быть надежными (*ахбār сāбита*) «либо по причине наличия многочисленных передатчиков (*накль мустафйд*), если таковые имеются, либо в силу наличия надежных авторитетов (*‘удуль асбāt*)» [14, с. 93].

Все остальные айаты, помимо этих двух групп, богослов называет «ясными» (*мухкам*), их толкование может знать «всякий, кто владеет языком, на котором ниспослан Коран». При этом к знанию языка он относит грамматику, лексику и многозначность терминов, познание которых возможно только через изучение поэзии, прозаической словесности (*мантық*) и многочисленных говорков (*люгāt*) арабов [14, с. 75, 93]⁴.

На основе такого разделения айатов Табари строит свой метод комментирования Корана, который подробно описывает в конце Введения. При этом здесь он еще и указывает возможность существования различных суждений ранних авторитетов, сопоставление которых, по его мнению, необходимо строить на основе соответствия языкового анализа айата [14, с. 93].

Таким образом, экзегетическая формула Табари состоит из двух обязательных элементов – «предания + язык», в которой последний, на наш взгляд, весьма рациональный, является определяющим.

Сопоставление преданий

Отдельно остановимся на первом элементе экзегетической формулы Табари – предания, ведь именно он обычно считается отличительной чертой его тафсира. Говоря о хадисах, приведенных в его книге, нужно в пер-

⁴ Интересно отметить, что выдающийся отечественный богослов М. Бигиев (ум. 1949) изучение арабской грамматики и литературы ставит на первое место в своей концепции высшего исламского образования. Более подробно см.: [15].



вую очередь учитывать, что, в отличие от большинства последующих комментаторов Корана, этот богослов сам собирает и отбирает хадисы, приводя в своем тафсире их полные цепочки передатчиков (*иснады*). Сопоставление приведенных им преданий с канонизированными суннитами в последующем «шестью сборниками» (*аль-кутуб ас-ситта*) нуждается в отдельном исследовании и выходит за рамки настоящей работы. Однако с уверенностью можно сказать, что далеко не все включенные в эти каноны хадисы Табари принимает для своего комментария. Наиболее ярким примером этого является толкование двух последних сур Корана – «аль-Фаяк» (№113) и «ан-Нас» (№114), которые традиционно рассматриваются через призму преданий об обстоятельствах их ниспослания (*асбāб ан-нузūль*), сообщающие о том, как пророка Мухаммада заколдовали. Многие из их различных версий и изводов, цитируемых комментаторами, приводятся в наиболее авторитетных сборниках хадисов – «Сахихах» Бухари и Муслима. Однако Табари вообще никак не упоминает эту историю. С большой долей вероятности можно предположить, что этот автор двух фундаментальных трудов мусульманской науки – «Тарих» и «Тафсир», в большей степени построенных на преданиях, был знаком с этими хадисами, однако, вероятно, он был более критичен в оценке их аутентичности, чем авторы канонов [16, с. 697–706; 17, с. 396].

Еще одна важная особенность использования преданий Табари заключается в том, что он приводит всё известное ему разнообразие мнений ранних авторитетов, даже если они противоречат друг другу или он сам имеет отличную точку зрения. Вместе с этим достаточно часто богослов пытается нивелировать различные версии. Так, например, комментируя аят **«Которые по отношению к молитве своей небрежны»** (107: 5)⁵, он сначала приводит три мнения «отцов уммы»:

1) Опаздывают на молитву – мнение Убаййа ибн Ка'ба⁶ и Ибн-'Аббаса;

⁵ Перевод Корана в настоящей работе «синоптический», т. е. он не повторяет буквально ни один из известных авторских вариантов, хотя за основу и был взят перевод И.Ю. Крачковского, однако при необходимости использовались варианты из других переводов, более подходящие к контексту, или же в случае необходимости мы предлагали свой вариант.

⁶ Убайй ибн Ка'б (ум. 642, по другим сведениям 650 или 655) – хазраджит, секретарь пророка Мухаммада в Медине. До принятия ислама исповедовал иудаизм и считался знатоком древних писаний. Убайй был хранителем Откровений законодательного характера и при необходимости зачитывал их Пророку. Составитель одного из ранних сводов Корана, который почитался в Сирии еще до появления 'Усманова кодекса.



- 2) Пропускают молитву – Муджахид⁷ и Ибн-‘Аббас;
- 3) Отвлекаются во время молитвы – Катада⁸, Муджахид и Ибн-Зайд⁹.

А затем объединяет их в своем собственном суждении, говоря: «Наиболее правильное мнение, как мне кажется, это утверждение, что небрежные – это те, кто отвлекается от молитвы, невнимателен, когда молится. Поскольку безразличие, невнимательность, отвлечение на что-то иное приводят к тому, что иногда человек ее пропускает, а иногда – забывает о времени. Тогда получается, что правы и те, кто говорит, что это опоздание ко времени, и те, кто говорит, что это пропуск молитвы, ведь невнимательность охватывает все это» [17, с. 242–243].

В отличие от Табари такой традиционалистский экзегет, как Ибн-Касир (1301–1373)¹⁰, с опорой на хадис, приводимый в обоих «Сахихах», а также на высказывания других авторитетов уже однозначно трактует этот аят как относящийся к небрежности в отношении времени молитвы [17, с. 244].

Еще один, на наш взгляд, интересный пример рационального подхода Табари в попытке объединить различные версии интерпретации ранних авторитетов и даже расширить их заключается в его часто повторяемом выводе – все, что подпадает под данное описание, может иметься в виду. Например, в толковании аята: **«Клянусь вырывающими с силой, извлекающими осторожно»** (79: 2) он приводит следующие мнения ранних авторитетов:

- 1) ангелы, которые извлекают душу верующего с осторожностью – Ибн-‘Аббас и аль-Фарра¹¹;
- 2) смерть, которая извлекает душу человека – Муджахид, Судди¹² и Ибн-‘Аббас;
- 3) звезды, которые перемещаются со сферы на сферу – Катада;
- 4) веревки, завязанные узлом вроде аркана – ‘Ата¹³.

⁷ Муджахид ибн Джабр (642–722) – комментатор мекканской школы, ученик Ибн-‘Аббаса.

⁸ Катада ибн Ди‘ама (680–736) – басрийский хадисовед и комментатор Корана, рано ослеп.

⁹ Ибн-Зайд – Джабир ибн Зайд ал-Азди, Абу-ш-Ша‘са’ (ум. 712), басрийский хадисовед, ученик Ибн-‘Аббаса, от которого передавали Катада, Аййуб ас-Сахтийани и другие.

¹⁰ Ибн-Касир, Абу-ль-Фида’ Исма‘иль ибн ‘Умар аль-Кураши ад-Димашки (1301–1373) – сирийский корановед, хадисовед и историк, ученик знаменитого традиционалистского богослова Ибн-Таймийи (1263–1328).

¹¹ Аль-Фарра’, Абу-Закарийя Йахйя ибн Зийад (761–822) – известный грамматист куфийской школы и корановед.

¹² Судди – Исма‘иль ибн ‘Абд-ар-Рахман ас-Судди (ум. 745) – последователь, ученик Ибн-‘Аббаса, родом из Куфы, знаток Корана и жития Пророка, известен своими проалидскими симпатиями.

¹³ ‘Ата’ ибн Аби-Рабах (647–732) – последователь, известный законовед и хадисовед из Мекки.



Однако после этого Табари пишет, что Сам Всевышний в этом аяте не назвал конкретную вещь, которой клянется, и поэтому его значение может охватывать все, что подпадает под данное здесь определение, причем не только упомянутое «отцами уммы» [17, с. 103–104].

В тех случаях, когда различные мнения ранних авторитетов никак не согласуются между собой, Табари, следуя своей методологии, описанной во Введении, отдает предпочтение тому, которое, на его взгляд, более соответствует языку. Так, например, приводя пять вариантов истолкования слова *самад* в 112: 2: (1) не полый; (2) тот, из кого ничего не выходит; (3) не рожденный и не рожавший; (4) вечный; и (5) господин (*саййид*), достигший предела господства (*су’дуд*), богослов отдает предпочтение последнему, обосновывая это тем, что именно в этом значении оно использовалось в доисламской поэзии [17, с. 380].

На основе языкового анализа преданий, в том числе и об альтернативных чтениях (*қырā’āt*) отдельных слов Корана, Табари иногда доказывает суждения, отвергнутые в последующем суннитской ортодоксией. Один из самых ярких примеров этого – его разбор этимологии слова «Аллах», споры о котором продолжаются в мусульманской среде и сегодня (например, см.: [19]). Так, «предстоятель муфассиров» однозначно считает, что изначальный вид этого слова – *аль-иялах*, в котором произошло выпадение хамзы и удвоение лям, подобно тому, как это происходит и с рядом других слов в арабском языке. Более того, он считает, что слово *иялах* «бог», подобно подавляющему большинству других арабских имен, образовано от глагольной основы *’аляха/йа’ляху* «обожествлять». Он приводит такое выражение: *аляха аллāха фулянун ’иялахатан* «такой-то обожествил Бога обожествлением». Табари также приводит известный хадис, в котором говорится, что *Аллāх* – *ияху аль-āлиха*, где последнее слово, согласно его интерпретации, не форма множественного числа слова *иялах* «бог», а субстантивированное причастие от глагола *аляха* во множественном числе, т. е. не «бог богов», как это обычно переводят, а «Бог обожествляющих». Он заключает: «Бог (*Аллāх*), да возвеличится его восхваление, – это бог поклоняющегося (*иялах аль-’абд*), а поклоняющийся (*’абд*) обожествляет Его (*аляха-ху*)». Таким образом, он доказывает, что это не есть



имя собственное, как полагают некоторые, а обозначение того, кому поклоняются и кого обожествляют [20, с. 60–63].

Заключение

Подводя итог всему вышесказанному, можно заключить, что Табари не только сохранил для потомков разнообразие экзегетических воззрений ранней мусульманской общины, но и на основе языкового анализа выразил собственное мнение по многим вопросам теоретического и практического богословия. Особого внимания, на наш взгляд, заслуживают его попытки объединить различные точки зрения толкователей, которые, помимо всего прочего, открывают широкие возможности будущим поколениям для новых интерпретаций. Сформулированная им экзегетическая формула «предания + язык», в которой при этом именно последний элемент является решающим, по сути означает, что познание и принятие традиционного возможно только через рациональное.

Литература

1. Bosworth C.E. Al-Tabari. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Vol. 10. Leiden: E.J. Brill; 2000. P. 11–18.
2. Ас-Суйути Джалал ад-Дин. *Совершенство в коранических науках. Вып. 1. Учение о толковании Корана*. М.: ИД «Муравей»; 2000. 240 с.
3. Белл Р., Уотт У.М. *Коранистика: введение*. СПб: Издательство “Диля”; 2005. С. 195.
4. Ад-Дусуки Мухаммад. Фикх аль-имам ат-Табари: усулю-ху ва-хасаи-су-ху. *Хавлиййат куллиййат аш-шари‘а ва-д-дирасат аль-исламиййа*. 1989. №7. С. 71–106. (на арабск. яз.)
5. Brown Jonathan A.C. *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet’s Legacy*. London: Oneworld Publications; 2014. 384 p.
6. Stewart Devin J. Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī’s al-Bayān ‘an uṣūl al-aḥkām and the Genre of Uṣūl al-Fiqh. *Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies, Cambridge 6–10 July 2002*. Leuven: Peeters; 2004. P. 321–349.



7. Stewart Devin J. Muhammad b. Dawud al-Zahiri's Manual of Jurisprudence. *Studies in Islamic Law and Society Volume 15: Studies in Islamic Legal Theory*. Leiden: Brill Publishers; 2002. P. 99–158.

8. Фролов Д.В., Зарипов И.А. Введение к тафсиру Табари. Перевод с арабского и комментарии. Часть первая. *Ислам в современном мире*. 2022;(1):27–46. DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-1-27-46

9. Фролов Д.В., Зарипов И.А. Введение к тафсиру Табари. Перевод с арабского и комментарии. Часть вторая: тафсир. *Ислам в современном мире*. 2022;(2):27–46. DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-1-27-46

10. Фролов Д.В., Зарипов И.А. Введение к тафсиру Табари. Перевод с арабского и комментарии. Часть третья: об именах Корана, понятиях сура и аят. *Ислам в современном мире*. 2022;(3):27–42. DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-3-27-42

11. 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):42–56.

12. 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):19–31.

13. Ас-Суйути Джалал ад-Дин. *Совершенство в коранических науках. Выпуск 2: Учение о ниспослании Корана*. М.: ИД «Муравей»; 2001. 272 с.

14. Ат-Табари Мухаммад. *Джами' аль-байан фи та'виль аль-Кур'ан*. Т. 1. Медина, 2000. 575 с. (на арабск. яз.)

15. Зарипов И.А. Концепция исламского университета Мусы Бигиева. *Ислам в современном мире*. 2016;(2):137–144. DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-2-137-144

16. Ат-Табари Мухаммад. *Джами' аль-байан фи та'виль аль-Кур'ан*. Т. 24. Медина, 2000. 711 с. (на арабск. яз.)

17. Фролов Д.В. *Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'*. Т. 3. Суры 98–114. М.: Восточная книга; 2014. 448 с.

18. Фролов Д.В. *Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'*. Т. 1. Суры 78–87. М.: Восточная книга; 2011. 592 с.



19. Аллах или Бог? Дискуссия С. М. Прозорова и Тауфика Камеля Ибрагима. *Минарет*. 2006;(1):8–15.

20. Фролов Д.В., Зарипов И.А. Тафсир Табари к суре «Фатиха». Перевод с арабского и комментарии. Ч. 1: названия, Исти‘аза и Басмала. *Ислам в современном мире*. 2023;(1):47–72. DOI: 10.22311/2074-1529-2023-19-1-47-72

References

1. Bosworth C.E. Al-Tabari. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Vol. 10. Leiden: E.J. Brill; 2000, pp. 11–18.

2. As-Suiuti Dzhahal ad-Din. *Sovershenstvo v koranicheskikh naukakh*. Vyp. 1. *Uchenie o tolkovanii Korana* [Perfection in the Quranic Sciences. Is. 1. The doctrine of the interpretation of the Quran]. Moscow: Muravei Publishing house; 2000. 240 p. (Russian translation)

3. Bell R., Wott M. *Koranistika: vvedenie* [Introduction to the Quran]. St. Petersburg: Dilya Press; 2005. 195 p. (Russian translation)

4. Al-Dusuqi, Muhammad. *Fiqh al-imam al-Tabari: usulu-hu wa-khasa’isu-hu*. *Hawliyyat kulliyyat al-shari’ah wa-l-dirasat al-islamiyyah*. 1989;(7):71–106. (In Arabic)

5. Brown Jonathan A.C. *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet’s Legacy*. London: Oneworld Publications; 2014. 384 p.

6. Stewart Devin J. Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī’s al-Bayān ‘an uṣūl al-aḥkām and the Genre of Uṣūl al-Fiqh. *Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies, Cambridge 6–10 July 2002*. Leuven: Peeters; 2004, pp. 321–349.

7. Stewart Devin J. Muhammad b. Dawud al-Zahiri’s Manual of Jurisprudence. *Studies in Islamic Law and Society*. Vol. 15: *Studies in Islamic Legal Theory*. Leiden: Brill Publishers; 2002, pp. 99–158.

8. Frolov D.V., Zaripov I. A. *Vvedenie k tafsiru Tabari*. *Perevod s arabskogo i kommentarii*. Chast’ pervaya [Introduction to the tafsir of Tabari. Translation from Arabic and comments. Part 1]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2022;(1):27–46. DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-1-27-46 (In Russian)

9. Frolov D.V., Zaripov I.A. *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* [Islam in the modern world]. 2022;(2):27–46. DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-1-27-46 (In Russian)

10. Frolov D.V., Zaripov I.A. Vvedenie k tafsiru Tabari. Perevod s arabskogo i kommentarii. Chast' tret'ya: ob imenakh Korana, ponyatiyakh sura i aiat [Introduction to the Tafsir of Tabari. Translation from Arabic and Commentary. Part Three: The Names of the Quran and the Concepts of Surah and Ayah]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2022;(3):27–42. DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-3-27-42 (In Russian)

11. Frolov D.V., Zaripov I.A. Pervaya teoriya koranicheskoi ekzegetiki vo Vvedenii k tafsiru Tabari (839–923) [The first theory of Quranic exegesis in the Introduction to Tafsir Tabari (839–923)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 13: Vostokovedenie* [Moscow University Bulletin. Vol. 13. Oriental studies]. 2021;(2):42–56. (In Russian)

12. Frolov D.V., Zaripov I.A. “Smysly Pisaniya Allakha dolzhny sootvetstvovat' 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* [Moscow University Bulletin. Vol. 13. Oriental studies]. 2021;(3):19–31. (In Russian)

13. As-Suiuti Dzhalal ad-Din. *Sovershenstvo v koranicheskikh naukakh. Vypusk 2: Uchenie o nisposlanii Korana* [Perfection in the Quranic Sciences Issue 2. The teaching of the revelation of the Quran]. Moscow: Muravei Publishing house; 2001. 272 p. (Russian translation)

14. Al-Tabari Muhammad. *Jami' al-bayan fi ta'wil al-Qur'an*. Vol. 1. Medina, 2000. 575 p. (in Arabic)

15. Zaripov I.A. Kontseptsiya islamskogo universiteta Musy Bigieva [Musa Bigiyev’s Concept of Islamic University]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2016;(2):137–144. DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-2-137-144 (In Russian)

16. Al-Tabari Muhammad. *Jami' al-bayan fi ta'wil al-Qur'an*. Vol. 24. Medina, 2000. 711 p. (In Arabic)



I.A. Zaripov

The traditional and rational in the exegetical methodology of Muhammad ibn Jarir...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):82–96

17. Frolov D.V. *Kommentarii k Koranu. Tridtsatyi dzhuz'*. T. 3. Sury 98–114 [Commentary on the Quran. The thirtieth juz'. Vol. 3. Surahs 98–114]. Moscow: Vostochnaya kniga Publ.; 2014. 448 p. (In Russian)

18. Frolov D.V. *Kommentarii k Koranu. Tridtsatyi dzhuz'*. T. 1. Sury 78–87 [Commentary on the Quran. The thirtieth juz'. Vol. 1. Surahs 78–87]. Moscow: Vostochnaya kniga Publ.; 2011. 592 p. (In Russian)

19. Allah ili Bog? Diskussiya S. M. Prozorova i Taufika Kamelya Ibragima [Allah or God? Discussion by S. M. Prozorov & Taufiq Kamel Ibrahim]. *Minaret* 2006;(1):8–15. (In Russian)

20. Frolov D.V., Zaripov I.A. Tafsir Tabari k sure “Fatikha”. Perevod s arabskogo i kommentarii. Ch. 1: nazvaniya, Isti'aza i Basmala [Tafsir al-Tabari to Surah “Al-Fātiha”. Translation from Arabic and comments. Part 1: Names, Isti'ādha and Basmalla]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2023;(1):47–72. DOI: 10.22311/2074-1529-2023-19-1-47-72 (In Russian)

Информация об авторе

Зарипов Ислам Амирович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Islam A. Zaripov, Cand. Sci. (History), Senior Researcher Fellow, Center for Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies for the Russian Academy of Sciences, Moscow, 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: 22 января 2024
Одобрена рецензентами: 22 февраля 2024
Принята к публикации: 10 марта 2024

Article info

Received: January 22, 2024
Reviewed: February 22, 2024
Accepted: March 10, 2024



А.С. Аль-Асри

Позиция ранних суннитских ученых (ас-саляф) в отношении толкования...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):97–111

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-1-97-111

УДК 297.17

Original Paper

Оригинальная статья

مذهب السلف في التأويل ورأي الإمام النووي فيه

عبد الرحمن سيف العصري^أ

^أأكاديمية بلغار الإسلامية، مدينة بلغار، روسيا الفدرالية

^a ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-0606-5118>, e-mail: ar.alasri1996@gmail.com

الملخص: ذهب سلف الأمة إلى مذهب التفويض، وسماه الخلف بالمذهب الأسلم، والتفويض المراد هو عدم تحديد المعنى المراد من اللفظ، وذلك عقب التنزيه مما يفيد النقص والتشبيه، والاكتفاء بالتنزيه مع التسليم بالجهل بالمعنى وأن المعنى هو ما أَرَادَهُ اللهُ أَيَا كَانَ، وهذا ما قرره الإمام النووي وسار عليه في كتبه، وهو ما أثبتته الخلف عن السلف بالإجماع، لكنهم ذهبوا إلى التأويل في كثير من المواطن، ولم يكن ذلك الأصل في تعاملهم مع صفات الباري جل جلاله، بل عند الضرورة لدفع شبهة أو نقص يبيده ظاهر اللفظ بشكل يحتاج معه إلى دفع هذا الظاهر الموهوم، لذلك أول ابن عباس رضي الله عنه وكثير من التابعين.

الكلمات المفتاحية: التأويل؛ السلف؛ ابن عباس؛ مجاهد؛ التشبيه؛ التنزيه؛ النووي



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Позиция ранних суннитских ученых (ас-саляф) в отношении толкования неоднозначных по смыслу священных текстов и мнение имама ан-Навави по этому вопросу

А.С. Аль-Асри^{1а}

¹Болгарская исламская академия, город Болгар, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0001-0606-5118>, e-mail: ar.alasri1996@gmail.com

Резюме: Праведные предшественники общины Мухаммада (саляф) придерживались доктрины делегирования (тафвид), которую поздние суннитские богословы называли «наиболее безопасным» учением. Под делегированием понимается отказ от определения смысла, подразумеваемого под словом, с абстрагированием от всего, что может указывать на недостаток или антропоморфизм в отношении Аллаха. Приверженцы раннего ислама ограничивались абстрагированием (танзих), признавая свое незнание конкретного смысла и принимая, что смыслом, каким бы он ни был, является только тот, что подразумевается Аллахом. Имам ан-Навави подтвердил это учение и следовал ему в своих книгах. Поздние суннитские ученые признали единогласно это как метод праведных предшественников (саляф). Однако сами поздние суннитские ученые часто прибегали к методу толкования (та'виль). Метод толкования неоднозначных по смыслу священных текстов, связанных с атрибутами Бога, не был правилом. То есть к нему прибегали лишь в случае необходимости для устранения сомнения или недостатка, которые могут возникнуть из-за обращения к буквальному смыслу слова. Именно по этой причине Ибн-'Аббас и многие последователи сподвижников (таби'ун) толковали такие тексты.

Ключевые слова: та'виль; саляф; Ибн-'Аббас; Муджахид; антропоморфизм; абстрагирование; ан-Навави

Для цитирования: Аль-Асри А.С. Позиция ранних суннитских ученых (ас-саляф) в отношении толкования неоднозначных по смыслу священных текстов и мнение имама ан-Навави по этому вопросу. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):97–111. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-97-111



The position of early Sunni scholars (as-Salaf) on the interpretation of ambiguous sacred texts and Imam al-Nawawi's View on It

A.S. Alasri^{1a}

¹Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0001-0606-5118>, e-mail: ar.alasri1996@gmail.com

Abstract: Adherents of early Islam (Salaf) kept to the doctrine of delegation (Tafwid), which later Sunni theologians called the «safest» teaching. Delegation refers to the rejection of the definition of meaning, implied by the word, with abstraction from anything that may indicate a flaw or anthropomorphism. Adherents of early Islam limited themselves to abstraction (Tanzih), acknowledging their ignorance of the specific meaning and accepting that meaning was what Allah implied, whatever it was. Imam al-Nawawi confirmed this teaching and followed it in his books. Later Sunni scholars unanimously recognized this as a method of righteous predecessors (Salaf). However, later Sunni scholars themselves often resorted to the method of interpretation (Ta'wil). The method of interpreting ambiguous sacred texts related to the attributes of God was not the rule. That is, it was resorted to only if there was a necessity to eliminate the doubt or disadvantage that may arise due to the appeal to the literal meaning of the word. It was the very reason why Ibn 'Abbas and many followers of the Prophet Companions (tabi'un) interpreted such texts.

Keywords: Ta'wil; Salaf; Ibn 'Abbas; Mujahid; anthropomorphism; abstraction; Al-Nawawi

For citation: Alasri A.S. The position of early Sunni scholars (as-Salaf) on the interpretation of ambiguous sacred texts and Imam al-Nawawi's View on It. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):97–111. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-97-111

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد النبي الأمين، وعلى آله المطهرين، وصحابه المكرمين، ومن سار على نهجهم واتبع سننهم إلى يوم الدين.

وبعد:

فإن من أصعب الأمور في علم الكلام مسلك تأويل صفات الباري جل جلاله، وذلك لأن فيها تحديد لمعنى قد لا يكون مراداً لله تعالى في كتابه أو حديث نبيه، ولما كثر من عبارات إنكار السلف للتأويل وذهمهم أهله، وتحميل هذه العبارات ما لا تحتل وحملها على غير وجهها في كثير من الأحيان.



لذلك لزم بيان هذا المسلك، وهل من قائل به من سلف هذه الأمة المباركة، أم هي مجمعة على إنكاره بجميع صورة، وهل الخلاف على التأويل في أصله أم في مصاديقه وكيفية تطبيقه، والله نسأل العون والتوفيق. وقد أعاني كثيرا في كتابة هذه المقالة، اطلعني على كتاب القول التمام بإثبات التفويض مذهباً للسلف الكرام، فمن أراد التوسع فعليه بالكتاب [١].

وفي هذا البحث خمسة مباحث:

المبحث الأول: تعريف التأويل لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: ضوابط التأويل.

المبحث الثالث: أدلة مذهب التأويل.

المبحث الرابع: بيان كون التأويل أحد مسالك السلف الكرام.

المبحث الخامس: بيان اتباع الإمام النووي لهذا المسلك.

المبحث الأول: تعريف التأويل لغة واصطلاحاً

وفيه مطلبان: الأول: تعريف التأويل لغة. والثاني: تعريف التأويل اصطلاحاً.

(الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر وانتهاءه. أما الأول فالأول، وهو مبتدأ الشيء.

والأصل الثاني قال الخليل: الأيل الذكر من الوعول، والجمع أيائل. وإنما سمي أيلاً لأنه يؤول إلى الجبل يتحصن.

وآل يؤول، أي: رجع. قال يعقوب: يقال: « أول الحكم إلى أهله »، أي: أرجعه ورده إليهم.

(ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤول إليه، وذلك قوله تعالى: {هل ينظرون إلا تأويله}

[الأعراف: ٥٣]. يقول: ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم. وقال الأعشى:

على أنها كانت تأول حبيها ... تأول رباعي السقاب فأصحبها

يريد مرجعه وعاقبته. وذلك من آل يؤول [٢، ص ١٥٨ إلى ص ١٦٢].

وهذا المعنى يدل عليه قوله تعالى ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، أي أحسن عاقبة ومرجعاً.

(التأول والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه) [٣، ص ٣٣].

التأويل في الاصطلاح:

التأويل في الاصطلاح فيه خلاف كبير، وقد قسم العلماء المراد بالتأويل على إطلاقات كثيرة، ويرى الباحث أنها

تعود إلى ثلاث إطلاقات:



الإطلاق الأول: أن التأويل هو بيان حقيقة الشيء، وما يؤول أمره إليه، ومنه قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣]، وهذا الإطلاق راجع لأحد المعاني اللغوية للتأويل.

الإطلاق الثاني: التأويل بمعنى التفسير، والبيان والإيضاح، كقوله تعالى: ﴿تَنبِئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٣٦]، أي فسر لنا المراد بالرؤيا وبينها لنا.

وهذان الإطلاقان لا خلاف بين العلماء في سواغهما ومشروعيتهما في سائر أبواب الشريعة المطهرة.

الإطلاق الثالث: (نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ) [٣، ص ٣٣؛ ٤، ص ٨٠].

وأما في عصر السلف الكرام فكان يقصد بالتأويل التفسير، ومن هذا الباب سمى ابن جرير الطبري تفسيره بجامع البيان عن تأويل آي القرآن.

ويقصد به تطبيق الأوامر والنواهي ومن ذلك قول عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان (يكثُر أن يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي». يتأول القرآن) [٥، ص ٢٨١]، أي يمثل قوله تعالى ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ [النصر: ٣].

كما يقصدون به تعبير الرؤى وهو مأخوذ من قوله تعالى ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: ١٠٠].

وأيا كان المراد بالتأويل عند السلف، إلا أن الاصطلاح استقر عند المتأخرين بأن التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره لقرينة تستوجب ذلك.

المبحث الثاني: ضوابط التأويل

وفيه مطلبان: الأول: ضوابط التأويل. الثاني: ذكر أمثلة على التأويل الصحيح والفساد.

المطلب الأول: ضوابط التأويل

ويراعى في الضوابط أمران: توافرها في المتأول وتوافرها في التأويل.

أما المتأول فعليه أن يكون عالما معتبرا جامعاً لعلوم اللغة والكتاب والسنة، ويرجع في ذلك إلى شروط المفسر والفقيه.

وأما التأويل فالأصل عدم اللجوء إليه، وحمل الكلام على ظاهره، وإن كان لابد منه فلا بد من مراعاة ما يلي:

أن يكون للتأويل مستند من لغة العرب، فلا يمكن أن يحمل الألفاظ معان لا تحملها لغة العرب، فالقرآن والسنة تم بياضهما بلسان عربي فصيح بليغ.

^١ باب: التسييح والدعاء في السجود. رقم الحديث: 487.

أن يحتمله السياق والتركيب، فلا يكفي مجرد احتمال اللغة للمعنى، فالعين في اللغة يحتمل معان كثيرة، من بينها الحفظ والرعاية وعين الماء والجاسوس وغيرها، فلا يمكن تفسير قوله تعالى ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءَ لِمَنْ كَانَ كُفْرًا﴾ [القمر: ١٤]، بأنها تجري تحت مراقبة جواسيسنا، وذلك لأن السياق لا يحتمل هذا المعنى، وإنما يحتمل معنى الحفظ والرعاية.

أن يقوم الدليل على صرف الكلام عن ظاهرة، وعدم احتماله له بوجه.

اللفظ يحتمل عدة معان في اللغة، فعند صرف اللفظ عن ظاهره إلى أحد معانيه الأخرى، فلا بد من دليل يحدد هذا المعنى، فتحديد معنى الحفظ والرعاية في قوله تعالى ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ هو ترجيح لأحد المعاني المفترقة إلى دليل يبرحها عن غيرها.

قال الإمام فخر الدين الرازي: (إذا كان لفظ الآية والخبر ظاهرا في معنى فإنما يجوز لنا ترك ذلك الظاهر بدليل منفصل، وإلا خرج الكلام عن أن يكون مفيدا وخرج القرآن عن أن يكون حجة) [٦، ص ١٣٧].

المطلب الثاني: أمثلة للتأويل الصحيح والفاقد

أما التأويل الصحيح فمثاله قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [القلم: ٤٢]، فالساق هنا ليس المراد بها ظاهر اللفظ وهي ساق القدم [٧، ص ١٤٩٨] لأنه يلزم منها الجسمية، بل المراد بها الشدة، أي: يوم يكشف عن شدة وكرب، وإلى ذلك ذهب ابن عباس رضي الله عنه [٨، ص ٥٤٢]، لأن هذا المعنى تحتمله اللغة ويدل عليه السياق.

ومثال التأويل الباطل: ما يرويه الشيعة في تفسير قوله تعالى ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾ [الرحمن: ١٩]، من أن المراد زواج علي عليه السلام وفاطمة عليها السلام، وأن قوله تعالى ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن: ٢٢]، أي يخرج من صلب علي وفاطمة عليهما السلام الحسن والحسين عليهما السلام، فهذا مما لا دليل عليه من الكتاب أو السنة ولا العقل، وفيه صرف لظاهر اللفظ المراد إلى أمور خفية نحملها كلام الله تعالى وليس لدينا ما يدل عليها.

المبحث الثالث: أدلة مذهب التأويل.

ويدل على جواز التأويل في صفات الرب جل جلاله إجماع الأمة، حيث قد بلغها تأويلات ثابتة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ولم ينكر عليه ذلك أحد من الصحابة فمن بعدهم، وكفى بذلك إثباتا لأصل جواز التأويل في صفات الباري وإن حصل الخلاف في المصاديق.

كما قد روي عن كبار التابعين ومن بعدهم من الأئمة تأويلات في صفات الرب الواردة في الكتاب العزيز والسنة المطهرة، ومن رويت عنهم هذه التأويلات هم أنفسهم من يذمون التأويل وأهله، فعلم أن التأويل في أصله ليس بدموم وإنما المذموم هو التأويل عن جهل وتجرؤ.

وسياقي في المبحث القادم ذكر ما روي عن الصحابة رضي الله عنهم والتابعين في هذا الباب.

^٢ باب: تفسير سورة ن والقلم. رقم الحديث: ٥٤٨٣. وصحح الخبر ابن حجر في فتح الباري ج ٣١، ص ٨٢٤.



المبحث الرابع: بيان كون التأويل أحد مسالك السلف الكرام.

في تأويل قوله تعالى ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [القلم: ٤٢]، وقول النبي صلى الله عليه وسلم «يكشف ربنا عن ساقه» [٩، ص ١٨٧١]^٣.

فقد ورد عن ابن عباس أنه قال: (إذا خفي عليكم شيء من القرآن فابتغوه في الشعر، فإنه ديوان العرب، أما سمعتم قول الشاعر:

أصبر عناق إنه شر باق... قد سن قومك ضرب الأعناق... وقامت الحرب بنا عن ساق

قال ابن عباس: هذا يوم كرب وشدة) [٨، ص ٥٤٢]^٤.

ولا يقتصر كلام ابن عباس على تقرير تأويل الساق بالشدة والكرب، بل فيه تقرير لقاعدة، وتعليم للمتعلم لمنهج يتبعه، وهو أن ينظر في كلام العرب وسياقه إلى ما مقصود الألفاظ واستخدامها، ولا يقف عند ظاهر اللفظ ويجمد عليه، وفي هذا تقرير لمذهب التأويل إجمالاً.

ومن ذلك تأويل الإتيان بإتيان الأمر، في قوله تعالى ﴿أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ﴾ قال ابن عباس والضحاك: أمر ربك فيهم بالقتل أو غيره، وقد يذكر المضاف إليه والمراد به المضاف، كقول تعالى: ﴿وَسُئِلَ الْقُرَيْةُ﴾ يعني أهل القرية. وقوله: ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ أي حب العجل. كذلك هنا: يأتي أمر ربك، أي عقوبة ربك وعذاب ربك [١٠، ص ١٤٤].

وأول الحسن المحيي في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾، قال الحسن: جاء أمره وقضاؤه [١١، ص ٤٢٢].

وأول الإمام أحمد المحيي في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾، قال الإمام أحمد: إنما يجيء ثوابه، قال الإمام البيهقي أن الخبر عن الإمام أحمد ثابت بسند صحيح لا غبار عليه [١٢، ص ٣٨٦].

وأول ابن عباس رضي الله عنه ومجاهد وسعيد ابن جبير الكرسي بالعلم، روى الطبري في تفسير قوله تعالى: (وأما الذي يدل على صحته ظاهر القرآن فقول ابن عباس الذي رواه جعفر بن أبي المغيرة، عن سعيد بن جبير، عنه أنه قال: هو علمه. وذلك لدلالة قوله تعالى ذكره: ﴿وَلَا يُؤُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾ على أن ذلك كذلك، فأخبر أنه لا يؤوده حفظ ما علم، وأحاط به مما في السموات والأرض، وكما أخبر عن ملائكته أنهم قالوا في دعائهم: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧]، فأخبر تعالى ذكره أن علمه وسع كل شيء، فكذلك قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [١٣، ص ٤٠١].

وروى الإمام البخاري في صحيحه في بداية باب: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمْتُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾، وقال ابن جبير: ﴿كرسيه﴾: علمه).

كما أول ابن عباس رضي الله عنه وجماعة من التابعين اليد بالقوة في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات: ٤٧].

^٣ كتاب: التفسير. باب: يوم يكشف عن ساق. رقم الحديث: 5364.

^٤ باب: تفسير سورة ن والقلم. رقم الحديث: 5483. وصحح الخبر ابن حجر في فتح الباري ج 31. ص 824.

فقد روى الطبري في تفسيره:

(حدثني علي، قال: ثنا أبو صالح، قال: ثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس، قوله ﴿وَالسَّمَاءَ بَنِينَهَا بَأيِدٍ﴾ يقول: بقوة.

حدثني محمد بن عمرو، قال: ثنا أبو عاصم، قال: ثنا عيسى؛ وحدثني الحارث، قال: ثنا الحسن، قال: ثنا ورقاء جميعا، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد، قوله ﴿بَأيِدٍ﴾ قال: بقوة.

حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة ﴿وَالسَّمَاءَ بَنِينَهَا بَأيِدٍ﴾: أي بقوة.

حدثنا ابن المثنى، قال: ثنا محمد بن جعفر، قال: ثنا شعبة، عن منصور أنه قال في هذه الآية ﴿وَالسَّمَاءَ بَنِينَهَا بَأيِدٍ﴾ قال: بقوة.

حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد، في قوله ﴿وَالسَّمَاءَ بَنِينَهَا بَأيِدٍ﴾ قال: بقوة.

حدثنا ابن حميد، قال: ثنا مهران، عن سفيان ﴿وَالسَّمَاءَ بَنِينَهَا بَأيِدٍ﴾ قال: بقوة [١٧، ص ٤٣٨].

وأول الإمام البخاري الضحك في قوله صلى الله عليه وسلم «فلا يزال يدعو حتى يضحك الله منه» [١٨، ص ٢٧٠٥]°، قال البخاري: (معنى الضحك الرحمة) [١٣، ص ٤٠٣].

وأول الإمام الطبري الاستواء في قوله تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ [فصلت: ١١]، فقال: (علا عليها علو ملك وسلطان، لا علو انتقال وزوال) [١٩، ص ٤٣٠].

وفيما سبق كفاية لم أراد الحق في معرفة أن السلف الكرام كانوا يلجؤون إلى التأويل في موضعه، ولم ينكروه من أصله.

المبحث الخامس: بيان اتباع الإمام النووي لهذا المسلك

وفي بيان ذلك مطلبان، المطلب الأول بيان تبنيّة للمنهج عموما، والثاني إيراده لكثير من تأويلات الصفات.

المطلب الأول: تبنيّة لمنهج التأويل عموما.

قال الإمام النووي رحمه الله في المجموع: (وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ينزل ربنا تبارك وتعالى في كل ليلة حين يبقى من ثلث الليل الآخر يقول: من يدعو فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفري فأغفر له» رواه البخاري ومسلم. وفي هذا الحديث وشبهه من أحاديث الصفات وآياتها، مذهبان مشهوران:

أحدهما: تأويله على ما يليق بصفات الله سبحانه وتعالى وتنزيهه عن الانتقال وسائر صفات المحدث، وهذا هو الأشهر عن المتكلمين.

والثاني: الإمساك عن تأويلها، مع اعتقاد تنزيه الله سبحانه عن صفات المحدث، لقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾

° كتاب التوحيد. باب: قول الله تعالى: {وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة}. رقم الحديث: 0007.



[الشورى: ١١]، وهذا مذهب السلف وجماعة من المتكلمين، وحاصله أن يقال: لا نعلم المراد بهذا، ولكن نؤمن به، مع اعتقادنا أن ظاهره غير مراد، وله معنى يليق بالله) [١٥، ص ٥١].

المطلب الثاني: نماذج من إيراد الإمام النووي لتأويل الصفات وإقراره إياها.

أول الإمام النووي الإتيان بما يلي: (يقال في قوله صلى الله عليه وسلم فيأتيهم الله أن الإتيان عبارة عن رؤيتهم إياه، لأن العادة أن من غاب عن غيره لا يمكنه رؤيته إلا بالإتيان، فعبر بالإتيان والمجيء هنا عن الرؤية مجازاً، وقيل الإتيان فعل من أفعال الله تعالى سماه إتياناً، وقيل المراد بيأتيهم الله أي يأتيهم بعض ملائكة الله) [١٦، ص ١٩].

ومن ذلك تأويله «عن يمين الرحمن» بالحالة الحسنة والمنزلة الرفيعة [٢١، ص ٢١٢].

ومن ذلك تأويله الوجه بالذات في قوله صلى الله عليه وسلم: «لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه» [١٥، ص ١٤].

ومن ذلك تأويل نظر الرب إلى عباده بالرحمة واللفظ فقال: (ومعنى لا ينظر إليهم أي يعرض عنهم ونظره سبحانه وتعالى لعباده رحمته ولطفه بهم) [٢٠، ص ١١٦].

وغیر ذلك من التأويلات الكثيرة الواردة في كتبه وكلامه رحمه الله تعالى، مما يثبت جليا إقراره لهذا المنهج عموماً، واتباعه له في مواطن كثيرة.

الخاتمة

التأويل أحد المسالك المهمة للتعامل مع النص الشرعي كتاباً وسنة، وإهمال التأويل يوقع في مشكلات كبيرة من تناقض النصوص التي يستحيل وقوعها في كلام الشارع، وتجاوز المستحيلات العقلية وغير ذلك، كما أن التعامل مع النصوص على أن التأويل هو الأساس وليس علاجاً للضرورة يجعل من نصوص الشارع مادة هلامية يسوقها كل أحد وفق أهوائه، لذلك جعل العلماء لهذا المسلك ضوابط وأسس يتبعها المجتهد والناظر، لا سيما في النصوص التي تتناول صفات الخالق جل جلاله لأنها من أخطر الأمور التي يتعامل معها العبد، وخلص البحث إلى أن السلف كانوا يتبعون التأويل في حدود ضيقة جداً، وينكرون على من توسع فيه، والحقيقة أن الفتن والشبه في زمانهم كانت قليلة جداً، ولما كثرت الفتن واشتدت توسع الخلف في العمل بمسلك التأويل، والإمام النووي وإن كان من الخلف إلا أنه كان يميل إلى طريقة السلف، لكنه أول كثيراً من نصوص الصفات في شرح صحيح مسلم لما يقتضيه مقام الحال والواقع.

المصادر والمراجع

١. سيف علي محمد العصري. القول التمام بإثبات التفويض مذهباً للسلف الكرام. عمان: دار الفتح؛ الطبعة: ٢٠٢٢ م. ٥٠٤ ص.
٢. أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي. معجم مقاييس اللغة. ج ١. دمشق: دار الفكر؛ ١٩٧٩ م. ٥١٣ ص.
٣. محمد بن مكرم بن علي ابن منظور الأنصاري. لسان العرب. ج ١١. بيروت: دار صادر؛ ١٤١٤ هـ. ٧٤١ ص.



٤. المبارك بن محمد بن محمد بن الشيباني الجزري ابن الأثير. النهاية في غريب الحديث والأثر. ج ١. بيروت: المكتبة العلمية؛ ١٩٧٩ م. ٤٧٢ ص.
٥. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري. صحيح البخاري. ج ١. دمشق: دار ابن كثير ودار اليمامة؛ ١٩٩٣ م. ٤٧٠ ص.
٦. فخر الدين الرازي. أساس التقديس. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية؛ ١٩٨٦ م. ١٤٩ ص.
٧. أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي. الصحاح في اللغة والعلوم. ج ٤. بيروت: دار العلم للملايين؛ الطبعة: ٤. ١٩٨٧ م. ١٧٢٠ ص.
٨. أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري. المستدرک على الصحيحين. ج ٢. بيروت: دار الكتب العلمية؛ ١٩٩٠ م. ٦٨٤ ص.
٩. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري. صحيح البخاري. ج ٤. دمشق: دار ابن كثير ودار اليمامة؛ ١٩٩٣ م. ١٩٢٩ ص.
١٠. محمد بن أحمد الأنصاري أبو عبد الله القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. ج ٧. القاهرة: دار الكتب المصرية؛ ١٩٦٤ م. ٤٠٥ ص.
١١. أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي. معالم التنزيل في تفسير القرآن. ج ٨. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع؛ ١٩٩٧ م. ٦٠١ ص.
١٢. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي. البداية والنهاية. ج ١٤. الجيزة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان؛ ١٩٩٧ م. ٨٥٠ ص.
١٣. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. ج ٥. مكة المكرمة: دار الترتيب والتراث. ٦٠٢ ص.
١٤. أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي. الأسماء والصفات. ج ٢. جدة: مكتبة السوادى؛ الطبعة: ١؛ ١٩٩٣ م. ٤٩٣ ص.
١٥. أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي. المجموع شرح المذهب. ج ٤. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية ومطبعة التضامن الأخوي؛ ١٣٤٧ هـ. ٦٥٧ ص.
١٦. أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. ج ٣. بيروت: دار إحياء التراث العربي؛ الطبعة: ٢؛ ١٣٩٢ هـ. ٢٣٣ ص.
١٧. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. ج ٢٢. مكة المكرمة: دار الترتيب والتراث. ٦٠٩ ص.



١٨. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري. صحيح البخاري. ج ٦. دمشق: دار ابن كثير ودار اليمامة؛ ١٩٩٣ م. ٢٧٥٩ ص.
١٩. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. ج ١. مكة المكرمة: دار التريّة والتراث. ٥٧٥ ص.
٢٠. أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. ج ٢. بيروت: دار إحياء التراث العربي؛ الطبعة: ٢؛ ١٣٩٢ هـ. ٢٣٨ ص.
٢١. أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. ج ١٢. بيروت: دار إحياء التراث العربي؛ الطبعة: ٢؛ ١٣٩٢ هـ. ٢٤٥ ص.

Литература

1. Сайф 'Али Мухаммад аль-'Асри. *Аль-Кауль ат-тамам би-исбат ат-тафвид мазхабан ли-с-саляф аль-кирам*. 4-е изд. Амман: Дар аль-Фатх; 2022. 504 с.
2. Ахмад ибн Фарис ибн Закариййа аль-Казвини ар-Рази. *Му'джем ма-кайис аль-люга*. Т. 1. Дамаск: Дар аль-Фикр; 1979. 513 с.
3. Мухаммад ибн Макрам ибн 'Али ибн Манзур аль-Ансари. *Лисан аль-'араб*. Т. 11. Бейрут: Дар Садир; 1414 х. 741 с.
4. Аль-Мубарак ибн Мухаммад ибн Мухаммад ибн аш-Шайбани аль-Джазари ибн аль-Асир. *Ан-Нихайа фи гариб аль-хадис ва-ль-асар*. Т. 1. Бейрут: Аль-Мактаба аль-'ильмиййа; 1979. 472 с.
5. Абу-'Абд-Аллах Мухаммад ибн Исма'иль аль-Джу'фи аль-Бухари. *Сахих аль-Бухари*. Т. 1. Дамаск: Дар Ибн-Касир и Дар аль-Йамама; 1993. 470 с.
6. Фахр ад-дин ар-Рази. *Асас ат-такдис*. Каир: Мактабат аль-Куллийй-ат аль-азхариййа; 1986. 149 с.
7. Абу-Наср Исма'иль ибн Хаммад аль-Джувайни аль-Фараби. *Ас-Сихах фи-ль-люга ва-ль-'улюм*. Т. 4. 4-е изд. Бейрут: Дар аль-'Ильм ли-ль-маллийн; 1987. 1720 с.
8. Абу-'Абд-Аллах Мухаммад ибн 'Абд-Аллах аль-Хаким ан-Найсабури. *Аль-Мустадрак 'аля ас-Сахихайн*. Т. 2. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 1990. 684 с.



9. Абу-‘Абд-Аллах Мухаммад ибн Исма‘иль аль-Джу‘фи аль-Бухари. *Сахих аль-Бухари*. Т. 4. Дамаск: Дар Ибн-Касир и Дар аль-Йамама; 1993. 1929 с.

10. Мухаммад ибн Ахмад аль-Ансари Абу-‘Абд-Аллах аль-Куртуби. *Аль-Джами‘ ли-ахкам аль-Кур‘ан*. Т. 7. Каир: Дар аль-Кутуб аль-мисриййа; 1964. 405 с.

11. Абу-Мухаммад аль-Хусайн ибн Мас‘уд аль-Багави. *Ма‘алим ат-танзиль фи тафсир аль-Кур‘ан*. Т. 8. Эр-Рияд: Дар Тайба; 1997. 601 с.

12. Абу-ль-Фида‘ Исма‘иль ибн ‘Умар ибн Касир аль-Кураши аль-Басри ад-Димашки. *Аль-Бидайа ва-н-нихайа*. Т. 14. Эль-Гиза: Дар Хиджр ли-т-тыба‘а ва-н-нашр ва-т-таузи‘ ва-ль-и‘лян; 1997. 850 с.

13. Абу-Джа‘фар Мухаммад ибн Джарир ат-Табари. *Джами‘ аль-байан ‘ан та‘виль ай аль-Кур‘ан*. Т. 5. Мекка: Дар ат-Тарбийя ва-т-турас; б.г. 602 с.

14. Абу-Бакр Ахмад ибн аль-Хусайн аль-Байхаки. *Аль-Асма‘ ва ас-сыфат*. Т. 2. 1-е изд. Джидда: Мактабат ас-Савади; 1993. 493 с.

15. Абу-Закариййа Мухйи ад-дин ибн Шараф ан-Навави. *Аль-Маджму‘ шарх аль-Мухаззаб*. Т. 4. Каир: Идарат ат-тыба‘а аль-мунира ва матба‘ат ат-тадамун аль-ахави; 1347 х. 657 с.

16. Абу-Закариййа Мухйи ад-дин ибн Шараф ан-Навави. *Аль-Минхадж шарх Сахих Муслим ибн аль-Хаджжадж*. Т. 3. 2-е изд. Бейрут: Дар Ихйа‘ ат-турас аль-‘араби; 1392 х. 233 с.

17. Абу-Джа‘фар Мухаммад ибн Джарир ат-Табари. *Джами‘ аль-байан ‘ан та‘виль ай аль-Кур‘ан*. Т. 22. Мекка: Дар ат-Тарбийя ва-т-турас; б.г. 609 с.

18. Абу-‘Абд-Аллах Мухаммад ибн Исма‘иль аль-Джу‘фи аль-Бухари. *Сахих аль-Бухари*. Т. 6. Дамаск: Дар Ибн-Касир и Дар аль-Йамама; 1993. 2759 с.

19. Абу-Джа‘фар Мухаммад ибн Джарир ат-Табари. *Джами‘ аль-байан ‘ан та‘виль ай аль-Кур‘ан*. Т. 1. Мекка: Дар ат-Тарбийя ва-т-турас; б.г. 575 с.

20. Абу-Закариййа Мухйи ад-дин ибн Шараф ан-Навави. *Аль-Минхадж шарх Сахих Муслим ибн аль-Хаджжадж*. Т. 2. 2-е изд. Бейрут: Дар Ихйа‘ ат-турас аль-‘араби; 1392 х. 238 с.



21. Абу-Закариййа Мухйи ад-дин ибн Шараф ан-Навави. *Аль-Минхадж шарх Сахих Муслим ибн аль-Хаджжадж*. Т. 12. 2-е изд. Бейрут: Дар Ихйа' ат-турас аль-'араби; 1392 х. 245 с.

References

1. Sayf 'Ali Muhammad al-'Asri. *Al-Qawl al-tamam bi-ithbat al-tafwid madhhaban lil-salaf al-kiram* [The last word in proof of delegation on the madhhab of pious ancestors]. 4th ed. Amman: Dar al-Fath; 2022. 504 p. (In Arabic)
2. Ahmad ibn Faris ibn Zakariyya' al-Qazwini al-Razi. *Mu'jam Maqayis al-Lughah* [The Dictionary of Linguistic Standards]. Vol. 1. Damascus: Dar al-Fikr; 1979. 513 p. (In Arabic)
3. Muhammad ibn Makram ibn 'Ali Ibn Manzur al-Ansari. *Lisan al-'Arab* [The Tongue of the Arabs]. Vol. 11. Beirut: Dar Sadir; 1414 AH. 741 p. (In Arabic)
4. Al-Mubarak ibn Muhammad ibn Muhammad ibn al-Shaybani al-Jazari Ibn al-Athir. *Al-Nihayah Fi Gharib al-Hadith wa al-Athar* [The Ultimate Explanation of Strange Hadiths and Athar]. Vol. 1. Beirut: Al-Maktaba al-'Ilmiyyah; 1979. 472 p. (In Arabic)
5. Abu 'Abdullah Muhammad ibn Isma'il al-Ju'fi al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari*. Vol. 1. Damascus: Dar Ibn Kathir and Dar al-Yamamah; 1993. 470 p. (In Arabic)
6. Fakhr al-Din al-Razi. *Asas al-Taqdis* [The Foundation of Sanctification]. Cairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah; 1986. 149 p. (In Arabic)
7. Abu Nasr Isma'il ibn Hammad al-Jawhari al-Farabi. *Al-Sihah fi al-Lughah wa al-'Ulum* [The Authentic Dictionary of Language and Sciences]. Vol. 4. 4th ed. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malain; 1987. 1720 p. (In Arabic)
8. Muhammad ibn 'Abdullah al-Hakim al-Naysaburi. *Al-Mustadrak 'ala al-Sahihayn* [The Supplement to the Two Sahihs]. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1990. 684 p. (In Arabic)
9. Muhammad ibn Isma'il al-Ju'fi al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari*. Vol. 4. Damascus: Dar Ibn Kathir wa Dar al-Yamamah; 1993. 1929 p. (In Arabic)
10. Muhammad ibn Ahmad al-Ansari Abu 'Abdullah al-Qurtubi. *Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an* [The Compendium of Quranic Rulings]. Vol. 7. Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah; 1964. 405 p. (In Arabic)



11. Al-Husayn ibn Mas'ud al-Baghawi. *Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an* [Landmarks of Revelation in the Interpretation of the Quran]. Vol. 8. Riyadh: Dar Taybah for Publishing and Distribution; 1997. 601 p. (In Arabic)
12. Ibn Kathir, Abu al-Fida' Isma'il ibn 'Umar al-Qurashi al-Basri al-Dimashqi. *Al-Bidayah wa al-Nihayah* [The Beginning and the End]. Vol. 14. Giza: Dar Hijr for Printing, Publishing, Distribution and Advertising; 1997. 850 p. (In Arabic)
13. Muhammad ibn Jarir al-Tabari. *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an* [Jami's al-Bayan on the interpretation of the verse of the Quran]. Vol. 5. Mecca: Dar al-Tarbiyah wa al-Turath; 602 p. (In Arabic)
14. Ahmad ibn al-Husayn al-Bayhaqi. *Al-Asma' wa al-Sifat* [The Names and Attributes of Allah]. Vol. 2. 1st ed. Jeddah: Maktabat al-Sawadi; 1993. 493 p. (In Arabic)
15. Muhyi al-Din ibn Sharaf al-Nawawi. *Al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab* [The Compendium: A Commentary on al-Muhadhdhab]. Vol. 4. Cairo: Idarat al-Tiba'a al-Muniriyyah wa Matba'at al-Ta'damun al-Akhawi; 1347 AH. 657 pp. (In Arabic)
16. Muhyi al-Din ibn Sharaf al-Nawawi. *Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim ibn al-Hajjaj* [The Minhaj: A Commentary on Sahih Muslim ibn al-Hajjaj]. Vol. 3. 2nd ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi; 1392 AH. 233 p. (In Arabic)
17. Muhammad ibn Jarir al-Tabari. *Jami' al-bayan 'an ta'wil ayi al-Qur'an* [Jami's al-Bayan on the interpretation of the verse of the Quran]. Vol. 22. Mecca: Dar al-Tarbiyah wa al-Turath; 609 p. (In Arabic)
18. Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari. *Sakhikh al'-Bukhari* [Sahih al-Bukhari]. Vol. 6. Damascus: Dar Ibn Kathir wa Dar al-Yamamah; 1993. 2759 p. (In Arabic)
19. Muhammad ibn Jarir al-Tabari. *Jami' al-bayan 'an ta'wil ayi al-Qur'an* [Jami's al-Bayan on the interpretation of the verse of the Quran]. Vol. 1. Mecca: Dar al-Tarbiyah wa al-Turath; 575 p. (In Arabic)
20. Muhyi al-Din Yahya ibn Sharaf al-Nawawi. *Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim ibn al-Hajjaj* [The Minhaj: A Commentary on Sahih Muslim ibn al-Hajjaj]. Vol. 2. 2nd ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi; 1392 AH. 238 p. (In Arabic)



А.С. Аль-Асри

Позиция ранних суннитских ученых (ас-саляф) в отношении толкования...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):97–111

21. Muhyi al-Din Yahya ibn Sharaf al-Nawawi. *Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim ibn al-Hajjaj* [The Minhaj: A Commentary on Sahih Muslim ibn al-Hajjaj]. Vol. 12. 2nd ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi; 1392 AH. 245 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Абдуррахман Саиф Аль-Асри, доктор-
ант Болгарской исламской академии,
г. Болгар, Российская Федерация.

About the author

Abdulrahman Saif Al-Asri, Doctoral
Student of Bolgar Islamic Academy, Bolgar,
the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфлик-
та интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict
of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 11 ноября 2023

Одобрена рецензентами: 20 февраля 2024

Принята к публикации: 14 марта 2024

Article info

Received: November 11, 2023

Reviewed: February 20, 2024

Accepted: March 14, 2024



Концепция шафиитской школы в основах купли-продажи

Д.Я. Мухтаров^{1а}

¹Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

¹ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2089-3784>, e-mail: din-muhammad@mail.ru

Резюме: Купля-продажа является одним из основных экономических институтов в исламском праве. Она позволяет людям обмениваться товарами и услугами в соответствии с принципами справедливости и равенства. В статье исследуется богословско-научный метод вынесения правовых решений (хукм) основателем шафиитской правовой школы, известным мыслителем раннего Средневековья, имамом аш-Шафи'и (767–820), анализируются его воззрения в области права, на которые ссылаются шафииты во взаимоотношениях в торговых сделках. Особое внимание уделяется вопросу источников исламского права, к которым апеллируют шафииты. В данной статье впервые в российском правоведении достаточно подробно рассматривается подход шафиитов к купле-продаже. Также, помимо вышесказанного, акцентируется внимание на компромиссном характере шафиитского мазхаба, который, апеллируя к исключительно научным методам, синтезировал наиболее перспективные положения более «либерального» ханафизма и «консервативного» маликизма.

Ключевые слова: мазхаб; са'; сделка; наджас; динар; дирхам; шафииты

Для цитирования: Мухтаров Д.Я. Концепция шафиитской школы в основах купли-продажи. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):112–119. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-112-119



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



The concept of the Shafi'i school in basics of buying and selling

D.Y. Mukhtarov^{1a}

¹*Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2089-3784>, e-mail: din-muhammad@mail.ru

Abstract: Buying and selling is one of the main economic institutions in Islamic Law. It allows people to exchange goods and services in accordance with the principles of fairness and equality. The article examines the scientific method of making decisions by the founder of the Shafi'i legal school, the famous thinker of the early Middle Ages Imam al-Shafi'i (767–820), and analyzes his views in the field of law, which the Shafi'is refer to in their relationships in the trade transactions. Particular attention is paid to the issue of sources of Islamic Law the Shafites appeal to. In this article, for the first time in Russian jurisprudence, the author studies and examines in sufficient detail the Shafi'i approach to purchase and sale. In addition, the authors takes as the focal point the compromise nature of the Shafi school, which, on the basis of exclusively scientific methods, managed to synthesize the most promising provisions of more “liberal” Hanafism and “conservative” Malikism.

Keywords: madhhab; sa'; transaction; najas; dirham; dinar; Shafites

For citation: Mukhtarov D.Y. The concept of the Shafi'i school in basics of buying and selling. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):112–119. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-112-119

Введение

В рамках исламского суннизма в эпоху раннего Средневековья, как известно, зародился целый ряд богословско-правовых школ, отличающихся в первую очередь подходами к основным и вспомогательным источникам права. Только четыре из них – ханафитская, маликитская, шафиитская и ханбалитская, выдержав испытание временем, «дожили» до настоящего времени, наложив отпечаток на нормы законодательства стран мусульманского мира. Учитывая, что в двадцати восьми странах ислам является государственной религией и играет весомую роль в международных делах и мировой политике, изучение основ мусульманского законодательства, которые, в свою очередь, неразрывно связаны с той или иной богословско-правовой школой, приобретает в настоящее время особую актуальность. Безусловно, шафиитская школа занимает особое место в исламской правовой доктрине,



приверженцы рассматриваемой школы отличались своим стремлением внести в раннесредневековое исламское право характер научности, системности и логической завершенности. И основой купли-продажи в этой школе являются книги фикха, их авторы – ученые разных эпох, проделавшие огромную работу, доведя их до совершенства.

Принципы торговли в шафиитской школе

Купля-продажа состоит из следующих столпов: сторона сделки (продавец и покупатель), товар (и цена), формула купли-продажи, хотя бы косвенно, а это вменение (предложение), например: «Я продал тебе», или: «Передал тебе в собственность», или: «Купи у меня», или: «Я отдал тебе его за столько-то», а также согласие, например: «Я купил», или «Стал владельцем», или «Согласен», даже если это будет сказано до предложения, например: «Продай мне за столько-то».

У них (т.е. у предложения и согласия) есть следующие условия: чтобы между ними не было постороннего разговора, а также чтобы не было долгого молчания (после предложения) и чтобы они совпадали по смыслу. Так, например, если он предложит товар за 1000 ломаных монет, а он согласится за 1000 цельных, то сделка недействительна. Также (условием является), чтобы предложение не было подвешено, как если он скажет: «Если в течение недели пойдет дождь, то я продал его тебе», и чтобы оно не было ограничено временем [1, с. 5–19]¹.

Что касается сторон сделки, то они должны отвечать следующим условиям: иметь полное право распоряжаться своим имуществом. Следовательно, сделка ребенка, умалишенного и того, кто не имеет права распоряжаться своим имуществом из-за расточительства, глупости, недействительна. Кроме того, не должно быть незаконного принуждения, если же принуждение законно, например, если власти заставили его продать свое имущество, чтобы он погасил долги, то такая сделка действительна. Также тот, кому покупают Коран и т.п., должен быть мусульманином. Недействительна продажа (раба) мусульманина или вероотступника иноверцу, если он не освобождается при продаже (то есть если мусульманин при продаже неверующему освобождает-

¹ Здесь и далее перевод раздела книги «Манхадж ат-туллаб» с арабского языка осуществлен автором статьи. – Д.М.



ется, то такая продажа действительна и дозволена, например, если речь идет об отце, потому что как только сын покупает отца, который был в рабстве, то он этой покупкой освобождается от рабства. Однако продать мусульманина иноверцу запрещено, поскольку иноверец не может иметь власти (быть собственником) над верующим, что же касается вероотступника, то его также запрещено продавать иноверцу, поскольку он, возможно, вернется в ислам, следовательно, его связь с исламом не до конца прервана. Также условием действительности сделки является следующее: чтобы тот, кому покупают военное снаряжение, не был во вражде с мусульманами [2, с. 153–154].

Что касается предмета сделки, то он должен быть чистым или же очищение должно быть возможным через мытье. Следовательно, продажа наджаса (скверны или ритуально нечистых вещей) недействительна, в частности продажа собак, свиней, вина и т.п. Что касается вина, то даже если оно очищается, когда оно само по себе превращается в уксус, то все равно его продажа запрещена, потому что есть прямой запрет на его продажу. Также запрещена продажа вещи, которая испачкалась, если её невозможно очистить, например, техническое масло, то есть даже если что-либо продаваемое не будет употребляться в пищу [3, с. 359–365].

Второе условие – вещь, которую покупают/продают, должна быть полезной в шариатском понимании, то есть пригодной для использования, следовательно, продажа насекомых недействительна, если в них нет никакой пользы, а также продажа зверей, которые не приносят пользы, пары зерен пшеницы и т.п., поскольку им подобное не считается имуществом, а также музыкальных инструментов, если они являются имуществом в сломанном/разобранном виде.

Третье условие – иметь возможность забрать проданную/купленную вещь. Следовательно, продажа заблудившегося животного и т.п. недействительна для того, кто не может вернуть его, а также продажа определенной части вещи, если она уменьшает её стоимость, если отделить её от неё, в частности, продажа рукава рубашки, поскольку это приводит к растрате имущества и расточительству, в отличие от вещи, на которую это не влияет, например, если отрезать один метр ткани от рулона. Также недействительна продажа залогового имущества при определенных условиях и раба, совершившего пре-



ступление, из-за которого у него возник долг. Она недействительна до представления выбора его хозяину выкупить его, то есть если его хозяин решит за свой счет закрыть его долги, то его продажа недействительна, если же хозяин не желает за него платить, то его продают и перекрывают долги. Также условием является иметь на это полномочия, то есть быть хозяином имущества либо быть уполномоченным кем-то на сделку. Следовательно, сделка без разрешения хозяина имущества недействительна, даже если её потом одобрит хозяин, однако если он заключил сделку, используя чужое имущество, но потом оказалось, что оно принадлежит ему, то сделка действительна, как если он использовал имущество того, чьим наследником является, думая, что он жив, а оказалось, что он мертв [4].

Еще одно условие – осведомленность сторон, то есть чтобы обе стороны знали о предмете сделки: его количестве, сорте, классе и т.д. Однако действительна продажа одного са' (араб. са' – мера сыпучих тел) из всей массы, даже если неизвестно общее количество са', то есть даже если неизвестно, сколько килограммов итого в данной груды, а также дозволена продажа груды, даже если неизвестно, сколько там килограммов, например, пшеницы, как если он скажет ему, что купит каждый са' по одному дирхаму (то есть самое главное, чтобы он определил стоимость каждого килограмма, и неважно знать изначально, сколько килограммов выйдет; потому что расчет будет после подсчета каждого килограмма, сколько бы ни вышло) [5, с. 5–50]. Также дозволена продажа груды, чей общий вес неизвестен, например, за 100 дирхамов, с учетом стоимости по одному дирхаму за каждый са'. Сделка действительна, если после подсчета выяснится, что вышло 100 са', однако недействительна продажа одной вещи из двух, если неизвестно, какая именно из них продается, например, когда продавец одежды говорит покупателю: «Возьми за 10 рублей любую из них». А также сделка одной из них, когда они являются стоимостью, как, например, если покупатель при покупке одежды говорит: «Я покупаю этот товар и даю за него одну из этих вещей». Также недействительна сделка, если покупатель скажет: «Даю за этот товар столько, сколько вместится в то помещение (в тот дом) пшеницы», или: «Столько золота, сколько весят эти камушки», если неизвестен вес камушков, или «Сколько вмещается в то помещение пшеницы», или: «За 1000 дирхамов или динаров», потому



что нет конкретики. Если продавец продал, например, за валюту товар и если в той местности есть национальная валюта, то это становится обязательным, то есть оплата за товар должна производиться в основной валюте [6, с. 1–2].

Если в той местности в обращении две валюты и более и нет основной, то необходимо определить (конкретизировать) валюту, если у них разные стоимости, как в случае, когда в стране две валюты: рубль и доллар. Также недействительна продажа отсутствующего товара, если его не видели стороны сделки или одна из них. Что касается предмета сделки (товара), то достаточно увидеть его, и даже если он будет увиден до самой сделки, если этот товар из той категории, которая обычно не портится до момента сделки, то достаточно увидеть часть товара, если она указывает на состояние оставшейся его части. Например, покупающий может осмотреть пшеницу в зернохранилище, то есть он увидит часть пшеницы, и если продавец ему скажет, что та пшеница, что расфасована в мешки и приготовлена для продажи, точно такая же по качеству, то этого достаточно. Также достаточно увидеть образец, например, телефона, по которому можно судить, что собой представляют остальные телефоны аналогичной модели. Если покупается товар, качество которого можно безошибочно определить по внешней оболочке (например, орехи по скорлупе, гранаты по кожуре и пр.), то раскрывать его нет необходимости, а если приобретается что-либо иное, требующее более детального осмотра (дом, машина, предмет техники и пр.), то покупатель должен иметь доступ к осмотру его внутреннего вида и всех характеристик [6, с. 166–169; 7, с. 283–286].

Заказ слепого человека действителен, если он сам заказывает или у него заказывают, при условии, что компенсация (стоимость) будет числиться за ним как долг, то есть он определит товар на месте и определит человека, который оплатит заказ и заберет его для него, потому что заказ основывается на описании, а не видении. Что касается всего остального, что нуждается в осмотре (продажа, аренда, залог), то сделка напрямую со слепым не является действительной, он должен кого-либо на нее уполномочить [7, с. 283–286].

Заключение

Из вышесказанного становится очевидно, что основными столпами и условиями купли-продажи в шафиитском мазхабе являются:



- стороны сделки;
- предмет сделки (товар);
- цена, т.е. то, за что покупается или продается товар;
- добровольное согласие обеих сторон, причем предложение и согласие должны быть выражены ясно и однозначно;
- стороны сделки должны иметь право распоряжаться своим имуществом;
- предмет сделки должен быть чистым, полезным и доступным для передачи;
- стоимость должна быть определена в валюте, которая является законным средством платежа в данной местности;
- стороны сделки должны увидеть товар, если это возможно.

Подводя итоги нашего исследования, мы наблюдаем в юридически сравнительном плане по данному вопросу компромиссный характер богословско-правового толка шафиитов, который, апеллируя к исключительно научно-правовым методам, сумел синтезировать самые перспективные положения более «либерального» ханафитского мазхаба и «консервативной» маликитской школы фикха. Также становится ясно, что исламское право может быть адаптировано для регулирования новых форм купли-продажи, таких как электронная коммерция и торговля криптовалютой.

Литература

1. Джаляль-ад-дин аль-Махалли. *Канз ар-рагыбин*. Т. 2. Бейрут: Дар Ибн-Касир; 2020. 752 с.
2. Закарийа аль-Ансари. *Манхадж ат-туляб*. Бейрут: Дар аль-Башаир аль-ислямийа; 2020. 406 с.
3. Закарийа аль-Ансари. *Фатх аль-Ваххаб би-шарх манхадж ат-туляб*. Каир: Дар аль-Хадис; 2018. 1117 с.
4. Ибн-Кудам аль-Макдиси. *Аль-Мугни*. Т. 6. Каир: Дар Хаджар; 1992. 504 с.
5. Мажд-ад-дин аль-Файрузабади. *Аль-Камус аль-мухит*. Бейрут: Дар ар-Рисаля; 1993. 1357 с.
6. Мухаммад аль-Гимрави. *Ас-Сирадж аль-ваххадж*. Бейрут: Дар ал-‘Асриййа; 2009. 604 с.



7. Мухйи-ад-дин ан-Навави. *Минхадж ат-талибин*. Дамаск: Дар ал-Файха'; 2020. 370 с.

References

1. Jalal al-Din al-Mahalli. *Kanz al-Raghibin* [A Treasure of People Passionately Wanting Knowledge]. Vol. 2. Beirut: Dar Ibn Kathir Publ.; 2020. 752 p. (In Arabic)
2. Zakariyyah al-Ansari. *Manhaj al-Tullab* [The Method of Students]. Beirut: Dar al-Bashair al-Islamiyyah Publ.; 2020. 406 p. (In Arabic)
3. Zakariyyah al-Ansari. *Fath al-Wahhab bi-sharh Manhaj al-Tullab* [Disclosure of the Giving in the Interpretation of the Method of students]. Cairo: Dar al-Hadith Publ.; 2018. 1117 p. (In Arabic)
4. Ibn Qudamah al-Maqdisi. *Al-Mughni* [The Sufficient]. Vol. 6. Cairo: Dar Hajar Publ.; 1992. 504 p. (In Arabic)
5. Majd al-Din al-Fayruzabadi. *Al-Qamus al-Muhit* [The Surrounding Ocean]. Beirut: Dar al-Risalah Publ.; 1993. 1357 p. (In Arabic)
6. Muhammad al-Ghimrawi. *Al-Siraj al-Wahhaj* [The Bright Lamp]. Beirut: Dar al-'Asriyyah Publ.; 2009. 604 p. (In Arabic)
7. Muhyi al-Din al-Nawawi. *Minhaj al-Talibin* [The Method of Knowledge Seekers]. Damascus: Dar al-Fayha' Publ.; 2020. 370 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Мухтаров Динмухаммед Ярагиевич, докторант Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация, помощник Муфтия Чеченской Республики.

About the author

Dinmukhammet Ya. Mukhtarov, Doctoral student at Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation, Assistant to the Mufti of the Chechen Republic.

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: 21 октября 2023
Одобрена рецензентами: 21 ноября 2023
Принята к публикации: 20 февраля 2024

Article info

Received: October 21, 2023
Reviewed: November 21, 2023
Accepted: February 20, 2024



DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-1-120-140

УДК 297.17

Original Paper
Оригинальная статья

Политический ислам: постскрипtum

В.С. Полосин^{1а}

¹Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1301-4965>, e-mail: polosinsmr@mail.ru

Резюме: В статье дается развернутый теологический и лингвистический анализ термину «панисламизм» в его связи с понятиями «мусульманский союз», «исламская солидарность», «политический ислам» и т. п. Анализируется ложная и опасная дуалистическая идеология сект политического ислама с жестким делением мира на «мы» и «они», «мир ислама» и «мир джахилии», с объявлением всех, кто не входит в партию политического ислама, «невеждами» (пребывающими в джахилии) и язычниками. Рассматривается концепция взаимоотношения религиозного, этнического и национального в исламе, концепция современного национального государства, как она сформирована в ОАЭ и Саудовской Аравии. Анализируется реакция апологетов политического ислама на монографию В.С. Полосина «Политический ислам: в поисках “земного рая”», в частности отзыв Д.Р. Гильмутдинова. Отзыв построен на неверном, расширительном определении предмета исследования в монографии, не имеет признаков научной аргументации, изобилует искаженным цитированием рецензируемого текста и логическими ошибками. В содержательном плане Д. Гильмутдинов поддерживает бинарную оппозицию «мы – они», присущую идеологии представителей политического ислама. В статье рассматриваются обстоятельства объявления Османской империей «джихада» Российской империи в 1914 г. и внедрения в Россию панисламизма в начале XX века, а также тенденции к реконструкции данной экспансии через 100 лет после «фетв» османского шейх-уль-ислама Хейри Эфенди.

Ключевые слова: политический ислам; панисламизм; национальное государство; халифат; секта; американоцентризм

Для цитирования: Полосин В.С. Политический ислам: постскрипtum. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):120–140. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-120-140



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



Political Islam: Postscript

V.S. Polosin^{1a}

¹*Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1301-4965>, e-mail: polosinsmr@mail.ru

Abstract: The article gives a detailed theological and linguistic analysis of the term “pan-Islamism” in its connection with the concepts of “Muslim union”, “Islamic solidarity”, “political Islam”, etc. Moreover, the paper analyzes the false and dangerous dualistic ideology of sects of political Islam with a rigid division of the world into “we” and “they”, “the world of Islam” and “the world of Jahiliyyah” with the announcement of all those who are not part of the party of political Islam, the “ignoramus” (who are in Jahiliyyah) and pagans. The research also considers the concept of the relationship between religious, ethnic and national in Islam, the concept of a modern nation-state, as it is formed in the UAE and Saudi Arabia. The article deals with the reaction of apologists of political Islam to the monograph by V. S. Poloshin “Political Islam: in search of an “earthly paradise””, in particular, the review by D. R. Gilmutdinov. The review is based on an incorrect, expansive definition of the subject of the study of the monograph, it has no signs of scientific argument. It is replete with distorted citation of the peer-reviewed text and logical errors. In a meaningful plan, D. Gilmutdinov supports the binary opposition: “we are them” inherent in the ideology of representatives of political Islam. The article considers the circumstances of the declaration by the Ottoman Empire of the “jihad” against the Russian Empire in 1914 and the introduction of pan-Islamism in Russia at the beginning of the 20th century, as well as the tendency to reconstruct this expansion 100 years after the “fatwas” of the Ottoman Sheikh-ul-Islam Khairi Efendi.

Keywords: political Islam; pan Islamism; a nation state; the caliphate; sect; Americentrism

For citation: Polosin V.S. Political Islam: Postscript. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):120–140. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-120-140

*Я не допущу, чтобы моя религия
сводилась к избирательной урне [1, с. 30]*

Введение

Не так давно у нас в стране оформилось новое научное направление – политическая теология. Уже есть учебные пособия, и весьма обстоятельные. Главным образом это христианская теология, научные принципы которой являются общими для всех монотеистических религий, однако в них есть и



существенные отличия, вытекающие из разницы вероучений. Например, вышел учебник для вузов «Политическая теология» [2]. Политические учения рассмотрены в нем через призму христианской теологии, но в нем есть такие общие для многих религий темы, как «Вера как условие легитимности власти», «Ритуал как способ сакрализации власти», «Божественный суверенитет и иерархия», «Теология политического чуда», «Идеология как революционная эрзац-религия».

В то же время мусульмане постоянно подвергаются соблазнам «простых решений сложных вопросов» – соблазнам политического ислама, которые предлагают умме различные самозванцы, желающие своими руками сотворить вопреки *кадару* Аллаха чудо – повернуть время вспять и реконструировать средневековый уклад жизни.

Думается, что пришло время российским мусульманам на базисе собственных традиций научно, т. е. системно, концептуально, непротиворечиво взглянуть на политические учения, бытующие сегодня в исламском мире, выработать сравнительную политологию традиционного ислама, чтобы отсеять соблазны, приходящие к нам из других стран, и сформулировать свой, российский, взгляд на происходящее. Это важно еще и для экранирования эмоциональной ангажированности, которая весьма велика в других регионах мира. Только с холодной головой, на основе глубокого и системного изучения можно объективно оценить подмены вероучения религиозно-политическими утопиями, которые на самом деле оказываются клерикальной тиранией. Для этого необходимо научное понимания природы власти и политики в современном контексте.

Политическая теология открывает перед учеными-мусульманами перспективу разработки науки политологии в дискурсе традиционного исламского мировоззрения и в сравнении с другими учениями. Это огромная работа, без которой, однако, суждения о политике могут остаться на уровне субъективных житейских оценок или же копирования чужих понятий.

В монографии «Политический ислам: в поисках “земного рая”» [3] я не ставил перед собой такой масштабной задачи, требующей коллективного труда. Я исследовал только один конкретный предмет из этой широкой области – собственно политический ислам.



Сейчас, по прошествии полугода после презентации моей книги Советом по исламскому образованию в г. Москве, в г. Казани и в Болгаре, возникла потребность дополнительно осветить ряд вопросов, актуальных для читателей.

О специфических терминах политического ислама

В исламоведческой литературе употребляются три термина примерно в одном значении: *исланизм*, *панисланизм* и *политический ислам*. Последние два используются уже и в мусульманской литературе, например, Джамаль Санад ас-Сувейди, директор Центра стратегических исследований ОАЭ, в 2016 г. выпустил мировой бестселлер «Марево» [1] на нескольких языках именно о политическом исламе. К сожалению, на русский язык это название не вполне удачно перевели архаичным, мало кому известным словом «марев», в то время как современное слово «мираж» с тем же значением сегодня намного более употребимо и понятно. Это богословский труд, поэтому я не прибегал к нему прямо при написании научной междисциплинарной монографии.

У некоторых мусульман вызывает недовольство использование в научных публикациях термина *панисланизм* (*пан* – в переводе с греч. *все*). Я и сам использую его лишь как цитату и не считаю его удачным, так как по логике языка следует, что политический компонент изначально присутствует в исламе как в религии, с чем я не согласен. Это не вполне корректно в отношении традиционных мусульман, которые не смешивают «дунью» (الدنيا) с «ахыратом» (الآخرة), а веру во Всемогущего с дележом партийного пирога. Политические учения приходят и уходят, меняясь сообразно социально-экономическим обстоятельствам, религия же дана Самим всемогущим Создателем, и она вечна, а изменяться может ее восприятие людьми, но не ее изначальный смысл.

«По мнению Л.Р. Полонской, использование термина *панисламистский* для определения идеи создания всемирного исламского государства “не совсем точно” и арабские термины, употребляемые самими мусульманскими идеологами, точнее перевести как исламская *солидарность*».



В работах некоторых отечественных специалистов (в частности, Н.В. Жданова) термин *исламская солидарность* приобретает несколько иной оттенок и трактуется как “модифицированная форма панисламизма”. Более того, термин “мусульманская солидарность” трактуется как самостоятельная, более высокая фаза панисламизма» [4, с. 17]. Надо заметить, что эта проблема снимается: исламская солидарность – это осознание духовного братства с другими мусульманами, а перенос религиозной связи в сферу борьбы за политическую власть подменяет понятие братства партийной дисциплиной.

Соответствует ли этот термин воззрениям аль-Афгани? Вот что пишет авторитетный эксперт в этой области Р.Р. Сикоев¹:

«Как показывает анализ печатных работ Дж. Афгани... например, его знаменитое “Письмо османскому халифу”, сам создатель религиозно-политической доктрины панисламизма для выражения сути своей идеи пользовался терминами *иттихади исламийе* (“исламский союз”); *иттихади тамми исламийе* (“всеобщий исламский союз”, букв. “союз полностью исламский”); *иттихади исламийе ва иттифаки уммат* (“исламский союз и единодушие общины”) или *ислами ухувват* (“исламское братство”).

Кроме того, мусульманские комментаторы творческого наследия Дж. Афгани для обозначения того, что принято называть “панисламизмом”, также прибегали к словосочетаниям *вахдат ва иттихад* (“единство и союз”); *иттихади муслимин* (“союз мусульман”); *хамбастегийе мусулманан* (“солидарность мусульман”) и т. п. <...>

Из сказанного следует, что семантически слово панисламизм включает в себя понятия и единства, и союза, и солидарности... Предлагаем его значение в следующей редакции: *Панисламизм – доктрина Дж. Афгани, опирающаяся на коранические аяты и хадисы о братстве и единстве всех мусульман и принявшая форму движения, которое направлено на консолидацию мировой мусульманской общины для образования в конечном счете панисламского государства политическим или военным путем*» [4, с. 18].

Таким образом, термин *панисламизм* в определениях российских исламоведов по своему значению и объему практически совпадает с тем значени-

¹ Его монография о панисламизме издана под эгидой ИВРАН и предваряется высокой оценкой научного руководителя этого Института академика В.В. Наумкина.



ем, в котором его использовал основоположник соответствующего движения аль-Афгани.

У философа Владимира Соловьева читаем: «Панмонголизм – хоть слово дико, но мне ласкает слух оно» [5]. Но, с другой стороны, никого же не оскорбляют аналогичные слова: панарабизм, панамериканизм, пангерманизм, панславизм.

У представителей политического ислама этот термин как раз и не должен бы вызывать возражений по смыслу, так как вполне точно описывает их идеологические установки на политическое господство. Определение термину *политический ислам* в моей монографии дано с подробными комментариями.

Бинарная оппозиция: панисламизм против джахилии и ширка

Я привел многочисленные хадисы на рассматриваемую тему в изложении классиков мусульманского богословия. В монографии я опирался прежде всего на богословскую позицию Мухаммада Са'ида Рамадана аль-Бути (1929–2013), который, по словам муфтия Республики Татарстан Камиля хазрата Самигуллина, является «продолжателем традиции, заложенной великими богословами прошлого, ведущим идеологическую борьбу с идейными противниками, пытающимися пошатнуть здание исламского богословия» [6, с. 10]. Именно его богословскую критику различных сект – и салафитов, и политиканствующих – я привожу в больших цитатах, а также его доказательства того, что ислам при праведных халифах не политизировался. Эта книга называется «Салафия» [7] и, прежде всего, направлена на критику этого течения.

Я привожу богословские оценки и суждения из серии книг «Хадисы и жизнь» Мухаммада Садыка Мухаммада Юсуфа (1952–2015) [8], последнего муфтия советской Средней Азии, главы Всемирного союза суфийских обществ в Ливии (до разрушения там государственности), учителя большинства российских муфтиев, включая Героя России Ахмада хаджи Кадырова. Также привожу позицию по теме халифата и политического ислама 'Али Рашида аль-Ну'айми, председателя Всемирного совета мусульманских сообществ (центр в Абу-Даби, ОАЭ), который активно сотрудничает с нашей страной



в рамках Декларации о стратегическом партнерстве России и ОАЭ от 2018 г. Я высоко ценю работу российского богослова Дамира Шагавиева «Исламские течения и группы» [9] и его статьи о «единственно спасенной секте» [10].

Фетва Ибн-Таймийи по Мардину упомянута с целью показать, как она была фальсифицирована адептами политического ислама в 1909 г., в результате чего со ссылками на подложный текст совершались многочисленные злодеяния. Цитаты из Ибн-Касира касаются лингвистического анализа арабских слов, а не богословских постулатов. Никаких оценок трудам шейха Ибн-Таймийи и Ибн-Касира я не даю, это совсем не моя тема, я ориентируюсь в таких вопросах на богословскую позицию руководителей наших крупнейших мусульманских центров.

Практически каждая теополитическая партия или секта считает только себя истиной в последней инстанции. Современный мусульманский ученый, подпавший в молодости под влияние «Братьев-мусульман»^{*2}, а затем ушедший от них, красноречиво написал и об этой партии и обобщенно обо всех подобных партиях:

«Принадлежность к религиозной партии не является одной из основ ислама, и от моей веры ничуть не убудет, если я не буду принадлежать к данной партии или поддерживать ее. Я был мусульманином до того, как узнал о “Братьях-мусульманах”^{*}, останусь мусульманином после того, как они исчезнут, и без них мой ислам никуда не денется, потому что мы все мусульмане, а они не единственные, кто принял ислам.

Я не соглашусь поддерживать партию, которая пытается привлечь меня, *взывая к моим религиозным чувствам, а не к разуму*. Это политическая партия, и она не имеет к религии никакого отношения, она представляет политическую идеологию своих вождей и не представляет мусульман. *Я не допущу, чтобы моя религия сводилась к избирательной урне*, потому что она есть связь между мною и моим Всевышним Создателем (шейх Мутавалли аш-Ша‘рави [1911–1998])» [1, с. 29–30].

Суть политического ислама – в подмене религиозного братства мусульман партийным членством, понятие *брат* по сути трансформируется в *това-*

² Здесь и далее значком (*) обозначены запрещенные в России организации.



рища по партии, Parteilosigkeit, действующего не по дружбе, любви и вере, а по партийной дисциплине.

Этническая и гражданская идентичности

Важная тема соотношения этнической и гражданской идентичностей не входит в предмет исследования моей монографии, однако затрагивается в главе 2 и в Заключение в той мере, в какой она присутствует в политическом исламе. Ввиду полемичности этой темы приведу тезисы ряда ученых.

Аль-Ну'айми выпустил на эту тему специальную книгу [11]. Вот выдержки из нее, в кратком изложении использованные в моей монографии:

«Граждане осознают равенство своих прав и обязанностей с правами всех своих соотечественников, живут с ними в одной правовой системе, присягают на верность одному флагу и сражаются в одной армии – иногда даже сражаются против армий, принадлежащих их родному этносу, к исторической родине... Они осознают, что у них может быть общая религия, вероисповедание, культура, обычаи, традиции или язык с другими членами их этноса. Однако ничто из этого не влияет на их лояльность к родине или принадлежность к государству и его политической системе. <...>

Национальное государство является следствием естественного развития общества... Теперь, когда мир превратился в глобальное поселение, когда заметно ускорилось перемещение и смешение людей по всему миру, концепция национализма устарела. Его заменило понятие национального государства и гражданства или, как некоторые любят его называть, гражданской идентичности. <...>

В национальном государстве гражданин – это человек, лояльный и верный своей стране, подчиняющийся ее законам. *Если гражданин следует указаниям сектантского лидера из другого государства, это представляет большую опасность для суверенитета его собственной страны, так как является вмешательством в ее внутренние дела*» [11, с. 20–23].

Я утверждаю в книге, что отношения родства внутри одного племени при создании более крупного политического союза расширяются на всех граждан, ставших членами единой уммы-нации. Эти понятия и эти нормы



дают реальную возможность мусульманам жить и работать в соответствии со своей верой и нормами поведения, предписанными Аллахом.

Династические браки на протяжении многих веков в разных цивилизациях, включая исламскую, были переходной ступенью от моноэтнической к гражданской идентичности. Ведь выданная замуж за чужеземного короля или царя женщина сохраняла свою этническую идентичность, и все об этом помнили, более того – это было тогда действенным средством предотвращения войн, но при этом королева или царица идентифицировалась как гражданка со своим новым народом, которым правила и которому рожала наследника престола. Гражданство – это распространение своей этнической идентичности на «дальних родственников», которые стали ближе и пришли вместе защищаться от врагов, успешно хозяйствовать и т. д.

В XX веке возникла потребность в учении, которое бы могло показать возможность реализации принципов первых халифов мусульман в различных государствах. Как отмечают ученые, «1990–2000-е годы демонстрировали устремленность власти к достижению “национального единства” и преобразованию Саудовской Аравии в “отечество всех граждан”». <...>

Власть вводила в саудовский дискурс новые термины: родина – *ватан* и производное от этого термина *муватынун* – граждане. В 2005 г. Абдалла бен Абдель Азиз³ учредил отмечаемый 23 сентября национальный праздник – День объединения», – пишет проф. Г.Г. Косач [12, с. 74–76].

Тем самым гражданская и этническая идентичности не противоречат друг другу, и тем более не исключают друг друга, но наоборот – дополняют и усиливают друг друга. Государство создается племенам и народами, а религия возвышает, сакрализует этническую идентичность как основу гражданской идентичности, но не подменяет этническую идентичность, как это происходит в политических сектах. Несмотря на заявленный «чистый ислам», большинство теополитических сект по сути пропагандировало *панарабизм*, ссылаясь на первоначальный период ислама, который проходил в арабской среде. И панарабизм, и пантюркизм, несмотря на названия, являются уже над-этническими, как бы суперэтническими, а по сути – политическими идентично-

³ Шестой король КСА 'Абд-Аллах ибн 'Абд-аль-'Азиз (1924–2015), правил с 2005 по 2015 г.



стями и потому принижают реальную этническую идентичность конкретных самобытных народов со своей культурой.

Р. Сикоев отмечает, что созданные аль-Банной «Братья-мусульмане»* заявляли о себе: «“Мы, братья-мусульмане, не признаем географических границ в исламе. Мы обеспокоены благополучием мира ислама и наша обязанность выступать в защиту мусульман всего мира”... Но вместе с тем в 1950–1960-ые годы под лозунгами панисламизма довольно отчетливо проявлялся панарабизм... Характеризуя свою организацию как движение, которое выполняет “салафитскую миссию”, идет по “пути Сунны”, и в целом как разностороннюю политическую организацию, аль-Банна не скрывал, что главные цели общества – достижение “власти и управления государством”, поддержка “национализма и арабизма”» [4, с. 102–103].

Реакция оппонентов

В журнале «Исламоведение» вышла статья Д.Р. Гильмутдинова под названием «Рецензия на книгу Полосина В. «Политический ислам: в поисках “земного рая”» [13].

Сразу бросается в глаза факт несоблюдения квалификационных требований к научной рецензии: рецензию должен давать эксперт, специалист, компетентный именно в той области, к которой относится рецензируемое произведение. Д. Гильмутдинов является кандидатом исторических наук и не имеет удостоверенной компетенции быть рецензентом на научные издания по философии, политологии, психологии и иным наукам. Я не формалист, даже если нет «корочки», но есть труды, опубликованные в научных журналах, монографии на эту тему, то можно говорить о компетенции эксперта. Однако ничего этого у Д. Гильмутдинова нет. История же в перечне специальностей междисциплинарного исследования мной не заявлена, поэтому, по сути, никакой научной рецензии от него на мою книгу нет, есть отзыв неспециалиста – вольное изложение им собственных мыслей, эмоций, оценок и т. д.

Знакомство с текстом этого отзыва показывает, что это во многом эмоциональное эссе с изложением собственного отношения к политике. Можно сравнить с трудами математика Н. Фоменко по истории.



И с отзывом может быть научная полемика, если дается цельная по смыслу, не искаженная цитата и выдвигаются контраргументы или делается критический анализ. Увы, ничего этого в тексте отзыва, названного «рецензией», нет совсем. «Рецензент» вольно пересказывает некоторые положения из моей работы в собственной интерпретации, отличающейся от моей до прямой противоположности, и затем следует критика придуманного «рецензентом» положения. В ряде случаев некоторые суждения приписываются мне вообще без всякой ссылки на мой текст и при отсутствии таких суждений в тексте.

Д. Гильмутдинов неверно понял предмет моей монографии: «Полосин посвятил свой труд вопросам отношения ислама и государства на протяжении всей человеческой истории» [13, с. 92]. «В данной рецензии мы попытались критически рассмотреть основную длинную логическую цепочку этого... труда по исламской политической теории» [13, с. 94]. «Полосин совсем не касается собственно российской исламской традиции» [13, с. 100]. Да я за эти темы даже и не брался, моя книга вообще не об этом! Политический ислам в российской исламской традиции никогда и не присутствовал – это целиком импортное явление XX века. Из этих оценок ясно, что текст «рецензии» не про мою книгу, а про предполагаемый Д. Гильмутдиновым предмет истории государственно-исламских отношений и исламской политической теории, который я лишь немного затрагивал в привязке к предмету своего исследования.

Предмет монографии заявлен в названии и разъяснен в тексте – это политический ислам как идеология группы религиозно-политических сект, заявляющих о желании реконструировать воображаемый ими халифат, в последние примерно 100, если от Хасана аль-Банни считать, или 130 лет, если вести отсчет от аль-Афгани. Это не исторический рассказ о политизированных сектах – у нас есть блестящие исторические описания и характеристики таких сект у В.В. Наумкина, Л.Р. Сюкияйнена, А.Д. Кныша, Р.Р. Сикоева и др. С мусульманских богословских позиций эти секты досконально разбирает Д. С. ас-Сувейди в своем труде «Марево» и Д.А. Шагавиев в своем пособии об исламских течениях.



Я же решил исследовать это явление системно, используя *междисциплинарный* подход, чтобы посмотреть на эти секты не с исторической и не с догматической точек зрения, а в ракурсе философии религии, политологии, психологии. Поэтому вся «рецензия» построена на диффамации того, чего на самом деле в тексте книги нет и не должно быть и что существует только в воображении Д. Гильмутдинова.

Поэтому все рассуждения об индивидуализме, который я якобы исповедую, коллективизме, который я якобы отрицаю, являются голословными измышлениями «рецензента». Все, что касается поведения групп, групповых ритуалов и проч., – это анализ субъектов политического ислама, которые политизируют нормальные ритуалы и манипулируют людьми. Именно *политизация* групповой психологии и ритуалов извращает норму, о чем я и пишу и что «не заметил» Д. Гильмутдинов, не будучи экспертом в этих вопросах.

«Доводы из священных текстов явно недостаточны. Автор не интересуется рассмотрением этих вопросов мусульманскими учеными, за исключением Ибн-Таймийи и Ибн-Касира», – голословно утверждает Д. Гильмутдинов [13, с. 101]. Он не просто не заметил все мои богословские ссылки на ряд авторитетных исламских ученых, не заметил виртуозной критики салафизма М.С. Рамаданом аль-Буты, более того, он уверенно утверждает, что их нет! Самое интеллигентное, что можно тут сказать: *полное несоответствие действительности и тотальная фальсификация текста*.

Поскольку в книге есть упоминание фетвы Ибн-Таймийи о Мардине в связи с ее подделкой в интересах панисламистов, то, по «логике» Д. Гильмутдинова, это означает богословскую ориентацию автора на этого ученого! По этой «логике» Д. Гильмутдинов, несколько раз упомянувший салафитов, является ярким адептом салафизма. Говорить о логике без кавычек здесь трудно.

Д. Гильмутдинов отождествляет социальное и политическое, видит подлинную религиозность в возможности бороться за партийные идеалы, посты и должности, игнорируя понятие «великого джихада», развитого в суннитских школах. «Великий джихад», т. е. борьба со своим нафсом, – это для него «безрелигиозная религия».



Д. Гильмутдинов зачем-то заявил, что ханафитский мазхаб якобы противоречит достоверным хадисам Сунны. Я процитировал учебник шейха Мухаммада Садыка, где он приводит достоверный хадис, на что Д. Гильмутдинов утверждает, что, «конечно, это противоречит традиционной ханафитской (да и исламской) традиции» [13, с. 93]. Я считаю себя последователем ханафитского мазхаба, уверен, что богословы непротиворечиво истолковали этот хадис, поэтому мне непонятно, для чего Д. Гильмутдинову публично бросать тень на самый распространенный мазхаб?

Д. Гильмутдинов приписывает мне свои предположения, утверждая, что «халиф – это тот же самый фараон, который обожествлял себя так же, как императоры Римской или Китайской империй. Для автора монографии Мехмед II руководствовался той же схемой, что и Гай Юлий Цезарь, который был объявлен после смерти богом» [13, с. 96]. Если открыть учебник логики, то можно без труда прочитать о такой логической ошибке, как подмена аналогии отношения аналогией свойств, а текстом Д. Гильмутдинова можно удачно дополнить примеры такой ошибки. Данная логическая ошибка проходит красной нитью через весь отзыв-эссе.

Я бы не стал реагировать только лишь на построенную на воображении фальсификацию книги апологетом панисламизма – для политического ислама фальсификация является обычным делом, если бы не обратил внимание на следующие слова Д. Гильмутдинова, свидетельствующие о его собственном мировоззрении: «Акцент сделан на силовых и мирских (языческих) истоках государства как такового» [13, с. 93]. Здесь важны два слова, одно из которых в скобках.

Согласно «Правилам русской орфографии и пунктуации», «в скобки заключаются слова и предложения, вставляемые в предложение с целью пояснения или дополнения высказываемой мысли, а также для каких-либо добавочных замечаний» [14]. Поскольку тут вставлено только одно слово, то речь идет о пояснении стоящего перед ним слова, скобки выполняют роль пояснительных конструкций или уточнений, начинающихся с союза «то есть» или вводного сочетания «иначе говоря». Из этого следует, что для Д. Гильмутдинова «мирское» означает «языческое», т. е. *ширк*, многобожие.



Слово «язычество» родилось в христианстве, где им называли политеистические верования «языков», то есть *других, не-монотеистических народов*; оно использовалось для перевода на церковнославянский язык слова *гоим* в оригинале Торы на иврите. В исламе этому соответствует слово *мушрикун*.

Это жесткое дуалистическое противопоставление: «все, что не исламское, то многобожеское». Это бинарная оппозиция: «мы» (мусульмане) и «они» (язычники). «Мирского» же не языческого, а просто внерелигиозного для Д. Гильмутдинова, по его же словам, не существует. Именно такое противопоставление является фундаментом идеологов политического ислама, в частности «Братьев-мусульман»*!

В подтверждение приведу оценку таких противопоставлений, данную ‘Али Рашидом аль-Ну‘айми и процитированную в моей книге: «Считается, что тот, кто не является последователем “Братьев-мусульман”*, пребывает в *джахилии* (невежестве)... Доведенная до своего логического конца, эта концепция ведет к обвинению в неверии (*такфир*) всего мусульманского сообщества... и даже сделала членство в организации равносильным принятию ислама, то есть их организация как бы стала самим исламом, а всё, что лежит вне ее, есть невежество.

Чтобы всем выйти из состояния невежества, “Братья-мусульмане”* утверждают, что они должны прийти к власти, дабы позволить этому “божественному сообществу” – как назвал его основатель организации Хасан аль-Банна – установить государство силы. Это государство, придя к власти, начнет войны против других, невежественных режимов, чтобы восстановить ислам в мусульманском обществе, которое будет оставаться под игом невежества, пока “Братья-мусульмане”* не установят свой утопический халифат» [11, с. 68].

Мусульмане, не вступившие в «богоносную партию» халифатистов, пребывают якобы в *джахилии*, и им надо выносить такфир, а все остальное человечество и так в ширке.

Впрочем, Д. Гильмутдинов и прямым текстом занимается апологетикой политического ислама: «Обычные мусульмане во время молитвы смотрят на коврик как на могилу, а на себе чувствуют взгляд Аллаха. Можно ли сказать, что этим самым мусульмане сакрализируют смерть и стремятся к ней? <...>



К подобной же интерпретации относится политическая активность мусульман как стремление создать тираническую империю для принуждения мусульман и принижения всех «немусульман» [13, с. 102].

Этот вопрос Д. Гильмутдинову лучше всего задать матерям, потерявшим детей в школе Беслана, родственникам жертв терактов и в России, и в других странах. Эти кровавые следы по всему миру оставили те, кто или уже провозгласил некий придуманный «халифат», или находится на пути к этой цели. Это не умозрение, это трагическая реальность. В монографии приведены и факты, и комментарии к ним, и объяснение этого явления методами профильных наук.

Д. Гильмутдинов утверждает: «Автор... пытается пугать читателя фантомом создания территориальной мировой империи мусульман, которая невозможна по сути без какого-либо кардинального катаклизма... социально-политического, что на данный момент трудно представить – большинство населения (как мусульманского, так и немусульманского) не имеет желания перестраивать мир» [13, с. 94]. Д. Гильмутдинов занимается оправданием политического ислама и рисует образ «белых и пушистых» боевиков, однако сами лидеры и идеологи политического ислама ясно и прямо говорят о своих целях силового завоевания власти во всем мире и создания однопартийной диктатуры, и в книге их программные установки приведены. Конечно же, подавляющее большинство мусульман против такой кровавой эрзац-религии, но то активное меньшинство, которое ее исповедует, от этого менее агрессивным и опасным не становится.

‘Али Рашид аль-Ну‘айми пишет, что «пропаганда в поддержку идеи точной “реставрации” халифата сегодня – во времена господства концепции национального государства – состоит из религиозных и исторических фальсификаций, вводящих в заблуждение. Национальное государство основано на системе прав и обязанностей, определяемых национальными законами и конституциями, которым граждане обязаны подчиняться...

Понятие гражданства стало связующим звеном между всеми членами сообщества в результате развития системы отношений между правительствами и гражданами, в которых признается только правовое равенство всех людей, независимо от того, принадлежит ли человек к группе большинства или



меньшинства, является ли он мусульманином или не мусульманином» [11, с. 17–18].

Д. Гильмутдинов выдал свой личный интерес: «Мусульмане – представители человечества также хотят иметь некий вес в современном обществе, возможность влиять на человечество» [13, с. 101]. Ислам, мировая религия, имел и имеет огромный вес во всем мире, несопоставимый ни с какими партиями, влиял, влияет и будет влиять на все человечество. Проповедь ислама людьми, посвятившими себя религии, а не поиску выгодных должностей, велась и ведется благодаря интернету глобально. Аллах всемогущ, и никто из Его созданий, никакая человеческая партия не могут «помочь» Аллаху устанавливать то, что Он считает нужным установить, а приписывать себе такие полномочия – значит, придавать в сотоварищи Аллаху самих себя, что является худшим видом ширка.

Однако встречаются отдельные лица с комплексом неполноценности, которые не имеют успеха в честной конкуренции в обществе и хотят получить личный «некий вес» в обход общих правил: не за счет профессионализма, который у них отсутствует, не за счет убедительности религиозной проповеди, не за счет реальных успехов в науке или в труде, а исключительно за счет ссылок на свою заявленную религиозность, то есть за счет клерикализма. Это механизм психической инфляции – приписать себе лично авторитет мировой религии и требовать себе только на этом основании льгот, это, по сути, есть торговля религией для личного прирбытка. «Мы не сеем, не пахем, не строим, мы гордимся общественным строем...» Об этом очень метко написано в «Марефе»:

«Ибн-Халдун много веков назад заметил опасность образования теократических государств, от ужасов которых наш исламский мир страдал и продолжает страдать... Ибн-Халдун в своем “Введении” заметил, что междоусобицы, скрывающиеся за личиной религии, – прибыльная торговля... что лицемерно религиозные люди выдвигают религиозные лозунги, стремясь к высоким постам, которых они не смогли добиться конвенциональными политическими методами и механизмами, и считают, что эксплуатация религии даст им то, к чему они стремятся» [1, с. 37].



Политический подтекст

Заглянув в послужной список научной деятельности автора, я неожиданно обнаружил следующее. В 2014 г. Д. Гильмутдинов обучался в летней школе в Университете Бахчешехер, как бы «частного» заведения, но открытого решением Национального Собрания Турции. Главным партнером этого университета с 1998 г. (когда в Турции заправляли генералы, обученные в США) является уже государственный университет, но не из Турции, а из штата Калифорния, США, и преподавание там ведется на английском языке.

В том же 2014 г. Д. Гильмутдинов отметил проектом «Османская империя как “окно в Умму” для татар-мусульман конца XIX – начала XX веков» в рамках молодежного гранта. Тут название говорит само за себя.

Ровно за век до этого проекта и как раз в то время, которому посвящен этот проект, 11 ноября 1914 г. в мечети Фатих шейх-уль-ислам Османской империи в г. Константинополе Хейри Эфенди объявил джихад России, Англии и Франции. Это юбилейный проект?

В беседе с корреспондентом газеты Второго рейха “Berliner Tageblatt” «шейх-уль-ислам заявил: “Сотни тысяч паломников... знают, что объявлена фетва. Как микробы, проникнут они в неприятельские лагеря: сперва в английские колонии, затем во французские и в Россию”.

Объявляя джихад, шейх-уль-ислам издал пять специальных фетв, адресованных российским мусульманам. Они были переведены на языки тюркских народов России и растиражированы в форме листовок» [15, с. 229–230]. В Россию микробы панисламизма начали проникать даже раньше.

Смуту в среде тюркских народов пресек тогда муфтий Оренбургского духовного собрания Мухамедьяр Султанов (1837–1915), о чем в монографии написано подробно: муфтий призвал мусульман защитить «свое Российское отечество и выступить против Турции, правители которой... совершили необдуманный шаг и сделали его, несомненно, под влиянием Германии, ибо объявление джихада не вызвано ни интересами Турции, ни религией ислама... Нам, российским мусульманам, нужно, конечно, беречь свое Отечество от врага» [15, с. 229–230]. Кратко его позицию можно резюмировать так: это не фетвы, а *псевдоосманский пангерманизм*. Место Германии после краха Третьего рейха заняли американцы, и теперь на примере университета, в котором



стажировался Д. Гильмутдинов, мы видим *псевдотюркский американоцентризм*.

Понятно, что слово муфтия сегодня не всем по душе. Однако же не он и не пресловутые исламофобы употребили сравнение панисламистов с «микробами», которые расползлись по России. Это слова «величайшего среди мыслителей на земле, мудрейшего среди добродетельных ученых, источника благодетей, восприемника ниспосланных пророку и посланнику Аллаха учений, вершителя трудноразрешимых дел на основе религии и ее единственного толкователя», османского шейх-уль-ислама (перечислены его титулы согласно «Канун-наме») [3, с. 229]. И ведь как предвидел: некоторые запущенные им микробы панисламизма до сих живут и размножаются, «спящие ячейки» образуют и распахивают окна для «торговли» религией в политических целях.

Заключение

Считаю, что монография «Политический ислам: в поисках “земного рая”» попала точно в цель.

Литература

1. Джамаль Санад аль-Сувейди. *Марево*. Абу-Даби, 2016. 793 с.
2. Шепелев М.А. *Политическая теология*. М.: изд. Юрайт; 2022 г. 529 с.
3. Полосин В.С. *Политический ислам: в поисках “земного рая”*. М.: Совет по исламскому образованию; 2023. 269 с.
4. Сикоев Р.Р. *Панисламизм: Истоки и современность. Джамалуддин Афгани и его религиозно-политические последователи XX – начала XXI века*. М.: Аспект Пресс; 2010. 287 с.
5. Соловьев В.С. *Панмонголизм*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://rustih.ru/vladimir-solovev-panmongolizm/?ysclid=lt0xl0nkjm364685681> (дата обращения: 16.03.2024).
6. Мухаммад Саид Рамадан аль-Бути. *Понимание жизни Пророка с кратким очерком истории праведных халифов*. Казань: Изд. дом «Хузур – Спокойствие»; 2019. 536 с.
7. Мухаммад Саид Рамадан аль-Бути. *Салафия*. Пер. с араб. М.: Изд. дом «Ансар»; 2008. 240 с.



8. Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф. *Хадисы и жизнь: Т 1. Введение*. М.: Хилал; 2013. 192 с.

9. Шагавиев Д.А. *Исламские течения и группы*. Казань: Хузур–Спокойствие; 2015. 336 с.

10. Шагавиев Д.А. Понимание термина «умма» в хадисе о расколе (аль-ифтирак) и влияние этого на значение «спасенной группы» (аль-фирка ан-наджийа). *Материалы научно-практических конференций Первого Международного форума «Богословское наследие мусульман России»*. Д.М. Абдрахманов и др. (сост.). Т. II. Болгар: Болгарская исламская академия; 2020. С. 49-55.

11. Али Рашид аль-Нуайми. *Национальное государство и гражданская идентичность. Аналитический очерк*. М.: АНО Центр «Умеренность и созидание»; 2022. 96 с.

12. Косач Г.Г. Саудовская Аравия: Национальное единство без плюрализации. *Политическая наука*. 2016;1:60–79.

13. Гильмутдинов Д.Р. Рецензия на книгу Полосина В. Политический ислам: в поисках “земного рая”. *Исламоведение*. 2023;14(4(58)):91–103.

14. Правила русской орфографии и пунктуации (1956). *Грамота*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://gramota.ru/biblioteka/spravochniki/pravila-russkoj-orfografii-i-punktuacii/skobki?ysclid=ltik4r9hv0753764294> (дата обращения: 16.03.2024).

15. Синенко С.Б. Джихад против России в годы Первой мировой войны. *Военное обозрение*. 2 июня 2015 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://topwar.ru/75972-dzhihad-protiv-rossii-v-gody-pervoy-mirovoy-voyny.html> (дата обращения: 16.03.2024).

References

1. Dzhamal' Sanad al'-Suvejdi. *Marevo* [Mirage]. Abu-Dabi; 2016. 793 p. (In Russian)

2. Shepelev M.A. *Politicheskaja teologija* [Political Theology]. Moscow: Yurayt Press; 2022. 529 p. (In Russian)

3. Polosin V.S. *Politicheskij islam: v poiskah “zemnogo raja”* [Political Islam: in Pursuit of the Earthly Paradise]. Moscow: Islamic Education Council; 2023. 269 p. (In Russian)



4. Sikoev R.R. *Panislamizm: Istoki i sovremennost'. Dzhamaluddin Afgani i ego religiozno-politicheskie posledovateli XX – nachala XXI veka* [Panislamism: Origins and modernity. Jamaluddin Afghani and his religious and political followers of the 20th and early 21st centuries]. Moscow: Aspekt Press; 2010. 287 p. (In Russian)
5. Solov'ev V.S. *Panmongolizm* [Panmongolism]. [Electronic resource]. Available at: <https://rustih.ru/vladimir-solovev-panmongolizm/?ysclid=lt0xl0nkjm364685681> (Accessed: 16.03.2024). (In Russian)
6. Muhammad Said Ramadan al'-Buty. *Ponimanie zhizni Proroka s kratkim ocherkom istorii pravednyh halifov* [Understanding the Life of the Prophet with a Brief Outline of the History of the Righteous Caliphs]. Kazan: Khuzur-Spokoystvie Publishing House; 2019. 536 p. (In Russian)
7. Muhammad Said Ramadan al'-Buti. *Salafija* [Salafis]. Tr. from Arabic. Moscow: Ansar Publishing House; 2008. 240 p. (In Russian)
8. Muhammad Sadyk Muhammad Jusuf. *Hadisy i zhizn': T 1. Vvedenie* [Hadith and life: Vol. 1. Introduction]. Moscow: Hilal; 2013. 192 p. (In Russian)
9. Shagaviev D.A. *Islamskie techenija i gruppy* [Islamic movements and groups]. Kazan: Khuzur-Spokoystvie Publishing House; 2015. 336 p. (In Russian)
10. Shagaviev D.A. Ponimanie termina «umma» v khadise o raskole (al'-iftirak) i vliyanie etogo na znachenie «spasennoy gruppy» (al'-firka an-nadzhia) [Understanding the term «ummah» in the split hadith (al'-iftiraq) and the influence of this on the meaning of the «saved group» (al'-firqah al-najiyah)]. *Materialy nauchno-prakticheskikh konferentsiy Pervogo Mezhdunarodnogo foruma "Bogoslovskoe nasledie musul'man Rossii"* [Materials of scientific and practical conferences of the First International Forum "Theological Heritage of Muslims of Russia"]. D.M. Abdrakhmanov and others (ed.). T. II. Bolgar: Bolgarskaya islamskaya akademiya; 2020, pp. 49–55. (In Russian)
11. Ali Rashid al'-Nuajmi. *Nacional'noe gosudarstvo i grazhdanskaja identichnost'. Analiticheskij ocherk* [National state and civic identity. Analytical essay]. Moscow: The Autonomous Non-profit Organization Centr Umerennost' i sozidanie; 2022. 96 p. (In Russian)
12. Kosach G.G. Saudovskaja Aravija: Nacional'noe edinstvo bez pljuralizacii [Saudi Arabia: National Unity Without Pluralization]. *Politicheskaja nauka* [Political science]. 2016;1:60–79. (In Russian)



13. Gil'mutdinov D.R. Recenzija na knigu Polosina V. Politicheskij islam: v poiskah "zemnogo raja" [V. Polosin. Political Islam: in Pursuit of the Earthly Paradise – Book Review]. *Islamovedenie* [Islamic studies]. 2023;14(4(58)):91–103. (In Russian)

14. Pravila russkoj orfografii i punktuacii (1956) [Rules of Russian spelling and punctuation (1956)]. *Gramota* [Literacy]. [Electronic resource]. Available at: <https://gramota.ru/biblioteka/spravochniki/pravila-russkoj-orfografii-i-punktuacii/skobki?ysclid=ltik4r9hv0753764294> (Accessed: 16.03.2024). (In Russian)

15. Sinenko S.B. Dzhihad protiv Rossii v gody Pervoj mirovoj vojny [Jihad against Russia during the First World War]. *Voennoe obozrenie* [Military review]. 2 June 2015. [Electronic resource]. Available at: <http://topwar.ru/75972-dzhihad-protiv-rossii-v-gody-pervoy-mirovoy-voyny.html> (Accessed: 16.03.2024). (In Russian)

Информация об авторе

Полосин Вячеслав Сергеевич, доктор философских наук, кандидат политических наук, профессор Болгарской исламской Академии, г. Болгар, Российская Федерация.

About the author

Vyacheslav S. Polosin, Dr. Sci. (Philosophy), Cand. Sci. (Politics), Full Professor of Bolgar Islamic Academy, Bolgar, 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: 29 октября 2023
Одобрена рецензентами: 14 марта 2024
Принята к публикации: 20 марта 2024

Article info

Received: October 29, 2023
Reviewed: March 14, 2024
Accepted: March 20, 2024



М.М. Шибзухов

Специфика становления и развития исламской системы образования в Российской...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):141–160

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-1-141-160

УДК 297.17

Original paper

Оригинальная статья

Специфика становления и развития исламской системы образования в Российской Федерации в конце XX – первом десятилетии XXI в.

М.М. Шибзухов^{1а}

¹ *Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация*

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0003-0722-2204>, e-mail: shibzukhov@mail.ru

Резюме: Статья посвящена исследованию процесса становления и развития исламской системы образования в Российской Федерации с 1990 по 2010 г. Автор на основе анализа научных работ изучает специфику деятельности средних и высших исламских образовательных учреждений в России в указанный период, а также роль российских органов власти в формировании структуры мусульманского духовного образования и соответствующую законодательную базу.

Ключевые слова: мектеб; медресе; исламский университет; Центральное духовное управление мусульман России; исламское духовное образование

Для цитирования: Шибзухов М.М. Специфика становления и развития исламской системы образования в Российской Федерации в конце XX – первом десятилетии XXI в. *Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):141–160. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-141-160*



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



The specifics of the formation and development of the Islamic education system in the Russian Federation at the end of the XX and the first decades of the XXI century

M.M. Shibzukhov^{1a}

¹Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0003-0722-2204>, e-mail: shibzukhov@mail.ru

Abstract: This article is devoted to understanding the characteristic features of the process of formation and development of the Islamic education system in the Russian Federation in the 1990s – 2010s. The author, based on the analysis of scientific papers, analyzes the process of formation and development of the Muslim educational system in the Russian Federation. This study examines the specifics of the work of secondary and higher Islamic educational institutions in Russia in the 1990s – 2010s. The author studies the role of the Russian authority in the creation of a Muslim spiritual educational structure and the corresponding legislative framework that developed in Russia during the period under study.

Keywords: maktab; madrasah; Islamic University; Central Spiritual Administration of Muslims of Russia; Islamic spiritual education

For citation: Shibzukhov M.M. The specifics of the formation and development of the Islamic education system in the Russian Federation at the end of the XX and the first decades of the XXI century. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):141–160. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-141-160

Введение

В современных реалиях сложно не учитывать то обстоятельство, что сохранение мира и стабильности на Северном Кавказе является одним из важнейших условий для обеспечения безопасности и территориальной целостности Российского государства. Одним из ключевых факторов, способных обеспечить решение столь значимых задач, является сохранение традиционных ценностей, присущих всем народам России, в том числе живущим на Северном Кавказе.

Защита традиционных ценностных ориентиров представляет собой необходимое условие, которое препятствует проникновению на территорию Российской Федерации аморальных западных идей, способных нанести непоправимый ущерб российскому обществу.



При этом религиозное мировоззрение как основа нравственной парадигмы российского социума служит наиболее действенным средством в процессе борьбы Российского государства с негативными проявлениями иностранного влияния. В данном контексте особую значимость приобретает ислам с его наиболее жестким неприятием западных ложных ценностей, последовательным и активным противодействием их проявлениям.

Кроме того, следует принять во внимание тот факт, что любое традиционное религиозное мировоззрение, в том числе исламское, формируется у подрастающего поколения исключительно в процессе осознанного и непрерывного обучения. В свою очередь данный образовательный процесс должен осуществляться компетентными педагогами-теологами, получившими соответствующую теоретическую и практическую подготовку. Нужно отметить, что мусульманское духовное просвещение должно осуществляться на соответствующих площадках среднеобразовательного уровня и в профильных высших учебных заведениях, обеспеченных необходимыми дидактическими материалами и современным оборудованием, а также имеющих законодательную базу своей образовательной деятельности.

Помимо этого, следует изучать опыт системы исламского образования, наработанный за три десятилетия существования суверенной Российской Федерацией в период мусульманского духовного возрождения, наступившего после распада СССР. С учетом данных обстоятельств анализ развития системы исламского образования в России на рубеже XX–XXI столетий является актуальной темой научного исследования.

Следует отметить, что методологическая основа данной статьи базируется на таких методах исследования, как каузальный анализ, герменевтический подход, структурно-функциональный анализ. В данной статье также использованы общенаучные методы исследования: историко-сравнительный метод, историко-типологический метод, диалектический подход, метод обобщения и сравнения, конкретно-исторический подход.

Целью данной научной работы является выявление на основе историографического анализа рассматриваемой проблемы посредством используемых методологических приемов характерных черт системы исламского обра-



зования в Российской Федерации в начале 1990 – конце 2000 г. и ее наиболее значимых достижений.

В соответствии с целью исследования были сформулированы его основные задачи:

- изучить процесс становления системы исламского образования в Российской Федерации в 1990-е гг.;
- рассмотреть характерные особенности развития исламской образовательной системы в первом десятилетии XXI в.;
- проанализировать влияние государственно-конфессиональных отношений в РФ на развитие исламского образования в России;
- исследовать на конкретных примерах специфику развития системы мусульманского образования на региональном уровне.

Историография проблемы

Прежде всего следует отметить, что изучение специфических черт процесса становления и развития системы мусульманского образования в Российской Федерации является предметом научного интереса российских ученых. Непосредственно данная проблема рассматривается в научных трудах таких исследователей, как Ш.Р. Кашаф, М.Ф. Муртазин, Р.М. Мухаметшин, И.З. Нафиков, Р.Ф. Патеев, Д.З. Хайретдинов, Л.А. Харисова, А.А. Ярлыкапов и др. Данные эксперты анализируют особенности воссоздания системы исламских образовательных учреждений в России и ее дальнейшего развития в последующие десятилетия, рассматривают роль данных учреждений в возрождении мусульманской культуры, подвергают осмыслению специфику государственно-конфессиональных отношений между управленческими структурами Российской Федерации и исламскими институтами в контексте реализации образовательной политики, изучают процесс создания соответствующей правовой базы в России.

Различные аспекты исследуемой научной проблемы, в частности, двусторонний диалог между мусульманской уммой России и российскими органами государственного управления, а также особенности партнерства исламских университетов со светскими высшими учебными заведениями,



раскрываются в работах таких исследователей, как А.П. Горбунов, И.Д. Ибрагимов, Ю.Ю. Клычников, К.В. Каспарян.

Результаты научного исследования

Прежде всего следует учесть тот факт, что исламская образовательная система на территории России была сформирована еще в начальный период существования мусульманской цивилизации. Уже в конце I тысячелетия н.э. исламские священнослужители получали профильное образование в мектебах (среднеобразовательные духовные учреждения) и медресе (высшие религиозные учебные заведения). Данная система, сложившаяся в Волжской Булгарии и на Северном Кавказе, развивалась и в период пребывания этих территорий в составе Золотой Орды (Улуса Джучи) и возникших после ее распада мусульманских Казанского, Крымского, Астраханского, Крымского, Сибирского ханств и Ногайской Орды, а затем – в составе Российской империи [1, с. 147].

Следует отметить, что в течение VIII века и в начале XX столетия система исламского образования на территории современной России существенным образом эволюционировала. В значительной степени увеличилось число образовательных учреждений среднего и высшего уровня, расширились ее территориальные рамки, возникли новые исламские научные школы, были разработаны образовательные методики. В то же время следует признать тот факт, что исламское образование в Российской империи еще не было систематизировано на должном уровне. Кроме того, не были определены сроки обучения [2, с. 35–36].

Радикальное изменение ситуации произошло после Октябрьской революции 1917 г., в результате которой к власти в России пришла партия большевиков. Их идеологическая парадигма, основанная на марксистских идеях, категорически отрицала религиозное мировоззрение. По этой причине ислам, как и прочие религии, стал объектом репрессивной политики советской власти, что негативно повлияло на систему мусульманского образования. Фактически исламская сфера образования оказалась в состоянии глубокого кризиса [3, с. 260].



Определенные позитивные изменения начались в предвоенный период, однако они были нивелированы во время правления Н.С. Хрущева (1953–1964), инициатора новой антирелигиозной кампании, которая, по существу, продолжалась и при его непосредственных преемниках – Л.И. Брежнев, Ю.В. Андропове и К.У. Черненко, т.е. в период 1964–1985 гг. Советская идеология трактовала ислам (и все прочие религии) как учение, полное средневековых предрассудков. Данный взгляд оглашался на официальном уровне, в том числе в научной литературе [4, с. 122].

Мусульманская конфессия в СССР, лишенная единства, была сегментирована на четыре Духовных управления мусульман (созданных по территориальному признаку) – Средней Азии и Казахстана, Северного Кавказа, Закавказья, Европейской части СССР и Сибири. В Советском Союзе на протяжении долгого времени существовало одно высшее исламское духовное учебное заведение – Мир Араб.

Данное конфессиональное образовательное учреждение находилось в Узбекской ССР, в г. Бухаре. При этом максимальное количество обучающихся в Мир Араб не превышало одну сотню человек. Важно отметить, что, по уточненным данным, в 1971 г. в Узбекистане был основан еще один исламский духовный университет – Ташкентский исламский институт. Однако два высших учебных заведения, по понятным причинам, не могли удовлетворить потребность советских мусульман в священнослужителях и ученых-богословах [5, с. 122].

Только в конце 1980-х гг., на конечном этапе перестройки, власти СССР смягчили свою позицию по отношению к исламу: мусульманской умме было предоставлено разрешение устанавливать активные контакты с зарубежными единоверцами, издавать Коран и богословскую литературу, создавать конфессиональные учебные заведения. Таким образом, как отмечает ряд ученых, был запущен процесс реисламизации [2, с. 37].

Подобная трактовка сама по себе наглядно демонстрирует значимость данных процессов, ориентированных на кардинальные изменения и обновления в мусульманской общине страны, которой в советский период был нанесен значительный ущерб.



В то же время исламская община России на этапе своего возрождения столкнулась с большими сложностями. Данная ситуация напрямую относилась и к возрождавшейся системе духовного образования. В частности, имелась в наличии кадровая проблема, выраженная в нехватке компетентных преподавателей [6, с. 4].

Кроме того, после распада СССР российские мусульмане были лишены возможности беспрепятственно получать образование в медресе Мир Араб. С другой стороны, что следует признать, подобная проблема послужила дополнительным мотивом для интенсификации создания сети собственных образовательных учреждений [7, р. 231].

Следует учесть тот факт, что утверждение Федерального закона о свободе совести и о религиозных объединениях, обнародованного осенью 1997 г., послужило основой для создания правовой базы исламской уммы России и обеспечило ей возможность юридически оформить собственные высшие учебные заведения. Наиболее значимыми исламскими образовательными центрами, созданными в тот период, являлись медресе в Казани, Уфе, Москве [8, с. 47].

Также следует отметить, что на территории субъектов Российской Федерации с преимущественно мусульманским населением – в Татарстане, Башкортостане, республиках Северного Кавказа – были созданы исламские университеты. Кроме того, необходимо учесть и то обстоятельство, что исламские высшие учебные заведения были открыты в Москве и Нижегородской области [9, с. 146].

В России уже в 1990-е гг. имелось в наличии большое количество мусульманских среднеобразовательных и высших учебных учреждений. При этом, что следует отметить, наиболее активно данный процесс развивался в Республике Дагестан. В указанном субъекте Российской Федерации к концу последнего десятилетия XX в. количество мусульманских образовательных учреждений на душу населения превысило аналогичные показатели не только по России, но и на всей территории бывшего Советского Союза, включая мусульманские республики Средней Азии. К середине 2000-х гг. в Дагестане функционировали 13 исламских университетов, имевших в совокупности свыше сорока филиалов в различных районах республики, более



130 медресе, 128 мектебов. В данных исламских учебных заведениях проходили обучение около 4 500 человек [10, с. 185].

Однако следует признать, что в данный период система исламского образования столкнулась с серьезными затруднениями. С точки зрения российского исламоведа М.Ф. Муртазина, возрождение исламской образовательной системы в Российской Федерации осуществлялось в три этапа. Первый из них, характеризующийся активным процессом основания новых исламских образовательных учреждений, относится к 1990-м гг. Второй этап – время структурирования и упорядочения сформированной в предшествующий период исламской духовной системы образования – охватывает 2000-е гг. [11, с. 61].

Следующий этап относится к 2011–2015 гг. – времени, которое охарактеризовано М.Ф. Муртазиным как определенный регресс, несмотря на устойчивое увеличение числа образовательных учреждений. Данное умозаключение обосновывалось отсутствием новых методических приемов и учебно-дидактических материалов в российской исламской педагогике, которая, по его мнению, в некоторой степени отставала от мировых мусульманских образовательных стандартов [11, с. 64].

В определенной степени данная точка зрения совпадает с критическими замечаниями, отмеченными в работах Р.М. Мухаметшина и Р.О. Рамазанова, А.К. Акимовой и А.З. Нуриловой, относительно вопросов начального мусульманского образования, а также заимствований иностранных методик и образовательных технологий по причине отсутствия собственных, которые еще следовало разработать и внедрить в учебный процесс. Кроме того, наличие определенных проблем косвенно подтверждается и разработкой в 2015 г. важного нормативного акта Министерства образования и науки РФ – Концепции подготовки экспертов с повышенным уровнем знаний основ истории и культуры мусульманской цивилизации, ориентированной, помимо прочих задач, на повышение эффективности работы духовных исламских образовательных учреждений. В то же время данные ученые отмечают и значительные достижения системы исламского образования в исследуемый период [2, с. 37; 12, с. 18–19].



В большей степени критическому осмыслению подвергается мусульманская образовательная система в период ее становления – последнее десятилетие XX в. В частности, невысоким уровнем эффективности своей деятельности в 1990-е гг. отличались медресе г. Екатеринбурга, а также два аналогичных образовательных центра в Казани – при мечети Султан и Исламском университете. Проблема заключалась в способности преподавателей проводить лишь учебные занятия подготовительного уровня. Позднее не получили аккредитацию медресе в Елабуге и Набережных Челнах, а также образовательный центр Расул-Акрам (Москва) [13, с. 95].

Подобная негативная ситуация базировалась на определенной индифферентности и консерватизме руководства данных образовательных учреждений, в практической деятельности которых не учитывались методологические новации мировой исламской педагогической науки [14, р. 219].

В Дагестане проблема заключалась в том, что большая часть преподавателей преподавательского состава не имела опыта работы и приступала к педагогической деятельности непосредственно после окончания вуза, а у многих сотрудников в принципе отсутствовало высшее образование. В результате из тринадцати дагестанских исламских высших учебных заведений успешную аккредитацию прошли лишь два университета [15, с. 155].

Не меньшей проблемой в данный период являлась принципиальная позиция значительного числа первых выпускников исламских высших образовательных учреждений. Она заключалась в их стремлении убедить верующих отказаться от ряда национальных традиций и обычаев как элементов, противоречащих постулатам мусульманской религии [16, с. 62].

Подобная позиция, противоречившая высокоразвитому этническому самосознанию исламских народов России (в особенности северокавказских), придающих большую значимость своим традициям (в том числе доисламского происхождения), была способна разрушить единство российской мусульманской уммы. С учетом данного обстоятельства возникла острая необходимость в совершенствовании исламской образовательной системы в Российской Федерации, а также в использовании более гибкого подхода в осуществлении практической деятельности, принимающего во внимание характерные особенности каждого этноса, исповедующего ислам [17, с. 189].



Однако следует предположить, что все перечисленные проблемы объясняются кризисом, присущим любой системе на начальном этапе ее развития. В период становления исламской уммы приходилось преодолевать последствия длительного организационного кризиса, в котором она вынужденно пребывала в период существования СССР.

Многие наработки дореволюционного периода были утрачены, а создание четкой и непротиворечивой образовательной концепции требовало времени, равно как и глубокое и осмысленное изучение опыта иностранных коллег. Большое значение имел и личностный фактор. Ошибки в решениях руководства указанных выше учебных заведений во многом были обусловлены отсутствием значимого управленческого и научно-педагогического опыта.

Кроме того, в 1990-е гг. исламская система образования, как и образовательный комплекс России в целом, не получала необходимую поддержку со стороны федеральных органов власти. Позитивные изменения произошли в начале XXI столетия. В 2003 г., согласно распоряжению Президента Российской Федерации, начался процесс моделирования стратегического плана развития исламского образования. Реализация данной программы была основана на создании новых высших учебных заведений в Татарстане, Чеченской Республике, Дагестане, Башкортостане, а также в Москве [18, с. 121].

В сферу их деятельности была включена не только профессиональная подготовка представителей мусульманского духовенства и исламских педагогов, но и формулирование единого учебного плана для образовательной системы. Также в сферу их компетенций была включена задача формирования четкой трехступенчатой исламской системы образования, в которой на первом, начальном, уровне располагались мектебы, на втором – медресе, на завершающем – профильные высшие учебные заведения [19, с. 160].

Для успешного решения поставленных задач Правительство РФ в существенной степени увеличило объем финансирования, выделяемого исламскому образованию. В первую очередь были увеличены ассигнования, направленные на развитие Комплексной программы подготовки экспертов с углубленным знанием истории и культуры исламской цивилизации, которую курировало Министерство образования и науки Российской Федерации, а также Фонда поддержки исламской науки, культуры и образования. Следует



отметить, что в последующие годы поддержка мусульманской уммы и системы исламского образования со стороны руководящих органов образования и государства осуществлялась весьма активно [20, с. 7].

Необходимо признать тот факт, что власти РФ сыграли позитивную роль в дальнейшем развитии исламского (как и религиозного в целом) образования. В данном контексте большое значение имело осуществляемое при поддержке Министерства образования и науки РФ внедрение в образовательный процесс российской высшей школы направлений подготовки «Государственно-конфессиональные отношения» и «Теология», ориентированных на обучение специалистов широкого профиля – экспертов государственных структур по связям с конфессиональными объединениями, а также представителей профессорско-преподавательского состава, ориентированных на педагогическую и научную деятельность в духовных образовательных учреждениях. Указанные выше направления подготовки открывались в светских вузах России (в том числе регионального уровня), которые активно налаживали сотрудничество с конфессиональными образовательными учреждениями.

В частности, в 2008 г. в Пятигорском государственном лингвистическом университете (в данный момент – Пятигорский государственный университет) было открыто отделение «Теология» с исламским блоком конфессиональных дисциплин. Студенты получали знания не только от светских преподавателей, но и исламских духовных лиц и профессиональных теологов. При этом впоследствии вуз стал единственным субъектом российской высшей школы, в котором осуществлялась одновременная подготовка бакалавров, магистров и аспирантов по исламскому и православному профилям [21, с. 124].

В тот же период данный университет установил партнерские отношения с Духовными управлениями мусульман Ставропольского края и Карачаево-Черкесской Республики, а также с Северо-Кавказским Исламским университетом имени имама Абу Ханифы (г. Нальчик, Кабардино-Балкарская Республика). В 2009 г. партнером Пятигорского государственного лингвистического университета стал Российский Исламский университет имени Кунта-Хаджи, расположенный в г. Грозном, столице Чеченской Республики.



Сотрудничество основано на активном обмене опытом, проведении совместных научных конференций по исламской теологии, стажировке студентов в страны арабского мира [22, с. 47].

Необходимо отметить, что в конце октября 2023 г. в Пятигорском государственном университете был открыт Совет по защите диссертаций по теологии (в том числе по научной специальности «Историческая теология», исламской направленности). Следует учесть тот факт, что инициативу руководства Пятигорского государственного университета, направленную на открытие данного Совета, поддержал Координационный Центр мусульман Северного Кавказа. Большую помощь оказали и высшие управленческие структуры системы высшего образования, в частности экспертный совет ВАК по теологии¹.

Однако следует отметить, что не меньшую значимость в развитии системы исламского образования имеет деятельность Центрального духовного управления мусульман России (ЦДУМ России), а также идентичных структур регионального уровня. При подведении итогов первых двух десятилетий деятельности ЦДУМ России Верховный муфтий Талгат Таджуддин констатировал, что за период 1990–2000-х гг. удалось создать единую мусульманскую систему образования, не испытывающую существенную зависимость от зарубежной высшей школы в кадровом вопросе, обладающую высоким уровнем автономности и обеспеченностью образовательных учреждений учебно-методической литературой.

По мнению главы Центрального духовного управления мусульман России, подобный результат был достигнут благодаря успешному внедрению указанной выше трехуровневой системы исламского образования, а также созданию значительного количества профильных высших учебных заведений, функционирующих с максимальной эффективностью.

Большую роль в повышении эффективности исламского образования в России сыграл ряд научных теологических конференций, проведенных на различных дискуссионных площадках в 2014–2015 гг. в Москве, Санкт-Петербурге, Казани, Уфе, Ялте. Участники данных научных форумов пришли к

¹ В ПГУ создан Совет по защите диссертаций по Теологии (уникальный в своём роде). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pyatigorsk.bezformata.com/listnews/sovet-po-zashite-dissertatsiy-po-teologii/123621417/> (дата обращения: 19.11.2023).



выводу о том, что повышение эффективности мусульманского образования способствует улучшению представлений об исламе в общественном сознании и таким образом укрепляет позиции исламской уммы в российском социуме [23, с. 53].

Необходимо учесть тот факт, что осенью 2013 г. Президент России В.В. Путин принял участие в работе Совета по межэтническим связям. В рамках данного мероприятия глава государства обсудил с духовными лидерами исламского сообщества России ряд важных вопросов. В ходе беседы глава Российской Федерации акцентировал внимание на том обстоятельстве, что возрождение исламской теологии представляет собой одно из важнейших условий упрочения позиции мусульманской уммы.

В.В. Путин также отметил, что научно-педагогическая деятельность российского ислама базируется на многовековых научных достижениях мусульманской конфессии, которые должны являться предметом всестороннего изучения и активного применения в образовательном процессе. Президент России выразил уверенность в том, что Комплексная программа окажет содействие дальнейшему развитию исламского образования в РФ.

Важную роль в обеспечении эффективности системы мусульманского образования сыграло утверждение весной 2014 г. Государственной программы по обеспечению подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама. К ее реализации были привлечены не только исламские высшие учебные заведения, но и светские университеты, являющиеся их постоянными партнерами.

Следует отметить, что в своей практической деятельности данные исламские духовные структуры используют инновационные методики, ориентированные на сохранение базовых постулатов мусульманской религии, всесторонний подход к изучению духовных потребностей верующих.

Следует указать и на то обстоятельство, что данная программа ориентирована на активную деятельность, способствующую общекультурному развитию мусульман – как духовных, так и светских лиц, постоянному повышению их образовательного уровня, практической благотворительной деятельности, умению выстраивать конструктивный диалог с представителями иных конфессий [17, с. 156].



Заключение

Таким образом, следует констатировать, что период становления и развития исламского образования в России представлял собой непростой многоаспектный процесс. Возрождение исламской образовательной системы было осложнено последствиями советской эпохи, ознаменованной репрессивной политикой по отношению к религии в целом и к мусульманской вере в частности, приведшей к утрате многих достижений российского мусульманства, накопленных за долгие столетия своего существования. 1990-е гг. были охарактеризованы, с одной стороны, созданием большого числа исламских образовательных учреждений (в особенности на территории Республики Дагестан), а с другой – отсутствием опыта практической работы, нехваткой квалифицированных специалистов, категоричной позицией молодого поколения исламских преподавателей к традиционным ценностям мусульманских народов России. Нарботанный в конце XX – начале XXI в. опыт позволил существенно улучшить качество исламского образования. Исламские высшие учебные заведения были приведены в соответствие федеральным образовательным стандартам, была в полной мере возрождена отечественная исламская теологическая наука.

С начала 2000-х гг. власти Российской Федерации начали оказывать существенное содействие мусульманской умме и системе исламского образования на законодательном уровне. Государство увеличило объем бюджетного финансирования исламской системы образования. Кроме того, центральные органы управления РФ оказывали мусульманской общине России поддержку в создании теологических направлений подготовки в светских вузах, а также в их сотрудничестве с исламскими университетами, что наглядно подтверждается на примере такого регионального высшего учебного заведения, как Пятигорский государственный университет.



Литература

1. Еремеев Д.Е. *Ислам: образ жизни и стиль мышления*. М.: Издательство Политиздат; 1990. 288 с.
2. Мухаметшин Р.М. Стратегические направления развития мусульманского образования в России. *Ислам в современном мире*. 2015;11(4):35–46.
3. Уинтл Д. *История ислама*. М.: Издательство АСТ; 2008. 304 с.
4. Клычников Ю.Ю., Каспарян К.В. Конфессиональная государственная политика СССР и РФ по отношению к исламу 1970-1990-х гг. *Теология и богословие: сотрудничество для сохранения и укрепления российского государственного наследия. Материалы Международной образовательной конференции*. Т. 1. Уфа: Башкирский государственный университет им. М. Акмуллы; 2022. С. 121–129.
5. Патеев Р.Ф. *Политические аспекты мусульманского образования в России: история и современность*. Ростов-на-Дону: Издательство Северо-Кавказского научного центра высшей школы; 2006. 172 с.
6. Нафиков И.З. *Формирование системы мусульманского образования в России: 1990 – 2000-е гг. Автореф. дисс... канд. ист. наук*. Казань, 2013. 24 с.
7. Fagan G. *Believing in Russia – Religious Policy after Communism*. New York: Routledge; 2012. 307 p.
8. Хайретдинов Д.З. Основные тенденции развития мусульманских образовательных учреждений России. *Евразия: духовные традиции народов*. 2012; 3:47–49.
9. Харисова Л.А. Изучение основ мусульманской культуры в государственных образовательных организациях России. 84 методологические и методические позиции. *Ислам в современном мире*. 2016;12(2):145–150.
10. Муртузалиев С.И., Рагимова П.Ф. *Конфессиональное образование в Дагестане в общероссийском образовательном контексте: история и современность*. СПб.: Алетейя; 2020. 302 с.
11. Муртазин М.Ф. Развитие исламского религиозного образования на Северном Кавказе и в Европейской части страны: тенденции и перспективы. *Историко-культурное наследие Юга России. Научно-практическая конференция. г. Ставрополь, 8 февраля 2015 г.* М.: Научное общество кавказоведов, Книжный мир; 2015. С. 57–71.



12. Рамазанов Р.О., Акимов А.К., Нурилова А.З. Проблема начального мусульманского образования в современном российском обществе. *Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки*. 2020;1:16–23.
13. Мухетдинов Д.В. *Ислам в XXI веке*. М.: Издательский Дом «Медина»; 2016. 196 с.
14. Bukharaev R. *Islam in Russia: The Four Seasons*. London-New York: Routledge; 2014. 356 p.
15. Абдулагатов З.М. *Дагестанец в исламском образовательном процессе*. Махачкала: Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской Академии Наук, АЛЕФ; 2003. 310 с.
16. Малащенко А.В. *Исламские ориентиры Северного Кавказа*. М.: Гендальф; 2001. 180 с.
17. Аликберов А.К., Бобровников В.О., Бустанов А.К. *Российский ислам: Очерки истории и культуры*. М.: Институт Востоковедения Российской Академии Наук; 2018. 456 с.
18. Силантьев Р.А. *Современная география исламского сообщества России*. М.: Издательство ФИВ; 2016. 248 с.
19. Аккиева С.И., Сампиев И.М. Состояние и проблемы мусульманского образования в Кабардино-Балкарской Республике. *Теория и практика общественного развития*. 2015;22:158–163.
20. Сапронова М.А., Чечевишников А.Л. Исламское образование в России – собственная модель? *Право и образование*. 2019;6:4–14.
21. Горбунов А.П., Ибрагимов И.Д. Университетское теологическое образование как уникальный фактор преемственности межконфессионального диалога в поликультурном пространстве. *Minbar. Islamic Studies*; 2009;2(2):121–127.
22. Ибрагимов И.Д. Перспективы развития исламского образования в современных условиях. Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI в. *Материалы XII Международной научно-практической конференции*. Уфа: ООО «Печатник»; 2019. С. 46–50.
23. Кашаф Ш.Р. Модернизация исламского образования как фактор религиозной и национальной безопасности России. *Ислам в современном мире*. 2015;1(4):47–62.



References

1. Ereemeev D.E. *Islam: obraz zhizni i stil' myshleniya* [Islam: Lifestyle and style of thinking]. Moscow: Politizdat Publishing House; 1990. 288 p. Moscow: Politizdat Publ.; 1990. 288 p. (In Russian).
2. Muhametshin P.M. Strategicheskie napravleniya razvitiya musul'manskogo obrazovaniya v Rossii [Strategic directions of Muslim education development in Russia]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the Modern World]. 2015;11(4):35–46. (In Russian)
3. Untl D. *Istoriya islama* [History of Islam]. Moscow: AST Press; 2008. 304 p. (In Russian)
4. Klychnikov Ju.Ju., Kasparjan K.V. Konfessional'naya gosudarstvennaya politika SSSR i RF po otnosheniyu k islamu 1970–1990-h gg [Confessional state policy of the USSR and of the Russian Federation in relation to Islam in the 1970s and 1990s]. *Teologiya i bogoslovie: sotrudnichestvo dlya sokhraneniya i ukrepleniya rossiyskogo gosudarstvennogo naslediya. Materialy Mezhdunarodnoy obrazovatel'noy konferentsii* [Theology and Divinity: cooperation for the preservation and strengthening of the Russian state heritage. Materials of the International Educational Conference]. Vol. 1. Ufa: Bashkir State University named after M. Akmulla; 2022, pp. 121–129. (In Russian)
5. Pateev R.F. *Politicheskie aspekty musul'manskogo obrazovaniya v Rossii: istoriya i sovremennost'* [Political Aspects of Muslim Education in Russia: History and Modernity]. Rostov-on-Don: Publishing House of the North Caucasus Scientific Center of Higher Education; 2006. 172 p. (In Russian)
6. Nafikov I.3. *Formirovanie sistemy musul'manskogo obrazovaniya v Rossii: 1990–2000-e gg. Avtoref. diss... kand. ist. nauk* [Formation of the Muslim education system in Russia: 1990–2000s. Abstract of a Candidate in Historical Sciences Thesis]. Kazan, 2013. 24 p. (In Russian)
7. Fagan G. *Believing in Russia – Religious Policy after Communism*. New York: Routledge; 2012. 307 p.
8. Hajretidinov D.Z. Osnovnye tendentsii razvitiya musul'manskikh obrazovatel'nykh uchrezhdeniy Rossii [The main trends in the development of Muslim educational institutions in Russia]. *Evrasiya: dukhovnye traditsii narodov* [Eurasia: Spiritual traditions of peoples]. 2012;3:47–49. (In Russian)



9. Harisova L.A. Izuchenie osnov musul'manskoy kul'tury v gosudarstvennykh obrazovatel'nykh organizatsiyakh Rossii. 84 metodologicheskie i metodicheskie pozitsii [The study of the basics of Muslim culture in the state educational organizations of Russia. 84 methodological and methodological positions]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the Modern World]. 2016;12(2):145–150. (In Russian)

10. Murtuzaliev S.I., Ragimova P.F. *Konfessional'noe obrazovanie v Dagestane v obshcherossiyskom obrazovatel'nom kontekste: istoriya i sovremennost'* [Confessional education in Dagestan in the All-Russian educational context: history and modernity]. St. Petersburg: Aleteya Publ.; 2020. 302 p. (In Russian)

11. Murtazin M.F. Razvitie islamskogo religioznogo obrazovaniya na Severnom Kavkaze i v Evropeyskoy chasti strany: tendentsii i perspektivy [The development of Islamic religious education in the North Caucasus and in the European part of the country: trends and prospects.]. *Istoriko-kul'turnoe nasledie Yuga Rossii. Nauchno-prakticheskaya konferentsiya. G. Stavropol', 8 fevralja 2015 g.* [Historical and cultural heritage of the South of Russia. Scientific and practical conference. Stavropol, February 8, 2015]. Moscow: Scientific Society of Caucasian Studies, Knizhnyj mir Press; 2015, pp. 57–71 (In Russian)

12. Ramazanov R.O., Akimova A.K., Nurilova A.Z. Problema nachal'nogo musul'manskogo obrazovaniya v sovremennom rossiyskom obshchestve [The problem of primary Muslim education in modern Russian society]. *Gumanitarnye, sotsial'no-ekonomicheskie i obshchestvennye nauki* [Humanitarian, socio-economic and social sciences]. 2020;1:16–23. (In Russian)

13. Muhetdinov D.V. *Islam v XXI veke* [Islam in the XXI century]. Moscow: Medina Press; 2016. 196 p. (In Russian)

14. Bukharaev R. *Islam in Russia: The Four Seasons*. London-New York: Routledge; 2014. 356 p.

15. Abdulagatov Z.M. *Dagestanec v islamskom obrazovatel'nom processe* [Dagestani in the Islamic educational process]. Makhachkala: Institute of History, Archeology and Ethnography of the Dagestan, ALEPH Publ.; 2003. 310 p. (In Russian)

16. Malashenko A.V. *Islamskie orientiry Severnogo Kavkaza* [Islamic vectors of the North Caucasus]. Moscow: Gandalf; 2001. 180 p. (In Russian)



17. Alikberov A.K., Bobrovnikov V.O., Bustanov A.K. *Rossijskij islam: Oчерki istorii i kul'tury* [Russian Islam: Essays on History and Culture]. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 2018. 456 p. (In Russian)
18. Silant'ev R.A. *Sovremennaya geografiya islamskogo soobshchestva Rossii* [Modern geography of the Islamic Community of Russia]. Moscow: FIV Press 2016. 248 p. (In Russian)
19. Akkieva S.I., Sampiev I.M. Sostoyanie i problemy musul'manskogo obrazovaniya v Kabardino-Balkarskoy Respublike [The state and problems of Muslim education in the Kabardino-Balkar Republic]. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya* [Theory and practice of social development]. 2015;22:158–163. (In Russian)
20. Sapronova M.A., Chechevishnikov A.L. Islamskoe obrazovanie v Rossii – sobstvennaya model'? [Has Islamic education in Russia got its own model?]. *Pravo i obrazovanie* [Law and education]. 2019;6:4–14. (In Russian)
21. Gorbunov A.P., Ibragimov I.D. Universitetskoe teologicheskoe obrazovanie kak unikal'nyy faktor preemstvennosti mezhekfessional'nogo dialoga v polikul'turnom prostranstve [University Theological Education as a unique factor of continuity of Interfaith Dialogue in a Multicultural Space]. *Minbar. Islamic Studies*. 2009;2(2):121–127. (In Russian)
22. Ibragimov I.D. Perspektivy razvitiya islamskogo obrazovaniya v sovremennykh usloviyakh. Idealy i tsennosti islama v obrazovatel'nom prostranstve XXI v. [Prospects for the development of Islamic education in modern conditions]. *Materialy XII Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Materials of the XII International Scientific and Practical Conference]. Ufa: Pechatnik Publ.; 2019, pp. 46–50. (In Russian)
23. Kashaf Sh.R. Modernizatsiya islamskogo obrazovaniya kak faktor religioznoy i natsional'noy bezopasnosti Rossii [Modernization of Islamic Education as a Factor of Religious and National Security of Russia]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the Modern World]. 2015;1(4):47–62. (In Russian)



M.M. Shibzukhov

**The specifics of the formation and development of the Islamic education system in...
*Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):141–160***

Информация об авторе

Шибзухов Мурат Мухамедович, аспирант 4 года обучения, Департамент координации научно-исследовательской и инновационно-проектной деятельности в специалитете, магистратуре и аспирантуре, Пятигорский государственный университет; проректор по учебно-воспитательной работе Северо-Кавказского Исламского университета имени Имама Абу Ханифы, г. Пятигорск, Российская Федерация.

About the author

Murat M. Shibzukhov, the 4th year graduate student, the Department of Coordination of Research and Innovation and Project Activities in the specialty, Master's and postgraduate studies, Pyatigorsk State University; Vice-rector for Educational Work of the North Caucasus Islamic University named after Imam Abu Hanif, Pyatigorsk, 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: 23 ноября 2023
Одобрена рецензентами: 05 декабря 2023
Принята к публикации: 05 февраля 2024

Article info

Received: November 23, 2023
Reviewed: December 05, 2023
Accepted: February 05, 2024



Т.Е. Седанкина

Анализ возможности применения деконструктивной стратегии в теологических...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):161–185

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-1-161-185

УДК 297.1+167

Original Paper

Оригинальная статья

Анализ возможности применения деконструктивной стратегии в теологических исследованиях

Т.Е. Седанкина^{1а}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5241-6479>, e-mail: tatiana-svetlaya@mail.ru

Резюме: В статье представлена попытка проанализировать возможность применения деконструктивной стратегии в теологических исследованиях. Для этого определяется специфика деконструктивной стратегии мышления, заключающаяся в стремлении уловить след, оставленный Автором в изначальном, неписаном прототексте, посредством выявления оппозиций и их расшатывания вплоть до полного расщепления, способствующего приведению к раскрытию в тексте новых смыслов. Затем на основе анализа современных российских исследований, касающихся критического осмысления теории деконструкции Жака Деррида, осуществляется систематизация весьма противоречивых замечаний и возражений, в результате чего выявлены три критично настроенные группы: исследователи постмодернизма и постструктурализма, обвиняющие деконструкцию в развенчивании устойчивых понятий; ученые неомарксистского направления, подчеркивающие ее излишнюю теологичность; теологи различных направлений христианской мысли, обнаруживающие в деконструктивной стратегии мышления атеологический и даже атеистический характер. Далее анализируется работа арабского исследователя 'Али Заввари Ахмада, касающаяся критики арабских модернистов, применяющих западную деконструктивную методологию в работе с религиозными текстами, в результате чего обнаружено, что в современном мусульманском мире существуют две противостоящие точки зрения относительно использования деконструктивной стратегии в теологических исследованиях: согласно традиционному мусульманскому сообществу, верно отстаивающему незыблемость религиозных традиций, в том числе в области методологии богословия, именно из-за деконструкции происходит фальсификация религиозного первоисточника, а потому деятельность деконструкторов, осмеливающихся давать альтернативную (неклассическую) интерпретацию, осуждается так же жестко, как и использование деконструктивной стратегии в теологических исследованиях; по мнению арабских модернистов, применение деконструкции, способствующей выведению мусульманского мира из средневековой отсталости, возможно, так как данная стратегия способствует восстановлению изначального источника до состояния доканонизации и общепризнания, т.е. не подверженного никакому интерпретированию.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



T.E. Sedankina

Analysis of the Possibility of Application of Deconstructive Strategy in Theological Studies
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):161–185

Ключевые слова: теория деконструкции Жака Деррида; деконструктивная стратегия мышления; радикальная теология; слабая теология; критика деконструкции; исламский мир; арабские модернисты-деконструкторы; деконструктивное чтение; традиционное мусульманское сообщество

Для цитирования: Седанкина Т.Е. Анализ возможности применения деконструктивной стратегии в теологических исследованиях. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):161–185. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-161-185

Analysis of the Possibility of Application of Deconstructive Strategy in Theological Studies

T.E. Sedankina^{1a}

¹Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5241-6479>, e-mail: tatiana-svetlaya@mail.ru

Abstract: The article attempts to analyze the possibility of applying deconstructive strategy in theological research. For this purpose, the author firstly defines the specificity of the deconstructive strategy of thinking, which consists in the researcher's aspiration to catch the trace left by the author in the original unwritten proto-text by means of revealing oppositions and their loosening, up to their complete splitting, contributing to the disclosure of new meanings in the text. Then, on the basis of the analysis of modern Russian studies concerning the critical comprehension of Jacques Derrida's theory of deconstruction, a systematization of very contradictory remarks and objections is carried out, as a result of which three critically minded groups are revealed: researchers of Postmodernism and Poststructuralism, accusing deconstruction of debunking stable notions; the scholars of neo-Marxist direction, emphasizing its excessive Theology; theologians of various branches of Christian thought, revealing an atheological and even atheistic character in the deconstructive thinking strategy. The author of the paper further analyses the work of an Arabian scholar 'Ali Zawwari Ahmad on the criticism of Arab modernists who use western deconstructive methodology in dealing with religious texts, thus revealing that in the contemporary Muslim world there are two opposing views on the use of deconstructive strategies in theological studies, which are according to the traditional Muslim community, faithfully defend the inviolability of religious traditions, including in the field of Theological Methodology.

Keywords: Jacques Derrida's deconstruction theory; deconstructive thinking strategy; radical theology; weak theology; deconstruction critique; Islamic world; Arab modernist deconstructionists; deconstructive reading; traditional Muslim community



For citation: Sedankina T.E. Analysis of the Possibility of Application of Deconstructive Strategy in Theological Studies. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):161–185. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-161-185

Введение

Следует признать, что в настоящее время мы живем в эпоху постмодернизма, характеризующуюся взаимопроникновением на первый взгляд взаимоисключающих реальностей. Секулярное проникает в сакральное, которое в свою очередь наделяет экзистенциальными смыслами даже профанное. Данный процесс, происходящий во всех сферах жизни человека, включая не только науку, но также культуру и искусство, не обошел стороной и теологию, свидетельством чему является появление в российском пространстве большого количества книг с «говорящими» названиями. Приведем лишь некоторые из них: Дж. Ваттимо «После христианства» (2007), Дж. Манусакис «Бог после метафизики» (2014), М. Эпштейн «Религия после атеизма» (2014), С.А. Коначева «Бог после Бога» (2019), С. Вассерштрот «Религия после религии» (2022). Ярким примером такого взаимопроникновения, на наш взгляд, служит вхождение теологии в научное академическое пространство, что, с одной стороны, способствует включению в сферу науки духовных оснований, а с другой стороны, является причиной проникновения модернистских настроений в сферу традиционной богословской мысли. Несомненно, такое «вторжение» вызывает как минимум настороженность богословского сообщества, а как максимум – протест и жесткую критику. Тем не менее постмодернистские подходы, среди которых следует выделить деконструктивный подход Жака Деррида (1930–2004), активно применяются некоторой частью теологического сообщества не только на Западе, но и в арабском мире.

Методы и материалы

Рассмотрев бинарные оппозиции, имеющие место в процессе интерпретации (оппозиция «Автор» / «Толкователи» и «Текст-оригинал» / «Разнообразные истолкования»), выявив специфику деконструктивной стратегии Жака Деррида сквозь призму «теологии парадокса» Карла Барта и «слабой теологии» Джона Д. Капуто, изучив критику и возражения западного академического сообщества и представителей различных направлений христианской



мысли касательно деконструкции, а также две противоположные позиции исламского мира на применение деконструктивной стратегии к религиозным текстам, в представленном исследовании мы предприняли попытку ответить на вопрос: возможно ли применение деконструкции как стратегии в теологических исследованиях?

Полученные результаты

Сам термин «деконструкция» вызывает немало дискуссий, так как имеет некоторую негативную (разрушительную) коннотацию, на что обращал внимание и сам Деррида, отмечая двусмысленность и неблагозвучность слова, которое ему «никогда не казалось удовлетворительным» [1]. Деррида рассматривал термин «деконструкция» в качестве «методологической метафоры», указывающей на демонтаж (снятие пласт за пластом) внешних смыслов текста вплоть «до некоего неразложимого истока – божественной записи, живого письма, запечатленного в душе и сердце человека» [2, с. 133]. Несмотря на то, что деконструктивная стратегия не акцентирует внимание на работе собственно с религиозными текстами, тем не менее она вызывает значительную критику в теологическом сообществе, так как представляется ему в качестве «нигилистического жеста мысли и особого способа чтения, превращающего деконструируемые письмена в новые тексты» [3, с. 14], что может «привести к разрушению традиций и институтов, верований и ценностей» [2, с. 52].

Как ни парадоксально, будучи изначально опровергаемой в традиционной богословской среде, теория деконструкции нашла отражение в различных направлениях постмодернистской теологической мысли, таких как «теология парадокса» и «слабая теология». Более того, она рассматривается в качестве одной из ветвей «радикальной теологии», представляющей собой «направление современной западной философской мысли, ищущей новые способы мышления о Боге» [4, с. 7], реализуя попытку осмысления состояния Бога после его смерти» [5, с. 122], размышляя над фразой Ницше «Бог умер»¹.

¹ Существует немало интерпретаций ницшеанской формулы «Бог умер». Приведем цитаты советского и российского композитора, музыковеда и философа В.И. Мартынова (1946) из его философско- богословско- культурологическо- музыковедческого труда «Конец времени композиторов», так как высказанные им идеи абсолютно приложимы как к музыке, живописи, поэзии, т.е. произведениям искусства в целом, так и к философским и теологическим размышлениям. «Слова



Первое крыло радикальной теологии берет свое начало из диалектики Гегеля, представляющей собой процесс постоянного движения, в результате чего в целом проявляются внутренние противоречия, борьба которых приводит к рождению еще более совершенного целого [5, с. 128]. Диалектическая радикальная теология характеризуется определенной последовательностью, ясностью и логической стройностью мысли [5, с. 134], выявляющей противоречия и разрешающей их в нечто прекрасное будучи движимой внутренней напряженностью, рождающей страсть теолога, устремляющего его на поиск Бога. Таким образом, диалектическая стратегия мышления направлена на достижение высокого единства совпадения противоположностей, в результате которого обретается «гармония трансцендентной красоты», преодолевающая законы противоречия, тем самым рождая новую «Высшую логику», устремляющую к вершинам человеческой возможности по отношению к Богу. Этот особый способ мышления и образ жизни теолога имеет название *Coincidentia oppositorum*» [5, с. 134] (по-арабски – *وحدة الأضداد منهج*).

Деконструкция Деррида – второе крыло радикальной теологии – также являет собой процесс движения мысли, устремленной к безостановочному перепрочтению текста с целью выявления противоречий и скрытых смыслов, но, в отличие от диалектики, не стремящейся разрешить выявленные оппозиции, а направленной на доведение их до полного исчезновения (расщепления) и перехода в нечто совершенно иное [5, с. 134]. Данная стратегия

“Бог мертв” означают, что человек утрачивает опыт онтологической причастности богооткровенной истине и остается на уровне опыта переживания представлений о ней. Это означает, что присутствие Бога больше не может переживаться человеком. Но то, что человек утратил возможность видеть Бога, отнюдь не означает отрицание Бога в духе атеизма. Просто теперь человек может знать о Нем только через посредство мира. Человек утратил возможность видеть Бога, но обрел возможность лучше видеть мир. Можно сказать, что ослепший человек освобождается от зрения, освобождается от возможности видеть и взамен получает новую возможность – читать при помощи пальцев, что крайне расширяет сферу осязания. Бог оказывается окончательно снаружи человека, а человек оказывается фрагментом, уже окончательно не затронутым божественным присутствием. Именно этот момент прочувствован и определен Ницше как “смерть Бога”» [6, с. 166]. «Слова “Бог мертв” означают: сверхчувственный мир лишился своей действенной силы. Он не подает уже жизнь. Мировая ночь распространяет свой мрак. Эта мировая эпоха определена тем, что остается вовне Бог, определена “нетостью Бога” <...> Нетость Бога означает, что более нет видимого Бога, который неопровержимо собирал бы к себе и вокруг себя людей и вещи и изнутри такого собирания складывал бы и мировую историю, и человеческое местопребывание в ней. В нетости Бог возвещает о себе, однако и нечто куда более тяжкое. Не только ускользнули боги и Бог, но и блеск божества во всемирной истории погас. Время мировой ночи – бедное, ибо все беднеющее. И оно уже сделалось столь нищим, что не способно замечать нетость Бога. Каково же нам, не замечающим этой нетости?» [9, с. 48].



накладывает отпечаток на специфику деконструктивистской радикальной теологии, являющейся, по мнению Д.А. Скородумова, «предельно аморфной, слабо определенной (неустойчивой) практикой чтения» [5, с. 133], направленной на «обращение к инаковому» [5, с. 134] посредством скрупулезной работы по выявлению оппозиций, управляющих текстом [7, с. 166], посредством «схватывания его периферийных фрагментов (сносок, неявных образов, случайных аллюзий)» [2, с. 71]², скрывающих возможные просветы подлинной сути. В связи с вышеизложенным становится очевидным, что деконструктивная стратегия мышления (المنهج التفكيكي) направлена на «разборку концептуальных оппозиций, поиск «апорий», моментов напряженности между логикой и риторикой, между тем, что текст «хочет сказать», и тем, что он «принужден означать» [2, с. 71].

1. Рассмотрение бинарных оппозиций, имеющих место в процессе интерпретации (оппозиция «Автор» / «Толкователи» и «Текст-оригинал» / «Разнообразные истолкования»)

В ходе интерпретации текста присутствуют как минимум две бинарные оппозиции [8, с. 255], которые далее будут рассмотрены.

Текст-оригинал представляет собой некий «центр, начало», «предустановленный текст», «скрижаль, написанную Автором-Богом, являющимся единственным обладателем своего слова, гарантирующим наличествующую истину» [8, с. 256]. В тексте-оригинале – первичном (классическом) тексте – «безраздельно доминирует идея присутствия, выраженная так называемыми следами иного текста, недоступного постижению разума в полной мере» [8, с. 257].

Понятие «след», которому значительное внимание уделено в работах Ж. Деррида, неоднократно упоминается в радикальной теологии Гейдара Джемалья³ (1947–2016), в контексте следа Бога, оставленного в сердце челове-

² Во вступительной статье к книге Ж. Деррида «О грамматологии» Наталья Автономова (род. 1945) пишет: «Остается учиться читать тексты по краям и между строк, т.е. там, где кажется, что ничего не написано, но на самом деле написано все главное. Именно в метафорах, примечаниях, неожиданных поворотах в аргументации, т.е. именно “на полях” текста, и работают эти будоражающие силы означения».

³ «Радикальная» (новая) теология, разработанная российским философом, исламским политическим и общественным деятелем Гейдаром Джемалем, представляет собой концепцию, построенную на абсолютных оппозициях взаимоисключающих реальностей. Джемаль подчеркивает, что именно «парадоксальное драматическое соединение абсолютных оппозиций и есть внутреннее содержание теологии, ориентированной на утверждение непостижимого» [10, с. 600].



ка. «След на песке предполагает ногу. Но ее-то там нет – значит, след предполагает ногу, которой нет! Это активное, вопиющее, вызывающее, напряженное Нет, которое нам предъявлено. Мы говорим о следе в сердце, и этот след абсолютной нетождественности всему находится внутри нас. Та точка внутри сердца, которая не тождественна ничему... черная амальгама за зеркалом – она и есть след Бога, оттиск Его ноги в песке. Схватить Его, отразить неотразимое – вот задача мысли» [10, с. 216]. На этом «следе» строится концепция свидетельствования Г. Джемали, заключающаяся в «обратном единении человека и Бога через присутствие Его отсутствия, проявляющемся в высочайшем напряжении акта свидетельствования, устремленности шахида к Богу, которого нет⁴, его страстного желания удержать дар посланничества» [11, с. 168].

Что же подразумевает Ж. Деррида под «следом иного текста», называя его протописью, несущим в себе первоначало смысла – ткань следа? Автор нагружает этот «след» целым набором взаимно противоречивых предикатов: «след не наличествует и не отсутствует; он и наличествует, и отсутствует; он столь же наличествует, сколь и отсутствует. Он предшествует всякой мысли о сущем и неуловим в простоте настоящего, наличного, тождественного» [2, с. 20]. Деррида убежден, что «след, являясь протофеноменом памяти, записан в сознании человека независимо от способа записи». Это наличие, проявляющееся через его отсутствие, представляется своего рода безосновной основой – «знаком бытия» [2, с. 59]. Данный подход отсылает нас ко 2-му посланию к Коринфянам апостола Павла: «Написано не чернилами, но Духом Бога Живого, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях, в сердцах» (3:1–3). Согласно христианскому мировоззрению, основанному на многочисленных толкованиях данного фрагмента Библии, «Христос записал Своё учение не блекнувшими чернилами, а Духом Святым; и не на каменных скрижалях, а на человеческих сердцах, которые одни не подвержены тлению» [12].

Рассмотрение текста-оригинала с позиции теологии и опоры на концепцию Деррида дает возможность заключить, что Автор первоисточника синонимичен Богу, обладающему изначальной истиной, Который оставил след в сердце человека в виде неписаного первотекста – «путеводной нити», устрем-

⁴ У Деррида находим разъяснение фраз «Бог, которого нет», или «След от ноги, которой не существует», высказанных Г. Джемалем – человеком, глубоко верующим, позиционирующим себя мусульманином. Деррида пишет: «Бог как бытие за пределами Бытия, или Бог вне, без Бытия».



ляющей век за веком истолковывать уже тексты записанные. Причем интерпретаторы (толкователи) неизбежно находятся в состоянии пространственно-временной оторванности от Автора, в результате чего их интерпретация всегда будет отличаться от оригинала. Следует признать, что как бы толкователь ни пытался быть как можно ближе оригиналу, его интерпретация никогда не сможет стоять на одной ступени с первоисточником, несущим в себе идею присутствия, обнаруживаемую как след иного текста, недоступного постижению человеческим разумом. Поэтому истолкования текста-оригинала представляют собой тексты-второисточники – разные варианты интерпретации первоисточника, в которых наблюдается «слегка смещенная похожесть, трансформирующая текст посредством новых оттенков смысла» [3, с. 12–14].

В ходе интерпретации религиозного текста толкователь, выбирающий деконструкцию в качестве «гносеологической интерпретационной стратегии» [13, с. 154] (назовем его «толкователь-стратег» в силу специфики стиля своего мышления), работает не только с самим текстом-оригиналом, но также читает «следы ткани первоначального письма». По мнению Ж. Деррида, такой толкователь осознанно или неосознанно «учится читать тексты по краям и между строк, т.е. там, где, кажется, ничего не написано, но на самом деле написано все главное. Именно на “полях” текста и работают эти будоражающие силы означения» [2, с. 71]. Данная мысль наблюдается и у Ролана Барта (1915–1980), сравнивающего текст с телом⁵, которое «наиболее эротично в тех местах, где одежда слегка приоткрывается. Эротичны, как известно из психоанализа, явления прерывности, мерцания. Соблазнительно само это мерцание, иными словами эффект появления-исчезновения, сам процесс последовательного обнаружения: все возбуждение сводится к нетерпеливому ожиданию увидеть наконец потаенное место... Подобное удовольствие имеет намного более интеллектуальный характер... удовольствие от стремления

⁵ Следует отметить, что подход Р. Барта не остался без критических замечаний богословов, примером чему является его обвинение немецким лютеранским пастором, теологом Дитрихом Бонхеффером (1906–1945), в «нерелигиозной интерпретации теологических понятий» [16, с. 242], так же, как и обвинения метафизических воззрений Гейдара Джемала богословом-шиитом Амином Рамином, согласно которому «они навеяны глубоко личным опытом и построены на понятийной системе, мягко говоря, далёкой от исламской теологии, стилизованной под исламский дискурс посредством насыщения ссылками на несколько аятов Корана и пророческие хадисы» (Рамин А. Критика идеологии Гейдара Джемала: ислам, гнозис и история. 1. Метафизика Джемала. 2016. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://arsh313.com/kritika-ideologii-gejdara-dzhemalya-islam-gnozis-i-istoriya/> (дата обращения: 25.03.2023)).



открыть истину, обнаружить, познать причины и цели вещей...» [14, с. 468]. Барт пишет о взрывах, толчках, вспышках, носящих будоражащий, познавательно-эротический характер, способствующий пробуждению желания заглянуть в пространство запредельного посредством погружения в толкование изначального, хранящего «след» непознаваемого текста. «Письмо, взыскующее смысла, пишется на коже, на оксюморной поверхности – одновременно и гладкой, и покрытой царапинами и татуировками», – пишет Деррида, называя подобный вид будоражающего письма «эпидермическим», не предполагающим завершенности ввиду бесконечности смысловых интерпретаций [2, с. 56]. Для толкователя-стратега, устремленного к прочтению текста на полях, письмо является всего лишь предложением, отклик на которое никогда не известен, а потому «писать – значит предоставлять другим заботу о завершенности твоего слова» [14, с. 296]. Тем самым толкователь-стратег, являясь носителем «свободно предлагаемого смысла» [2, с. 323], приглашает читателя к соразмышлению над скрытыми смыслами изначального текста.

По мнению Деррида, в любом интерпретируемом (переводимом) тексте «вместе и одновременно отдельно сосуществуют два текста, две руки, два взгляда, два слушания» [3, с. 12], а следовательно, и два мышления. Первый текст поддерживаем классической интерпретацией, второй – «иной и в то же время тот же самый текст, который классическое прочтение никогда не расшифровывает» [3, с. 12]. Это некий прототекст – носитель следов иного, неписаного, изначального оригинала, идея которого ощущаема кожей, «на полях, по краям и между строк» изначального текста. Причем, как замечает Деррида, синтез (слияние) первого и второго текстов невозможен, так как они не являются противоположностью, которую можно было бы разрешить в споре, в них наблюдается «слегка смещенная похожесть» [3, с. 12]. Деконструктивная стратегия направлена на поиск одного текста внутри другого. Растворяя, снимая слой за слоем пласты текста, толкователь-стратег обнаруживает новые контексты, когда процесс деконструкции становится для него одновременно письмом-чтением. Принимая импульсы иного мышления, он развивает собственное, которое, однажды получив толчок, вновь и вновь наталкивается в своем движении на другое мышление, что и дает возможность мыслить по-новому. В данном случае можно говорить о тексте-лабиринте...



«Мир деконструкции представляет собой пространственную модель (лабиринт), в которой мир является не линейным, направленным от своего первоначального состояния к конечному, а пористым. Мир деконструкции – это мир, в котором возможно осуществление движения во всех направлениях» [15, с. 87].

В чем же заключается специфика деконструктивной стратегии в теологическом ключе? Для ответа на этот вопрос обратимся к «теологии парадокса» Карла Барта и «слабой теологии» Джона Д. Капуто.

2. Специфика деконструктивной стратегии Жака Деррида сквозь призму «теологии парадокса» Карла Барта и «слабой теологии» Джона Д. Капуто

В отличие от диалектической стратегии мышления (свойственной первому крылу радикальной теологии), стремящемуся к достижению *Coincidentia oppositorum* (прекрасной гармонии), деконструктивная стратегия (свойственная второму крылу) направлена не на синтезирование оппозиций в новое высшее единство, а на приведение текста в интенсивное движение вплоть до его «взрыва, открывающего пространство иному маргинальному смыслу, высвобожденному из текста, вынутому из жесткой скорлупы самоочевидного» [15, с. 88]. Многократное встряхивание и переворачивание текста «расшатывает» как текст, так и его восприятие, способствуя «переносу интерпретатора в особое пространство, позволяющее обнаружить на полях текста иные основания» [17, с. 49].

Подобная идея прослеживается также у основателя «теологии парадокса» Карла Барта (1886–1968), согласно которому «траектория теологического поискового движения носит созидательно-взрывчатый характер» [18, с. 245], благодаря чему и обретается шанс достижения вершины человеческой возможности по отношению к Богу. К. Барт убежден, что именно «созидательный взрыв знаменует рождение подлинного теолога, а также начало его особой миссии, заключающейся в ответе на призыв Абсолюта» [18, с. 246].

Задача исследователя, движущегося по лабиринту деконструктивной модели, заключается в том, чтобы «быть готовым к новым оборотам пространства, способного привести ко встрече с искаженной стороной привыч-



ного, казавшегося ранее несомненным, притягательным и священным. Вновь открывшееся необходимо понять и двигаться дальше с учетом понятого» [15, с. 91, 89]. Здесь следует подчеркнуть, что деконструированным может быть все, кроме изначального следа – идеи присутствия, которая «не деконструируема!» [19, с. 127]. Невозможно деконструировать изначальное ядро, так же как невозможно уловить след ноги, которой не существует⁶. К нему возможно лишь приближаться, ощущая, осознавая его присутствие в своем сердце. «Деконструкция увлекает интерпретатора своим ускользящим и скрывающимся Невозможным, устремляя взор на то, что лежит за пределами реального, к гиперреальному – к тому, что ускользает из вида и скрывается в тайне» [15, с. 91], такова основная идея основоположника «слабой теологии» Джона Д. Капуто (1940), сформировавшейся под влиянием деконструктивной стратегии Ж. Деррида. Стратегию ослабленного мышления довольно подробно описывает С.А. Коначева, заключая, что она не выстраивает каких-либо универсальных логических схем, а заключается в состоянии готовности откликнуться на зов пространства Невозможного, устремленности в область, лишаящую покоя, стабильности и суверенитета, решимости быть ведомым силой, не дающих никаких гарантий. «Слабая теология – это жизненная стратегия, лишенная каких бы то ни было оснований, кроме Бога. Оставаясь в потоке,

⁶ Неоднократно упоминаемое в радикальной теологии Г. Джемали понятие следа разукрупняется Ж. Деррида, для которого этот неуловимый след соотносится с бесконечно переводимым, неподверженным деконструкции именем Бога, которое, подобно пустыне, подвижно и неопределенно, в связи с чем молитва пустынного странника становится подобной гласу вопиющего в пустыне. Дж. Капуто рассматривает имя Бога в качестве события, которое, никогда не присутствуя до конца, провоцирует, зовет издали, обещает и отзывается. Имя Бога как событие, мыслящееся как бурлящий импульс, переполняющий пределы любого сущего, не может найти покой в пределах, обозначенных именами. Оно беспокойно, бесконечно, как приглашение и призыв, призвание или провокация, обещание или благословение. Это призыв, сотрясающий горизонт повседневных ожиданий, врывающийся и захватывающий нас, не давая сказать ни слова. Божественный зов приходит к нам без нашего приглашения и, возможно, даже против наших пожеланий. Он подобен реактивному снаряду, настигающему нас. Это стук в дверь посреди ночи, когда мы не знаем, странник ли это, нуждающийся в стакане холодной воды, или кто-то желающий причинить нам вред. Деррида отличает относительное гостеприимство приглашения, когда приглашается предварительно отобранная группа гостей, от абсолютного гостеприимства посещения, когда человек готов к посещению незваных и непредвиденных гостей. Абсолютное гостеприимство сопряжено с риском внезапного, непредсказуемого визита-вторжения, случающегося вне горизонта видения, приходящего «как вор в ночи» (1 Фес. 5:2). Этот визит непредсказуем, больше похоже на ночь, чем на свет, являясь одновременно обетованием и риском, требующим определенного мужества. Имя Бога – это нечто призывающее нас, а не идентифицируемое сущее, призванное или называемое нами. Оно констатирует опыт невозможного, а потому не подвержено деконструированию. Деконструировать можно только то, что сконструировано [20, с. 90, 93–100].



в бездне незнания – вот что имеется в виду, когда говорится о слабости... В этом и состоит отличие слабого мышления от традиционной апофатики» [20, с. 195]⁷. По мнению Д. Капуто, в процессе деконструкции происходит вступление исследователя в пространство *terra incognita* (пространство невозможного и непредсказуемого), приоткрывающее ему возможность «существования в ином регистре, где, независимо от конфессиональной религиозности, человек перестает полагаться на собственные силы...» [20, с. 187]. Это пространство С.А. Коначева называет «пространством, выходящим за традиционные конфессиональные границы, лежащим по ту сторону разделения между теизмом и атеизмом, областью “Бога после Бога”, религии “без религии” – веры без абсолютного знания, пространством понимания религиозного опыта как способа существования в невозможном или на границах возможного» [20, с. 193–194].

Следует отметить, что модель деконструкции вызывает немало серьезных возражений в академических кругах, имея весьма противоречивый характер (обвинение как в излишней теологичности, так, напротив, в атеологичности), а также жесткую критику в богословских сообществах. Рассмотрим критические замечания каждой из сторон.

3. Критика и возражения западного академического сообщества и представителей разных направлений христианской мысли касательно деконструкции

Излишняя теологичность. Изучив исследование А.М. Сидорова, суммировавшего возражения против деконструкции, выдвинутые западны-

⁷ С.А. Коначева проводит демаркационную линию между сильной и слабой теологией. В отличие от «сильной» теологии, представляющей собой дискурс, истолковывающий Бога как парадигму земного суверенитета, где Бог предстает как платоническое благо за пределами бытия, «слабая» теология события, являясь поэтикой веры, понимающей Бога как бесконечно переводимое имя того, чего мы больше всего желаем, но не можем идентифицировать, страсть к невозможному, которое всегда должно прийти, и к упованию на него. «Слабая теология расширяет Бога не как высшее сущее, а как призыв и обещание» [21, с. 218]. Анализируя концепт Бога в слабой теологии Дж. Капуто, Н.В. Сороколетов заключает, что в данной концепции Бог истолковывается как «Имя события, прорывающееся и обращающееся к человеку через слова и вещи, являясь возможностью невозможного, обетованием, к которому невозможно приблизиться. Имя Бога является своего рода означающим без означающего, то есть пустым именем. Его нет, но оно призывает и напоминает о Себе, зовя за пределы бытия в невозможное будущее», в чем и заключается религиозный смысл жизни по Дж. Капуто: «Религиозный смысл жизни вторгается, когда нас призывают голоса невозможного, возможность невозможного, когда нас провоцирует непредвиденное и абсолютное будущее. Наступает царство, где все не сводится к нашим знаниям или нашей воле, а мы ничего не решаем» [22, с. 138, 140].



ми философами и социологами неомарксистского толка Луи Альтюссером (1918–1990), Терри Иглтоном (1943), Славойей Жижеком (1949), в данной критике мы обнаружили обвинение деконструктивной стратегии в излишней теологичности. Так, с точки зрения критиков марксистского направления, деконструкция Ж. Деррида «чрезмерно заражена метафизическими мыслями» [7, с. 164], подобно тому, как диалектика Гегеля «стоит на голове, скрывая под мистической оболочкой рациональное зерно» [23, с. 132], что в общем-то не отрицается автором деконструкции, видящим в ней «появление возможности трактовать весь дискурс, в котором отрицание реализует самое себя, как становящийся теологическим» [24, с. 254]. Деконструкция сравнивается критиками с «беззаботной игрой с текстами, приводящей к отступлению в область приватного фантазирования, что приводит к игнорированию этических, социальных и политических проблем» [25, с. 130].

Отсутствие устойчивости и стремление к невозможному. Отдельным пунктом в работе А.М. Сидорова нами выделены критические замечания исследователей постмодернизма и постструктурализма Зигмунда Баумана (1925–2017), Юргена Хабермаса (1929), Джона Зерзана (1943), Кристофера Норриса (1947), основной удар критики которых направлен на опасность процесса деконструкции, «расшатывающей и развенчивающей любые устойчивые понятия, что сравнимо с упорством ребенка, ломающего механическую игрушку» [7, с. 10], ведомого жадой познания невозможного. Не предполагая предела, «деконструкция заключает исследователя в “тюрьму языка”» [25, с. 129–130], стирая четкие демаркационные линии «между смыслом и бессмыслицей, знанием и мнением, истиной и заблуждением, между текстом и его интерпретацией» [26, с. 54].

Атеологичность мышления. В процессе изучения работ С.А. Коначевой, касающихся положения теологии в постметафизическую эпоху [4], обнаружен критический взгляд философов и теологов, принадлежащих разным направлениям христианской мысли, – Дитриха Бонхеффера (1906–1945), Ричарда Керни (род. 1954), Дэвида Бентли Харта (род. 1965), обвиняющих деконструктивную стратегию в атеологичности. Согласно Р. Керни, в ходе деконструкции «Бог либо превращается в совершенно неразличимое возвышенное, либо просто отождествляется с любым другим, в результате чего



трудно отличить Божественное от монструозного...» [20, с. 182]. Д. Харт видит в деконструкции «замаскированный метанарратив», а идея потока, направляющая процесс деконструкции, представляется им «не более чем ещё одной разновидностью метафизики» [27, с. 634]. Д. Бонхеффер заключает, что «деконструкция позволяет себе нерелигиозные интерпретации теологических понятий» [16, с. 242], что приводит к «бесконечному смещению смысла, подрыву любых притязаний на самодостаточность и завершенность текста, разрушая тем самым онто-теологические очевидности» [25, с. 130]. Теологи приходят к заключению, что «язык деконструкции несовместим с языком традиционной религии в связи с тем, что сама деконструкция становится мифом, религией, вытесняющей ту религию, текст которой деконструирует» [15, с. 86], а потому данная мыслительная стратегия «трансформирует само мышление в а-теологическое, превращая данный подход в а-теологию, то есть атеизм» [15, с. 90].

Проанализировав современные исследования, касающиеся критического осмысления деконструктивной модели, в русскоязычном пространстве мы не обнаружили исламского взгляда по данному вопросу, в связи с чем мы обратились к работам, опубликованным на арабском языке. Далее, на основании исследования 'Али Заввари Ахмада «Арабские модернисты и деконструкция религиозного текста» [28], более подробно остановимся на двух противоположных взглядах, сложившихся в современном мусульманском мире относительно деконструктивной методологии.

4. Методология деконструкции в исламском мире: за и против

Анализ исследования 'Али Заввари Ахмада, направленного на жесткую критику деконструктивного модернистского подхода, показал, что в арабском мире наблюдаются две непримиримые позиции, одну из которых представляют модернисты-деконструкторы, ратующие за включение современных подходов в методологию теологии, другую – представители традиционного богословского сообщества, отстаивающие сохранение традиционных религиозных подходов.

Арабские модернисты ('Абдулла аль-Газзами, Лязмад Аркун, 'Абдулла Ибрахим, Мута' Сафади, Адонис, 'Али Харб, Джабир 'Асфур, Камаль Абу-А-



диб и др.), усматривая причины отсталости современного арабского мира в жестких привязках к религиозным традициям, стремятся избавить мусульман от «средневековых предрассудков», призывая к освобождению от устаревших взглядов посредством обновления и критического анализа богословского мусульманского наследия, посредством применения разнообразных западных модернистских подходов, одним из которых является метод структурной лингвистики, включающий деконструкцию. Модернисты-деконструкторы позволяют себе применение деконструктивной стратегии даже при работе с религиозными источниками несмотря на то, что исламская традиция требует особой внимательности и осторожности в обращении с богословскими текстами, особенно если дело касается интерпретации (перевода) Корана и Сунны, толковать которые позволительно лишь ученым, обладающим необходимым количеством знаний и личностных качеств. Современные арабские исследователи, «зараженные западной методологией» [28], призывают мусульманский мир ступить на путь просвещения, освобождающий умы мусульман от ограничивающих религиозных убеждений, мешающих как социально-экономическому, так и интеллектуальному развитию. В представлении модернистов деконструктивное чтение осуществляется не только ради глубокого проникновения в смысл, но и с целью выведения религиозного текста из закрытости в открытость, тем самым избавляя (очищая) его от устаревших господствующих интерпретаций, освобождая закрепощенные умонастроения, избавляя арабский мир от отсталости.

Со стороны традиционного мусульманского мира модернистское прочтение текста подвергается резкой критике, так как, по мнению мусульманского богословского сообщества, оно приводит к неуправляемому хаосу в чтении и толковании, поскольку, во-первых, модернистская деконструкция уравнивает священные книги и религиозные тексты праведных предшественников с обычными книгами, делая древний текст равным и симметричным человеческому, подвергая сомнению и то, и другое. Во-вторых, модернистское прочтение текста приводит к эпистемологическому разрыву с исламским прочтением, оказывая опасное воздействие на мусульманское наследие в целом. «Деконструктивный подход угрожает нашему наследию и его целостности, нашему единству и религиозной идентичности. Мусульмане, пораженные



чуждыми идеями модернистов-деконструкторов, испытывают замешательство и отчуждение от религии, отдаляясь от истины, от источника, и не осознавая, кто и что стоит за новой интерпретацией. Деконструктивное чтение смещает смысловое ядро текста на периферию, а в освобождающий центр устанавливает новые маргинальные элементы, причем этот процесс происходит до тех пор, пока не разрушит само основание для того, чтобы через эти руины взглянуть на изначальный текст под другим углом. В результате деконструкции достигается стадия разрушения и гибели самого источника, который вначале загрязняется, а затем теряет свою святость. И если с некоторой долей условности деконструкция допустима при работе с «человеческими текстами», то с текстом Священным это делать «категорически запрещено», – заключает ‘Али Заввари Ахмад, указывая, что среди современных арабских модернистов-деконструкторов есть те, кто нарушает святость текста, не видя, имеет ли он какую-либо ценность, кроме как погружение в субъективное воображение интерпретатора [28].

Анализ двух противоположных подходов к возможности применения деконструктивной стратегии при работе с теологическими текстами показал, что в современном мусульманском мире существуют две четко прочерченные оппозиции – модернизм и традиционализм, каждая из которых имеет свои обоснованные доводы и задачи. Так, модернисты-деконструкторы стремятся вывести мусульманский мир из «затянувшегося застоя» посредством включения в научный оборот современных подходов и методологических стратегий. Традиционно настроенное мусульманское сообщество верно стоит на страже религиозных традиций, не допуская вторжения чуждого (инородного) в веками устоявшиеся понятия.

Заключение

На основании вышеизложенного следует констатировать, что *деконструктивная стратегия мышления* направлена на выявление абсолютных концептуальных оппозиций текста, напряженное соединение которых направляет движение мысли деконструктора на утверждение непостижимого – следа иного текста, «написанного не чернилами, но Духом... на скрижалях сердца». Будучи в состоянии драматической оторванности от Автора-Бога,



толкователь-деконструктор стремится уловить «след ткани первоначального письма» на полях текста, между его строк, даже на своей коже, т.е. там, где кажется, что ничего не написано. Деконструкция способствует отыскиванию того, что не подвергается деконструированию посредством отбрасывания не-существенного: того, что это недеконструированное скрывает, осознавая, что достичь этого практически невозможно, так как сам процесс направлен на поиск «следа, которого не существует» в нашем онтологическом пространстве. Этот «след» представляет собой подобие «путеводной нити», на которую нанизываются жемчужины-аксессуары, несомненно украшающие эту нить, но укрывающие ее от непосредственного восприятия Сути. Постепенно подобное «украшательство» приводит к деканонизации и десакрализации, последовательность которых описана В.И. Мартыновым, анализирующим стадии смещения принципа *Cantus firmus*'e (кантус фирмус) – принципа заданности, предустановленности работы с мелодическим первоисточником. «История принципа *Cantus firmus*'а начинается с реального присутствия мелодического первоисточника в структуре произведения, причем мелодия первоисточника звучит полностью. На следующих стадиях мелодический первоисточник начинает расчленяться, сегментироваться и использоваться в виде отдельных фрагментов. На последней стадии мелодический первоисточник просто растворяется в потоке сквозной имитации, оставляя после себя лишь многократное эхо, доносящее до нас неясное представление о его интонационном облике» [6, с. 125]. Транспонируя данную идею с мелодического первоисточника на источник религиозный, получим следующую цепочку. В ходе первичной попытки осмыслить (интерпретировать) Священный текст собственно Священное облачается (облачается) в каноническое (классическое) и общепринятое, получая статус канона. Далее следует этап, когда классическая интерпретация (канонизированная общеизвестность) по каким-то причинам перестает удовлетворять и происходит его «фальсификация авторскими мелодиями, начинающими выполнять функцию первоисточника». И на каком-то этапе сам первоисточник независимо от его каноничности, общепризнанности или фальсифицированности превращается в некую виртуальность [6]. В данной связи возникает закономерный вопрос: где же в этих периодах



место деконструкции, какова ее роль и возможно ли ее применение при работе с религиозными текстами?

С одной стороны, можно заключить, что именно из-за деконструкции происходит фальсификация религиозного первоисточника посредством «беззаботной игры с текстом», не предполагающей конечного предела, расшатывающей любые устойчивые (общепризнанные) понятия, тем самым разрушая онто-теологические очевидности. Именно на этом основании исламское богословское сообщество яро противостоит деконструктивной методологической стратегии и осуждает деятельность исследователей – носителей особой «гносеологическо-интерпретационной стратегии мышления» [13, с. 154], осмеливающихся давать твердо устоявшимся теологическим понятиям иную (не каноническую) интерпретацию, тем самым переводя язык религиозной традиции в иную плоскость (устоявшийся «прямой путь» в «путеводную нить»).

С другой стороны, очевидно, что деконструкция направлена на обнаружение изначального протописма, предшествующего всякой человеческой мысли, т.е. деконструктивная стратегия, способствуя приближению к «постижению мысли Бога, является фундаментальной схемой мышления теолога» [29, с. 163]. Ведомый стремлением отыскивания истины, влекомый в пространство запредельного посредством погружения в толкование изначально непознаваемого, но оставляющего След, посредством деконструкции исследователь снимает бусину за бусиной с «путеводной нити», освобождая ее от искусственных интерпретаций (аксессуаров), обнажая (обнаруживая) то, что не деконструируемо. Несомненно, в данном случае исследователь покусается на каноническое (классическое) и общепринятое, на что бы не решился никто, кроме тех, кто услышал и ответил на «зов пространства Невозможного, лишенного каких бы то ни было стабилизаторов» [20, с. 195], кто ступил в «поток, не дающий никаких гарантий, в область, где нет никаких оснований, кроме Бога» [20, с. 195]. Именно эту жизненную стратегию Дж. Капуто называл «слабой теологией», Г. Джемаль – «радикальной теологией», рассматриваемой в качестве универсального метода мышления, его «уранового ядра», посредством реализации веры способствующего актуализации на человеческом уровне мысли Бога, – единственного метода приближения к



познанию Провиденциального Замысла [29, с. 163]. Входя в лабиринт текста, деконструктор стремится к восстановлению (воссозданию) изначального источника, того, что еще не подвергалось ни одному интерпретированию, – к состоянию доканонизации и общеутверждения. Для этого, несомненно, деконструктор проявляет невиданное дерзновение, отстраняясь от всех форм догматизма, отдаляется, чтобы узреть Великое⁸. Ступившему в этот лабиринт – «дверь, растянутую в глубину – в свою собственную внутреннюю размерность» [30, с. 60], вставшему на «извилистую дорогу мытарств и блужданий в поисках истины (священного)» [30, с. 60], крепко держащемуся за «нить Ариадны», остается лишь уповать на Всевышнего и молиться: «Направив, веи нас (той самой) выпрямляющей путеводной нитью – путеводной нитью тех, которых Ты нежно облагодетельствовал: нет рассерженности над ними и не заблуждающиеся они» (Коран, 1:6-7) [31, с. 7]. Такой перевод аятов суры «аль-Фатиха» обнаруживаем в современном переводе образов Корана, осуществленном, как нам видится, именно посредством деконструктивной стратегии. Рассмотрению классического и альтернативного переводов (интерпретаций) коранического словосочетания «ас-сырат аль-мустахим» в контексте теории деконструкции Жака Деррида будет посвящена вторая часть нашего исследования.

Литература

1. Деррида Ж. Письмо японскому другу. Гараджи А. (пер.). *Вопросы философии*. 1992;4:53–57.
2. Деррида Ж. *О грамматологии*. Автономова Н.С. (пер. с франц., вступит ст. и комм.). М.: Ad Marginem; 2000. 512 с.
3. Вдовина А.В. Жак Деррида о двойственности философских текстов и этике деконструкции. *Дискуссия*. 2012;1:12–14.
4. Коначева С.А. *Бог после Бога. Философская теология в постметафизическую эпоху*. Белоконь И.А. (ред.). М.: Издательство РГГУ; 2019. 242 с.
5. Скородумов Д.А. Диалектика и деконструкция как остов радикальной теологии. *Цифровой ученый: лаборатория философа*. 2018;1(2):121–137.

⁸ В данной связи приведем цитату В.И. Мартынова, предлагая взглянуть на нее в контексте теологии: «Для того, чтобы понять, что такое музыка, нужно прежде всего забыть о том, что ты музыкант. Нужно постараться увидеть музыку со стороны. Нужно прекратить быть музыковедом и стать антропологом» [6, с. 10].



6. Мартынов В.И. *Конец времени композиторов*. Послел. Т. Чередниченко. М.: Русский путь; 2002. 296 с.
7. Иглтон Т. *Теория литературы: Введение*. Бучкина Е. (пер.). Маяцкий М., Субботина Д. (ред.). М.: Издательский дом Территория будущего; 2010. 296 с.
8. Вдовина А.В. Этика деконструкции – особая стратегия интерпретации. *Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право*. 2011;20(115):254–258.
9. Хайдеггер М. *Работы и размышления разных лет*. М.: Гнозис; 1993. 464 с.
10. Джемаль Г.Д. *Новая теология. Избранные лекции. Серия Мудрость ислама*. М.: Эксмо; 2020. 718 с.
11. Мелентьева Н. Гейдар Джемаль: творить небывалое. *По ту сторону неба без звезд: памяти Гейдара Джемалья*. Жигалкин С.А. (сост.). М.: Издательский Дом ЯСК; М.: Гнозис; 2022. С. 68–138.
12. 2–ое послание к Коринфянам ап. Павла, Глава 3, стих 3. *Экзегет. Библия и толкования*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ekzeget.ru/bible/2oe-poslanie-k-korinfanam-ap-pavla/glava-3/stih-3/> (дата обращения: 22.03.2023).
13. Франц М.-Л. фон. *Архетипические паттерны в волшебных сказках*. М.: Независимая фирма Класс; 2007. 256 с.
14. Барт Р. Удовольствие от текста. *Избранные работы: Семиотика. Поэтика*. М.: Прогресс; 1989. С. 462–518.
15. Скородумов Д.А. Радикальная теология и деконструкция: между конечным и невыразимым. *Философская мысль*. 2017;8:86–92.
16. Бонхеффер Д. *Сопротивление и покорность*. Григорьев А.Б. (пер. с нем.). М.: Прогресс; 1994. 344 с.
17. Деррида Ж. *Позиции*. Бибихин В.В. (пер. с фр.). М.: Академический проект; 2007. 160 с.
18. Колесников С.А. Миссия теолога в диалектической философии религии Карла Барта. *Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право*. 2019;44(2):244–251. DOI: 10.18413/2075-4566-2019-44-2-244-251



19. Деррида Ж. *Эссе об имени*. Шматко Н.А. (пер. с фр.). СПб.: Алетейя; 2015. 192 с.
20. Коначева С.А., Кырлежев А.И. Пути постметафизического мышления о Боге. *Вопросы теологии*. 2020;2(1):177–198.
21. Кочанева С.А. «Бог без суверенитета» и «Священная анархия царства: «слабая» теология как теополитический проект. *Социологическое обозрение*. 2022;21.2:214–229.
22. Сороколетов Н.В. Радикальная теология Джона Капуто: Бог как событие. *Вопросы богословия*. 2021;1(5):133–146. DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.008
23. Альтюссер Л. Противоречие и сверхдетерминация (Заметки к исследованию). За Маркса. Денежкин А.В. (пер. с франц.). М.: Праксис; 2006. С. 127–186.
24. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum). *Деконструкция: тексты и интерпретация*. Гурко Е. (сост., пер. с фр.) Минск: Экономпресс; 2001. С. 251–316.
25. Сидоров А.М. Деконструкция и теология. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения*. 2009;3:128–132.
26. Бауман З. Философия и постмодернистская социология. *Вопросы философии*. 1993;3:46–61.
27. Харт Д. *Красота бесконечного: Эстетика христианской истины*. Лукьянов А. (пер. с англ.). М.: Издательство ББИ; 2022. 673 с.
28. ‘Али Заввари Ахмад. Аль-Хадасиййун аль-‘араб ва тафкик ан-насс ад-дини: аль-фальсафа ва-ль-аб‘ад. Аль-Кари ли-д-дирасат аль-адабиййа ва-н-накдиййа ва-ль-люгавиййа. (июнь 2018);1(2):1–17.
29. Джемаль Г.Д. *Логика монотеизма: избранные лекции*. М.: Эксмо; 2021. 544 с.
30. Разин Ю.А. Тесей с мечом и клубком ниток в сетях Ариадны (заметки на полях пьесы В. Пелевина). *Вестник самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология*. 2008;2(4):54–65.



31. Коран. Перевод образов с арабского языка с подстрочником и транскрипцией. Бахтияров А.Р. (ред.). В 2 т. Т. 1. М.: Вече; 2013., Казань, 2022. 1060 с.

References

1. Derrida Zh. Pis'mo japonskomu drugu [Letter to a Japanese friend]. Garaji A. (tr.). *Questions of Philosophy*. 1992;4:53–57. (In Russian)
2. Derrida Zh. *O grammatologii* [On Grammatology]. Avtonomova N.S. (tr. from French, with an intr.). Moscow: Ad Marginem Press; 2000. 512 p. (In Russian)
3. Vdovina A.V. Zhak Derrida o dvojstvennosti filosofskih tekstov i jetike dekonstrukcii [Jacques Derrida on the duality of philosophical texts and the ethics of deconstruction]. *Diskussiya* [Discussion]. 2012;1:12–14. (In Russian)
4. Konacheva S.A. *Bog posle Boga. Filosofskaja teologija v postmetafizicheskuju jepohu* [The God after the God. Philosophical Theology in the post-metaphysical era]. Belokon I.A. (ed.) Moscow: Russian State University for the Humanities; 2019. 242 p. (In Russian)
5. Skorodumov D.A. Dialektika i dekonstrukcija kak ostov radikal'noj teologii [Dialectics and deconstruction as the core of radical Theology]. *Tsifrovoy uchenyy: laboratoriya filosoфа* [Digital Scientist: Philosopher's Laboratory]. 2018;1(2):121–137. (In Russian)
6. Martynov V.I. *Konets vremeni kompozitorov* [The end of the composers' time]. Afterwords by T. Cherednichenko. Moscow: Russkiy Put' Press; 2002. 296 p. (In Russian)
7. Iglton T. *Teorija literatury: Vvedenie* [Theory of Literature: Introduction]. Buchkina E. (tr.), Mayatsky M., Subbotin D. (ed.). Moscow: Territory of the Future Publishing House; 2010. 296 p. (In Russian)
8. Vdovina A.V. Jetika dekonstrukcii – osobaja strategija interpretacii [Ethics of deconstruction – a special strategy of interpretation]. *Nauchnye vedomosti belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo* [Scientific Bulletin of the Belgorod State University. Series: Philosophy. Sociology. Right]. 2011;20(115):254–258. (In Russian)
9. Khaydegger M. *Raboty i razmyshleniya raznykh let* [Works and reflections from different years]. Moscow: Gnozis Press; 1993. 464 p. (In Russian)



10. Dzhemal' G.D. *Novaja teologija. Izbrannye lekci. Serija Mudrost' islama* [New Theology. Selected lectures. The Wisdom of Islam series]. Moscow: Eksmo Press; 2020. 718 p. (In Russian)
11. Melent'eva N. Gejdar Dzhemal': tvorit' nebyvaloe [Heydar Jamal: to create the unprecedented]. *Po tu storonu neba bez zvezd: pamjati Gejdara Dzhemalja* [On the other side of the sky without stars: in memory of Heydar Jamal]. Zhigalkin S.A. (comp.). Moscow: Languages of Slavic Cultures Publishing House: Moscow: Gnozis Press; 2022. PP. 68–138. (In Russian)
12. 2–oe poslanie k Korinfjanam ap. Pavla. Glava 3, stikh 3. [The 2nd Epistle to the Corinthians by Apostol Paul. 3:3]. *Ekzeget. Bibliya i tolkovaniya* [Electronic source]. Available at: <http://ekzeget.ru/bible/2oe-poslanie-k-korinfjanam-ap-pavla/glava-3/stih-3/> (Accessed: 22.03.2023).
13. Franc M.-L. fon. *Arhetipicheskie patterny v volshebnyh skazkah* [Archetypal patterns in fairy tales]. Moscow: Nezavisimaya firma Klass Publ.; 2007. 256 p. (In Russian)
14. Bart R. Udovol'stvie ot teksta [Pleasure from the text]. *Izbrannye raboty: Semiotika. Pojetika* [Selected Works: Semiotics. Poetics]. Moscow: Progress Press; 1989, pp. 462–518. (In Russian)
15. Skorodumov D.A. Radikal'naja teologija i dekonstrukcija: mezhdru konechnym i nevyrazimym [Radical Theology and Deconstruction: Between the Finite and the Inexpressible]. *Philosophical thought*. 2017;8:86–92. (In Russian)
16. Bonheffer D. *Soprotivlenie i pokornost'* [Resistance and obedience]. Grigoriev A.B. (tr. from German). Moscow: Progress Press; 1994. 344 p. (In Russian)
17. Derrida Zh. *Pozicii* [Positions]. Bibikhin V.V. (tr. from French). Moscow: Academic project Publ.; 2007. 160 p. (In Russian)
18. Kolesnikov S.A. Missija teologa v dialekticheskoj filosofii religii Karla Barta [The mission of the theologian in the Dialectical Philosophy of religion by Karl Barth]. *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo* [Belgorod State University Bulletin. Series: Philosophy. Sociology. Law]. 2019;44(2):244–251. DOI: 10.18413/2075-4566-2019-44-2-244-251 (In Russian)
19. Derrida Zh. *Jesse ob imeni* [Essay on the name]. Shmatko N.A. (tr. from French). St. Petersburg: Aletheia Press; 2015. 192 p. (In Russian)



20. Konacheva S.A., Kyrlezhev A.I. Puti postmetafizicheskogo myshleniya o Boge [Ways of post-metaphysical thinking about God]. *Voprosy teologii* [Problems of Theology]. 2020;2(1):177–198. (In Russian)

21. Kochaneva S.A. “Bog bez suvereniteta” i “Svyashchennaya anarkhiya tsarstva: “slabaya” teologiya kak teopoliticheskiy proekt [“God without Sovereignty” and “The Sacred Anarchy of the Kingdom: “Weak” Theology as a Theopolitical Project]. *Sotsiologicheskoe obozrenie*. 2022;21.2:214–229. (In Russian)

22. Sorokoletov N.V. Radikal’naya teologiya Dzhona Kaputo: Bog kak sobytie [John Caputo’s Radical Theology: God as an event]. *Voprosy bogosloviya*. 2021;1(5):133–146. (In Russian)

23. Al’tjusser L. Protivorechie i sverhdeterminacija (Zametki k issledovaniju) [Contradiction and overdetermination (Research notes)]. *Za Marksa* [For Marx]. Denezhkin A.V. (tr.). Moscow: Praxis Press; 2006, pp. 127–186. (In Russian)

24. Derrida Zh. Ostav’ jeto imja (Postskriptum) [Leave this name (the Postscript)]. *Dekonstrukcija: teksty i interpretacija* [Deconstruction: texts and interpretation]. Gurko E. (com. and tr. from French). Minsk: Ekonompress; 2001, pp. 251–316. (In Russian)

25. Sidorov A.M. Dekonstrukcija i teologija [Deconstruction and Theology]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 6. Filosofiya. Kul’turologiya. Politologiya. Pravo. Mezhdunarodnye otnosheniya* [Bulletin of St. Petersburg University. Series 6. Philosophy. Culturology. Political science. Law. International relations]. 2009;3:128–132. (In Russian)

26. Bauman Z. Filosofija i postmodernistskaja sociologija [Philosophy and postmodern Sociology]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 1993;3:46–61. (In Russian)

27. Hart D. *Krasota beskonechnogo: Jestetika hristianskoj istiny* [Beauty of the Infinite: Aesthetics of Christian Truth]. Lukyanov A. (tr. from English). Moscow: St. Andrew’s Bible and Theological Institute Press; 2022. 673 p. (In Russian)

28. ‘Ali Zawwari Ahmad. Al-Hadathiyyun al-‘arab wa tafkik al-nass al-dini: al-falsafah wa-l-ab‘ad [Arab Modernists and the Deconstruction of the Religious Text: Philosophy and Measurements]. *Al-Qari li-l-dirasat al-adabiyyah wa-l-naqdiyyah wa-l-lughawiyyah*. (June 2018);1(2):1–17. (In Arabic)

29. Dzhemal’ G.D. *Logika monoteizma: izbrannye lekcii* [The Logic of Monotheism: Selected Lectures]. Moscow: Eksmo Press; 2021. 544 p. (In Russian)



Т.Е. Седанкина

Анализ возможности применения деконструктивной стратегии в теологических...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):161–185

30. Razin Ju.A. Tesej s mehom i klubkom nitok v setjah Ariadny (zametki na poljah p'esy V. Pelevina) [Theseus with a sword and a ball of thread in the nets of Ariadne (notes on the margins of the play by V. Pelevin)]. *Vestnik samarskoy gumanitarnoy akademii. Seriya: Filosofiya. Filologiya* [Samara Humanitarian Academy Bulletin. Series: Philosophy. Philology]. 2008;2(4):54–65. (In Russian)

31. *Koran. Perevod obrazov s arabskogo yazyka s podstrochnikom i transkriptsiey* [Quran. Translation of images from Arabic with interlinear and transcription]. Bakhtiyarov A.R. (ed.). In 2 vol. Vol. 1. Moscow: Veche Press; 2013. Kazan, 2022. 1060 p. (In Russian)

Информация об авторе

Седанкина Татьяна Евгеньевна, кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой систематической теологии ЧУВО «Российский исламский институт», Казань, Российская Федерация.

About the author

Tatyana E. Sedankina, Cand. Sci. (Pedagogy), Associate Professor, the Head of the Department of Systematic Theology of Russian Islamic Institute, 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: 19 сентября 2023
Одобрена рецензентами: 20 января 2024
Принята к публикации: 20 февраля 2024

Article info

Received: September 19, 2023
Reviewed: January 20, 2024
Accepted: February 20, 2024



DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-1-186-200

УДК 338.001.36+314.484

Original Paper
Оригинальная статья

Статистический анализ террористических атак в мире: исламский взгляд

Ш.А. Шовхалов^{1а}

¹Чеченский государственный университет им. А.А. Кадырова, Чеченский государственный педагогический университет, г. Грозный, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8430-3276>, e-mail: shovkhalov.shamil@gmail.com

Резюме: Терроризм стал распространенным явлением в современном мире, однако зачастую в различных научных трудах и средствах массовой информации прослеживается попытка найти корреляцию между терроризмом и исламским правом. В данной статье проведен статистический анализ террористических атак в мире с целью выявления ключевых тенденций, а также получения важных выводов на этой основе. Немаловажным представляется взгляд Ислама на исследуемое преступление.

Методологической основой научной статьи стал институциональный подход, позволивший проанализировать влияние терроризма на современные социально-политические и экономические явления.

В ходе статистического анализа террористических атак в мире установлено, что наибольший урон от пагубного явления получают мусульманские страны, хотя в Исламе существуют ясные доводы на запрет убийства мирного населения с целью его террора и решения политических задач. Немаловажным выводом является признание того факта, что в мире существуют самые разные террористические группы, которые действуют не по религиозным мотивам. В качестве главного вывода статьи нужно признать необходимость решения социальных проблем и урегулирования военных конфликтов, которые являются ключевыми факторами распространения терроризма.

Ключевые слова: терроризм; террористические атаки; террористы; террористическая угроза; исламское право

Для цитирования: Шовхалов Ш.А. Статистический анализ террористических атак в мире: исламский взгляд. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):186–200. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-186-200



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



Statistical Analysis of Terrorist Attacks in the World: An Islamic Perspective

Sh.A. Shovkhalov^{1a}

¹*Chechen State University named after A.A. Kadyrov, Chechen State Pedagogical University, Grozny, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8430-3276>, e-mail: shovkhalov.shamil@gmail.com

Abstract: Terrorism has become a common phenomenon in the modern world, but often in various scientific works and media there are attempts to find a correlation between terrorism and Islamic law. This article provides a statistical analysis of terrorist acts in the world on the basis of which it aims to identify the major tendencies, as well as to highlight important conclusions backed by the information obtained. Islam's view of the crime under investigation is also important within the research frame.

An institutional approach came as the methodological basis of this scientific article. It allowed the author to assess the influence of terrorism on the modern socio-political and economic situations.

In the course of statistical analysis of terrorist attacks in the world it was found that Muslim countries suffer the greatest damage from the harmful effects of terrorism, although Islam has radiant arguments for banning violations against the population as means of casting terror and achieving political goals. An important conclusion of the paper is the fact that there are various terrorist groups in the world that do not act for religious reasons. Moreover, the most important conclusion of the article is in understanding the necessity of addressing and solving social problems, which are considered to be the key factors of economic growth and the absence of which cultivates terrorism expansion.

Keywords: terrorism; terrorist attacks; terrorists; terrorist threat; Islamic law

For citation: Shovkhalov Sh.A. Statistical Analysis of Terrorist Attacks in the World: An Islamic Perspective. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):186–200. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-186-200

Введение

Согласно толковому словарю В. Даля, терроризм – это устрашение смертными казнями, убийствами и всеми ужасами неистовства. С тех пор появилось огромное количество научных работ, посвященных терроризму, в том числе и диссертации на соискание ученых степеней доктора или кандидата наук. Авторы предлагают свои, универсальные, на их взгляд, определения



[1; 2; 3 и др.]. При этом данный термин в России закреплен законодательно в федеральном законе «О противодействии терроризму», означая идеологию насилия и практику воздействия на принятие решения органами государственной власти, органами местного самоуправления или международными организациями, связанные с устрашением населения и (или) иными формами противоправных насильственных действий. В свою очередь террористический акт – это совершение взрыва, поджога или иных действий, связанных с устрашением населения и создающих опасность гибели человека, причинения значительного имущественного ущерба либо наступления экологической катастрофы или иных особо тяжких последствий, в целях противоправного воздействия на принятие решения органами государственной власти, органами местного самоуправления или международными организациями.

В 2022 г. количество погибших от атак террористических группировок в мире незначительно сократилось, а именно стало меньше на 9 % по сравнению с 2021 г., составив 6 701 человек, согласно «Global terrorism index». Также наблюдалось снижение числа нападений террористов на 28 %, до 3 955, что явилось следствием улучшения ситуации на Ближнем Востоке и в Афганистане. При этом в 2022 г. террористические атаки стали более смертоносными. Так, каждое нападение приводило к гибели 1,7 человек, этот же показатель в 2021 г. составил 1,3.

Во многом статистические расчеты требуют корректировок. Например, известно, что в 2022 г. в Афганистане число смертей от терроризма сократилось на 866 человек по сравнению с 2021 г., но улучшение на 58 % было связано с приходом к власти талибанов, значит, они перестали квалифицироваться в данной стране как террористическая организация. Фактически ничего не изменилось, но смена власти вывела одних из политической жизни, признав других законными представителями власти, а не террористами.

Если говорить о динамике с 2015 г., когда смертность от этого пагубного преступления достигла своего пика, то число жертв сократилось более чем на 30 %, особенно стоит отметить позитивные изменения в Ираке и Нигерии.

В России за последние 15 лет число террористических актов не превышало 50 в год [4].



Результаты

Согласно аналитическим данным, четыре террористические группировки ответственны за наибольшее количество смертей в мире: «Исламское государство»¹, «аш-Шабаб», «Талибан»² и «Джама'ат нусрат аль-ислям ва аль-муслимин». На их долю приходится 3 364 смерти от терроризма, а это практически 50 %, что намного превышает показатель десятилетней давности – 16 %.

«Исламское государство», по данным статистических агентств, оставалась самой смертоносной террористической организацией в мире на 2022 г. Так, каждое нападение приводило к смерти в среднем 2,9 человек, хотя в 2021 г. этот показатель составлял 2,5.

Как видно, наиболее известные террористы связывают свои действия с Исламом, однако Коран явно отвергает любой вид нарушения общественного порядка: «...и не творите на земле зла, распространяя нечестие» (Коран, 2:60) [5]; «...начинает распространять нечестие на земле, уничтожать посевы и губить потомство, но ведь Аллах не любит нечестия» (2:205); «Не распространяйте нечестия на земле после того, как она приведена в порядок» (7:56) и др. В отношении убийства невинного человека Коран дает очень понятное сравнение: «...кто убьет человека не за убийство или распространение нечестия на земле, тот словно убил всех людей» (5:32). Также существует хадис, где сказано, что вторым самым большим грехом является убийство человека. Безусловно, что зачастую идеологи террористических организаций дают свою интерпретацию Корана, хотя и противоречат всем ключевым мусульманским ученым. Учитывая сказанное, сопоставим компоненты анализируемого понятия с догмами Ислама.

Во-первых, мусульманские ученые и религиозные деятели призывают лишь к эволюционному решению каких-либо проблем. Давление на власть с помощью террористических актов никогда не было присуще исламской цивилизации. В данном случае речь идет об Исламе суннитского толка, так как маргинальные течения – это не 1,7 млрд мусульман, а менее 0,001 % от числа приверженцев Ислама [6]. В этом отношении актуально высказался науч-

¹ Запрещенная в России террористическая организация.

² Запрещенная в России террористическая организация.



ный руководитель института востоковедения РАН профессор В.В. Наумкин: «Если обратиться к мусульманскому историческому наследию, то нельзя не вспомнить о тех поразительных проявлениях свободомыслия и терпимости, которые существовали в нем на протяжении многих веков. Именно их надо считать существом этой цивилизации, а не ту воинственность, которая сегодня появилась в ней как реакция на несправедливость и дискриминацию» [7]. Таким образом, 99,9 % мусульман отрицают и жестко порицают любые формы терроризма, поскольку это противоречит религиозным текстам.

Во-вторых, в наше время жертвами террористических актов в большинстве своем являются именно мусульмане. Если проанализировать индекс глобального терроризма в 2022 г., мы сможем увидеть, что самые высокие показатели характерны именно мусульманским странам, согласно «Global terrorism index» за 2022 г. (таблица 1).

Таблица 1. / Table 1.

Рейтинг стран по индексу терроризма
Terrorism index by countries

Страна	Индекс	Страна	Индекс
1. Афганистан	9,109	21. Турция	5,651
2. Ирак	8,511	22. Индонезия	5,500
3. Сомали	8,398	23. Шри-Ланка	5,445
4. Буркина-Фасо	8,270	24. Ливия	5,100
5. Сирия	8,250	25. Иран	5,015
6. Нигерия	8,233	26. США	4,961
7. Мали	8.152	27. Греция	4,849
8. Нигер	7,856	28. Великобритания	4,770



9. Пакистан	7,825	29. Палестина	4,736
10. Камерун	7,432	30. Германия	4,729
11. Индия	7,432	31. Непал	4,693
12. Мозамбик	7,432	32. Франция	4,562
13. Колумбия	7,068	33. Танзания	4,530
14. Египет	6,932	34. Перу	4,471
15. Филиппины	6,790	35. Тунис	4,432
16. Конго	6,733	36. Алжир	4,411
17. Чили	6,496	37. Бангладеш	4,376
18. Чад	6,379	38. Кот-д'Ивуар	4,310
19. Кения	6,166	39. Новая Зеландия	4,271
20. Таиланд	5,723	40. Бурунди	4,432
41. Россия	4,219 6		

Численность стран, в которых наблюдается смертность, оставалась перманентной в течение последних трех лет, составив к 2022 г. 43 государства. Стоит отметить, что в худший с точки зрения смертности от террористических атак 2015 г. количество стран сократилось на 13. В 2022 г. наиболее пострадавшие от терроризма 15 стран сконцентрированы на юге Азии и к югу от Сахары, там наблюдается смертность, превышающая показатели на Ближнем Востоке и в Северной Африке в последние годы. Такая динамика связана с



улучшением ситуации в Сирии, что привело к переключению внимания террористических группировок на другие регионы.

Рассматривая наиболее развитые в экономическом отношении регионы, можно увидеть, что всего в 2022 г. в Европе произошло 79 террористических атак, и 10 из них в Турции. При этом из 15 идеологически мотивированных нападений всего 3 нападения были на религиозной почве. В США в 2022 г. увеличилось число смертей от терроризма, несмотря на тот факт, что они считают себя лидерами в области борьбы с терроризмом.

Согласно данным «Global terrorism index» за 2022 г., за последние 15 лет ситуация довольно напряженная и отражает современные тенденции (таблица 2).

Таблица 2. / Table 2.

Статистика террористических атак и жертв в 2022 г.

Statistics of terrorist attacks and casualties in 2022

Страна	Число жертв		Число раненых людей	Число атак террористов
	в 2022 г.	с 2007 г.		
1. Афганистан	1426	17461	2199	837
2. Ирак	524	34043	836	833
3. Сомали	599	6166	478	308
4. Буркина-Фасо	732	947	231	216
5. Сирия	486	4232	502	338

Итак, погибают почти всегда и в большинстве своем именно мусульмане. То есть «исламский» терроризм убивает мусульман.

В-третьих, исторически терроризм возник не в исламской среде. На территории России можно вспомнить покушение на Александра II в конце XIX века, совершенное в Санкт-Петербурге членами организации «Народная воля». Историки называют их террористами, и никакой связи с Исламом, конечно же, данное сообщество не имело.

Возвращаясь к термину «терроризм», уместно вспомнить, что некоторые ученые называют террором и геноцидом то, что произошло, например, с коренными жителями Америки. По словам американского историка Д. Стэннарда, Гитлер – «щенок» в сравнении с покорителями Америки [8]. В свое



время за скальп индейцев давали 50–100 фунтов стерлингов [9]. Однако это давно в прошлом, в США сегодня к индейцам особое отношение, зато в Китае под предлогом «борьбы с терроризмом» происходят, согласно сведениям различных аналитических агентств, жесточайшие притеснения миллионов уйгуров-мусульман, а в Мьянме (Бирма) недавно вообще устроили геноцид представителей Ислама, но и там «борются с терроризмом». Израиль огромное количество времени также воюет с «террористами» в Палестине, но до сих пор гибнет в основном мирное население, апогей этого варварства пришелся на 2023 г. Вообще же таких исторических примеров настолько много, что для их описания потребуется отдельная научная работа, поэтому отсутствует необходимость подробнее раскрывать данную сторону обсуждаемого вопроса.

Как было отмечено выше, исторически терроризм возник не в исламской среде. Что же касается нашего времени, то можно выделить множество различных группировок, которых относят к террористам, не связанных с Исламом, например:

- леворадикальная повстанческая группировка революционных вооруженных сил Колумбии «Армия народа», которая черпает свои идеи из трудов К. Маркса, В. И. Ленина и С. Боливара [10];

- маоистские повстанческие группировки наксалитов в Индии, действующие под эгидой борьбы с капитализмом [11];

- курдские группировки в Турции, которые нередко устраивают террористические акты, называя это национально-освободительным движением [12];

- тамильские «тигры» в Шри-Ланке, действовавшие на идеях национализма и социализма, используя смертников, обвешанных взрывчаткой, среди которых нередко были и женщины, и многие другие организации и группировки [13].

В-четвертых, средства массовой информации заставили всех бояться мусульман, косвенно намекая, что именно они и бывают террористами. Действительно, ненависть возникнет у любого, если каждый день вас будут пичкать информацией об «исламских террористах». Кстати, когда жертвами становятся мусульмане, то не говорят, что это был атеистический терро-



рист или христианский террорист. Еще удивительнее, что когда от терактов погибают мусульмане, то это может восприниматься как нечто обыденное или незначительное. Например, вспомним трагические события в г. Бостоне (США) в 2013 г., когда от взрыва погибли 3 человека, а около 170 человек получили ранения разного характера. Слушавшим новости казалось, что в этот день ничего не произошло, кроме взрыва в американском городе. Но в тот же день, ни раньше и ни позже, в Ираке в результате взрыва погибло 55 человек и около 200 получили ранения, но ни новости в США, ни другие новостные агентства – почти никто не рассказывал про такую же трагедию [14]. По сути, это показательный пример гуманности для избранных.

Вдобавок к СМИ сюда же можно отнести и горе-экспертов, которые настраивают общественность и правоохранительные органы против мусульман, не объясняя причин происходящего. Например, в одной из статей авторы ясно говорят следующее: «В первую очередь это относится к исламу, который проявил себя не только в качестве великой мировой религии... но и как деструктивный и дестабилизирующий элемент...» [15]. Стоило бы упомянуть в статье, что религия для террористов – это инструмент, хотя Ислам строго запрещает подобные действия, однако активно формируется связь между терроризмом и исламским мировоззрением, что не соответствует истине. Автор другой статьи приводит статистику принятия Ислама в тюрьмах США и там же проводит параллель с увеличением числа террористов, что является некорректным анализом без каких-то цифровых значений корреляции [16]. Напротив, интересными видятся статьи, в которых авторы пытаются найти истинные причины распространения терроризма [17].

Таким образом, терроризм – это одно из опасных явлений современного мира, но мы не имеем права приписывать все злодеяния исключительно мусульманам. Террористы могут исповедовать любую религию и принадлежать к любой нации.

Конечно же, не стоит оспаривать тот факт, что зачастую мусульмане и немусульмане страдают от рук террористов, которые действуют якобы под эгидой Ислама, ложно приписывая себе в названия понятия «исламский» или «мусульманский», а также используя нечеловеческие методы – взрывы, наезды, расстрелы мирных жителей в самых разных точках земли. Именно



такие псевдоисламские группировки наносят колоссальнейший урон имиджу всех мусульман, хотя не имеют ничего общего с Исламом.

Заключение

Подводя итоги, стоит выделить следующие важные аспекты.

Во-первых, подавляющее большинство экстремистских и насильственных террористических актов происходит в преимущественно мусульманских государствах.

Во-вторых, большинство этих инцидентов совершается незначительным числом мусульман, стремящихся к власти в первую очередь в своих областях деятельности, чьими главными жертвами являются те же мусульмане.

В-третьих, 99,9 % мусульман выступают против насильственного экстремизма и терроризма.

В-четвертых, религия – лишь один из многих факторов, ведущих к нестабильности и насилию. Но это касается не всех верований, как можно было увидеть из исламских источников, Ислам категорически против терроризма. Безусловно, что религия может быть неверно интерпретирована или умышленно искажена, поэтому важно найти истинные причины возникновения террористических группировок. Об этом говорят следующие факты в отчете «Global terrorism index» за 2022 г.:

- в 2022 г. более 88 % террористических атак и 98 % смертей произошли в зонах военных конфликтов;

- 6 из 10 наиболее пострадавших от терроризма стран входят в число 25 стран с худшими экологическими условиями;

- из 830 млн человек, страдающих от отсутствия продовольственной безопасности во всем мире, 58 % живут в 20 странах, наиболее пострадавших от терроризма;

- 2 775 смертей в 2022 г. от терроризма не были связаны ни с одной организацией, в том числе религиозной;

- только 17 % мусульман рассматривали религию как ключевой фактор при вербовке боевиков для ИГИЛ (ИГ).

Итак, очевидно, что истоки терроризма таятся в значительном ухудшении экономического, социального, политического положения людей [18].



Одной из ключевых причин негативной динамики является война. Однако военные конфликты, сегодня происходящие в основном на территории таких мусульманских стран, как Ирак, Афганистан, Сирия и др., начаты западными странами, из которых особенно следует выделить США. В таких условиях активно проявляет свою позицию молодежь, так как это наиболее психологически неустойчивая часть населения [19]. Безусловно, что зачастую террористические группы возникают в одних условиях, но продолжают свою деятельность по другим причинам. Однако нужно говорить именно о первопричинах.

Таким образом, превентивные меры против терроризма не действуют в полной мере, как этого желает все мировое сообщество, потому что проблема гораздо глубже. Следует подчеркнуть, что именно решение военных конфликтов, ликвидация бедности, социальной несправедливости, голода и прочих недугов современности станет причиной разрыва этого порочного круга.

Литература

1. Сидоров Б.В. Новое в определении терроризма, международного терроризма, террористического акта и акта международного терроризма и проблемы совершенствования российского уголовного законодательства. *Вестник экономики, права и социологии*. 2017;2:115–122.
2. Сидненко Г.Ф. *Информационное противодействие терроризму: политологический аспект*. М.: Триумф; 2019. 220 с.
3. Джинджолия Р.С. О некоторых вопросах определения терроризма и информационного терроризма. *Уголовная юстиция*. 2019;13:25–28.
4. Бычков В.В. Динамика российского терроризма и экстремизма в XXI веке. *Расследование преступлений: проблемы и пути их решения*. 2018;3(21):60–71.
5. Калям Шариф. *Перевод смыслов*. Казань: Хузур; 2021. 652 с.
6. Shagaviev D. *The ahl al-sunnah wa-l-jama'ah and the Grozny. The concept of traditional Islam in modern Islamic discourse in Russia*. Sarajevo: Center for Advanced Studies; 2020. P. 57–86.
7. Наумкин В.В., Кузнецов В.А. Исламский мир и исламские организации в современной мирополитической системе. *Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки*. 2013;4:30–56.



8. Stannard D. *American Holocaust: the conquest of the New World*. Oxford University Press, 1993. 416 p.
9. Shirley W. *British scalp proclamation*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.danielnpaul.com/BritishScalpProclamation-1744.html> (дата обращения: 03.03.2024).
10. Богданова Е.А., Тимершова А. С. Революционные вооруженные силы Колумбии – Армия народа и Армия национального освобождения: истоки и масштабы угрозы национальной Безопасности. *Вопросы политологии*; 2020;7(59):2346–2363.
11. Иванова А.В. Наксалиты: террористы или народные защитники современной Индии. *Вестник научной ассоциации студентов и аспирантов исторического факультета Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета. Серия: Studis historica juvenum*; 2016;1(12):228–231.
12. Шангараев Р.Н. Курдский вопрос во внешней политике Турции на Ближнем Востоке. *Вестник Дипломатической академии МИД России. Россия и мир*; 2018;2(16):127–135.
13. Воркунова О.А. Миростроительство в Шри-Ланке. *Восток. Афро-азиатские общества: история и современность*; 2021;1:93–105.
14. О возмущении бостонским терактом. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://askimam.ru/blog/o-vozmushchenii-bostonskim-teraktom/?sphrase_id=58180 (дата обращения: 12.10.2023).
15. Богданов А.В., Ильинский И.И., Хазов Е.Н. Терроризм и экстремизм – угроза современной цивилизации. *Вестник экономической безопасности*. 2021;1:181–187.
16. Кочои С.М. Концепция противодействия терроризму в Российской Федерации: перспективы совершенствования с учетом опыта борьбы против религиозного терроризма. *Всероссийский криминологический журнал*. 2020;14(1):30–37.
17. Харитонов О.Г. Изучая терроризм: основные контуры дискуссии. *Политическая наука*. 2018;4:13–33.
18. Кириленко В.П., Алексеев Г.В. Противодействие идеологии современного терроризма. *Управленческое консультирование*. 2018;5(113):8–18.



19. Батанина, И.А., Огнева В.В. Международный терроризм: глобальный политический контекст. *Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки*. 2019;2:3–10.

References

1. Sidorov B.V. Novoe v opredelenii terrorizma, mezhdunarodnogo terrorizma, terroristicheskogo akta i akta mezhdunarodnogo terrorizma i problemy sovershenstvovaniya rossiyskogo ugovnogo zakonodatel'stva [New in defining terrorism, international terrorism, terrorist act and act of international terrorism and the problem of improving Russian criminal legislation]. *Vestnik ekonomiki, prava i sotsiologii* [Bulletin of Economics, Law and Sociology]. 2017;2:115–122. (In Russian)

2. Sidnenko G.F. *Informatsionnoe protivodeystvie terrorizmu: politologicheskiy aspekt* [Information counteraction to terrorism: a political aspect]. Moscow: Triumph Press; 2019. 220 p. (In Russian)

3. Dzhindzholiya R.S. O nekotorykh voprosakh opredeleniya terrorizma i informatsionnogo terrorizma [On some issues of defining terrorism and information terrorism]. *Ugovnaya yustitsiya* [Criminal justice]. 2019;13:25–28. (In Russian)

4. Bychkov V.V. Dinamika rossiyskogo terrorizma i ekstremizma v XXI veke [Dynamics of Russian terrorism and extremism in the 21st century]. *Rassledovanie prestupleniy: problemy i puti ikh resheniya* [Crime investigation: problems and the ways of solving them]. 2018;3(21):60–71. (In Russian)

5. *Kaljam Sharif. Perevod smyslov* [Kalam Sharif. Translation of meanings]. Kazan: Huzur Press; 2021. 652 p.

6. Shagaviev D. *The ahl al-sunnah wa-l-jama'ah and the Grozny. The concept of traditional Islam in modern Islamic discourse in Russia*. Sarajevo: Center for Advanced Studies; 2020. P. 57–86.

7. Naumkin V.V., Kuznetsov V.A. Islamskiy mir i islamskie organizatsii v sovremennoy miropoliticheskoy sisteme [The Islamic world and Islamic organizations in the modern world political system]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 12: Politicheskie nauki* [Bulletin of Moscow University. Series 12: Political Science]. 2013;4:30–56. (In Russian)

8. Stannard D. *American Holocaust: the conquest of the New World*. Oxford University Press, 1993. 416 p.



9. Shirley W. *British scalp proclamation*. [Electronic source]. Available at: <http://www.danielnpaul.com/BritishScalpProclamation-1744.html> (Accessed: 03.03.2024).

10. Bogdanova E.A., Timershova A. C. Revoljucionnye vooruzhennye sily Kolumbii – Armija naroda i Armija nacional'nogo osvobozhdenija: istoki i masshtaby ugrozy nacoinal'noj Bezopasnosti [Revolutionary armed forces of Colombia – the Army of the People and the Army of National Liberation: the origins and scale of the threat to national security]. *Voprosy politologii* [Political Science Issues]; 2020;7(59):2346–2363. (In Russian)

11. Ivanova A.V. Naksality: terroristy ili narodnye zashhitniki sovremennoj Indii [Terrorists or People's Defenders of Modern India]. *Vestnik nauchnoj associacii studentov i aspirantov istoricheskogo fakul'teta Permskogo gosudarstvennogo gumanitarno-pedagogicheskogo universiteta. Serija: Studis historica juvenum* [Bulletin of the Scientific Association of Students and Graduate Students of the Faculty of History of the Perm State Humanitarian and Pedagogical University. Series: Studis historica juvenum]. 2016;1(12):228–231. (In Russian)

12. Shangaraev R.N. Kurdsij vopros vo vneshnej politike Turcii na Blizhnem Vostoke [The Kurdish issue in Turkish foreign policy in the Middle East]. *Vestnik Diplomaticeskoy akademii MID Rossii. Rossija i mir* [Bulletin of the Diplomatic Academy of the Russian Foreign Ministry. Russia and the world]; 2018;2(16):127–135. (In Russian)

13. Vorkunova O.A. Mirostroitel'stvo v Shri-Lanke [Peacebuilding in Sri Lanka]. *Vostok. Afro-aziatskie obshhestva: istorija i sovremennost'* [The East. Afro-Asian Societies: History and Modernity]. 2021;1:93–105. (In Russian)

14. O vozmushhenii bostonskim teraktom [On outrage over the Boston terrorist attack]. [Electronic source]. Available at: https://askimam.ru/blog/o-vozmushchenii-bostonskim-teraktom/?sphrase_id=58180 (Accessed: 12.10.2023). (In Russian)

15. Bogdanov A.V., Ilyinsky I.I., Khazov E.N. Terrorizm i ekstremizm – ugroza sovremennoj tsivilizatsii [Terrorism and extremism are a threat to modern civilization]. *Vestnik ekonomicheskoy bezopasnosti* [Bulletin of Economic Security]. 2021;1:181–187. (In Russian)

16. Kochoi S.M. Kontseptsiya protivodeystviya terrorizmu v Rossiyskoy Federatsii: perspektivy sovershenstvovaniya s uchetom opyta bor'by protiv religioznogo terrorizma [The concept of countering terrorism in the Russian



Federation: prospects for improvement, taking into account the experience of the fight against religious terrorism]. *Vserossiyskiy kriminologicheskiy zhurnal* [All-Russian Criminological Journal]. 2020;14(1):30–37. (In Russian)

17. Kharitonova O.G. Izuchaya terrorizm: osnovnye kontury diskussii [Studying terrorism: The main contours of the debate]. *Politicheskaya nauka* [Political Science]. 2018;4:13–33. (In Russian)

18. Kirilenko V.P., Alekseev G.V. Protivodeystvie ideologii sovremennogo terrorizma [Countering the ideology of modern terrorism]. *Upravlencheskoe konsul'tirovanie* [Management consulting]. 2018;5(113):8–18. (In Russian)

19. Batanina, I.A., Ogneva V.V. Mezhdunarodnyy terrorizm: global'nyy politicheskii kontekst [International terrorism: global political context]. *Izvestiya Tul'skogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye nauki* [News of Tula State University. Humanitarian sciences]. 2019;2:3–10. (In Russian)

Информация об авторе

Шовхалов Шамиль Ахъядович, доктор экономических наук, доцент, профессор кафедры экономической теории и предпринимательства, ФГБОУ ВО «Чеченский государственный университет им. А.А. Кадырова», профессор кафедры права, ФГБОУ ВО «Чеченский государственный педагогический университет», г. Грозный, Российская Федерация.

About the author

Shamil A. Shovkhalov, Doctor of Economics, Professor of the Department of Economic Theory and Entrepreneurship at Chechen State University named after A.A. Kadyrov, Professor of the Department of Law at Chechen State Pedagogical University, Grozny, 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

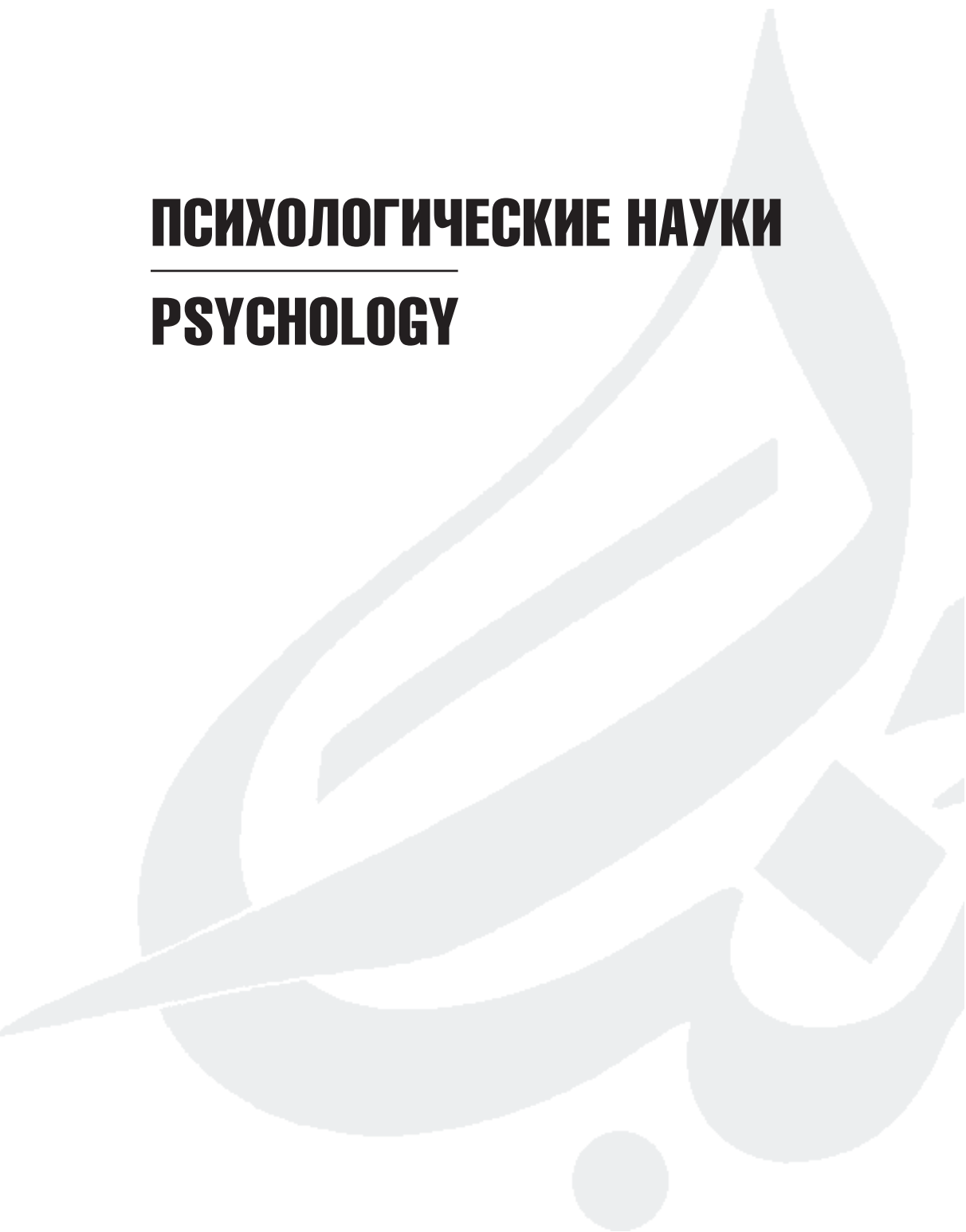
Поступила в редакцию: 29 октября 2023
Одобрена рецензентами: 29 января 2024
Принята к публикации: 29 февраля 2024

Article info

Received: October 29, 2023
Reviewed: January 29, 2024
Accepted: February 29, 2024

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

PSYCHOLOGY





◆ **Связь религиозности и психологической устойчивости у мусульман, проживающих в российских мегаполисах**

◆ **Ингрупповая религиозная идентификация и отношение к межгрупповому взаимодействию у мусульманской молодежи Северного Кавказа**



Связь религиозности и психологической устойчивости у мусульман, проживающих в российских мегаполисах

Ю.Ю. Джуад^{1а}

¹ Институт гуманитарных наук Московского городского педагогического университета, г. Москва, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0524-1084>, e-mail: dzhuadyuyu@mgpu.ru

Резюме: В статье представлены результаты анализа взаимосвязи между внешней и внутренней религиозностью и психологической устойчивостью у мусульман, проживающих в российских мегаполисах. В исследовании приняли участие 87 респондентов: 12 мужчин и 75 женщин в возрасте от 16 до 70 лет. Для определения уровня внешней и внутренней религиозности использовалась шкала мусульманской религиозности Муссарата Джабен Хана (Khan, 2014). Для измерения психологической устойчивости использовалась сокращенная версия методики «Доминирующее состояние» Л.В. Куликова (ДС-6) (Куликов, 2003). Анализ результатов исследования подтвердил нашу гипотезу о том, что уровень религиозности, как внешней, так и внутренней, связан с различными аспектами психологической устойчивости. Исследование выявило значимую положительную связь между внутренней религиозностью и такими шкалами доминирующего психологического состояния, как «устойчивость эмоционального тона», «спокойствие», «высокий тонус», и отрицательную связь со шкалой «активное отношение к жизненной ситуации». А также результаты исследования показали, что связь между внешней религиозностью и шкалами доминирующего психологического состояния не является значимой ни в одном из случаев, кроме отрицательной связи со шкалой «устойчивость эмоционального тона». Это свидетельствует в целом о том, что для мусульман, проживающих в российских мегаполисах и принявших участие в исследовании, внутренняя религиозность является существенным фактором повышения психологической устойчивости.

Ключевые слова: религиозность; внутренняя религиозность; внешняя религиозность; психологическая устойчивость; мусульмане в российских мегаполисах

Для цитирования: Джуад Ю.Ю. Связь религиозности и психологической устойчивости у мусульман, проживающих в российских мегаполисах. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):203–231. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-203-231



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



The connection between religiosity and psychological stability among Muslims in Russian megacities

Iu.Iu. Dzhud^{1a}

¹ *Institute of Humanities, Moscow City Pedagogical University, Moscow, the Russian Federation*

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0524-1084>, e-mail: dzhudadyuy@mgpu.ru

Abstract: The article presents the results of an analysis of the relationship between external and internal religiosity, religious practice and psychological stability among Muslims living in Russian megacities. The study involved 87 respondents: 12 men and 75 women aged from 16 to 70 years. To determine the level of external and internal religiosity, the Mussarat Jaben Khan scale of Muslim religiosity was used (Khan, 2014). To measure psychological stability, the method of diagnosing “The dominant state” of L.V. Kulikov was used. Kulikov in a shortened version (DS-6) (Kulikov, 2003), the respondents’ attitude towards religious practice was assessed by the author’s questionnaire. Analysis of the study results confirmed our hypothesis that the level of religiosity, both external and internal, is associated with various aspects of psychological stability. The study revealed a significant positive relationship between internal religiosity and such scales of the dominant psychological state as “stability of emotional tone”, “calmness”, “high tone”, and a negative relationship with the scale “active attitude to life situation”. And also the results of the study showed that the connection between external religiosity and the scales of the dominant psychological state is not significant in any of the cases, except for the negative connection with the “stability of emotional tone” scale. This generally indicates that for Muslims living in Russian megacities and who took part in the study, internal religiosity is a significant factor in increasing psychological stability.

Keywords: religiosity; internal religiosity; external religiosity; psychological stability; Muslims in Russian megacities

For citation: Dzhud Iu.Iu. The connection between religiosity and psychological stability among Muslims in Russian megacities. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):203–231. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-203-231

Введение

Психологические исследования, обращенные к теме религиозности и ее влияния на личностные качества, психологические состояния и деятельность, становятся все более популярными в современном мире [1; 2; 3] и в России [4; 5; 6]. Однако все еще удельный вес подобных исследований на вы-



борках носителей христианского вероисповедания значительно выше аналогичных с участием мусульман.

Мусульманская религиозность исследуется как в общем, в контексте психологического здоровья [7] и личности верующего [8], так и в связи с отдельными проявлениями, такими, например, как выбор копинг-стратегии [9], а также в целях повышения эффективности психологического консультирования клиентов-мусульман [10] и др. Имеющиеся в наличии данные о проведенных исследованиях мусульманской религиозности характеризуются достаточной степенью противоречивости. Часть этих исследований свидетельствует о положительном влиянии религиозности на психологическое здоровье в целом и отдельные его аспекты. Другая часть фиксирует наличие негативных эффектов.

Одна из причин противоречивости этих результатов заключена в самом понятии «религиозность». Как в западной научной традиции, так и в исламской психологии не существует единого, универсального определения религиозности. Наиболее общее определение религиозности в мусульманском контексте говорит о том, что религиозная личность придерживается основ веры (в Бога, в ангелов, в пророков, в Писания и в Судный день), предписываемой религиозной практики (намаз, пост, закят) и этики поведения (ахлак). Трактовка религиозности в исламе отличается от западной трактовки прежде всего тем, что в последнем случае религиозная практика отделена от других аспектов жизни, таким образом, религиозность связывается лишь с эмоциональной и познавательной сторонами жизни человека.

Резюмируя позиции различных западных и мусульманских ученых, Азад Али Исмаил отмечает, что для исламского понимания религиозности характерно то, что она выходит за рамки только лишь веры как внутреннего чувства и реализуется в жизни. И в этой связи, как отмечает данный автор, религиозность различается по степени на строгую религиозность, умеренную и легкую [7]. Исходя из этого, можно предположить, что степень религиозности влияет качественно и количественно по-разному на различные стороны психической жизни верующего.



Значимый вклад в развитие психологической концепции религиозности и в оценку ее роли в жизнедеятельности личности внес Г. Олпорт, выделивший в структуре религиозности два плана – внешний и внутренний [11]. И несмотря на то, что многообразие отношений верующих к исповедуемой религии сложно поддается классификации, эта типология, связывающая религиозность с мотивацией, соответственно, с внешней и внутренней, до сих пор остается одной из наиболее авторитетных для исследований психологии приверженцев любой конфессии. В данном исследовании мы тоже опираемся на эту классификацию, которая помогает определить, является ли религия самоцелью и ценностью для человека, подчиняющего свою деятельность религиозным смыслом, или же она становится лишь средством достижения вне-религиозных целей и смыслов. Представляется достаточно очевидным, что внешняя и внутренняя религиозность тоже могут быть связаны по-разному с психологическими качествами и жизнедеятельностью верующих. В данном исследовании проверке подвергается связь внешней и внутренней религиозности с таким комплексным качеством личности, как психологическая устойчивость, на выборке российских мусульман, проживающих в мегаполисах.

В России наибольший процент мусульман проживает в национальных республиках, а также сконцентрирован в мегаполисах (Москве и Санкт-Петербурге), куда едут для получения образования, на заработки и в поисках более комфортной жизни, дающей возможность «раствориться в толпе», не привлекая к себе внимания. Жизнь в мегаполисе для всего населения характеризуется повышенным уровнем стрессогенности [12]. Если же говорить о мусульманах, для большинства из которых это не аутентичная среда, то адаптация для них не проходит легко и занимает длительное время [13], а этнокультурное и социально-экономическое разнообразие мусульман, проживающих в мегаполисах, может стать еще одной причиной противоречивости результатов эмпирического исследования этой социальной группы.

Несмотря на ускоренный ритм жизни мегаполиса, внешний вид мусульман и массовый публичный характер многих религиозных практик и праздников не оставляет их незамеченными для немусульманского большинства. До сегодняшнего дня проявления религиозности мусульман вызывают



опасения у немусульманской общественности. Стереотипизация и не всегда корректное представление о мусульманах, формируемое в инфополе, порождают дискриминационный дискурс. Этот дискурс повествует о повышенной опасности, исходящей от приверженцев исламской религии. В общественном сознании мусульмане нередко предстают как психологически неустойчивые люди, фанатично следующие религиозным предписаниям, обладатели неуравновешенной психики и т. п.

Не только в обыденном сознании, но и в научной среде религиозность в целом и приверженность религиозной практике в частности нередко рассматриваются как маркер внутренней и внешней конфликтности личности [14]. Такая позиция проводится приверженцами секулярного подхода. Некоторые исследователи прямо связывают религиозность и религиозную практику с аддикцией, с неумением справляться с жизненными проблемами, неспособностью принимать реальность и вступать в широкую коммуникацию с людьми, не принадлежащими к религиозному сообществу [15].

Альтернативный секулярному, современный постсекулярный подход к исследованию религиозности позволяет обнаруживать не только негативное, но и позитивное влияние на психику верующих. В русле этого подхода, в частности, работает отечественный исследователь психологической устойчивости Л.В. Куликов. Под устойчивостью он понимает интегративное качество личности, которое дает ей «возможность противостоять жизненным трудностям, неблагоприятному давлению обстоятельств, сохранять здоровье и работоспособность в различных испытаниях» [16, с. 92].

К числу факторов, образующих психологическую устойчивость, Л.В. Куликов относит активное отношение к жизненной ситуации, терпимость, принятие по отношению к другим и в то же время достаточно высокую самооценку, веру (в том числе религиозную), осмысленность жизни, чувство принадлежности к группе, доминирование позитивных эмоций, адекватную оценку возникающих ситуаций и собственных возможностей [16, с. 94]. Эти и другие факторы формируют позитивное доминирующее состояние, в то время как противоположные им негативные факторы снижают устойчивость, приводят к апатии, унынию, депрессии и тревоге. Для оценки текущего



психологического состояния Л.В. Куликовым была разработана комплексная диагностика, позволяющая измерить уровень основных аспектов психологической устойчивости: активационного, тонического и эмоционального [17].

Цель данного исследования – определить характер взаимосвязи внешней и внутренней религиозности у мусульман, проживающих в российских мегаполисах (Москва и Санкт-Петербург), с психологической устойчивостью.

Гипотезой исследования является предположение о том, что внешняя религиозность в меньшей степени связана с психологической устойчивостью, чем внутренняя, а также о том, что характер связи в последнем случае в основном положительный.

Материалы и методы эмпирического исследования

Процедура

Исследование включало в себя следующие этапы: разработка анкеты, распространение Google-формы и сбор информации, обработка результатов в программе Jamovi, интерпретация результатов и выводы.

Распространение анкеты осуществлялось через интернет-каналы и мессенджеры мусульманских сообществ Москвы и Санкт-Петербурга. Респондентам предлагалось ответить на вопросы Google-формы. Анкета, состоящая из трех разделов, была снабжена общей пояснительной запиской, включающей разъяснение цели проводимого исследования и гарантии сохранения анонимности, а также краткой инструкцией к каждому разделу. Расчетное время на заполнение анкеты составляло примерно 15–20 минут.

Выборка

Всего в исследовании приняло участие 87 респондентов в возрасте от 16 до 70 лет, из них 12 мужчин (13,8%) и 75 женщин (86,2%), постоянно проживающих в Москве и Санкт-Петербурге от одного года и более.

Более подробную социально-демографическую информацию см. в таблице 1.



Таблица 1. / Table 1.

Социально-демографическая информация (N = 87)
Sociodemographic information (N=87)

	Проценты, %
Возраст	
16-25 лет	17,2
26-35 лет	26,4
36-45 лет	39,1
46-55 лет	9,2
56-65 лет	3,4
Старше 65 лет	4,6
Пол	
Мужчины	13,8
Женщины	86,2
Мегаполис	
Москва	47,2
Санкт-Петербург	52,8
Срок проживания в мегаполисе	
Менее одного года	3,4
1-3 года	11,5
3-5 лет	8
5-10 лет	15
Более 10 лет	34,5
Всю жизнь	27,6
Количество лет в исламе	
1-2 года	5,7
3-5 лет	1,1
6-10 лет	17,2
Более 10 лет	30
С рождения	46
Образование	
Высшее	63,2



Среднее специальное	24,1
Среднее полное общее (11 классов)	10,3
Среднее неполное (9 классов)	2,3
Семейное положение	
Холост/не замужем	18,4
Женат/замужем	73,6
Разведен/разведена	8

Методики

Для измерения уровня психологической устойчивости у респондентов использовалась методика диагностики доминирующих психологических состояний Л.В. Куликова в сокращенной версии (ДС-6) [17]. Сокращенная версия включает в себя 42 вопроса для самоанализа физического и психологического состояния. Ответы на вопросы оцениваются по семибалльной шкале: 1 – полностью не согласен; 2 – согласен в малой степени; 3 – согласен почти наполовину; 4 – согласен наполовину; 5 – согласен более, чем наполовину; 6 – согласен почти полностью; 7 – согласен полностью. Результаты подсчитываются по шести шкалам, комплексно описывающим психологическую устойчивость: 1) шкала АК – активное/пассивное отношение к жизненной ситуации; 2) шкала УС – устойчивость/неустойчивость эмоционального тона; 3) шкала ТО – тонус высокий/низкий; 4) шкала СП – спокойствие/тревога; 5) шкала УД – удовлетворенность/неудовлетворенность жизнью в целом; 6) шкала ПО (контрольная) – положительный/отрицательный образ себя.

Для измерения уровня религиозности использовался опросник «Шкала мусульманской религиозности» Муссарата Джабен Хана [18], которая включает в себя 26 вопросов об отношении к различным аспектам исламской религии. Респондентам предлагается оценить степень согласия с приведенными в анкете утверждениями по пятибалльной шкале: 1 – полностью не согласен, 2 – не согласен, 3 – в чем-то согласен, в чем-то не согласен, 4 – согласен, 5 – полностью согласен. Результаты подсчитываются по двум шкалам: внешняя религиозность и внутренняя религиозность.



Опросник социально-демографических показателей включал в себя вопросы о возрасте, поле, месте проживания (городе) и времени проживания в нем, сроке приверженности религии ислам, об уровне образования и о семейном положении.

Для обработки полученных результатов, проведения иерархического регрессионного анализа использовалась программа Jamovi.

Результаты

Иерархический регрессионный анализ, применяемый для проверки значимости вкладов внешней и внутренней религиозности в показатель УС – устойчивость/неустойчивость эмоционального тона, показал следующие результаты.

Таблица 2. / Table 2.

Линейная регрессия. Показатели соответствия модели Linear regression. Model compliance indicators

Модель	R	Тест всеобъемлющей модели				
		R ²	F	df1	df2	p
1	0,263	0.0691	6.31	1	85	0.014
2	0,455	0.2070	10.96	2	84	<.001

Таблица 3. / Table 3.

Линейная регрессия. Сравнение моделей Linear regression. Model comparison

Сравнение

Модель	Модель	ΔR^2	F	df1	df2	p
1	- 2	0.138	14.6	1	84	<.001

Таблица 4. / Table 4.

Коэффициенты модели «Устойчивость/неустойчивость эмоционального тона».

Модель 1: Внешняя религиозность

Coefficients of the "Stability/instability of emotional tone" model.

Model 1: External Religiosity

Предиктор	Вес	SE	t	p	Стандартная оценка
Константа	67.577	6.115	11.05	<.001	
Внеш. религ.	-0.456	0.182	-2.51	0.014	-0.263



Модель 1, в которой предиктором выступает только внешняя религиозность, является значимой ($p = 0,014$) (см. таб.2). Бета-коэффициент для внешней религиозности равен $-0,263$ (см. таб. 4). Данный предиктор вносит вклад на 6,9% (R -квадрат равен 0,069) в изменчивость показателя шкалы УС – устойчивость/неустойчивость эмоционального тона (см. таб. 2).

При добавлении в модель второго предиктора – внутренней религиозности – модель 2 остается значимой ($p < 0,001$) и объясняет уже 20,7% дисперсии зависимой переменной. Прирост дисперсии во второй модели относительно первой значим ($p < 0,001$) и составляет 13,8%. (см. таб. 2 и 3).

Таблица 5. / Table 5.

Коэффициенты модели «Устойчивость/неустойчивость эмоционального тона».

Модель 2: Внешняя и внутренняя религиозность

Coefficients of the "Stability/instability of emotional tone" model.

Model 2: External and internal religiosity

Предиктор	Вес	SE	t	p	Стандартная оценка
Константа	38.599	9.472	4.07	<.001	
Внеш. религ.	-0.284	0.175	-1.62	0.108	-0.163
Внут. религ.	0.454	0.119	3.82	<.001	0.384

В модели с двумя предикторами (см. таб. 5) бета-коэффициент у внешней религиозности отрицательный, становится незначимым ($p = 0,108$) и равным $-0,163$, а у внутренней религиозности положительный, значимый ($p < 0,001$) и равный $0,384$. Это говорит о том, что внутренняя религиозность вносит более сильный вклад в изменчивость показателя шкалы УС – устойчивость/неустойчивость эмоционального тона, чем внешняя религиозность. Также можно обратить внимание на разные знаки у этих коэффициентов. Это говорит о том, что с увеличением внешней религиозности УС – устойчивость/неустойчивость эмоционального тона уменьшается (т.к. бета-коэффициент отрицательный), а с увеличением внутренней религиозности УС – устойчивость/неустойчивость эмоционального тона увеличивается (т.к. бета-коэффициент положительный).

По отдельности внутренняя и внешняя религиозность значимо связаны с показателем шкалы УС – устойчивость/неустойчивость эмоционального



тона, при этом важно, что в первом случае связь положительная, а во втором – отрицательная.

Иерархический регрессионный анализ, применяемый для проверки значимости вкладов внешней и внутренней религиозности в показатели шкалы АК – активное/пассивное отношение к жизненной ситуации, дал следующие результаты.

Таблица 6. / Table 6.

Линейная регрессия. Показатели соответствия модели
Linear regression. Model compliance indicators

Модель	R	R ²	Тест всеобъемлющей модели			
			F	df1	df2	p
1	0.255	0.0652	5.93	1	85	0.017
2	0.336	0.1129	5.34	2	84	0.007

Таблица 7. / Table 7.

Линейная регрессия. Сравнение моделей
Linear regression. Model comparison

Сравнение						
Модель	Модель	ΔR^2	F	df1	df2	P
1	- 2	0.0477	4.52	1	84	0.037

Таблица 8. / Table 8.

Коэффициенты модели «Активное/пассивное отношение к жизненной ситуации».

Модель 1: Внешняя религиозность

The coefficients of the "Active/passive attitude to the life situation" model.

Model 1: External Religiosity

Предиктор	Вес	SE	t	P	Стандартная оценка
Константа	19.036	6.621	2.88	0.005	
Внеш. религ.	0.479	0.197	2.43	0.017	0.255

Модель 1, в которой предиктором выступает только внешняя религиозность, является значимой ($p = 0,017$). Бета-коэффициент для внешней религиозности равен 0,255 (см. таб. 8). Данный предиктор вносит вклад на 6,5% (R -квадрат равен 0,065) в изменчивость показателя шкалы АК – активное/пассивное отношение к жизни (см. таб. 6).



При добавлении в модель второго предиктора – внутренней религиозности – модель 2 остается значимой ($p = 0,007$) и объясняет уже 11,3% дисперсии зависимой переменной. Прирост дисперсии во второй модели относительно первой значим ($p = 0,037$) и составляет 4,8% (см. таб. 6 и 7).

Таблица 9. / Table 9.

Коэффициенты модели «Активное/пассивное отношение к жизненной ситуации».

Модель 2: Внешняя и внутренняя религиозность

The coefficients of the "Active/passive attitude to the life situation" model.

Model 2: External and internal religiosity

Предиктор	Вес	SE	t	p	Стандартная оценка
Константа	37.450	10.825	3.46	< .001	
Внеш. религ.	0.369	0.200	1.85	0.068	0.197
Внут. религ.	-0.288	0.136	-2.13	0.037	-0.226

В модели с двумя предикторами бета-коэффициент у внешней религиозности положительный, становится незначимым ($p = 0,068$) и равным 0,197, а у внутренней религиозности отрицательный, значимый ($p = 0,037$) и равный -0,226 (см. таб. 9). Это говорит о том, что внутренняя религиозность вносит вклад в изменчивость показателя шкалы АК – активное/пассивное отношение к жизни, а то время как внешняя религиозность значимо не влияет на него. Увеличение внутренней религиозности приводит к снижению показателя шкалы АК – активное/пассивное отношение к жизни (т.к. бета-коэффициент отрицательный).

Внутренняя религиозность значимо связана с показателем шкалы АК – активное/пассивное отношение к жизни, при этом важно, что связь отрицательная.

Иерархический регрессионный анализ, применяемый для проверки значимости вкладов внешней и внутренней религиозности в показатели шкалы ТО – тонус высокий/низкий, дал следующие результаты.



Таблица 10. / Table 10.

Линейная регрессия. Показатели соответствия модели
Linear regression. Model compliance indicators

Модель	R	R ²	Тест всеобъемлющей модели			
			F	df1	df2	p
1	0.163	0.0265	2.31	1	85	0.132
2	0.274	0.0749	3.40	2	84	0.038

Таблица 11. / Table 11.

Линейная регрессия. Сравнение моделей
Linear regression. Model comparison

Сравнение		ΔR ²	F	df1	df2	p
Модель	Модель					
1	- 2	0.0484	4.39	1	84	0.039

Таблица 12. / Table 12.

Коэффициенты модели «Тонус высокий/низкий».
Модель 1: Внешняя религиозность
The coefficients of the "High/low tone" model.
Model 1: External Religiosity

Предиктор	Вес	SE	t	p	Стандартная оценка
Константа	54.681	4.710	11.61	<.001	
Внеш. религ.	-0.213	0.140	-1.52	0.132	-0.163

Модель 1, в которой предиктором выступает только внешняя религиозность, не является значимой ($p = 0,132$) (см. таб. 10). Бета-коэффициент для внешней религиозности равен 0,163 (см. таб. 12). Данный предиктор вносит вклад на 2,6% (R-квадрат равен 0,026) в изменчивость показателя шкалы ТО – тонус высокий/низкий (см. таб. 10).

При добавлении в модель второго предиктора – внутренней религиозности – модель 2 становится значимой ($p = 0,038$) и объясняет уже 7,5% дисперсии зависимой переменной (см. таб. 10). Прирост дисперсии во второй модели относительно первой значим ($p = 0,039$) и составляет 4,8% (см. таб.11).



Таблица 13. / Table 13.

Коэффициенты модели «Тонус высокий/низкий».**Модель 2: Внешняя и внутренняя религиозность****The coefficients of the "High/low tone" model.****Model 2: External and internal religiosity**

Предиктор	Вес	SE	t	p	Стандартная оценка
Константа	41.751	7.7059	5.418	<.001	
Внеш. религ.	-0.136	0.1421	-0.954	0.343	-0.104
Внут. религ.	0.202	0.0966	2.096	0.039	0.228

В модели с двумя предикторами бета-коэффициент у внешней религиозности отрицательный, остается незначимым ($p = 0,343$) и равным $-0,104$, а у внутренней религиозности бета-коэффициент положительный, значимый ($p = 0,039$) и равный $0,228$ (см. таб. 13). Это говорит о том, что внутренняя религиозность вносит вклад в изменчивость показателя шкалы ТО – тонус высокий/низкий, в то время как внешняя религиозность значимо не влияет на него. Увеличение внутренней религиозности приводит к увеличению показателя шкалы ТО – тонус высокий/низкий (т.к. бета-коэффициент положительный).

Внутренняя религиозность значимо связана с показателем шкалы ТО – тонус высокий/низкий, при этом важно, что связь положительная.

Иерархический регрессионный анализ, применяемый для проверки значимости вкладов внешней и внутренней религиозности в показатели шкалы СП – спокойствие/тревога, дал следующие результаты.

Таблица 14. / Table 14.

Линейная регрессия. Показатели соответствия модели**Linear regression. Model compliance indicators**

Модель	R	R²	Тест всеобъемлющей модели			
			F	df1	df2	p
1	0.121	0.0147	1.27	1	85	0.264
2	0.376	0.1411	6.90	2	84	0.002



Таблица 15. / Table 15.

Линейная регрессия. Сравнение моделей
Linear regression. Model comparison

Сравнение						
Модель	Модель	ΔR^2	F	df1	df2	p
1	- 2	0.126	12.4	1	84	<.001

Таблица 16. / Table 16.

Коэффициенты модели «Спокойствие/тревога».
Модель 1: Внешняя религиозность
The coefficients of the "Calmness/anxiety" model.
Model 1: External Religiosity

Предиктор	Вес	SE	t	p	Стандартная оценка
Константа	58.492	4.866	12.02	<.001	
Внеш. религ.	-0.163	0.145	-1.12	0.264	-0.121

Модель 1, в которой предиктором выступает только внешняя религиозность, не является значимой ($p = 0,264$) (см. таб. 14). Бета-коэффициент для внешней религиозности равен 0,121 (см. таб. 16). Данный предиктор вносит вклад на 1,5% (R -квадрат равен 0,015) в изменчивость показателя шкалы СП – спокойствие/тревога (см. таб. 14).

При добавлении в модель второго предиктора – внутренней религиозности – модель 2 становится значимой ($p = 0,002$) и объясняет уже 14,1% дисперсии зависимой переменной (см. таб. 14). Прирост дисперсии во второй модели относительно первой значим ($p < 0,001$) и составляет 12,6% (см. таб. 15).

Таблица 17. / Table 17.

Коэффициенты модели «Спокойствие/тревога».
Модель 2: Внешняя и внутренняя религиозность
The coefficients of the "Calmness/anxiety" model.
Model 2: External and internal religiosity

Предиктор	Вес	SE	t	p	Стандартная оценка
Константа	37.0293	7.6256	4.856	<.001	
Внеш. религ.	-0.0347	0.1406	-0.247	0.806	-0.0258
Внут. религ.	0.3361	0.0956	3.516	<.001	0.3681



В модели с двумя предикторами бета-коэффициент у внешней религиозности отрицательный, становится незначимым ($p = 0,806$) и равным $-0,025$, а у внутренней религиозности положительный, значимый ($p < 0,001$) и равный $0,368$ (см. таб. 17). Это говорит о том, что внутренняя религиозность вносит более сильный вклад в изменчивость показателя шкалы СП – спокойствие/тревога, чем внешняя религиозность. Также можно обратить внимание на разные знаки у этих коэффициентов. Это говорит о том, что с увеличением внешней религиозности нарастает тревога и уменьшается спокойствие (т.к. бета-коэффициент отрицательный), а с увеличением внутренней религиозности, наоборот, увеличивается спокойствие и уменьшается тревога (т.к. бета-коэффициент положительный).

Следует отметить, что внешняя религиозность не связана значимо со спокойствием/тревогой, а внутренняя религиозность значимо связана с этой шкалой, причем связь положительная.

Иерархический регрессионный анализ, применяемый для проверки значимости вкладов внешней и внутренней религиозности в показатель шкалы УД – удовлетворенность/неудовлетворенность жизнью в целом, дал следующие результаты.

Таблица 18. / Table 18.

Линейная регрессия. Показатели соответствия модели						
Linear regression. Model compliance indicators						
Модель	R	R²	Тест всеобъемлющей модели			
			F	df1	df2	p
1	0.0798	0.00636	0.544	1	85	0.463
2	0.0842	0.00709	0.300	2	84	0.742

Таблица 19. / Table 19.

Линейная регрессия. Сравнение моделей							
Linear regression. Model comparison							
Сравнение							
Модель		Модель	ΔR^2	F	df1	df2	P
1	-	2	7.27e-4	0.0615	1	84	0.805



Таблица 20. / Table 20.

Коэффициенты модели
«Удовлетворенность/неудовлетворенность жизнью в целом».
Модель 1: Внешняя религиозность
Coefficients of the "Satisfaction/dissatisfaction with life in general" model.
Model 1: External Religiosity

Предиктор	Вес	SE	t	p	Стандартная оценка
Константа	55.480	9.482	5.851	<.001	
Внеш. религ.	0.208	0.282	0.738	0.463	0.0798

Модель 1, в которой предиктором выступает только внешняя религиозность, не является значимой ($p = 0,463$) (см. таб. 18). Бета-коэффициент для внешней религиозности равен 0,079 (см. таб. 20). Данный предиктор вносит вклад на 0,6% (R -квадрат равен 0,006) в изменчивость показателя шкалы УД – удовлетворенность/неудовлетворенность жизнью в целом (см. таб. 18).

При добавлении в модель второго предиктора – внутренней религиозности – модель 2 также остается незначимой ($p = 0,742$) и объясняет лишь 0,7% дисперсии зависимой переменной (см. таб. 18). Прирост дисперсии во второй модели относительно первой не значим ($p = 0,805$) и составляет 0,1% (см. таб. 19).

Таблица 21. / Table 21.

Коэффициенты модели
«Удовлетворенность/неудовлетворенность жизнью в целом».
Модель 2: Внешняя и внутренняя религиозность
Coefficients of the "Satisfaction/dissatisfaction with life in general" model.
Model 2: External and internal religiosity

Предиктор	Вес	SE	t	p	Стандартная оценка
Константа	58.6376	15.909	3.686	<.001	
Внеш. религ.	0.1890	0.293	0.644	0.521	0.0725
Внут. религ.	-0.0495	0.199	-0.248	0.805	-0.0279

В модели с двумя предикторами бета-коэффициент у внешней религиозности положительный, но остается незначимым ($p = 0,521$) и равным 0,072, а у внутренней религиозности отрицательный, но тоже незначимый ($p = 0,805$) и равный -0,027 (см. таб. 21). Это говорит о том, что ни внутренняя,



ни внешняя религиозность не влияют значимо на шкалу УД – удовлетворенность/неудовлетворенность жизнью в целом.

Дискуссия

Обработка результатов исследования показала значимую положительную связь внутренней религиозности с такими шкалами доминирующего психологического состояния, комплексно оценивающими психологическую устойчивость, как шкала УС – устойчивость/неустойчивость эмоционального тона, шкала ТО – тонус высокий/низкий и шкала СП – спокойствие/тревога, а также значимую отрицательную связь со шкалой АК – активное/пассивное отношение к жизненной ситуации. Значимой связи шкал психологической устойчивости с внешней религиозностью не прослеживается, кроме шкалы УС – устойчивость/неустойчивость эмоционального тона, при этом направленность связи отрицательная. Рассмотрим последовательно значение полученных результатов для данного исследования.

Шкала УС дает представление об эмоциональном тоне. Высокие показатели по этой шкале свидетельствуют о том, что эмоциональные процессы сопровождается ровный спокойный тон. А также о том, что в состоянии эмоционального возбуждения на высоком уровне находится самоконтроль за деятельностью и поведением, что свидетельствует об эффективной и адекватной саморегуляции, то есть в целом о хорошей эмоциональной устойчивости. Низкие показатели по этой шкале свидетельствуют о ригидности.

Результаты регрессионного анализа по шкале УС – устойчивость/неустойчивость эмоционального тона говорят о том, что внешняя религиозность отрицательно влияет на устойчивость эмоционального тона, снижая показатели по этой шкале, тогда как внутренняя религиозность существенно повышает эти показатели, способствуя тем самым усилению устойчивости эмоционального тона.

У мусульман, проживающих в Москве и Санкт-Петербурге, прослеживается значимая связь между внутренней религиозностью и устойчивостью эмоционального тона, что объясняется принципами и требованиями исламской религии – при возникновении жизненных трудностей связывать свое сердце с Богом, искать у Него поддержки и видеть во всем происходящем бла-



го для себя. В хадисе, который передал имам Муслим, сообщается, что Йахйя Сухайб ибн Синан, да будет доволен им Аллах, сказал: «Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: “Сколь удивительно положение верующего! Поистине, всё в положении его является для него благом, и никому (не дано) этого, кроме верующего: если что-нибудь радует его, он благодарит (Аллаха), и это становится для него благом, если же его постигает горе, он проявляет терпение, и это (тоже) становится для него благом”» [19, с.17].

О терпении и смирении перед жизненными испытаниями говорится во множестве аятов Священного Корана, воспитывающих и культивирующих у верующих эмоциональную устойчивость. «Неужели люди полагают, что их оставят и не подвергнут искушению только за то, что они скажут: “Мы уверовали”?»». (29:2) [20, с. 1043]. «Мы непременно испытаем вас незначительным страхом, голодом, потерей имущества, людей и плодов. Обрадуй же терпеливых, которые, когда их постигает беда, говорят: “Воистину, мы принадлежим Аллаху, и к Нему мы вернемся”» (2:155–156) [21, с. 170].

Шкала АК задает спектр оценки к жизненной ситуации. Если показатели по ней высоки, то оценка положительная, присутствует уверенность в себе и в необходимости преодолевать преграды, возникающие на пути к цели. Уменьшение баллов по этой шкале говорит об обратном: о пассивном восприятии ситуации, требующей решения, о неверии в собственные возможности устранить препятствия, мешающие достижению цели. Также в описании результатов методики по этой шкале указано, что при высоких показателях АК присутствует оптимизм, а при снижении этих показателей характерен пессимизм в отношении успешного разрешения той или иной жизненной ситуации.

Результаты регрессионного анализа по шкале АК – активное/пассивное отношение к жизни свидетельствуют о том, что внешняя религиозность не связана значимо с этим показателем, тогда как внутренняя религиозность снижает эти показатели, способствуя тем самым пассивному отношению к жизненной ситуации. У мусульман, проживающих в Москве и Санкт-Петербурге, прослеживается отрицательная значимая связь между внутренней



религиозностью и активным отношением к жизненной ситуации, что может объясняться особенностью религиозного мировоззрения.

Согласно исламскому вероучению, акцент в деятельности смещается с результата на намерение и непосредственно процесс приложения усилий в достижении определенной цели. Достижение результата находится в компетенции Бога и связано с Его Волей. Успешность в преодолении препятствий, вера в свои возможности ограничена концепцией Предопределения. Мусульмане верят, что возможности преодоления человеку даруются Богом, но не являются достижением самого человека, а если какую-то ситуацию в жизни преодолеть не удалось, то в этом тоже есть благо. О крайне важном для мусульман умении доверять Господу и полностью полагаться на Него говорится в аятах Священного Корана: «Таково увещание для тех, кто верует в Аллаха и в Последний день. Тому, кто боится Аллаха, Он создает выход из положения и наделяет его уделом оттуда, откуда он даже не предполагает. Тому, кто уповает на Аллаха, достаточно Его» (65:2–3) [22, с. 816]. А также в хадисе от Умара сообщается: «Я слышал, как Посланник Аллаха сказал: „Если бы уповали вы на Аллаха должным образом, то Он обязательно посылал бы вам пропитание также, как посылает его птицам, которые улетают утром с пустыми животами, а возвращаются (в конце дня) с полными“» [19, с. 27]. Таким образом, как наличие сил, так и достижение целей связывается не с собственной личностью, а с Мудростью Господа и Его Провидением.

Увеличение баллов по шкале ТО говорит о том, что тонус увеличивается в целом. В частности, это свидетельствует о готовности личности к активному и энергичному преодолению трудностей. Эти показатели, в отличие от предыдущей шкалы, говорят скорее не об ориентации на цель, а об осознании наличия внутренних сил и о готовности расходовать их в долгосрочной перспективе. В то время как уменьшение баллов по этой шкале маркирует состояния высокой утомляемости, низкой активности, сокращения внутренних ресурсов, значительной инертности, энергетического спада, отсутствия работоспособности. Высокие и низкие баллы коррелируют соответственно со стеническим и астеническим реагированием на затруднения.



Результаты регрессионного анализа по шкале ТО – тонус высокий/низкий говорят о том, что внешняя религиозность не связана значимо с этим показателем, тогда как внутренняя религиозность положительно влияет на тонус, увеличивая его. У мусульман, проживающих в Москве и Санкт-Петербурге, прослеживается положительная значимая связь между внутренней религиозностью и высоким тонусом, что может объясняться особенностью религиозного мировоззрения.

Несмотря на то, что мусульмане не возлагают на самих себя результаты достижения жизненных целей, как показали результаты интерпретации данных по предыдущей шкале, вероучение требует от них прилагать максимальные усилия на этом пути. Об этом сообщается в Коране, например: «Трудитесь, и увидят ваши деяния Аллах, Его Посланник и верующие. Вы станете перед Ведающим сокровенное и явное, и Он поведаст вам о том, что вы совершали» (9:105) [20, с. 1127]. Об этом также говорят достоверные хадисы на тему правильного упования, суть которого не в пассивном ожидании милости Аллаха, а в приложении максимальных усилий для достижения целей. Например, известный хадис «Привяжи своего верблюда и потом уповай на Аллаха» [23, с.715]. То есть приветствуется предпринимать все возможные действия для намеченных благих изменений, ведь именно за старание и расходование всех видов ресурсов на этом пути обещано воздаяние от Господа миров.

Высокие показатели по шкале СП – спокойствие/тревога говорят о преобладании спокойствия над тревогой. Контроль над состоянием тревоги значимо влияет на другие психические процессы и состояния. Тревога является своеобразным «камертоном» негативных эмоций и может многократно увеличивать воздействие даже несущественных раздражителей. В свою очередь это влияет негативно на состояние сознания в целом и проявляется в соответствующем поведении, накладывает отпечаток на деятельность.

Результаты регрессионного анализа по шкале СП – спокойствие/тревога говорят о том, что внешняя религиозность не связана значимо с этим показателем, тогда как внутренняя религиозность оказывает положительное влияние, снижая тревогу и увеличивая спокойствие. У мусульман, прожива-



ющих в Москве и Санкт-Петербурге, прослеживается положительная значимая связь между внутренней религиозностью и снижением тревожности.

Согласно исламскому вероучению, тревога и страх – это базовые состояния человека, присущие ему изначально. Однако это качество, которое подлежит регуляции посредством глубокой веры и соблюдения религиозных требований. Приверженность религии служит регулятором уровня тревожности, поддерживая его на нужном, здоровом для психики человека уровне. «Воистину, человек создан нетерпеливым, беспокойным, когда его касается беда, и скупым, когда его касается добро. Это не относится к молящимся, которые регулярно совершают свой намаз, которые выделяют известную долю своего имущества для просящих и обездоленных, которые веруют в День воздаяния, которые трепещут перед мучениями от своего Господа» (70:19–27) [22, с. 877–878].

Таким образом, мы можем констатировать отсутствие взаимозависимости между внешней религиозностью у респондентов и психологической устойчивостью (кроме шкалы УС – устойчивость/неустойчивость эмоционального тона, где результаты исследования показали отрицательную взаимосвязь). А также наличие разнонаправленной зависимости между внутренней религиозностью и шкалами доминирующего состояния (шкалы УС, АК, ТО, СП), комплексно характеризующими психологическую устойчивость.

Ограничения исследования и выводы

В процессе проведения исследования на этапе сбора информации и ее обработки было выявлено несколько затруднений.

Во-первых, несмотря на значительное количество мусульман, постоянно проживающих в Российской Федерации в таких мегаполисах, как Москва и Санкт-Петербург, мы столкнулись с проблемой набора респондентов. Это может быть связано с несколькими причинами, среди которых следующие:

- высокий уровень недоверия российских мусульман к предоставлению любой информации о себе;
- высокий уровень недоверия к психологии и психологическим опросам;



– относительная замкнутость внутреннего мира верующего, нежелание делиться информацией о своих внутренних состояниях, в том числе выражать позицию по отношению к религиозным положениям и личной практике.

Во-вторых, при подсчете результатов пришлось удалить порядка 10% анкет, которые были заполнены лишь частично. При этом чаще всего пропущенными оставались вопросы из второго и третьего разделов, посвященных религиозности и социально-демографическим показателям. Это, на наш взгляд, усиливает предположения, высказанные выше, об опасениях российских мусульман предоставлять любую информацию о себе и раскрывать личное отношение к религиозным положениям ислама и собственной религиозной практике.

В-третьих, при обработке результатов опроса по контрольной шкале диагностики доминирующих психологических состояний ПО – положительный/отрицательный образ себя было аннулировано еще порядка 20% анкет в связи с крайне высокими стандартными баллами у респондентов, что может свидетельствовать либо об искаженном образе себя, либо о недостаточной степени искренности ответов. Такой существенный процент высоких баллов по контрольной шкале, по нашему мнению, свидетельствует о желании многих респондентов давать социально приемлемые для данной группы ответы на вопросы. А также, возможно, снижение корректности ответов связано с большим количеством вопросов и вариантов ответов по каждой отдельной методике в анкете, требующими концентрации внимания и значительного времени от респондентов.

В-четвертых, на наш взгляд, на результатах исследования в целом отразилась виртуальная форма распространения опроса, снижающая уровень доверия и повышающая степень формальности процедуры для сообщества, где высоко ценятся личные связи и отношения. Предполагаем, что количество респондентов и качество заполнения анкет могли бы существенно измениться при очном сборе ответов. Преимуществами такого формата сбора данных являются устный инструктаж, в ходе которого возможно полно и детально раскрыть цели и задачи исследования, а также получение обратной



связи при возникновении дополнительных вопросов или затруднений у респондентов.

Сравнительно небольшое итоговое количество валидных анкет повлияло на выбор методов обработки. Отсюда проистекает еще два ограничения: первое связано с распространением выводов, полученных для данной выборки, второе – с методом регрессионного анализа, который позволяет лишь изучить зависимость шкал психологической устойчивости от шкал внешней и внутренней религиозности.

Однако, несмотря на указанные ограничения, результаты исследования подтвердили как общую гипотезу о взаимозависимости психологической устойчивости и религиозности у мусульман, проживающих в российских мегаполисах, так и частную гипотезу о том, что наиболее значимый вклад в показатели психологической устойчивости вносит именно внутренняя религиозность. К наиболее значимым выводам относится то, что внешняя религиозность мусульман, проживающих в российских мегаполисах, значимо не связана с психологической устойчивостью (кроме отрицательной связи со шкалой УС – устойчивость/неустойчивость эмоционального тона). А внешняя религиозность мусульман, проживающих в российских мегаполисах, вносит не только положительный вклад в доминирующее психологическое состояние (по шкалам УС – устойчивость/неустойчивость эмоционального тона, ТО – тонус высокий/низкий, СП – спокойствие/тревога), но и отрицательный вклад (в шкалу АК – активное/пассивное отношение к жизненной ситуации). При этом шкала доминирующего психологического состояния УД – удовлетворенность/неудовлетворенность жизнью в целом значимо не связана ни с внешней, ни с внутренней религиозностью.

Литература

1. Джеймс У. *Многообразие религиозного опыта*. М.: Наука; 1993. 432 с.
2. Спилка Б. *Психология молитвы. Научный подход*. Харьков: Гуманитарный центр; 2014. 254 с.
3. Haque A. Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists. *Journals of Religion and Health*. 2004;43(4):357–377.



4. Братусь Б.С., Василюк Ф.Е., Воейков В.Л. *Христианская психология в контексте научного мировоззрения*. М.: Никея; 2017. 528 с.
5. Василюк Ф.Е. *Переживание и молитва (опыт общепсихологического исследования)*. М.: Смысл; 2005. 191 с.
6. Павлова О.С. *Психология: исламский дискурс*. М.: Ассоциация психологической помощи мусульманам; 2020. 208 с.
7. Azad Ali Ismail. *Religion and Mental Health*. International Institute of Islamic Thought. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: noor-book.com/en/ued9jq (дата обращения: 23.12.2023).
8. Лямина Л.В. *Психология личности в исламе*. Уфа: Изд-во БГПУ; 2019. 288 с.
9. Муртазина Э.И., Дроздикова-Зарипова А.Р., Касимова Р.Ш. Взаимосвязь самоотношения и копинг-стратегий в юношеском возрасте. *Проблемы современного педагогического образования*. 2016;51(7):368–374.
10. Павлова О.С. Психологическое консультирование мусульман: анализ зарубежных источников. *Современная зарубежная психология*. 2018;7(4):46–55. DOI: 10.17759/jmfr.2018070406.
11. Олпорт Г. *Становление личности: Избранные труды*. М.: Смысл; 2002. 462 с.
12. Егоров Б.Е. Психоаналитические аспекты возникновения и развития стресса в мегаполисе (психосоматическая символизация проблем стресса). *Психологические проблемы семьи и личности в мегаполисе*. М.: Институт психологии РАН; 2007. С. 80–85.
13. Лескова И.В., Зязин С.Ю., Муслимова К.И. и др. *Социокультурные установки мусульман в мегаполисе Москва: социально-психологические аспекты*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://mir-nauki.com/PDF/93PSMN119.pdf>. DOI: 10.15862/93PSMN119. (дата обращения: 22.12.2023).
14. Яблоков И.Н. Психология религии. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2011;29(1):198–203.
15. Денисова Л.В., Рогачева Т.В. Онтологические и социально-психологические основания религиозной аддикции: к постановке проблемы. *Гумани-*



тарный вектор. 2020;15(4):97–104. DOI: 10.21209/1996-7853-2020-15-4-97-104.

16. Куликов Л.В. *Психогигиена личности. Вопросы психологической устойчивости и психопрофилактики*. СПб.: Питер; 2004. 464 с.

17. Куликов Л.В. *Руководство к методикам диагностики психических состояний, чувств и психологической устойчивости личности. Описание методик, инструкции по применению*. СПб.: СПбГУ; 2003. 64 с.

18. Khan Mussarat Jabeen, Muhammad Zahid Siddique, Mazhar Iqbal etc. Construction of Muslim Religiosity Scale. *Islamic Studies*. 2014;53(1–2):67–81. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.researchgate.net/publication/327281067_islamic_studies (дата обращения: 29.03.2023).

19. Имам Яхья ибн Шараф ан-Навави. *Сады праведных (краткое изложение)*. Махачкала: Даруль-Фикр; 2022. 312 с.

20. Ас-Саади Абд ар-Рахман бин Насир. *Толкование Священного Корана*: в 3 т. Т. 2. М.: Умма; 2012. 1120 с.

21. Ас-Саади Абд ар-Рахман бин Насир. *Толкование Священного Корана*: в 3 т. Т. 1. М.: Умма; 2012. 1152 с.

22. Ас-Саади Абд ар-Рахман бин Насир. *Толкование Священного Корана*: в 3 т. Т. 3. М.: Умма; 2012. 1088 с.

23. Ат-Тирмизи М. *Сунан ат-Тирмизи* [Свод хадисов имама ат-Тирмизи]. Бейрут: Ибн Хазм; 2002. 1231 с.

References

1. James W. *Mnogoobrazie religioznogo opyta* [The Varieties of Religious Experience]. Moscow: Nauka Press; 1993. 432 p. (In Russian)

2. Spilka B. *Psikhologiya molitvy. Nauchnyy podkhod* [The Psychology of Prayer. A scientific Approach]. Khar'kov: Publishing House "Humanitarian Center"; 2014. 254 p. (In Russian)

3. Haque A. Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists. *Journals of Religion and Health*. 2004;43(4):357–377.



4. Bratus' B.S., Vasilyuk F.E., Voeykov V.L. *Khristianskaya psikhologiya v kontekste nauchnogo mirovozzreniya* [Christian psychology in the context of a scientific worldview]. Moscow: Nikeya Press; 2017. 528 p. (In Russian)
5. Vasilyuk F.E. *Perezhivanie i molitva (opyt obshchepsikhologicheskogo issledovaniya)* [Experience and Prayer. Attempt of Psychological Research]. Moscow: Smysl Press; 2005. 191 p. (In Russian)
6. Pavlova O.S. *Psikhologiya: islamskiy diskurs* [Psychology: Islamic Discourse]. Moscow: Association of Psychological Assistance to Muslims Publishing House; 2020. 208 p. (In Russian)
7. Azad Ali Ismail. *Religion and Mental Health*. International Institute of Islamic Thought. [Electronic source]. Available at: noor-book.com/en/ued9jq (Accessed: 23.12.2023).
8. Lyamina L.V. *Psikhologiya lichnosti v islame* [Personality Psychology in Islam]. Ufa: Bashkir State Pedagogical University Publishing House; 2019. 288 p. (In Russian)
9. Murtazina E.I., Drozdikova-Zaripova A.R., Kasimova R.Sh. Vzaimosvyaz' samootnosheniya i koping-strategiy v yunosheskom vozraste [The Relationship of Self-Attitude and Coping Strategies in Adolescence]. *Problemy sovremennogo pedagogicheskogo obrazovaniya* [Problem of Modern Teacher Education]. 2016;51(7):368–374. (In Russian)
10. Pavlova O.S. Psikhologicheskoe konsul'tirovanie musul'man: analiz zarubezhnykh istochnikov [Psychological counseling for Muslims: the analysis of foreign literature]. *Sovremennaya zarubezhnaya psikhologiya* [Journal of Modern Foreign Psychology]. 2018;7(4):46–55. DOI: 10.17759/jmfp.2018070406 (In Russian)
11. Allport G. *Stanovlenie lichnosti: Izbrannye trudy* [The Nature of Personality: Selected Papers]. Moscow: Smysl Press; 2002. 462 p. (In Russian)
12. Egorov B.E. Psikhhoanaliticheskie aspekty vznikeniya i razvitiya stressa v megapolise (psikhosomaticheskaya simvolizatsiya problem stressa) [Psychoanalytic aspects of the emergence and development of stress in the metropolis (psychosomatic symbolization of stress problems)]. *Psikhologicheskie problemy sem'i i lichnosti v megapolise* [Psychological Problems of the Family and



Personality in a Mega City]. Moscow: Institute of Psychology of Russian Academy of Sciences Publishing House; 2007, pp. 80–85. (In Russian)

13. Leskova I.V., Zyazin S.Yu., Muslimova K.I. et al. *Sotsiokul'turnye ustanovki musul'man v megapolise Moskva: sotsial'no-psikhologicheskie aspekty* [Sociocultural attitudes of a Muslim in Moscow metropolis: socio-psychological aspects]. [Electronic source]. Available at: <https://mir-nauki.com/PDF/93PSMN119.pdf>. DOI: 10.15862/93PSMN119. (Accessed: 22.12.2023). (In Russian)

14. Yablokov I.N. *Psikhologiya religii* [Psychology of Religion]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide]. 2011;29(1):198–203. (In Russian)

15. Denisova L.V., Rogacheva T.V. *Ontologicheskie i sotsial'no-psikhologicheskie osnovaniya religioznoy addiksii: k postanovke problem* [Ontological and Socio-Psychological Foundations of Religious Addiction: Toward a Problem Statement]. *Gumanitarnyy vektor* [Humanitarian Vector]. 2020;15(4):97–104. DOI: 10.21209/1996-7853-2020-15-4-97-104. (In Russian)

16. Kulikov L.V. *Psikhogigiena lichnosti. Voprosy psikhologicheskoy ustoychivosti i psikhoprofilaktiki* [Psychohygiene of an individual. Issues of psychological stability and psychoprophylaxis]. St. Petersburg: Piter Press; 2004. 464 p. (In Russian)

17. Kulikov L.V. *Rukovodstvo k metodikam diagnostiki psikhicheskikh sostoyaniy, chuvstv i psikhologicheskoy ustoychivosti lichnosti. Opisanie metodik, instruktsii po primeneniyu* [A guide to methods for diagnosing mental states, feelings and psychological stability of an individual. Description of methods, instructions for use]. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publishing House; 2003. 64 p. (In Russian)

18. Khan Mussarat Jabeen, Muhammad Zahid Siddique, Mazhar Iqbal etc. Construction of Muslim Religiosity Scale. *Islamic Studies*. 2014;53(1–2):67–81. [Electronic source]. Available at: https://www.researchgate.net/publication/327281067_islamic_studies (Accessed: 29.03.2023).

19. Imam Yakh'ya ibn Sharaf an-Navavi. *Sadypravednykh (kratkoe izlozhenie)* [Garden of the Righteous]. Makhachkala: Darul-Fikr Press; 2022. 312 p. (In Russian)

20. As-Saadi Abd ar-Rakhman bin Nasir. *Tolkovanie Syvashchennogo Korana* [Tafseer as-Sa'adi]: Vol. 2. Moscow: Ummah Press; 2012. 1120 p. (In Russian)



Ю.Ю. Джуад

Связь религиозности и психологической устойчивости у мусульман...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):203–231

21. As-Saadi Abd ar-Rakhman bin Nasir. *Tolkovanie Svyashchennogo Korana* [Tafseer as-Sa'adi]: Vol. 1. Moscow: Ummah Press; 2012. 1152 p. (In Russian)

22. As-Saadi Abd ar-Rakhman bin Nasir. *Tolkovanie Svyashchennogo Korana* [Tafseer as-Sa'adi]: Vol. 3. Moscow: Ummah Press; 2012. 1088 p. (In Russian)

23. At-Tirmizi M. *Sunan at-Tirmizi* [Sunan Termizy]. Beyrut: Ibn Khazm Press; 2002. 1231 p. (In Russian)

Информация об авторе

Джуад Юлия Юрьевна, кандидат философских наук, доцент департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук Московского городского педагогического университета, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Iuliya Yu. Dzhuad, Cand. Sci (Philosophy), Associate Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences, Institute of Humanities, Moscow City Pedagogical University, Moscow, 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: 18 декабря 2023

Одобрена рецензентами: 25 января 2024

Принята к публикации: 18 февраля 2024

Article info

Received: December 18, 2023

Reviewed: January 25, 2024

Accepted: February 18, 2024



Kh.M. Sagova

Ingroup religious identification and attitude towards intergroup interaction among...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):232–248

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-1-232-248

УДК 159.9.072

Original Paper
Оригинальная статья

Ингрупповая религиозная идентификация и отношение к межгрупповому взаимодействию у мусульманской молодежи Северного Кавказа

Х.М. Сагова^{1а}

¹Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9830-471X>, e-mail: ebryar@mail.ru

Резюме: В статье представлены результаты анализа взаимосвязи между выраженностью ингрупповой религиозной идентификации и готовностью отстаивать и защищать интересы своей религиозной общины. Исследование проводилось на выборке мусульманской молодежи Северного Кавказа зимой 2023 г. В нем приняли участие 180 человек, являющихся представителям различных этнических групп Северного Кавказа. Из них 109 человек – девушки, 71 – юноши. Для изучения отношения к межгрупповому взаимодействию была использована шкала готовности отстаивать интересы группы (Swann, Gómez). С целью исследования выраженности социальной религиозной идентичности была применена методика измерения ингрупповой религиозной идентификации (Leach, van Zomeren в адаптации Е.Р. Агадуллиной, А.В. Ловакова). Результат корреляционного анализа подтвердил гипотезу о том, что чем сильнее проявляется у молодого мусульманина Северного Кавказа ингрупповая религиозная идентичность, тем он будет более склонен защищать свою религию и отстаивать интересы религиозной общины в межгрупповом взаимодействии.

Ключевые слова: межгрупповое взаимодействие; ингрупповая религиозная идентичность; Северный Кавказ; мусульмане; ислам

Для цитирования: Сагова Х.М. Ингрупповая религиозная идентификация и отношение к межгрупповому взаимодействию у молодежи Северного Кавказа. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):232–248. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-232-248

Благодарности: автор статьи благодарит Ольгу Сергеевну Павлову, кандидата педагогических наук, заведующую кафедрой этнопсихологии и проблем поликультурного образования факультета «Социальная психология» МГППУ, и Олега Евгеньевича Хухлаева, кандидата психологических наук, за содействие в проведении исследования и научное консультирование.



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



Ingroup religious identification and attitude towards intergroup interaction among Muslim youth of the North Caucasus

Kh.M. Sagova^{1a}

¹*Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation*

^a*ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0524-1084>, e-mail: ebryar@mail.ru*

Abstract: The article presents the results of the analysis of the relationship between the intensity of ingroup religious identification and the willingness to defend and protect the interests of one's religious community. The study was conducted on a sample of Muslim youth from the North Caucasus in winter 2023. The total number of 180 participants, representing various ethnic groups of the North Caucasus, consisted of 109 females and 71 males. The author used the scale of willingness to defend the group's interests (Swann, Gómez) to study the attitudes towards intergroup interaction. The intensity of social religious identity was examined by the methodology for measuring ingroup religious identification (Leach, van Zomeren, adapted by E.R. Agadullina, A.V. Lovakov). The results of the correlation analysis confirmed the hypothesis that the stronger the ingroup religious identity manifested in a young Muslim from the North Caucasus, the more inclined he would be to defend his religion and protect the interests of the religious community in intergroup interactions.

Keywords: inter-group interaction; ingroup religious identity; North Caucasus; Muslims; Islam

For citation: Sagova Kh.M. Ingroup religious identification and attitude towards intergroup interaction among Muslim youth of the North Caucasus. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):232–248. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-232-248

Acknowledgments: The author of the article would like to thank Olga Sergeevna Pavlova, Candidate of Sciences in Pedagogics, head of the Department of Ethnopsychology and Issues of Multicultural Education at the Faculty of Social Psychology of MGPPU, and Oleg Yevgenievich Khukhlaev, Candidate of Sciences in Psychology, for their assistance in conducting the research and scientific consultation.

Введение

Религия на протяжении долгого времени вызывает интерес у исследователей из различных областей науки. Она оказывает влияние на важнейшие сферы человеческой жизни. С одной стороны, религия представляет собой систему верований, ритуалов и практик, направленных на развитие духовной составляющей личности, поиск смысла жизни. С другой стороны, она игра-



ет важную роль в формировании общности верующих, установлении норм поведения и морали, создании социальных институтов (например, церквей, мечетей, храмов), участии в общественных и благотворительных мероприятиях. Очевидно, что религия играет большую роль в формировании межгруппового взаимодействия.

На протяжении последних десятилетий религиозность личности и религиозная идентичность становятся предметом многочисленных психологических исследований и изучаются в различных социально-психологических контекстах. Религия рассматривается в качестве важнейшего социального регулятора и связывается с психологическим благополучием личности [1], однако характер этой взаимосвязи может быть разным. Известный исследователь психологии религии Г. Олпорт выделял внутреннюю и внешнюю религиозность. Для людей с внутренней ориентацией на религию важно духовное очищение, а мотивацию они ищут в своей вере. Имеющий внешнюю ориентацию человек материализует религию и использует ее в целях демонстрации своей идентичности, социального статуса, получения внимания, высокой оценки окружающих [2]. В дальнейшем Д. Бэтсон, дополняя концепцию Олпорта, выдвигает идею о трех критериях зрелой религиозности. Первый из списка критериев имеет отношение к готовности сталкиваться с проблемами во всей их сложности. Второй аспект заключается в позитивном отношении к сомнениям, возникающим в религиозных вопросах. Третий признак заключается в принятии верующим факта возможности изменения своих религиозных убеждений в будущем [3].

В рамках данной статьи мы представляем некоторые результаты изучения взаимосвязи ингрупповой религиозной идентификации с отношением к межгрупповому взаимодействию мусульманской молодежи Северного Кавказа.

Выступая в качестве самого многочисленного по числу приверженцев вероисповедания на Северном Кавказе, ислам отражает психологические аспекты взаимодействия людей в рамках общества, внутри семьи, между малыми и большими социальными группами. Молодежь на Северном Кавказе следует коллективистическим этническим ценностям, которые переплета-



ются с религиозной идентичностью. К таким ценностям относят уважение к старшим, высокую значимость семейно-родственных отношений, скромность в помыслах, действиях и одежде, социальный альтруизм [4]. Да и в целом альтруизм является ключевой тенденцией развития кавказского общества. Проявления индивидуализма, выходящие за предписанные социальные рамки, приводят к общественному осуждению, поскольку под угрозу ставится целостность и непроницаемость границ социальной группы.

Население Северного Кавказа представлено множеством малочисленных народов. Этнопсихология малых этнических групп устроена таким образом, что главной задачей для них является сохранение этнической целостности [5]. Социальное давление в условиях глобализации привело к тому, что малые народы чувствуют угрозу целостности своей группы и стараются сохранить культурную отличительность и сплоченность. Тесные внутригрупповые связи обеспечивают безопасность и непроницаемость границ группы, усиливают сплоченность [6]. На Северном Кавказе это осуществляется через регулярные близкородственные контакты и этническую эндогамию.

В современной психологии феномен ингрупповой религиозной идентификации занимает важное место. Это процесс, при котором человек интегрирует в личностную структуру принадлежность к конкретной религиозной группе. Он включает в себя эмоциональную и когнитивную привязанность к своей религиозной общине, принятие ее ценностей и правил. Например, в исламе уделяется особое внимание общению с братьями по вере. Для мусульман поддержка со стороны единоверцев имеет важное значение, поскольку это помогает им укрепить уверенность в собственных религиозных убеждениях. Сами мусульмане придерживаются позиции, что такое социальное взаимодействие напоминает им о важности соблюдения религиозных предписаний. Помимо этого, поддержка со стороны других членов мусульманской общины способствует формированию близких отношений. Это укрепляет социальные связи и создает ощущение общности и взаимопонимания внутри религиозной группы [7]. Например, коллективная молитва в джамаате (общине) усиливает связь между верующими и их духовное родство. Кроме духовных аспектов, такая молитва способствует формированию тесных вну-



тригрупповых связей. Ингрупповая религиозная идентификация играет значительную роль в формировании личности. Она может оказывать влияние на отношение к различным формам межгруппового взаимодействия, одной из которых является готовность защищать и отстаивать интересы своей религиозной группы вплоть до одобрения враждебного отношения, особенно когда поведение представителей аутгрупп воспринимается как угрожающее. В межрелигиозном взаимодействии подобный настрой можно охарактеризовать как форму выражения поддержки и/или согласия с применением активных мер, а также с совершением при необходимости жестких действий в отношении аутгрупп

Данный социально-психологический феномен представляет собой одну из форм непонимания и разногласий между социальными группами. Социальные предрассудки могут влиять на отношение к межгрупповым разногласиям и аутгруппам в целом, так как они связаны со стереотипизацией и предубежденностью в отношении их участников [8]. Происходит противопоставление образов «своей» группы и «чужой» [9]. Чем сильнее человек идентифицируется с определенной религиозной группой, тем больше вероятность того, что он будет склонен отстаивать интересы группы и оправдывать различные методы противостояния в отношении представителей аутгрупп [10; 11].

В социальной психологии существует феномен слияния идентичностей, который вызывает интерес у многих современных исследователей. Зарубежные авторы С. Роккас и М. Брюер представили концепцию сложной идентичности. Ими было предложено четыре типа мультиидентичностей, среди которых они выделили «слияние», на котором важно акцентировать внимание в рамках данного исследования. В концепции указанных авторов слияние идентичностей означает объединение имеющихся у личности идентичностей в единую когнитивную систему. При этом происходит согласование противоречащих друг другу ценностей и интересов личности [12]. В рамках проведенного нами исследования можно сказать, что слияние идентичностей – это процесс объединения личной и групповой идентичностей в ходе групповой деятельности или взаимодействия. Этот процесс включает в себя феномен, при котором люди чувствуют, что их личные идентичности объединены с



идентичностью группы, в результате чего возникает сильное ощущение единства с коллективом. Исследования в области социальной психологии подтверждают, что слияние идентичностей способствует формированию общих целей, ценностей и принятию соответствующих групповых норм и правил поведения [13].

Зарубежными исследователями было обнаружено, что сильная ингрупповая идентификация в сочетании со слиянием идентичностей с группой может быть связана с повышенной готовностью отстаивать интересы группы в отношении враждебных групп или людей, представляющих угрозу для собственной группы [14]. Люди, демонстрирующие такое поведение, могут чувствовать удовлетворение от достижений группы и часто приоритизировать интересы коллектива над своими личными интересами. Но слияние идентичности с группой также не лишено опасностей. Оно может привести к потере собственной индивидуальности и автономии и, как результат, к возможным конфликтам между личными и групповыми интересами.

На основании проведенного теоретического анализа в рамках данного эмпирического исследования нами была выдвинута следующая гипотеза: готовность отстаивать интересы группы у мусульманской молодежи Северного Кавказа напрямую связана с сильной ингрупповой религиозной идентификацией.

Методы эмпирического исследования

Исследование проводилось на мусульманской молодежи Северного Кавказа зимой 2023 г. В нем приняли участие 180 человек, являющихся представителями различных этнических групп Северного Кавказа, проживающих в разных регионах России, преимущественно – в Москве. Средний возраст респондентов – 19 лет. Из них 109 человек – девушки, 71 – юноши. Этнический состав выборки был сформирован из представителей таких этнических групп, как ингуши (63), дагестанцы (53), чеченцы (34), карачаевцы (23), кабардинцы (8). Отметим, что все респонденты родились в мусульманских семьях и исповедуют ислам, что было выяснено в ходе вводного анкетирования. Эмпирические данные исследования были обработаны с помощью программы IBM SPSS Statistics 27.



В качестве методики для измерения отношения к межгрупповому взаимодействию мы использовали *шкалу готовности отстаивать интересы группы* (Swann, W. B., Jr., Gómez и др.). Она содержит следующие утверждения:

- «Я буду жёстко противостоять тем, кто физически угрожает другим мусульманам.
- Я буду жёстко противостоять тем, кто оскорбляет или высмеивает мусульман.
- Я буду помогать другому мусульманину/другой мусульманке отомстить тому, кто его/её оскорбил.
- Причинять вред другим допустимо, если это поможет защитить мусульман.
- Я сделаю что угодно, чтобы защитить мусульман» [15, с. 5].

В рамках настоящего исследования для изучения идентификации с религиозной группой нами была использована *методика измерения ингрупповой религиозной идентификации* (Leach, C. W., van Zomeren и др., в адаптации Агадуллиной Е.Р., Ловакова А.В.) [16]. Опрос состоит из 14 утверждений, которые сгруппированы по следующим шкалам:

- «самостереотипизация (отождествление собственной личности со средним представителем группы);
- ингрупповая гомогенность (характеристика единства группы, похожести ее участников друг на друга);
- сплоченность/единение (психологическая связь с группой и вовлеченность);
- удовлетворенность членством в группе;
- выраженность религиозной идентичности» [17, с. 145]

Результаты исследования

При анализе сравнительных показателей по методике измерения ингрупповой религиозной идентификации удалось выяснить, что самые высокие значения продемонстрировали такие компоненты идентификации, как удовлетворенность членством в группе (6,47) и выраженность групповой



идентичности (5,95). Более низкие показатели продемонстрировали такие шкалы, как сплоченность с группой (5,71) и самостереотипизация (5,1).

Самые низкие баллы были набраны по шкале ингрупповой гомогенности, которая отражала оценку респондентов своей похожести на других участников ингруппы. Интересно, что данные показатели у мужчин и женщин различались: мусульманские юноши Северного Кавказа в большей степени ощущали свою похожесть друг на друга, чем девушки (Таблица 1).

Таблица 1. / Table 1.

Сравнительная выраженность компонентов по методике ингрупповой религиозной идентификации
Comparative expression of components according to the method of group religious identification

Выборка	Компоненты идентификации с религиозной группой									
	Удовлетворенность членством в группе		Выраженность групповой идентичности		Сплоченность/единение с группой		Самостереотипизация		Ингрупповая гомогенность	
	Среднее	Ст. откл.	Среднее	Ст. откл.	Среднее	Ст. откл.	Среднее	Ст. откл.	Среднее	Ст. откл.
Общая выборка	5,47	0,85	5,95	1,15	5,71	0,99	5,1	1,33	4,86	1,16
Мужчины	6,45	0,84	6,02	1,23	5,72	0,98	5,32	1,36	5,02	1,19
Женщины	6,48	0,86	5,89	1,09	5,7	1,01	4,97	1,3	4,75	1,14

Для исследования взаимосвязей между готовностью мусульман защищать свою религиозную группу и ингрупповой религиозной идентификацией нами был проведен корреляционный анализ с применением метода Пирсона.

В рамках настоящего исследования нами был проведен анализ по выявлению корреляционных взаимосвязей с каждым из пяти компонентов ингрупповой религиозной идентификации. В результате была обнаружена связь между желанием отстаивать интересы общины и сплоченностью группы (*корреляция $r=0,523$ при значимости $p<0,01$*). Обратим внимание и на значимую корреляцию между удовлетворенностью членством в группе и готовностью защищать мусульман (*$r=0,453$ при $p<0,01$*). Помимо прочего, также



удалось установить взаимосвязь между выраженностью групповой идентичности и стремлением заступаться за религиозную группу.

В то же время была обнаружена не такая очевидная, но значимая взаимосвязь между готовностью отстаивать и защищать интересы группы и самостереотипизаций ($r=0,427$ при $p<0,01$), а также ингрупповой гомогенностью ($r=0,346$ при $p<0,01$) (Таблица 2).

Таблица 2. / Table 2.

Корреляционный анализ выраженности компонентов ингрупповой религиозной идентификации и готовностью отстаивать и защищать интересы группы
Correlation analysis of the severity of the components of ingroup religious identification and justification of interreligious violence

	Удовлетворенность членством в группе	Выраженность групповой идентичности	Сплоченность/единение с группой	Самостереотипизация	Ингрупповая гомогенность
Готовность отстаивать и защищать интересы группы	0,453**	0,424**	0,523**	0,427**	0,346**

Обсуждение результатов

Результат анализа сравнительных показателей по шкале измерения ингрупповой идентификации с религиозной группой показал, что представители мусульманской молодежи Северного Кавказа испытывают удовлетворенность от членства в группе и свою сопричастность к ней. Это означает, что они чувствуют положительные эмоции, поддержку, эмоциональную близость и понимание со стороны других членов группы, радость от принадлежности к этой общине. Полученный средний балл по компоненту выраженности групповой идентичности говорит о том, что молодые мусульмане Северного Кавказа активно участвуют в жизни сообщества, уделяют внимание его целям. Это также свидетельствует об их желании защищать ценности группы, действуя в соответствии с ее интересами. В свою очередь более низкие значения по компоненту самостереотипизации говорят о том, что молодежь Северного



Кавказа не столь очевидно соглашается с фактом того, что все мусульмане похожи друг на друга. Нами также были получены низкие показатели ингрупповой гомогенности, что совпадает с результатами других исследований [18]. Напомним, что компонент ингрупповой гомогенности направлен на измерение степени сходства между членами группы. Такие результаты мы можем объяснить тем, что чем человек лучше знает членов ингруппы, тем чаще пересматривает свои взгляды на них. Поэтому о членах своей группы формируется представление как о более сложных, а, например, о членах аутгруппы как о простых, поскольку категоризация членов аутгруппы происходит на основе определенного стереотипа. Также полученные результаты могут говорить об этническом многообразии мусульманской общины. Мусульман объединяет общая религия, но вместе с этим они принадлежат к разным этническим группам, которых отличают друг от друга язык, традиции и культура.

Таким образом, молодые мусульмане Северного Кавказа демонстрируют неоднозначные результаты по шкале ингрупповой религиозной идентификации. С одной стороны, они ощущают единство со своей группой, разделяют друг с другом общие ценности и взгляды, однако признают существующие различия между ее членами.

Перейдем к обсуждению результатов анализа взаимосвязи между ингрупповой религиозной идентификацией и характером межгрупповых отношений.

У молодого представителя Северного Кавказа, ощущающего единство со своей религиозной группой, проявляется стремление защищать мусульманскую общину. Это достигается за счет усиления чувства принадлежности к группе, что создает благоприятные условия для поддержки интересов этой группы. В то же время у мусульман Северного Кавказа удовлетворенность членством в группе связана с готовностью заступаться за представителей своей религии. Это означает, что удовлетворенность членством в группе может способствовать формированию внутреннего согласия с групповыми целями и установками, включая обоснование защиты своей религиозной общины.

Результаты корреляционного анализа также позволяют говорить о том, что сильная групповая идентичность может привести к усилению ощу-



щения принадлежности к группе, что влияет на формирование коллективных убеждений и норм, готовности активно отстаивать интересы группы, включая одобрение жестких мер воздействия в отношении аутгрупп с целью защиты групповых интересов. Однако связь между готовностью защищать мусульман и ингрупповой гомогенностью оказалась не столь очевидна. Низкие показатели ингрупповой гомогенности могут указывать на разнообразие взглядов и убеждений внутри религиозной группы, что создает условия для меньшей выраженности склонности и желания заступаться за группу.

Ограничения исследования и выводы

При организации представленного исследования мы столкнулись с рядом сложностей.

В первую очередь следует сказать о том, что опрос респондентов происходил в дистанционном формате. Личное присутствие исследователя и очное взаимодействие с участниками помогло бы отследить, с одной стороны, поведенческие реакции испытуемых и, с другой стороны, контролировать процесс прохождения опросов. При дистанционном формате анкетирования высока вероятность того, что респонденты могли пребывать в состоянии усталости либо находиться в условиях, препятствующих вдумчивому прохождению методик.

Еще одно ограничение исследования заключалось в том, что около 70% респондентов в качестве места проживания указывали Москву. Вводное анкетирование включало в себя вопрос принадлежности к той или иной этнической группе и регион проживания, но без уточнения места рождения респондента. Для более качественного анализа важно учесть социальное окружение и условия, в которых формировалась личность молодого представителя Северного Кавказа. Переживание ингрупповой религиозной идентичности респондента, который родился в одном из регионов Северного Кавказа, а затем поменял место жительства, может отличаться от переживаний того, кто был рожден и вырос в Москве.

Подводя итоги исследования, мы можем констатировать, что выдвинутая нами гипотеза подтвердилась. Мусульманская молодежь Северного Кавказа продемонстрировала высокие показатели ингрупповой религиозной



идентификации. Такие результаты могут свидетельствовать о том, что религиозные убеждения и практики занимают центральное место в формировании социальной идентичности молодежи на Северном Кавказе.

Были обнаружены высокие значения по таким компонентам ингрупповой религиозной идентификации, как удовлетворенность членством в группе и выраженность групповой идентичности. Это говорит о том, что у молодежи Северного Кавказа сформировано положительное восприятие ценностей своей религиозной группы.

Полученная в ходе исследования положительная корреляция между готовностью отстаивать интересы группы и ингрупповой религиозной идентификацией может указывать на укрепление чувства принадлежности к своей религиозной группе и готовности защищать ее интересы.

Последний вывод нашего исследования заключается в том, что желание заступаться за свою религиозную группу в межконфессиональных спорах связано с высоким уровнем удовлетворенности членством в группе, а также сплоченностью ингруппы.

В заключение отметим, что для психологического благополучия человека важно наличие разнообразных позитивных и совместимых друг с другом социальных идентичностей. Такой подход к вопросу идентичности способствует не только разностороннему развитию личности, но и прививает уважение к представителям других культур.

В дальнейшем наш исследовательский интерес будет направлен на изучение факторов, влияющих на формирование религиозной идентичности. Будущее исследование также должно учитывать изменчивость социальной динамики на Северном Кавказе. Важно уделять внимание не только текущему состоянию, но и возможным тенденциям.

Литература

1. Багаева К.А., Цырендоржиева Д.Ш. Социальные функции религии и специфика их реализации в условиях современности. *Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2023;1:18–30*
2. Allport G.W. *The individual and his religion*. New York: Macmillan; 1971. 147 p.



3. Batson C.D. Religion as Prosocial: Agent or Double Agent? *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1976;15(1):19–45. DOI: 10.2307/1384312
4. Асильдерова М.М. Семейное воспитание горских народов: взаимосвязь нравственно-этического, умственного и физического в развитии личности ребёнка. *Мир науки, культуры, образования*. 2018;1(68):197–198. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/semeynoe-vospitanie-gorskih-narodov-vzaimosvyaz-nravstvenno-eticheskogo-umstvennogo-i-fizicheskogo-v-razvitii-lichnosti-rebyonka> (дата обращения: 06.03.2024).
5. Солдатова Г.У. *Психология межэтнической напряженности*. М.: Смысл; 1998. 342 с.
6. Левкович В.П., Андрущак И.Б. Этноцентризм как социально-психологический феномен. *Психологический журнал*. 1995;16(2):70–81.
7. Оськин К.А. Влияние социальной идентичности мусульман на совершение коллективных действий. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):443–474. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-443-474
8. Гулевич О.А. *Психология межгрупповых отношений*. М.: Юрайт; 2024. 345 с.
9. Андреева Г.М. *Социальная психология: учебник*. М.: Аспект Пресс; 2014. 363 с.
10. Tajfel H., Turner J.C. An integrative theory of intergroup conflict. The social psychology of intergroup relations. *The Social Psychology of Intergroup Relations*. 1979;33(47):74–88.
11. Hogg M.A., Abrams D. Social categorization: A review of the “in-group advantage”. *Psychological Bulletin*. 1988;108(3):499–514. DOI: 10.1037/0033-2909.108.3.499
12. Roccas S., Brewer M.B. Social Identity Complexity. *Personality & Social Psychology*. 2002;6(2):88–106.
13. Jetten J., Mols F., Healy N., Spears R. Why and how identity fusion influences intragroup conflict: A new social psychological model. *Current Opinion in Psychology*. 2017;18(1):83–104.



14. Swann W.B., Gómez Á., Huici C. Identity fusion and self-sacrifice: arousal as a catalyst of pro-group fighting, dying, and helping behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2010;99(5):824–841. DOI: 10.1037/a0020014
15. Swann W. B., Gómez Á., Seyle C. D. Identity fusion: The interplay of personal and social identities in extreme group behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2009;96:995–1011. DOI: 10.1037/a0013668
16. Leach C.W., van Zomeren M., Zebel S., Vliek. Group-level self-definition and self-investment: A hierarchical (multicomponent) model of in-group identification. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2008;95(1):144–165. DOI: 10.1037/0022-3514.95.1.144
17. Агадуллина Е.Р., Ловаков А.В. Модель измерения ингрупповой идентификации: проверка на российской выборке. *Психология. Журнал Высшей школы экономики*. 2013;10(4):143–157.
18. Павлова О.С., Миназова В.М., Хухлаев О.Е. Религиозная идентичность студентов-мусульман (на материале изучения молодежи, проживающей в Чеченской республике). *Культурно-историческая психология*. 2016;12(4):90–99. DOI: 10.17759/chp.2016120409

References

1. Bagaeva K.A., Tsyrendorzhyeva D.Sh. Sotsial'nye funktsii religii i spetsifika ikh realizatsii v usloviyakh sovremennosti [Social functions of religion and the specifics of their implementation in modern conditions]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya* [The bulletin of Buryat State University. Philosophy]. 2023;1:18–30. (In Russian)
2. Allport G.W. *The individual and his religion*. New York: Macmillan; 1971. 147 p.
3. Batson C.D. Religion as Prosocial: Agent or Double Agent? *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1976;15(1):19–45. DOI: 10.2307/1384312
4. Asilderova M.M. Semejnoe vospitanie gorskih narodov: vzaimosvyaz nravstvenno-ehicheskogo, umstvennogo i fizicheskogo v razvitii lichnosti rebenka [Family upbringing of mountain peoples: the interconnection of moral-ethical, intellectual, and physical aspects in the development of a child's personality]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya* [The world of science, culture, education].



2018;1(68):197–198. [Electronic source]. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/semeynoe-vospitanie-gorskih-narodov-vzaimosvyaz-nravstvenno-eticheskogo-umstvennogo-i-fizicheskogo-v-razvitii-lichnosti-rebyonka> (Accessed: 06.03.2024). (In Russian)

5. Soldatova G.U. *Psihologiya mezetnicheskoj napryazhennosti* [Psychology of Interethnic Tension]. Moscow: Smysl Press; 1998. 342 p. (In Russian)

6. Levkovich V.P., Andruschak I.B. Ehntsentrizm kak socialno-psihologicheskij fenomen [Ethnocentrism as a socio-psychological phenomenon]. *Psihologicheskij zhurnal* [Psychological Journal]. 1995;16(2):70–81. (In Russian)

7. Oskin K.A. Vliyanie social'noj identichnosti musul'man na sovershenie kollektivnyh dejstvii rebenka [The Influence of Muslim Social Identity on Collective Actions]. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):443–474. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-443-474 (In Russian)

8. Gulevich O.A. *Psihologiya mezhrupponykh otnoshenij* [Psychology of Intergroup Relations]. Moscow: Yurajt Press; 2024. 345 p. (In Russian)

9. Andreeva G. M. *Social'naya psihologiya: uchebnik* [Social Psychology: Textbook]. Moscow: Aspekt Press; 2014. 363 p. (In Russian)

10. Tajfel H., Turner J.C. An integrative theory of intergroup conflict. The social psychology of intergroup relations. *The Social Psychology of Intergroup Relations*. 1979;33(47):74–88.

11. Hogg M.A., Abrams D. Social categorization: A review of the “in-group advantage”. *Psychological Bulletin*. 1988;108(3):499–514. DOI: 10.1037/0033-2909.108.3.499

12. Roccas S., Brewer M.B. Social Identity Complexity. *Personality & Social Psychology*. 2002;6(2):88–106.

13. Jetten J., Mols F., Healy N., Spears R. Why and how identity fusion influences intragroup conflict: A new social psychological model. *Current Opinion in Psychology*. 2017;18(1):83–104.

14. Swann W.B., Gómez Á., Huici C. Identity fusion and self-sacrifice: arousal as a catalyst of pro-group fighting, dying, and helping behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2010;99(5):824–841. DOI: 10.1037/a0020014



Х.М. Сагова

Ингрупповая религиозная идентификация и отношение к межгрупповому...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):232–248

15. Swann W. B., Gómez Á., Seyle C. D. Identity fusion: The interplay of personal and social identities in extreme group behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2009;96:995–1011. DOI: 10.1037/a0013668

16. Leach C.W., van Zomeren M., Zebel S., Vliek. Group-level self-definition and self-investment: A hierarchical (multicomponent) model of in-group identification. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2008;95(1):144–165. DOI: 10.1037/0022-3514.95.1.144

17. Agadullina E.R., Lovakov A.V. Model' izmereniya ingruppovoj identifikacii: proverka na rossijskoj vyborke. Psihologiya [Measurement model of in-group identification: testing on a Russian sample]. *Zhurnal Vyshej shkoly ekonomiki* [Psychology. Journal of Higher School of Economics]. 2013;10(4):143–157. (In Russian)

18. Pavlova O.S., Minazova V.M., Khukhlaev O.E. Religioznaya identichnost' studentov-musul'man (na materiale izucheniya molodezhi, prozhivayushchey v Chechenskoy respublike) [Religious identity of Muslim students (based on the study of youth living in the Chechen Republic)]. *Kulturno-istoricheskaya psikhologiya* [Cultural-historical Psychology]. 2016;12(4):90–99. DOI: 10.17759/chp.2016120409 (In Russian)

Информация об авторе

Сагова Хава Магомедовна, выпускник бакалаврской программы «Современная социальная психология» Московского государственного психолого-педагогического университета, специалист по учебно-методической работе Отдела мониторинга качества профессионального образования, Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Khava M. Sagova, graduate of the bachelor's program «Modern Social Psychology» at the Moscow State University of Psychology and Education, specialist in educational and methodological work at the Department of Professional Education Quality Monitoring, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation



Kh.M. Sagova

Ingroup religious identification and attitude towards intergroup interaction among...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(1):232–248

Раскрытие информации о конflikте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфлик-
та интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict
of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 16 декабря 2023

Одобрена рецензентами: 18 января 2024

Принята к публикации: 24 февраля 2024

Article info

Received: December 16, 2023

Reviewed: January 18, 2024

Accepted: February 24, 2024

Журнал Minbar. Islamic Studies является рецензируемым научным изданием.
Журнал с 12.02.2019 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий,
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание
ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук, сформированный
Министерством науки и высшего образования Российской Федерации на основании
рекомендаций Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России
(<https://vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?type=19&name=3344114001&f=3092>).
К публикации принимаются статьи, прошедшие процедуру экспертного рецензирования.
Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения учредителей
и издателей журнала, а также редакционного совета, редакционной коллегии и редакции.
Редакция не несет ответственности за точность и достоверность сведений, приводимых авторами.

Главный редактор – Р.М. Мухаметшин
Заместители главного редактора – О.С. Павлова, Д.А. Шагавиев
Редакторы разделов – Д.А. Шагавиев, Н.К. Гарипов (История),
Р.К. Адыгамов, Д.А. Шагавиев (Теология), О.С. Павлова (Психология)
Редакторы-переводчики – Н.К. Муллагалиев (английский язык),
Д.А. Шагавиев (арабский язык)
Литературный редактор, редактор-корректор – Л.И. Озтюрк
Технический редактор – С.Р. Батрова
Дизайн – Т.А. Лоскутова
Компьютерная верстка – Р.Р. Ильясов

Дата выхода в свет: 29.03.2024. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 6,25. Тираж 400 экз.; первый завод
200 экз. Заказ № 495. Цена свободная.

Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт».
Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19.
Учреждение «Совет по исламскому образованию».
Российская Федерация, г. Москва, ул. Остоженка, д. 49, стр. 4.
Отпечатано в типографии ООО «Духовно-деловой центр «Ислам нур»».
423832, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Набережные Челны, ул. Центральная, д. 72.
Сайт: www.minbar.su
Подписной индекс журнала Minbar. Islamic Studies в Официальном каталоге Почты России
«Подписные издания» – ПИ766.

Minbar. Islamic Studies is a peer-reviewed academic edition. The journal is included in the List of peer-reviewed scientific publications, which should be published the main scientific results of dissertations for the degrees of Ph. D, for the degrees of Ph. D habil., formed by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation on the basis of recommendations of the Higher attestation Commission under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (<https://vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?type=19&name=3344114001&f=3092>).

All the manuscripts are submitted to double anonymous peer-reviewing. The journal articles do not necessarily reflect the official views of the Founders and Publishers, as well as of the Board of Advisors and editorial staff. Only the authors are responsible for the information they report in their articles or reviews.

Editor-in-chief – Rafik M. Mukhametshin

Deputy chief editors – Olga S. Pavlova, Damir A. Shagaviev

Section Editors – Damir A. Shagaviev, Nail K. Garipov (History),

Ramil K. Adygamov, Damir A. Shagaviev (Theology), Olga S. Pavlova (Psychology)

Editor-translators – N.K. Mullagaliev(English), Damir A. Shagaviev (Arabic)

Literary editor, proof-reader – Lira I. Oztyrk

Technical editor – Svetlana R. Batrova

Design – Tatyana A. Loskutova

Computer layout – Ramil R. Ilyasov

The Issue Date: 29.03.2024. Format 70x100 1/16. Conventional printed sheets 6.25. Circulation 400 copies; the first factory 200 copies. Order № 495. The price is free.

Russian Islamic Institute.

420049. 19 Gazovaya Street, Kazan, the Republic of Tatarstan, Russian Federation.

Council for Islamic Education.

119034. 49 Ostozhenka Street, Building 4, Moscow, Russian Federation.

Printed in the publishing house of Spiritual and business center

«The light of Islam»

423832. 72 Tsentralnaya Street, Naberezhnye Chelny, the Republic of Tatarstan, Russian Federation

Site: www.minbar.su

The Subscription index of the Minbar. Islamic Studies journal
in the Official catalogue of "Subscriptions" of the Russian Post is ПИ 766.