

2025, Vol. 18, N 4

MINBAR

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 № ФС77-73567 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		Bolgarian Islamic Academy Address: 1A, Kol Gali str., 422840, Bolgarian Republic of Tatarstan, Russian Federation Website: https://bolgarian.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, 2025
© IOS RAS, 2025
© KFU, 2025



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, 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 B. N. Yeltsin Ural Federal University, Yekaterinburg, Russian Federation

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 Zulaifah, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Universitas Islam Indonesia, Jakarta, Indonesia

Faisulkhak G. Islyayev, Dr. Sci. (Hist.), Professor, 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, Karachaevs, 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, Dr. Sci. (Hist.), Associate professor, 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. Zaripov, 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, Moscow State Linguistic University, Moscow, 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

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

2025, Vol. 18, N 4

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, 2025
© ФГБУН ИВ РАН, 2025
© КФУ, 2025



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

Базиленко 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 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 Магомедминович, 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, г. Казань, Российская Федерация

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

Кадырбаев Александр Шайдатович, 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

Мараи 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

Мchedлова Мария 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

Рйонно Багус, д-р психологии, профессор, Университет Гаджа 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

Ситдиков 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 Дилра 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

Адыгамов Рамиль Камилович, д-р ист. наук, доцент, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

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

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

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

Кашаф Шамиль Равильевич, Московский государственный лингвистический университет, Москва, 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

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

CONTENTS

HISTORY

<i>Guschina E.G., Mingaliev A.Kh.</i> Representation of the traditional culture of Muslim Tatars in pre-revolutionary Kazan (based on the collections of the Ethnographic Museum of Kazan University)	763
<i>Gilmanov I.R.</i> On the Issue of Ottoman Consulate Establishing in Kazan in 1873.....	782
<i>Blinnikov D.G.</i> Kazan Muslim Infantry Command Courses during the Civil War in Russia 1918–1922	799
<i>Galiyatdinov T. I., Misbakhova Ch. A.</i> Russian–Turkish Studies in the Past Five Years: A Comparative Review of Domestic and Foreign Assessments	815
<i>Osmaev A.D.</i> The History of the Chechen People in the Works of L.M. Garsaev	826
<i>Kirchanov M.V.</i> Muslim intellectuals in modern Indonesia.....	845

THEOLOGY

<i>As-Safti H.H.</i> Documenting the Holy Quranic Text: Fundamental Study with a Contemporary Perspective.....	867
<i>Frolov D.V., Zaripov I.A.</i> Introduction to the Tafsir of Ibn Kathir. Part 1.1: Methodology of interpretation.....	889
<i>Sizhazhev A.S.</i> The Confessional Policy of the Russian Empire in the North Caucasus (19 th –Early 20 th Centuries)	907
<i>Mukhametshin R.M.</i> Conceptual aspects of Islamic education.....	926

PSYCHOLOGY

<i>Algushaeva V.R.</i> Religion and Mental Health: a Review of Russian Research and Translations on Psychological Assistance to Muslims	947
<i>Iakhin F.F.</i> AYAĦ-therapy: the main parameters of an integrative model of psychological assistance to Muslims	967

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Гуцина Е.Г., Мингалиев А.Х.</i> Репрезентация традиционной культуры татар-мусульман в дореволюционной Казани (по материалам коллекций Этнографического музея Казанского университета)	763
<i>Гильманов И.Р.</i> К вопросу об открытии османского консульства в Казани в 1873 году ...	782
<i>Блинников Д.Г.</i> Казанские мусульманские пехотные командные курсы в годы Гражданской войны в России 1918–1922 гг.	799
<i>Галяутдинов Т.И., Мисбахова Ч.А.</i> Российско-турецкие исследования за последние пять лет: сравнительный обзор отечественных и зарубежных оценок	815
<i>Осмаев А.Д.</i> История чеченского народа в трудах Л.М. Гарсаева.....	826
<i>Кирчанов М.В.</i> Мусульманские интеллектуалы в современной Индонезии.....	845

ТЕОЛОГИЯ

<i>Ас-Сафти Х.Х.</i> Документирование текста Священного Корана: фундаментальное исследование с современным взглядом	867
<i>Фролов Д.В., Зарипов И.А.</i> Введение к тафсиру Ибн Касира. Часть 1.1: Методология толкования	889
<i>Сижажев А.С.</i> Конфессиональная политика Российской империи на Северном Кавказе в XIX – начале XX в.	907
<i>Мухаметшин Р.М.</i> Концептуальные аспекты исламского образования.....	926

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Алгушаева В.Р.</i> Религия и психическое здоровье: обзор российских исследований и переводных работ по вопросам психологической помощи мусульманам	947
<i>Яхин Ф.Ф.</i> АЯ-терапия: основные параметры интегративной модели психологической помощи мусульманам	967

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ



- 
- ◆ Репрезентация традиционной культуры татар-мусульман в дореволюционной Казани (по материалам коллекций Этнографического музея Казанского университета)
 - ◆ К вопросу об открытии османского консульства в Казани в 1873 году
 - ◆ Казанские мусульманские пехотные командные курсы в годы Гражданской войны в России 1918–1922 гг.
 - ◆ Российско-турецкие исследования за последние пять лет: сравнительный обзор отечественных и зарубежных оценок
 - ◆ История чеченского народа в трудах Л.М. Гарсаева
 - ◆ Мусульманские интеллектуалы в современной Индонезии



Репрезентация традиционной культуры татар-мусульман в дореволюционной Казани (по материалам коллекций Этнографического музея Казанского университета)

Е.Г. Гущина^{1а}, А.Х. Мингалиев^{1б}

¹Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6225-8216>, e-mail: egguschina@mail.ru

^бORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0808-2883>, e-mail: arslan.mingaliev@yandex.ru

Резюме: В статье на материалах музейных коллекций и архивной учетной документации рассматриваются в хронологическом порядке история формирования этнографического собрания по культуре татар-мусульман в Казанском университете в XIX – начале XX в., состав коллекций и специфика комплектования фондов. Впервые авторы статьи анализируют совокупность предметов, принадлежавших татарам-мусульманам, из собрания Этнографического музея Казанского университета. Этнографические музейные коллекции не просто репрезентуют культуру народов, они отражают и реалии времени (историю развития этнографии и научную парадигму, общественный контекст), что повышает актуальность и значимость подобных работ. Методологическую основу исследования составили принципы историзма и объективности, в работе применены формально-типологический, проблемно-хронологический и сравнительно-исторический методы и метод описания. Особое внимание в статье уделяется выставкам как яркому проявлению всего коллекционного собрания музея и делается вывод, что впервые особенности этнографии казанских татар (декоративно-прикладное искусство и костюм) были представлены в широком публичном пространстве Казани только в 1912 г. До этого собрания были крайне немногочисленными и практически не выставлялись. «Музеефикация» традиционной культуры татар-мусульман в конце XIX в. начинается с собирания выходящих из бытования женских украшений и печатных шамаилей как яркого и интересного для исследования проявления культуры казанских татар. Необходимость фиксировать татарскую культуру в целом, не только выходящую из бытования часть, приходит несколько позднее.

Ключевые слова: музееведение; этнография; музей; татары; мусульмане; традиционная культура; Казань; выставки



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



Для цитирования: Гущина Е.Г., Мингалиев А.Х. Репрезентация традиционной культуры татар-мусульман в дореволюционной Казани (по материалам Этнографического музея Казанского университета). *Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4):763–781*. DOI:10.31162/2618-9569-2025-18-4-763-781

Representation of the traditional culture of Muslim Tatars in pre-revolutionary Kazan (based on the collections of the Ethnographic Museum of Kazan University)

E.G. Guschina^{1a}, A.Kh. Mingaliev^{1b}

¹Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6225-8216>, e-mail: egguschina@mail.ru

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0808-2883>, e-mail: arslan.mingaliev@yandex.ru

Abstract: Based on the materials of museum collections and archival records, the article examines in chronological order the history of the formation of the ethnographic collection on the culture of Muslim Tatars at Kazan University in the 19th and early 20th centuries. Moreover, the paper describes the composition of collections and the specifics of the acquisition of funds. For the first time, the authors of the article analyze a set of objects belonging to Muslim Tatars from the collection of the Ethnographic Museum of Kazan University. Ethnographic museum collections do not just represent the culture of peoples, they also reflect the realities of the time (the history of the development of ethnography and the scientific paradigm, the social context), which increases the relevance and significance of such works. The methodological basis of the research is based on the principles of historicism and objectivity. Formal typological, problematic chronological and comparative historical methods and the method of description are used in the work. The article pays special attention to exhibitions as a vivid manifestation of the entire collection of the museum and concludes that for the first time the features of the ethnography of the Kazan Tatars (decorative and applied arts and costume) were presented in the wide public space of Kazan only in 1912. Prior to this, the collections were extremely small and practically had never been exhibited. The “museification” of the traditional culture of the Muslim Tatars at the end of the 19th century began with the collection of obsolete women’s jewelry and printed shamails as a vivid and interesting manifestation of the culture of the Kazan Tatars. The need to record the Tatar culture as a whole, not only the part that goes out of existence, comes a little later.

Keywords: museology; ethnography; museum; Tatars; Muslims; traditional culture; Kazan; exhibitions



For citation: Guschina E.G., Mingaliev A.Kh. Representation of the traditional culture of Muslim Tatars in pre-revolutionary Kazan (based on the materials of the Ethnographic Museum of Kazan University). *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):763–781. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-763-781

Введение

Сформированные более чем за двухсотлетнюю историю существования Этнографического музея Казанского университета коллекции отражают не только материальную и духовную культуру народов, но и особенности развития отечественной этнографии, специфику репрезентации образов народов в разные исторические периоды. Этнографические музейные экспозиции и выставки являются яркими визуальными проявлениями особенностей конструирования образов страны, региона, народа, где каждая эпоха и социокультурная реальность диктуют свои принципы их создания. Они помогают конструировать идеологию: ученые отбирают экспонаты во время полевых исследований, создают из них экспозиции, формируют нарратив в соответствии с доминирующей общественно-политической повесткой, научной традицией, культурным видением. Чтобы понимать и анализировать эти процессы, нужно, прежде всего, иметь представление об истории формирования музейных коллекций и их составе.

Этнографический музей Казанского университета является одним из старейших музеев гуманитарного профиля на территории Волго-Уралья, а сам университет – центром развития наук. Одной из задач, поставленных перед открывшимся в 1804 г. Императорским Казанским университетом, было изучение стран Востока. В том числе и Волго-Уральского региона, который исторически понимался и воспринимался как восточный регион. Особое место в собрании Этнографического музея Казанского университета и в его экспозиционном пространстве занимают коллекции по культуре народов Среднего Поволжья, которые стали формироваться еще в первой половине XIX в. и создавали образ региона на выставках. Особый интерес представляют коллекции по культуре татар, поскольку до настоящего времени они не становились объектом комплексного изучения (рассматривались лишь отдельные аспекты) и описания в научных статьях и монографиях.

Сложная история развития музея, которая напрямую соотносится с непростой историей развития этнографии в XIX–XX вв., создала определенные лакуны в описании коллекций, их атрибуции, понимании собирательской логики, особенностях экспонирования в разные периоды. На протяжении второй половины XX в. коллекции



музея были труднодоступны и посетителям, и исследователям, что объясняется как спецификой самого музея как ведомственного, а следовательно, не такого доступного для широкой публики, так и отсутствием необходимых кадров для ведения планомерной музейной работы. Также нередко в силу специфики функционирования ведомственные музеи имеют минимальную учетную документацию, а коллекции зачастую не сопровождаются научным описанием, не имеют точной атрибуции. В этой связи использование музейных коллекций, введение их в научный оборот является крайне актуальной проблемой. Также актуальность нашего исследования обосновывается тем, что в современных условиях, когда, с одной стороны, культура эволюционирует и в определенной степени унифицируется, с другой стороны, наблюдается устойчивый интерес к национальной культуре, происходит так называемый национальный, религиозный и культурный ренессанс. Музейные коллекции являются уникальными источниками при изучении народной культуры, ее грамотной популяризации и актуализации в современном мире.

Материалы и методы

Статья написана на основе анализа музейных и письменных источников. В настоящее время в Этнографическом музее Казанского (Приволжского) федерального университета (далее – КФУ) зарегистрировано 16 вещевых коллекций по культуре татар (одна коллекция по крымским татарам, остальные – по поволжским: одна коллекция относится к культуре татар-кряшен, четырнадцать – к культуре татар-мусульман), которые различаются количеством экспонатов и временем создания. В первой половине XX в. в учетной документации музея они были сгруппированы в описях в блок «Татары» в более обобщенной группе «Народы Поволжья». Следует оговориться, что термин «коллекция» применительно к собранию Этнографического музея мы используем довольно условно, исходя из исторически сложившейся учетной практики, когда даже один предмет выделяли в инвентарных описях в отдельную коллекцию. В большей степени дореволюционные коллекции представлены тремя видами экспонатов, которые взаимосвязаны между собой: украшениями (коллекции под инвентарными номерами ЭМУ №61, 66, 67, 94), предметами одежды (коллекции под инвентарными номерами ЭМУ №22, 56, 168, 169, 198, 206) и предметами, обобщенно связанными с исламом (под инвентарными номерами ЭМУ №99, 104, 112, 193, 199). Одна коллекция была собрана в советское время (под инвентарным номером ЭМУ №237) и содержит как предметы костюма, так и предметы домашнего текстиля и обихода. Объектом нашего исследования являются коллекции,



характеризующие культуру татар-мусульман, которые в основной массе относятся к казанским татарам.

Эти коллекции частично рассматривались в публикациях, посвященных истории Этнографического музея [1], на основе их анализа как предметов декоративно-прикладного или религиозного искусства писались немногочисленные курсовые и выпускные квалификационные работы обучающимися кафедры антропологии и этнографии КФУ. Довольно подробно в исследовательском поле представлены и проанализированы коллекции шамаилей – мусульманских настенных панно (картин), изображающих святые места, имена Аллаха или извлечения из Корана (коллекции под инвентарными номерами ЭМУ №104, 112, 193) [2; 3]. К исламским коллекциям, в том числе по татарам-мусульманам, обращались О.А. Масалова и Е.Г. Гущина, описывая в основном состав коллекций [4; 5]. Также следует отметить, что одна коллекция весьма условно может быть отнесена к фонду «Татары»: это коллекция под инвентарным номером ЭМУ №99, в которой находится только один предмет – скульптурное изображение мечети (минарета) высотой 43 см, переданное в дар в 1916 г. математиком и профессором Казанского университета Н.И. Порфирьевым. Этот минарет, по словам дарителя, «носился муллой во время русско-турецкой войны 1877–78 гг. для возбуждения газавата»¹. Сам экспонат довольно необычен по своим физическим характеристикам и нуждается в отдельном исследовании профильного специалиста. Составители описей поместили его в раздел «Татары» исходя только из одного признака религиозной принадлежности – ислама, который, собственно, является одним из маркеров идентификации татар.

Среди письменных источников особо ценны и информативны каталоги выставок и дореволюционные публикации о музеях и коллекциях, которые описывают состав фондов профильных этнографических музеев Казанского университета, позволяя тем самым представить особенности репрезентации традиционной культуры татар-мусульман в историческом контексте и в сравнении с коллекциями по другим народам и этноконфессиональным группам татар [6; 7; 8; 9; 10].

Методологическую основу исследования составили принципы историзма, которые позволили проанализировать развитие музейного собрания по культуре татар-мусульман в фондах Этнографического музея в историческом контексте, и принцип объективности, давший возможность работать с широким кругом разнопорядковых источников и литературы. Помимо общенаучных методов в своей

¹ Архивный фонд Этнографического музея Казанского университета (далее – АФ ЭМУ). Ф. Описи. Оп. Татары. Д. 99. № 1.



работе мы применяли формально-типологический метод и метод описания. Проблемно-хронологический и сравнительно-исторический методы позволили рассмотреть особенности формирования музейного собрания по культуре татар и репрезентацию образа татар в публичном пространстве на казанских выставках.

Результаты

Кабинет редкостей и Музей отечествоведения

Этнографический музей Казанского университета возник в 1913 г., когда в результате анализа состояния музейного фонда Императорского Казанского университета выдающийся музейный работник, этнограф и географ Бруно Фридрихович Адлер объединил собрание трех этнографических музеев университета в одно [1, с. 168–169]. Обладая большим опытом работы как в отечественных музеях (в Музее антропологии и этнографии, Русском музее в Санкт-Петербурге), так и за границей (Лейпцигский этнологический музей), Б.Ф. Адлер сделал очень многое для развития музейного дела и этнографии в Казани, о чем далее мы расскажем более подробно. Вместе с тем следует отметить, что начало формирования этнографического собрания в Казанском университете относится еще к первым годам его существования и ведет свою историю от Кабинета редкостей, возникшего в 1815 г.

На первых этапах развития Кабинета редкостей приобретение этнографических экспонатов носило во многом случайный характер. В основном это были дары и экспедиционные материалы, показывающие культуру народов Северной и Восточной Азии, Океании и Америки. Этнографических предметов по культуре народов Поволжья в нем было крайне мало, коллекций, относящихся к культуре татар-мусульман, не было вообще [1, с. 34]. Это тем более удивительно, учитывая, что заведовал данным структурным подразделением Карл Федорович Фукс – медик, профессор и ректор Казанского университета, вошедший в историю этнографии как «первый исследователь традиционной культуры казанских татар». Карл Федорович жил в районе Казани, где компактно селились татары, выучил татарский язык и довольно хорошо говорил на нем, активно интересовался культурой казанских татар. Он написал ряд статей этнографического характера и работу «Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях» [11], которая, являясь ценным источником, до настоящего времени не потеряла актуальности. К.Ф. Фукс также был увлеченным нумизматом, собравшим большую коллекцию восточных монет. Некоторые предметы из его коллекции были куплены для формирования университетского Минц-ка-



бинета [12]. Мы можем предположить, что Карл Федорович не занимался сбором этнографического материала для Кабинета редкостей, так как традиционные бытовые предметы казанских татар он не воспринимал как «редкость» и не видел необходимости «музеефикации» отдельных элементов, которые широко бытовали в исследуемой им среде. Также следует отметить, что все-таки К.Ф. Фукс был медиком, а не этнографом, и изучение народов было для него не основным научным и практическим занятием.

В середине XIX в. этнографические коллекции Кабинета редкостей были переданы с естественно-научного отделения на кафедру русской истории, где после нескольких реорганизаций и смены названий в 1885 г. был создан Музей отечествоведения (встречаются разные версии его написания – с заглавной и со строчной буквы, мы будем придерживаться вышеприведенного варианта). Создание такого музея отвечало «повестке дня»: во второй половине XIX в. активизируются научная и собирательская деятельность по исследованию «отечественной старины и быта», подогревается государственный и общественный интерес к ним. Музей отечествоведения, наряду с так называемыми историческими экспонатами (древнее оружие, кольчуги, старинные монеты и т.п.), продолжал пополняться этнографическими вещами, характеризующими культуру и быт различных народов России, прежде всего Казанской губернии. Описывая этот музей, историк и музейный деятель И.Н. Смирнов отмечал, что коллекции музея «не отличаясь богатством и законченностью, они все же представляют собой существенное пособие для изучения местной этнографии – в особенности инородческих племен» [7, с. 442]. При этом в описанной им структуре музея мы не можем ни выделить чего-либо относящегося к культуре татар-мусульман, ни получить целостного представления о составе фондов. Следует отметить, что сам И.Н. Смирнов был одним из инициаторов создания в Казанском университете этого музея и пополнял его коллекциями в 1888–1895 гг. из экспедиций к марийцам, удмуртам, мордве, пермякам. И именно эти коллекции прежде всего выставлялись и описывались в его материалах по музею и выставкам.

Подтверждает этот факт и составленное И.Н. Смирновым описание этнографического отдела на Казанской научно-промышленной выставке 1890 г., где также были продемонстрированы коллекции Музея отечествоведения. Выставка состояла из нескольких отделов, в том числе и этнографического, в котором посредством большого количества фотографий и вещевых предметов, делавших яркий визуальный акцент, представлялась территория Казанской губернии и ее соседей. Специально для экспонирования на выставке была сделана этнографическая карта Казанской



губернии. По плану организаторов, наглядно демонстрировать особенности расселения должны будут манекены в костюмах местных народов – «*татар, черемис [марийцев], мордвы, вотяков [удмуртов] и чуваш и рисунки с них*» [1, с. 68]. Как мы видим из разных описаний, коллекций по культуре татар-мусульман также там не было, как и, собственно, коллекций по культуре русских, но относительно подробно описывались финно-угорские коллекции. Были представлены костюмы кряшенского населения («*крещеных татар*», как указано в источнике), которые, как описал И.Н. Смирнов, отличаются от одежды татар-мусульман.

Отсутствие в музее и на выставке экспозиционного ряда по культуре татар-мусульман и конкретно по культуре казанских татар можно объяснить тем, что в Казани они, как и русские разных сословий, и так присутствовали в визуальном поле города, в отличие от других народов, живших в отдаленных от Казани деревнях. Сама среда Казани и публичные места давали возможность представить и увидеть «традиционную культуру». Вместе с тем изменения в костюме казанских татар во второй половине XIX в. под влиянием развития промышленности и моды способствовали тому, что в музеях Казани начинают собирать татарские женские украшения, многие из которых постепенно выходят из употребления. О том, что это были именно «редкости» и свидетельства уходящей эпохи, а не просто «массовые» образцы декоративно-прикладного искусства татар, может свидетельствовать и тот факт, что, например, ичиги для музеев в это же время не собирались. Ичиги (читек) – великолепные сапоги и полусапожки, традиционная татарская кожаная обувь, выполненная в технике кожаной мозаики особым «казанским швом». Производство читек во второй половине XIX в. активно развивалось. А костюм в достаточно короткий промежуток времени претерпевает значительные изменения, и на смену старинным украшениям приходят новые – модные и более легкие. Так, например, в 1900 г. для музея у жительницы Казани Биби-ханум была приобретена коллекция украшений из 11 предметов. Причем в архивном описании этих предметов указывается, что там были «выходившие из употребления» в городской среде традиционные украшения: наконники – чулпы, браслеты, коранницы и застежки [13, с. 142]. При этом, где хранятся сейчас эти предметы, достоверно не установлено, поскольку в музейной учетной документации такая коллекция вообще не значилась. Следует отметить, что и собрание археолога, нумизмата и коллекционера А.Ф. Лихачева, положенное в основу открытого в 1895 г. Казанского городского научно-промышленного музея (сейчас это Национальный музей Республики Татарстан), содержит и коллекции по татарам, представленные в большей мере женскими украшениями (свыше 500 предметов) [14,



с. 6–7]. Вместе с тем на выставках, в музейных собраниях и частных коллекциях большую роль отводили *булгарским древностям* – археологическим находкам и историко-материальному прошлому, связанному с *Великой Булгарией*, жители которой считаются одними из предков татар. Разумеется, отсутствие профессиональных планомерных этнографических исследований татар-мусульман, в рамках которых и должен собираться этнографический материал для музеев, влияло и на представленность (точнее ее отсутствие) в публичном выставочном пространстве – что можно выставить, если ничего не собрали?!

Общество археологии, истории и этнографии

Значительные изменения в изучении татар и формировании этнографических коллекций в Казанском университете произошли после открытия в 1878 г. Общества археологии, истории и этнографии (далее – ОАИЭ, Общество). Одной из главных задач, которую поставили перед собой члены нового Общества, стало изучение местного края в прошлом (археология и история) и настоящем (этнография). При ОАИЭ, согласно Уставу, должны были функционировать «хранилища материалов и ученых пособий», а именно библиотека, архив, археологический и этнографический музеи. Но созданный музей, по сути, музеем и не был – не было помещения для экспонирования коллекций и сотрудника, который занимался учетно-хранительской работой. Был только заведующий, на которого ложился весь груз ответственности. Этнографическое собрание Общества быстро пополнялось предметами за счет даров и пожертвований членов ОАИЭ и отдельных приобретений у частных лиц и экспедиций. Часто именно экспедиционные этнографические материалы передавались не в ОАИЭ, а в Музей отечествоведения. Можем предположить, что это было связано с отсутствием у Общества своего помещения для музея. Буквально через десять лет после открытия Общества его коллекции по этнографии и нумизматике были переданы в Музей отечествоведения на хранение [1, с. 106].

Изучение народов Поволжья членами Общества археологии, истории и этнографии было одним из основных направлений деятельности: в основном это были финно-угроведение и тюркология. Такие исследования велись на протяжении всего периода деятельности ОАИЭ. Объектами изучения среди тюркских народов Поволжья в большей степени выступали этнографические группы татар и чуваша. Выступления и публикации по этнографии татар были немногочисленными: рассматривались дискуссионный вопрос о происхождении мишарей, особенности обрядовой жизни крещеных татар и казанских татар. Но, несмотря на немногочисленность этих



работ, это были одни из первых, после работ К.Ф. Фукса, сообщений и дискуссий о культуре татар в местном научном сообществе. Например, выдающийся тюрколог, этнограф, профессор Казанского университета Николай Федорович Катанов на заседании ОАИЭ 14 декабря 1902 г. демонстрировал собрание татарских печатных шамаилей (24 листа) «с надлежащими объяснениями». Эту коллекцию и собранную им в более позднее время коллекцию печатных шамаилей Н.Ф. Катанов передаст в университет только в 1912 г. в Кабинет этнографии и географии². Также он передал в дар в кабинет и небольшую, но довольно дорогую и интересную коллекцию украшений казанских татарок: ожерелье из топазов, воротниковые застёжки *яка чылбыры* и два браслета³. Про татарские украшения Н.Ф. Катанов выступал с докладом на одном из заседаний ОАИЭ. Можно смело предположить, что он демонстрировал отдельные украшения из своего собрания, а позднее доклад опубликовали в журнале Общества. Приводя исторические данные о костюме татарок и украшениях как его составной части, Н.Ф. Катанов сам концентрирует внимание на описании монет и имитаций монет, которые использовались при создании украшений татар. Еще в двух своих сообщениях Н.Ф. Катанов рассматривает уже в религиозном значении татарские перстни и бляхи. Например, в публикации «О некоторых вещах Казанского городского музея» он перевел арабские надписи на бляшках, которые нашивались на чересплетное женское украшение-перевязь *хаситэ* татарок-мусульманок, содержащие имена «7 ефесских спящих отроков». Также он сопоставил эти надписи на украшениях с подобным же сюжетом на печатных шамаилях, изданных в 1903 г. в типографии братьев Каримовых и составленных имамом Мухаммад-Хафизом Кучумовым, учителем из одного селения Белебеевского уезда Уфимской губернии [15, с. 97–99]. Н.Ф. Катанов был опытным коллекционером, внесшим большой вклад в пополнение музейных фондов Казани предметами, которые ярко иллюстрировали культуру тюркских народов Российской империи. Исследовательский потенциал наследия ученого, к которому исследователи обращались неоднократно, далеко не исчерпан и нуждается в дальнейшем изучении отдельных вопросов.

В 1882 г. членами Общества археологии, истории и этнографии была организована большая научно-просветительская археолого-этнографическая выставка. Был издан каталог выставки [6], в котором можно встретить информацию о коллекциях по культуре татар, имеющихся в этот период в ОАИЭ. Из 107 этнографических экспонатов, представленных на выставке, только четыре номера значились за татар-

² АФ ЭМУ. Ф. Описи. Оп. Татары. Д. 104. № 1–56.

³ АФ ЭМУ. Ф. Описи. Оп. Татары. Д. 94. № 1–5.



скими предметами – 3 полотенца и 12 серебряных монет, предназначенных для украшения костюма татар Мензелинского уезда Уфимской губернии. Причем в описании значится, что одно «вышитое полотенце крещеных татар Лаишевского уезда», а одно «вышитое шелками» полотенце явно принадлежало татарам-мусульманам, поскольку «на концах вышиты изречения из Аль-Корана». Также на выставке были представлены 9 фотографий портретных изображений татар из 31 представленной на выставке этнографической фотографии, среди которых были два изображения мусульманских священнослужителей, два групповых портрета и одиночные портреты мужчин и женщин [6, с. 41–43].

Кабинет географии и этнографии

Кабинет географии и этнографии (Географический кабинет, Кабинет географии) был частью одноименной кафедры, открытой в Казанском университете еще в 1884 г. (полноценно функционирует с 1888 г., когда она была переведена с историко-филологического факультета на физико-математический). Этот кабинет был своеобразной «материально-технической базой» кафедры: там хранились самые передовые измерительные приборы, разнообразные карты, картины и книжные издания, «волшебный фонарь» (проектор для демонстрации изображений), антропологические и этнографические коллекции и т.д., которые закупали за границей и в России. Коллекции служили наглядным материалом для профильных курсов, с ними работали преподаватели и студенты. В 1911–1922 гг. кафедру и кабинет возглавлял Б.Ф. Адлер, по предложению которого на базе Кабинета географии и этнографии в университете и был создан Этнографический музей (по инициативе Адлера к нему присоединили этнографические коллекции Музея отечествоведения и ОАИЭ). С именем Б.Ф. Адлера связано и значительное расширение татарских коллекций. Он целенаправленно приобретал предметы, отражающие материальную культуру поволжских татар. Бруно Фридрихович, имея большой опыт работы в этнографических музеях Санкт-Петербурга и Лейпцига, был профессиональным этнографом, поэтому сразу по приезду в Казань стал заниматься созданием полноценной экспозиции, пополнять фонды музея недостающими коллекциями. В этой связи пополнение и расширение татарских коллекций было одной из приоритетных задач. Поскольку в этнографических музеях Казанского университета хранились хотя и ценные, но малочисленные предметы, не дающие полного представления о культуре татар-мусульман. Помимо малочисленных описанных нами выше полотенцев и украшений в Казанском университете в конце XIX в. хранились еще и образцы одежды



татар-мусульман и крещеных татар. В архивных документах на данный момент мы не встретили упоминания, когда и в какое структурное подразделение они были переданы, не зафиксированы эти сведения и в учетной документации музея. Одна из коллекций, в которой представлены 22 предмета мужского и женского костюма зажиточных татар-мусульман (рубашки, штаны, камзолы, обувь, головные уборы), имеет такое описание: «С Международной Выставки в Нижнем Новгороде»⁴. Весьма вероятно, имеется в виду XVI Всероссийская промышленная и художественная выставка, проходившая в Нижнем Новгороде в 1896 г. Вторая коллекция также содержит варианты одежды казанских татар (11 предметов), но вообще не имеет никакой информации о поступлении⁵. В отдельную инвентарную опись выделен очень интересный предмет, также не имеющий никакой информации о месте, времени и авторстве сбора. Это небольшая жестяная фляжка для хранения святой воды из источника Замзам, находящегося в Мекке. В описях значится, что это «жестянка в виде низкого цилиндра с выпуклым дном, сбоку припаяно горлышко. Употребляется для перевозки и хранения святой воды из источника “Зям-зям” [Замзам], привезен мусульманскими Хаджами»⁶.

Первым крупным (28 предметов) зафиксированным в музейных источниках поступлением предметов по культуре татар в Казанский университет можно считать коллекции украшений, которые Б.Ф. Адлер приобрел у казанского коллекционера и антиквара Якуба (Йа‘куба) Биккеняевича Ишмеева, с именем которого связаны многие коллекции дореволюционной Казани. Как только Б.Ф. Адлер приехал в Казань и возглавил кафедру географии и этнографии с профильным музеем, его сразу познакомили с Якубом Ишмеевым. У них сложились хорошие и плодотворные отношения. Б.Ф. Адлер писал про него: «...искренне преданный делу собирания татарской старины. Якуба знали все казанские коллекционеры, Якуб знал всю Казань. Когда я приехал в 1911 г. в Казань, то и ко мне немедленно же явился Якуб со своими вещами, которые он предлагал для продажи» [10, с. 36]. Следует отметить, что отдельные предметы Б.Ф. Адлер часто покупал на свои личные средства и передавал в дар музею. Например, купленное у Я.Б. Ишмеева украшение-перевязь хаситэ, представляющее собой позументную широкую ленту-основу, богато декорированную различными металлическими украшениями (цепь, филигранные и чеканные бляшки, пуговицы, перстни и др.), Б.Ф. Адлер передал в дар музею в 1912 г.

⁴ АФ ЭМУ. Ф. Описи. Оп. Татары. Д. 168. № 1–22.

⁵ АФ ЭМУ. Ф. Описи. Оп. Татары. Д. 169. № 1–11.

⁶ АФ ЭМУ. Ф. Описи. Оп. Татары. Д. 199. № 1.



Взаимовыгодное сотрудничество Б.Ф. Адлера и Я.Б. Ишмеева привело к организации интересной и очень популярной выставки украшений казанских татар из коллекции педагога, художника, коллекционера Леона Осиповича Сиклера. В 1912 г. в стенах Кабинета географии и этнографии Казанского университета в двух больших комнатах открылась Художественная этнографическо-археологическая выставка собрания Л.О. Сиклера, которое он формировал на протяжении 19 лет. Следует отметить, что, когда Б.Ф. Адлер впервые увидел собрание Л.О. Сиклера, он был поражен количеством и разнообразием предметов и просто не ожидал встретить в Казани такой богатой, полной и ценной коллекции. И только после долгих переговоров он смог убедить собирателя дать возможность показать эту коллекцию широкой общественности [1, с. 143–144]. В 1922 г. Б.Ф. Адлер опубликовал очерк о коллекции и ее судьбе, в котором отметил интересный факт, подтверждающий особую научную ценность коллекции: «За это время [периода до 1919 г.] не раз в Казань приезжали лица, желавшие приобрести эту коллекцию. На выставке ее осматривал директор Музея Александра III К.М. Могиланский и хранитель этого музея А.А. Миллер, которые предложили ее продать Музею <...> В следующие годы в Казань приезжал D-г Vyhan из Гамбурга, Ailio из Гельсингфорса, Arne из Стокгольма и турецкие ученые, предлагавшие Л.О. Сиклеру продать коллекцию» [10, с. 36]. Собрание Л.О. Сиклера было выставлено впервые и пользовалось большим успехом: за месяц работы выставки количество посетителей превысило 500 человек. Выставка была платной, но стоимость входного билета была небольшой, что делало посещение выставки доступным досугом.

Был издан краткий указатель этой выставки, благодаря которому сейчас возможно представить структуру экспозиции и богатство коллекции [9]. Интересно, что стоимость этого издания составляла 10 копеек, а все средства от продажи поступали в пользу Общества для вспомоществования бедным студентам Казанского университета. Леон Осипович был коллекционером прежде всего именно предметов художественных ремесел и декоративно-прикладного искусства народов Поволжья, и в большей степени казанских татар. Именно эти коллекции составили ядро выставки. Три витрины занимали головные уборы, по одной витрине занимали коллекции всяких украшений для кос, нагрудные украшения, различные перевязи, металлические застёжки, камни, шейные украшения, амулетницы-коранницы (небольшие металлические коробочки, куда помещались суры из Корана). Вдоль стен были размещены предметы татарского костюма (платки, камзолы), а в центре стояли два манекена «татарина и татарки в богатых парчовых нарядах». Далее располагались



витрины с комбинированными коллекциями – «русские и инородческие серьги», «русские и татарские перстни и кольца», «татарские и азиатские браслеты». Также были представлены «русские коллекции» (иконы, кресты, головные уборы), древности из городов Биляр и Болгар, чувашские и марийские образцы вышивок. Все собранное и бережно хранимое Л.О. Сиклером богатство располагалось на выставке в 23 витринах и на трех столах.

По окончании работы выставки Л.О. Сиклер попросил оставить эту коллекцию для сохранности в Кабинете географии и этнографии, желая в перспективе продать ее во Францию. Но последующие исторические события внесли существенные коррективы в планы владельца. В настоящее время большая часть предметов из этой коллекции хранится в Национальном музее РТ. Революция изменила и планы Б.Ф. Адлера по развитию музея, а после его вынужденного отъезда в 1922 г. за границу Этнографический музей Казанского университета на долгие тридцать лет стал практически лишь складом разных редкостей. Возобновление музейной этнографической деятельности, в том числе комплектование музея коллекциями по татарам, в Казанском университете началось только в 1950-е гг.

Заключение

В дореволюционном собрании Этнографического музея Казанского университета предметы, репрезентующие образ татар-мусульман, были представлены в основном костюмными комплексами и украшениями, а также предметами, связанными с татарской исламской традицией (в основном это были печатные шамаили). Во второй половине XIX – первой четверти XX в. эти предметы комплексно не выставлялись в публичном пространстве. Как нами было отмечено, на выставках 1882 г. и 1890 г. в этнографическом разделе экспонаты, связанные с традиционной культурой татар, были буквально единичными. Это было связано, прежде всего, с отсутствием планомерных и профессиональных этнографических исследований татар-мусульман (татар-кряшен до революции исследовали гораздо больше, и коллекции по их культуре значительно шире были представлены на выставках).

Большую часть собрания по культуре татар-мусульман составляют шамаили и женские украшения. В собрании современного Этнографического музея татарские коллекции по большей части сохранились, что дает возможность презентовать образы татар-мусульман и в экспозиции музея (быт, костюм, религия), и в каталогах. В рамках работы над проектом «Традиционный костюм народов Казанского Поволжья второй половины XIX – начала XX в.», реализованного по инициативе Ассамб-



леи и Дома Дружбы народов Татарстана при поддержке Раиса (Главы) Республики Татарстана Р.Н. Минниханова, были изданы два тома каталога. В них впервые были собраны и опубликованы фотографии костюмных комплексов татар-мусульман и отдельных предметов из собрания Этнографического музея КФУ. Вместе с тем большая часть экспонатов еще нуждается в исследовании и атрибуции, в том числе отдельной каталогизации заслуживает большое собрание украшений (59 предметов), которые ранее не рассматривались исследователями. В настоящее время мы насчитали в составе этих коллекций порядка двадцати подгрупп украшений казанских татар, и наличие в этом собрании преобладающей доли именно украшений во многом связано и с общемусульманской традицией, согласно которой состоятельность мужчины определялась, в том числе, по визуальным маркерам – количеству драгоценных украшений у женщин его семьи. В перспективе нам также видится интересным реконструировать историю формирования советской коллекции по татарам и ее состав, соотнося их с дореволюционными материалами.

Литература

1. Гущина Е.Г. Этнографическое собрание Императорского Казанского университета: история формирования и развития. *Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете*. 2019;39(1–2):1–256.
2. Галелтдинова Л.Р. Татарский шамайль в фондах Этнографического музея Казанского университета. *Историко-культурное наследие как потенциал развития туристско-рекреационной сферы: материалы международной научно-практической конференции. Казанский государственный университет культуры и искусств*. Вып. 3. Казань: Казанский государственный университет культуры и искусств; 2014. С. 47–51.
3. Галелтдинова Л.Р., Масалова О.А. История появления коллекций татарских шамайлей в Этнографическом музее Казанского университета. *Terra Linguae Et Reliquiae. Сборник научных статей. Институт международных отношений истории и востоковедения*. Вып. 1. Казань: ТАИ; 2014. С. 20–22.
4. Масалова О.А., Гущина Е.Г. Многообразие исламского мира в коллекциях Этнографического музея Казанского государственного университета. *Наследие ислама в музеях России: пространственные границы и образы. Материалы научно-практической конференции 10–12 декабря 2008 г.* Казань: РИЦ «Школа»; 2009. С. 19–21.
5. Масалова О.А., Гущина Е.Г. Исламский мир в собрании Этнографического музея Казанского государственного университета. *Исламоведческие исследования в*



современной России и СНГ: достижения, проблемы, перспективы. Казань: издательство Казанский университет; 2009. С. 41–45.

6. Каталог выставки 1882 года Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Казань: Унив. тип.; 1882. 67 с.

7. Смирнов И.Н. Музей Отечества. *Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете*. 1892;10(4):442–446.

8. Смирнов И.Н. *Этнография на Казанской научно-промышленной выставке*. Казань: Казанский университет; 1890. 36 с.

9. *Краткий указатель художественной этнографическо-археологической выставки. Собрание Л.О. Сиклера*. Казань, 1912. 14 с.

10. Адлер Б.Ф. Коллекция Сиклера. *Казанский музейный вестник*. 1922;2:35–47.

11. Фукс К.Ф. *Казанские татары в статистическом и этнографическом отношении*. Казань: Университетская типография; 1844. 131 с.

12. Мустафина Г.М. Основатель этнографии татарского народа Карл Фукс. *Tatarica*. 2013;1:238–242. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://krfu.ru/docs/F1170137306/18_Mustafina.rus.pdf (дата обращения 01.09.2025).

13. Назипова Г.Р. *Университет и музей: исторический опыт губернской Казани*. Казань: Школа; 2004. 395 с.

14. Крюкова Т.А. *Указатель этнографических коллекций народов Поволжья. Государственный музей Татарской АССР*. Казань, 1958. 48 с.

15. Катанов Н.Ф. О некоторых вещах Казанского городского музея. *Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете*. 1919;30(1):97–102.

References

1. Guschina E.G. *Jetnograficheskoe sobranie Imperatorskogo Kazanskogo universiteta: istorija formirovaniya i razvitiya* [Ethnographic collection of the Imperial Kazan University: history of formation and development]. *Izvestiya obshchestva arkheologii, istorii i etnografii pri Kazanskom universitete* [Proceedings of the Society of Archeology, History and Ethnography at Kazan University]. 2019;39(1–2):1–256. (In Russian)

2. Galeldinova L.R. *Tatarskij shamail' v fondah Jetnograficheskogo muzeja Kazanskogo universiteta* [Tatar Shamail in the funds of the Ethnographic Museum of Kazan University]. *Istoriko-kul'turnoe nasledie kak potencial razvitiya turistsko-*



rekreacionnoj sfery: materialy mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii. Kazanskij gosudarstvennyj universitet kul'tury i iskusstv [Historical and cultural heritage as a potential for the development of the tourist and recreational sphere: proceedings of the international scientific and practical conference. Kazan State University of Culture and Arts]. Vol. 3. Kazan: Kazan State University of Culture and Arts Publ.; 2014, pp. 47–51. (In Russian)

3. Galeltdinova L.R., Masalova O.A. Istorija pojavlenija kollekcij tatarskih shamailej v Jetnograficheskom muzee Kazanskogo universiteta [The history of the appearance of Tatar Shama'il collections in the Ethnographic Museum of Kazan University]. *Terra Linguae Et Reliquiae. Sbornik nauchnyh statej. Institut mezhdunarodnyh otnoshenij istorii i vostokovedenija* [Terra Linguae Et Reliquiae. Collection of scientific articles. Institute of International Relations of History and Oriental Studies]. Vol. 1. Kazan: TAI Publ.; 2014, pp. 20–22. (In Russian)

4. Masalova O.A., Gushhina E.G. Mnogoobrazie islamskogo mira v kollekciyah Jetnograficheskogo muzeja Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta [The diversity of the Islamic world in the collections of the Ethnographic Museum of Kazan State University]. *Nasledie islama v muzejah Rossii: prostranstvennye granicy i obrazy. Materialy nauchno-prakticheskoy konferencii 10–12 December 2008* [The legacy of Islam in Russian museums: spatial boundaries and images. Materials of the scientific and practical conference on December 10–12, 2008]. Kazan: Editorial and publishing center “Shkola”; 2009, pp. 19–21. (In Russian)

5. Masalova O.A., Gushhina E.G. Islamskij mir v sobranii Jetnograficheskogo muzeja Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta [The Islamic world in the collection of the Ethnographic Museum of Kazan State University]. *Islamovedcheskie issledovanija v sovremennoj Rossii i SNG: dostizhenija, problemy, perspektivy* [Islamic Studies in modern Russia and the CIS: achievements, problems, prospects]. Kazan: Kazan University Publishing House; 2009, pp. 41–45. (In Russian)

6. *Katalogvystavki 1882 goda Obshhestva arheologii, istorii i jetnografii pri Imperatorskom Kazanskom universitete* [Catalog of the 1882 exhibition of the Society of Archeology, History and Ethnography at the Imperial Kazan University]. Kazan: University Printing House; 1882. 67 p. (In Russian)

7. Smirnov I.N. Muzej Otechestvovedenija [Museum of Russian Studies]. *Izvestija Obshhestva arheologii, istorii i jetnografii pri Imperatorskom Kazanskom universitete* [Proceedings of the Society of Archeology, History and Ethnography at Imperial Kazan University]. 1892;10(4):442–446. (In Russian)



8. Smirnov I.N. *Jetnografija na Kazanskoj nauchno-promyshlennoj vystavke* [Ethnography at the Kazan Scientific and Industrial Exhibition]. Kazan: Kazan University Publishing House; 1890. 36 p. (In Russian)
9. *Kratkij ukazatel' hudozhestvennoj jetnograficheskoy-arheologicheskoy vystavki. Sobrane L.O. Siklera* [A short index of the artistic ethnographic and archaeological exhibition. Collection of L.O. Sickler]. Kazan, 1912. 14 p. (In Russian)
10. Adler B.F. Kollekcija Siklera [The Sickler Collection]. *Kazanskij muzejnyj vestnik* [Kazan Museum Bulletin]. 1922;2:35–47. (In Russian)
11. Fuks K.F. *Kazanskije tatary v statisticheskom i jetnograficheskom otnoshenijah* [Kazan Tatars in statistical and ethnographic relations]. Kazan: University Printing House; 1844. 131 p. (In Russian)
12. Mustafina G.M. Osnovatel' jetnografii tatarskogo naroda Karl Fuks [Karl Fuchs, founder of ethnography of the Tatar people]. *Tatarica*. 2013;1:238–242. [Electronic source]. Available at: http://kpfu.ru/docs/F1170137306/18_Mustafina.rus.pdf (Accessed: 01.09.2025). (In Russian)
13. Nazipova G.R. *Universitet i muzej: istoricheskij opyt gubernskoj Kazani* [University and museum: the historical experience of provincial Kazan]. Kazan: Shkola Press; 2004. 395 p. (In Russian)
14. Krjukova T.A. *Ukazatel' jetnograficheskikh kollekcij narodov Povolzh'ja. Gosudarstvennyj muzej Tatarskoj ASSR* [Index of ethnographic collections of the peoples of the Volga region. The State Museum of the Tatar Autonomous Soviet Socialist Republic]. Kazan, 1958. 48 p. (In Russian)
15. Katanov N.F. O nekotoryh veshhah Kazanskogo gorodskogo muzeja [About some things of the Kazan City Museum]. *Izvestiya obshchestva arkheologii, istorii i etnografii pri Kazanskom universitete* [Proceedings of the Society of Archeology, History and Ethnography at Kazan University]. 1919;30(1):97–102. (In Russian)



Информация об авторах

Гущина Елена Геннадьевна, кандидат исторических наук, доцент кафедры археологии и этнологии Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, Российская Федерация.

Мингалиев Арслан Хайрутдинович, ассистент кафедры археологии и этнологии Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, Российская Федерация.

About the authors

Elena G. Guschina, PhD in History, Associate Professor of the Department of Archeology and Ethnology at the Institute of International Relations, History and Oriental Studies of Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, the Russian Federation.

Arslan Kh. Mingaliyev, Assistant Professor at the Department of Archaeology and Ethnology, Institute of International Relations, History and Oriental Studies, Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 12 сентября 2025
Одобрена рецензентами: 12 октября 2025
Принята к публикации: 12 ноября 2025

Article info

Received: September 12, 2025
Reviewed: October 12, 2025
Accepted: November 12, 2025



К вопросу об открытии османского консульства в Казани в 1873 году

И.Р. Гильманов^{1а}

¹Институт татарской энциклопедии и регионоведения им. М. Хасанова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0000-1591-9317>, e-mail: iskander.gir@gmail.com

Резюме: Статья посвящена анализу попытки открытия консульского представительства Османской империи в Казани в 1870-х гг. На основе архивных материалов и научной литературы рассматривается инициатива казанских татар, подданных Османской империи, реакция османского посольства, а также мотивы, стоящие за написанием прошения и отказом в его удовлетворении. Основой статьи послужили ранее неопубликованные источники: обращение и переписка дипломатических органов Османской империи по этому вопросу.

Актуальность настоящего исследования обусловлена недостаточной разработанностью темы дипломатического присутствия Османской империи в мусульманских регионах России, а также необходимостью более глубокого осмысления трансграничных инициатив мусульманских сообществ во второй половине XIX века. Анализ случая прошения казанских татар о создании консульства позволяет не только ввести в научный оборот уникальные источники, но и дополнить сложившиеся представления о характере османороссийских отношений и роли мусульманского фактора в имперской дипломатии.

Ключевые слова: Османская империя; Казань; Российская империя; консульство; ислам; дипломатия; татары

Для цитирования: Гильманов И.Р. К вопросу об открытии османского консульства в Казани в 1873 году. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):782–798. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-782-798



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



On the Issue of Ottoman Consulate Establishing in Kazan in 1873

I.R. Gilmanov^{1a}

¹M. Khasanov Institute of the Tatar Encyclopedia and Regional Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0000-1591-9317>, e-mail: iskander.gir@gmail.com

Abstract: This article is devoted to the analysis of an attempt to establish a consular representation of the Ottoman Empire in Kazan in the 1870s. Based on the archival materials and academic literature, the study examines the initiative of Kazan Tatars who were subjects of the Ottoman Empire, the response of the Ottoman embassy, as well as the motivations behind the petition and the reasons for its rejection. The article is grounded in previously unpublished sources, including a petition and the correspondence of Ottoman diplomatic institutions on this matter.

The relevance of this research lies in the insufficiently explored topic of the Ottoman Empire's diplomatic presence in the Muslim regions of Russia, as well as the need for a deeper understanding of the transnational initiatives of Muslim communities in the second half of the 19th century. The analysis of the Kazan Tatars' petition for the establishment of a consulate not only introduces unique sources into academic circulation but also contributes to the existing understanding of Ottoman-Russian relations and the role of the Muslim factor in imperial diplomacy.

Keywords: Ottoman Empire; Kazan; Russian Empire; consulate; Islam; diplomacy; Tatars

For citation: Gilmanov I.R. On the Issue of Ottoman Consulate Establishing in Kazan in 1873. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):782–798. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-782-798

Введение

Во второй половине XIX века дипломатические отношения Российской и Османской империй характеризовались возрастающей сложностью и неоднозначностью, обусловленной как политическим соперничеством двух держав, так и их взаимными экономическими и культурными интересами. Особое место в этом контексте занимал вопрос консульских учреждений, выступавших не только важным инструментом международной торговли, но и средством политического и идеологического влияния. Несмотря на обширную сеть российских консульств на территории Османской империи, османская сторона имела значительно более скромное дипломатическое присутствие в России, концентрируя свои усилия в основном в пограничных регионах Кавказа и Причерноморья. Однако попытки Высокой Порты распростра-



нить свое дипломатическое влияние вглубь России имели место быть. Примером служит попытка учреждения консульства в Казани.

Объектом исследования выступают дипломатические отношения между Османской и Российской империями, а предметом – попытка учреждения османского консульства в Казани. Цель работы – проанализировать содержание и политический контекст прошения казанских татар о создании консульства, а также реакцию османской и российской сторон.

Задачи исследования: выявить причины обращения татарских купцов к султану; рассмотреть реакцию Порты на подобную инициативу; сопоставить случай с аналогичными дипломатическими инициативами Османской империи; определить значение указанного эпизода для истории мусульманских сообществ России.

Методология исследования основана на источниковедческом анализе османских дипломатических документов на османском и французском языках, а также на историко-сравнительном подходе и элементах нарративного анализа.

В отечественной и зарубежной историографии вопрос дипломатического присутствия Османской империи на территории России, особенно применительно к ее внутренним мусульманским регионам, до сих пор остается малоизученным. Основной массив исследований по российско-османским отношениям традиционно посвящен дипломатическим и консульским структурам России в Османской империи. В частности, О.Е. Петрунина в своей статье «Особенности российской консульской службы в Османской империи в последней четверти XVIII – начале XX вв.» и О.В. Анисимов в публикации документов о деятельности Н.П. Игнатьева на Востоке концентрируются на российской дипломатии, практически не затрагивая зеркальный вопрос – дипломатического представительства Османской империи в России.

Среди немногочисленных работ, непосредственно касающихся османских консульских учреждений на территории Российской империи, можно выделить исследования Ресуля Турана и С.И. Алиевой. Так, Ресуль Туран в статье «Сеть османских консульств на Южном Кавказе» (Güney Kafkasya'da Osmanlı Şehbenderlik Ağı) подробно рассматривает региональную консульскую политику Османской империи на Кавказе, подчеркивая ее стратегическое значение и политические цели. С.И. Алиева в статье «Из истории открытия турецкого консульства в Баку (1910–1911 гг.)» анализирует дипломатические процессы, показывая сложность переговоров и политические риски для Российской империи. Кроме того, также заслуживает внимания магистерская диссертация Бурджу Йосунташ «Карсское консульство (1879–1914)»



(Kars şehbenderliği), посвященная консульству в Карсе, где подробно рассматриваются особенности османской дипломатии в этом городе.

Однако указанные труды сосредоточены на анализе ситуации в приграничных регионах, оставляя практически без внимания дипломатический интерес Османской империи во внутренних областях России, таких как Поволжье и, в частности, Казань. Настоящая статья восполняет этот историографический пробел, вводя в научный оборот ранее не изученные архивные материалы, что позволяет расширить представления о характере и стратегических целях османской дипломатии в глубине российской территории.

Основными источниками данного исследования выступают неопубликованные ранее материалы из Османского архива министерства государственных архивов Турции: обращение казанских татар, подданных султана, в Министерство иностранных дел (МИД) Османской империи, написанное на османо-турецком языке, а также дипломатическая переписка МИД и посольства в Санкт-Петербурге на французском. Дополнительными источниками выступили адрес-календари по России и разным ее регионам, содержащие информацию об иностранных представительствах в тех или иных городах, и османское салнаме о Министерстве иностранных дел за 1884-1885 гг. (Sâlnâme-i Nezâret-i Hâriciyye, 1302 y.).

Российско-османские дипломатические отношения

Стоит отметить, что в течение XVIII–XIX веков дипломатическое представительство Османской империи в России развивалось несимметрично по сравнению с российским присутствием в Османской империи. Россия добилась широких прав на дипломатическое и консульское присутствие ввиду своих военных и внешнеполитических успехов: с 1700-х годов Россия получила права на постоянное дипломатическое присутствие в Стамбуле; по Кючук-Кайнарджийскому мирному договору (1774) Россия имела возможность открывать консульства по всей Османской империи, в то время как османская сторона не имела таких прав в России [1].

Османское государство до конца XVIII в. не знало дипломатии в том смысле, как ее понимал Запад. Отсутствовал основной ее элемент – наличие дипломатических представительств в других странах и, на основе взаимности, наличие в Османской империи дипломатических миссий других государств. До 1793 г. Османская империя не направляла постоянных послов ни на Запад, ни на Восток и, за единичными исключениями, не принимала постоянных послов из других государств. Более того, до образования в 1837 г. министерства внешних сношений в Османской империи не



было структуры, которая непосредственно занималась бы внешними делами. Рейс-сюлькюттаб¹ (глава канцелярии) как чиновник, подчиненный великому визирю, среди прочих дел занимался и иностранными послами. Министр, занимающийся исключительно внешними делами, появился только в период Танзимата² [2, с. 154].

Известно, что первым постоянным послом в России от Османской империи был назначен Ахмет Февзи-паша. Бывший маршал султанской гвардии был направлен в Петербург чрезвычайным и полномочным послом, датой его официального вступления в должность значится 26 сентября 1833 года (4 джумада аль-уля 1249 по хиджре) [3, с. 101]. После этого Высокая Порта продолжала увеличивать свое дипломатическое присутствие в стране путем открытия консульств. Основным направлением для дипломатических миссий Турции стали российские порты Причерноморья и Кавказ. Но вглубь России официальные представительства Османской империи не распространялись.

Прошение казанских татар об учреждении консульства

Одним из уникальных эпизодов дипломатических взаимоотношений и консульской службы Порты является прошение, отправленное в 1873 году в Министерство иностранных дел Османской империи от имени группы казанских татар, являвшихся подданными султана, с просьбой о создании османского консульства в Казани. Это ходатайство было передано по официальным каналам дипломатической переписки в посольство, однако Порта отказалась от его удовлетворения после внутреннего обсуждения вопроса.

Прошение о создании консульства в Казани зафиксировано в дипломатических документах на османо-турецком языке, дипломатическая переписка между МИД Османской империи и посольством в Санкт-Петербурге велась на французском. Оно представляет собой первую известную попытку официального обращения к султану с инициативой закрепить османское представительство в Казани. Этот город, будучи одним из крупнейших торговых и религиозных центров мусульман России, привлекал внимание османских дипломатов в контексте общей политики по поддержке мусульманских сообществ за пределами империи. Российские власти, разумеется, стремились этому противодействовать [4, с. 39].

Прошения от татар с просьбой учредить в Казани консульство поступило в Министерство иностранных дел Османской империи в 1873 году.

¹ От араб. «раис аль-куттаб».

² От араб. «танзимат» (приведение в порядок, регулирование).



Перевод с османо-турецкого языка:

«Почтеннейший Шах Шахов, наш Господин и Владыка всех мусульман!

Даже если бы смиренные подданные Вашего Величества совершили пятьдесят стояний в молитве, они все же не смогли бы в должной мере воздать хвалу за величие и справедливость Престола Вашего Величества. Мы, нижайшие рабы, с упованием на Вашу безграничную справедливость и щедрость, смиренно подаем сие прошение:

Некоторые из числа казанских жителей некогда были удостоены счастья быть принятыми под высокое покровительство и в благоденствие Державы Вашего Величества. С тех пор они, неустанно трудясь, управляли своими делами и содержали свои семьи, непрестанно вознося молитвы о долголетию и неослабевающем могуществе Вашей Державы.

На протяжении долгого времени упомянутые лица вели торговлю между Казанью и Османским государством, перевозя товары туда и обратно, чем значительно способствовали обеспечению продовольствием. Торговля велась законным образом, признаваемым обеими сторонами.

Однако в связи с тем, что в городе Казани вообще отсутствует консульский представитель Высокой Порты, в случае торговых споров, а также при пересечении границ и проверке паспортов, возникают значительные трудности и препятствия.

А так как в упомянутом городе [Казани], который является центром крупной губернии Российского государства, количество купцов Османского государства не уменьшается, что есть несомненное свидетельство постоянной благосклонности и милости Вашего Величества, мы с мольбой о милосердии просим о назначении в город Казань Османского консула, дабы тем самым были устранены всякие препятствия и облегчено положение ваших верноподданных, что способствовало бы дальнейшему развитию торговли.

Повеление и благодеяния в этом деле полностью в руках нашего Господина, Шаха Шахов, Повелителя всех мусульман»³.

Прошение написано в стиле, который подразумевал оформление его в традиции, где податель, независимо от своего положения, низводит себя до положения ничтожного слуги или раба, а султан – вершина справедливости и божественной власти. Его структура была кодифицирована, риторика – строго регламентирована, а сам жанр следовал установленной церемониальной формуле, в рамках которой подданный заявлял о своей абсолютной зависимости и верности султану, используя титулы

³ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Hâriciye Nezâreti, Petersburg Sefareti Belgeleri (далее – BOA. HR.SFR.1.) 38–14. Bazı Osmanlıların Kazan'da bir Osmanlı konsolosluğu açılması istihramı.



вроде «Падишах ислама» или «Справедливейший шахиншах» [5]. Проситель прибегал к языку смирения (*tazarru'*)⁴ и уничижительности (*tezellül*)⁵. Именно через подобные петиции мусульманские подданные, включая татар, могли заявлять о себе как о носителях лояльности к султану, при этом выражая коллективные интересы в легитимной форме. Подобные обороты есть и в обращении татарских купцов, которые в прошении, адресованному султану, называют его «Почтеннейшим Шахом Шахов» (*Hazret-i Alî ve Şehinşâh*), при этом по отношению к себе используя обороты вроде «нижайшие рабы» (*çakerâne*).

Вслед за этим идет основная часть, где казанские купцы строят свою аргументацию в пользу учреждения консульства, основываясь на экономических факторах: они упоминают давние торговые связи, административные трудности и стратегическую значимость города. По словам купцов, отсутствие официального представительства Османской империи в близлежащих регионах затрудняло их деловую деятельность (вероятно, консульские представительства в Причерноморье не могли решить проблемы купцов в Казани). Однако, по всей видимости, за экономическими причинами стоит более широкий запрос на религиозную и политическую защиту от султана, который имел титул халифа. Это делало его в глазах мусульман Российской империи, включая татар, верховным лидером исламского мира, что имело огромное символическое значение и придавало султану особый духовный авторитет. Даже при отсутствии прямого политического подчинения, его воспринимали как «повелителя правоверных». К тому же в переписке полностью отсутствуют отсылки к религиозной или культурной близости татар и турок, а также к идее защиты мусульманского населения. Учитывая общий характер источников и политическую чувствительность темы, можно предположить, что этот аспект намеренно замалчивается.

Сам факт коллективного обращения к султану татар, ставших его подданными, свидетельствует о сохранении у части татарской элиты XIX века стойкой ориентации на Османскую империю как на культурный, религиозный и политический центр исламского мира. Даже в условиях жесткого контроля со стороны Российской империи и в отсутствие формальных связей эти настроения не исчезли – напротив, они находили выражение в действиях, пусть осторожных, но вполне осознанных. Подобное поведение демонстрирует наличие среди татар общественного самосознания, где Стамбул воспринимался как центр исламской уммы. Из текста обращения видно, что у просителей уже сформировалось чувство политической и правовой субъектности в

⁴ От араб. «тадарру'».

⁵ От араб. «тазаллүль».



рамках османской системы, в подданство которой они перешли, а также об их осведомленности в российской внутренней политике, так как в прошении они обошли стороной моменты религиозной дискриминации, говоря лишь о торговле. Однако внешнеполитическая обстановка не способствовала открытию консульства: между Россией и Турцией в те годы были довольно напряженные отношения, апофеозом которых стала Русско-турецкая война 1877–1878 гг.

Инициатива открытия османского консульства со стороны татар стала возможной благодаря относительной либерализации внутренней национально-религиозной политики России в XIX веке, когда мусульмане все больше интегрировались в общеимперскую структуру – татары не просили султана спасти их от «неверного правителя», они желали учреждения официальных органов на территории России. Интеграция мусульман была заметна и в годы правления Александра II: при нем была отвергнута политика насильственного крещения, и к тому же в империи царствовал дух реформаторства, которым не прочь были воспользоваться и татары-мусульмане. К примеру, в 1857 году Хусаин Фаизханов (Хусайн Файд-хан), учитывая реформаторские настроения в России, а также опираясь на опыт реформ Танзимата в Османской империи и деятельность Рифа'а Тахтави в Египте, подал прошение в Министерство народного просвещения России с просьбой разрешить издание татароязычной газеты «Чулпан» в Казани. Его предложение было отклонено. Однако Фаизханов не пал духом и обрушил критику на традиционную систему исламского образования. Он предложил создать новый тип медресе, который перенял бы многие организационные элементы российской гимназии [6, с. 120]. Подобные факты свидетельствуют о либеральных веяниях в России, и именно в такой обстановке представители торговых слоев татар сочли уместным запросить учреждения консульства.

Представители Министерства иностранных дел Османской империи, несмотря на все, казалось бы, неблагоприятные внешнеполитические факторы, все же не оставили без внимания обращение. Его передали поверенному в делах Петербургского посольства с просьбой собрать сведения касавшиеся данного вопроса.

Перевод с французского языка:

«Господину Поверенному в делах,

В прошении, адресованном Его Императорскому Величеству Султану, несколько его подданных, выходцев из Казани, занимающихся торговлей между этим городом и Константинополем, просят об учреждении в Казани консульства Турции».



«Передавая вам, при сем, копию данной просьбы, я прошу вас, господин поверенный в делах, собрать сведения и сообщить нам о торговом значении этого города с точки зрения интересов Османской империи, чтобы можно было удовлетворить просьбу просителей. Примите, господин поверенный в делах, уверение в моем глубоком уважении»⁶.

Представители посольства Турции, как выясняется из дальнейшей переписки, не сразу приступили к решению этого вопроса. Вероятно, в посольстве осознавали бесперспективность этой инициативы и отложили дело, однако вернуться к нему побудила еще одна депеша из МИД Османской империи, в которой говорилось о многократных и настойчивых обращениях просителей.

Перевод с французского языка:

Господину Послу,

Департамент [т.е. Министерство иностранных дел], в своей депеше от 30 января сего [1873] года, №31999/29, передал в посольство просьбу нескольких османских подданных, выходцев из Казани, о создании в этом городе османского консульства.

Сегодня настойчивые [многократные] обращения просителей побудили нас вновь вернуться к рассмотрению их запроса. Мы не считаем, что имеются серьезные затруднения для удовлетворения такой просьбы, поскольку в данном случае речь идет, в сущности, лишь о вопросе взаимности. Иностранные державы в целом, и Россия в частности, имеют все возможности учреждать консульства в любой части Империи, и они широко пользуются этой возможностью. Следовательно, мы не видим, каким образом данная просьба могла бы вызвать возражения.

Поэтому я не колеблясь прошу вас начать с Российским правительством, в той форме, которую вы сочтете подходящей, необходимые переговоры для получения его согласия на учреждение османского консульства в Казани.

Примите, господин Посол, уверение в моем глубоком уважении»⁷.

Вероятно, это сообщение побудило посла Кямиль-пашу заняться вопросом консульства всерьез. Бывший бейлербей Румелии и советник при Высокой Порте, Кямиль-паша был назначен на пост полномочного посла в Санкт-Петербурге 21 марта 1873 года (9 сафара 1290 г. хиджры.). Он сменил на этой должности Рюстем-пашу [3, с. 101]. Вероятно, замена послов и обусловила то, что первые письма адресованы

⁶ BOA. HR.SFR.1. 38–14. Bazı Osmanlıların Kazan'da bir Osmanlı konsolosluğu açılması istirhamı.

⁷ BOA. HR.SFR.1. 41–92. Aslen Kazanlı olan bir takım Osmanlı vatandaşının Kazan'da Osmanlı Konsolosluğu açma girişimleri.



поверенному в делах. Стоит отметить, что сбор сведений по этому вопросу стал одним из первых поручений, которые исполнял на своем посту Кямиль-паша.

Как видно из послания, представители министерства смотрят на вопрос об учреждении консульства с оптимизмом и делают акцент на принцип взаимности, в рамках которого Османская империя формально имеет право открывать консульства в России, в том числе и в Казани, поскольку Россия имела подобные представительства на территории Османской державы. Ведомство призывало посольство начать переговоры с Российским правительством касаясь этого вопроса.

С учетом неблагоприятной внешнеполитической обстановки и многоэтничности, многоконфессиональности Казанской губернии, довольно странно видеть в официальном ответе то, что МИД Османской империи «не считает, что имеются серьезные затруднения для удовлетворения такой просьбы», ссылаясь на принцип взаимности. Должно быть, Порты не теряла надежды закрепить свое влияние в мусульманских регионах России и стремилась выровнять свое положение с ней в вопросе дипломатических представительств. Поскольку, согласно официальным данным, на 1873 год Россия, помимо посольства в Стамбуле, возглавляемое чрезвычайным и полномочным послом Н.П. Игнатьевым, имела консульские отделения во всех частях Османской империи: всего российские дипломатические миссии находились в 70 городах, в которых работали 5 генеральных консулов, 18 консулов, 27 вице-консулов и 26 консульских агентов, а в Стамбуле находился 1 капитан над портом [7, с. 591–592]. Для сравнения, в 1884–1885 годах Османская империя, помимо посла Ахмет-Шакира-паши, располагала дипломатами лишь в 13 городах. Генеральные консулы (*başşehbender*) находились в Батуми, Баку, Тифлисе и Одессе. Консулы (*şehbender*) – в Таганроге, Карсе и Евпатории. Другие консульства располагались также в Ростове, Николаеве, Севастополе, Поти. Почетные консулы имелись в Москве и Симферополе [3]. Причем на 1873 год консульств, по-видимому, было еще меньше – в адрес-календаре Кавказа за 1873 год значатся лишь 2 представительства Турции: генеральный консул в Тифлисе и вице-консул в Сухуме [8, с. 176]. Дипломатические представительства могли как появляться, так и упраздняться в разные годы в разных городах.

Это сравнение ярко демонстрирует неравенство России и Турции в плане дипломатических представительств. Поэтому подобные указания османскому послу, возможно, были даны для получения более подробных сведений, чтобы узнать, готова ли Россия пойти на уступки. Вполне возможно, что и само прошение было скомпилировано для этих целей, так как обращение выходцев из России, принявших осман-



ское подданство и ведущих теперь между двумя государствами торговлю, – отличный повод для начала осторожного диалога. Хотя в МИД просто могли воспользоваться случаем.

Посол Османской империи Кямиль-паша внял указаниям из Стамбула и начал собирать сведения. Спустя некоторое время посольством был направлен ответ в МИД Османской империи.

Перевод с французского языка:

«Посол Империи просит передать в Министерство иностранных дел дубликат своего ответа на депешу от 30 января 1873 года №34199/29, касающуюся учреждения османского консульства в Казани.

Ваше Превосходительство,

Имею честь подтвердить получение депеши, которую Ваше Превосходительство соизволило мне направить 30 января №34199/29, с целью передать просьбу нескольких лиц об учреждении консульства в Казани и проконсультироваться со мной относительно целесообразности удовлетворения этой просьбы.

Согласно сведениям, которые мне удалось получить, торговля в Казани малозначительна и с каждым днем сокращается. Этот город утратил ныне то значение, которое имел в прежние времена. Строительство железной дороги до Сибири, которым сейчас занимаются, вскоре лишит его даже той небольшой оживленности, которую ему еще обеспечивает положение города-транзитного пункта для части торговли с восточными регионами Империи.

Существует два проекта железнодорожной линии: более южный маршрут должен был бы пройти через Казань, однако существует высокая вероятность того, что будет реализован второй маршрут, проходящий значительно севернее этого города, так как он намного выгоднее. Тогда упадок Казани будет окончательным и неизбежным.

Есть, однако, и другое соображение, которое перевешивает предыдущие: согласно строго конфиденциальным сведениям, полученным мною, российское правительство не допустит учреждения консульства в Казани.

Этот город не является местом пребывания ни одного иностранного консула, и поскольку все державы могут требовать здесь применения принципа наибольшего благоприятствования, разрешение на открытие агентства для нас повлечет необходимость дать аналогичное разрешение и другим государствам, чего Министерство стремится избежать. Население Казани крайне разнородно как по расовому, так и по



религиозному признакам, и им довольно трудно управлять; существуют опасения, что присутствие одного или двух иностранных агентов еще более осложнит административные трудности. Эти сведения были переданы мне совершенно конфиденциально.

Учитывая, таким образом, незначительность нашей торговли в Казани и трудности, с которыми мы бы столкнулись, я полагаю, что следовало бы отказаться от удовлетворения упомянутой просьбы.

Прошу Ваше Превосходительство принять уверения в моем глубочайшем уважении»⁸.

Османскому послу удалось собрать сведения относительно Казани и позиции российской стороны по данному вопросу. Они, как покажет дальнейшее развитие событий, оказались достоверными – северный путь Транссибирской железнодорожной магистрали, который, по словам посла, был бы значительно выгоднее, действительно воплотился в реальность – железная дорога пошла в обход Казани через Вятку и Пермь. Казань не представляла собой серьезного экономического интереса для Османской империи. Примечательно, что аргументация посла, особенно в части отказа от учреждения консульства, базируется на конфиденциальной информации. Это может свидетельствовать о том, что формальным поводом для разговора о Казани являлась торговля, и именно в ходе обсуждения экономического значения Казани с представителями российской администрации, вероятно, было упомянуто и гипотетическое консульство в этом городе, после чего послу и донесли «конфиденциальную» информацию по этому поводу, возможно, в неформальной обстановке. Учреждение консульства внутри России в многоэтничном и многоконфессиональном регионе вызвало бы цепную реакцию: на основе «принципа наибольшего благоприятствования» аналогичные права могли бы потребовать и другие державы. Усиление внешнего влияния могло подорвать устойчивость внутреннего порядка, и потому «закрытость» Казани для иностранных представительств была сохранена. Посол Турции делает заключение, что от этой идеи следует отказаться, и к этому вопросу в МИД Османской империи более не возвращались. Разумеется, официального прошения в адрес российских властей не последовало, дабы не вносить еще большую напряженность в отношения с ней.

К тому же Россия, если это было в ее интересах, отклоняла даже официальные запросы об учреждении османских представительств. Например, в 1885 году, когда Османская империя решила открыть консульство в Ереване и даже назначила туда

⁸ BOA. HR.SFR.1. 38-65. Bazı Osmanlıların Kazan'da bir Osmanlı konsolosluğu açılması istekleri.



консула, российские власти не допустили этого – они на протяжении девяти месяцев игнорировали прошение, после чего Турция отказалась от данной инициативы. В 1894 году Турция вновь попыталась открыть представительство в Ереване, апеллируя к экономическим связям этого города с соседним османским Баязитом (ныне Догубаязит). В 1897 году был назначен новый консул, однако российское правительство и эту кандидатуру не утвердило. В ответ обсуждалась возможность применения аналогичных мер в отношении российских консульств на территории Османской империи. Несмотря на настойчивость российского Министерства иностранных дел в утверждении, что консульство в Ереване не требуется, в соседнем османском Баязите российское вице-консульство все же было открыто [9, с. 385]. Этот факт еще раз демонстрирует неравноправность Турции и России в отношении дипломатических миссий. Примечательно, что аргументом к учреждению консульства, как и в Казани, служили экономические связи. В целом, это довольно естественный повод для учреждения представительств в другом государстве.

Все опасения Российских властей касаясь открытия османских консульств в многоэтничных и многоконфессиональных регионах подтверждает похожий сюжет об открытии османского консульства в Баку в 1910–1911 годах. Вероятно, оно было закрыто по политическим причинам, и запрос на его открытие поступил вновь. Наместник на Кавказе граф И.И. Воронцов-Дашков был против его учреждения ввиду малого количества османских подданных в Баку, что в свою очередь, по его словам, позволило бы уделять время консулу на шпионаж и пропаганду. Он указывал на угрозу панисламизма и тюркизма, распространение которых консульство могло бы усиливать, особенно в Дагестане и среди мусульманского населения Кавказа. К тому же наместник и его сторонники подчеркивали, что мусульманское население региона проявляет повышенный интерес к событиям в Турции. Наличие официального турецкого представителя могло бы усилить влияние Османской империи на эти настроения, а также способствовать росту автономистских и антироссийских движений. Однако МИД России заявлял, что лучше контролировать одного консула, чем множество тайных эмиссаров, ведь отказ в учреждении консульства не устранил бы угрозу панисламистской или антироссийской пропаганды, а наоборот – усугубил бы проблему, поскольку деятельность ушла бы в подполье. А в условиях сложной международной обстановки и роста напряженности на Ближнем Востоке проявление «предупредительности» в вопросах, не затрагивающих серьезно российские интересы, расценивалось как важный жест доброй воли, укрепляющий отношения с Турцией. Еще одним важным фактором стал уже упомянутый принцип «наибольшего бла-



гоприятствования», так как в городе уже многие годы были консульские представительства Англии, Франции, Германии, Италии, Бельгии, Дании, Греции и Персии. В итоге МИД получил поддержку большинства членов Совета Министров, включая П.А. Столыпина, а в марте 1911 года окончательное решение в пользу открытия консульства утвердил сам император Николай II [10].

Высказанные опасения в контексте османского консульства в Баку касаются и Казани – татары были образованной мусульманской группой, которые часто выступали посредниками в связях российских властей с мусульманами Туркестана. Через них Порты могла, пусть опосредованно, собирать сведения или влиять на общественные настроения в глубине Российской империи. Учитывая все это, а также отсутствие иностранных представительств в Казани в целом, вопрос об учреждении консульства российскими властями в этом городе даже не рассматривался.

Заключение

Таким образом, анализ попытки открытия османского консульства в Казани позволяет сделать несколько важных выводов: экономические аргументы, использованные казанскими татарами в обращении к султану, скорее всего, были лишь формальной причиной прошения, скрывающей более значимые политические и религиозные мотивы. Подобное наблюдалось и при попытке Порты учредить консульство в Ереване. Экономический анализ показал, что Казань не представляла интереса для Османской империи в этом плане, а реакция российской стороны на возможное османское консульство в Казани раскрыла ее особую чувствительность к вопросу иностранного присутствия в стратегически важных и многонациональных регионах, таких как Поволжье, и показала, что российская дипломатия умело управляла потенциальными угрозами внутренней стабильности.

Данный эпизод, ранее не исследованный в историографии, дополняет наше понимание механизмов и пределов османской консульской дипломатии, демонстрируя ограничения влияния Порты в глубине российской территории. Он также показывает, что Казань не рассматривалась Османской империей как экономически значимый город. Несмотря на это, часть татарской элиты второй половины XIX века сохраняла ориентацию на Османскую империю, видя в ней не только торгового, но и потенциального политического союзника.



Литература

1. Brisku A. *Ottoman-Russian Relations. Oxford Research Encyclopedia of Asian History*. 2019. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.academia.edu/38951672/Ottoman_Russian_Relations (дата обращения: 01.05.2025).
2. *История Османского государства, общества и цивилизации*: в 2 т. Т. 1. История Османского государства и общества. Ихсаноглу Э. (ред.); Исслед. центр исламской истории, искусства и культуры (IRCICA); Феонова В.Б. (пер.), Мейер М.С. (ред.). М.: Вост. лит.; 2006. XXXII + 602 с.
3. *Салнаме-и незарет-и хариджийе*. Кастантынийе, 1301 х. (1884–1885). 578 с.
4. Васильев А.Д. *Центральная Азия в политике России и Турции в XIX – первой половине XX в.: дисс.... д-ра ист. наук*. М., 2023. 474 с.
5. Lafi N. Petitions and Accommodating Urban Change in the Ottoman Empire. *Istanbul as Seen from a Distance: Centre and Provinces in the Ottoman Empire*. Özdalga E., Özervarlı S., Tansuğ F. (eds). Istanbul: Swedish Research Institute; 2011. P. 73–82.
6. Ross D. *Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia*. Bloomington: Indiana University Press; 2020. 278 p.
7. *Всеобщий календарь на 1873 год*. СПб.: Издание Германа Гоппе, тип. А.М. Котомина; 1872. 605 с.
8. *Кавказский календарь на 1873 год*. Статский сов. Роборовский (ред.). Тифлис: Типография Главного управления наместника Кавказского; 1872. 707 с.
9. Turan R. Güney Kafkasya'da Osmanlı Şehbenderlik Ağı. *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 2024;10(22):379–396.
10. Алиева С.И. Из истории открытия турецкого консульства в Баку (1910–1911). *Современная научная мысль*. 2023;6:100–109.

References

1. Brisku A. *Ottoman-Russian Relations. Oxford Research Encyclopedia of Asian History*. 2019. [Electronic source]. Available at: https://www.academia.edu/38951672/Ottoman_Russian_Relations (Accessed: 01.05.2025).
2. *Istoriya Osmanskogo gosudarstva, obshchestva i tsivilizatsii* [History of the Ottoman State, Society and Civilization]. Vol. 1. İhsanoğlu E. (ed.). Feonova V. (tr.), Meyer M. (ed.). Originally published by IRCICA. Moscow: Eastern Literature Publ.; 2006. XXXII + 602 p. (In Russian)



И.Р. Гильманов

К вопросу об открытии османского консульства в Казани в 1873 году
Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 782-798

3. *Salnâme-i Nezâret-i Hariciye* [Calendar of the Ministry of Foreign Affairs]. Constantinople, 1301 H. [1884–1885]. 578 p. (In Ottoman)
4. Vasiliev A. D. *Tsentral'naya Aziya v politike Rossii i Turtsii v XIX – pervoy polovine XX veka: diss.... d-ra ist. nauk* [Central Asia in the Politics of Russia and Turkey in the 19th and the First Half of the 20th Century: Doctoral Thesis in History]. Moscow: Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; 2023. 474 p. (In Russian)
5. Lafi N. Petitions and Accommodating Urban Change in the Ottoman Empire. In: Özdalga E., Özervarlı S., Tansuğ F. (eds.) *Istanbul as Seen from a Distance: Centre and Provinces in the Ottoman Empire*. Istanbul: Swedish Research Institute; 2011, pp. 73–82.
6. Ross D. *Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia*. Bloomington: Indiana University Press; 2020. 278 p.
7. *Vseobshchiy kalendar' na 1873 god* [Universal Calendar for 1873]. Saint Petersburg: Herman Hoppe Publ., A.M. Kotomin Printing House; 1872. 605 p. (In Russian)
8. *Kavkazskiy kalendar' na 1873 god* [Caucasus Calendar for 1873]. State Councillor Roborovskiy (ed.). Tiflis: Typography of the Governor-General's Office; 1872. 707 p. (In Russian)
9. Turan R. Güney Kafkasya'da Osmanlı Şehbenderlik Ağı [The Ottoman Consular Network in the South Caucasus]. *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* [Journal of the Black Sea Research Institute.]. 2024;10(22):379–396. (In Turkish)
10. Alieva S. I. Iz istorii otkrytiya turetskogo konsul'stva v Baku (1910–1911) [On the History of the Opening of the Turkish Consulate in Baku (1910–1911)]. *Sovremennaya nauchnaya mysl'* [Contemporary Scientific Thought]. 2023;6:100–109. (In Russian)

Информация об авторе

Гильманов Искандер Рафикович, аспирант Института татарской энциклопедии и регионоведения им. М. Хасанова Академии наук Республики Татарстан, Казань, Российская Федерация.

About the author

Iskander R. Gilmanov, Postgraduate Student, M. Khasanov Institute of Tatar Encyclopedia and Regional Studies, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, 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.



I.R. Gilmanov

On the Issue of Ottoman Consulate Establishing in Kazan in 1873

Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 782-798

Информация о статье

Поступила в редакцию: 13 мая 2025

Одобрена рецензентами: 13 сентября 2025

Принята к публикации: 13 октября 2025

Article info

Received: May 13, 2025

Reviewed: September 13, 2025

Accepted: October 13, 2025



Д.Г. Блинников

Казанские мусульманские пехотные командные курсы в годы Гражданской войны...

Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 799-814

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-4-799-814

УДК 93/94

Original Paper

Оригинальная статья

Казанские мусульманские пехотные командные курсы в годы Гражданской войны в России 1918–1922 гг.

Д.Г. Блинников^{1а}

¹ГБУК «Национальный музей Республики Татарстан», г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0002-3968-9450>, e-mail: georgievichdenis@mail.ru

Резюме: В настоящей статье рассматривается история создания и существования казанских мусульманских командных пехотных курсов. Данные курсы представляли собой довольно специфический и во многом уникальный тип военно-учебных заведений, предназначенных для обучения командного состава исключительно мусульманских, прежде всего татарских, частей Красной армии. В период Гражданской войны в Казани существовало три последовательно сменивших себя курса для подготовки пехотных командиров-мусульман: первое формирование 2-х Мусульманских пехотных курсов (февраль 1919 г. – апрель 1919 г.), второе формирование курсов под тем же названием (сентябрь 1919 г. – июль 1920 г.) и 16-е мусульманские курсы (октябрь 1920 г. – январь 1923 г.). История данных военно-учебных заведений является важной страницей как в рамках изучения становления Красной армии, так и в плане отражения специфики формирования национальной политики молодого советского государства.

Ключевые слова: Красная армия; РККА; мусульманские командные курсы; военное образование; Гражданская война в России

Для цитирования: Блинников Д.Г. Казанские мусульманские пехотные командные курсы в годы Гражданской войны в России 1918–1922 гг. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):799–814. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-799-814



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



D.G. Blinnikov

Kazan Muslim Infantry Command Courses during the Civil War in Russia 1918–1922

Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 799–814

Kazan Muslim Infantry Command Courses during the Civil War in Russia 1918–1922

D.G. Blinnikov^{1a}

¹*State Budgetary Institution of Culture “National Museum of the Republic of Tatarstan”, Kazan, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0002-3968-9450>, e-mail: georgievichdenis@mail.ru

Abstract: This article unwinds the history of the creation and existence of the Kazan Muslim infantry command courses. These courses represented a rather specific and, in many respects, unique type of military educational institutions designed to train commanders exclusively for Muslim, primarily Tatar, units of the Red Army. During the Civil War in Kazan there were three successive courses for training infantry commanders of Muslims: the first formation of 2 Muslim infantry courses (February 1919 – April 1919), the second formation of courses under the same name (September 1919 – July 1920) and the 16th Muslim courses (October 1920 – January 1923). The history of these military educational institutions is an important page in the study of the formation of the Red Army and in terms of reflecting the specifics of the formation of the national policy of the young Soviet state.

Keywords: Red Army; RKKA (the Worker-Peasant Red Army); Muslim command courses; military education; Russian Civil War

For citation: Blinnikov D.G. Muslim infantry command courses in Kazan during the Civil War in Russia 1918–1922. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(4):799–814. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-799-814

Введение

В годы Гражданской войны в России Казань была одним из важнейших образовательных центров, готовивших командиров для Рабоче-крестьянской Красной армии. Среди довольно внушительного списка казанских военно-учебных заведений несколько особняком стоят командные курсы, предназначенные для подготовки командиров мусульманских частей. Таковых было несколько: в общей сложности три курса для подготовки пехотных командиров, курс для кавалеристов и политические курсы для комиссаров. Причем среди них пехотные курсы отличались гораздо большей численностью, строгостью порядков и монолитностью национального состава. Курсантами пехотных курсов были исключительно татары, в отличие от тех же кавалерийских курсов. Впрочем, и они были преимущественно татарскими.



Чтобы разобраться в причинах этих отличий, стоит совершить небольшой экскурс в предысторию создания мусульманских частей в России. Для начала необходимо понимать, что мусульманское население Российской империи было довольно слабо инкорпорировано в общеимперскую образовательную среду. К началу Первой мировой войны в светских учебных заведениях России обучалось очень маленькое число мусульман. К примеру, в университетах числилось всего 192 мусульманина, что составляло всего лишь 0,5 % от общего числа студентов [1, с. 611]. Подавляющее число представителей мусульманской интеллигенции предпочитало получать религиозное образование. О каком-либо военном образовании, направленном на подготовку офицеров, специализирующихся на работе в мусульманской солдатской среде, не было и речи.

Всё стало меняться после Февральской революции. В революционном 1917 г. на территории бывшей империи возникло множество национальных советов, стремившихся к созданию широких национальных автономий. В отношении армии это устремление выражалось в желании создания своих национальных воинских частей. Мусульмане исключением в этом плане не были.

Так, на Первом Всероссийском мусульманском съезде, проходившем с 1 по 11 мая 1917 г. в Москве, делегатами единогласно был принят доклад полковника Галиева и солдата Г. Монасыпова о необходимости создания мусульманских полков [2, с. 41]. На том же съезде делегаты приняли решение о создании Всероссийского мусульманского военного шуро (Вошуро), высшего органа для солдат-мусульман. После провала Корниловского мятежа в августе 1917 г. Временное правительство разрешило Вошуро мусульманизировать несколько полков и дивизий и даже сформировать корпус для Румынского фронта. Впрочем, вплоть до Октябрьской революции дело по формированию мусульманских полков далеко не сдвинулось, ограничившись лишь мусульманскими ротами в нескольких запасных полках [3, с. 125].

Вопрос о создании мусульманских воинских формирований начал решаться после Октябрьской революции и особенно после начала Гражданской войны. В отличие от Временного правительства, которое «заигрывало» с националами с целью укрепить свое шаткое положение, Советское правительство уже было вынуждено считаться с ними и вести гибкую национальную политику хотя бы из тех соображений, чтобы вчерашние «инородцы» не ушли в стан врагов, как случилось, например, со сторонниками башкирской автономии весной 1918 г. [4, с. 36].

Вопрос формирования мусульманских частей в Красной армии курировал военный отдел при Центральном мусульманском комиссариате Наркомата по делам



национальностей РСФСР, созданный в январе 1918 г. в Петрограде и впоследствии преобразованный в Центральную Мусульманскую военную коллегию (ЦМВК). Для мусульманских частей РККА требовался специально отобранный и соответствующе подготовленный командный состав.

Деятельность ЦМВК в первую очередь была направлена на создание татарских национальных частей [5, с. 179]. Связано это было с двумя факторами. Первый заключался в том, что после сентября 1918 г., когда закончились бои за Казань, территория проживания поволжских татар являлась наиболее контролируемой советским правительством среди всех мусульманских территорий бывшей Российской империи. Второй же фактор был обусловлен тем, что поволжские татары отличались относительно высоким уровнем грамотности, особенно в сравнении с другими мусульманскими народами, что значительно облегчало набор курсантов среди них.

Первое формирование Казанских мусульманских пехотных командных курсов

Отправной точкой создания национальных частей Красной армии можно считать постановление народного комиссариата по делам национальностей от 7 мая 1918 г. «О национальных полках». В этом документе говорилось, что национальные отряды РККА могли формироваться только в местах проживания данных национальностей. Национальные части из беженцев и эмигрантов должны были формироваться только в порядке исключения и в особых случаях [6, с. 163].

В свою очередь, вопрос о создании ускоренных командных курсов для подготовки командного состава мусульманских полков впервые поднялся только в конце 1918 г. 19 ноября состоялось заседание ЦМВК, на котором было принято решение организовать командные курсы в Москве. Возглавить организационные работы было поручено заведующему военным отделом Марагазиану Галлиулловичу Крымову¹.

Выбор М.Г. Крымова в качестве организатора курсов не был случайным: к концу 1918 г. он был уже опытным партийным и военным деятелем, к тому же имеющим опыт педагогической деятельности. По происхождению он был из поволжских татар Самарской губернии. До Первой мировой войны работал народным учителем. После начала войны был призван в армию и направлен рядовым в 95-й запасной батальон в Казани. Вскоре после призыва Крымов поступает в Тифлисскую школу прапорщиков, которую успешно окончил в сентябре 1916 г. В 1917 г. Марагазиан Галлиуллович

¹ Российский государственный военный архив (далее – РГВА). Ф. 17. Оп. 1. Д. 22 об.



вступает в партию эсеров и принимает участие во Всероссийском мусульманском съезде. С августа по октябрь 1917 г. был начальником обороны Челябинска. Во время Октябрьской революции защищал город от казаков есаула Титова. В 1918 г. работал в Уфимской ЧК, а позднее занимал должность губернского военного комиссара. Непосредственно перед назначением в ЦМВК на должность заведующим военным отделом Крымов являлся заместителем начальника 5-ой Уральской дивизии [7, с. 98–99].

4 декабря 1918 г. Крымов представил на заседании ЦМВК проект будущих курсов. Согласно его проекту, предусматривался перенос курсов в Казань. Это позволяло будущим курсам оставаться в ведении ЦМВК и быть ближе к месту проживания основной массы потенциальных курсантов. Количество обучающихся на курсах предварительно было определено в 200 человек. После обсуждения проект был принят, а М.Г. Крымов немедленно командирован в Казань².

4 января 1919 г. Всероссийский Главный штаб в приказе №3 утвердил создание мусульманских командных курсов в Казани с расчётным количеством курсантов в 300 человек³.

Командный состав курсов изначально предполагалось взять из состава 4-й Петроградской дивизии, но этому плану не суждено было сбыться, так как дивизия вскоре была оправлена на фронт. Для решения кадрового вопроса на предварительном заседании организационной комиссии, которое состоялось 30 декабря 1918 г. в Казани, было решено направить телеграмму начальнику Главного управления военно-учебных заведений И.Л. Дзевалтовскому с просьбой посодействовать в откомандировании офицеров-военспецов и военных чиновников мусульманского вероисповедания в распоряжение комиссии.

Второго января 1919 г. состоялось первое полноценное заседание организационной комиссии мусульманских пехотных командных курсов. На этом заседании комиссия временно утвердила на должность заведующего курсами командира 2-го дивизиона 5-ой артиллерийской бригады товарища Мамлеева. Его кандидатура была утверждена с условием, что он будет заведующим до того момента, пока из Москвы не будет прислан новый заведующий⁴.

Девятого января 1919 г. состоялось второе заседание комиссии, на котором решался вопрос о занятии подходящего помещения. Первоначально предполагалось

² РГВА. Ф. 12. Оп. 6. Д. 147. Л. 16.

³ РГВА. Ф. 62. Оп. 1. Д. 475. Л. 1, 16.

⁴ Государственный архив Республики Татарстан (далее – ГА РТ). Ф. Р-592. Оп. 1. Д. 14. Л. 2-3.



лось, что курсы должны располагаться в казармах бывшей 1-й школы прапорщиков на территории Казанского Кремля. Но в силу того, что означенное помещение уже было условно передано организационной комиссии военно-инженерных курсов, губернский военный комиссар Д.Н. Авров был вынужден отказать мусульманским курсам.

Проблема с помещением отягощалась тем, что к тому моменту на курсах уже имелся частично сформированный кадровый состав. Кроме того, на курсы стали поступать первые добровольцы – будущие курсанты. Всё то время, пока комиссия пыталась разрешить вопрос с помещением, личный состав мусульманских курсов находился на провиантном, приварочном и чайном довольствиях у своих коллег из 1-х Казанских Советских пехотных командных курсов.

Более-менее подходящее помещение удалось подыскать к концу января 1919 г. Им оказалось здание бывшего Городского женского Петровского училища, ныне это Лицей №5 на ул. Волкова д. 3.

Официальное открытие курсов и начало занятий состоялось 26 февраля 1919 г. К этой дате были завершены все основные организационные работы: отремонтировано помещение, закуплено необходимое оборудование, закончен набор курсантов, командного, преподавательского и административно-хозяйственного состава.

К моменту открытия на курсах сменилось руководство курсов. Вместо временного товарища Малеева по протекции М.Х. Саид-Галиева заведующим был назначен бывший генерал-майор Искандер Османович Тальковский. Происходил он из дворянской семьи литовских татар. Службу в армии начал в 1873 г. в качестве вольноопределяющегося 107-го Троицкого пехотного полка. Был участником Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. С 1885 г. и вплоть до Первой мировой войны служил в Отдельном корпусе пограничной стражи. В Красной армии с 1918 г. Командовал 1-й стрелковой бригадой РККА, являлся членом исполнительного комитета Мусульманского Военного Совета Петроградского военного округа [8].

Не менее интересной представляется биография комиссара курсов Исмаила Керимовича Фирдевса (Керимджанова). До 1913 г. работал частным учителем и репетитором в Крыму, после чего он был лишен права учительствовать за критику царского режима. В годы мировой войны занимался революционной работой. В июле 1917 г. вступил в РСДРП(б). После Октябрьской революции принимал активное участие в установлении Советской власти в Крыму. Занимал должности товарища председателя Симферопольского Совета рабочих, солдатских и крестьян-



ких депутатов и председателя следственной комиссии по борьбе с контрреволюцией среди татар.

После падения Советской власти в Крыму И.К. Фирдевс перебрался работать в Москву, где устроился в Комиссариат по делам мусульман Внутренней России. Здесь он сдружился с М.Х. Султан-Галиевым, став впоследствии одним из его ближайших сподвижников. Будучи секретарем Комиссариата, И.К. Фирдевс работал с пленными турками, подготавливая почву к социалистической революции в Турции [9]. Комиссаром мусульманских курсов был назначен, как и И.О. Тальковский, по протекции М.Х. Султан-Галиева.

Что касается образовательного ценза для курсантов, а также структуры самих курсов, то эту информацию можно почерпнуть из статьи И.К. Фирдева, опубликованной в газете «Знамя революции» от 23 марта 1919 г. Курсы были разделены на два класса: специальный и подготовительный со сроком обучения в четыре месяца в каждом классе. В специальный класс принимали красноармейцев, имеющих удостоверение об окончании четырех классов средних учебных заведений или городских училищ, без экзаменов либо по результатам испытаний. На подготовительный курс принимались в результате вступительных испытаний, где желающие поступить должны были показать умение читать и рассказать прочитанное на русском языке и знать четыре правила арифметики [10].

Несмотря на все приготовления и официальное открытие, мусульманским курсам всё же не суждено было полноценно начать свою работу. В марте 1919 г. Русская армия адмирала А.В. Колчака пошла в наступление, которое грозило разгромом всего Восточного фронта. Для сдерживания наступления РККА бросала в бой все имеющиеся наличные силы, в том числе и мусульманские пехотные курсы.

В ответ на просьбу казанского военкома Д.П. Аврова 16 апреля 1919 г. наркомвоен Л.Д. Троцкий распорядился временно прекратить работу курсов, а весь личный состав перевести в 1-й татарский стрелковый полк им. Муллагура Вахитова⁵. Через три дня в татарский полк были переведены все прошедшие приемные испытания и зачисленные в качестве курсантов – 122 человека, командного состава курсов – 13 человек и прикомандированных красноармейцев для поступления – 19 человек. Заведующий курсами И.О. Тальковский и комиссар И.К. Фирдевс остались в распоряжении ЦМВК⁶.

⁵ РГВА. Ф. 17. Оп. 1. Д. 13. Л. 34-35.

⁶ РГВА. Ф. 33192. Оп1. Д. 1. Л. 126,136.



Второе формирование Мусульманских пехотных командных курсов

В «замороженном» состоянии курсы пробыли относительно недолго. Уже в конце мая 1919 г., когда в ходе контрнаступления Красной армии была ликвидирована угроза Казани, ЦМБК ходатайствовала в ГУВУЗ с просьбой о возобновлении работы курсов⁷.

Вскоре после издания соответствующих распоряжений Всеросглавштаба и РВСР в Казани была собрана новая организационная комиссия. От первого формирования мусульманских курсов буквально ничего не осталось, даже помещение пришлось подыскивать новое. На этот раз под курсы отвели здание бывшей Духовной семинарии на углу улиц Гостинодворской и Чернышевского. Сегодня это здание принадлежит Институту геологии и нефтегазовых технологий Казанского федерального университета.

Штатное расписание курсов было определено по литере «А», что означало численность курсантов в 300 человек, разделенных на три роты. В каждой роте было по два классных отделения – специальное и подготовительное. Обучение на каждом отделении составляло четыре месяца. Подбор педагогического, командного, административного состава, а также агитационная работа среди потенциальных курсантов были возложены на ЦМБК⁸. В качестве потенциальных курсантов ЦМБК рассчитывало получить в первую очередь уже проходящих службу в Красной армии татар, желательно имевших опыт службы в старой армии, – бывших унтер-офицеров, фельдфебелей и подпрапорщиков⁹. Однако, несмотря на все усилия ЦМБК, набор курсантов шел тяжело.

С 1 сентября 1919 г. на курсах начались плановые занятия, а 18 сентября состоялось официальное открытие курсов. Чтобы как-то разрешить проблему с недобором курсантов, руководство курсов приняло решение открыть дополнительный класс – приготовительный [11, с. 63]. В него поступали те, кто хотел учиться, но не имел даже минимального уровня грамотности. В этом классе обучались около двух месяцев. В его программу входило изучение русского и татарского языков, арифметика и базовая строевая подготовка.

Первый выпуск краскомов-мусульман состоялся 18 января 1920 г. в количестве 16 человек. Большинство из них были направлены в 1-ю и 2-ю Отдельные Приволжские татарские стрелковые бригады [12, с. 344]. Через три месяца, 25 апреля

⁷ РГВА. Ф. 17. Оп. 1. Д. 34. Л. 265 об., 306.

⁸ ГА РТ. Ф. 492. Оп. 2. Д. 266. Л. 31.

⁹ РГВА. Ф.17. Оп. 1. Д. 132. Л. 30.



1920 г., состоялся второй выпуск в количестве 18 человек. Этот выпуск почти целиком отправился на Польский фронт. В мае 1920 года произошло еще два выпуска в общей сложности по 40 человек, а 1 июня 1920 года состоялся последний – пятый – выпуск на 25 человек. Эти выпуски были отправлены в резерв Южного фронта¹⁰.

Работа курсов продлилась до лета 1920 г. Согласно директиве начальника УВУЗа по Приволжскому военному округу А.И. Верховского №1881 от 11 июня 1920 г. мусульманские курсы в полном составе вместе со сводной ротой в количестве 122 человек из состава 1-ых Казанских Советских пехотных курсов должны были сформировать маршевой батальон и отправиться в Москву в распоряжение ГУВУЗа¹¹.

Прибывший в Москву 15 июля эшелон встретили представители РВСР, ЦМВК и ГУВУЗа, которые объявили курсантам приказ, что они должны немедленно выдвигаться в Петергоф, в распоряжение 5-ых Петергофских пехотных командных курсов, где они сформируют 2-й курсантский батальон. 17 июня 1920 г. 2-е Мусульманские пехотные курсы прекратили своё существование¹².

16-е Казанские мусульманские пехотные командные курсы

Расформирование 2-х пехотных курсов было довольно неожиданным событием. Тем не менее их закрытие не поставило точку в командном пехотном образовании для мусульман. Спустя месяц, 19 июля 1920 г., заместитель председателя РВСР Э.М. Склянский в приказе №1343 распорядился открыть в Казани новые образцовые пехотные курсы для подготовки командного состава для мусульманских частей Красной армии. Для их организации ГУВУЗ получал ассигнование в размере 500 000 рублей. Штат курсов определялся по литере «Н» на 500 курсантов [13, с. 1].

Возглавили новое военно-учебное заведение бывшие командиры 2-х мусульманских пехотных курсов: заведующим стал бывший полковник Григорий Леопольдович Окинский, который до этого был заведующим строевым обучением, а комиссаром – бывший подпоручик и выпускник Казанского военного училища Мухитдинов Насых Камалович. В качестве помещений для курсов были выделены бывшие дворянские особняки – дома Оконишникова и Александрова, а также дом №50 на Большой Красной улице¹³.

¹⁰ РГВА. Ф. 25030. Оп. 1. Д. 32. Л.7.

¹¹ РГВА. Ф. 25030. Оп. 1. Д. 34. Л.197.

¹² Там же.

¹³ РГВА. Ф. 25030. Оп. 2. Д. 1. Л. 8.



Подбор добровольцев в курсанты, командного, педагогического и административно-хозяйственного состава занял примерно два месяца. К концу сентября удалось набрать два подготовительного отделения и шесть отделений младших классов. Абсолютно все курсанты по национальности происходили из поволжских татар¹⁴. Уровень образования курсантов на момент поступления был таков: среднее образование имели 15 курсантов, четырехклассное образование – 15, низшее образование – 89 человек, высшего не было ни у кого¹⁵.

1 октября 1920 г. состоялось официальное открытие курсов. В этот же день приказом ГУВУЗа курсы из Казанских Мусульманских образцовых пехотных курсов переименовали в 16-е Казанские Мусульманские пехотные курсы. Несмотря на открытие, работа курсов продолжалась сопровождаться множеством трудностей. Во-первых, выделенные помещения были тесными и не очень подходили для образовательного учреждения. Во-вторых, пополнение курсантами до штатной численности шло с большим трудом. Во многом это было обусловлено тем, что грамотных добровольцев среди мусульман было относительно немного. Командиры строевых частей, на которых была возложена обязанность отбирать и откомандировываться среди подчинённых им красноармейцев подходящих кандидатов для обучения на курсах нередко сопротивлялись этому. В-третьих, руководство курсов находилось в довольно скверных отношениях со своим непосредственным руководством – Запасной армией Республики, периодически вступая с ним в разного рода ссоры¹⁶.

Тем не менее к началу 1921 г. руководству 16-х Мусульманских курсов удалось наладить нормальную работу. На 1 января командный состав курсов выглядел следующим образом: заведующим и комиссаром курсов по-прежнему являлись Окнинский и Мухитдинов, помощником комиссара – Шангут Сатаров, командиром батальона – Иосиф Бугаев, заведующим учебной частью и его помощником – Михаил Харкевич и Газис Губайдулин, инструктором пулеметного дела – Тимофей Пахомов, инструктором верховой езды – Абдурахмен Симанов, заведующим хозяйством – Николай Бурлицкий, заведующим зданиями – Александр Федоров. Всего командного и административно-хозяйственного состава было 65 человек, а также 246 красноармейцев хозяйственной команды. Преподавателей при курсах числилось 37 человек, большей частью частных¹⁷.

¹⁴ РГВА. Ф. 25164. Оп. 1. Д. 2. Л. 63.

¹⁵ Там же. Л. 5-6.

¹⁶ РГВА. Ф. 25164. Оп. 2. Д. 3. Л. 1, 4.

¹⁷ РГВА. Ф. 25164. Оп. 2. Д. 2. Л. 1-6.



Курсанты в свою очередь были разделены на три роты: 1 рота под командованием Сергея Виноградова имела численность в 106 человек в четырех взводах; 2 рота Николая Шамарина – 120 человек в четырех взводах и одном специальном взводе для вновь прибывших; 3 рота Аркадия Добронравова – 117 курсантов в трех взводах; 4 рота имела командира – Александра Короткова, но самой роты не существовало¹⁸.

Нормальная работа курсов продлилась до февраля 1920 г. В Западной Сибири разразилось одно из крупнейших антибольшевистских крестьянских восстаний. На его подавление были отправлены бойцы Запасной армии Республики, в том числе курсанты. 19 февраля 1921 г. на курсы поступили три телеграммы из УВУЗа ПриВО с требованием сформировать в общей сложности две стрелковые роты и пулеметный взвод. Помимо этого, курсы формировали штаб и командный состав 1-го Казанского стрелкового полка особого назначения¹⁹.

Всего курсы выделили 261 курсанта и 21 человека командно-административного, хозяйственного и медицинского персоналов. Данный личный состав образовал один из батальонов 1-го Казанского полка. В его составе курсанты эшелоном добрались до Тюмени, где полк был включен в 61-ю бригаду [14, с. 155–156].

На протяжении всей весны 1921 г. полк вел тяжелые бои с повстанцами. Однако в Казань курсанты смогли вернуться только 11 мая. Из 261 курсанта вернулось только 95 человек. Остальные либо погибли, либо были ранены и оставлены в госпиталях Екатеринбург, Камышлова и Тюмени²⁰.

Пока часть курсантов находились на фронте, оставшиеся в Казани продолжили свое обучение. 1 апреля 1921 г. состоялся первый выпуск в количестве 14 человек. Выпуск прошел в торжественной обстановке с поздравлением и боевым напутствием от инспектора УВУЗа Приволжского военного округа Гегстрема. Тогда же курсам от имени ГУВУЗа было вручено знамя за героизм, проявленный курсантами во время подавления Западно-Сибирского восстания²¹.

В августе 1921 г. руководство курсов смогло добиться более подходящего помещения. Из дворянских особняков курсы переехали в казармы бывшей 1-й школы прапорщиков, располагавшиеся в стенах Казанского Кремля. Новое помещение, как и в случае с предыдущими, нуждалось в ремонте. Оконные рамы местами либо отсутствовали, либо были разбиты. Отхожие места и выгребные ямы нуждались в очистке²².

¹⁸ РГВА. Ф. 25164. Оп. 2. Д. 2. Л. 1-6.

¹⁹ РГВА. Ф. 25030. Оп. 1. Д. 34. Л. 197.

²⁰ РГВА. Ф. 25030. Оп. 2. Д. 1. Л. 14.

²¹ РГВА. Ф. 25030. Оп. 1. Д. 34. Л. 198.

²² РГВА. Ф. 25164. Оп. 2. Д. 2. Л. 117.



Переезд в Кремль прошел довольно спокойно. В течение осени и зимы 1921 года на курсах была полностью налажена нормальная жизнь и учебная работа. В октябре 1921 г. в связи с общей демобилизацией РККА и приведением в порядок структуры курсов в них были расформированы 5 и 6 роты. Курсанты, числящиеся в них, были переведены в остальные четыре роты²³. Особо следует подчеркнуть, что 16-е курсы, хотя и должны были по штатному расписанию иметь 500 курсантов, фактически никогда этого числа не имели. Единовременно на курсах никогда не было более 400 курсантов, а в среднем их количество колебалось в районе 300–350 человек²⁴.

Новый 1922 год курсы встречают двумя важными событиями. Первым была смена руководства: вместо Г.Л. Окинского заведующим становится партийный работник Николай Мефодьевич Троицкий, а новым комиссаром при нем – Ш.Х. Усманов²⁵. Вторым событием было принятие шефства от Татарского ЦИКа с вручением Красного знамени, состоявшееся 22 февраля и приуроченное к 4-й годовщине Красной армии²⁶.

5 мая 1922 г. решением ПриВО курсы были отправлены на лагерный сбор. Местом сбора была выбрана крепость Кушка, на границе с Афганистаном, ныне город Серхетабад Республики Туркменистан. Выбор среднеазиатской крепости для сбора был хотя и несколько экзотичен, но не случаен. Дело в том, что по задумке ЦМВК и Саид-Галеева мусульманские части Красной армии создавались как ударная сила с прицелом на советизацию народов Востока. Отправка курсантов в места, охваченные антисоветским басмаческим движением, в таком разрезе представляла собой ознакомление будущих краскомов со своим предстоящим местом службы.

Маршрут следования к Кушке был определен следующий: Казань – Астрахань – Красноводск – Ашхабад – Мары – Кушка. 11 марта 1922 г. личный состав курсов погрузился на пароход «Кирилл», отправившись в долгое путешествие. В Кушку курсанты добрались только к концу мая уже пешим порядком. Первого июня в лагере начались плановые строевые занятия²⁷.

С первых дней своего пребывания в крепости перед курсантами была поставлена задача по усовершенствованию ее обороноспособности. Проводились фортификационные работы, разрабатывалась система оборонительного огня и осуществлялась

²³ РГВА. Ф. 25164. Оп. 2. Д. 2. Л. 117.

²⁴ РГВА. Ф. 25164. Оп. 1. Д. 2. Л. 64, 170; Оп. 2. Д. 2. Л. 1–6, 135.

²⁵ РГВА. Ф. 25030. Оп. 2. Д. 1. Л. 17–27.

²⁶ Там же. Л. 16.

²⁷ РГВА. Ф. 25164. Оп. 2. Д. 8. Л. 132.



пристрелка огневых рубежей. Одновременно с этим курсанты регулярно участвовали в стрельбах, тактических учениях, отработках взаимодействия различных родов войск. Курсанты проявляли высокий уровень выучки. К примеру, 6 июня 1922 г. крепость посетил Главнокомандующий всеми вооруженными силами РСФСР Сергей Сергеевич Каменев. В его присутствии была произведена призовая стрельба из винтовок. По ее результатам Галимов Мухамед, Ассадулин Хабибур, Казыханов Шакир и Гилязетдинов Касим были отмечены Главнокомандующим и награждены часами²⁸.

Обратно в Казань, в стены Кремля, курсы вернулись в сентябре 1922 г. Однако нормально продолжить свою работу они смогли недолго. В декабре 1922 г. ГУВУЗ принял решение о ликвидации 16-ых Мусульманских пехотных командных курсов. Был проведен последний выпуск курсантов старшего отделения. Остальные курсанты, командование, педагогический и административно-хозяйственный состав остались в Казани, ожидая решения по их дальнейшему прохождению службы²⁹.

20 января 1923 г. УВУЗ ПриВО удовлетворил прошение председателя Татарского ЦИКа товарища Мансурова об организации в Казани Объединённых Казанских мусульманских командных курсов. Кадровой основой для них послужили расформированные 16-е пехотные и 9-е кавалерийские мусульманские курсы³⁰. Вскоре курсы были преобразованы в 6-ю Объединённую татаро-башкирскую командную школу. Пройдя целый ряд преобразований, она станет Казанским танковым училищем им. Верховного совета Татарской АССР, которое будет расформировано 28 февраля 1947 года.

За почти два года своего существования 16-е Мусульманские пехотные курсы смогли подготовить 135 красных командиров, которые добросовестно и с честью служили своей стране.

Заключение

Казанские мусульманские пехотные командные курсы являются очень важной страницей как в истории Красной армии, так и в истории мусульманских народов России. Они были одними из первых и наиболее успешных военно-учебных заведений в России, которые специализировались на подготовке командиров среди мусульман для работы с красноармейцами-мусульманами. За десять месяцев обучения, которые занимало прохождение всех трех курсовых отделений, зачастую абсолютно неграмотные добровольцы получали пусть и сильно урезанное, но все же образова-

²⁸ РГВА. Ф. 25164. Оп. 2. Д. 8. Л. 116.

²⁹ РГВА. Ф. 25030. Оп. 1. Д. 32. Л. 3-8.

³⁰ РГВА. Ф. 25030. Оп. 1. Д. 32. Л. 3.



ние. Образование, которое позволяло им в достаточной степени эффективно выполнять обязанности «красного офицера» во всей их полноте. А они включали не только добросовестное исполнение непосредственных военных обязанностей. Любой красный командир являлся носителем коммунистической идеологии и представителем советской власти. Популяризация советской политики как среди солдатской массы, так и среди мирного населения являлась одной из непосредственных задач краскома, с которой выпускники мусульманских курсов с честью справлялись. Тем самым несмотря на то, что в этническом плане курсы состояли исключительно из татар, они внесли свой вклад как в становление Красной армии, так и в создание новой светской интеллигенции среди мусульманских народов молодой советской республики.

Выпускники мусульманских курсов сражались на всех фронтах Гражданской войны, но в большинстве своем они несли службу на Кавказе и в Средней Азии, где с честью исполняли свою задачу по советизации мусульманского Востока.

Литература

1. *Россия накануне великих потрясений: Социально-экономический атлас. 1906–1914.* Давыдов М.А., Демин В.А., Шелухаев В.В. (отв. ред.) и др. М.: Кучково поле; 2017. 668 с.
2. Усманова Д.М. Первый Всероссийский мусульманский съезд 1917 г.: взгляд через столетие. *Гасырлар авазы – Эхо веков.* 2021;3:24–50.
3. Гиззатуллин И.Г. Вошуро: светлые мечты и трагический конец. *Гасырлар авазы – Эхо веков.* 1991;3:124–128.
4. Таймасов Р.С. *Участие башкир в Гражданской войне. Книга первая. В лагере контрреволюции (1918 – февраль 1919 гг.).* Уфа: РИЦ БашГУ; 2009. 200 с.
5. Гиззатуллин И.Г. *Мусульманские военные организации (1917–1921 гг.).* Казань: Издательство «Фэн»; 2002. 203 с.
6. *Политика Советской власти по национальному вопросу за три года. 1917–XI–1920 гг.* М.: Государственное издательство; 1920. 185 с.
7. Гришин Я.Я., Шарафутдинов Д.Р. Полковник М.Г. Крымов. *Гасырлар авазы – Эхо веков.* 2003;3/4:98–103.
8. Гришин Я.Я., Шарафутдинов Д.Р. Личное дело и жизнь комдива И. Тальковского. *Гасырлар авазы – Эхо веков.* 1998;3/4:162–168.
9. Тагиров И.Р. Измаил Фирдевс. *Гасырлар авазы – Эхо веков.* 2005;1:150–156.
10. Фирдевс И.К. Красная Армия. Мусульманские пехотные командные курсы в гор. Казани. *Знамя Революции.* 23 марта 1919;64(314):2.



11. Панов Е.В. *Подготовка военных кадров в Казани*. Казань: Типография КВВКУ; 2009. 151 с.

12. *Гражданская война в Поволжье*. Минц И.И., Андрианов Н.А., Мухарямов М.К. (отв. ред.) и др. Казань: Татарское книжное издательство; 1974. 495 с.

13. *Сборник приказов Революционного Военного Совета Республики 1920 года. №1342 – 1348*. М., Петроград: [б. и.]; 1920. 2 с.

14. Маркеев Б.Г. *Память легендарных лет. Краткая история и боевая деятельность Казанских мусульманских курсов красных командиров, декабрь 1918 г. – ноябрь 1923 г. (Из материалов к истории училища)*. Вып. 1. Казань: КВТКУ; 1979. 224 с.

References

1. *Rossija nakanune velikih potrjasenij: Social'no-jekonomicheskij atlas 1906–1914* [Russia on the Eve of Great Turmoil: Socio-Economic Atlas. 1906–1914]. Davidov M.A., Demin V.A., Shelohaev V.V. (ed.) and others. Moscow: Kuchkovo pole Publ.; 2017. 668 p. (In Russian)

2. Usmanova D. M. Pervyj Vserossijskij musul'manskij syezd 1917 g.: vzglyad cherez stoletie [The First All Russian Muslim Congress of 1917: a view through the century]. *Gasyrlar avazy – Eho vekov*. 2021;3:24–50. (In Russian)

3. Gizzatullin I.G. Voshuro: svetlye mechtly i tragicheskij konec [Voshuro: bright dreams and a tragic end]. *Gasyrlar avazy – Eho vekov*. 1991;3:124–128. (In Russian)

4. Tajmasov R.S. *Uchastie bashkir v Grazhdanskoj vojne. Kniga pervaja. V lagere kontrrevoljucii (1918 – fevral' 1919 gg.)* [The Participation of the Bashkirs in the Civil War. Book One. In the Camp of the Counterrevolution (1918 – February 1919)]. Ufa: Editorial and Publishing Center of the Bashkir State University; 2009. 200 p. (In Russian)

5. Gizzatullin I.G. *Musul'manskije voennye organizacii (1917–1921 gg.)* [Muslim military organizations (1917–1921)]. Kazan: Fen Press; 2002. 203 p. (In Russian)

6. *Politika Sovetskoj vlasti po nacional'nomu voprosu za tri goda. 1917–XI–1920 gg.* [The policy of the Soviet power on the national issue in three years. 1917–XI–1920]. Moscow: State Publishing House; 1920. 185 p. (In Russian)

7. Grishin Ja.Ja., Sharafutdinov D.R. Polkovnik M.G. Krymov. [Colonel M.G. Krymov]. *Gasyrlar avazy – Eho vekov*. 2003;3/4:98–103. (In Russian)

8. Grishin Ja.Ja., Sharafutdinov D.R. Lichnoe delo i zhizn' komdiva I. Tal'kovskogo [Personal file and life of Komdiv I. Talkovsky]. *Gasyrlar avazy – Eho vekov*. 1998;3/4:162–168. (In Russian)

9. Tagirov I.R. Izmail Firdevs [Izmail Firdevs]. *Gasyrlar avazy – Eho vekov*. 2005;1:150–156. (In Russian)



10. Firdevs I.K. Krasnaja Armija. Musul'manskije pehotnye komandnye kursy v gor. Kazani [Red Army. Muslim infantry command courses in Kazan]. *Znamja Revoljucii* [Banner of the Revolution]. 23 March. 1919;64(314):2. (In Russian)

11. Panov E.V. *Podgotovka voennyh kadrov v Kazani* [Training of military personnel in Kazan]. Kazan: Kazan Higher Military Command School Printing House; 2009. 151 p. (In Russian)

12. *Grazhdanskaja vojna v Povolzh'e* [Civil War in the Volga region]. Mints I.I., Andrianov N.A., Muharjamov M.K. (ed.) and others. Kazan: Tatar book publishing house; 1974. 495 p. (In Russian)

13. *Sbornik prikazov Revoljucionnogo Voennogo Soveta Respubliki 1920 goda. №1342–1348* [Collection of orders of the Revolutionary Military Council of the Republic of 1920. No. 1342–1348]. Moscow, Petrograd: [no publisher]; 1920. 2 p. (In Russian)

14. Markeev B.G. *Pamjat' legendarnyh let. Kratkaja istorija i boevaja dejatel'nost' Kazanskikh musul'manskikh kursov krasnyh komandirov, dekabr' 1918 g. – nojabr' 1923 g.* (Iz materialov k istorii uchilishha) [Memory of legendary years. Brief history and combat activity of Kazan Muslim courses of red commanders, December 1918. – November 1923 (From materials to the history of the school)]. Kazan: Kazan Higher Military Command School Printing House; 1979. 224 p. (In Russian)

Информация об авторе

Блинников Денис Георгиевич, старший научный сотрудник отдела вещевых источников ГБУК «Национальный музей Республики Татарстан», г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Denis G. Blinnikov, Senior Researcher, Department of Material Sources, State Budgetary Institution of Culture “National Museum of the Republic of Tatarstan”, 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: 16 июля 2025
Одобрена рецензентами: 16 сентября 2025
Принята к публикации: 16 октября 2025

Article info

Received: July 16, 2025
Reviewed: September 16, 2025
Accepted: October 16, 2025



Российско-турецкие исследования за последние пять лет: сравнительный обзор отечественных и зарубежных оценок

Т.И. Галяутдинов^{1а}, Ч.А. Мисбахова^{1б}

¹Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0005-7909-4111>, e-mail: galautdinovil69@gmail.com

^бORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2817-5350>, e-mail: CAMisbakhova@kpfu.ru

Резюме: Еще до образования СССР турки и россияне имели давнюю историю взаимоотношений. По различным оценкам, Россия воевала с Турцией 13 раз. Об оценках этих отношений, приводимых авторами из Европы, Турции и Армении, стоит сказать подробнее. В заключении работы представлены выводы о характере оценок исследователей из разных геополитических регионов, а также предпринята попытка их систематизировать. Особенно важным представляется рассмотрение отношений указанных стран в военно-политическом аспекте, актуальном для Ближнего Востока, прежде всего с учетом военной напряженности как в Европе, так и во всем мире. Целью данной статьи является проследить, как меняются оценки исследователей в зависимости от их приверженности тому или иному государству либо геополитической территории – Турции, Армении, странам Европы, РФ. Объектом исследования являются оценки авторов приводимых работ относительно аспектов в истории отношений Турции и РФ за последние пять лет.

Ключевые слова: международные отношения; дипломатия; военно-стратегическое партнерство; координационный совет; совместные военные учения; поставки вооружения; военные инструкторы; Турецкая Республика; Российская Федерация; начало XXI века

Для цитирования: Галяутдинов Т. И., Мисбахова Ч. А. Российско-турецкие исследования за последние пять лет: сравнительный обзор отечественных и зарубежных оценок. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):815–825. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-815-825



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



Russian–Turkish Studies in the Past Five Years: A Comparative Review of Domestic and Foreign Assessments

T. I. Galiyatdinov^{1a}, Ch. A. Misbakhova^{1b}

¹Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0005-7909-4111>, e-mail: galautdinovil69@gmail.com

^bORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2817-5350>, e-mail: CAMisbakhova@kpfu.ru

Abstract: Before the formation of the USSR, Turks and Russians had a very long history of relations. According to different estimates, Russia fought Turkey 12–13 times. The different assessments of this relationship presented by the authors from Europe, Turkey and Armenia deserve closer attention. The conclusion offers several findings about the nature of these assessments across geopolitical regions and attempts to systematize them. While much can be said about the historical development of bilateral relations, this article focuses on the military-political dimension in the Middle East, especially in light of mounting tensions in Europe and worldwide. The purpose of the article is to track how researchers' assessments change depending on their affiliation with a particular state or region – Turkey, Armenia, the European region, or the Russian Federation. The object of the study comprises evaluations by various authors of aspects in the history of Turkey–Russia relations over the last five years.

Keywords: international relations; diplomacy; military-strategic partnership; coordination council; joint military exercises; arms deliveries; military instructors; Republic of Turkey; the Russian Federation; early 21st century

For citation: Galiyatdinov T. I., Misbakhova Ch. A. Russian–Turkish Studies in the Past Five Years: A Comparative Review of Domestic and Foreign Assessments. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):815–825. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-815-825

Введение

Актуальность исследования обусловлена бурной хроникой военно-политических событий в мире: 44-дневная война в Карабахе (2020), однодневная война в Карабахе (2023), специальная военная операция РФ в Левобережной Украине (с 22 февраля 2022), военная операция Израиля в Газе (с 7 октября 2023 – атака «Хамас», с 8 октября 2023 – официальное объявление операции, с 27 октября 2023 – начало наземной фазы). Столкновения между израильской армией и «Хамас» продолжают с переменной интенсивностью с октября 2023 года. Для контекста отметим ключевые предшествующие кампании: «Литой свинец» (27.12.2008–18.01.2009), «Облачный столп» (14–21.11.2012), «Нерушимая скала» (08.07–26.08.2014), эскалация мая



(10–21.05.2021), краткие раунды с «Исламским джихадом» (2022–2023). Все эти события подталкивают к глубокому изучению и прогнозу будущего партнерства России и Турции на высшем уровне.

Данное исследование опирается на общеизвестные теоретические методы: анализ, индукцию, дедукцию, формализацию, обобщение, моделирование, аналогию и конкретизацию, а также эмпирический метод. В основе исследования лежит принцип историзма, позволяющий опираться на ранние исторические сведения, источники, договорно-правовую базу отношений двух государств. Он дает возможность проследить эволюцию отношений в историческом контексте и понять, какие задачи и приоритеты ставились перед лидерами Турции и России в разные периоды. Кроме того, широко использован проблемно-хронологический метод, благодаря которому стало понятно, как изменялся вектор отношений двух республик – от союзного, дипломатического до партнерского, военно-стратегического. Опора статьи – на документы: тексты договоров, протоколов, заявления лидеров государств, а также интервью политических деятелей, видеорепортажи и новостные сводки о событиях.

Степень изученности темы представляется автором недостаточной, поскольку количество работ российских исследователей по данному вопросу невелико. В исследовании ключевую роль сыграли основополагающие документы, в частности Совместное заявление о создании Совета сотрудничества высшего уровня между Республикой Азербайджан и Турецкой Республикой; первое заседание состоялось в Анкаре 12 мая 2010 года. Среди использованной литературы отметим совместную работу аналитиков Центра средиземноморских исследований НИУ ВШЭ Е. Г. Энтиной, С. Б. Даврановой, Т. Х. Мелоян, А. М. Наджарова «Военно-политическое присутствие Турции на Южном Кавказе» (Москва, 2023). Отмечена и вовлеченность зарубежных коллег, прежде всего турецких. Так, показательна работа турецкого исследователя Сечкина Кестема (Bilkent University, Türkiye) «Managed Regional Rivalry Between Russia and Turkey After the Annexation of Crimea» (17 ноября 2022). Вообще, говоря о степени вовлеченности в изучение данной темы, можно назвать в основном турецких авторов-исследователей (либо из ЕС, Великобритании или самой Турции): Сечкина Кестема «Russian–Turkish Cooperation in Syria: Geopolitical Alignment with Limits» (2020, Bilkent University), Фарука Омера Даглы «Putin Dönemi Rusya–Türkiye İlişkilerinde Enerjinin Rolü» (2021, Selçuk Üniversitesi, Konya, Türkiye), Башарана Аяра и Оркуна Арслана «Trembling Chessboard: The Effects of Changing Russian-Turkish Relations in the South Caucasus» (2023; Başaran Ayar – Ankara University, Ankara, Türkiye; Orkun Arslan – HSE University, Moscow, Russian Federation), Тубы Елдем



«Russia's War on Ukraine and the Rise of the Middle Corridor as a Third Vector of Eurasian Connectivity: Connecting Europe and Asia via Central Asia, the Caucasus, and Turkey» (2022, Stiftung Wissenschaft und Politik – German Institute for International and Security Affairs, Berlin, Germany), Пынара Акгюля «Understanding Cooperation in Russian–Turkish Energy Relations» (2024, Giresun University, Giresun, Türkiye); армянских авторов-исследователей (либо из ЕС, либо из самой Армении): Викена Четериана «Friend and Foe: Russia–Turkey Relations Before and After the War in Ukraine» (2023), Арпина Ясяна «Russian–Turkish Relations in the Context of Energy Cooperation» (2023), Григора-Микаэла Аршакияна и Арама-Вилена Сафаряна «The Nature and Dynamics of the Development of Russian–Turkish Relations in the Post-Soviet Period» (2024); европейских коллег-исследователей: Димитара Бечева «Worst of Friends, Best of Rivals: Agency vs Structure in Turkey–Russia Relations» (2023).

Конечно, нельзя сказать, что отечественные коллеги этим исследованием не занимались. Выделяются работы: Ю. Кудряшовой «Pragmatism in the Current Russian–Turkish Relations» (2021), С. М. О. Агамалиева и Е. Н. Гурьяновой «The Development of Russia–Turkey Relations in 2003–2020» (2022), В. Мельник и Т. Барановой «Russian–Turkish Trade and Economic Relations: Current State and Future Prospects» (2024), Н. Силаева и И. Сафранчука «Симбиоз и соперничество: динамика российско-турецких отношений в перспективе теории международного статуса» (2023).

Результаты исследования. Оценка отношений между Россией и Турцией разными исследователями дается неоднозначная и зависит от принадлежности эксперта к геополитическому региону. Россия и Турция – два государства со специфическим вектором в развитии отношений между тюркскими государствами. Несмотря на разное историческое прошлое (Турция – западноевропейская страна, член НАТО; Россия – правопреемник СССР), к началу XXI века стороны не только наладили хорошие дипломатические отношения, но и развили тесные военно-стратегические связи. Это отмечают многие турецкие, армянские и европейские исследователи в контексте событий после кризиса со сбитым в 2015 году российским самолетом на сирийско-турецкой границе, в районе сирийской провинции Латакия (вблизи массива Джабаль Туркман/Туркмен-Даг). При этом большинство экспертов сходятся во мнении, что отношения РФ и Турции нельзя назвать ни конфликтными, ни союзническими: они партнерские, во многом зависящие от западной международной повестки и нацеленные на геостратегическое планирование на годы вперед. О том, как эти отношения описывают турецкие, европейские, армянские и российские политики-исследователи в течение последних пяти лет, говорится ниже.



Обзор исследований

В данном обзоре затронуты работы исследователей из Турции, России, США, стран СНГ и Европы.

Работа турецкого исследователя Волкана Сезгина (2022) включает подробный обзор литературы за последние 10-15 лет. Автор активно использует статистику, приводит инфографику TradeMap по экспорту из Турции, Украины, России и стран ЕС, а также по импорту. Он сопоставляет позиции турецких и европейских экспертов относительно будущего рынка и его возможной волатильности после завершения, по его обозначению, «войны» на Украине [1]. Ключевой вопрос статьи: сможет ли Турция заменить Украину в торговом обороте с ЕС с выгодой для себя и получить привилегии/льготы по сделкам с Европой? Автор выделяет пять товарных категорий, по которым, по его оценке, Турция может заменить Украину: железо и сталь, сельскохозяйственная продукция, электрические машины и оборудование и др., опираясь на TradeMap (онлайн-платформа международной торговой статистики ИТС – совместного агентства ООН и ВТО). Важно подчеркнуть: речь не о полном замещении Украины, а о частичной замене по ряду позиций [1]. Также рассматриваются возможные преференции в рамках Таможенного союза (в силе с 1996 года после Анкарского соглашения). В выводах Сезгин ограничивается оценкой текущего на тот момент положения: Турция способна занять отдельные ниши и получить преференции, но полностью заместить других игроков не сможет [1].

Следующая работа – исследование российских экспертов С. М. Агамалиева и Е. Н. Гурьяновой (Российский гуманитарный университет, Москва), опубликованное в 2022 году [2]. Авторы освещают ключевые исторические события, приведшие российско-турецкие отношения к текущему состоянию, верно отмечая, что фактической отправной точкой взаимодействия стало письмо Ивана III султану Баязиду II с предложением о торговле и разграничении морских границ. Отмечены 12 военных конфликтов между Османской и Российской империями, где «успех был переменным»: Россия провозглашала себя защитницей христианского мира и славянских народов, Османская империя – хранительницей Мекки и Медины, мусульманского мира и тюркских народов. На протяжении четырех столетий целью России был выход к Черному морю; отсюда поддержка балканских сепаратистских движений, тогда как Османская империя поддерживала восстания крымских татар и других тюркских народов в Российской империи [2]. Точно отражены переломные моменты: 1) Севрский мирный договор (1920) – начало партнерства; 2) советско-турецкий договор о



дружбе (1921) – поддержка СССР; 3) 1946 – курс на НАТО для сдерживания СССР; 4) 1990-е – рост влияния Турции в тюркоязычных республиках; 5) 2010 – визит Д. А. Медведева и отмена виз; 6) 24 ноября 2015 – инцидент с Су-24 и нормализация в 2016; 7) 2019 – С-400 и кризис с США; 8) 2020 – ввод «Турецкого потока». Авторы подчеркивают: Турция балансирует как неоосманский актор, лидер панисламистского мира и покровитель тюркских народов; у обеих стран схожие черты институционального становления (1918/1923) [2]. В заключении исследования фиксируются углубление сотрудничества по Сирии (Россия–Турция–Иран), рост торговли и энергопроекты (АЭС «Аккую», «Голубой поток», «Турецкий поток»); площадки диалога, в т. ч. клуб «Валдай».

Среди европейских исследований – статья Викена Четериана «Friend and Foe: Russia-Turkey Relations Before and After the War in Ukraine» (2023, Global Studies Institute and International Relations, Webster University, Geneva) [3]. Как и многие западные авторы, Четериан использует термин «аннексия Крыма» и трактует действия РФ как «полномасштабную интервенцию», что противоречит официальной российской позиции; при этом он фиксирует ключевой тезис: российско-турецкие отношения сочетают антагонизм и сотрудничество, превращая напряженность разных периодов в долгосрочный тренд. Он определяет стороны как «стратегических конкурентов», но показывает устойчивые форматы взаимодействия – от Астанинского процесса до кооперации в энергетике и ВПК, а также поворот после инцидента 2015 года [3]. Главный вопрос автора: почему и как стороны выстроили сотрудничество, оставаясь в антагонистических блоках?

Важен вклад Димитара Бечева, представленный в публикации «Worst of Friends, Best of Rivals: Agency Versus Structure in Turkey–Russia Relations» (2023, Uluslararası İlişkiler) [4]. С 2010-х, особенно после Су-24 (2015), отношения описываются как «американские горки», затем – восстановление (2016), крупные энергетические проекты, С-400, координация по Сирии/Ливии. Бечев подчеркивает сохраняющиеся очаги кризисов (Ливия, Идлиб, Нагорный Карабах) и поворот после 24 февраля 2022 года: при использовании термина «вторжение» он отмечает посредническую роль Анкары (зерновая сделка, июль 2022), фокусируясь на практиках взаимодействия [4].

Среди работ исследователей из тюркоязычных стран СНГ следует указать на статью Нургали Айнура (ЕНУ им. Л. Н. Гумилева) [5]. Подход в основном хронологический: от московского договора 16 марта 1921 года («Договор о дружбе и братстве») до нынешних проектов («Голубой поток», «Турецкий поток», АЭС «Аккую»).



Аналитическое погружение в Ливию/Сирию ограничено; используется терминология «вторжение в Украину», что отражает западную школу. Отмечены опасения Турции перед усилением СССР в 1940-е (объявление войны Германии и Японии 23 февраля 1945), денонсация договора 1925 года. Вклад Турции в зерновую сделку признается, но статус «глобального посредника» представляется завышенным; Анкара продолжает балансировать [5].

Завершает обзор работа Башарана Аяра и Оркуна Арслана «Trembling Chessboard: The Effects of Changing Russian-Turkish Relations in the South Caucasus» (2021, International Journal of Central Asian Studies) [6]. Фокус – Южный Кавказ: Нагорный Карабах, Южная Осетия, Абхазия. Авторы подчеркивают реалистические стратегии малых государств при эскалации угроз. Отмечена способность Анкары и Москвы урегулировать кризис 2016 года и восстановить отношения. Оценки: Азербайджан – балансирование; Армения – поиск внешнего балансира против российского доминирования; Грузия – сохранение статус-кво по Абхазии и Южной Осетии. База анализа – документы, заявления лидеров, новости (а не только вторичная литература). Показана эволюция от региональных стратегий до адаптивного взаимодействия без эскалации [6].

Среди отечественных работ по Ближнему Востоку – глава 10 «Эрдогановская Турция: амбиции и цели» из книги С. А. Багдасарова «Битва за Восток. От Туркестана до Палестины» (Лира, 2025) [7]. Автор кратко рассматривает становление Турецкой Республики, затем фигуру Р. Т. Эрдогана и ПСР. Ключевой вопрос – реакция России на нарастающее влияние Турции на Южном Кавказе. Приводятся примеры «неправильной», по мнению автора, линии РФ: строительство АЭС для Турции, сохранение выгодных для Анкары отношений после Су-24, убийство А. Г. Карлова, поддержка Эрдогана в 2016, продолжающаяся торговля при членстве Турции в НАТО и поставках вооружений Украине. Жесткая критика предупреждает о возможном укреплении тандема Турция–Азербайджан в «мягком подбрюшьи» России и указывает на проигрыш Армении в Карабахе [7].

Заключение

Среди проанализированных работ особо выделяется статья Викена Четериана «Friend and Foe: Russia–Turkey Relations Before and After the War in Ukraine»: несмотря на терминологические расхождения (например, «Russian invasion of Ukraine»), автор четко характеризует сложность парадигмы отношений РФ и Турции и объясняет сохранение партнерства после начала СВО. В меньшей степени это присуще работам



Д. Бечева и С. Кестема, где прослеживается типичная оптика зарубежных исследователей Турции, Европы и Армении.

Выводы:

Турецкие исследователи сходятся во мнении, что РФ и Турция взаимно нужны и являются важными геостратегическими партнерами в регионе Ближнего Востока и в Европе. Политика лавирования между прозападными и пророссийскими ориентирами – в русле курса президента Р. Т. Эрдогана; перспективы требуют дальнейшего анализа.

Армянские исследователи критикуют РФ за слабую позицию в последней войне в Нагорном Карабахе и за допущение усиления военно-стратегического альянса Турции и Азербайджана и расширения присутствия Турции на Южном Кавказе.

Российские исследователи-тюркологи подчеркивают прозрачную позицию РФ в защите южных границ и национальных интересов на Ближнем Востоке, независимо от несоответствия политической повестке иных акторов (Турция, Грузия, Иран).

Европейские исследователи Д. Бечев, В. Четериан сдержанно и критично оценивают намерения России сохранять влияние, а также стремление Турции лавировать, одновременно развивая торговлю и занимая по вопросам Крыма (2014) и СВО конфликтную либо нейтральную позицию. Общий тренд: уникальное сочетание партнерства и делового сотрудничества (торговля, бизнес, энергетика) с жесткой конкуренцией в защите национальных интересов не только на Ближнем Востоке, но и глобально.

Исходя из изложенного, изучение тематики и прогнозирование дальнейших отношений РФ и Турции будет продолжено. Сейчас опубликовано значительное число работ – европейских, турецких, постсоветских и российских. Прогноз затруднен из-за высокой динамики международной повестки: баланс сил может меняться за сутки, что требует дальнейшего глубокого анализа исследований отечественных и зарубежных авторов. Планируется продолжить работу в рамках последующих исследований.

Литература

1. Sezgin V. Türkiye-AB Ticari İlişkileri Ukrayna-Rusya Savaşı Sonrası Nasıl Değişecek? *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 2022;11(2):1205–1210. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://dergipark.org.tr/en/pub/itobiad/issue/69868/1090260> (дата обращения: 21.05.2025).



2. Agamaliyev S.M., Guryanova E.N. The development of Russia–Turkey relations in 2003–2020. (Статья в сборнике трудов конференции «ЯЗЫК И ОБЩЕСТВО». Москва, 30 марта – 05 мая 2022 года) «Язык и Общество». М.: Российский государственный гуманитарный университет; 2022. С. 15–23. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://elibrary.ru/download/elibrary_53966409_64107339.pdf (дата обращения: 27.03.2025).

3. Cheterian V. Friend and Foe: Russia–Turkey relations before and after the war in Ukraine. *Geneva: SMALL WARS & INSURGENCIES*; 2023;34(7):1271–1294. DOI: 10.1080/09592318.2023.2185443. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09592318.2023.2185443#d1e205> (дата обращения: 19.04.2025).

4. Bechev D. Worst of Friends, Best of Rivals: Agency Versus Structure in Turkey–Russia Relations. *IR-Journal. Special issue: “Russia and Turkey in a Changing Global Order”*. 2023;20(79):5–31. DOI: 10.33458/uidergisi.1357630. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://dergipark.org.tr/en/pub/uidergisi/issue/80445/1357630> (дата обращения: 23.03.2025).

5. Nurgali A. The Evolution of Turkish–Russian Relations since World War II. *История второй мировой войны. Материалы Международной научно-практической конференции*. Фомичева Л.М. (отв. ред.). М.: Московский Политех; 2023. С. 70–73. Режим доступа: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=54689100> (дата обращения: 04.06.2025).

6. Basaran A., Arslan O. Trembling Chessboard: The Effects of Changing Russian–Turkish Relations in the South Caucasus. *Mezhdunarodnye Protsessy*. 2023;21(3):103–118. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://avesis.ankara.edu.tr/yayin/72725b2f-b371-4f58-a888-5b451084ef76/trembling-chessboard-the-effects-of-changing-russian-turkish-relations-in-the-south-caucasus> (дата обращения: 23.03.2025).

7. Багдасаров С.А. *Битва за Восток. От Туркестана до Палестины*. Санкт-Петербург: Лира; 2025. 288 с.

References

1. Sezgin V. Türkiye-AB Ticari İlişkileri Ukrayna-Rusya Savaşı Sonrası Nasıl Değişecek? [How will Turkey–EU Trade Relations Change after the Ukraine–Russia War?] *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* [Human and Social Sciences Studies Journal]. 2022;11(2):1205–1210. [Electronic source]. Available at: <https://dergipark.org.tr/en/pub/itobiad/issue/69868/1090260> (Accessed: 21.05.2025). (In Turkish)



2. Agamaliyev S.M., Guryanova E.N. The development of Russia–Turkey relations in 2003–2020. Stat'ya v sbornike trudov konferentsii "Yazyk i Obshchestvo" [An article in the conference proceedings «Language and Society»]. Moscow: Russian State University for the Humanities; 2022, pp. 15–23. [Electronic source]. Available at: https://elibrary.ru/download/elibrary_53966409_64107339.pdf (Accessed: 27.03.2025).

3. Cheterian V. Friend and Foe: Russia–Turkey relations before and after the war in Ukraine. *Zheneva: Institut global'nykh issledovaniy i mezhdunarodnykh otnosheniy v Vebsterskom universitete* [Geneva: Global Studies Institute and International Relations at Webster University]. 2023;34(7):1271–1294. DOI: 10.1080/09592318.2023.2185443. [Electronic source]. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09592318.2023.2185443#d1e205> (Accessed: 19.04.2025).

4. Bechev D. Worst of Friends, Best of Rivals: Agency Versus Structure in Turkey–Russia Relations. *IR-Journal. Special issue: "Russia and Turkey in a Changing Global Order"*. 2023;20(79):5–31. DOI: 10.33458/uidergisi.1357630. [Electronic source]. Available at: <https://dergipark.org.tr/en/pub/uidergisi/issue/80445/1357630> (Accessed: 23.03.2025).

5. Nurgali A. The Evolution of Turkish–Russian Relations since World War II. *Istoriya Vtoroy mirovoy voyny. Materialy Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [History of the Second World War. International Scientific and Practical Conference. Proceedings of the International Scientific and Practical Conference]. Fomicheva L.M. (ed.). Moscow: Moscow Polytech; 2023, pp. 332–337. (Accessed: 04.06.2025).

6. Basaran A., Arslan O. Trembling Chessboard: The Effects of Changing Russian–Turkish Relations in the South Caucasus. *Mezhdunarodnye Protssy* [International Processes]. 2023;21(3):103–118. [Electronic source]. Available at: <https://avesis.ankara.edu.tr/yayin/72725b2f-b371-4f58-a888-5b451084ef76/trembling-chessboard-the-effects-of-changing-russian-turkish-relations-in-the-south-caucasus> (Accessed: 23.03.2025).

7. Bagdasarov S.A. *Bitva za Vostok. Ot Turkestana do Palestiny* [Battle for the East. From Turkestan to Palestine]. Saint Petersburg: Lira; 2025. 288 p. (In Russian)



Т.И. Галяутдинов, Ч.А. Мисбахова
Российско-турецкие исследования за последние пять лет...
Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 815-825

Информация об авторах

Галяутдинов Тимур Ильдарович, аспирант Казанского (Приволжского) федерального университета Института международных отношений, истории и востоковедения, г. Казань, Российская Федерация.

Мисбахова Чулпан Адиповна, доктор экономических наук, профессор кафедры международных отношений, мировой политики и дипломатии Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, Российская Федерация.

About the authors

Timur I. Galiautdinov, postgraduate student of the Kazan (Volga Region) Federal University of the Institute of International Relations, History and Oriental Studies, Kazan, Russian Federation.

Chulpan A. Misbakhova, Doctor of Economic Sciences, Professor of the Department of International Relations, World Politics and Diplomacy of the Institute of International Relations, History and Oriental Studies of the Kazan (Volga) Federal University, Kazan, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 24 июля 2025
Одобрена рецензентами: 29 августа 2025
Принята к публикации: 09 ноября 2025

Article info

Received: July 24, 2025
Reviewed: August 29, 2025
Accepted: November 09, 2025



A.D. Osmaev

The History of the Chechen People in the Works of L.M. Garsaev
Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 826-844

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-4-826-844

УДК 94

Original Paper

Оригинальная статья

История чеченского народа в трудах Л.М. Гарсаева

А.Д. Осмаев^{1, 2а}

¹Чеченский государственный университет им. А.А. Кадырова, г. Грозный, Российская Федерация

²Комплексный научно-исследовательский институт им. Х.И. Ибрагимова РАН, г. Грозный, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0599-4636>, e-mail: osmaev@mail.ru

Резюме: Статья посвящена анализу научного наследия Лечи Магомедовича Гарсаева (17.03.1952–11.03.2025) – доктора исторических наук, одного из ведущих исследователей истории, культуры и этнической идентичности чеченского народа. Особое внимание уделено его работам по изучению тайпов (бенной, гордалой, элистанжой, белгатой, гуной), истории населенных пунктов (Элистанжи, Аргун, Шали), этнографии (мужская и женская одежда), религиозной культуре (суфийское братство Кунта-Хаджи) и проблемам чеченской диаспоры на Ближнем Востоке. В работе используется комплексный подход, основанный на анализе опубликованных трудов Л.М. Гарсаева, доступных на платформе eLIBRARY.RU (всего их 300, из них 7 монографий, последняя вышла уже после его смерти). Показана научная значимость его исследований для понимания исторического пути чеченского народа и сохранения его культурного наследия.

Ключевые слова: Гарсаев Л.М.; чеченцы; тайп; этнография; культура; суфизм; диаспора

Для цитирования: Осмаев А.Д. История чеченского народа в трудах Л.М. Гарсаева. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):826–844. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-826-844



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



The History of the Chechen People in the Works of L.M. Garsaev

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

¹Kadyrov Chechen State University, Grozny, the Russian Federation

²Kh. Ibragimov Complex Institute of the Russian Academy of Sciences, Grozny, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0599-4636>, e-mail: osmaev@mail.ru

Abstract: The article is devoted to the analysis of the scientific heritage of Letchi Magomedovich Garsaev – one of the leading researchers of the history, culture and ethnic identity of the Chechen people. Special attention is paid to his works on the study of tayps (benoy, gordaloy, elistanjoy, gunoy), the history of villages (Elistanzhi, Argun, Shali), ethnography (male and female clothing), religious culture (the Sufi brotherhood of Kunta-Haji), and issues of the Chechen diaspora in the Middle East. The work uses a comprehensive approach based on the analysis of Garsaev's published works available on the eLibrary.ru platform. The scientific significance of his research for understanding the historical path of the Chechen people and preserving their cultural heritage is demonstrated.

Keywords: L.M. Garsaev; Chechens; tays; ethnography; culture; Sufism; diaspora

For citation: Osmaev A.D. The History of the Chechen People in the Works of L.M. Garsaev. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):826–844. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-826-844

*«Он прожил, сделав благородство своим оружием»
Из речи односельчанина на похоронах Л.М. Гарсаева*

Введение

Изучение истории и культуры чеченского народа имеет важное значение для понимания этнокультурной динамики Северного Кавказа и смежных регионов. Труды Лечи Магомедовича Гарсаева занимают особое место в современной чеченской историографии, поскольку охватывают широкий спектр вопросов – от анализа тайпов до изучения сельских общин, этнографии, религиозной культуры и формирования чеченской диаспоры на Ближнем Востоке. Его работы отличаются глубоким знанием источников, вниманием к устным преданиям, а также стремлением восстановить подлинный облик чеченского общества на протяжении разных исторических периодов.

Цель исследования заключается в анализе отражения прошлого и настоящего чеченского народа в трудах Л.М. Гарсаева, осуществленном с акцентом на историче-



ские и культурные аспекты, включая изучение тайпов, истории сел, этнографии и ближневосточной диаспоры

Методология исследования основана на анализе опубликованных трудов Л. Гарсаева, преимущественно доступных на научной платформе eLIBRARY.RU [1]. Использовались аналитический, сравнительно-исторический и описательный методы. Научная новизна работы заключается в том, что впервые проводится целостное рассмотрение наследия Л. Гарсаева с акцентом на малоизученные аспекты, такие как история чеченской диаспоры и роль этнографии в формировании национального самосознания.

Биография

Лечи Магомедович Гарсаев¹ – один из ведущих исследователей истории и культуры чеченского народа – родился в поселке Алга Ключевого района (ныне Алгинский район) Актюбинской области Казахской ССР. В 1967 году окончил Элистанжинскую среднюю школу Веденского района ЧИАССР, где до выселения жили его родные, в 1972 году – филологический факультет ЧИГУ по специальности «русский язык и литература, чеченский язык и литература».

Работал учителем, завучем в средней школе села Элистанжи. Много лет трудился на различных должностях в сферах образования и культуры республики: первым заместителем министра просвещения республики, заместителем начальника Департамента по делам религий и конфессий Чеченской Республики, заместителем министра ЧР по национальной политике, печати и информации. Бывший тогда министром доктор исторических наук профессор Мовсур М. Ибрагимов вспоминает, что он всегда направлял Л. Гарсаева для урегулирования конфликтных ситуаций в разные районы республики, и не было случая, чтобы он не справился с миротворческой миссией. На улице, конференции, свадьбе он всегда был замечен: высокий, с обаятельной улыбкой, прекрасным чувством юмора, в неизменной чеченской папахе, которая ему очень шла, чаще всего в одежде светлых тонов. Лезгинку танцевал не хуже солистов профессионального ансамбля, был незаменимым тамадой как в узком кругу друзей, так и на мероприятии самого крупного масштаба. Эти качества притягивали к нему людей, располагали к нему, что помогало и в научной деятельности.

¹ В документах в годы депортации в Казахстане его имя записали Лейчий, а большинство друзей и знакомых звали его Ваха – двойные имена не редкость в чеченских семьях. Лечи на чеченском языке означает «сокол», а Ваха – «живи».



Научная деятельность

Научная деятельность Лечи Магомедовича Гарсаева охватывает несколько десятилетий и затрагивает широкий круг вопросов: от исследования одежды чеченцев, анализа тайпов до изучения диаспоры и братства Кунта-Хаджи. Особую ценность представляют его работы по истории родного села Элистанжи, других сел республики, чеченской диаспоры в Турции, Сирии, Ираке и Иордании. Ряд этих исследований выполнен им в соавторстве с его родным братом Ходжа-Ахмедом Гарсаевым, работавшим переводчиком в посольстве СССР в Иордании.

Свою научную деятельность по изучению традиционного общества чеченцев Л. Гарсаев начал имея не только академическую подготовку, но и глубокое понимание этнокультурной специфики. Еще в 1992 г. в Институте, этнологии и антропологии им. Н.И. Миклухо-Маклая РАН под научным руководством А.И. Шавхелишвили он защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук по теме «Вайнахская женская одежда (конец XIX – начало XX в.)» по специальности «этнография». В 2010 году в Махачкале защитил диссертацию по теме «Одежда чеченцев и ингушей XIX – начала XX вв.» (научный руководитель – доктор исторических наук, член-корреспондент РАН С.А. Арутюнов (1932–2023) на соискание ученой степени доктора исторических наук по специальности «этнография, этнология и антропология».

В научном поиске активно использовал разнообразные источники: архивные документы; устные источники – семейные предания, легенды, воспоминания старожил; полевые исследования – выезды в села, сбор сведений о происхождении населенных пунктов и родовых связях; научные публикации – анализ предшествующих исследований и сопоставление их с новыми данными.

История сел и тайпов

Особое внимание он уделял локальной истории, поскольку считал, что история сел и тайпов – это ключ к пониманию общей истории чеченского народа. Именно в этой области он провел значительное количество исследований, основанных на комплексном подходе и внимании к деталям. Не будет преувеличением сказать, что Л. Гарсаев знал тысячи людей из разных сел республики, автор был не раз свидетелем того, как собеседник называл свой тайп, село, и Лечи Магомедович начинал перечислять ему имена и фамилии его родственников.



Большое место в исследованиях Л. Гарсаева занимал тайп – историко-социальная и этническая единица чеченского народа. В отличие от просто родового деления, тайп представляет собой сложившуюся систему родственных связей, обладающую общей территорией, культурными традициями и идентичностью.

Л. Гарсаев в своих работах подробно описывал тайпы беной [2], гордалой [3], гуной, имеющих, кроме прочего, тесные связи с Кунта-Хаджи [4], белгатой [5], элистанжой, связанный с его родным селом Элистанжи [6]. Последнему, как и родовому селу и его людям, посвящен ряд работ.

По его мнению, тайпы не только играли роль в социальной организации общества, но и были важным фактором в сохранении национальной самобытности. Он подчеркивал, что эти структуры не исчезли, а претерпели трансформацию, сохранив свое значение в современном чеченском обществе.

Изучение истории чеченских сел представляет собой важнейший аспект в понимании общей истории чеченского народа. Как отмечает Л. Гарсаев, село является не только географической, но и культурной единицей, где особенно ярко проявляются особенности этнической идентичности, социальной организации и традиционного уклада жизни.

В книге о своих братьях по тайпу он показывает, как его родовое село стало одним из центральных пунктов чеченской культуры и традиций [7]. Оно относится к числу древних поселений, где долгое время сохранялась система местного самоуправления, основанная на адате (традиционном праве). Здесь также находились медресе, где обучались будущие лидеры и духовные лица.

В статьях про города Шали [8] и Устар-Гардой (Аргун) [9] Л. Гарсаев показывает эволюцию этих населенных пунктов от сельских поселений до административных центров. Он отмечает, что в этих городах проживали представители разных тайпов, что требовало особого механизма сосуществования. Несмотря на модернизацию и урбанизацию, в Аргуне и Шали сохранились многие традиции.

Чеченская мужская и женская одежда

Еще одной важной темой в трудах Л. Гарсаева является изучение этнографии чеченцев, особенно в контексте одежды [10; 11; 12; 13]. Он подчеркивал, что одежда – это не просто бытовой атрибут, а носитель культурной идентичности и социального статуса.

В работе «Чеченская традиционная одежда как феномен культуры» он описывает комплекс мужского костюма, в состав которого входит оружие и воинское сна-



ряжение, уделяя особое внимание папахе – «символу мужественности и достоинства горца», а также женскому головному убору, который не только выполняет функцию защиты головы, но и связан с сакральной чистотой женщины [14].

Женская одежда, согласно исследованиям Л. Гарсаева, была более разнообразной и зависела от региона и социального положения. В своих статьях он обращает внимание на такие элементы, как сарафан и рубаху, составлявшие основу женского гардероба, пояс с вышивкой, головные уборы – главные элементы, которые менялись в зависимости от возраста и семейного положения женщины. Л. Гарсаев подчеркивает, что одежда выполняла не только практическую функцию, но и выражала ментальность народа, его отношение к миру, показывала место человека в обществе.

Религиозная жизнь чеченцев

Религиозная жизнь чеченцев, по мнению Л. Гарсаева, является важной частью их культуры. Особое внимание он уделял кадырийскому² суфийскому братству Кунта-Хаджи. В статье о братстве Кунта-Хаджи показывает, как это духовное течение зародилось и оказывало влияние на политическую и социальную жизнь чеченцев [15]. Кунта-Хаджи, по его мнению, сыграл ключевую роль в распространении идеи мирного сопротивления и духовного просвещения. Его учение способствовало объединению различных тайпов, продолжает влиять на духовную культуру чеченцев и в настоящее время.

В статье о судьбах известных духовных лидеров отмечено, что исламизация Чечни была длительным процессом, занявшим около тысячи лет – с VII века (проникновение ислама в Дагестан) до конца XVIII века (деятельность шейха Мансура). Первые же достоверные свидетельства о чеченских шейхах (Термол, Берс, Бети) относятся к XVI–XVII векам [16].

Роль духовенства в Чечне исторически искажалась: в советский период его представляли как реакционную силу, хотя на деле оно всегда было связано с народом, разделяя его судьбу. Духовные лидеры подвергались репрессиям как при царской, так и при советской власти, но большинство оставались верными интересам народа. Авторы отмечают, что репрессированные при царской власти шейхи, в отличие от имама Шамиля, которому после пленения создали комфортные условия в ссылке, находились в лишениях, несмотря на их мирную проповедь. Духовное наследие Чечни сохраняется в почитании святых (эвлия/авлийа'), шейхов и устазов, кото-

² В арабском звучании «аль-Кадирийя» от имени основоположника тариката шейха 'Абд-аль-Кадира аль-Джиляни.



рые делились на две группы: шейхи, передававшие мюридам вирд (духовную практику), праведники, не связанные с тарикатом, но почитаемые за благочестие, способность к предвидению и справедливость. У многих из них была трагическая судьба: алимы (Абди Дудаев, Дата-мулла и др.) были расстреляны в 1930-х как «враги народа», но память о них живет в народе.

В качестве примера приводятся свидетельства о жизни и деятельности Межи-Хаджи (1883–1928) из села Элистанжи: совершил хадж, после чего, по преданию, получил благословение Аллаха (дверь Каабы приоткрылась во время его молитвы). Прославился чудесами (нашел пропавшую девочку, лес «вторил» его зикру), был щедрым благотворителем, помогал бедным, вдовам и сиротам.

Чеченские шейхи и устазы играли ключевую роль в сохранении исламской идентичности, выступали против вражды, проповедовали нравственные ценности (терпение, справедливость, милосердие). Их наследие остается важной частью духовной культуры Чечни.

Этнографические исследования в Чеченской Республике

Привлекают внимание выводы и обобщения Л. Гарсаева в фундаментальной работе об этнографических исследованиях в Чеченской Республике [17]. Этнографическое изучение Чечни формировалось в рамках российского востоковедения и кавказоведения, начиная с XIX века. Однако, в отличие от системных исследований других регионов Кавказа, работы по чеченской этнографии долгое время носили фрагментарный, а подчас и тенденциозный характер, их авторы нередко выполняли разведывательные задачи в интересах царской администрации. Тем не менее в этот период были заложены основы научного изучения чеченского народа, чему способствовали публикации в таких изданиях, как «Кавказ», «Сборник сведений о кавказских горцах» (ССКГ), «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» (СМОМПК), «Акты Кавказской археографической комиссии» (АКАК) и других. Среди исследователей этого периода выделяются имена А.П. Берже (1828–1886), С.М. Броневского (1763–1830), Б.К. Далгат (1870–1934), П.Г. Буткова (1775–1857), К.Ф. Гана (1848–1925), А.М. Дирра (1867–1930), М.М. Ковалевского (1851–1916), Ф.И. Леонтовича (1833–1910), Е.Л. Маркова (1835–1903), Н.Я. Марра (1864–1934), И.И. Пантюхова (1836–1911), В.А. Потто (1836–1911), П.К. Услара (1816–1875) и других ученых, чьи труды содержат ценные, хотя и не всегда объективные сведения о чеченцах.



Советский период внес свои коррективы в развитие этнографической науки. Если в дореволюционный период исследования носили преимущественно описательный характер, то после 1917 года этнография была поставлена на службу идеологии. Перед учеными ставились задачи выявления и искоренения «пережитков прошлого» – патриархально-родовых отношений, религиозных традиций, «феодалных» обычаев. Особое внимание уделялось вопросам раскрепощения женщин-горянок, борьбе с адатами, перестройке семейного быта. Несмотря на идеологический прессинг, в этот период продолжалось накопление фактического материала по культуре чеченцев, их хозяйственной деятельности, семейному укладу, народному искусству и архитектуре.

Важной вехой в становлении чеченской этнографической школы стало создание сектора археологии и этнографии в Чечено-Ингушском научно-исследовательском институте истории, языка и литературы. Его многолетним руководителем был И.М. Саидов (1927–1995) – основоположник советской этнографии в Чечне. Начиная с 1957 года он целенаправленно собирал материал по общественному быту чеченцев, открытие им «древней верховной организации чеченцев – Мехк-Кхел» (Совет старейшин страны) стало темой его кандидатской диссертации, выполненной под руководством известного советского этнографа М.О. Косвена (1885–1967). И. Саидов поддерживал тесные научные связи с ведущими кавказоведами СССР – М.И. Лавровым (1909–1982), А.И. Робакидзе (1907–1990), В.К. Гардановым (1908–1989), Б.А. Калоевым (1916–2006), Н.Н. Чебоксаровым (1907–1980) и другими. Его дом фактически стал базой для этнографических экспедиций, а его ученики, среди которых был и известный российский этнограф Я.В. Чеснов (1937–2014), продолжили развитие чеченской этнографии.

С конца 1960-х годов значительный вклад в этнографическое чеченоведение, по мнению Л. Гарсаева, внесла З.И. Хасбулатова – первая чеченская женщина-этнограф, получившая степень доктора исторических наук. Ее исследования, посвященные традиционной культуре воспитания детей, брачно-семейным отношениям, положению женщины в чеченском обществе, опровергли многие стереотипы, сложившиеся в советской историографии. Особое значение имеет ее монография «Семья и семейная обрядность чеченцев в XIX – начале XX в.», где впервые был проведен комплексный анализ семейного быта чеченцев, показана динамика его развития. Под ее редакцией в 2012 году вышла коллективная монография «Чеченцы» в серии «Народы и культуры», ставшая важнейшим обобщающим трудом по этнографии чеченского народа.



Другим выдающимся исследователем традиционной культуры чеченцев, отмечает автор данной статьи, был С.-М. А. Хасиев (1942–2020), специализировавшийся на изучении земледелия. Его кандидатская диссертация «Земледелие чеченцев и ингушей в XIX – первой четверти XX вв.» (защищена под руководством Б.А. Калоева) легла в основу монографии, изданной только в 2004 году. В ней подробно рассмотрены системы земледелия (террасное, переложно-залежное, трехполье), орудия труда, выращиваемые культуры, что опровергает миф о «набеговой экономике» чеченцев, распространенный в работах некоторых российских историков.

С 1970-х годов этнографические исследования в Чечне расширились, включив в себя изучение хозяйственно-культурных типов, этногенеза, сельской общины, культуры питания, обрядовой жизни, традиционного костюма и воинского снаряжения. Значительный вклад в исследование чеченской одежды внес Л.М. Гарсаев, автор работ «Вайнахская женская одежда конца XIX – начала XX вв.», «Мужская одежда чеченцев и ингушей XIX – начала XX вв.», «Мужской костюм и воинское снаряжение чеченцев и ингушей XIX – начала XX вв.». В его трудах подробно описаны крой, материалы, технология изготовления, терминология, а также социальные и культурные функции традиционного костюма.

Современные этнографические исследования в Чечне, подчеркивает Л. Гарсаев, охватывают широкий спектр тем: от традиционных социальных институтов (тайпы, тукхумы) до этнопедагогики и этнопсихологии. Среди наиболее активных исследователей – С.А. Натаев, автор монографий «Чеченские тайпы» и «Об общественном институте тукхам», где предложена оригинальная концепция социальной структуры чеченского общества. Б.Б.-А. Абдулвахабова внесла значительный вклад в изучение традиционного костюма, а З.А. Мадаева исследовала календарные обряды и праздники чеченцев. Т.М. Шавлаева сосредоточилась на истории хозяйственной деятельности, исторической метрологии, орнаментальном искусстве.

Особое направление в чеченской этнографии – этнопедагогические исследования, связанные с именами Ш.М.-Х. Арсалиева (1958–2021), Р.А. Алихановой, А. Саракаевой, Р. Эхаевой, И.В. Мусхановой. Их работы раскрывают традиционные методы воспитания, роль семьи в формировании личности, особенности коммуникативного поведения чеченцев, влияние глобализации на этнокультурные ценности.

Таким образом, подчеркивает Л. Гарсаев, этнографическое чеченоведение прошло сложный путь от фрагментарных описаний XIX века до глубоких системных исследований современности. Несмотря на идеологические ограничения советского периода, ученым удалось сохранить и научно осмыслить богатое культурное насле-



дие чеченского народа. Перед этнографами стоят задачи расширения источниковой базы, изучения современных этнокультурных процессов, использования этнографических знаний для социально-экономического развития республики.

Чеченская диаспора на Ближнем Востоке

Особое место в исследованиях Л.М. Гарсаева занимает тема чеченской диаспоры на Ближнем Востоке. В соавторстве с Х.-А.М. Гарсаевым он издал монографию «Чеченские мухаджирь и их потомки в истории и культуре Иордании», где рассмотрены причины и характер переселения чеченцев в Османскую империю, их адаптация в новых условиях, роль в политической и культурной жизни Иордании. Отдельное внимание уделено выдающимся представителям диаспоры, таким как генерал Ахмад Рамзи 'Абидин (1893–1969), дважды Герой Иордании Ахмад Арслан (1942–2014), основатель ГРУ Иордании Мухаммад Башир Исма'иль (1933–2021).

Он подчеркивает, что массовое переселение чеченцев за пределы Северного Кавказа началось после завершения Кавказской войны, когда значительная часть населения предпочла эмигрировать в Османскую империю.

В своих трудах Л. Гарсаев описывает этапы миграции: первая волна – после падения имама Шамиля, вторая волна – в конце XIX – начале XX века, третья волна – в советский период. Он также обращает внимание на то, что чеченцы, попав в новые условия, стремились сохранить основные элементы своей культуры: язык, систему тайповых объединений, обряды и обычаи, фольклор и музыку.

Одна из статей Л. М. Гарсаева посвящена исследованию роли чеченской диаспоры в истории Османской империи и современной Турции с акцентом на двух выдающихся деятелях – Хасан-паше Чечензаде (1766–1833) и Мухаммаде Са'иде (Шашин-бее) (1877–1920) [18]. Автор рассматривает причины массового переселения чеченцев с Северного Кавказа в Османскую империю, начиная с середины XIX века, отмечая как внешние факторы – поражение в Кавказской войне, пленение Шамиля, давление царской администрации, так и внутренние мотивы – стремление жить в исламском государстве. В статье подчеркивается важность изучения чеченской диаспоры как части общей истории России и Северного Кавказа, особенно в свете современных усилий по восстановлению исторических связей. Автор опирается на архивные документы, полевые материалы и устные источники, в том числе на информацию, предоставленную турецким писателем-чеченцем 'Али Болатом. Особое внимание уделяется Хасан-паше Чечензаде – государственному и военному деятелю эпохи султана Махмуда II, который занимал высокие посты, в том числе был губернатором



Трабзона и управлял крепостями Анапа и Фазис. Его деятельность на Кавказе была направлена на противостояние Российской империи, исламизацию местных племен и организацию их военного сопротивления. Хасан-паша не забывал о своих чеченских корнях, оказывал помощь соотечественникам и поддерживал связь с родиной.

Вторая часть статьи посвящена Мухаммаду Са'иду, известному как Шахин-бей, – народному герою Турции, сыгравшему ключевую роль в защите города Антеп (ныне Газиантеп) от французской оккупации в 1920 году. Его военная карьера включает участие в Йеменской, Балканской и Первой мировой войнах, пребывание в плену у англичан и возвращение в родной город для организации сопротивления. Мухаммад Са'ид стал символом национального героизма и преданности родине, его имя увековечено в истории и культуре Турции.

В статье показано, как чеченцы, несмотря на вынужденное переселение, не только сохранили свою идентичность, но и стали частью турецкой государственно-сти и культуры. Научная ценность работы заключается в восстановлении утраченных звеньев истории чеченского народа и расширении представлений о роли северокавказских диаспор в истории Османской империи. Статья сочетает в себе глубокий исторический анализ, богатую источниковую базу и культурно-этническую перспективу, что делает ее важным вкладом в изучение диаспор, истории Кавказа и османской государственности.

Гарсаев отмечает, что чеченская диаспора в Турции – это не только этническая группа, но и исторический субъект, внесший значительный вклад в развитие Османской империи и современной Турции.

Хасан-паша Чечензаде – яркий пример успешной интеграции чеченца в высшие эшелоны власти. Мухаммад Са'ид (Шахин-бей) – национальный герой, ставший символом сопротивления оккупации и преданности родине.

В соавторстве с братом Х.-А. М. Гарсаевым рассмотрен малоизученный вопрос расселения чеченских мухаджиров на территории Сирии и их тайповый состав на основе полевых материалов и архивных данных. [19] Авторы показывают, что чеченцы начали массово переселяться в Османскую империю после поражения в Кавказской войне и пленения Шамиля. В 1865 году по инициативе генерала Муссы Кундухова (1818–1889) и бывшего наиба Шамиля Саадуллы Гехинского из Чечни было выселено более 5 000 семей, часть из которых осела в Сирии. Основные поселения были созданы в районах Аль-Джазира, Рас-эль-Айн, Дейр-эз-Зор, а также на Голанских высотах и в Эль-Кунейтре. По данным полевых исследований, численность чеченцев в Сирии составляет около 10 тысяч человек, в основном это представители



тайпов нохчмахкаховского и орстхоевского тукхумов. Приводится подробный список населенных пунктов с указанием тайпов, которые их основали: Батак-юрт (гандалой), Тель-Зиаб (булгучой), Рас-аль-Айн (алерой), Аль-Гарра (нихалой), Аль-Сафах и др. Особое внимание уделяется истории села Батак-юрт, основанного бывшим наибом Шамиля Батаком из тайпа гандалой. Авторы отмечают, что переселенцы сталкивались с рядом трудностей: непривычный климат, эпидемии, конфликты с местным населением – курдами и бедуинами, потеря земель в период французской колонизации. Тем не менее чеченцы постепенно осваивались в новых условиях, развивали хозяйство и сохраняли этническое самосознание. Однако в результате арабо-израильской войны 1967 года и ассимиляции в арабском окружении, особенно в Дамаске, многие утратили язык и традиции. В настоящее время в Рас-эль-Айне проживает около 2 000 чеченцев, которые до сих пор сохраняют национальные обычаи и самобытность. Молодежь, не владеющая родным языком, всё чаще стремится изучать чеченский, отправляясь на родину предков. Авторы подчеркивают, что чеченцы внесли заметный вклад в социально-экономическое развитие региона, особенно в городах Ракка и Дейр-эз-Зор. Также описаны поселения на Голанских высотах, где чеченцы основали Кунейтру и другие села, сохранив при этом связь с родиной, в том числе через передачу огня, зажженного дома³. Статья показывает важность изучения чеченской диаспоры в Сирии как части общей истории чеченского народа и северокавказских мухаджиров в составе Османской империи. Научная ценность работы заключается в восстановлении утраченных данных о тайповом составе и географии поселений, а также в анализе социальных и культурных процессов, сопровождавших миграцию. Авторы подчеркивают необходимость разработки программ по поддержке и сохранению культурной идентичности чеченцев в Сирии. Л. Гарсаев констатирует, что в последние годы наблюдается возрождение интереса к корням, особенно среди молодежи, проживающей в Турции, Сирии и Иордании. Это связано с развитием интернета, культурными мероприятиями и укреплением связей с Чеченской Республикой.

Последняя монография Л. Гарсаева в соавторстве с братом посвящена чеченским мухаджирам в Сирии и Ираке, она основана на документальных и полевых материалах, в ней приведены подробные данные о чеченцах, проживающих здесь. Много биографических данных о деятелях науки, культуры, медицины, военных [20]. Авторы считают, что сегодня чеченцев – выходцев из Ножай-Юртовского, частично

³ Весь путь от Чечни до Голан они везли с собой зажженный на родине огонь, ни разу не дав ему погаснуть.



Итум-Калинского, Веденского (Чеченская Республика) и Сунженского (Республика Ингушетия) районов, согласно полевому материалу, в Турции насчитывается более 50 тысяч, в Сирии – около 15 тыс., а в Ираке – около 10 тыс.

Заключение

Труды Лечи Магомедовича Гарсаева представляют собой важный вклад в изучение истории и культуры чеченского народа. Его работы, охватывающие широкий круг вопросов – от анализа тайпов до изучения этнографии и формирования ближневосточной диаспоры, позволяют глубже понять как прошлое, так и настоящее чеченцев. Особую ценность представляет его внимание к локальной истории, устным преданиям и культурной идентичности, что делает его наследие особенно актуальным в условиях современных вызовов сохранению этнической памяти.

Гарсаев показал, что тайпы – это не просто родовые объединения, но исторически устойчивые социальные единицы, игравшие ключевую роль в организации жизни, сохранении культурных норм и обеспечении коллективной безопасности. Исследования сел – таких как Элистанжи, Аргун и Шали – дают возможность восстановить картину местного быта, обычаев и религиозных верований, а также проследить общие закономерности развития всего народа.

Этнографические работы Л. Гарсаева по мужской и женской одежде раскрывают символическое значение костюма как элемента идентичности и социального статуса. Также значимы его исследования роли суфизма в чеченском обществе, особенно влияния братства Кунта-Хаджи на духовную и политическую жизнь народа.

Нельзя не отметить и его вклад в изучение чеченской диаспоры на Ближнем Востоке – направление, ранее недостаточно освещенное в отечественной науке. Л. Гарсаев показывает, как чеченцы, переселившиеся в Османскую империю и затем в современные Турцию, Сирию, Иорданию и Ливан, сумели частично сохранить свою культуру, язык и самосознание даже в условиях длительного пребывания в других странах.

Научная значимость работ Л. Гарсаева заключается в том, что они основаны на комплексном использовании архивных, устных и полевых источников, предлагают новое прочтение традиционного общества через призму локальной истории; открывают малоизвестные аспекты истории чеченцев за пределами родины; способствуют сохранению исторической памяти и культурного наследия.

В современных условиях, когда вопросы самопознания, восстановления исторической справедливости и укрепления культурных связей становятся чрезвычайно



важными, наследие Л. Гарсаева приобретает важное значение. Его работы могут служить основой для дальнейших исследований в области чеченской истории, этнографии, процессов в чеченской ближневосточной диаспоре и сохранения нематериального культурного наследия.

К большому сожалению, скоропостижная кончина не дала реализовать все планы Л. Гарсаева по изучению истории чеченской диаспоры на Ближнем Востоке, тайпов, наших сел, о которых он много и хорошо знал.

Литература

1. Гарсаев Л.М. *Список публикаций*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.elibrary.ru/author_items.asp?authorid=556920 (дата обращения: 10.07.2025)
2. Гапуров Ш.А., Гарсаев Л.М. Историческое общество Беной. *Вестник Академии наук Чеченской Республики*. 2015;3(28):22–28.
3. Гарсаев Л.М., Гарасаев А.М., Шаипов Т.С., Гарсаева М.М. К вопросу об этническом обществе Гордалой (Гордалой). *5 ежегодная итоговая конференция профессорско-преподавательского состава Чеченского государственного университета. Гуманитарные науки, Грозный, 25 февраля 2016 года*. Кутуев Р.А. (отв. ред.). Грозный: Чеченский государственный университет; 2016. С. 234–241.
4. Гарсаев Л.М., Гарсаева А.М., Шаипова Т.С., Гарсаева М.М. Этническое общество ГУЪНА (Гуной) (Страницы истории, предания, легенды, расселения). *Материалы III Международного конгресса кавказоведов, Тбилиси, 23–26 октября 2013 года*. Тбилиси: Тбилисский государственный университет им. Иванэ Джавахишвили; 2013. С. 365–366.
5. Гарсаев, Л.М., Сайдумов Д.Х. Этническое общество Белгатой (чеч. БелГата). *XV-е Дзагуровские чтения: Материалы всероссийской научно-практической конференции (с международным участием), Махачкала, 20 апреля 2017 года*. Том Вып. XV. Махачкала: Дагестанский государственный университет; 2017. С. 70–74.
6. Гарсаев Л.М., Гарасаев А.М., Гарсаева М.М., Ахматханова Л.Х. Элистанжой: историко-этнографический эскиз. *Электронный журнал «Кавказология»*. 2017;3:128–139.
7. Гарсаев Л.М. *Элистанжхой в истории и культуре чеченского народа: Историко-этнографические очерки*. Махачкала: ИП Тагиева Р.Х. «Формат»; 2017. 610 с.
8. Гарсаев Л.М., Шаипова Т.С., Гарсаева М.М. Шали: история и современность. *Вестник Академии наук Чеченской Республики*. 2016;4(33):60–66.



9. Гарсаев Л. М. Устар-гардой (Аргун): история и современность. *Реабилитация чеченского народа – торжество исторической справедливости: Материалы республиканской научной конференции, посвященной 65-летию восстановления Чечено-Ингушской АССР, Грозный, 27 января 2022 года*. Грозный: Академия наук Чеченской Республики; 2022. С. 65–73.

10. Гарсаев Л.М., Гарасаев Х.А.М., Гарсаева М.М., Шаипова Т.С. *Мужской костюм и воинское снаряжение чеченцев и ингушей XIX – начала XX вв.: история, кавказская этническая культура и наименования*. Саратов: Федеральное государственное унитарное предприятие «Академический научно-издательский, производственно-полиграфический и книгораспространительский центр «Наука»; 2014. 444 с.

11. Гарсаев Л.М. *Одежда чеченцев и ингушей XIX – начала XX веков: (история, предания и наименования)*. Саратов: Издательство «Саратовский источник»; 2010. 289 с.

12. Гарсаев Л. М. *Мужская одежда чеченцев и ингушей XIX – начала XX века: история, предания и наименования*. Комплексный научно-исследовательский институт им. Х.И. Ибрагимова РАН. Саратов: Федеральное государственное унитарное предприятие «Академический научно-издательский, производственно-полиграфический и книгораспространительский центр «Наука»; 2009. 190 с.

13. Гарсаев Л. М. *Вайнахская женская одежда: (конец XIX – нач. XX в.)*. Грозный: Книжное издательство; 2005. 256 с.

14. Гарсаев Л.М., Гарсаева М.М. Чеченская традиционная одежда как феномен культуры. *Гуманитарное знание и духовная безопасность: Сборник материалов II Международной научно-практической конференции, Грозный, 19 декабря 2015 года*. Грозный: Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Чеченский государственный педагогический институт»; 2015. С. 140–145.

15. Гарсаев Л.М., Гарасаев А.М. Суфийское братство эвлия (святого) Кунта-Хаджи на Северном Кавказе. *Народы Кавказа: история, этнология, культура. К 60-летию со дня рождения В.С. Уарзиати. Материалы всероссийской научной конференции с международным участием, Владикавказ, 04–05 октября 2012 года*. Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Аббаева Владикавказского научного центра РАН и Правительства РСО-А; 2014. С. 254–258.

16. Гарсаев Л.М., Гарасаева М.М., Гарасаев Х.А. Трагические судьбы известных духовных лидеров Чечни. *Религия, религиозные организации, стратегии и практики дерадикализации: гендерный аспект: материалы II Международной научно-практиче-*



ской конференции, Махачкала, 17–18 июня 2023 года. Махачкала: Общество с ограниченной ответственностью «Издательство АЛЕФ»; 2023. С. 110–115.

17. Гарсаев Л.М. Этнографические исследования в Чеченской Республике: достижения и перспективы. *Вестник Академии наук Чеченской Республики*. 2023;1(60):68–76.

18. Гарсаев Л.М., Гарасаев Х.А.М., Ибрагимов Ш.З. Известные государственные и военные деятели Турции чеченского происхождения. *Образование и право*. 2023;4:373–381.

19. Гарсаев Л.М., Гарасаев Х.А.М. О расселении чеченских мухаджиров на территории Сирии и их тайповом составе (по полевым материалам). *Известия Чеченского государственного университета*. 2023;1(29):130–138.

20. Гарсаев Л.М. *Чеченские мухаджеры и их потомки в Сирии и Ираке: история и современность*. Грозный: Издательство АЛЕФ; 2025. 438 с.

References

1. Garsaev L.M. *Spisok publikatsii* [List of publications]. [Electronic source]. Available at: https://www.elibrary.ru/author_items.asp?authorid=556920 (Accessed: 10.07.2025). (In Russian)

2. Gapurov Sh.A., Garsaev L.M. Istoricheskoe obshchestvo Benoi [The Benoy Historical Society]. *Vestnik Akademii nauk Chechenskoi Respubliki* [Bulletin of the Academy of Sciences of the Chechen Republic]. 2015;(3):22–28. (In Russian)

3. Garsaev L.M., Garasaev A.M., Shaipov T.S., Garsaeva M.M. K voprosu ob etnicheskom obshchestve Gordaloy (gIordaloy) [On the issue of the ethnic society Gordaloy (gIordaloy)]. *5 ezhegodnaya itogovaya konferentsiya professorsko-prepodavatel'skogo sostava Chechenskogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye nauki. Grozny, 25 fevralya 2016 goda* [The 5th Annual Final Conference of the Teaching Staff of the Chechen State University. Humanities, Grozny, February 25, 2016]. Kutuev R.A. (ed.). Grozny: Chechen State University Publ.; 2016, pp. 234–241. (In Russian)

4. Garsaev L.M., Garsaeva A.M., Shaipova T.S., Garsaeva M.M. Etnicheskoe obshchestvo GUNA (Gunoy) (Stranitsy istorii, predaniya, legendy, rasseleniya) [The ethnic society GUNA (Gunoy) (Pages of history, traditions, legends, settlement)]. *Materialy III Mezhdunarodnogo kongressa kavkazovedov, Tbilisi, 23–26 oktyabrya 2013 goda* [Materials of the III International Congress of Caucasian Studies, Tbilisi, October 23–26, 2013]. Tbilisi: Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Publ.; 2013, pp. 365–366. (In Russian)

5. Garsaev L.M., Saidumov D. Kh. Etnicheskoe obshchestvo Belgatoi (chech. BelgIata) [The ethnic society Belgatoy (Chech. BelgIata)]. *XV-e Dzagurovskie chteniya: Materialy vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (s mezhdunarodnym uchastiem)*,



Makhachkala. 20 aprelya 2017 goda. Vol. Vyp. XV [The 15th Dzagurov Readings: Materials of the All-Russian Scientific and Practical Conference (with international participation), Makhachkala. April 20, 2017. Vol. Iss. XV]. Makhachkala: Dagestan State University Publ.; 2017, pp. 70–74. (In Russian)

6. Garsaev L.M., Garasaev A.M., Garsaeva M.M., Akhmatkhanova L. Kh. Elistanzhoi: istoriko-etnograficheskii eskiz [Elistanzhoy: a historical and ethnographic sketch]. *Elektronnyi zhurnal "Kavkazologiya"* [Electronic Journal "Caucasology"]. 2017;(3):128–139. (In Russian)

7. Garsaev L.M. *Elistanzhkhoy v istorii i kul'ture chechenskogo naroda: Istoriko-etnograficheskie ocherki* [Elistanzhkhoy in the history and culture of the Chechen people: Historical and ethnographic essays]. Makhachkala: IP Tagieva R.Kh. Format Press; 2017. 610 p. (In Russian)

8. Garsaev L.M., Shaipova T.S., Garsaeva M.M. Shali: istoriya i sovremennost' [Shali: history and modernity]. *Vestnik Akademii nauk Chechenskoi Respubliki* [Bulletin of the Academy of Sciences of the Chechen Republic]. 2016;(4):60–66. (In Russian)

9. Garsaev L.M. Ustar-gardoi (Argun): istoriya i sovremennost' [Ustar-Gardoy (Argun): history and modernity]. *Reabilitatsiya chechenskogo naroda – torzhestvo istoricheskoi spravedlivosti: Materialy respublikanskoi nauchnoi konferentsii, posvyashchennoi 65-letiyu vosstanovleniya Checheno-Ingushskoi ASSR, Grozny, 27 yanvarya 2022 goda* [Rehabilitation of the Chechen people – the triumph of historical justice: Materials of the republican scientific conference dedicated to the 65th anniversary of the restoration of the Chechen-Ingush ASSR, Grozny, January 27, 2022]. Grozny: Academy of Sciences of the Chechen Republic Publ.; 2022, pp. 65–73. (In Russian)

10. Garsaev L.M., Garasaev Kh.A.M., Garsaeva M.M., Shaipova T.S. *Muzhskoi kostyum i voinskoe snaryazhenie chechentsev i ingushei XIX – nachala XX vv.: istoriya, kavkazskaya etnicheskaya kul'tura i naimenovaniya* [Male costume and military equipment of the Chechens and Ingush of the 19th – early 20th centuries: history, Caucasian ethnic culture and names]. Saratov: Federal State Unitary Enterprise Academic Scientific Publishing, Production, Printing and Book Distribution Center «Nauka»; 2014. 444 p. (In Russian)

11. Garsaev L.M. *Odezhda chechentsev i ingushei XIX-nachala XX vekov: (istoriya, predaniya i naimenovaniya)* [Clothing of the Chechens and Ingush of the 19th – early 20th centuries: (history, traditions and names)]. Saratov: «Saratovskiy Istochnik» Publishing House; 2010. 289 p. (In Russian)

12. Garsaev L.M. *Muzhskaya odezhda chechentsev i ingushei XIX – nachala XX veka: istoriya, predaniya i naimenovaniya* [Men's clothing of the Chechens and Ingush of the 19th – early 20th centuries: history, traditions and names]. Kompleksnyi nauchno-issledovatel'skii institut im. Kh.I. Ibragimova RAN. Saratov: Federal State Unitary Enterprise Academic



Scientific Publishing, Production, Printing and Book Distribution Center «Nauka»; 2009. 190 p. (In Russian)

13. Garsaev L.M. *Vainakhskaya zhenskaya odezhda: (konets XIX – nach. XX v.)* [Vainakh women's clothing: (the late 19th and early 20th centuries)]. Grozny: Book publishing house; 2005. 256 p. (In Russian)

14. Garsaev L.M., Garsaeva M.M. Chechenskaya traditsionnaya odezhda kak fenomen kul'tury [Chechen traditional clothing as a cultural phenomenon]. *Gumanitarnoe znanie i dukhovnaya bezopasnost': Sbornik materialov II Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, Grozni, 19 dekabrya 2015 goda* [Humanitarian knowledge and spiritual security: Collection of materials of the II International Scientific and Practical Conference, Grozny, December 19, 2015]. Grozny: Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Professional Education "Chechen State Pedagogical Institute"; 2015, pp. 140–145. (In Russian)

15. Garsaev L.M., Garasaev A.M. Sufiiskoe bratstvo evliya (svyatogo) Kunta-Khadzhi na Severnom Kavkaze [The Sufi brotherhood of the Awliya (Saint) Kunta-Haji in the North Caucasus]. *Narody Kavkaza: istoriya, etnologiya, kul'tura. K 60-letiyu so dnya rozhdeniya V.S. Uarziati. Materialy vserossiiskoi nauchnoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem, Vladikavkaz, 04–05 oktyabrya 2012 goda* [Peoples of the Caucasus: history, ethnology, culture. To the 60th anniversary of the birth of V.S. Uarziati. Materials of the All-Russian Scientific Conference with international participation, Vladikavkaz, October 04–05, 2012]. Vladikavkaz: V. I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Research of the Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences and the Government of the Republic of North Ossetia-A; 2014, pp. 254–258. (In Russian)

16. Garsaev L.M., Garasaeva M.M., Garasaev Kh.A. Tragicheskie sud'by izvestnykh dukhovnykh liderov Chechni [The tragic fates of famous spiritual leaders of Chechnya]. *Religiya, religioznye organizatsii, strategii i praktiki deradikalizatsii: gendernyi aspekt: materialy II Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, Makhachkala, 17–18 iyunya 2023 goda* [Religion, religious organizations, strategies and practices of deradicalization: gender aspect: materials of the II International Scientific and Practical Conference, Makhachkala, June 17–18, 2023]. Makhachkala: Limited Liability Company «Izdatelstvo ALEF»; 2023, pp. 110–115. (In Russian)

17. Garsaev L.M. Etnograficheskie issledovaniya v Chechenskoj Respublike: dostizheniya i perspektivy [Ethnographic research in the Chechen Republic: achievements and prospects]. *Vestnik Akademii nauk Chechenskoj Respubliki* [Bulletin of the Academy of Sciences of the Chechen Republic]. 2023;(1):68–76. (In Russian)

18. Garsaev L.M., Garasaev Kh.A.M., Ibragimova Sh.Z. Izvestnye gosudarstvennye i voennye deyateli Turtsii chechenskogo proiskhozhdeniya [Famous state and military figures



A.D. Osmaev

The History of the Chechen People in the Works of L.M. Garsaev

Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 826-844

of Turkey of Chechen origin]. *Obrazovanie i pravo* [Education and Law]. 2023;(4):373–381. (In Russian)

19. Garsaev L.M., Garasaev Kh.A.M. O rasselenii chechenskikh mukhadzhиров na territorii Sirii i ikh taipovom sostave (po levym materialam) [On the settlement of Chechen Muhajirs in Syria and their teip composition (based on field materials)]. *Izvestiya Chechenskogo gosudarstvennogo universiteta* [News of the Chechen State University]. 2023;(1):130–138. (In Russian)

20. Garsaev L.M. *Chechenskie mukhadzhiry i ikh potomki v Sirii i Irake: istoriya i sovremennost'* [Chechen Muhajirs and their descendants in Syria and Iraq: history and modernity]. Grozny: Publishing house ALEF; 2025. 438 p. (In Russian)

Информация об авторе

Осмаев Аббаз Догиевич, доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры «Всеобщая история» ФГБОУ ВО «Чеченский государственный университет им. А.А. Кадырова», Грозный, Российская Федерация; главный научный сотрудник лаборатории историко-этнологических исследований ФГБУН «Комплексный научно-исследовательский института им. Х.И. Ибрагимова РАН», г. Грозный, Российская Федерация.

About the author

Abbaz D. Osmaev, Doc. Sci. (History), Associate Professor, Professor of the Department of General History at the Kadyrov Chechen State University, Grozny, the Russian Federation; Chief Researcher at the Laboratory of Historical and Ethnological Research at Kh. Ibragimov Complex Institute of the Russian Academy of Sciences, 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: 27 июля 2025

Одобрена рецензентами: 27 сентября 2025

Принята к публикации: 27 октября 2025

Article info

Received: July 27, 2025

Reviewed: September 27, 2025

Accepted: October 27, 2025



М.В. Кирчанов

Мусульманские интеллектуалы в современной Индонезии

Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 845-864

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-4-845-864

УДК 94:323(594)

Original Paper

Оригинальная статья

Мусульманские интеллектуалы в современной Индонезии

М.В. Кирчанов^{1а}

¹Воронежский государственный университет, г. Воронеж, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3819-3103>, e-mail: maksym_kyrchanoff@hotmail.com

Резюме: В статье представлен анализ роли мусульманских публичных интеллектуалов в современной Индонезии. Новизна исследования состоит в комплексном изучении феномена мусульманских публичных интеллектуалов современного индонезийского социума. Методологически статья основана на принципах, предложенных в интеллектуальной истории, что позволяет воспринимать мусульманских интеллектуалов, вовлеченных в обсуждение проблем уммы, ислама и политики, как воображаемое сообщество, а их идеи – как изобретенные традиции. В статье проанализированы 1) основные направления деятельности публичных интеллектуалов в Индонезии как мусульманской стране, 2) особенности тематической направленности исследований мусульманских публичных интеллектуалов в Индонезии, 3) основные векторы и траектории возможного развития мусульманских интеллектуалов в рамках интеллектуального сообщества в Индонезии в целом. Предполагается, что мусульманские интеллектуалы вносят существенный вклад в процессы модернизации индонезийского общества, так как актуализация ими политических и социально-экономических проблем через призму ислама отражает реальные трудности и противоречия современного динамично развивающегося индонезийского социума. Основными выводами автора являются несколько положений: 1) диапазон ролей публичных мусульманских интеллектуалов в Индонезии относительно разнообразен, включая роли-статусы экспертов и аналитиков, 2) политический комментарий и анализ – основная специализация мусульманских интеллектуалов в Индонезии, 3) публичные мусульманские интеллектуалы вынуждены покидать традиционные сферы активности интеллектуалов, мигрируя в виртуальные пространства Интернета, 4) мусульманские интеллектуалы стали активными интерпретаторами светского социума, предлагая религиозное видение проблем и угроз современности, 5) вопросы ислама и развития уммы в Индонезии в целом принадлежат к числу условно допустимых и относительно табуированных тем для мусульманских публичных интеллектуалов, 6) публичные мусульманские интеллектуалы коррелируют предлагаемый ими дискурс с политическими и идеологическими предпочтениями правящих элит.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



Ключевые слова: Индонезия; ислам; мусульманские интеллектуалы; публичные интеллектуалы; секуляризация; модернизм и традиционализм

Для цитирования: Кирчанов М.В. Мусульманские интеллектуалы в современной Индонезии. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):845–864. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-845-864

Muslim intellectuals in modern Indonesia

M.V. Kirchanov^{1a}

¹Voronezh State University, Voronezh, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3819-3103>, e-mail: maksym_kyrchanoff@hotmail.com

Abstract: The aim of this article is to analyze the role of Muslim public intellectuals in contemporary Indonesia. The novelty of this study lies in its comprehensive examination and analysis of the phenomenon of Muslim public intellectuals in contemporary Indonesian society. Methodologically, the article draws on principles proposed in intellectual history, allowing us to perceive Muslim intellectuals engaged in discussions on the Ummah, Islam, and politics as an imagined community, and their ideas as invented traditions. The article analyzes 1) the main areas of public intellectual activity in Indonesia as a Muslim country, 2) thematic focus of Muslim public intellectual research in Indonesia, and 3) the main vectors and trajectories of possible developments of Muslim intellectuals within the intellectual community in Indonesia in general. It is assumed that Muslim intellectuals make a significant contribution to the modernization processes of Indonesian society, since their actualization of political and socio-economic problems through the prism of Islam reflects the real difficulties and contradictions of modern, dynamically developing Indonesian society. The conclusions of the author include several provisions: 1) the range of roles of public Muslim intellectuals in Indonesia is relatively diverse, including the roles and statuses of experts and analysts, 2) political commentary and analysis are the main forms of activity of public Muslim intellectuals in Indonesia, 3) public Muslim intellectuals are forced to leave traditional spheres of intellectual activity, migrating to the virtual spaces of the Internet, 4) Muslim intellectuals have become active interpreters of secular society, offering a religious vision of the problems and threats of our time, 5) issues of Islam and the development of the Ummah in Indonesia in general are among the conditionally acceptable and relatively taboo topics for Muslim public intellectuals, 6) public Muslim intellectuals correlate the discourse they offer with the political and ideological preferences of the ruling elites.

Keywords: Indonesia; Islam; Muslim intellectuals; public intellectuals; secularization; modernism and traditionalism



For citation: Kirchanov M.V. Muslim intellectuals in modern Indonesia. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(4):845–864. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-845-864

Введение

Для современного социума характерны процессы, связанные со сменой, ревизией и пересмотром традиционных социальных ролей, которые ранее играли интеллектуальные сообщества в государствах и обществах эпохи модерна. Динамичные политические и социально-экономические трансформации и изменения рубежа XX–XXI вв. поставили перед интеллектуалами качественно и содержательно новые задачи, самым существенным образом изменив их место в обществе, вынудив последнее задуматься о предназначении интеллектуалов и необходимости или опасности интеллектуального труда. История XX века демонстрирует широкий диапазон возможных тактик и стратегий поведения интеллектуалов в самых различных политических режимах, которые могли варьироваться от открытой оппозиции тоталитарному и авторитарному правлению и его осуждения до формального, вынужденного или добровольного согласия с ним, что стимулировало различные формы лояльности, которые могли граничить с открытой поддержкой и легитимацией недемократии в интеллектуальных практиках. Во второй половине XX века, по мере углубляющейся политизации общества, в интеллектуальном сообществе генерируется новая, качественно иная по структуре и содержанию форма представленности интеллектуала в социуме.

Таковыми новыми качествами обладали публичные интеллектуалы, активно вовлеченные как в политику, так и обсуждение тех или иных проблем и задач, решением которых ранее занимался ограниченный круг интеллектуалов, близких к академическим группам. Вопросы, которые интересовали таких интеллектуалов, ранее были мало интересны широкому слою населения, но процессы модернизации и секуляризации привели к качественным изменениям в образовании и в циркуляции результатов научных исследований в обществе, что вынудило интеллектуалов отказываться от узкой корпоративной замкнутости и более активно интегрироваться в существующие общественные институты и механизмы как функционирования знания, так и его (вос)производства и перераспределения.

Ведущую роль в этих процессах играли именно публичные интеллектуалы, роль которых могла быть различной, но, тем не менее, они регулярно предлагали обществу новые идеи, выступая в качестве инициаторов общественного обсуждения тех или иных не только научных и академических, но и фактически полити-



ческих проблем. Не стал исключением из этой универсальной логики развития и мусульманский мир. Среди современных стран с преобладанием ислама особое место занимает Индонезия – крупнейшее мусульманское государство в мире. В Индонезии исторически возникла своя уникальная модель функционирования и развития интеллектуального сообщества, генезис которого был связан с активной деятельностью индонезийского национализма как основного фактора в борьбе за независимость, что привело к появлению свободного индонезийского государства.

Становление индонезийского интеллектуального сообщества в качестве самостоятельного социального и общественного актора получило развитие во второй половине XX века, когда интеллектуалы не только сформировали собственную университетскую и академическую систему, но и были вынуждены, в большей или меньшей степени, реагировать на меняющуюся политическую динамику, связанную, в том числе, и с функционированием как авторитарного режима нового порядка, так и последующим переходом к демократии, запущенным в 1998 году. Первая четверть XXI века стала для индонезийского интеллектуального сообщества важным этапом, связанным с его адаптацией к содержательно новым политическим и идеологическим условиям, а также вовлеченности в новую глобальную экономику, что привело к большей интеграции индонезийских интеллектуалов в международные культурные и академические сети.

Цель и задачи

Таким образом, в Индонезии, подобно другим странам современного мира, также получил развитие феномен публичных интеллектуалов, но доминирование ислама оказывает самое существенное влияние на эти процессы. Автор полагает, что мы можем утверждать появление в Индонезии феномена публичных мусульманских интеллектуалов, деятельность которых и будет в центре авторского внимания в представленной статье. Целью статьи является анализ явления публичных интеллектуалов в современной Индонезии. В число задач автора входит: 1) изучение основных направлений деятельности публичных интеллектуалов в Индонезии как мусульманской стране, 2) анализ тематической направленности исследований мусульманских публичных интеллектуалов в Индонезии, 3) выявление основных возможных дальнейших векторов и траекторий развития мусульманских интеллектуалов в рамках интеллектуального сообщества в Индонезии в целом.



Методология

Методологически в основе представленной статьи лежат подходы, предложенные в междисциплинарной историографии, ограниченной достижениями конструктивистского поворота первой половины 80-х годов XX века, когда в англо-американской научной литературе была предложена концепция изобретения традиций и воображения сообществ, что позволяет анализировать активность публичных интеллектуалов как своего рода функционирование интеллектуального сообщества как воображаемого, а предлагаемые идеи и концепции воспринимать в качестве изобретенных традиций. В методологическом плане изучение современного мусульманского интеллектуального сообщества в Индонезии возможно в рамках применения результатов многочисленных исследований, сфокусированных на роли и деятельности интеллектуалов в других регионах мира, несмотря на то что в центре подобных работ нередко оказываются, как правило, светские интеллектуалы.

Трансплантация подобного подхода представляется вполне оправданной и эффективной для изучения функционирования современного публичного интеллектуального мусульманского сообщества в Индонезии в силу того, что последнее, вероятно, подчинено общим законам изменения, трансформации и адаптации к социальным и культурным мутациям и переменам интеллектуальных групп в современном глобализирующемся мире, так как индонезийские религиозные интеллектуалы, действующие в рамках исламской мысли, не изолированы от мира и не пребывают в некоем внутреннем национальном вакууме, но стремятся активно использовать и ассимилировать не только идеи других мусульманских мыслителей, но и светские западные влияния, которые имеют место в интеллектуальной истории и современной динамике индонезийского общества.

Мусульманские интеллектуалы: особенности сообщества

Анализируя роль и место мусульманских интеллектуалов в современном индонезийском обществе [1], во внимание следует принимать и то, что для интеллектуального сообщества в Индонезии характерна уникальная историческая динамика [2]. Современным интеллектуалам как относительно организованной и институционализированной группе предшествовало сообщество улемов [3, р. 460], которые в XX веке оказались не в состоянии успешно конкурировать со светскими и мусульманскими интеллектуалами [4], которые были более успешны в использовании тех преимуществ, которые были открыты модернизацией и частично секуляризацией, привед-



ших к появлению новых социальных групп [5]. Поэтому, как подчеркивал Абдулрахман Вахид, «исламское интеллектуальное движение и его вклад в современное развитие ислама в Индонезии необходимо понимать стратегически» [6, р. 69]. В истории развития исламской мысли, или мусульманского интеллектуализма, выделяются четыре периода, которые включают классический период (до обретения независимости); средний период (старый порядок, 1945–1966); современный период (новый порядок, 1966–1998); постсовременный период (реформация, с 1998 г. по настоящее время).

Интеллектуальной истории первого периода присущ адаптивно-синкретический характер мусульманской мысли, второго – националистически-адаптивный, третьего – формалистско-бюрократический, четвертого – инклюзивно-плюралистский¹. На протяжении этих этапов был предложен «интеллектуальный ответ индонезийских мусульман на исламизацию знаний, который характеризуется весьма интересной динамикой как с точки зрения формы, так и реализации. С точки зрения формы одни поддерживают исламизацию знаний, другие же выступают против неё, выступая за интеграцию религиозного и общего знания. С точки зрения реализации некоторые из них осуществляются мусульманскими интеллектуалами из академических кругов исламских религиозных и общеобразовательных университетов, а некоторые – мусульманскими интеллектуалами из внеуниверситетских кругов» [7, р. 201].

Таким образом, на протяжении всех этих этапов мусульманские мыслители развивали не только традиционные для ислама концепции, но и соотносили их со светским политическим, преимущественно националистическим, дискурсом, что привело к развитию исламского интеллектуализма в условиях доминирования светских идей. Такое стало возможным в результате западного влияния, что стимулировало попытки интеграции неисламских концепций в мусульманский интеллектуальный дискурс. Комментируя попытки мусульманских интеллектуалов соединить интеллектуальные традиции Запада и Востока, Меви Эка Нурхализах признает, что «современные социальные науки в значительной степени развивались под влиянием европейской цивилизации... концепции и теории могут обладать универсальной значимостью, их исторические и конкретные проявления обусловлены временными, пространственными и культурными рамками... важно учитывать универсальную цен-

¹ Zainuddin H.M. *Peta intelektualisme Islam pasca orde baru*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://uin-malang.ac.id/r/200701/peta-intelektualisme-islam-pasca-orde-baru.html> (дата обращения: 10.10.2025).



ность Запада в отношении социальных наук... индонезийские учёные могут учиться у Запада, поскольку его глобальное влияние не отражает исключительно весь мир, а скорее является его частью»², что фактически легитимирует использование западных концепций и их интеграции в традиции мусульманского интеллектуализма в Индонезии.

Ассимиляция оксидентализма мусульманскими интеллектуалами

Применение западного опыта индонезийскими интеллектуалами связано с развитием местной формы оксидентализма, который проявляется как «общая тенденция общества и культуры или как дискурс стратегий сопротивления западной культурной гегемонии или идеологическим силам... оксидентализм, как и ориентализм, всё ещё сложно назвать эпистемологией или дисциплиной»³, но в такой ситуации индонезийские авторы признают наличие разных уровней развития, которые в современном мире стали частью глобальной иерархии. В связи с этим М. Зайнуддин подчеркивает, что «мы не можем скрывать свою слабость: мусульмане сейчас значительно отстают от Запада в науке и технологиях, но мы сами осознаём, что это интеллектуальное богатство веками взращивалось нашими мусульманскими предшественниками, а затем эксплуатировалось Западом»⁴, что, впрочем, не мешает мусульманским интеллектуалам аналогичным образом относиться к западному опыту, который им стал доступен в качестве наследия колониализма.

В целом, в рамках оксидентализма современные индонезийские интеллектуалы обращаются к «образу Запада, созданному не-западными людьми»⁵. Вместе с тем активное использование оксидентализма, с одной стороны, или попытки его ассимиляции и имитации, с другой, свидетельствуют о значительной степени интеграции индонезийских мусульманских интеллектуалов в западный эпистемологический контекст, так как применение особого оксиденталистского языка фактически становится попыткой интерпретировать мир так, как это делают западные интеллектуалы,

² Nurhalizah M.E. *Sumbangsih Intelektual Muslim di Indonesia*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_sosial/sumbangsih_intelektual_muslim_di_indonesia (дата обращения: 10.10.2025).

³ Nurhalizah M.E. *Membingkai Ulang Oksidentalisme*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/membingkai_ulang_oksidentalisme_ (дата обращения: 10.10.2025).

⁴ Zainuddin H.M. *Tradisi Intelektualisme Islam*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://uin-malang.ac.id/r/131101/tradisi-intelektualisme-islam.html> (дата обращения: 10.10.2025).

⁵ Nurhalizah M.E. *Membingkai Ulang Oksidentalisme*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/membingkai_ulang_oksidentalisme_ (дата обращения: 10.10.2025).



но с той лишь разницей, что в центре внимания мусульманских авторов в Индонезии, как правило, оказываются проблемы, связанные с исламом.

В такой ситуации интеграции в интеллектуальный дискурс Индонезии, например, подверглись как классические (например, Ф. Гегель⁶), так и знаковые, но спорные фигуры западной мысли XX века, что относится к идеям М. Фуко, который интересен мусульманским индонезийским философам «критическим взглядом на то, как власть, знание и язык формируют социальную реальность и идентичность»⁷. Идеи М. Фуко представляли интерес для мусульманских интеллектуалов в Индонезии как одна из форм развития эпистемологии, что стимулировало их синтезировать западную модель рациональности с традиционными для ислама формами познания⁸.

Интеграция и дальнейшая ассимиляция западного дискурса в интеллектуальной традиции ислама в Индонезии оказались неизбежными, чему содействовало и то, что исторически мусульмане стали отставать в конкуренции с европейцами, в результате чего «исламская цивилизация столкнулась с реальностью прогресса западной цивилизации и её модернизации. Концепция современности стала источником конфликта... Принятие или неприятие модернизма – неизбежный аспект исламского дискурса»⁹, хотя второе является в большей степени исключением, так как интеллектуальная элита уммы преимущественно «принимает западные институциональные представления... так как развитие модернизма неотделимо от развития интеллектуализма в самом мусульманском сообществе» [8, р. 22]. Другим стимулом приобщения к западной модели интеллектуализма и свойственной для него эпистемологии стали процессы демократизации, которые в Индонезии начались в 1998 г., когда интеллектуалы осознали, что «демократические принципы могут быть интегрированы с ис-

⁶ Jufriyanto, *Pendekatan Dialektika Hegelian: Refleksi, Kontradiksi, dan Integrasi dalam Pengembangan Pemikiran Manusia*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ukpk.or.id/pendekatan-dialektika-hegelian-refleksi-kontradiksi-dan-integrasi-dalam-pengembangan-pemikiran-manusia.html> (дата обращения: 10.10.2025).

⁷ Jufriyanto, *Michel Foucault dan Analisis Wacana: Mengungkap Kuasa, Pengetahuan, dan Identitas*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ukpk.or.id/michel-foucault-dan-analisis-wacana-mengungkap-kuasa-pengetahuan-dan-identitas.html> (дата обращения: 10.10.2025).

⁸ Jufriyanto, *Menggali Keraguan dalam Nalar Epistemologi Islam Imam Al-Ghazali: Kunci Menuju Kebenaran Hakiki*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ukpk.or.id/menggali-keraguan-dalam-nalar-epistemologi-islam-imam-al-ghazali-kunci-menuju-kebenaran-hakiki.html> (дата обращения: 10.10.2025).

⁹ Nurhalizah M.E. *Islam Transformatif: Konsep Teologi Pembebasan Bagi Masyarakat Muslim Indonesia*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/islam-transformatif_konsep_tologi_pembebasan_bagi_masyarakat_muslim_indonesia (дата обращения: 10.10.2025).



ламскими правовыми ценностями»¹⁰, что привело к стремительной политизации уммы и ее идеологической фрагментации.

Мусульманский интеллектуализм и модернизм

Опыт индонезийского мусульманского интеллектуального сообщества, вероятно, указывает на то, что его определенная часть сделала выбор в пользу модернизма как объекта одновременно изучения и ассимиляции, что определило новые видения проекта современности или исламского модернизма интеллектуалами как «непосредственного продолжения западной цивилизации» [8, р. 25]. В целом, современные индонезийские интеллектуалы весьма активны в освоении западного интеллектуального наследия, предпочитая, правда, интегрировать в собственный дискурс то, что, на их взгляд, имеет утилитарное значение для анализа социальной реальности ислама в Индонезии. В такой ситуации особенно востребованными оказываются идеи К. Гирца и Э. Геллнера¹¹.

Используя собственно наследие ислама и западный опыт, «мусульманские учёные в Индонезии играли важнейшую роль в формировании интеллектуального баланса между современной наукой и религиозными ценностями, принимая участие в развитии интеллектуализма, не только распространяя знания, но и интегрируя исламские ценности с современной философией»¹². Вместе с тем приоритет отдается все-таки исламским источникам и основаниям интеллектуальной традиции, хотя последняя нередко воспринимается как частный случай в рамках более широкой «концептуальной теории в социальных науках и альтернативой теологии освобождения необходимых для выявления форм угнетения в мусульманских обществах»¹³, что воспринимается не через призму ислама, но в контекстах постколониального анализа.

¹⁰ Nurhalizah M.E. *Penerapan Demokrasi dan Prinsip-Prinsip Islam*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/penerapan_demokrasi_dan_prinsipprinsip_islam_ (дата обращения: 10.10.2025).

¹¹ Hidayat M. *Agama dalam Perspektif Antropologi Islam*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pesantren.id/agama-dalam-perspektif-antropologi-islam> (дата обращения: 10.10.2025).

¹² Nafis A.W. *Peran Cendekiawan Muslim dalam Membangun Intelektualitas Indonesia*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ukpk.or.id/peran-cendekiawan-muslim-dalam-membangun-intelektualitas-indonesia.html> (дата обращения: 10.10.2025).

¹³ Nurhalizah M.E. *Islam Transformatif: Konsep Teologi Pembebasan Bagi Masyarakat Muslim Indonesia*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/islam_transformatif_konsep_tologi_pembebasan_bagi_masyarakat_muslim_indonesia (дата обращения: 10.10.2025).



При этом во внимание следует принимать и то, что эта хронология в значительной степени условна, что позволяет исключить ее из общеисторического контекста, который в настоящее время определяется растущей виртуализацией ислама в обществе, где «алгоритмы диктуют людям, как исповедовать религию, а хештеги становятся новым инструментом да'ва, дискуссии о современной исламской мысли перестали быть просто элитарными академическими темами, став полем битвы идей, идентичностей и авторитетов на фоне всплеска религиозного популизма, глобальной капиталистической экономики и борьбы за представительство в социальных сетях»¹⁴, в которых на национальном уровне Индонезии мусульманские мыслители становятся столь же заметными, как и кумиры современной массовой культуры общества потребления. Поэтому на современном этапе в мусульманской интеллектуальной традиции в разной степени представлены идеи, характерные для всех четырех этапов в истории мусульманского интеллектуализма.

Интеллектуалы и политическая конъюнктура

Универсалией исламского интеллектуального дискурса стала его связь с политикой [9], что институционализовало зависимость мусульманских интеллектуалов от политической и идеологической конъюнктуры. Взаимозависимость ислама с политикой стимулировала радикализацию как интеллектуального дискурса, так и большее втягивание мусульман в политические процессы. Растущая политизация мусульманских интеллектуалов поставила перед ними вопрос о характере и сущности ислама в Индонезии. Если традиционалисты ориентировались на арабский Ближний Восток, то модернисты, наоборот, продвигали концепцию ислама Нусантары. Фиксируя такую дихотомию, индонезийский богослов Саяхудин Кафрави выделяет две формы современной исламской мысли – *al-afkār al-Islāmiyyah al-mu'āsirah u afkār al-Islām al-mu'āsirah*¹⁵, которые соответственно воспринимают мусульман как мыслящих субъектов, обладающих качествами воли и свободы, и позиционирует ислам как коллективного символического мыслящего актора.

Такое восприятие позволяет в рамках индонезийского мусульманского интеллектуального дискурса синтезировать ислам и демократию, так как «если они соот-

¹⁴ Hidayat M. *Menafsir Ulang Islam Kontemporer dalam Arus Wacana, Globalisasi, dan Dunia Digital*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pesantren.id/menafsir-ulang-islam-kontemporer-dalam-arus-wacana-globalisasi-dan-dunia-digital> (дата обращения: 10.10.2025).

¹⁵ Hidayat M. *Menafsir Ulang Islam Kontemporer dalam Arus Wacana, Globalisasi, dan Dunia Digital*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pesantren.id/menafsir-ulang-islam-kontemporer-dalam-arus-wacana-globalisasi-dan-dunia-digital> (дата обращения: 10.10.2025).



ветствуют необходимым базовым принципам: ислам лежит в основе национального права и является основной религией, не создавая законов, противоречащих принципам демократии в целом»¹⁶. Ислам получает в значительной степени инструменталистское прочтение и понимание в контекстах не только религиозной практики, но и политического процесса, так как начинает описываться через призму теологии освобождения, привнесенной из католицизма. В такой ситуации инструментализм в восприятии западного опыта отражает общие тенденции развития интеллектуальной сферы ислама, так как так оказывается «сфокусированным на практических вопросах, актуальных для современных мусульманских обществ»¹⁷.

В связи с этим Меви Эка Нурхализах указывает на значительный практический и эпистемологический потенциал теологии освобождения, полагая, что она «стала значимой концепцией в мусульманском мире, особенно среди учёных и интеллектуалов, стремящихся решить проблемы своих обществ, чтобы осмыслить вызовы глобализованного мира, став альтернативным способом бросить вызов глобальным структурам и неравенству»¹⁸. Поэтому на протяжении 2010-х гг. отношения между этими течениями в исламской индонезийской мысли были далеки от равноправных, так как интеллектуалы интерпретировали социальное и политическое, применяя разные эпистемологии. Несмотря на то, что ислам Нусантары фактически был санкционирован светскими элитами, ислам в Индонезии «находится в тени арабской культуры, скрываясь за основными религиозными движениями, организациями и институтами архипелага»¹⁹. Такой маргинальный статус не устраивает тех мусульманских интеллектуалов, которые склонны синтезировать исламский и националистический дискурс в условиях углубляющейся секуляризации, которая в индонезийских реалиях «не обязательно означает отказ от религии или даже враждебное отношение к ней. На практике секуляризм подразумевает установление границ с религией» [8, р. 25].

¹⁶ Nurhalizah M.E. *Penerapan Demokrasi dan Prinsip-Prinsip Islam*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/penerapan_demokrasi_dan_prinsipprinsip_islam (дата обращения: 10.10.2025).

¹⁷ Nurhalizah M.E. *Menentang Wacana Islam Inklusif di Ruang Publik*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/menentang_wacana_islam_inklusif_di_ruang_publik (дата обращения: 10.10.2025).

¹⁸ Nurhalizah M.E. *Islam Transformatif: Konsep Teologi Pembebasan Bagi Masyarakat Muslim Indonesia*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/islam_transformatif_konsep_tologi_pembebasan_bagi_masyarakat_muslim_indonesia (дата обращения: 10.10.2025).

¹⁹ Wijaya A. *Bagaimana Sejatinnya Berislam di Indonesia? (Sebuah Ringkasan Buku, "Menusantarakan Islam")*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.pes.jatma-aswaja.id/bagaimana-sejatinnya-berislam-di-indonesia-sebuah-ringkasan-buku-menusantarakan-islam> (дата обращения: 10.10.2025).



В конфликте между уммой и нацией такие авторы склонны выбирать вторую, но фактически при этом, продолжая оставаться мусульманами, подчеркивают, что «арабская культура маргинализировала культуру Нусантара... исламская мысль стала узколобой, эксклюзивной и идеологизированной, что делает её неспособной решать различные проблемы, существующие на архипелаге... ислам должен быть освобожден от тени арабской культуры, сект, организаций и религиозных институтов, которые служат средством выживания арабской культуры. Если ислам освободится от тени арабской культуры, культура Нусантары обретет легитимность в формировании уникального ислама Нусантары»²⁰. Таким образом, лозунги деарабизации ислама не только фактически подчеркивают примат индонезийского национализма в Индонезии, но и санкционируют национализацию ислама, что ведет к трансформации мусульманской уммы в Индонезии, к приписыванию ей признаков нации как этнического и политического сообщества одновременно.

Индонезийский национализм и мусульманский интеллектуализм

Подобная национализация ислама органически вытекает из той политической роли, которую мусульмане играли в XX веке в политических движениях, идеологический спектр которых варьировался от национализма до демократизации, так как еще в начале 1990-х гг. было высказано предположение, что «интеллектуальные группы, особенно те, которые используют религиозные знамена, были бы более эффективны, если бы открыто высказывались о будущем. Борьба за права человека, демократию и верховенство закона – это всеобщая борьба» [6, р. 69]. Вероятно, именно с демократизацией следует связывать стремление части интеллектуального сообщества деарабизировать ислам. Арабское влияние связывается ими с теми угрозами, которые, по мнению ряда индонезийских экспертов, исходят от арабского присутствия в Юго-Восточной Азии.

Меви Эка Нурхализах, например, полагает, что влияние арабского мира в Индонезии носит исключительно отрицательный характер, так как стимулирует «приток различных течений с Ближнего Востока», продвигающих идеи, исторически нехарактерные для индонезийского ислама и связанные «с исламским возрождением, часто называемым пуританским исламским движением, которое придерживается бескомпромиссной веры в абсолютизм... чьи истоки восходят к домодернистскому

²⁰ Wijaya A. *Bagaimana Sejatinya Berislam di Indonesia? (Sebuah Ringkasan Buku, "Menusantarkan Islam")*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.pes.jatma-aswaja.id/bagaimana-sejatinya-berislam-di-indonesia-sebuah-ringkasan-buku-menusantarkan-islam> (дата обращения: 10.10.2025).



возрождению, представленному ваххабитским движением, и неовозрождению, связанному с салафитской общиной»²¹, отношение к которым в Индонезии формируется правящими политическими элитами и остается негативным. Современные индонезийские интеллектуалы воспринимают арабское влияние негативно потому, что оно стимулирует процессы фрагментации индонезийского общества.

По мнению некоторых авторов, растущее ближневосточное влияние «привело к появлению в Индонезии политики идентичности, основанной на таких политических идеологиях, как исламизм и национализм»²², что углубляло противоречия между модернистами и традиционалистами, исламистами и националистами, которые склонны воспринимать приоритеты развития Индонезии различно. Активными сторонниками национализации ислама являются модернисты, для которых актуализация индонезийского характера ислама фактически совпадает с модернизацией страны, что содействует мутации исламского модернизма в «попытку интегрировать западные ценности, которые широко используются во всем мире, с благородными ценностями ислама» [8, р. 26]. В такой ситуации системными основаниями как ислама, так и национализма становятся разнообразие, единство в многообразии, национализм как основа памяти и понимания истории, панчасила, которая интегрирует ценности национализма и ислама²³. Политические предпочтения последних могут быть локализованы между двумя полюсами, представленными традиционализмом и модернизмом.

Мусульманские интеллектуалы Индонезии как агенты деарабизации

В целом, мы можем выделить в актуальной интеллектуальной ситуации, сложившейся в рамках индонезийской уммы, несколько трендов, которые условно могут быть локализованы в рамках политического либерализма или фундаментализма, включая либеральный, модернистский, посттрадиционалистский и правотрадиционалистский. Правда, все они являются не более чем частными случаями развития других, претендующих на универсальность, подходов – консервативного, прогрессивного и прагматического²⁴ или фундаменталистского, либерального, марксистско-

²¹ Nurhalizah M.E. *Transformasi Gerakan Salafi di Indonesia*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/transformasi_gerakan_salafi_di_indonesia (дата обращения: 10.10.2025).

²² Nurhalizah M.E. *Membongkar Politik Identitas Gerakan Salafi-Wahabi*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/membongkar_politik_identitas_gerakan_salafiwahabi (дата обращения: 10.10.2025).

²³ Syam N. *Din Syamsudin Dan Islam Wasathiyah*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/opini/din_syamsudin_dan_islam_wasathiyah (дата обращения: 10.10.2025).

²⁴ Nurhalizah M.E. *Ulama Konservatif, Pragmatis, dan Progresif*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/ulama_konservatif_pragmatis_dan_progresif (дата обращения: 10.10.2025).



го и посттрадиционалистского²⁵. В целом, все эти типологии в значительной степени условны, хотя и фиксируют основные тенденции развития исламского интеллектуального дискурса, картируя последний в традиционной системе политических координат, основанной на политических предпочтениях.

Сосуществование этих тенденций актуализирует не только внутреннюю структурную гетерогенность мусульманского интеллектуального дискурса [10], но и значительный свойственный для него адаптивный потенциал [11]. Вместе с тем ни одна предлагаемая классификация в полной мере не демонстрирует гетерогенность современного мусульманского интеллектуального дискурса, так как «не отражает характер индонезийской мусульманской интеллектуальной мысли, указывая только на организационную принадлежность мусульманских интеллектуалов»²⁶ к тому или иному направлению. Все эти течения сосуществуют одновременно, хотя векторы и траектории их развития на современном этапе разнонаправленны, варьируясь между идеями, полюсами для которых могут быть исламский фундаментализм или, наоборот, принципы гражданского общества [12].

В самом общем идеологическом плане условные границы и политические расхождения между разными течениями в мусульманском интеллектуализме в современной Индонезии проходят по линии выбора идеологического ориентира, которым может быть умма или нация [13]. В основе этой оппозиции лежит отношение к арабскому наследию. Поэтому, комментируя ситуацию, Аксин Виджайа подчеркивает, что «некоторые индонезийцы гордятся своей арабской цивилизационной идентичностью, как и те, кто гордится своей сопричастностью с западной цивилизацией... некоторые из них считают себя скорее арабами, чем сами арабы, а другие – более западными, чем сами жители Запада»²⁷.

В такой ситуации если нация является парадигмой для модернистов и либералов, то умма – для консерваторов и традиционалистов, хотя такая иерархия в интеллектуальном дискурсе ислама сложилась уже к началу 1990-х гг. [14]. Эта оппозиция актуализируется и в восприятии режимов монолога и диалога в эпистемологии, в

²⁵ Nurhalizah M.E. *Problematika Tradisi dan Modernitas dalam Pemikiran Islam*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/problematika_tradisi_dan_modernitas_dalam_pemikiran_islam (дата обращения: 10.10.2025).

²⁶ Nurhalizah M. *Eksistensi Intelektual Muslim Indonesia*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_sosial/eksistensi_intelektual_muslim_indonesia (дата обращения: 10.10.2025).

²⁷ Wijaya A. *Mengimajinasikan Masyarakat Masa Depan dalam Pandangan Epistemologi Islam Nusantara*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.pes.jatma-aswaja.id/mengimajinasikan-masyarakat-masa-depan-dalam-pandangan-epistemologi-islam-nusantara> (дата обращения: 10.10.2025).



одинаковой мере применяемых мусульманскими интеллектуалами. Стратегия монолога соотносится ими с арабским влиянием, в основе которого лежит продвижение версии ислама, созданной на Ближнем Востоке, что ведет к игнорированию местных культурных и социальных реалий. Развитие ислама в режиме диалога связывается индонезийскими интеллектуалами с практиками, характерными для ислама Нусантары, в рамках чего становится заметной «суть исламских интеллектуалов, которая заключается в их способности служить нации, не будучи причисленными к какой-либо группе» [6, р. 70]. Поэтому для некоторых мусульманских интеллектуалов становится характерной определенная универсальность и стремление абстрагироваться от тем, которые могли бы стать поводом для обвинения в излишней политизации.

Неполитические интеллектуалы и исламская эпистемология

Именно поэтому в такой ситуации Мансур Хидаят подчеркивает, что «ислам – это не монолог, требующий одностороннего подчинения. Это – непрерывный диалог, в котором участвуют человек и пространство, чувства и технологии, история и надежда. Пока этот диалог длится, пока люди продолжают применять исламские ценности в своей повседневной жизни, ислам будет расти и развиваться не просто как наследие, хранимое в памяти, но как жизненный опыт, который постоянно обновляется»²⁸, что указывает на растущее влияние в современной индонезийской исламской мысли модернистских концепций, которые в большей степени начинают определять основные векторы и траектории развития мусульманского интеллектуального дискурса. Более того, в рамках индонезийского сообщества интеллектуалов нет единства мнений относительно эпистемологии изучения Корана, но при этом существует устойчивое опасение, что «понимание религиозных текстов, таких как Коран и хадисы, на текстовом уровне может привести к сектантству, эксклюзивизму и неверию за пределами своей группы»²⁹.

Подобные фобии, связанные с возможным усилением радикального ислама и легитимирующего его традиционализма, укрепляют мусульманских интеллектуалов в мысли, что само государство не только должно оставаться светским, но и стимулировать и поддерживать умеренные версии ислама, склонные к модернизму. Сторон-

²⁸ Hidayat M. *Menafsir Ulang Islam Kontemporer dalam Arus Wacana, Globalisasi, dan Dunia Digital*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pesantren.id/menafsir-ulang-islam-kontemporer-dalam-arus-wacana-globalisasi-dan-dunia-digital> (дата обращения: 10.10.2025).

²⁹ Nurhalizah M.E. *Membongkar Politik Identitas Gerakan Salafi-Wahabi*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/membongkar_politik_identitas_gerakan_salafiwahabi_ (дата обращения: 10.10.2025).



ники диалогичной модели развития исламской мысли настаивают, что их интеллектуальные практики не претендуют на статус альтернативы Корану как универсальному исламскому метатексту, но стремятся превратить создаваемый ими дискурс в «пространство для взаимодействия между откровением и реальностью, между ценностями и событиями», что превращает современный ислам в попытку «воссоздать мозаику плюралистического ислама, не стандартизировать её, а открыть пространство для *muhādatsah*³⁰ (диалога), *i'tirāf* (исповеди) и *musyārahah*³¹ (участия)»³².

Если сторонники видения ислама с уммой как системным элементом скептически или негативно относятся к попыткам национализации, то их оппоненты, наоборот, сделали ставку на антиарабскую риторику, подчеркивая, что «арабский ислам полностью игнорирует роль внешней реальности... предполагается, что арабский ислам – это стопроцентно истинный и применимый дискурс, поскольку он исходит из чистого источника – трансцендентного Бога, но в такой ситуации исламская мысль полностью оторвана от современной реальности, будучи созданной в прошлом, и эта прошлая реальность воспринимается как реальность, благословлённая Богом»³³, что, разумеется, вызывает несогласие со стороны мусульманских модернистов.

Критика умма-центризма в современном интеллектуальном дискурсе Индонезии предусматривает по умолчанию принятие светской модели развития и негативное отношение к радикальному исламу. Меври Эка Нурхализах выражает сожаление в связи с тем, что «многие индонезийские исламские партии стремятся к созданию исламского государства»³⁴, полагая, что такие идеи противоречат не только форматизированной панчасиле, но и общей логике развития Индонезии. Несмотря на наличие формальных и идеологически мотивированных разделительных линий, в рамках современного мусульманского интеллектуального дискурса в Индонезии присутствуют темы, универсальные как для консерваторов, так и для модернистов.

Среди таких проблем – вопросы прав и статуса женщин. Интеллектуальное мусульманское сообщество в контекстах восприятия этой проблемы актуализирует свой фрагментированный характер. Если консерваторы настаивают на универсаль-

³⁰ От арабского «мухадаса» (*muhādathah*). – Прим. ред.

³¹ От арабского «мушарака» (*mushārahah*). – Прим. ред.

³² Hidayat M. *Menafsir Ulang Islam Kontemporer dalam Arus Wacana, Globalisasi, dan Dunia Digital*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pesantren.id/menafsir-ulang-islam-kontemporer-dalam-arus-wacana-globalisasi-dan-dunia-digital> (дата обращения: 10.10.2025).

³³ Wijaya A. *Bagaimana Sejatinya Berislam di Indonesia? (Sebuah Ringkasan Buku, "Menusantarakan Islam")*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.pes.jatma-aswaja.id/bagaimana-sejatinya-berislam-di-indonesia-sebuah-ringkasan-buku-menusantarakan-islam> (дата обращения: 10.10.2025).

³⁴ Nurhalizah M.E. *Utopia Negara Islam*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/utopia_negara_islam_ (дата обращения: 10.10.2025).



ности традиционной модели, то модернисты, наоборот, пытаются гендерезировать мусульманский интеллектуальный дискурс³⁵, что, правда, пока не получило значительного развития, так как основные векторы и траектории развития мусульманского интеллектуального сообщества определяются в большей степени традиционными эпистемологическими, но не радикальными стратегиями.

Заключение

В первой четверти XXI века под влиянием процессов модернизации, секуляризации и глобализации основные векторы и тенденции развития индонезийского общества приблизились к общемировым, что привело к появлению феномена публичных интеллектуалов. Принимая во внимание специфику Индонезии как самого населённого мусульманского государства в современном мире, большинство публичных интеллектуалов не просто являются мусульманами, но и в той или иной степени актуализируют основные тенденции, характерные для функционирования индонезийского ислама не только как религии, но и важного политического фактора в развитии современного индонезийского общества. Подобно странам Запада, современные публичные мусульманские интеллектуалы в Индонезии играют несколько социальных ролей, включая роли интеллектуала-эксперта, интеллектуала-популяризатора науки, интеллектуала-комментатора и / или интеллектуала-блогера.

В условиях эрозии традиционных в нецифровых аналоговых публичных пространств в первой четверти XXI века наметились тенденции к виртуализации деятельности публичных мусульманских интеллектуалов. Критика проблем, порождённых модернизацией, стала одной из сфер деятельности и специализации публичных мусульманских интеллектуалов Индонезии, в то время как вопросы, связанные с исламом и его функционированием, в Индонезии остаются среди табуированных тем, так как высказывания и комментарии, даже для мусульманских интеллектуалов, являются не очень желательными и не приветствуются высшим мусульманским духовенством Индонезии, которое сконцентрировано вокруг крупнейших общественно-политических организаций индонезийских мусульман. В целом, публичные мусульманские интеллектуалы в Индонезии обладают меньшим пространством для возможного интеллектуального манёвра, что существенно ограничивает сферы их компетенции и возможности публичного комментирования и высказывания своего

³⁵ Jufriyanto, *Membongkar Makna Pribumisasi Alquran di Era Pos Gender: Menafsiri Kesetaraan dalam Teks Suci*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ukpk.or.id/membongkar-makna-pribumisasi-alquran-di-era-pos-gender-menafsiri-kesetaraan-dalam-teks-suci.html> (дата обращения: 10.10.2025).



мнения относительно политических проблем индонезийского общества, а их комментарии ограничены вопросами развития ислама.

Вместе с тем, несмотря на определённые ограничения, у публичных мусульманских интеллектуалов в современной Индонезии существует гораздо больше возможностей для функционирования и развития новых идей, наделения тех или иных процессов смыслами и интерпретациями, чем обладали их исторические предшественники во второй половине XX века. Таким образом, опыт развития и функционирования мусульманского сегмента в современной интеллектуальной жизни Индонезии играет значительную роль, что указывает на важность и необходимость последующего изучения социальных, культурных и политических активностей мусульманских интеллектуалов в междисциплинарном контексте.

Литература

1. Alatas S.H. *Cendekiawan dan Peranan Mereka dalam Masyarakat*. Jakarta: LP3ES; 1987. 268 p.
2. Azra A. *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Kencana; 2007. 483 p.
3. Iswanto A. Sejarah Intelektual Ulama Nusantara: Reformulasi Tradisi di Tengah Perubahan. *Jurnal Lektur Keagamaan*. 2013; 11(2):455–572.
4. Burhanudin J. *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Jakarta: Mizan; 2012. 481 p.
5. Latif Y. *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Geneologi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20*. Bandung: Mizan; 2005. 846 p.
6. Wahid A. Intelektual di Tengah Eksklusivisme. *Prisma*. 1991;3:69–72.
7. Nata A. Respons intelektual muslim Indonesia terhadap gagasan islamisasi ilmu pengetahuan dan relevansinya terhadap tantangan era milenial. *Ta'dibuna: Jurnal Pendidikan Islam*. 2019;8(2):199–221.
8. Hakim M., Satibi, Rezi M. Modernisme Islam dan perkembangan intelektualisme Islam. *Jurnal Al Ashriyyah*. 2023;9(1):21–31.
9. Heryanto A. *Islam, Intelektualisme, dan Politik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar; 1999. 212 p.
10. Kuntowijoyo. *Muslim tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Bandung: Mizan; 2001. 404 p.
11. Rahman F. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press; 1982. 181 p.



12. Qodir Z. Islam berkemajuan dan strategi dakwah pencerahan Umat. *Sosiologi Reflektif*. 2019; 13(2):209–233.
13. Madjid N. *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan; 1991. 311 p.
14. Abdurrahman M. *Paradigma Intelektual Muslim: Pengantar Kajian Islam dan Sosial*. Jakarta: Mizan; 1990. 273 p.

References

1. Alatas S.H. *Cendekiawan dan Peranan Mereka dalam Masyarakat* [Intellectuals and Their Role in Society]. Jakarta: LP3ES; 1987. 268 p. (In Indonesian)
2. Azra A. *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* [Ulama Networks: The Middle East and the Indonesian Archipelago in the 17th and 18th Centuries]. Jakarta: Kencana; 2007. 483 p. (In Indonesian)
3. Iswanto A. Sejarah Intelektual Ulama Nusantara: Reformulasi Tradisi di Tengah Perubahan [Intellectual History of Indonesian Ulama: Reformulation of Tradition Amidst Change]. *Jurnal Lektur Keagamaan* [Journal of Religious Lectures]. 2013;11(2):455–572. (In Indonesian)
4. Burhanudin J. *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia* [Ulama and Power: the Struggle of the Muslim Elite in Indonesian History]. Jakarta: Mizan; 2012. 481 p. (In Indonesian)
5. Latif Y. *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Geneologi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20* [Muslim Intelligentsia and Power: Genealogy of Indonesian Muslim Intelligentsia in the 20th Century]. Bandung: Mizan; 2005. 846 p. (In Indonesian)
6. Wahid A. Intelektual di Tengah Eksklusivisme [Intellectuals in Exclusivism]. *Prisma*. 1991;3:69–72. (In Indonesian)
7. Nata A. Respons intelektual muslim Indonesia terhadap gagasan islamisasi ilmu pengetahuan dan relevansinya terhadap tantangan era milenial [The Response of Indonesian Muslim Intellectuals to the Idea of the Islamization of Science and Its Relevance to the Challenges of the Millennial Era]. *Ta'dibuna: Jurnal Pendidikan Islam* [Ta'dibuna: Journal of Islamic Education]. 2019;8(2):199–221. (In Indonesian)
8. Hakim M., Satibi, Rezi M. Modernisme Islam dan perkembangan intelektualisme Islam [Islamic Modernism and the Development of Islamic Intellectualism]. *Jurnal Al Ashriyyah* [Al-Ashriyyah Journal]. 2023;9(1):21–31. (In Indonesian)
9. Heryanto A. *Islam, Intelektualisme, dan Politik* [Islam, Intellectualism and Politics]. Yogyakarta: Pustaka Pelajar; 1999. 212 p.



10. Kuntowijoyo. *Muslim tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* [Muslims without Mosques: Essays on Religion, Culture, and Politics within the Framework of Transcendental Structuralism]. Bandung: Mizan; 2001. 404 p. (In Indonesian)
11. Rahman F. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press; 1982. 181 p.
12. Qodir Z. *Islam berkemajuan dan strategi dakwah pencerahan Umat* [Progressive Islam and the Strategy of Preaching to Enlighten the Ummah]. *Sosiologi Reflektif* [Reflective Sociology]. 2019;13(2):209–233. (In Indonesian)
13. Madjid N. *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* [Islam, Modernity, and Indonesianness]. Bandung: Mizan; 1991. 311 p. (In Indonesian)
14. Abdurrahman M. *Paradigma Intelektual Muslim: Pengantar Kajian Islam dan Sosial* [Muslim Intellectual Paradigm: An Introduction to Islamic and Social Studies]. Jakarta: Mizan; 1990. 273 p. (In Indonesian)

Информация об авторе

Кирчанов Максим Валерьевич, доктор исторических наук, доцент, кафедра регионоведения и экономики зарубежных стран, факультет международных отношений, кафедра истории зарубежных стран и востоковедения, исторический факультет, Воронежский государственный университет, г. Воронеж, Российская Федерация.

About the author

Maxim V. Kirchanov, Dr. Sci. (History), Associate Professor, the Department of Regional Studies and Foreign Countries Economics, the Faculty of International Relations, the Department of History of Foreign Countries and Oriental Studies, Historical Faculty, Voronezh State University, Voronezh, 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: 13 октября 2025
Одобрена рецензентами: 20 октября 2025
Принята к публикации: 10 ноября 2025

Article info

Received: October 13, 2025
Reviewed: October 20, 2025
Accepted: November 10, 2025

ТЕОЛОГИЯ

THEOLOGY





◆ Документирование текста Священного Корана: фундаментальное исследование с современным взглядом

◆ Введение к тафсиру Ибн Касира.
Часть 1.1: Методология толкования

◆ Конфессиональная политика Российской империи на Северном Кавказе в XIX – начале XX в.

◆ Концептуальные аспекты исламского образования



Х.Х. Ас-Сафти

Документирование текста Священного Корана: фундаментальное исследование...

Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 867-888

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-4-867-888

УДК 297.18

Original Paper

Оригинальная статья

توثيق النص القرآني الشريف: دراسة تأصيلية برؤية معاصرة

حمد الله حافظ الصفتي¹

¹أكاديمية بلغار الإسلامية، مدينة بلغار، روسيا الفيدرالية

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-2124-0280>, e-mail: hmdallah.safti@gmail.com¹

الملخص: سبب إنشاء هذه العلوم هو رغبة العلماء في الإجابة على الأسئلة المتتابة التي تطرأ على أذهان الباحثين، أو في عقول الملحدّين والمنحرفين، فكانت الإجابات على تلك الأسئلة تمثل موضوعات هذه العلوم النبيلة.

الهدف من هذا البحث المتواضع هو تقديم هذه الإجابات مرتبة ترتيباً منطقياً، مع توافقها في الوقت ذاته مع الحاجة والدافع لطرح هذه الأسئلة في أذهان من يطرحها. نرى أن الإجابة عنها تمثل ما يمكن أن نطلق عليه: (نظريات علوم القرآن)، ومنها: نظرية الوحي ونظرية الأداء... وغيرها.

ومن بين هذه النظريات، قمنا حتى الآن بتعداد ست نظريات عامة يمكن للباحثين الاستفادة منها من خلال النظر إليها بعناية. وقد يدفعهم ذلك إلى الإضافة إليها، أو الحذف منها، بإضافة بعض ما يناسبها إلى غيرها.

ربما أن معالجة قضايا علوم القرآن من خلال هذه النظريات ستُمكن من فهم أعمق لتلك الموضوعات، وتكشف عن أساس الخلاف وسببه، وتساعد في اختيار وترجيح رأي على آخر. كما قد تظهر فائدة طرح قضايا لم يُعرف نفعها إلا بالدخول فيها عبر هذه النظريات. وتبرز أيضاً فائدة بعض الموضوعات التي نشأت حولها خلافات قديمة لم تُحل بشكل كامل وحاسم حتى يومنا هذا.

المفردات: علوم القرآن، النظريات، النظريات القرآنية، الوحي، الأداء.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



Документирование текста Священного Корана: фундаментальное исследование с современным взглядом

Х.Х. Ас-Сафти^{1а}

¹Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0007-2124-0280>, e-mail: hmdallah.safti@gmail.com

Резюме: Причиной создания этой отрасли коранических наук было желание мусульманских богословов отвечать на последовательные вопросы, возникавшие либо в умах исследователей, либо в головах атеистов или представителей некоторых отклонившихся от исламского правоверия учений. Ответы на эти вопросы и стали тематикой этой отрасли корановедения.

Цель данного исследования – представить эти ответы, расположив их в логическом порядке, одновременно учитывая необходимость и мотив для поднятия этих вопросов в умах тех, кто их задает. Мы видим, что ответы на них представляют собой то, что можно назвать термином «теории корановедения», включающие: теорию божественного откровения, теорию способов рецитации и передачи коранического текста и т.д.

Из этих теорий мы ниже перечислили шесть общих теорий, из которых исследователи могут извлечь пользу, внимательно их изучив. Это может побудить исследователей дополнить эти теории или исключить некоторые из них, добавляя что-то к другим из них.

Возможно, рассмотрение вопросов корановедения через эти теории позволит глубже понять эту тематику, выявить основы разногласий и их причины, а также поможет в выборе и предпочтении одного мнения над другим. Также это может указать на значимость затрагивания вопросов, чья полезность не может быть полностью известна без их изучения через эти теории. И, наконец, это подчеркнет пользу некоторых тем, вокруг которых возникли древние споры, которые до сих пор не были полностью и окончательно разрешены.

Ключевые слова: корановедение; теории; коранические теории; откровение; способ чтения и передачи коранического текста

Для цитирования: Ас-Сафти Х.Х. Документирование текста Священного Корана: фундаментальное исследование с современным взглядом. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):867–888. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-867-888



Documenting the Holy Quranic Text: Fundamental Study with a Contemporary Perspective

H.H. As-Safti^{1a}

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

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0007-2124-0280>, e-mail: hmdallah.safti@gmail.com

Abstract: The reason for the creation of this branch of Quranic sciences was the desire of Muslim theologians to answer consistent questions that arose either in the minds of researchers, or in the minds of atheists or representatives of some teachings that deviated from Islamic orthodoxy. The answers to these questions have become the subject of this branch of Quranic studies.

The purpose of this modest research is to present these answers arranged in a logical order, at the same time agreeing with the need and motive for raising these questions in the mind of those who ask them. We see that the answers to them represent what can be called the term «theories of Quranic studies», which include: the Theory of Divine Revelation, the Theory of Ways of Reciting and Transmitting the Quranic Text, etc.

Of these theories, we have listed below six general theories that researchers can benefit from by studying them carefully. This may encourage researchers to supplement these theories or exclude some of them by adding something to others.

Perhaps, considering the issues of Quranic studies through these theories will allow us to understand this topic more deeply, identify the basis of disagreements and their causes, and also help in choosing and preferring one opinion over another. It may also indicate the importance of addressing issues whose usefulness cannot be fully known without studying them through these theories. Finally, it will highlight the benefits of some of the topics around which ancient disputes have arisen that have not yet been fully and definitively resolved.

Keywords: Quranic sciences; theories; Quranic theories; revelation; the Method of Reading and Transmitting the Quranic Text

For citation: As-Safti H.H. Documenting the Holy Quranic Text: Fundamental Study with a Contemporary Perspective. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):867–888. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-867-888

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، اللهم صل على سيدنا محمد الفاتح لما أغلق، والخاتم لما سبق، ناصر الحق بالحق، والهادي إلى صراطك المستقيم، وعلى آله حق قدره ومقداره العظيم، اللهم لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم، اللهم علمنا ما ينفعنا، وانفعنا بما تعلمنا، وزدنا من فضلك علماً وتعليماً، إنك على كل شيء قدير. أما بعد: فقد بُعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أول ما بُعث في جزيرة العرب، والعرب يومئذ قبائل متنافرة متنازعة، يتبعون مواطن القطر والكأ، فلم يكونوا أصحاب

حضارة، ولم يعرفوا دولة ولا نظاماً، فأقام بهم صلى الله عليه وآله وسلم الحضارة الإسلامية، التي أبهرت عيون التاريخ الإنساني على مدار أحد عشر قرناً من عمر الزمان. والحضارة إذ تقام، لا بد لها من محور حضاري ترتكز عليه، وتنجذب إليه، وتدور أنشطة أهلها حوله؛ خدمة ورعاية، ولقد كان القرآن الكريم هو محور الحضارة الإسلامية، لذا قامت نشاطات أهل الإسلام على خدمته من جهات متعددة، وزوايا مختلفة. والحق أن المسلمين حين أقاموا حضارتهم، قد استفادوا ممن سبقهم من الحضارات الإنسانية، كالحضارة الفارسية، والحضارة الرومانية، والحضارة الإغريقية، وغيرها، لكن المسلمين لم يكتفوا بمجرد النقل، بل كانت لهم هوية مستقلة، وشخصية حضارية ظاهرة، تجلت فيما ولدوه من أصناف العلوم، التي كانت في ظاهرها وباطنها تهدف إلى خدمة القرآن الكريم من شتى الزوايا والاتجاهات، باعتباره المحور الحضاري لأمة الإسلام؛ فولدوا علم النحو لخدمة القرآن الكريم من حيث الإعراب والبناء، وولدوا علم الصرف لخدمة القرآن الكريم من حيث الاشتقاق، وولدوا علم البلاغة لخدمة القرآن الكريم من حيث الإعجاز، وولدوا علم التجويد لخدمة القرآن الكريم من حيث النطق، وولدوا علم التفسير لخدمة القرآن الكريم من حيث المعنى، وهكذا انصبت نشاطات الأمة على خدمة الكتاب الكريم نقلاً وتوثيقاً، وتحليلاً وفهماً وتطبيقاً، فخلقوا للاحقين من أبناء الأمة تراثاً عظيماً، من أصناف العلوم التي لم يسبقهم أحد إلى وضعها، ولم تسح أمة قبلهم على منوالها. ومما خلفوه من تراثهم العلمي الذاخر: علوم القرآن الكريم، ذلك العلم الذي يعني بخدمة مصادر الفهم للكتاب الكريم، حيث يتعرض للمباحث الكلية المتعلقة بالقرآن الكريم، من حيث نزوله، وترتيبه، وجمعه إلى آخر ذلك من مباحث هذا العلم الشريف. ولقد كان السبب في وضع هذا العلم الشريف: الرغبة في الجواب عن أسئلة متتالية دارت في أذهان الباحثين من العلماء، أو في رؤوس الطاعنين من أهل الإلحاد والريغ، فمثلت الإجابات عن تلك الأسئلة: موضوعات هذا العلم الشريف. وكنا قد عرضنا في بحث سابق، تلك الإجابات مرتبة ترتيباً منطقياً، موافقاً في الوقت ذاته للحاجة والباعث على إثارة هذه الأسئلة في ذهن سائلها، بحيث يمكن أن يستفيد منها الباحثون، فيمعنوا فيها النظر، فربما أذاهم ذلك إلى الزيادة عليها، أو النقص منها، بضم بعضها إلى بعض، كقضية الوحي، وقضية الأداء... إلخ.

فقضية الوحي مثلاً، تبحث في مفهوم الوحي، وإمكانه، وأنواعه، وصوره، وأوقات نزوله، وأماكن النزول، وأسباب النزول، وما يتبع ذلك من مسائل، كتعيين أول ما نزل، وآخر ما نزل، وما تكرر نزوله... إلخ، والجواب عن الشبهات المثارة حول تلك الموضوعات، وهكذا. وقد رأينا أن معالجة مباحث علوم القرآن بهذه الطريقة، تمكّن من فهم أعمق لتلك المباحث، وتظهر مبنى الخلاف، وسببه، وتساعد في اختيار وترجيح رأي على رأي آخر، كما أنها تُبين فائدة إثارة مسائل لا يمكن معرفة فائدتها من دون الدخول إليها من خلال هذه القضايا، وفائدة بعض المباحث التي ثار حولها جدل قديم لم يحسم بصورة كلية قطعية حتى يوم الناس هذا. كما تمكن معالجة مباحث علوم القرآن بهذه الطريقة، إلى وصول هذا العلم الشريف إلى مرحلة النضج التام، والتي تظهر في سائر العلوم بكثرة النظم الجامع لمباحثها، مطولاً كان أو مختصراً، وهو ما يبدو فيه علوم القرآن فقيراً بين سائر العلوم الإسلامية، إلا من محاولات نَدّة عبر تاريخ هذا العلم، لا تشفي غليلاً، ولا تفي بمقصود.^١

^١ من أهم المؤلفات في الموضوع والدراسات السابقة كتاب «تاريخ توثيق النص القرآني» لخالد عبد الرحمن العك (دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٨م، ٤٤١ ص)، ورسالة «توثيق وجمع القرآن الكريم في العهد النبوي» لنور الدين عتر (دار الفوائد للدراسات القرآنية، دمشق، ١٩٩٢م، ٨٨ ص)، ورسالة «جمع القرآن الكريم في عهد الخلفاء الراشدين» لعبد القيوم بن عبد الغفور السندي (مجمع الملك فهد، السعودية، ٢٠١٢م، ١٧ ص).

مفهوم التوثيق

التوثيق لغة: هو الإحكام [١، ص ١٥٦٣]، تقول: (وثق الشيء): قَوِيَ، وَثَبَتْ، وَكَانَ مُحْكَمًا، وَ(تَوَثَّقَ): تَقَوَّى، وَتَثَبَّتْ [٢، ص ٩٥٦-٩٥٧].

قال ابن فارس: «الواو والثاء والقاف: كلمة تدل على عقد وإحكام، وَ(وثقت الشيء): أَحْكَمْتَهُ، وَ(الميثاق): الْعَهْدُ الْمُحْكَمُ» [٣، ص ١٥٦٣]. وفي لسان العرب: «... (التوثيق): الشيء المحكم، والجمع: وَثَاقٌ» [٤، ص ٣٧١].

ولو أمعنت النظر في التعاريف اللغوية السابقة، وجدتها تدور جميعا حول معنى: الإحكام والتثبيت، ومنه جاء ربط الحبل، قال تعالى: ﴿وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ﴾ [الفجر: ٢٦].

التوثيق في الاصطلاح:

التوثيق في الاصطلاح: «الأمر الذي يحصل به التقوي على الوصول إلى الحق» [٥، ص ٢٣٠]، ويقال: «علم يُبحث فيه عن كيفية إثبات العقود والتصرفات وغيرها، على وجه يصح الاحتجاج والتمسك به» [٦، ص ٤٠].

والتوثيق في البحوث العلمية: ربط الأفكار والقضايا والمسائل الواردة، بالمصادر والمراجع التي أخذت منها، وتدعيمها بالافتباسات والشواهد المأخوذة من هذه المصادر [٧، ص ٢١٦].

فمعنى التوثيق في الاصطلاح، يدور حول: إثبات صحة قضية أو فكرة أو نص، والكيفية الموصلة إلى ذلك.

* * *

صور توثيق النص القرآني

لم يسبق لأمة من الأمم في تاريخ البشر، أن تعتني بكتاب من الكتب قدر اعتناء هذه الأمة بالقرآن الكريم، حفظا ودراسة وتدوينا لكل ما له به صلة من قرب أو بعد، مدى القرون من فجر الإسلام إلى اليوم، وإلى ما شاء الله، وقد صدق الله وعده في حفظه حيث قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] [٨، ص ٢٣].

ولقد جاء توثيق الأمة المحمدية الشريفة للنص القرآني الشريف، عبر مراحل التاريخ، على ثلاث صور، ارتبط بكل صورة منها أدوات خاصة بها، وعناية بجانب مخصوص من جوانب خدمة النص الشريف، نجمل بيانه في هذا المبحث إن شاء الله تعالى.

أولا: التوثيق الشفوي:

اعتمد نقل القرآن الكريم بالأساس على المشافهة، فانتقل بالتلقي من صدر النبي ﷺ إلى صدور الصحابة الكرام رضي الله عنهم.

قال الإمام ابن الجزري [٩، ص ١٧]: «ثم إن الاعتماد في نقل القرآن، على: حفظ القلوب والصدور، لا على خط المصاحف والكتب، وهذه أشرف خصيصة من الله تعالى لهذه الأمة، ففي الحديث الصحيح الذي رواه



مسلم، أن النبي ﷺ قال: «إن ربي قال لي: قم في قريش فأنذرهم، فقلت له: أي ربي؛ إذن يغلبوا رأسي حتى يدعوه خبزة، فقال: إني مبتليك ومبتل بك، ومنزل عليك كتاباً لا يغسله الماء، تقرؤه نائماً ويقظان، فابعث جنداً أبعث مثلهم، وقاتل بمن أطاعك من عصاك، وأنفق يُنفق عليك»^٢.

فأخبر تعالى أن القرآن لا يحتاج في حفظه إلى صحيفة تغسل بالماء، بل يقرأ في كل حال، كما جاء في صفة أمته: «أنجيلهم في صدورهم»^٣، وذلك بخلاف أهل الكتاب الذين لا يحفظونه إلا في الكتب، ولا يقرؤنه كله إلا نظراً لا عن ظهر قلب.

ولما خصَّ الله تعالى بحفظه من شاء من عباده؛ أقام له أئمة ثقافت، تجردوا لتصحيحه، وبذلوا أنفسهم في إتقانه، وتلقوه من النبي ﷺ حرفاً حرفاً، لم يهملوا منه حركة ولا سكوناً، ولا إثباتاً ولا حذفاً، ولا دخل عليهم في شيء منه شك ولا وهم، وكان منهم من حفظه كله، ومنهم من حفظ أكثره، ومنهم من حفظ بعضه، كل ذلك في زمن النبي ﷺ. كما يأتي مبسوطاً إن شاء الله تعالى. وإلى هذا أشار الشاطبي في العقيلة بقوله:

«وَلَمْ يَزَلْ حِفْظُهُ بَيْنَ الصَّحَابَةِ فِي عُلَا حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ مُبْتَدَأً» [١٠، ص ٢١].

يعني أن القرآن ما زال محفوظاً مشهوراً بين الصحابة رضي الله عنهم، في أول حياة رسول الله ﷺ، فما بعد ذلك، فقد كان حفظه ودراسته وشهرته وجمعه قديماً وليس ذلك بحادث فيما بعد، كما زعم الملحدون، فإن الصحابة رضي الله عنهم كان دأبهم من أول نزول الوحي على النبي ﷺ إلى آخره، الاهتمام والمسارة إلى حفظ القرآن، وتصحيحه وتجويده، وتبعية وجوه قراءاته.

وقد بعث ﷺ مصعب بن عمير وابن أم مكتوم إلى المدينة قبل الهجرة لتعليم القرآن، وأرسل معاذ بن جبل بمكة بعد الفتح للإقراء، وأمره الله تعالى أن يقرأ على أبي ليسمع ألفاظه فيعلمها الناس، وقال عباد بن الصامت رضي الله عنه: «كان الرجل إذا هاجر دفعه النبي ﷺ إلى رجل منا يعلمه القرآن»^٤.

وكان يُسمع لمسجد رسول الله ﷺ ضجة بتلاوة القرآن، حتى أمرهم بخفض أصواتهم لئلا يتغالطوا»^٥.

وسهل حفظ القرآن على الصحابة ما آتاهم الله من قوة الذاكرة وسرعة الحفظ وما حفظه العرب من القصائد والخطب والشواهد والأمثال مما يدهش الأمم، ويقضي لهم بالتفوق البالغ في الحفظ إلا عند أهل القلوب المريضة والأضغان المميته، فيظهر من ذلك كيف يكون حالهم في حفظ القرآن الذي أخذ بمجامع قلوبهم، وبهر بصائرهم ببلاغته البالغة، ومعانيه العالية مما ينادى بأنه تنزيل من حكيم حميد [٨، ص ٢٥-٢٦].

وكان النبي ﷺ كل سنة يعرض ما معه من القرآن على جبريل عليه السلام، وكلما زاده حرفاً من الأحرف السبعة، أو نسخ منه شيئاً، بادر إلى حفظ ذلك، والعمل بمقتضاه.

^٢ أخرجه مسلم في «الصحيح»، كتاب: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، رقم: (٥٦٨٢) [١٠١، ص ٣٣٤].

^٣ أخرجه الطبراني في «الكبير»، رقم: (٦٤٠٠١) [١٠١، ص ٦٨٣]، قال الهيثمي في «المجمع»، (٨: ٥٨٤): رواه الطبراني، وفيه من لم أعرفهم.

^٤ أخرجه أحمد في «المسند»، رقم: (٨١٨٢٢) [٥، ص ٤٢٣]، والحاكم في «المستدرک»، (٣: ٦٥٣) وصححه، ووافقه الذهبي، وأصله عند أبي داود، برقم: (٦١٤٣، ٧١٤٣) [١، ص ٦٣٣]، وابن ماجه، برقم: (٨٥١٢) [٢، ص ٣٧].

^٥ أخرجه أحمد في «المسند»، رقم: (٤٤٠٩١، ٩٤٣٥) [٥، ص ١٠٤]، والطبراني في «الأوسط»، رقم: (٢٦٣٢، ٠٢٦٤) [٢، ص ٤٤٥]، وبوب له الإمام النسائي في «الكبرى»: قول النبي ﷺ لا يجهر بكم على بعض في القرآن [٨، ص ٤٣١].

قال ابن عباس رضي الله عنهما: كان رسول الله ﷺ أجود الناس بالخير، وكان أجود ما يكون في رمضان، لأن الروح الأمين كان يلقاه في كل ليلة من رمضان حتى ينسلخ، يعرض عليه القرآن، وكان إذا لقيه أجود بالخير من الريح المرسلة^٦. وروي أنه ﷺ عرضه في العام الأخير مرتين، قالت عائشة وفاطمة رضي الله عنهما، سمعنا رسول الله ﷺ يقول: «إن جبريل كان يعارضني القرآن في كل سنة مرة، وإنه عارضني العام مرتين، ولا أراه إلا حضر أجلي»^٧.

والمعارضة تكون بقراءة هذا مرة واستماع ذاك، ثم قراءة ذاك واستماع هذا، تحقيقاً لمعنى المشاركة، فتكون القراءة بينهما في كل سنة مرتين، وفي سنة وفاته أربع مرات، فتنفس النبي ﷺ من تكرير المعارضة في السنة الأخيرة قرب زمن لحوقه بالرفيق الأعلى، فجمع الصحابة رضي الله عنهم، فعرض القرآن عليهم آخر عرضة، والقراءات الواردة في العرضة الأخيرة هي أبعاض القرآن المتواترة في كل الطبقات، فيكفر جاحد حرف منها، إلا أن من القراءات المتواترة ما هو معلوم تواتره بالضرورة عند الجماهير، ومنها ما يعلم تواتره حذاق القراء المتفرغون لعلوم القراءة دون عامتهم، فإنكار شيء من القسم الأول كفر باتفاق، وأما الثاني فإنما يعد كفراً بعد إقامة الحجة على المنكر وتبعته بعد ذلك [٨، ص ٢٦].

فعلّم مما تقدّم أن القرآن العزيز كان مجموعاً كاملاً في زمن النبي ﷺ، ولكن لم يكن مجموعاً في كتاب، بل كان محفوظاً في صدور الرجال، ولم يجمعه ﷺ في مصحف؛ لما كان يترقبه من ورود زيادة أو ناسخ لبعض المتلو، ولما تقدم أن اهتمام الصحابة رضي الله تعالى عنهم بحفظه، مع كثرة الحفاظ آنذاك، أغناهم عن ذلك [١١، ص ١٤٧].

ولقد ترتب على النقل الشفوي للقرآن الكريم من صدور الرجال إلى صدور الرجال، الاعتناء بحفظه ورواته في سائر الطبقات، فنشأ علم طبقات القراء، وفيه بحث عن كيفية التحمل، و العالي والنازل من أسانيد القرآن الكريم، وتقسيم القراءات المنقولة إلى المتواتر والمشهور والآحاد.

كما ترتب على ذلك أيضاً: الاهتمام بتوثيق الهيئة التي وردت عليها ألفاظ النص الشريف في النقل الشفوي، فنشأ عن ذلك علمين، هما: علم التجويد، وعلم القراءات، وقد فصلنا القول عنها في «نظرية الأداء»، من بحثنا الذي أشرنا إليه في المقدمة.

ثانياً: التوثيق الكتابي:

كان الصحابة رضي الله عنهم يكتبون آيات القرآن بأمر من النبي ﷺ في الرقاع، والأكتاف، والأضلاع، والعصب، والخاف؛ لأن الورق لم يكن حينئذ^٨.

وكان من كتاب الوحي: أبو بكر الصديق رضي الله عنه، وعمر الفاروق، وعثمان ابن عفان، وعلي بن أبي طالب، وأبان بن سعيد، وخالد بن الوليد، وأبي بن كعب، وأرقم ابن أبي الأرقم، ومعاوية بن أبي سفيان، وثابت بن قيس، وحنظلة بن الربيع، وأبو رافع القبطي، وخالد بن سعيد بن العاص، وزيد بن ثابت، والعلاء بن الحضرمي [١٢، ص ١٩٥، ١٩٦].

^٦ أخرجه البخاري في «الصحيح»، كتاب: بدء الوحي، باب: (٥)، رقم: (٦) [١، ص ٨]، ومسلم في «الصحيح»، رقم: (٨٠٣٢) [٧، ص ٣٧].

^٧ أخرجه البخاري في «الصحيح»، كتاب: فضائل القرآن، باب: كان جبريل يعرض القرآن على النبي ﷺ، رقم: (٧٩٩٤) [١، ص ٣٢٤]، ومسلم في «الصحيح»، رقم: (٥٥٤٢) [٧، ص ٣٤١].

^٨ الرقاع: جمع رقعة، وهي: القطعة من الجلد، والأكتاف: جمع كتف، والمراد عظمه المنبسط كاللوح، والأضلاع: جمع ضلع، وهي: عظام الجنين، والعصب: جمع عسيب، وهو الأصل العريض من جريد النخل، واللخاف: جمع لخفة، وهي: الحجر العريض الأبيض.

ولما دخلوا على عثمان رضي الله عنه، وضرب أحدهم يمينه بالسيف، وهو يقرأ في المصحف رفع يده وقال: إنها والله لأول كف خطت المفصل بين يدي النبي ﷺ [١٣، ص ٦٧١].

ولما أمن توقع النسخ؛ لانقضاء النزول بوفاة ﷺ، واقتضت المصلحة جمعه في كتاب واحد، ألهم الله الخلفاء الراشدين ذلك؛ وفاء بوعده الصادق بضمان حفظه على هذه الأمة المحمدية، زادها الله تعالى شرفاً، فكان ابتداءه على يد أبي بكر الصديق، بمشورة عمر الفاروق رضي الله عنهما، فجمعه زيد بن ثابت رضي الله عنه في المصحف [١١، ص ١٤٩].

قال الباقلاني: «وكان الذي فعله أبو بكر فرض كفاية؛ بدلالة قوله ﷺ: «لا تكتبوا عني شيئاً غير القرآن»، مع قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ [القيامة: ١٧]... إلى أن قال: «وكان ذلك من النصيحة لله ورسوله وكتابه وأئمة المسلمين وعامتهم» [١٤، ص ٥٣٥].

وتردد الصديق رضي الله عنه بادئ بدء، إنما كان بملاحظة أن ذلك ربما يكون سبباً للتوكل في حفظه والتكاسل في استظهاره، لا باعتبار التحرج في الكتابة، قال الله تعالى: ﴿رسول من الله يتلو صحفا مطهرة﴾ [البينة: ٢]، فأني يتصور التحرج من كتابة آيات السور في المصحف، مع وجود هذه الآية الكريمة [٨، ص ٢٨].

وجمعت كل سورة في صحف خاصة وقراطيس، مرتبة الآيات، بخط زيد بن ثابت رضي الله عنه، تحت إشراف جمهرة القراء من الصحابة، وجروا على طريقة الكتابة من عين ما كتب بين يدي الرسول ﷺ بعد ثبوت ذلك بشهادة شاهدين عدلين بأن هذا هو المكتوب بعينه بمحضر النبي ﷺ، مبالغة في المحافظة على رسم القرآن المتبع عند كتابته أمام النبي ﷺ بمحضر الصحابة، ولم يكن المراد بالإشهاد: الإشهاد على نفس النظم الكريم أصلاً، فإن الصحابة الذين كانوا يحفظونه كانوا في غاية من الكثرة، وحديث خزيمة ينادي بأن الإشهاد إنما كان على القطع المكتوبة [٨، ص ٢٧-٢٨].

وكانت هذه الصحف عند أبي بكر حتى مات، ثم عند عمر حتى مات، ثم عند حفصة حتى ماتت. قال الحافظ بن حجر: «وإنما كانت عند حفصة رضي الله عنها؛ لأنها كانت وصية عمر، فاستمر ما كان عنده عندها حتى طلبه منها من له طلب ذلك». [١٥، ص ١٦].

ولما اتسع نطاق الفتوح الإسلامية جداً، وبدأت الأغلاط في التلاوة تضيع في البلاد الشاسعة، أجمعت الصحابة في عهد عثمان رضي الله عنه على نسخ مصاحف من صحف أبي بكر، وإرسالها إلى أمصار المسلمين، تحت إشراف قراء معروفين، ليقابل أهل كل قطر مصاحفهم بالمصاحف المكتوبة تحت إشراف الصحابة المرسلين إليهم، وليتخذوها أئمة يقتدون بها في التلاوة والكتابة بنبد ما سوى ذلك من المصاحف التي كتبها أفراد وغلطوا فيها، ولم ياب ذلك أحد من الصحابة، حتى إن أبي بن كعب رضي الله عنه كان من المساعدين لزيد في أمر النسخ [٨، ص ٢٩].

وترتيب السور والآيات في المصحف المتواتر: ليس على ترتيب النزول، بل هذا الترتيب المتواتر هو الترتيب المتلقى من النبي صلوات الله عليه في العرض الأخير، بل كان الرسول ﷺ يرشد الأمة كلما نزلت آية إلى موضعها بين الآيات في السور، كما كان يرشدهم إلى ترتيب السور على ما في الحديث الصحيح عن تجزئة القرآن، والحاصل أن الحجة قائمة على أن الترتيب بين السور توقيفي في التحقيق، كما أن الترتيب بين الآيات في السور توقيفي، وأني يتصور العرض المترتب في السور بدون ترتيب في السور وآياتها؟! [٨، ص ٢٧].



وقد استمر عمل الجماعة في نسخ المصاحف مدة خمس سنين، من سنة خمس وعشرين إلى سنة ثلاثين في التحقيق، ثم أرسلوا المصاحف المكتوبة إلى الأمصار، وقد احتفظ عثمان رضي الله عنه بمصحف منها لأهل المدينة، وبمصحف لنفسه، غير ما أرسل إلى مكة والشام والكوفة والبصرة، وكانت تلك المصاحف تحت إشراف قراء مشهورين في الإقراء والمعارضة بها [٨، ص ٣٠].

ولقد ترتب على النقل الكتابي للقرآن الكريم في المصاحف، الاعتناء بهيئة النص المكتوب، وبيان مرسوم الخط، وما جاء في المصاحف العثمانية من أوجه الاختلاف، وبآداب الكتابة، وما ينبغي على الكاتب، فنشأ علم الرسم.

كما ترتب على ذلك أيضاً: الاهتمام بتوثيق أعداد السور، وأسمائها، وعدد آيات القرآن الكريم، وكلماته، وحروفه، إلى غير ذلك.

ثم تطور ذلك الأمر بتطوير الكتابة، وإضافة النقط، ليظهر علم الضبط أيضاً كأحد العلوم الخاصة بتوثيق النص القرآني من ناحية الكتابة.

وكيفية الرسم في تلك المصاحف مدونة تفصيلاً في كتب خاصة من أول عهد إلى يومنا هذا، ومن الكتب السهلة التناول في هذا الصدد كتاب «المقنع» للداني، و«المحكم» له أيضاً، وقد لخصهما من كتب الأقدمين في رسم القرآن، ومئات من القراء في كل طبقة يعرفون كيفية إملاء الكلمات في تلك المصاحف من أول يوم إلى يومنا هذا، وها هي كتبهم المدونة في كل طبقة في الرسم ماثلة أمامنا بكثرة بالغة [٨، ص ٣٠].

ثالثاً: التوثيق الصوتي:

في الساعة السادسة من صباح يوم الاثنين، الثامن من شهر ربيع الآخر، عام ١٣٨١هـ، الموافق: للثامن عشر من شهر سبتمبر، عام ١٩٦١م، أذيع المصحف المرتل لأول مرة في التاريخ، في دار الإذاعة المصرية بالقاهرة؛ ثم قامت بعد ذلك للمصحف المرتل محطة قائمة تُذيعه آناء الليل وأطراف النهار، وكان ذلك بتوفيق الله لصاحب الفكرة، الدكتور لييب السعيد رحمه الله.

يقول الدكتور لييب رحمه الله: «... كنت أتابع في المقارئ الكبيرة بالقاهرة الممتازين من علماء القراءات، وكان يؤلمني أنه إذا مات منهم أستاذ حاذق خلفه أحياناً من لا يعدله أستاذيةً وحذقاً، وضاعت على المسلمين إلى الأبد مواهب الميت! لأنها لم تحفظ وتُسجل، ما كان أعظم شعوري بالخسارة الفادحة المستمرة على مدى الزمن في القراء الذين يموتون! ذلك أن إنتاجهم - بطبيعته - غير إنتاج غيرهم من أصحاب العلوم والفنون؛ فهؤلاء يستطيع الواحد منهم بفضل الكتابة أن يواصل بعد موته الحياة في إنتاجه، أما أصحاب التراث الصوتي، وفي مقدمتهم القراء، فكان تراثهم يفنى بفنائهم، لأن العلم لم يكن اهتدى بعد إلى طرائق تسجيل هذا التراث. وحتى بعد الانتهاء، تأخر تسجيل المصحف أمداً غير قصير» [١٦، ص ١٠١]!

ولمّا اختمرت الفكرة ووضع معالمها وكيفية تنفيذها، تقدم في سنة (١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م) بفكرة مشروعه إلى مجلس إدارة (الجمعية العامة للمحافظة على القرآن الكريم)، وكان هو رئيسها، فلقبت الفكرة استحساناً من الناس، ورُحِبَ بها الأزهر الشريف، وأبدى الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت، شيخ الأزهر حينئذٍ، ارتياحه ورضاه عن هذه الفكرة [١٦، ص ١٠٨].

وقد واجه الدكتور ليبب في سبيل تحقيق مشروعه عدداً من العقبات، قال: «وعجزتُ عن تدبير (استوديو) للتسجيل فيه بالمجان، فرغبتُ إلى نائب وزير الدولة لشؤون رئاسة الجمهورية، وإلى المدير العام للإذاعة أن يأذنا لي بالتسجيل في استوديوهات الإذاعة، وسعيت في ذلك سعياً، حتى استُجيب لطلبي، بشرطٍ أُصرّت عليه الإذاعة، وهو أن يكون لها الحق المطلق في أن تذيع من محطاتها ما يتم تسجيله لديها، ولعل سروري بهذا الشرط وأنا أقدم به إقراراً كتابياً، كان أكبر من سرور الإذاعة» [١٦، ص ١٠٩].

ثم وضع المشروع تحت الرعاية المالية للدولة نفسها، وفي يوم الأربعاء ٢٤ من فبراير ١٩٦٠م، قابل وزير الأوقاف لمساعدة المشروع مالياً، فاستجاب فوراً وفي حماسة، وكانت استجابته مبعث طمأنينة واستيثاق وأمل، وأصبح العمل شغل الوزير نفسه ومحلّ اهتمامه، فأفاد كثيراً، وتشكلت لجنة عامة للإشراف على تنفيذ هذا المشروع، ضمت عدداً من رجال الشريعة والدعوة والقراءات، من أمثال: الشيخ محمد أبو زهرة، والشيخ محمد الغزالي، والشيخ سيد سابق، والشيخ عامر عثمان، المدرّس بمعهد القراءات، والدكتور علي عبد الواحد وافي، أستاذ علم الاجتماع، وطه نصر، كبير مهندسي الإذاعة [١٦، ص ١١٠-١١١].

واستدعي للتسجيل ثلاثة من أشهر القراء، وهم: الشيخ محمود خليل الحصري، اتفق على أن يسجل القرآن برواية حفص عن عاصم. والشيخ مصطفى الملواني، وكان حاذقاً في القراءات، واتفق على أن يسجل برواية خلف عن حمزة، والشيخ عبد الفتاح القاضي، وكان يشغل رئيس لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف، واتفق على أن يسجل قراءة أبي جعفر برواية ابن وردان [١٦، ص ١٠٩].

لكن حصلت بعض الظروف التي اضطرت الشيخين القاضي والملواني للاعتذار، فاستدعي غيرهما، وقد اشترطاً أجراً كبيراً وقتئذ، كاد المشروع ليفشل بسببه، لولا أن أعلن الشيخ محمود خليل الحصري استعداداه لتسجيل المصحف كاملاً، لوجه الله تعالى.

وأراد ليبب السعيد أن يأنس الرأي العام ويقبل التلاوة المرسلّة التي سيسجل بها الجمع الصوتي؛ فطلب من الشيخ محمود خليل الحصري، أن يقرأ بها في حفل أقيم بقاعة الإمام محمد عبده بالأزهر، فلاقت هذه التلاوة قبولاً عند أغلب الحاضرين [١٦، ص ١٠٨].

وبعد الانتهاء من التسجيل بدأت مرحلة طبع أسطوانات المصحف المرتل، وانتهت في (١٠ صفر ١٣٨١هـ ٢٣ يوليو ١٩٦١م) حيث بُدئ في توزيع المصحف المرتل للمرة الأولى في تاريخ الإسلام، وأذيع المصحف المرتل من الإذاعة المصرية بالقاهرة للمرة الأولى في صباح (الاثنين ٨ من ربيع الآخر ١٣٨١هـ ١٨ سبتمبر ١٩٦١م) إيداناً بمعهد جديد للمصحف الشريف، وإعلاناً عن نجاح مشروع (الجمع الصوتي) للقرآن الكريم [١٦، ص ١١٤].

وقد أهدت جمهورية مصر العربية (٤٤) ألف أسطوانة من المصحف المرتل إلى منظمة اليونسكو، والكونجرس الأمريكي، وكلّ عواصم العالم.^٩

^٩ راجع في ذلك كتاب الأستاذ ليبب السعيد، الجمع الصوتي للقرآن الكريم كاملاً.

أثر التسجيلات الصوتية القرآنية العراقية في توثيق القرآن^{١٠}

يعود أول سجل للقراءات القرآنية العراقية، إلى تسجيلات مقرئي العراق في النصف الأول من القرن العشرين، حيث كان للقراء العراقيين بصمة مميزة في الأداء والتلاوة، وكان من أبرز أصحاب التسجيلات الصوتية للقرآن الكريم في العراق:

الشيخ رشيد العقابي، أول من سجل تلاوة قرآنية عراقية في الإذاعة العراقية عام ١٩٣٦، ويعتبر أحد أهم رواد التلاوة في العراق.

الشيخ عبد الفتاح معروف، كان من أوائل القراء العراقيين الذين سجلوا تلاواتهم، وامتاز بصوته العذب وأدائه المتقن.

الشيخ عبد الستار الطيار، أحد كبار المقرئين في العراق، وله تسجيلات نادرة في الإذاعة العراقية.

الشيخ مهدي الخالصي، وكان له دور بارز في نشر القراءات بأسلوب مميز.

تميزت التلاوة العراقية بأسلوبها الفريد الذي يجمع بين المقامات الموسيقية العراقية، مثل: الرست، والبيات، والصبأ، ما منحها طابعاً خاصاً مختلفاً عن المدرسة المصرية والحجازية.

ولعبت التسجيلات الصوتية القرآنية العراقية دوراً مهماً في توثيق القرآن الكريم في العصر الحديث، حيث ساهمت في نقل التلاوة القرآنية بأصوات عذبة وتجويد متقن، مما ساعد في انتشار القراءة العراقية بأسلوبها المتميز، ويمكن تلخيص أثر هذه التسجيلات في النقاط الآتية:

١. الحفاظ على الأداء الصوتي والتجويد العراقي:

التسجيلات الصوتية العراقية ساعدت في توثيق وتثبيت أسلوب التلاوة الخاص بالقراء العراقيين، الذين يتميزون بجسمية الصوت، ودقة الأحكام التجويدية، مثل القارئ عبد الستار الطيار، والقارئ وليد فرحان، وغيرهم.

٢. نشر التلاوة العراقية في بعض بلدان العالم الإسلامي:

حيث ساهمت هذه التسجيلات في انتشار التلاوة العراقية، التي تمتاز بالجمع بين المقامات الموسيقية العربية وأحكام التجويد، مما جعلها مدرسة مميزة في التلاوة القرآنية.

٣. توثيق الأداء القرآني للأجيال القادمة:

بفضل هذه التسجيلات، تمكنت الأجيال الجديدة من الاستماع إلى القراء العراقيين الأوائل، ما ساعد في الحفاظ على الإرث الصوتي والتجويدي لهم، ومنع اندثار أساليبهم الفريدة في التلاوة.

٤. تعزيز الذاكرة السمعية لحفظ القرآن:

التسجيلات الصوتية أداة قوية للحفاظ، حيث يمكنهم الرجوع إليها مراراً لتصحيح أخطائهم في التلاوة وتقليد الأداء الصوتي الصحيح.

^{١٠} أحمد الملاح. المدرسة العراقية في القراءة. نون بوست. بتاريخ ٩١ نوفمبر ٢٠٢٢م. [المورد الإلكتروني]. - الرابط: www.sptth.com.
٩١٠٦٣/moc.tsopnoon. (تاريخ المراجعة: ٠٣ مايو ٢٠٢٢م).

٥. المساهمة في الأبحاث والدراسات القرآنية:

فقد أصبحت التسجيلات الصوتية مادة بحثية مهمة لدراسة الفروقات بين المدارس التجويدية المختلفة، وتحليل أسلوب التلاوة العراقية مقارنة بالأساليب الأخرى مثل المصرية والحجازية.

٦. دعم الإذاعات والمنصات الإلكترونية:

تم اعتماد التسجيلات العراقية في إذاعات القرآن الكريم والمنصات الإلكترونية، مما ساعد في نشرها عالمياً وتعريف المستمعين بجمالية التلاوة العراقية.

بالتالي، فإن التسجيلات الصوتية القرآنية العراقية لم تكن مجرد وسيلة لسماع التلاوة، بل شكلت جزءاً من عملية توثيق القرآني، وضمان استمرارية الأساليب العراقية في التلاوة للأجيال القادمة.

أثر مواقع التواصل الاجتماعي في توثيق النص القرآني^{١١}

تلعب مواقع التواصل الاجتماعي دوراً مهماً في توثيق ونشر المعلومات المتعلقة بالقرآن الكريم، سواء من حيث حفظه، أو تفسيره، أو تلاوته، أو نشر البحوث والدراسات المتعلقة به، ويمكن تلخيص أثرها في التوثيق القرآني في النقاط الآتية:

١. نشر المصاحف الرقمية والتلاوات:

تتيح مواقع التواصل الاجتماعي مشاركة المصاحف الإلكترونية، والتلاوات المسجلة بصوت كبار القراء، مما يساعد في الحفاظ على القرآن ونشره بين الناس بسهولة.

٢. تعزيز التفسير والتدبر:

تستخدم منصات مثل يوتيوب وفيسبوك وتويتر لنشر مقاطع تفسيرية قصيرة لآيات القرآن الكريم، مما يساعد في فهمه بشكل أوسع.

٤. توثيق القراءات المختلفة:

يتم توثيق ونشر القراءات الصحيحة، مما يساعد المهتمين في تعلّم الاختلافات بين القراءات القرآنية.

٥. تعزيز الحفظ والتلاوة:

توفر تطبيقات التواصل الاجتماعي مجموعات ومنصات لتحفيز القرآن، حيث يتم تبادل النصائح، والمحفزات، وأساليب الحفظ الفعالة.

٦. دعم البحث العلمي في علوم القرآن:

يساهم الأكاديميون والباحثون في نشر دراساتهم وأبحاثهم حول علوم القرآن الكريم من خلال مواقع التواصل، مما يعزز التوثيق العلمي للقرآن وتفسيره.

^{١١} هذا المبحث من استقراء الباحثين.



٧. انتشار الفتاوى المرتبطة بتفسير القرآن:

تتيح مواقع التواصل للعلماء الرد على استفسارات الناس المتعلقة بآيات القرآن الكريم، مما يعزز الفهم ويسهل الوصول للمعلومات.

ومع ذلك لا تخلو مواقع التواصل من وجود أثر سلبي في توثيق النص الشريف، حيث يمكن لأي جهة أو شخص أن يطرح نسخا مكتوبة مزيفة أو محرفة، كما تسمح وسائل التواصل بنشر تسجيلات بعض الأشخاص غير المتقنين أو المؤهلين، مما قد يؤدي إلى انتشار أساليب قرائية غير منضبطة للنص الشريف، ولا يقتصر الأمر على الأداء اللفظي، بل يتعداه إلى التفسير والتحليل والفتوى، حيث يتصدى لذلك أحيانا كثير من غير المتخصصين، مما يؤدي إلى انتشار أفكار مغلوطة حول النص الشريف، وهو ما ينبغي أن يتنبه إليه القارئون على المؤسسات العلمية والبحثية الإسلامية، للحد من أثر ذلك على المجتمعات.

مجالات توثيق النص القرآني

شمل توثيق النص القرآني الشريف، عددا من المجالات المتعلقة بهذا النص، وذلك كنتيجة طبيعية لعملية التوثيق، من ذلك:

العناية بتوثيق لفظ النص المنطوق، حتى نشأ عن ذلك ثلاثة علوم جليلة، هي: علم التجويد، وعلم القراءات، وعلم الوقف والابتداء.

العناية بتوثيق صورة النص المكتوب في المصاحف، حتى نشأ عن ذلك ما يسمى بعلمي: الرسم، والضبط، ثم علم تاريخ المصاحف.

العناية بتوثيق أسماء النص الشريف ذاته، وتوثيق أسماء سوره.

العناية بتوثيق عدد آيات النص وكلماته وحروفه.

الاهتمام بطبقات نقلة النص الشريف، من الحفاظ والرواة، حتى نشأ عن ذلك ما يسمى بعلم: طبقات القراء.

محددات توثيق النص القرآني ومعايير

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة «الفرقان» في حياة رسول الله ﷺ؛ فاستمعتُ لقراءته، فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئها رسول الله ﷺ؛ فكدت أساوره في الصلاة، فتصبرت حتى سلم، فلبثته بردائه، فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرؤها؟ فقال: أقرأنيها رسول الله ﷺ، فقلت: كذبت؛ فإن رسول الله ﷺ أقرأنيها على غير ما قرأت! فانطلقت به أقوده إلى رسول الله ﷺ، فقلت: إن هذا يقرأ سورة «الفرقان» على حروف لم تقرئها؟ فقال رسول الله ﷺ: «أرسله، اقرأ يا هشام»، فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأها، فقال: «كذلك أنزلت»، ثم قال: «اقرأ يا عمر»، فقرأت القراءة التي أقرأنيها، فقال: «كذلك أنزلت، إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف؛ فاقرءوا ما تيسر منه»^(١٢).

في هذا الحديث الشريف اختلاف صحابين جليين من أصحاب رسول الله ﷺ حول النص القرآني

^{١٢} رواه البخاري في «الصحيح»، كتاب: فضائل القرآن، باب: أنزل القرآن على سبعة أحرف، رقم: (٢٩٩٤) [٦، ص ١١١].

الشريف، حيث أراد أن يستوثق منه، فانطلقا إلى النبي ﷺ، وهو صاحب الوحي، ليؤكد لهما أن ما قرأه كل منهما: نص قرآني منزل من عند الله تعالى.

من هنا بدأ انتباه الأمة لضرورة وجود مرجعية يحتكم إليها في توثيق النص القرآني الشريف، فجاء وضع المعايير الدقيقة لتوثيقه، بحيث تفيد العلم القطعي بأن هذا المنقول، هو نفسه ما نزل على النبي ﷺ، دون تحريف أو تصحيف أو زيادة أو نقص، وكان هذا المعيار متمثلاً فيما اصطلح عليه أهل الاختصاص (التواتر).

مفهوم التواتر لغة واصطلاحاً:

التواتر لغة: مشتق من الجذر (وَتَرَ)، ويعني التابع والاستمرار، يقال: (تواترت الأخبار)، أي: تتابعت دون انقطاع.

قال ابن فارس: «الواو والتاء والراء: كلمة تدلُّ على التابع، يقال: (تواترت الأخبار)، إذا جاءت متتابعة». ومثله في لسان العرب^{١٣}.

التواتر اصطلاحاً:

التواتر عند المحدثين: هو نقل جماعة عن جماعة يستحيل عقلاً اتفاهم على الكذب، وذلك في جميع طبقات الإسناد، مما يُوجب القطع بصدق الخبر.

قال الحافظ ابن الصلاح: «الحديث المتواتر: هو الذي يرويه عدد كثير تُحيل العادة تواطؤهم على الكذب» [١٧، ص ٧]. وقال الحافظ السيوطي: «المتواتر: ما رواه جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب، ويُفيد العلم اليقيني» [١٨، ص ١٤١].

فأركان التواتر عند المحدثين: وجود عدد كبير من الرواة، واستحالة تواطؤ الرواة على الكذب، وتحقيق النقل في جميع الطبقات، وأن يكون الخبر متعلقاً بأمر محسوس.

أما التواتر عند القراء: فهو نقل قراءة قرآنية عن النبي ﷺ من طريق جماعاتٍ عن جماعاتٍ بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب، وتُقر الأمة هذه القراءة بالقبول.

قال المحقق ابن الجزري: «كل قراءة وافقت العربية، ووافقت أحد المصاحف العثمانية، وصح سندها، فهي قراءة متواترة، ولا يجوز ردها» [٩، ص ٩].

وقال الحافظ السيوطي: «يشترط في القراءة أن تكون متواترة، أي: نقلها جمع لا يُتصور تواطؤهم على الكذب» [١٩، ص ٢٢٨].

الفرق بين التواتر عند المحدثين والقراء:

يختلف التواتر في مفهومه بين المحدثين والقراء اختلافاً ظاهراً، من حيث الموضوع، والشروط، والاستعمال.

قال المحقق ابن الجزري: «التواتر في القراءات أخص من التواتر في الحديث؛ لأنه يلزم النقل عن النبي مقروناً بشروط القراءة الصحيحة» [٩، ص ١٠].

^{١٣} ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: (٥/٦٠٤)، ابن منظور، لسان العرب: (باب: وتر) [٨، ص ٧٧١].



قال الحافظ السيوطي: «التواتر في الحديث يُفيده كثرة النقل فقط، أما في القراءات فيُفيد مطابقة النص للمصحف العثماني مع صحة السند» [١٨، ص ١٤٢].

مشكلات توثيق النص القرآني^{١٤}

توثيق القرآن الكريم مر بعدة مراحل تاريخية، بدءًا من جمعه في عهد النبي ﷺ، ثم في عهد الخلفاء الراشدين، حتى وصلنا إلى المصاحف المطبوعة والإلكترونية، ورغم الجهود الكبيرة المبذولة، يواجه التوثيق القرآني بعض التحديات والمشكلات، منها:

١. الأخطاء في المصاحف المطبوعة والرقمية:

قد تحدث أخطاء مطبعية أو إملائية عند طباعة المصاحف، مما يؤدي إلى اختلافات غير مقصود، كما تحتوي بعض التطبيقات والمصاحف الرقمية على أخطاء برمجية أو تحريفات غير دقيقة.

٢. التحريف الإلكتروني والتلاعب الرقمي:

انتشار نسخ إلكترونية غير موثوقة قد تتضمن أخطاء متعمدة أو غير متعمدة في النص أو التفسير، وقد تعتمد بعض الجهات المغرضة نشر نسخ محرفة بهدف التشويش على المسلمين.

٣. اختلاف القراءات القرآنية وقلة الوعي بها:

بعض المسلمين غير مدركين لتعدد القراءات الصحيحة، مما يؤدي إلى إنكار بعض القراءات أو التشكيك فيها، كما نجد بعض التطبيقات والمواقع لا تدعم القراءات العشر أو تقدمها بشكل غير دقيق.

٤. التفسيرات والاجتهادات غير الموثوقة:

حيث انتشار التفاسير غير المعتمدة أو الاجتهادات الشخصية التي تفتقر إلى التأصيل العلمي، وظهور بعض الفتاوى التي تسيء فهم النصوص القرآنية بسبب غياب التخصص.

٥. فقدان الإسناد في التلاوات الحديثة:

في الماضي، كان يتم التحقق من صحة التلاوة عبر الإسناد، أما اليوم فبعض القراء يعتمدون على النقل الرقمي دون إسناد موثوق، وبعض التسجيلات الصوتية قد تحتوي على أخطاء بسبب عدم مراجعتها من قبل علماء متقنين.

٦. تحديات الحفظ في العصر الرقمي:

اعتماد بعض الحُفّاظ على التطبيقات بدلاً من التلقي المباشر من المشايخ، يؤدي إلى أخطاء في التلاوة والتجويد، وذلك بسبب ضعف الإقبال على الحفظ بالطريقة التقليدية.

٧. التحديات القانونية لحقوق المصحف الرقمي:

بعض الدول والشركات تفرض حقوق نشر على المصاحف الإلكترونية، مما يمنع انتشارها الحر بين المسلمين، كما أنه لا توجد جهة مركزية موحدة لمراقبة توثيق المصاحف الرقمية عالميًا.

^{١٤} هذا المبحث من استقراء الباحثين.



الحلول الممكنة:

يمكن للباحثين طرح الحلول الآتية لتفادي تلك المشكلات، أو تقليل أثرها، وهي كالآتي:

الاعتماد على المصاحف والتطبيقات الرسمية المعتمدة من جهات موثوقة مثل مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف.

تعزيز الوعي بأهمية الإسناد في التلاوة والاعتماد على العلماء الموثوقين.

دعم مشاريع التوثيق الرقمي للمصحف من خلال مؤسسات إسلامية موثوقة.

مراجعة التفاسير المنتشرة عبر الإنترنت والتأكد من مصادرها العلمية.

والخلاصة: أن التوثيق القرآني يواجه تحديات في العصر الحديث، خاصة في المجال الرقمي، لكن بوجود جهات علمية موثوقة وتعاون المسلمين في نشر المصاحف الصحيحة، يمكن الحد من هذه المشكلات وحماية النص القرآني من أي تلاعب أو تحريف.

* * *

الشبهات الواردة على توثيق النص القرآني

أثيرت عبر التاريخ عدة شبهات حول توثيق النص القرآني، كان من أبرزها:

١. شبهة التحريف في القرآن الكريم:

ادعى بعض المستشرقين والباحثين الغربيين من أمثال ويليام موير (W. Muir)، وجولد تسيهر (Ignaz Goldziher)، تيودور نولدكه (Theodor Noldeke): أن القرآن قد تعرض للتحريف أو التبديل بعد وفاة النبي ﷺ، وبعضهم أشار إلى احتمالية وجود تغييرات في النص القرآني خلال عملية جمعه وتدوينه.

ونظرة خاطفة فيما كتبه شيخ الإسلام مصطفى صبري، في «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين»، تثبت بالدليل العلمي القاطع سفاهة هذا الادعاء، وقد تولى العلامة الشيخ محمد أبو زهرة، تفنيد ادعاءات المستشرقين حول تحريف القرآن بالأدلة العقلية والعقلية، في كثير من بحوثه، فأجاد وأفاد.

٢. شبهة اختلاف القراءات القرآنية:

أثار بعض الباحثين تساؤلات حول تعدد القراءات القرآنية، مثل: تيودور نولدكه (Theodor Noldeke)، الذي حاول القول بأن تعدد القراءات دليل على عدم وحدة النص القرآني، ومثل: آرثر جفري (Arthur Jeffery)، الذي زعم أن القراءات ليست جزءاً أصيلاً من القرآن.

ويكفي في رد ذلك ما أورده شيخ الصناعة الشمس الجزري، من سرد أسماء رواة العشر طبقة بعد طبقة في كتابه «منجد المقرئين»، بحيث جلي لكل ناظر أمر تواتر القراءات العشر في كل الطبقات جلاء لا مزيد عليه فضلاً عن السبع، وهذا مع عدم استقصائه رواة العشر في كل طبقة.

وقد تناول ذلك تناولاً حسناً من المعاصرين: الدكتور عبد الصبور شاهين، في كتاب «تاريخ القرآن»، حيث



عقد فصلاً في إثبات تواتر القراءات وأصولها العلمية، فأفاد.

٣. شبهة اقتباس القرآن من الكتب السابقة:

ادعى بعض المستشرقين من أمثال: جيبون (Edward Gibbon)، الذي زعم أن القرآن مقتبس من التوراة والإنجيل، ومثل المستشرق ألفونس دي لامارتين (Alphonse de Lamartine)، الذي ادعى أن القرآن تأثر بما سبقه من الكتب الدينية.

وقد تناول الرد على هذه الشبهة بما لا مزيد عليه من البيان، العلامة رحمت الله الهندي، في كتاب «إظهار الحق»، ومن المعاصرين الدكتور محمد عمارة، في كتاب «رد الشبهات عن الإسلام»، حيث بين التمايز بين النص القرآني والكتب السابقة.

٤. شبهة الأخطاء اللغوية في القرآن:

زعم بعض المستشرقين مثل: كارل بروكلمان (Carl Brockelmann)، ولويس ماسينيون (Louis Massignon)، وجود أخطاء لغوية ونحوية في القرآن، مستندين إلى فهمهم القاصر لقواعد اللغة العربية.

ولعل في كتابات الدكتور محمد عبد الله دراز، لا سيما كتاب «النبا العظيم»، وكتابات العلامة محمد الطاهر بن عاشور، لا سيما تفسير «التحرير والتنوير»، أوضح رد على هذه الشبهة الباردة.

٥. شبهة عدم تواتر نقل القرآن:

أثار بعض الباحثين الغربيين، مثل جون وانسبرو (John Wansbrough)، مثل: تيودور نولدكه (Theodor Noldeke)، وآرثر جيفري (Arthur Jeffery)، تساؤلات حول تواتر نقل القرآن، واعتبروا أن النص الحالي قد يكون نتيجة تطور تاريخي، مدعين أن هناك نسخاً مختلفة للقرآن.

إلا أن الأدلة التاريخية والمخطوطات القديمة تثبت تواتر النص القرآني ودقته منذ زمن النبي ﷺ، ودونك الإمام الباقر في كتاب «الانتصار للقرآن»، ومن المعاصرين العلامة الشيخ محمد أبو شعبة، في كتاب «المدخل لدراسة القرآن الكريم».

ولا يزال الغربيون يواصلون سعيهم بذات الطريقة الممتلئة تعصباً وجهلاً نحو النور الوضاء الذي أشرق من القرآن الكريم على هذه الكرة المظلمة، حتى استنارت البصائر بذلك النور الوهاج، فدخل الناس في دين الله أفواجا، فتبدلت الأرض غير الأرض، وغاية هذا الفريق مكشوفة جدا مهما تظاهروا بمظهر البحث العلمي البريء كذبا وزوراً وخداعا.

المراجع

١. محمد بن يعقوب الفيروزآبادي. القاموس المحيط. القاهرة: المكتبة التجارية، ط ٥، ١٩٥٤ م. ١٥٠٠ ص.
٢. بطرس البستاني. محيط المحيط. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٧ م. ٩٩٤ ص.
٣. أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي. معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م. ٢٩٨١ ص.



٤. جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي (ابن منظور). لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط ٣، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م. ص ٩٠٠٠.
٥. سليمان بن منصور العجيلي (الجمال). الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية. القاهرة: مطبعة التقدم العلمية، د. ت. ١٣٠٣ ص.
٦. عبد الله بن محمد بن سعد الحجيلي. علم التوثيق الشرعي. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ٢٠٠٣م. ص ٤٥٣.
٧. سعد محمد الهجرسي. المكتبات والمعلومات والتوثيق أسس علمية حديثة ومدخل منهجي عربي. الإسكندرية: دار الثقافة العلمية، ط ٢، ١٩٩٨م. ص ٥٧٤.
٨. محمد زاهد الكوثري. مقالات الكوثري. القاهرة: المكتبة التوفيقية، ٢٠٠٨م. ص ٥٦١.
٩. محمد بن محمد بن محمد ابن الجزري. النشر في القراءات العشر. تحقيق علي محمد الضباع. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د. ت. ٤٦٩ ص.
١٠. القاسم بن فيره الرعيني الشاطبي. عقيلة أتراب القصائد في أسنى المقاصد في رسم المصاحف. ضمن كتاب: إتحاف البررة بالمتون العشرة. جمع وترتيب علي محمد الضباع. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٤هـ. ٢١ ص.
١١. شمس الدين الكرمانى. الكواكب الدار (صحيح أبي عبد الله البخاري بالشرح الكرمانى). بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٩٨١م. ج ١٧، ٢٢٤ ص.
١٢. أبو داود عبد الله بن سليمان السجستاني. المصاحف. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٥هـ. ٩٢٦ ص.
١٣. محمد بن جرير الطبري. تاريخ الطبري المسمى: تاريخ الرسل والملوك. تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠م. ص ٧١٨٨.
١٤. محمد بن الطيب الباقلاني. الانتصار للقرآن. مطبوع بالتصوير عن مخطوطة قرعة مصطفى باشا رقم (٦) بمكتبة بايزيد، إستانبول. فرانفورت: معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م. ص ٧٥٦.
١٥. أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز. بيروت: دار المعرفة، د. ت. ٩٥٦٣ ص.
١٦. لييب السعيد. الجمع الصوتي الأول للقرآن الكريم. القاهرة: دار الكاتب العربى، د. ت. ٧٤١ ص.
١٧. عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح. علوم الحديث. تحقيق: نور الدين عتر. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م. ص ٤٠٨.
١٨. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. الإتقان في علوم القرآن. بيروت: دار إحياء العلوم، ط ١، ١٤٠٧هـ. ص ٨٣٢.
١٩. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي. تحقيق نظر محمد الفاريايى. القاهرة: دار طيبة، د. ت. ١٠٧٨ ص.



Литература

1. Мухаммад ибн Йа'куб аль-Файрузабади. *Аль-Камус аль-мухит*. Каир: аль-Мактаба ат-Тиджариййа; 1954. 1500 с.
2. Бутрус аль-Бустани. *Мухит аль-мухит*. Бейрут: Мактабат Лубнан; 1977. 994 с.
3. Ахмад ибн Фарис ибн Закариййа аль-Казвини ар-Рази. *Му'джем макаийс аль-люга*. 'Абд-ас-Салям Харун (ред.). Бейрут: Дар аль-Фикр; 1979. 2981 с.
4. Джамаль-ад-дин Мухаммад ибн Мукрим аль-'Ифрикы (Ибн Манзур). *Лисан ал-'араб*. Бейрут: Дар Садир; 1994. 9000 с.
5. Суляйман ибн Мансур аль-'Аджили (аль-Джамаль). *Аль-Футухат аль-иляхиййа би-таудых тафсир аль-Джаляляйн лид-дакаик аль-хафиййа*. Каир: Матба'ат ат-Такаддум аль-'ильмиййа; б.г. 1203 с.
6. 'Абд-Аллах ибн Мухаммад ибн Са'д аль-Хаджили. *'Ильм ат-таусик аш-шар'и*. Эр-Рияд: Мактабат аль-малик Фахд аль-ватаниййа; 2003. 453 с.
7. Са'д Мухаммад аль-Хиджраси. *Аль-Мактабат валь-ма'люмат ва-т-таусик усус 'ильмиййа хадиса ва мадхаль манхаджи 'араби*. Александрия: Дар ас-Сакафа аль-'ильмиййа; 1998. 574 с.
8. Мухаммад-Захид аль-Каусари. *Макалят аль-Каусари*. Каир: аль-Мактабат ат-Тауфикиййа; 2008. 561 с.
9. Мухаммад ибн Мухаммад ибн Мухаммад Ибн-аль-Джазари. *Ан-Нашр фи-ль-кыра'ат аль-'ашр*. 'Али Мухаммад ад-Дабба' (ред.). Т. 1. Каир: аль-Мактаба ат-Тиджариййа аль-Кубра; б.г. 469 с.
10. Аль-Касим ибн Фиррух ар-Ру'айни аш-Шатыби. 'Акылят атраб аль-каса'ид фи асна аль-макасыд фи расм аль-масахиф. *Итхаф аль-барара биль-мутун аль-'ашара*. 'Али Мухаммад ад-Дабба' (ред.). Каир: Матба'ат Мустафа аль-Баби аль-Хальяби; 1936. 21 с.
11. Шамс-ад-дин аль-Кирмани. *Аль-Кавакиб ад-дарари (Сахих Аби-'Абдаллах аль-Бухари би-шарх аль-Кирмани)*. Т. 17. Бейрут: Дар Ихйа' ат-турас аль-'араби; 1981. 224 с.
12. Абу-Дауд 'Абд-Аллах ибн Суляйман ас-Сиджистани. *Аль-Масахиф*. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 1984. 926 с.
13. Мухаммад ибн Джарир ат-Табари. *Тарих ат-Табари аль-мусамма Тарих ар-русуль ва-ль-мулюк*. Мухаммад Абу-ль-Фадль Ибрахим (ред.). Каир: Дар аль-Ма'ариф; 1960. 7188 с.



14. Мухаммад ибн ат-Таййиб аль-Бакылляни. *Аль-Интисар ли-ль-Кур'ан*. Матбу' би-тасвир 'ан махтут «Куррат Мустафа Баша» ракм (6) (Мактабат Байазид; Стамбул). Франкфурт: Ма'хад тарих аль-'улюм аль-'арабиййа ва-ль-ислямиййа; 1986. 756 с.

15. Ахмад ибн 'Али Ибн-Хаджар аль-'Аскаляни. *Фатх аль-Бари би шарх Сахих аль-Бухари*. 'Абд-аль-'Азиз ибн 'Абд-Аллах ибн Баз (ред.). Бейрут: Дар аль-Ма'рифа; б.г. 9563 с.

16. Лябиб ас-Са'ид. *Аль-Джам' ас-саути аль-авваль ли-ль-Кур'ан аль-Карим*. Каир: Дар аль-Китаб аль-'араби; б.г. 741 с.

17. 'Усман ибн 'Абд-ар-Рахман Ибн-ас-Салых. *'Улюм аль-хадис*. Нур-ад-дин 'Итр (ред.). Бейрут: Дар аль-Фикр аль-му'асыр; 1986. 408 с.

18. 'Абд-ар-Рахман ибн Аби-Бакр ас-Суйуты. *Аль-Иткан фи 'улюм аль-Кур'ан*. Т.1. Бейрут: Дар Ихйа' аль-'улюм; 1987. 832 с.

19. 'Абд-ар-Рахман ибн Аби-Бакр ас-Суйуты. *Тадриб ар-рави фи шарх тақриб ан-Навави*. Назар Мухаммад ал-Фарйаби (ред.). Каир: Дар Таййиба; б.г. 1078 с.

References

1. Muhammad ibn Ya'qub al-Fayruzabadi. *Al-Qamus al-Muhit* [The dictionary of the surrounding]. Cairo: Al-Maktabah al-Tijariyyah; 1954. 1500 p. (In Arabic)

2. Butrus al-Bustani. *Muhit al-Muhit* [Perimeter of the ocean]. Beirut: Maktabat Lubnan; 1977. 994 p. (In Arabic)

3. Ahmad ibn Faris ibn Zakariyya al-Qazwini al-Razi (Ibn Faris). *Mu'jam Maqayis al-Lughah* [Glossary of language metrics]. 'Abd al-Salam Harun (ed.). Beirut: Dar al-Fikr; 1979. 2981 p. (In Arabic)

4. Jamal al-Din Muhammad ibn Mukrim al-Ifriqi (Ibn Manzur). *Lisan al-'Arab* [Arabic tongue]. Beirut: Dar Sadir; 1994. 9000 p. (In Arabic)

5. Sulayman ibn Manzur al-'Ajili (al-Jamal). *Al-Futuh al-Ilahiyyah bi-Tawḍīḥ Tafsir al-Jalalayn li-Daqa'iq al-Khaṭṭiyyah* [Divine conquests by clarifying the two Majesties' interpretation of the Hidden Subtleties]. Cairo: Matba'at al-Taḳaddum al-'Ilmiyyah; n.d. 1203 p. (In Arabic)

6. 'Abd Allah ibn Muhammad ibn Sa'd al-Hajili. *'Ilm al-Tawḥīq al-Shar'i* [Shariah Authentication Science]. Riyadh: Maktabat al-Malik Fahd al-Wataniyyah; 2003. 453 p. (In Arabic)

7. Sa'd Muhammad al-Hijrasi. *Al-Maktabat wa-l-Ma'lumat wa-l-Tawḥīq: Usus 'Ilmiyyah Hadithah wa Madkhal Manhaji 'Arabi* [Libraries, Information and Documentation:



Modern Scientific Foundations and Arabic Methodological Input]. Alexandria: Dar al-Thaqafah al-‘Ilmiyyah; 1998. 574 p. (In Arabic)

8. Muhammad Zahid al-Kawthari. *Maqalat al-Kawthari* [Al-Kawthari Articles]. Cairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah; 2008. 561 p. (In Arabic)

9. Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad Ibn al-Jazari. *Al-Nashr fi al-Qira’at al-‘Ashr* [Publishing in the Ten Quranic readings]. ‘Ali Muhammad al-Dabba’ (ed.). Cairo: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra; n.d. 469 p. (In Arabic)

10. Al-Qasim ibn Firruh al-Ru’ayni al-Shatibi. ‘Aqilat Atrab al-Qasa’id fi Asna al-Maqasid fi Rasm al-Masahif [Poem on the Science of Quranic Calligraphy]. *Ithaf al-bararah bi-l-mutun al-‘asharah* [Gift of the pious with ten main texts]. ‘Ali Muhammad al-Dabba’ (ed.). Cairo: Matba’at Mustafa al-Babi al-Halabi; 1936. 21 p. (In Arabic)

11. Shams al-Din al-Karmani. *Al-Kawakib al-Darari (Sahih Abi ‘Abd Allah al-Bukhari bi-Sharh al-Kirmani)* [Pearl planets (Sahih al-Bukhari by the Karmani explanation)]. Vol. 17. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi; 1981. 224 p. (In Arabic)

12. Abu Dawud ‘Abd Allah ibn Sulayman al-Sijistani. *Al-Masahif* [Handwritten Qurans]. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah; 1984. 926 p. (In Arabic)

13. Muhammad ibn Jarir al-Tabari. *Tarikh al-Tabari al-Musamma Tarikh al-Rusul wa-l-Muluk* [The History of al-Tabari: History of the Prophets and Kings]. Muhammad Abu al-Faql Ibrahim (ed.). Cairo: Dar al-Ma’arif; 1960. 7188 p. (In Arabic)

14. Muhammad ibn al-Tayyib al-Baqillani. *Al-Intisar li-Qur’an* [In Defence of the Quran]. Printed from the manuscript “Qurraat Mustafa Basha” No. 6, Bayezid Library, Istanbul. Frankfurt: The Institute for the History of Arabic-Islamic Sciences at the J.W. Goethe University; 1986. 756 p. (In Arabic)

15. Ahmad ibn ‘Ali Ibn Hajar al-‘Asqalani. *Fath al-Bari bi-Sharh Sahih al-Bukhari* [Opening of the Creator by explaining Sahih al-Bukhari]. ‘Abd al-‘Aziz ibn ‘Abd Allah ibn Baz (ed.). Beirut: Dar al-Ma’rifah; n.d. 9563 p. (In Arabic)

16. Labib al-Sa’id. *Al-Jam’ al-Sawti al-Awwal li-l-Qur’an al-Karim* [The first audio collection of the Holy Quran]. Cairo: Dar al-Kitab al-‘Arabi; n.d. 741 p. (In Arabic)

17. ‘Uthman ibn ‘Abd al-Rahman Ibn al-Salah. *‘Ulum al-Hadith* [The Hadith sciences]. Nur al-Din ‘Itr (ed.). Beirut: Dar al-Fikr al-Mu’asir; 1986. 408 p. (In Arabic)

18. ‘Abd al-Rahman ibn Abi Bakr Al-Suyuti. *Al-Itqan fi ‘ulum al-Qur’an* [Mastery in the sciences of the Quran]. Vol. 1. Beirut: Dar Ihya’ al-‘Ulum; 1987. 832 p. (In Arabic)

19. ‘Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuti. *Tadrib al-Rawi fi Sharh Taqrib al-Nawawi* [Training the Narrator in explaining the Approximation of the Nawawi]. Nazar Muhammad al-Faryaibi (ed.). Cairo: Dar Tayyibah; n.d. 1078 p. (In Arabic)



H.H. As-Safti

Documenting the Holy Quranic Text: Fundamental Study with a Contemporary Perspective
Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4):867-888

Информация об авторе

Хамделла Хафиз Мохамад Ибрахим Ас-Сафти, доктор исламских и педагогических наук (PhD), преподаватель Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация. Руководитель департамента образования и науки при Лиге выпускников Международного исламского университета аль-Азхар (Египет).

About the author

Hamdella Hafiz Mohamad Ibrahim As-Safti, PhD (Islamic and Pedagogical Sciences), lecturer at the Bulgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation. Head of the Department of Education and Science at the League of Graduates of the International Islamic University Al-Azhar (Egypt).

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: 16 июнь 2025

Одобрена рецензентами: 16 октября 2025

Принята к публикации: 16 ноября 2025

Article info

Received: June 16, 2025

Reviewed: October 16, 2025

Accepted: November 16, 2025



Введение к тафсиру Ибн Касира. Часть 1.1: Методология толкования

Д.В. Фролов^{1а}, И.А. Зарипов^{2б}

¹Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

²Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5985-6733>, e-mail: arabkaf07@mail.ru

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

Резюме: Настоящая статья открывает собой цикл публикаций русского перевода введения (*muqaddimah*) к комментарию Корана «Тафсир ал-Кур'ан ал-'азим» (Комментарий к великому Корану) одного из наиболее известных и популярных экзегетов традиционалистского направления исламской мысли Исма'ила ибн 'Умара ибн Касира (ум. 1373). В первой части первого раздела введения затрагиваются вопросы важности и необходимости толкования Корана, а также методологии толкования Корана. Она заключается в последовательном обращении к параллельным местам Священного Писания, пророческому преданию (Сунна), высказываниям сподвижников и последователей. В случае отсутствия соответствующих сообщений или наличия разногласий среди последователей допускается обращение к лингвистическому анализу. Отдельно рассматривается вопрос использования иудейских преданий (*isrā'īliyyāt*) в толковании, которые подразделяются на три группы. Перевод предваряет краткое предисловие, содержащее основные биографические сведения о богослове и анализ представленных в данном фрагменте взглядов.

Ключевые слова: Ибн Касир; кораническая экзегетика; *тафсир*; корановедение; исламоведение; исламская теология

Для цитирования: Фролов Д.В., Зарипов И.А. Введение к тафсиру Ибн Касира. Часть 1: Методология толкования. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):889–906. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-889-906



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



Introduction to the Tafsir of Ibn Kathir. Part 1.1: Methodology of interpretation

D.V. Frolov^{1a}, I.A. Zaripov^{2b}

¹Moscow State University, Moscow, the Russian Federation

²Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5985-6733>, e-mail: arabkaf07@mail.ru

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

Abstract: This article opens a series of publications of the Russian translation of the introduction (*muqaddimah*) to the commentary of the Qur'an "Tafsir al-Qur'an al-'Azim" (Commentary to the Great Qur'an) by one of the most famous and popular exegete of the traditionalist trend of Islamic thought (*ahl al-hadith*) – Isma'il ibn 'Umar ibn Kathir (d. 1373). This first part of the first section of the introduction deals with the importance and necessity of the interpretation of the Qur'an, as well as its methodology. The latter is built upon the references to parallel passages of the Holy Scripture, the prophetic tradition (Sunnah), and the sayings of the companions and followers. Linguistic analysis is allowed in the absence of relevant texts or the disagreement among the followers. The use of Jewish traditions (*isrā'iliyyāt*) in Qur'anic interpretation, which are divided into three groups, is considered separately. The translation is preceded by a short preface containing a basic biographical information about the theologian and an analysis of the views presented in this fragment.

Keywords: Ibn Kathir; Qur'anic exegesis: tafsir; Qur'anic studies; Islamic studies; Islamic Theology

For citation: Frolov D.V., Zaripov I.A. Introduction to the Tafsir of Ibn Kathir. Part 1: Methodology of interpretation. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):889–906. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-889-906

Предисловие к переводу

Настоящая статья продолжает цикл публикаций переводов на русский язык предисловий к классическим суннитским комментариям Корана. Их важность обусловлена тем, что именно здесь авторами были сформулированы методологические подходы к их дальнейшей интерпретации священного текста. Свет уже увидели комментированные русские переводы предисловий к тафсиру первого теоретика мусульманской экзегетики Мухаммада ат-Табари (ум. 923) [1; 2; 3] и последнего крупного представителя рационалистической школы му'тазилитов Махмуда аз-Замахшари (ум. 1143) [4].



Исма'ил ибн 'Умар ибн Касир, прозванный *'imād ad-dīn* «опора религии», первая часть предисловия к тафсиру которого представлена в этой работе, является одним из наиболее известных и популярных экзегетов традиционалистского направления исламской мысли (*ahl al-hadith*).

Ибн Касир родился в древнем городе Босре, на юге Сирии, около 1300 г. Вся его жизнь пришлась на время правления мамлюкской династии бахритов. В возрасте шести лет он потерял отца и переехал к старшему брату в Дамаск, где и получил основное образование. В числе его главных учителей первым был шафиит Бурхан ад-Дин аль-Фазари (ум. ок. 1329), а затем ими стали известный традиционалист Ибн Таймиййа (ум. 1328) и его последователи. На дочери одного из них – Джамала ад-Дина ал-Миззи (ум. 1342) – Ибн Касир женился. Известно, что после окончания учебы он принимал участие в как минимум двух официальных комиссиях по расследованию обвинений в ереси. В 1345 г. был назначен проповедником (*khaṭīb*) в мечети, основанной эмиром Баха' ад-Дином ал-Марджани (ум. 1358) в Миззе. В 1348 г. он сменил еще одного своего наставника – имама Захаби, почившего в этом году, на посту преподавателя по хадисоведению. После смерти Таки ад-Дина ас-Субки (ум. 1355) Ибн Касир недолгое время также исполнял обязанности руководителя медресе «Дар ал-хадис». В последующем наряду с научно-проповеднической деятельностью он также принимал участие в различного рода придворных советах и комиссиях по вопросам ереси, коррупции и по другим богословско-правовым проблемам. В 1366 г. Ибн Касир стал преподавать толкование Корана в главном религиозно-образовательном центре левантийского региона – мечети Омейядов. Он умер в 1373 г. и был похоронен на суфийском кладбище Дамаска рядом со своим главным учителем – Ибн Таймийей [5, р. 817–818].

Сегодня известно более десятка работ Ибн Касира в различных областях мусульманского знания – корановедение, хадисоведение, право и история. Однако всех их объединяет приверженность традиционалистской методологии, основанной на обращении к Корану и преданиям от Пророка и «отцов (*salaf*) уммы» в их буквалистской трактовке.

Эта методология характерна и для его главной экзегетической работы – «Тафсир ал-Кур'ан ал-'азим» (Комментарий к великому Корану)¹.

¹ Нам известны два перевода тафсира Ибн Касира на русский язык. В первом из них переведены только несколько фрагментов авторского введения к комментарию. Во втором – введение Ибн Касира не переведено совсем. Мы же планируем издать полный перевод введения Ибн Касира, который в арабском издании занимает около 100 страниц.



Несмотря на то, что сам автор не указывает даты начала и окончания написания этой книги, современные исследователи на основе ряда других источников предполагают, что она была составлена в период 1340–1358 гг. [6, с. 18].

Этот комментарий весьма объемный и, помимо собственно разъяснения самих смыслов, также содержит информацию об обстоятельствах ниспослания (*asbāb an-nuzūl*) и правовых нормах (*ahkām fiqhiyyah*). Все это подкрепляется приведением параллельных мест из Корана и многочисленных преданий, чаще всего с цепочками их передатчиков (*asānīd*, ед. ч. – *isnād*). Иногда, намного реже, чем Табари, Ибн Касир в своих комментариях обращается и к лингвистическому анализу.

В целом весьма подробно свой методологический подход и отношение к истории коранического текста автор изложил в предисловии (*muqaddimah*) к комментарию, которое и является объектом настоящего перевода.

Предисловие имеет следующую структуру:

- Методология комментирования;
- Достоинства Корана;
- Собираение (*jam'*) Корана;
- Семь харфов;
- Составление (*ta'lif*) Корана;
- Отдельные предварительные замечания.

В первой части предисловия Ибн Касир сначала обосновывает важность и необходимость толкования Корана, называя это «долгом ученых». Затем он описывает свой метод работы – «комментарий Писания самим Писанием» и «комментарий Писания Сунной». Причем здесь со ссылкой на одного из самых ранних теоретиков традиционализма – имама Шафи'и² – он подчеркивает богооткровенность пророческой Сунны, говоря, что она «также ниспосылалась ему [Пророку] в откровении подобно тому, как ниспосылался Коран, однако она не диктовалась (*lā tutlā*), как диктовался Коран».

Цитируя далее известное предание об отправке Пророком Му'азу ибн Джабала³ в Йемен, Ибн Касир усматривает в дозволении сподвижнику принятия собственных решений (*ra'y*) в случае отсутствия прямых ответов в священных первоисточниках не возможность подобных действий последующими поколениями богословов, как это

² Мухаммад ибн Идрис аш-Шафи'и ал-Мутталиби (767–820) – знаменитый египетский законовед, эпоним шафиитской школы мусульманского права.

³ Му'аз ибн Джабал ал-Хазраджи (603–639) – знаменитый сподвижник, знаток коранических заповедей, побратим брата 'Али – Джа'фара ибн Аби Талиба. Один из тех, кто собирал и записывал Коран еще при жизни Пророка.



делают рационалисты, а необходимость обращения к точке зрения сподвижников. Среди них он выделяет 'Абдаллаха ибн Мас'уда⁴ и, особенно, 'Абдаллаха ибн 'Аббаса⁵.

В случае отсутствия толкования в Коране, Сунне и словах сподвижников Ибн Касир говорит о необходимости обращения к высказываниям последователей (*tābi'ūn*), наиболее авторитетным из которых он считает Муджахиду⁶. При этом он особо подчеркивает, что их единогласное мнение является однозначным аргументом как в толковании, так и праве.

Только в случае разногласий мнений последователей Ибн Касир допускает обращение к лингвистическому анализу, причем снова устанавливая последовательность – сначала язык Корана, затем язык Сунны и только потом язык всех арабов или сподвижников.

Отдельно богослов рассматривает и вопрос использования иудейских преданий (*isrā'īliyyāt*) в толковании. В целом признавая допустимость подобного на основе хадисов о словах Пророка и действиях сподвижника 'Абдаллаха ибн 'Амра⁷, он в то же время указывает, что это не означает однозначного принятия всех подобных преданий. Подразделяя их на три группы, только одну из них – сообщающих о том, достоверность чего подтверждена мусульманскими первоисточниками, – Ибн Касир считает однозначно принимаемыми. Те же, что прямо противоречат мусульманским первоисточникам, он считает категорически неприемлемыми. Третья группа, составляющая, по его мнению, большинство иудейских преданий, содержит в себе информацию, о которой ничего не сказано в мусульманских первоисточниках. Такого рода сообщения он считает допустимыми для цитирования, отмечая при этом, что значительная их часть бесполезна для решения религиозных и мирских вопросов.

Последний подраздел первой части введения посвящен вопросу толкования Корана по собственному мнению (*ra'y*), однако в связи с его большим объемом он будет опубликован отдельно.

⁴ 'Абдаллах ибн Мас'уд (ум. 653) – сподвижник, ислам принял очень рано и с тех пор неотлучно был при Пророке в качестве его личного слуги, за исключением краткой эмиграции в Эфиопию. Гордился тем, что 70 сур слышал прямо из уст посланника Аллаха. Пророк Мухаммад включил его в число четырех человек, у которых он советовал учиться Корану. Составитель раннего, неканонического свода Корана, который он начал делать еще при жизни пророка Мухаммада, но закончил уже после того, как обосновался в Куфе.

⁵ 'Абдаллах ибн 'Аббас (619–686) – двоюродный брат пророка Мухаммада, прозванный «книжник общины» и «толмач Корана», единодушно считается основателем мусульманской экзегетической традиции.

⁶ Муджахид ибн Джабр (642–722) – комментатор мекканской школы, ученик сподвижника Пророка Ибн 'Аббаса. Его тафсир сохранился и опубликован.

⁷ 'Абдаллах ибн 'Амр ибн ал-'Ас (616–684), сподвижник, сын знаменитого 'Амра ибн ал-'Аса, известного передатчика хадисов.



Ибн Касир. Введение к комментарию Корана

Перевод с арабского⁸

Шейх, неповторимый имам, искусный и совершенный знаток ‘Имад ад-Дин Абу-л-Фида’ Исма‘ил ибн ал-Хатиб Абу Хафс ‘Умар ибн Касир ал-Басри аш-Шафи‘и, да упокоит его Всевышний Аллах и будет им доволен, сказал:

Слава Аллаху, который открыл Свое писание славословием (*al-hamd*), сказав: *«Слава Аллаху, Господу миров, Милостивому Милосердному, Владыке судного дня»* (1: 2–4)⁹.

И еще Он сказал: *«Слава Аллаху, который ниспослал Своему рабу книгу и не сделал в ней кривизны! – прямую, чтобы напоминать о великой мощи у Нас и радовать верующих, которые творят благое, тем, что для них – хорошая награда, – и будут они пребывать там вечно...»* (18: 1–5).

Славословием Он предварил творение Свое: *«Слава Аллаху, который сотворил небеса и землю, устроил мрак и свет!»* (6: 1) и завершил творение Свое славословием, сказав после того, как упомянул судьбу людей рая и людей огня: *«И ты увидишь ангелов, окружающих трон, которые прославляют хвалой Господа своего. Решено между ними по истине, и скажут: “Слава Аллаху, Господу миров!”»* (39: 75).

Поэтому Всевышний Аллах сказал: *«Он – Аллах, нет божества, кроме Него! Ему слава и в первой, и в последней жизни; Ему решение, и к Нему вы будете возвращены»* (28: 70).

И еще Он сказал: *«Слава Аллаху, Которому принадлежит то, что на небесах, и то, что на земле. Ему же слава в последней жизни. Он – Мудрый, Ведающий»* (34: 1).

Итак, слава Ему в первой и последней жизни, то есть во всем, что Он сотворил и чему Он творец. Он прославляем за все это. Как говорит молящийся: «Боже, Господь наш! Тебе слава во всех небесах, и по всей земле, и во всем, что Ты пожелаешь после этого». Поэтому для обитателей рая так же необходимо восхвалять и прославлять Его, как необходимо дышать. Они восхваляют Его и прославляют Его с каждым

⁸ Для перевода было использовано издание Дар таййиба [6].

⁹ Перевод Корана в настоящей работе не повторяет буквально ни один из известных авторских вариантов. За основу был взят перевод И. Ю. Крачковского [7], который, так или иначе, повлиял, причем очень существенно, на все последующие версии. Однако при необходимости брались варианты из других переводов, более подходящие к контексту Введения, или же мы предлагали свой вариант. Получившийся в результате текст мы называем термином «синоптический», или сводный, взятый нами из сравнительного религиоведения. Более подробно комментарий к этим аятам см.: [8].



вздохом, увидев, сколь велики Его благодеяния им, сколь Он всемогущ, сколь величественна Его власть, узрев, что дары Его бесчисленны и добро Его безгранично.

Как сказал Всевышний: *«Поистине, те, которые уверовали и творили благое, – Господь их поведет их по их вере; потекут под ними реки в садах благодати. Зов их там: “Пречист Ты (subhāna-ka), Боже!”, а приветствие их там: “Мир!”. А конец их зова: “Слава Аллаху, Господу миров!”»* (10: 9–10).

Слава Аллаху, который направил Своих посланников *«благовествующих и увещевающих, чтобы не было у людей довода против Аллаха после посланников»* (4: 165). И запечатал Он череду их пророком неграмотным (*umtīyū*), арабом из Мекки, который ведет по самому ясному пути. Он послал его ко всем Своим творениям, людям и джиннам, от момента послания его и вплоть до наступления Часа [Конца света].

Как сказал Всевышний: *«Скажи: “О люди! Я – посланник Аллаха к вам всем, посланник Того, которому принадлежит власть над небесами и землей, – нет божества, кроме Него; Он воскрешает и умертвляет. Веруйте же в Аллаха и Его посланника, – пророка неграмотного (umtīyū), который верует в Аллаха и Его слова, и следуйте за ним, – может быть, вы пойдете прямым путем!”»* (7: 158).

И еще сказал Всевышний: *«...чтобы увещевать им вас и тех, до кого он дошел»* (6: 19).

И все, до кого дошел этот Коран из арабов и неарабов, черных и красных, людей и джиннов, для всех них он – увещевание. Как сказал Всевышний: *«А кто не верует в него из разных партий, огонь – обетование их»* (11: 17). Итак, тем, кто не верует в Коран из упомянутых выше, обетование – огонь, по прямому слову (*naṣṣ*) Всевышнего.

Как сказал Всевышний: *«Оставь же Меня с теми, кто считает ложью это повествование. Мы заберем их постепенно, так, что они даже не осознают этого. Я дам им отсрочку, ведь хитрость Моя крепка»* (68: 44–45).

Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: *«Я послан к красным и черным»*. Муджахид говорил, что имеется в виду: «к людям и джиннам». Ведь он, благословение ему и приветствие от Аллаха, посланник Бога ко всем из двух тяжких творений (*thaqalān*) – людей и джиннов, передающий им от Аллаха то, что Тот дал ему в откровении из этой драгоценной книги, *«не приходит к ней ложь ни спереди, ни сзади – ниспослание Мудрого, Достохвального»* (41: 42)¹⁰. Он сообщил им

¹⁰ Более подробно толкование этого айата см.: [9, с. 215–216].



в ней от Всевышнего Аллаха, что Он поручил (*nadaba*) им достигать понимания Корана.

Всевышний сказал: *«Что ж не задумаются они о Коране? Ведь если бы он был не от Аллаха, то они нашли бы в нем много противоречий»* (4: 82).

И еще сказал Всевышний: *«Писание, ниспосланное тебе, благословенное, чтобы задумались над его аятами и помнили обладающие разумом»* (38: 29).

И сказал Всевышний: *«Что ж не задумаются они о Коране? Или же на сердцах их затворы?»* (47: 24).

Долг ученых – раскрывать смысл речи Аллаха и толковать ее, доискиваться до того, что имеется в виду, изучать это и обучать этому.

Всевышний сказал: *«Вот Аллах взял завет с тех, кому даровано Писание: “Вы будете разъяснять его людям и не будете скрывать”. Но они бросили его за спину и продали его за ничтожную цену. Как же скверно то, что они приобретают!»* (3: 187).

И еще сказал Всевышний: *«Воистину, тем, которые продают завет с Аллахом и свои клятвы за ничтожную цену, нет им доли в последней жизни. Аллах не станет говорить с ними, не посмотрит на них в День воскресения и не очистит их. Им уготованы мучительные страдания»* (3: 77).

Так Всевышний Аллах осудил людей, которым было ниспослано писание до нас, за то, что они отвернулись от писания, посланного им, обратились к миру и стяжению его богатств и занялись не тем, что им было велено, отказавшись следовать писанию Аллаха.

Мы же, мусульмане, должны счесть для себя запретным то, что заслуживает осуждения Всевышнего Аллаха, и руководствоваться тем, что Он повелел нам, – изучать писание Аллаха, ниспосланное нам, и обучать ему, доискиваться до понимания его и передавать это дальше.

Всевышний Аллах сказал: *«Разве не пришла пора для тех, кто уверовал, чтобы смирились сердца их при упоминании Аллаха и того, что ниспослано из истины, и чтобы не уподоблялись они тем, которым Писание было даровано прежде. Прошел для них долгий срок, и сердца их очерствели, а многие из них нечестивцы? Знайте же, что Аллах оживляет землю после ее смерти. Мы разъяснили вам знамения, – может быть, вы уразумеете»* (57: 16–17). То, что второй аят упомянут после того, что до него, – указание, что Аллах, подобно тому, как Он оживляет землю после ее смерти, также смягчает верой сердца, которые очерствели от грехов и послушания. На Аллаха возлагаем надежды и просим Его сделать это же и с нами, ведь Он щедрый великодушный.



[Метод тафсира]

Могут спросить: «Каков лучший метод тафсира?»

Ответ таков. Самый верный способ – толковать Коран по Корану. Что в одном месте сказано сжато, растолковано в другом.

Если же ты исчерпал этот способ, то есть Сунна, ведь она разъясняет и проясняет Коран. Так имам Абу ‘Абдаллах Мухаммад ибн Идрис аш-Шафи‘и, да смилостивится над ним Аллах, сказал: «Все, что установил (*ḥakama*) посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, восходит к тому, что он понял в Коране».

Всевышний Аллах сказал: *«Мы ниспослали тебе Писание в истине, чтобы ты разбирал тяжбы между людьми так, как тебе показал Аллах. Не будь же ради изменников препирающимся»* (4: 105).

И еще сказал Всевышний: *«И послали Мы тебе Поминание, чтобы ты разъяснял людям, что им ниспослано, – может быть, они вдумаются»* (16: 44).

И еще Он сказал: *«Мы ниспослали тебе книгу только для того, чтобы ты разъяснял им то, в чем они разногласят, – руководство и милость для людей верующих»* (16: 64).

Поэтому посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: *«Мне был дан Коран и подобное ему вместе с ним»*, то есть – Сунна.

Сунна также ниспосылалась ему в откровении подобно тому, как ниспосылался Коран, однако она не диктовалась (*lā tutlā*), как диктовался Коран. Имам Шафи‘и, да смилостивится над ним Аллах, и другие имамы приводили в подтверждение этого многочисленные доказательства, которые не место перечислять здесь.

Итак, ты ищешь толкование Корана в нем самом, а если не находишь, то – в Сунне.

Как говорил посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, Му‘азу, когда отправил его в Йемен:

– По чему ты будешь судить?

Тот отвечал: «По писанию Аллаха».

– А если не найдешь?

– По Сунне посланника Аллаха.

– А если не найдешь?

– Тогда буду стараться принять собственное решение (*ajtahidu bi-ra’yī*).

Тут посланник Аллаха хлопнул его по груди и сказал: *«Слава Аллаху, который сподобил посланника Аллаха на то, что угодно посланнику Аллаха»*. Этот хадис пере-



дается в муснадах и книгах «Сунан» с хорошим (*hasan*) иснадом, как об этом сказано в своем месте.

Значит, если мы не находим толкования ни в Коране, ни в Сунне, мы обращаемся к высказываниям сподвижников. Ведь они наиболее сведущи в этом вопросе, так как были свидетелями событий и обстоятельств, с которыми связано ниспослание текста, а также отличались полным пониманием, верным знанием и добродетельными делами, особенно ученые и такие сильные мира сего из них, как четыре имама – праведные халифы, и имамы, которым было дано руководство (*a'imma mahdiyyin*).

[Два столпа – Ибн Мас'уд и Ибн 'Аббас]

Среди них 'Абдаллах ибн Мас'уд, да будет доволен им Аллах.

Имам Абу Джа'фар Мухаммад ибн Джарир [ат-Табари]¹¹ говорил: «Абу Курайб¹² передавал через ал-А'маша¹³ от Масрука¹⁴, что 'Абдаллах [ибн Мас'уд] говорил: «Клянусь Тем, кроме Кого бога нет, не было ниспослано аята из Божьего писания, о котором бы я не знал, о ком он ниспослан, где ниспослан. Знай я место, где был бы некто более меня знающий о Божьем писании, куда можно было бы доехать верхом, я бы отправился к нему».

Ал-А'маш также передавал от Ибн Мас'уда, который говорил: «Если человек из нас выучивал десять аятов, он не двигался дальше, пока не уяснял их смыслы и каких действий они требуют».

Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулами¹⁵ говорил: «Люди, которые учили нас читать Коран, рассказывали, что они учились читать у Пророка, да благословит его Аллах и приветствует. Так вот, выучив десять аятов, они не оставляли их, не совершив все действия, которые эти аяты предполагали. Так и мы изучали Коран вместе с действиями [по нему]».

¹¹ Абу Джа'фар Мухаммад ибн Джарир ат-Табари (ум. 923) – знаменитый историк и комментатор Корана, первый теоретик мусульманской экзегетической науки, прозванный «предстоятелем толкователей». Более подробно о нем см.: [10; 11].

¹² Абу Курайб, 'Абд ар-Рахман ибн Курайб ал-Басри (ум. 756) – передатчик хадисов и судья.

¹³ Ал-А'маш, Абу Мухаммад Сулайман ибн Махран ал-А'маш (681–765) – последователь, куфийский чтец Корана, хадисовед, корановед и законовед.

¹⁴ Масрук ибн ал-Аджда' ибн Малик ал-Хамдани (ум. 683) – последователь, передатчик хадисов, происходил из Йемена, жил в Куфе.

¹⁵ Абу 'Абд ар-Рахман Мухаммад ибн Муса ас-Сулами (936–1021) – крупный представитель хорасанской школы суфизма, автор более ста сочинений, один из основателей суфийской традиции толкования Корана. Его трактат «Хака'ик ат-тафсир» (Истины толкования), где собраны все символично-аллегорические истолкования, принадлежащие ранним авторитетам, начиная с Ибн 'Аббаса, и воссоздана картина зарождения мистического истолкования Корана, вызвала большую полемику в мусульманской литературе.



Среди них книжник, море знаний ‘Абдаллах ибн ‘Аббас, двоюродный брат посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, толмач (*tarjūmān*) Корана, о котором посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, вознес молитву, сказав: «*Боже, дай ему понимание (faqīh) религии и научи его истолкованию (ta’wīl)*».

Ибн Джарир говорил: «Мухаммад ибн Башшар¹⁶ передавал, что ‘Абдаллах [ибн Мас‘уд] говорил: «Хороший толмач (*tarjūmān*) Корана – Ибн ‘Аббас». Ибн Джарир передавал также от Йахьи ибн Давуда¹⁷, что Ибн Мас‘уд сказал: «Хороший толмач (*tarjūmān*) для Корана – Ибн ‘Аббас». И еще он передавал через ал-А‘маша то же самое.

Это верный иснад, подтверждающий, что Ибн Мас‘уд действительно сказал об Ибн ‘Аббасе эти слова. Ибн Мас‘уд, да будет доволен им Аллах, умер по верной версии в 32 г. хиджры [653 г.], а Ибн ‘Аббас прожил после него еще 36 лет [689 г.]¹⁸. Как вы думаете, сколько еще знаний он мог накопить после Ибн Мас‘уда?

Ал-А‘маш передавал от Абу Ва‘ила¹⁹: «‘Али поставил Ибн ‘Аббаса во главе хаджа. Он прочел людям проповедь и в проповеди прочел суру «Корова» (№2), а по другой версии – суру «Свет» (№24), и начал толковать ее так, что если слышали бы эту проповедь турки, ромеи и дейлемиты, то приняли бы ислам».

Поэтому большая часть того, что передает Исма‘ил ибн ‘Абд ар-Рахман ас-Судди Старший²⁰ в своем тафсире, – от этих двух мужей: ‘Абдаллаха ибн Мас‘уда и Ибн ‘Аббаса.

[Иудейские предания (*isrā’īliyyāt*)]

Однако в некоторых случаях Судди берет от них то, что передают из рассказов людей Писания. Это разрешил посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказав: «*Передавайте от меня хотя бы аят и пересказывайте от сынов Израиля и не смущайтесь. Кто же преднамеренно будет передавать от меня ложь, тот взойдет на сидение из огня*». Это передавал Бухари от ‘Абдаллаха [ибн ‘Амра].

¹⁶ Мухаммад ибн Башшар ибн ‘Усман ибн Давуд ал-‘Абди ал-Басри (783–866) – известный как Бундар, авторитетный передатчик хадисов из Басры.

¹⁷ Личность установить не удалось.

¹⁸ Существуют разные точки зрения на год смерти Ибн ‘Аббаса – 686, 687 и 689. Ибн Касир придерживается последней.

¹⁹ Личность установить не удалось.

²⁰ Исма‘ил ибн ‘Абд ар-Рахман ас-Судди (ум. 745) – последователь, ученик Ибн ‘Аббаса, знаток Корана и жития Пророка из Куфы, известен своими проалидскими симпатиями.



Поэтому ‘Абдаллах ибн ‘Амр, когда в день Йармука²¹ достал две верблюжьих поклажи книг людей Писания и начал пересказывать из них, он исходил из того, что понял этот хадис как разрешение на это.

Однако эти израильские предания упоминаются как примеры (*li-l-istishhād*), а не как однозначный аргумент, на который опираются (*lā li-l-i’timād*), так как они бывают трех видов.

Первый – это то, верность чего мы знаем из имеющегося у нас свидетельства, что это правда. Это верная часть.

Второй – это то, ложность чего мы знаем по тому, что у нас есть то, что этому противоречит.

Третий – это то, что покрыто молчанием, и нет указаний ни в ту, ни в другую сторону. Это допустимо передавать, как было указано выше.

Большая часть этого бесполезна в отношении религиозных вопросов, и поэтому ученые людей Писания высказывают разные мнения об этих вещах, а отсюда возникают разногласия и у наших толкователей, когда они говорят о таких предметах, как, например, имена обитателей пещеры, масть их собаки, каково было число их²², из какого дерева был сделан посох Мусы²³, названия птиц, которых Аллах оживил для Ибрахима²⁴, какой частью коровы били по убитому²⁵, из какого дерева Аллах говорил с Мусой²⁶ и многое другое, что осталось неуточненным в Коране и определение чего бесполезно для принявших веру (*mikallāfin*) и в их мирских делах, и в их вере. Однако передача разных мнений на этот счет допускается.

Как сказал Всевышний: *«Скажут они: “Трое, и четвертый у них – пес”, – и скажут: “Пять, а шестой – пес”, – гадая о скрытом; и скажут: “Семь, а восьмой – пес”. Скажи: “Господь мой лучше знает число их. Знают его только немногие”. Препирайся относительно них только открыто и не спрашивай о них никого из них»* (18: 22). В этом драгоценном аяте дается характеристика вежливого поведения в подобном случае и указание, что надо делать:

- Всевышний передает о них три суждения. О слабости двух суждений Он говорит, а о третьем молчит, тем самым указывая на его истинность, ведь если бы оно было ложным, Он бы отверг его, как и первые два;

²¹ День Йармука – 20 августа 636 г. – день победы арабов-мусульман над византийцами в ходе битвы на реке Йармук в Сирии.

²² Коран, 18: 9–25.

²³ Коран, 20: 18.

²⁴ Коран, 2: 260.

²⁵ Коран, 2, 73.

²⁶ Коран, 28: 30.



- Затем Он поучает, что пытаться выяснить, сколько их было, не имеет смысла, сказав по этому поводу: «*Господь мой лучше знает число их*», а еще знают об этом немногие люди, которым Он дал это знание;
- Поэтому Он сказал: «*Препирайся относительно них только открыто*», то есть: «Не утруждай себя по поводу того, что не имеет смысла, и не спрашивай их об этом, ведь все, что они знают, – лишь гадания о сокровенном».

Так лучше всего передавать разногласия. Надо перебрать все суждения по данному вопросу, указать на верное суждение и отвергнуть ложное, а также разъяснить смысл этих разногласий и какие плоды они могут дать, чтобы прения и разногласия не продолжались бесконечно по бесполезному вопросу, и можно было бы перейти к более важному и еще более важному.

Тот же, кто, пересказывая разногласия, не упомянул все суждения людей об этом, тот допустил просчет, ведь верное суждение может оказаться как раз в том, что он опустил. Точно так же просчет допустил и тот, кто пересказывает разногласия и тем ограничивается, не указав на верное суждение. Тот же, кто намеренно выставляет верным неверное суждение, сознательно лжет. Если же он делает это по неведению, то допускает ошибку. Равно и тот, кто выставляет на первый план разногласия по бесполезному вопросу или перечисляет многочисленные суждения, расходящиеся только в словах, а по смыслу сводящиеся к одному или двум суждениям, тот попусту тратит время, уделяя слишком много внимания тому, что неверно, тот словно надел одеяние лжи. Аллах же укажет верный путь.

[Суфйан ибн 'Уйайна²⁷ передавал от 'Абдаллаха ибн Аби Йазид²⁸: Когда Ибн 'Аббаса спрашивали об аяте из Корана, он отвечал согласно Корану, а если там не было ответа, а было предание от посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, он сообщал его, а если и этого не было, то ссылался на Абу Бакра и 'Умара, да будет доволен Аллах ими обоими, а если и этого не находилось, то высказывал собственное мнение.]

Глава (*faṣl*). [О толкованиях последователей]

Когда толкование нельзя найти ни в Коране, ни в Сунне, и не находится оно у сподвижников, то многие имамы в таком случае обращались к высказываниям последователей (*tābi'ūn*), таким как Муджахид ибн Джабр, который был авторитетом (*āyah*) в толковании.

²⁷ Суфйан ибн 'Уйайна (725–814) – известный мекканский хадисовед.

²⁸ Личность установить не удалось.



Мухаммад ибн Исхак передавал со слов Абана ибн Салиха²⁹ от Муджахиды, который говорил: «Я трижды прочел список с Ибн 'Аббасом, от «Открывающей» (*fātihah*) его до концовки (*khatimah*) его, останавливаясь на каждом аяте и спрашивая о нем».

Ибн Джарир передал через Абу Курайба от Ибн Аби Мулайки³⁰, который говорил: «Я видел, как Муджахид расспрашивал Ибн 'Аббаса о толковании (*tafsir*) Корана, а с ним были его таблички (*alhwāh*). Ибн 'Аббас сказал ему: "Пиши", и он записал весь тафсир».

Поэтому Суфйан ас-Саури³¹ говорил: «Если дошел до тебя тафсир Муджахиды, то и довольно с тебя».

Можно упомянуть также Са'ида ибн Джубайра³², 'Икриму – вольноотпущенника Ибн 'Аббаса³³, 'Ата' ибн Аби Рабаха³⁴, ал-Хасана ал-Басри³⁵, Масрука ибн ал-Аджда'а³⁶, Са'ида ибн ал-Мусаййаба³⁷, Абу-л-'Алийю³⁸, ар-Раби'а ибн Анаса³⁹, Катаду⁴⁰, ад-Даххака ибн Музахима⁴¹ и других последователей, а также последователей последователей и тех, кто после них.

²⁹ Личность установить не удалось.

³⁰ Ибн Аби Мулайка, 'Абдаллах ибн 'Убайдаллах ат-Тайми (ум. 735) – мекканский законовед, судья и передатчик хадисов, примкнувший к «анти-Халифу» Ибн аз-Зубайру, который назначил его судьей в Таиф.

³¹ Суфйан ибн Са'ид ибн Масрук ас-Саури (716–778) – знаменитый хадисовед, комментатор Корана и выдающийся представитель раннего суфизма, составил два свода хадисов.

³² Са'ид ибн Джубайр ал-Асади, Абу 'Абдаллах (665–714) – куфийский комментатор и хадисовед, ученик Ибн 'Аббаса и Ибн 'Умара, абиссинец по происхождению. Играл в шахматы вслепую. Участвовал в восстании Ибн аз-Зубайра и был казнен ал-Хаджаджем.

³³ 'Икрима ибн 'Абдаллах ал-Барбари ал-Макки (645–723) – вольноотпущенник и ученик Ибн 'Аббаса, основавший традицию хадисоведения и корановедения в Магрибе.

³⁴ 'Ата' ибн Аби Рабах (647–732) – последователь, известный законовед и хадисовед из Мекки.

³⁵ Ал-Хасан ибн Йасар ал-Басри (842–728) – знаменитый корановед, хадисовед и богослов.

³⁶ Масрук ибн ал-Аджда' ибн Малик ал-Хамдани (ум. 683) – последователь, передатчик хадисов, происходил из Йемена, жил в Куфе.

³⁷ Са'ид ибн ал-Мусаййаб ал-Махзуми (634–713) – известный последователь, законовед, один из семи главных законоведов из Медины.

³⁸ Абу-л-'Алийа Рафи' ибн Михран ар-Райахи (ум. 709 или 712) – басрийский чтец и комментатор Корана, ученик Ибн 'Аббаса, Зайда ибн Сабита, Убаййа ибн Ка'ба, Ибн Мас'уда, учитель одного из семи канонических чтецов – Абу 'Амра ибн ал-'Ала'. Участвовал в комиссии, созданной ал-Хаджаджем в правление омеййадского халифа 'Абд ал-Малика (685–705), по выверке канонического текста Корана «до слова и харфа».

³⁹ Ар-Раби'а ибн Анас (ум. 757) – басрийский передатчик хадисов, жил в Мерве.

⁴⁰ Катада ибн Ди'ама (680–736) – басрийский хадисовед и комментатор Корана, знаток арабского языка, преданий и генеалогии доисламских арабов, рано ослеп.

⁴¹ Ад-Даххак ибн Музахим ал-Балхи ал-Хорасани, Абу-л-Касим (ум. 723) – вольноотпущенник и ученик Ибн 'Аббаса, передатчик хадисов и тафсира от своего учителя, жил и умер в Хорасане.



Ты перебираешь их высказывания о каком-либо аяте, и между их формулировками оказывается несогласие (*tabāyun*) в словах, которое люди, не имеющие знания, считают разногласиями и передают их как разные суждения, но это не так. Одни говорят о чем-то, упоминая то, что с ним неразрывно связано, или то, что ему подобно, другие называют его прямо по имени, однако смысл во многих местах тот же самый. Пусть разумный вразумляется сказанным, а Аллах наставит на верный путь.

Шу‘ба ибн ал-Хадждаж⁴² и другие утверждали, что раз высказывания последователей по поводу ответвлений закона (*furū’*) не являются аргументом, как они могут быть аргументом в толковании? Он имел в виду, что они не являются аргументом для других, если те с ними не согласны. Это верно. Но если все единогласно утверждают нечто, то можно считать их мнение аргументом без всяких сомнений. А вот если они разногласят, то одни не могут быть аргументом для других из них и для тех, кто после них. И в таких случаях обращаются к языку Корана, к языку Сунны, или общему языку всех арабов, или же к говору сподвижников.

Литература

1. Фролов Д.В., Зарипов И.А. Введение к тафсиру Табари. Перевод с арабского и комментарии. Часть первая. *Ислам в современном мире*. 2022;18(1):27–46. DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-1-27-46
2. Фролов Д.В., Зарипов И.А. Введение к тафсиру Табари. Перевод с арабского и комментарии. Часть вторая: тафсир. *Ислам в современном мире*. 2022;18(2):27–46. DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-1-27-46
3. 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;18(3):27–42. DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-3-27-42
4. Фролов Д.В. Введение Замахшари (ум. 1144) к его комментарию к Корану «ал-Кашшаф». *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):365–377. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-365-377
5. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Vol. III. Leiden: E.J. Brill; 1986. 1270 p.
6. Ибн Касир. *Тафсир ал-Кур’ан ал-‘азим*. Т. 1. Эр-Рияд: Дар таййиба ли-н-нашр ва-тавзи; 1999. 739 с. (на арабск. яз.)
7. *Коран*. Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. Изд. 2-е. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»; 1986. 727 с.

⁴² Абу Бистам Шу‘ба ибн ал-Хадждаж (701–776) – знаменитый басрийский передатчик хадисов, которого высоко ставили Шафи’и и Ахмад ибн Ханбал.



8. Фролов Д.В., Зарипов И.А. Тафсир Табари к суре «Фатиха». Перевод с арабского и комментарии. Часть 2: айаты 1–3. *Ислам в современном мире*. 2023;19(2):47–66. DOI: 10.22311/2074-1529-2023-19-1-47-66

9. Фролов Д.В., Налич Т.С., Зарипов И.А. *Комментарий к Корану. Суры «Хава-мим»: сура 41*. М.: ИД Медина; 2022. 288 с.

10. 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.

11. 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.

References

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

2. Frolov D.V., Zaripov I.A. Vvedenie k tafsiru Tabari. Perevod s arabskogo i kommentarii. Chast' vtoraia: tafsir [Introduction to the tafsir of Tabari. Translation from Arabic and comments. Part 2: tafsir]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2022;18(2):27–46. DOI: 10.22311/2074-1529-2022-18-1-27-46 (In Russian)

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

4. Frolov D.V. Vvedenie Zamakhshari (um. 1144) k ego kommentariju k Koranu “al-Kashshaf” [Introduction by Zamakhshari (d. 1144) to his commentary of the Quran “al-Kashshaf”]. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):365–377. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-365-377 (In Russian)

5. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Vol. III. Leiden: E.J. Brill; 1986. 1270 p.

6. Ibn Kathir. *Tafsir al-Qur'an al-'azim*. Vol. 1. Riyadh: Dar tayyibah li-l-nashr wa-tawzi'; 1999. 739 p. (In Arabic)



7. *Koran*. Per. i komment. I. Ju. Krachkovskogo [The Qur'an. Translated and commented by I.Y. Krachkovsky]. 2nd edition. Moscow: The main editorial office of Oriental literature of the Nauka Publishing House; 1986. 727 p. (In Russian)
8. Frolov D.V., Zaripov I.A. Tafsir Tabari k sure «Fatiha». Perevod s arabskogo i kommentarii. Chast' 2: ajaty 1–3 [Tafsir al-Tabari to Surah “Al-Fātihah”. Translation from Arabic and comments. Part 2: ayats 1–3]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2023;19(2):47–66. DOI: 10.22311/2074-1529-2023-19-1-47-66 (In Russian)
9. Frolov D.V., Nalich T.S., Zaripov I.A. *Kommentarij k Koranu. Sury “Havamim”: sura 41* [Commentary on the Qur'an. “Hawamim” surahs: surah 41]. Moscow: Medina Press; 2022. 288 p. (In Russian)
10. Frolov D.V., Zaripov I.A. Pervaja teorija koranicheskoj jekzegetiki 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. Series 13. Oriental Studies]. 2021;2:42–56. (In Russian)
11. Frolov D.V., Zaripov I.A. “Smysly Pisanija Allaha dolzhny sootvetstvovat' rechi arabov”: filologicheskij komponent jekzegeticheskoj 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. Series 13. Oriental Studies]. 2021;3:19–31. (In Russian)

Информация об авторах

Фролов Дмитрий Владимирович, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой арабской филологии ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.

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

About the authors

Dmitry V. Frolov, corresponding member of Russian Academy of Sciences, Doctor of Philology, Full Professor, Head of the Department of Arabic Philology of the Institute of Asian and African Studies of Moscow State University, Moscow, the Russian Federation.

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.



D.V. Frolov, I.A. Zaripov

Introduction to the Tafsir of Ibn Kathir. Part 1.1: Methodology of interpretation

Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 889-906

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 15 октября 2025

Одобрена рецензентами: 15 ноября 2025

Принята к публикации: 18 ноября 2025

Article info

Received: October 15, 2025

Reviewed: November 15, 2025

Accepted: November 18, 2025



А.С. Сижажев

Конфессиональная политика Российской империи на Северном Кавказе...
Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 907-925

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-4-907-925

УДК 297 (470.64)

Original Paper

Оригинальная статья

Конфессиональная политика Российской империи на Северном Кавказе в XIX – начале XX в.

А.С. Сижажев^{1, 2а}

¹Северо-Кавказский Исламский университет имени Имама Абу Ханифы, г. Нальчик, Российская Федерация

²Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0000-5199-0882>, e-mail: 2007alim07@mail.ru

Резюме: В статье исследуется эволюция конфессиональной политики Российской империи на Северном Кавказе в XIX - начале XX в., рассматриваемой на материалах Кабарды. На основе анализа архивных материалов и законодательных актов автор выделяет три основных этапа формирования системы управления мусульманскими общинами региона: I) с 1792 по 1820 г. – принятие «Положения для кабардинцев» (1792), которым признавались религиозные права и юрисдикция мусульманского судопроизводства под имперским надзором; II) с 1822 по 1871 г. – начало бюрократической интеграции местных институтов через прокламации кабардинскому народу (1822) и ужесточение контроля в условиях Кавказской войны и мюридистского движения; III) с 1872 по 1917 г. – попытки унификации и систематизации управления через реформаторскую деятельность кавказского наместника великого князя Михаила Николаевича, принятие «Временных правил о порядке управления мусульманским духовенством суннитского учения в Кубанской и Терской областях» (1890) и других нормативных актов. Перманентный военный статус региона, геополитическая конкуренция с Османской империей, внутренняя дифференциация мусульманских сообществ обусловили незавершенность создания северокавказского муфтията в конце XIX - начале XX в., что отразило особенности северокавказской модели конфессиональной политики Российской империи на Северном Кавказе.

Ключевые слова: Российская империя; Кабарда; конфессиональная политика; ислам; муфтият; Кавказская война; имперское управление

Для цитирования: Сижажев А.С. Конфессиональная политика Российской империи на Северном Кавказе в XIX - начале XX в. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):907–925. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-907-925



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



The Confessional Policy of the Russian Empire in the North Caucasus (19th–Early 20th Centuries)

A.S.Sizhazhev^{1, 2a}

¹North Caucasus Islamic University named after Imam Abu Hanifa, Nalchik, the Russian Federation

²Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0000-5199-0882>, e-mail: 2007alim07@mail.ru

Abstract: The article examines the evolution of the Russian Empire's confessional policy in the North Caucasus during the 19th and early 20th centuries, with a focus on Kabarda. Through analysis of archival materials and legislative acts, the author identifies three main stages in the development of the system for governing Muslim communities in the region: I) 1792–1820s – Adoption of the «Regulations for the Kabardians» (1792), which recognized religious rights and the jurisdiction of Islamic legal proceedings under imperial oversight; II) 1820–1870s – Initial bureaucratic integration of local institutions through proclamations to the Kabardian people (1822) and tightened control during the Caucasian War and the Murid movement; III) 1870–1917 – Attempts at unification and systematization of governance through the reformist activities of Viceroy Grand Duke Mikhail Nikolaevich, the adoption of the «Temporary Rules on the Administration of Sunni Muslim Clergy in the Kuban and Terek Oblasts» (1890), and other regulatory acts. The permanent military status of the region, geopolitical competition with the Ottoman Empire, and the internal differentiation among the Muslim communities led to the incomplete establishment of a North Caucasian muftiate by the early 20th century, reflecting the distinctive features of the Russian Empire's confessional policy in the North Caucasus.

Keywords: the Russian Empire; Kabarda; confessional policy; Islam; Muftiate; the Caucasian War; imperial governance

For citation: Sizhazhev A.S. The Confessional Policy of the Russian Empire in the North Caucasus (19th–Early 20th Centuries). *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):907–925. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-907-925

Введение

Актуальность исследования обусловлена необходимостью критического осмысления трансформационных процессов в религиозной сфере современной России. В этих условиях особую значимость приобретает роль ислама, который исторически является частью российской культуры. Это определяет необходимость выстраивания сбалансированной модели взаимодействия с традиционными мусульманскими сообществами, исторически интегрированными в российское социокультурное пространство.



Цель исследования заключается в комплексном анализе особенностей реализации конфессиональной политики Российской империи в северокавказском регионе в XIX – начале XX в., рассматриваемых на материалах Кабарды.

Источниковую базу исследования составляют архивные материалы Российского государственного военно-исторического архива и сборники документов по обозначенной проблеме.

В основу работы положены *принципы* историзма и объективности. Были использованы следующие научные методы: историко-генетический (позволил проследить эволюцию государственной политики в отношении мусульманских сообществ региона), историко-сравнительный (анализ особенностей в реализации конфессиональной политики в разные исторические периоды), источниковедческий анализ (анализ архивных документов и законодательных актов), микроисторический анализ (позволил на конкретных примерах показать механизмы реализации политики на местном уровне).

Теоретико-методологические основания исследования

Инкорпорацию мусульманского населения северокавказского региона в состав Российской империи можно рассмотреть через призму «*концепции имперской гибридности*» швейцарского ученого А. Каппелера [1], описывающей стратегию управления, при которой имперская власть сознательно комбинировала элементы централизованного контроля с адаптацией к местным институтам, создавая устойчивые, но гибкие формы господства. Это делает её ключевой для понимания «*теории имперской модернизации*» – теории, объясняющей, как Российская империя реформировала свои институты в процессе интеграции новых территорий и адаптировалась к региональным условиям для сохранения контроля на местах. Данная теория нашла отражение в исследованиях Д.Ю. Арапова [2-5], А. Миллера [6], А. Моррисона [7], Р. Круза [8] и др. В управлении многоэтничными и многоконфессиональными регионами эта модель допускала определенную степень автономии местных сообществ в обмен на лояльность, позволяя центральным органам власти минимизировать сопротивление и снизить затраты на прямое управление (см. И.Л. Бабич [9; 10]). В основе данного подхода лежит система стратегий: избирательность (дифференцированный подход к разным группам), институционализация (создание специальных органов управления), динамичность (изменение политики в зависимости от угроз стабильности). В подобном контексте империя легитимизовала надконфессиональные институты, но ставила их под надзор (см. В.О. Долбилов [11], П. Верт [12]). Дан-



ный подход позволяет выйти за рамки упрощенных трактовок, сводящих имперскую политику либо к противостоянию, либо к ассимиляции, демонстрируя, как российская власть выстраивала сложную систему взаимодействия с мусульманскими сообществами на Северном Кавказе, сочетая элементы гибкости и контроля.

Становление имперской модели управления мусульманскими обществами Северного Кавказа (конец XVIII – первая половина XIX в.)

Вхождение Северного Кавказа в состав Российской империи сопровождалось формированием особой системы управления мусульманскими общинами региона. Процесс создания данной системы управления был начат с заложения крепости Моздок (1763 г.) и окончательно оформлен лишь к концу XIX века. Эта длительность была обусловлена, с одной стороны, перманентной военно-политической нестабильностью на Кавказе, а с другой – необходимостью адаптации имперских административных моделей к сложной социокультурной реальности региона.

До правления Екатерины II (1762–1796) в Российской империи отсутствовала централизованная система управления мусульманскими общинами, равно как и официально признанный лидер мусульманского духовенства. Правовая база отношений с мусульманским населением была заложена в Манифесте от 8 апреля 1783 года, провозгласившем присоединение Крыма к России, в котором гарантировались сохранение религиозных институтов и «свободное отправление веры»¹. Знаковым событием в этом отношении стало учреждение Оренбургского муфтията в Уфе в 1788 году для правления «духовными лицами магометанской веры»². Позднее, в 1794 году, указом от 23 января был создан Таврический муфтият, призванный осуществлять управление религиозными делами крымско-татарского населения³.

Особый правовой статус Северного Кавказа в имперской системе управления был обусловлен перманентным военным положением, что предопределило специфику административно-религиозного регулирования в регионе. В процессе интеграции мусульманских народов Северного Кавказа в состав Российской империи формировалась особая система правового регулирования их религиозного статуса. Реализация данной задачи осуществлялась через многоуровневую административную систему, включавшую центральные правительственные органы, общекавказские военно-административные структуры и местные органы управления, позволявшие

¹ Полное собрание законов Российской империи. Собрание Первое (далее ПСЗРИ–I). Т. 21. 1781–1783 гг. СПб. 1830. С. 898.

² ПСЗРИ–I. Т. 22. 1784 – 1788 гг. СПб. 1830. с. 1107.

³ ПСЗРИ–I. Т. 23. 1789 – 6 ноября 1796 гг. СПб. 1830. с. 482.



властям осуществлять постепенную интеграцию мусульманских сообществ в правовое и административное пространство Российской империи.

Ислам в Кабардино-Балкарии развивался в контексте общерегиональных социокультурных процессов, характерных для Северного Кавказа, при сохранении локальной специфики. Современные исследования свидетельствуют о раннем проникновении ислама в регион, начиная с периода экспансии Арабского халифата и в эпоху доминирования Золотой Орды, однако окончательная консолидация мусульманской идентичности у кабардинцев относится к более позднему периоду [13, с. 9–15]. Мирной исламизации кабардинских обществ способствовала деятельность религиозных лидеров, среди которых особое место занимали князь Адиль-Гирей Атажукин и мулла Исхак Абуков, чье влияние распространилось и на сопредельные территории. Утверждение ислама в качестве доминирующей конфессии на Северо-Западном Кавказе происходило в условиях сложного взаимодействия эндогенных и экзогенных факторов, включая трансформацию административно-политического устройства в условиях интеграции в Российскую империю, идеологическое влияние Османской империи, осуществлявшееся через сеть религиозных миссионеров, адаптацию исламских норм к местным правовым и культурным традициям «адыгэ хабзэ» [14, с. 11]. Данные процессы способствовали формированию уникальной модели исламской идентичности, сочетающей общеисламские каноны с элементами региональной культурной традиции.

Принятие в 1792 году специального Постановления для кабардинцев отражало стратегию российской администрации по легитимации власти через правовую формализацию статуса одного из крупнейших этносов Северного Кавказа. Документ, являясь одним из первых актов, регулирующих положение ислама в регионе, представлял характерную для имперской политики двойственность: декларативное признание религиозных прав (свобода вероисповедания, отправление исламских обрядов), дискурсивное конструирование образа «диких нравов», девальвирующего традиционные социокультурные нормы [9, с. 117–118].

В период царствования императора Павла I (1796–1801) политика в отношении мусульман империи оставалась неизменной. Однако его преемник Александр I (1801–1825) предпринял ряд важных шагов по систематизации управления мусульманскими общинами, что было связано с обострением отношений с Османской империей и Персией [15, с. 173–204]. В 1810 году было создано Главное управление духовных дел иностранных исповеданий, что стало важной вехой в регулировании религиозной жизни мусульман [5, с. 253–254]. В годы правления Александра I впер-



вые в российской истории было введено правовое регулирование мусульманского паломничества (хаджа). Документ предписывал обеспечить беспрепятственный проезд паломников при условии получения ими российских паспортов⁴. В последующие годы политика в этом вопросе колебалась между ограничениями и послаблениями, завися от внешнеполитической и эпидемиологической обстановки [16, с. 306].

На Северном Кавказе в начале XIX века российская империя начала выстраивать особую систему управления мусульманскими общинами. Первым шагом стал императорский указ 1805 года, разработанный по инициативе главноуправляющего Грузией П.Д. Цицианова, который поставил местное духовенство на государственное содержание, обязав его проповедовать лояльность властям [2, с. 62–65]. Особую роль в последующей политике сыграл генерал А.П. Ермолов, возглавлявший в 1816–1827 гг. гражданскую и военную администрацию на Кавказе. Несмотря на репутацию жесткого военачальника, он проявил прагматичный подход. В 1822 году А.П. Ермолов издал прокламации кабардинскому народу, гарантирующие сохранение традиционных религиозных практик при условии лояльности имперской власти, создание смешанных судебных органов (Кабардинский временный суд в Нальчике, в деятельности которого российские власти признавали юрисдикцию применения шариата), финансовую поддержку мечетей и мусульманских школ (в том числе реставрацию Шемахинской мечети), при этом устанавливался надзор за деятельностью духовенства, ограничивалось влияние зарубежных проповедников, ставились под контроль все мусульманские учреждения. Эта политика позволяла империи сохранять стабильность в регионе, постепенно усиливая административный контроль, но избегая резких мер, которые могли вызвать сопротивление местного населения [9, с. 82–85].

Политика Николая I (1825–1855) в мусульманском вопросе отличалась двойственностью. С одной стороны, император стремился к систематизации управления мусульманскими общинами, с другой – проявлял к ним подозрительность. Ярким примером этой двойственности стал указ 1832 года, запрещающий традиционные мусульманские похороны, которые полагалось проводить в день кончины умершего. Хотя закон грубо нарушал исламские обычаи, местные власти часто закрывали глаза на его исполнение, понимая риск протестов [2, с. 82–85]. Несмотря на отдельные радикальные меры, именно при Николае I начала складываться более упорядоченная политика в отношении подданных-мусульман [3, с. 108]. С 1826 года надзор за мусульманскими обществами осуществляло III Отделение императорской канцелярии совместно с жандармами. В 1832 году была создана более эффективная структура –

⁴ ПСЗРИ–I. Т. 27. 1802–1803 гг. СПб., 1830. с. 509.



Департамент духовных дел иностранных исповеданий (далее – ДДДИИ) при Министерстве внутренних дел, просуществовавший до 1917 года [5, с. 253–255]. Эти меры отражали переход от разового контроля к системному управлению мусульманскими делами в империи.

Религиозный фактор в период Кавказской войны

Политика России на Кавказе в этот период формировалась в условиях постоянных военных конфликтов. Русско-иранская (1826–1828) и Русско-турецкая (1828–1829) война, а также затяжная Кавказская война (1817–1864) привели к тому, что сопротивление горцев стало принимать религиозный характер. Местные лидеры использовали ислам как идеологическую основу противостояния России. Однако кабардинская элита, демонстрировавшая внешнюю лояльность идеям мюридизма, фактически не оказала поддержки направленным Шамилем наiban – сначала Хаджи-Магомеду, а затем Магомед-Амину. Феномен мюридизма в Кабарде, как и на всем Северо-Западном Кавказе, не получил значительного распространения в силу комплекса социально-политических факторов [13, с. 50–51].

В последующие годы был ужесточен контроль над иностранными исламскими кадрами. С 1836 года (по решению Комитета министров) был введен запрет на принятие в российское подданство дервишей – членов суфийских братств (исключение составила Таврическая губерния). В 1848 году был издан указ, запрещающий въезд в империю выпускникам зарубежных мусульманских учебных заведений, преподавателям ислама и духовным лицам, обучавшимся за границей. Власти стремились минимизировать иностранное влияние на мусульманское население империи, вызванное опасениями распространения «нежелательных» исламских идей и угрозой политической стабильности [3, с. 113].

Примечательно, что в рассматриваемый период представители знатных кабардинских фамилий (Бекмурзиновы, Атажукины, Кайтукины) обратилась к генералу И.И. Дибичу с просьбой «Об удержании народных прав и обычаев кабардинских, о покровительстве и свободе вероисповедания, о разделении закона гражданского с духовным»⁵. Ситуация отражала протест против запрета на совершение хаджа, указывала на проблемы с шариатским судопроизводством и необходимость реформирования системы мусульманского образования в регионе. В рамках административного реагирования генерал И.И. Дибич инициировал переписку с генералом Г.А. Эммануэлем, в которой акцентировал внимание на потребность четкого разгра-

⁵ РГВИА. Ф. 13454. Оп. 2. Д. 282. Л. 1-3.



ничения гражданской и духовной сферы мусульманского права и важность создания образовательного учреждения в Ставрополе для обучения местного населения как традиционным (мусульманским), так и светским дисциплинам. Реализацией данных предложений стало учреждение 8 февраля 1829 года Азиатского исламского училища в Ставрополе, руководство которым было поручено Д.В. Дашкову. Данная мера представляла собой попытку имперской администрации удовлетворить запросы кабардинской элиты при одновременном решении задач административной интеграции региона⁶.

Важным аспектом государственной политики в мусульманском вопросе являлось регулирование религиозной жизни военнослужащих-горцев. Исторически, с момента интеграции северокавказских территорий в состав империи, мусульманское население региона привлекалось к военной службе в различных подразделениях. Для обеспечения религиозных потребностей мусульман в воинских формированиях создавались специальные условия. В частности, в 1820–1830-х годах в Кавказско-горском и Крымско-татарском эскадронах императорского конвоя состояли штатные имамы. Параллельно они выполняли педагогические функции, преподавая основы ислама в петербургских военных учебных заведениях для воспитанников-мусульман [3, с. 115–120].

В рассматриваемый период на Северном Кавказе российские власти пытались разрешить затяжной конфликт, известный как Кавказская война. Среди чиновников не было единого мнения по поводу того, как лучше действовать. Местные чиновники, в частности капитан Я. Шарданов (кабардинский узден II степени), предлагали «идейные» методы – приглашать лояльных мусульманских богословов из Казани и Крыма, чтобы те убеждали горцев, что учение Шамиля – это неправильный ислам. Так, в 1834 году на Кавказ прислали казанского богослова Таджеддина-эфенди, который писал воззвания, восхваляя российскую власть, но особого успеха это не принесло. Иной точки зрения придерживались военные во главе с командиром Отдельного Кавказского корпуса и главноуправляющим гражданской администрацией на Кавказе генералом Е.А. Головиным. Они полагали, что дело не в религии, а в силе личности Шамиля, и предлагали просто разбить его войска⁷. Особенно активно пытался использовать мусульманское духовенство наместник Кавказа граф М.С. Воронцов. Он дважды (в 1845 и 1852 годах) вызывал муллу из Крыма и Поволжья для борьбы с влиянием Шамиля. Но военное руководство, особенно министр, опасалось,

⁶ РГВИА. Ф. 35. Оп. 3. Д. 1865а. Л. 4, 12, 33, 42, 50-52.

⁷ РГВИА. Ф. 232. Оп. 1. Д. 20. Л. 2-2 об.



что даже проверенные муллы могут сами попасть под влияние «радикальных» идей и начать распространять их в центральных регионах России [9, с. 143]. В итоге победил жесткий подход – все вопросы жизни мусульманского населения решало военно-административное командование, контакты кавказских мусульман с поволжскими ограничили, на духовную жизнь наложили строгий контроль.

Особой трагической страницей Кавказской войны стал массовый исход местного населения в Османскую империю (мухаджирство). Переселение северокавказских народов началось еще в ходе военного противостояния. Источники свидетельствуют, что часть местной знати, предвидя исход, уже в конце 1840-х годов организовано переправляла семьи и зависимых крестьян в Турцию под видом паломничества (хаджа). Типичным примером стал темиргоевский князь Каплан-Гирей, переселившийся в 1847 году с 1 619 подданными [14, с. 14]. Этот процесс достиг пика в 1850–1860-х годах. Согласно документальным данным, только через восточные порты Черного моря в период с 1858 по 1865 год было переселено 493 193 представителя северокавказских народов, включая 17 000 кабардинцев. Особый интерес представляет религиозная составляющая мухаджирства. Как отмечал просветитель Нури Цагов, многие верили, что переезд в Турцию автоматически гарантирует им райскую жизнь. Однако реальность разочаровала большинство переселенцев, а сам Цагов метко охарактеризовал этот процесс как «грех перед землей и Богом» [17, с. 21]. Этот аспект остается малоизученным, несмотря на сохранившиеся свидетельства эпохи.

Реализация имперских проектов в управлении мусульманскими обществами Северного Кавказа в пореформенный период

После завершения Кавказской войны российские власти начали системную интеграцию ислама в административную систему империи. Этот процесс происходил в рамках новой концепции России как многоконфессионального государства, соединяющего Запад и Восток. Основные принципы политики включали формальное невмешательство во внутренние дела мусульманских обществ при контроле за религиозной жизнью, жестком надзоре со стороны гражданских и военных властей за духовенством, сохранении юрисдикции шариата в семейных и наследственных делах. В 1872 году по инициативе наместника Кавказа, великого князя Михаила Николаевича, было принято «Положение об управлении духовными делами мусульман Закавказья», утвержденное императором Александром II [18, с. 4], предусматривавшее учреждение двух отдельных духовных правлений – для мусульман шиитского и



суннитского толков в Закавказье. Особенностью данной системы стало включение религиозных институтов в имперскую административную структуру с одновременным переводом духовенства на государственное содержание. Тем не менее в отношении мусульманского населения Северного Кавказа сохранялась юрисдикция Оренбургского муфтията, формально действовавшая с 1788 года, однако фактическое влияние уфимского муфтия на дела региона оставалось минимальным и проявлялось лишь в исключительных случаях по инициативе государственных органов.

В 1879 году наместник Кавказа великий князь Михаил Николаевич представил программу преобразований «О мероприятиях к возвышению уровня гражданского благосостояния и духовного преуспения населения Кавказского края», ставшую основой религиозной политики в регионе [4, с. 29–32]. Записка великого князя Михаила Николаевича отражает стратегические подходы российской администрации к управлению поликонфессиональным Кавказским регионом в пореформенный период. Документ регламентирует несколько ключевых направлений религиозной политики. В сфере управления исламскими институтами акцент делался на установление контроля над духовенством посредством его официального утверждения местной администрацией, а также на ограничение влияния зарубежных религиозных центров. Для обеспечения лояльности мусульманского духовенства предусматривалось его государственное содержание, что снижало его зависимость от общин. Параллельно продвигалось православие как цивилизационный фактор. В рамках решения задачи «духовного преуспения», подразумевавшей постепенное распространение христианских ценностей, планировалось развитие миссионерской деятельности и использование образовательных учреждений в качестве инструмента культурной интеграции. В правовой сфере документ признавал необходимость сохранения шариатских судов в ограниченной сфере – прежде всего в вопросах семейного и наследственного права. При этом декларировалась стратегия постепенного внедрения общеимперских правовых норм и адаптации местных обычаев (адата) к российским административным практикам. Данный документ стал основой для последующих административных реформ 1880–1890-х гг., где принцип «управляемого ислама» был реализован через создание мусульманских учреждений под контролем МВД [10, с. 41–49]. Записка Михаила Николаевича отражала прагматичную модель управления, где формальное признание автономии религиозных норм сочеталось с их постепенной адаптацией к имперской системе.

В конце XIX века российские власти продолжали разрабатывать проекты по созданию централизованной системы управления мусульманскими делами на Север-



ном Кавказе. В 1889 году генерал-адъютант А.М. Дондуков-Корсаков, занимавший пост главноначальствующего гражданской частью на Кавказе, предложил учредить специальное духовное правление для мусульман Кубанской и Терской областей. Этот проект, разработанный по аналогии с закавказским положением 1872 года, имел несколько важных особенностей: разделение духовенства на высшее (назначаемое) и низшее (утверждаемое), создание центрального органа во главе с муфтием и русским секретарем, введение должностей кадиев для контроля за муллами, жесткое регулирование количества мечетей и священнослужителей⁸.

Проект Дондукова-Корсакова вызвал резкую критику МВД. Центральные власти опасались, что централизация усилит сплоченность мусульманского духовенства, региональная автономия нарушит единство госполитики, а формальная иерархия создаст угрозу безопасности. Преемник Дондукова-Корсакова генерал-адъютант С.А. Шереметев представил в Петербург альтернативный проект инструкции по управлению мусульманскими духовными делами, который сохранял больший контроль за центральными органами власти, предусматривая более гибкие механизмы взаимодействия с духовенством и избегая создания формализованных иерархических структур [4, с. 30–34]. Проекты административных реформ, предложенные Дондуковым-Корсаковым и Шереметевым в 1890-х годах, стали предметом продолжительных обсуждений в различных правительственных учреждениях Санкт-Петербурга, но так и не были реализованы.

«Временные правила» 1890 года как северокавказская модель государственного регулирования деятельности мусульманского духовенства

В 1889 году был разработан проект организации духовных лиц. Эта инициатива возникла из-за зависимости местных мулл от турецких религиозных авторитетов, к которым они зачастую обращались за разъяснениями, что могло способствовать распространению антироссийских настроений⁹. В 1890 году после обсуждения в различных ведомствах были приняты «Временные правила о порядке управления мусульманским духовенством суннитского учения в Кубанской и Терской областях», установившие строгую систему управления мусульманскими общинами. Новыми правилами устанавливалась трехуровневая система контроля: местные власти должны были контролировать деятельность духовных лиц на местах, начальники обла-

⁸ РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 4870. Л. 1-1 об.

⁹ РГВИА. Ф. 330. Оп. 51. Д. 2290. Л. 136-139 об.



стей (Терской и Кубанской) – осуществлять общее руководство, командующий войсками Кавказского военного округа обладал высшей административной властью в этом вопросе. Правилами также вводилась должность чиновника особых поручений по делам мусульманского духовенства, который должен был курировать религиозные дела, обеспечивать связь между духовными лицами и государственной администрацией, а также производить обработку статистических данных о числе мечетей, школ, мулл, производить проверку метрических книг и т.п. Выставлялись строгие требования к духовным лицам: возраст – не моложе 25 лет, обязательное знание догматов ислама и основ шариата (в спорных ситуациях предпочтение отдавалось тем, кто владел русской письменностью). Запреты на избрание устанавливались в случае, если лицо имело судимость или подозревалось в неблагонадежности, а также являлось несостоятельным должником (во избежание злоупотреблений) либо отстраненным от духовных должностей ранее. Мусульманское духовенство обязывалось вести метрические книги, ведомости о числе мечетей и мусульманских школ, проводить молебны за здоровье императорской семьи (по пятницам), следить за распространением «вредных» религиозных течений – в общем быть проводниками лояльности к царской власти. Под надзор военного командования попадали все местные (религиозные) школы, вводились строгие правила строительства мечетей (только по согласованию с Командующим Кавказским военным округом). В каждом ауле или селении, насчитывавшем не менее 300 жителей мужского пола, разрешалось иметь одного муллу. Для меньших по численности поселений предусматривалось объединение нескольких близлежащих аулов в один приход, также запрещалось создание вакуфного имущества, что ограничивало финансовую самостоятельность общин¹⁰. «Временные правила о порядке управления мусульманским духовенством...» во многом лишь закрепили устоявшуюся к концу XIX века систему управления на Северном Кавказе.

Вместе с тем данная система управления не всегда находила безусловное принятие. К примеру, эфенди села Хапцево Тари Мельхаунов возглавил антироссийское выступление (1883), противопоставив себя пророссийскому старшине Мисосту Бориеву [9, с. 125–126]. Этот случай демонстрирует сложность реализации имперской политики в регионе, где часть духовенства продолжала сохранять антироссийские настроения, используя религиозный авторитет для мобилизации социального протеста.

¹⁰ РГВИА. Ф. 330. Оп. 51. Д. 2290. Л. 147-148.



Проблема учреждения Северо-Кавказского муфтията в начале XX в.

В апреле 1905 года российское правительство приняло важный «Закон о веротерпимости»¹¹, который провозгласил свободу вероисповедания и предусматривал унификацию прав мусульман по всей стране, но на практике контроль властей над мусульманскими организациями сохранился. В 1906 году правительство рассматривало вопрос о реформировании системы управления мусульманскими общинами Северного Кавказа. Ярким примером правовой неопределенности в регионе стал конфликт вокруг владикавказского муллы М.С. Рахимкулова, когда представители местных мусульманских общин, включая генерал-лейтенанта Дударова, генерал-майоров Туганова, Куденетова, Кусова, полковника Шанаева и др., в ноябре 1906 г. обратились к властям с ходатайством о его отставке, обвиняя его в несоответствии должности и прося разрешение произвести выборы нового муллы (Владикавказ – административно-судебной центр Терской области, в состав которой входил Кабардинский округ). Одновременно другая часть общины (казанские татары) подала петицию, поддерживающую муллу. Власти оказались в правовом тупике из-за неясной юрисдикции – вопросы назначения/смещения мулл относились к компетенции Оренбургского духовного собрания. Оренбургское собрание отказалось рассматривать дело, сославшись на непричастность к созданию владикавказской мечети. Община предложила создать второй приход с муллой из Дагестана (Юсуф-Кадри Загид-Заде) и учредить хозяйственный комитет. Однако областное правление отклонило инициативу, т.к. Юсуф-Кадри Загид-Заде не соответствовал цензу, а создание комитета не было предусмотрено законодательством. Конфликт разрешился после добровольной отставки Рахимкулова. Власти временно передали мечеть комитету, подчеркнув промежуточный характер этой меры¹². Данный конфликт ярко демонстрировал пробелы в законодательстве – отсутствие четкого механизма разрешения споров внутри мусульманских общин и особенности этноконфессионального разделения региона, что стало одним из аргументов для ускорения создания самостоятельного духовного управления на Северном Кавказе.

В последующие годы, вплоть до начала Первой мировой войны, вопрос о реорганизации религиозной жизни северокавказских мусульман неоднократно поднимался различными сторонами: чиновники, общественные деятели, представители либеральных кругов – все предлагали свои варианты решения этой сложной пробле-

¹¹ ПСЗРИ-III. Т. 25. 1905 г. СПб., 1908. с. 258.

¹² РГВИА. Ф. 330. Оп. 51. Д. 2290. Л. 173а-173а об.



мы¹³, но попытки реформаторства северокавказского мусульманского управления наталкивались на сопротивление властей. Официально вопрос откладывали, ссылаясь на необходимость комплексного подхода для всей империи, однако реальной причиной были опасения распространения панисламистских идей [19].

В начале XX века в мусульманских регионах России развернулось движение джадидизма, которое выступало за модернизацию исламского образования – сочетание традиционных устоев с современными знаниями. Ключевую роль в развитии этих идей на Северном Кавказе сыграли Н. Цагов, И. Купов, Т. Губашиев, А. Дымов, М. Гугов, создавшие «Баксанское культурное движение» в Кабарде (основатели: Н. Цагов, А. Дымов, М. Гугов), учебные заведения «Новометодные» медресе в Баксане (А. Дымов), учительскую семинарию (М. Гугов), школы в Кенделене и т.д. В этих учебных заведениях преподавали как религиозные, так и светские предметы на родных языках. Для обучения использовали пособия, разработанные местными педагогами, а также литературу, присылаемую из Оренбурга на татарском и арабском языках [20]. Движение джадидизма вызвало острое противостояние консерваторов-кадимистов. В 1908 году они подали жалобу премьер-министру П.А. Столыпину на опасные нововведения. Этот концептуальный «перехлест» в восприятии мусульманского реформаторства во многом определил жесткость правительственной политики в последние годы имперского периода, что в итоге только усиливало напряжение в мусульманских регионах империи [9, с. 146].

Несмотря на предпринимаемые государством меры, вопрос об учреждении специального административного органа для мусульман-суннитов Северного Кавказа оставался неразрешенным вплоть до октября 1917 года. Основными причинами затягивания этого процесса стали опасения распространения среди горцев идей панисламизма, которые могли подорвать влияние империи в регионе, а также усиление пантюркистских настроений, чему способствовали тесные связи северокавказских мусульман с Османской Турцией.

Заключение

Проведенное исследование показало, что конфессиональная политика Российской империи на Северном Кавказе в XIX – начале XX в. представляла собой сложный и многогранный процесс. Ключевой особенностью этой политики выступал дуалистический принцип, сочетавший декларативное признание конфессиональных прав мусульманского населения со строгой системой государственного контроля над

¹³ РГВИА. Ф. 330. Оп. 51. Д. 2290. Л. 174 об. - 175 об.



исламскими институтами. Формирование особой модели управления мусульманскими сообществами Кабарды происходило в три основных этапа:

1) 1792–1821 гг. – согласно специальному «Положению для кабардинцев» (1792), были признаны религиозные права населения и юрисдикция мусульманского судопроизводства, однако при этом был установлен российский надзор;

2) 1822–1871 гг. – начало бюрократической интеграции местных институтов через прокламации кабардинскому народу (1822) и ужесточение контроля в условиях Кавказской войны и мюридистского движения;

3) 1872–1917 гг. – попытки унификации и систематизации управления, выразившиеся в реформаторской деятельности великого князя Михаила Николаевича, изложенной в записке «О мероприятиях к возвышению уровня гражданского благосостояния и духовного преуспеяния населения Кавказского края», а также в принятии «Временных правил о порядке управления мусульманским духовенством суннитского учения в Кубанской и Терской».

Перманентный военный статус региона, геополитическая конкуренция с Османской империей, внутренняя дифференциация мусульманских сообществ обусловили незавершенность создания северокавказского муфтията в конце XIX – начале XX в., что отразило особенности северокавказской модели конфессиональной политики Российской империи на Северном Кавказе.

Литература

1. Kappeler A. *Russland als Vielvölkerreich: Entstehung. Geschichte. Zerfall*. München: Beck; 1993. 395 p.

2. Арапов Д.Ю. *Ислам в Российской империи: законодательные акты, описания, статистика*. М.: ИКЦ «Академкнига»; 2001. 366 с.

3. Арапов Д.Ю. *Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX вв.): дис.... д-ра ист. наук*. М., 2005. 381 с.

4. Арапов Д.Ю. Имперская политика в области государственного регулирования ислама на Северном Кавказе в XIX – начале XX вв. *Ислам и право в России. Материалы научно-практического семинара «Проблемы реализации законодательства о свободе совести и религиозных объединениях в отношении российских мусульман (Северный Кавказ, Поволжье)»*. Ноябрь, 2003. Вып. 1. М.: изд-во РУДН; 2004. С. 21–34.

5. Арапов Д.Ю. Ислам в архивных материалах высших государственных учреждений Российской империи (1721–1917 гг.). *Ab imperio*. 2008;4:253–266.



6. Миллер А.И. *Империя Романовых и национализм*. М.: Новое литературное обозрение; 2006. 240 с.
7. Morrison A. *The Russian Conquest of Central Asia*. Cambridge: Cambridge University Press; 2020. 640 p.
8. Круз Р. *За пророка и царя. Ислам и империя в России и Центральной Азии*. Ибатуллин Р.У. (пер.). М.: Новое литературное обозрение; 2020. 408 с.
9. Бабич И.Л. *Антропология власти и ислам: учебное пособие*. М.: ИПК МГЛУ «Рема»; 2009. 232 с.
10. Бабич И.Л. Деятельность российского государства по включению горцев Северного Кавказа в общероссийское культурное пространство в конце XVIII – начале XX века. *Научная мысль Кавказа*. 2008;4(56):41–49.
11. Долбилов М.Д. *Русский край, чужая вера: этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II*. М.: Новое литературное обозрение; 2010. 1000 с.
12. Верт П.В. *Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи*. М.: Новое литературное обозрение; 2012. 275 с.
13. Авксентьев А.В. *Ислам на Северном Кавказе*. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство; 1973. 166 с.
14. Аккиева С.И. *Ислам в Кабардино-Балкарской Республике*. М.: Логос; 2009. 136 с.
15. Арсанукаева М.А. Государственное регулирование духовной жизни мусульман Северного Кавказа (XIX – начало XX вв.). *Dzieje Biurokracji*. 2019;IX:173–204.
16. Фадеев А.П. *Россия и Кавказ в первой трети XIX в.* М.: Издательство АН СССР; 1960. 306 с.
17. *Трагические последствия Кавказской войны для адыгов (вторая половина XIX – начало XX века): сборник документов*. Гугов Р.Х., Касумов Х.А., Шабает Д.В. (сост.). Нальчик: Эль-Фа; 2000. 458 с.
18. Рыбаков С.Г. *Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России*. Пг.: тип. С. Самойлова; 1917. 55 с.
19. Аршаруни А., Габидуллин Х. *Очерки панисламизма и пантюркизма в России*. Казань: Иман; 2002. 190 с.
20. *Адаб баксанского культурного движения: сборник*. Налоев З.М. (сост.). Нальчик: Эльбрус; 1991. 439 с.



References

1. Kappeler A. *Russland als Vielvölkerreich: Entstehung. Geschichte. Zerfall*. München: Beck; 1993. 395 p. (In German)
2. Arapov D.Yu. *Islam v Rossiyskoy imperii: zakonodatel'nyye akty, opisaniya, statistika* [Islam in the Russian Empire: Legislative Acts, Descriptions, Statistics]. Moscow: Akademkniga Press; 2001. 366 p. (In Russian)
3. Arapov D.Yu. *Sistema gosudarstvennogo regulirovaniya islama v Rossiyskoy imperii (poslednyaya tret' XVIII – nachalo XX vv.): dis.... d-ra ist. nauk* [The System of the State Regulation of Islam in the Russian Empire (the Late 18th and the Early 20th Centuries). Doctoral thesis in History]. Moscow, 2005. 381 p. (In Russian)
4. Arapov D.Yu. *Imperskaya politika v oblasti gosudarstvennogo regulirovaniya islama na Severnom Kavkaze v XIX – nachale XX vv.* [Imperial Policy in the State Regulation of Islam in the North Caucasus in the 19th and the Early 20th Centuries]. *Islam i pravo v Rossii: materialy nauchno-prakticheskogo seminar "Problemy realizatsii zakonodatel'stva o svobode sovesti i religioznykh ob'yedineniyakh v otnoshenii rossiyskikh musul'man (Severnyy Kavkaz, Povolzh'ye)"* [Islam and Law in Russia. Proceedings of the Scientific and Practical Seminar "Problems of Implementing Legislation on Freedom of Conscience and Religious Associations in Relation to Russian Muslims (North Caucasus, the Volga Region)"]. Moscow: RUDN Publ.; 2004, pp. 21–34. (In Russian)
5. Arapov D.Yu. *Islam v arkhivnykh materialakh vysshikh gosudarstvennykh uchrezhdeniy Rossiyskoy imperii (1721–1917 gg.)* [Islam in Archival Materials of the Russian Empire's Highest State Institutions (1721–1917)]. *Ab imperio*. 2008;4:253–266. (In Russian)
6. Miller A.I. *Imperiya Romanovykh i natsionalizm* [The Romanov Empire and Nationalism]. Moscow: New Literary Review Publ.; 2006. 240 p. (In Russian)
7. Morrison A. *The Russian Conquest of Central Asia*. Cambridge: Cambridge University Press; 2020. 640 p.
8. Crews R. *Za proroka i tsarya. Islam i imperiya v Rossii i Tsentral'noy Azii* [For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia]. Ibatullin R.U. (tr.). Moscow: New Literary Review Publ.; 2020. 408 p. (In Russian)
9. Babich I.L. *Antropologiya vlasti i islam* [Anthropology of Power and Islam]. Moscow Institute of Professional Development of the Moscow State Linguistic University "Rema"; 2009. 232 p. (In Russian)



10. Babich I.L. Deyatel'nost' rossiyskogo gosudarstva po vkl'yucheniyu gortsev Severnogo Kavkaza v obshcherossiyskoye kul'turnoye prostranstvo v kontse XVIII – nachale XX veka [The Russian State's Efforts to Integrate North Caucasian Highlanders into the All-Russian Cultural Space (the Late 18th and the Early 20th Centuries)]. *Nauchnaya mysl' Kavkaza* [Scientific Thought of the Caucasus]. 2008;4(56):41–49. (In Russian)

11. Dolbilov M.D. *Russkiy kray, chuzhaya vera: etnokonfessional'naya politika imperii v Litve i Belorussii pri Aleksandre II* [Russian Land, Foreign Faith: Ethno-Confessional Policy of the Empire in Lithuania and Belarus under Alexander II]. Moscow: New Literary Review Publ.; 2010. 1000 p. (In Russian)

12. Werth P.V. *Pravoslaviye, inoslaviye, inoveriye: ocherki po istorii religioznogo raznoobraziya Rossiyskoy imperii* [Orthodoxy, Heterodoxy, the Other Faiths: Essays on the History of Religious Diversity in the Russian Empire]. Moscow: New Literary Review Publ.; 2012. 275 p. (In Russian)

13. Avksentiev A.V. *Islam na Severnom Kavkaze* [Islam in the North Caucasus]. Stavropol: Stavropol Book Publishing House; 1973. 166 p. (In Russian)

14. Akkiewa S.I. *Islam v Kabardino-Balkarskoy Respublike* [Islam in the Kabardino-Balkarian Republic]. Moscow: Logos Press; 2009. 136 p. (In Russian)

15. Arsanukaeva M.A. Gosudarstvennoye regulirovaniye dukhovnoy zhizni musul'man Severnogo Kavkaza (XIX – nachalo XX vv.) [State Regulation of the Spiritual Life of North Caucasian Muslims (the 19th and the Early 20th Centuries)]. *Dzieje Biurokracji*. 2019;IX:173–204 (In Russian)

16. Fadeev A.P. *Rossiya i Kavkaz v pervoy treti XIX v.* [Russia and the Caucasus in the First Third of the 19th Century]. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ.; 1960. 306 p. (In Russian)

17. *Tragicheskiye posledstviya Kavkazskoy voyny dlya adygov (vtoraya polovina XIX – nachalo XX veka)* [Tragic Consequences of the Caucasian War for the Circassians (the Second Half of the 19th and the Early 20th Centuries)]. Gugov R.Kh., Kasumov Kh.A., Shabaev D.V. (comp.). Nalchik: El-Fa Press; 2000. 458 p. (In Russian)

18. Rybakov S.G. *Ustroystvo i nuzhdy upravleniya dukhovnymi delami musul'man v Rossii* [The Structure and Needs of Muslim Spiritual Administration in Russia]. Petrograd: S. Samoilov printing house; 1917. 55 p. (In Russian)

19. Arsharuni A., Gabidullin Kh. *Ocherki panislamizma i pantyurkizma v Rossii* [Essays on Pan-Islamism and Pan-Turkism in Russia]. Kazan: Iman Press; 2002. 190 p. (In Russian)

20. *Adab baksanskogo kul'turnogo dvizheniya* [The Adab of the Baksan Cultural Movement]. by Naloev Z.M. (comp.). Nalchik: Elbrus Press; 1991. 439 p. (In Russian)



А.С. Сижажев

Конфессиональная политика Российской империи на Северном Кавказе...

Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 907-925

Информация об авторе

Сижажев Алим Сарабиевич, старший преподаватель ОО ВО «Северо-Кавказский Исламский университет имени Имама Абу Ханифы», г. Нальчик, Российская Федерация; аспирант Департамента координации научно-исследовательской и инновационно-проектной деятельности в специалитете, магистратуре и аспирантуре ФГБОУ ВО «Пятигорский государственный университет», г. Пятигорск, Российская Федерация.

About the author

Alim S. Sizhazhev, Senior Lecturer at the North Caucasus Islamic University named after Imam Abu Hanifa, Nalchik, the Russian Federation; postgraduate student at the Department for Coordination of Research and Innovation and Project Activities in the Specialty, Master's and Postgraduate programs of the 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: 11 августа 2025

Одобрена рецензентами: 11 октября 2025

Принята к публикации: 11 ноября 2025

Article info

Received: August 11, 2025

Reviewed: October 11, 2025

Accepted: November 11, 2025



Концептуальные аспекты исламского образования

Р.М. Мухаметшин^{1а}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

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

Резюме: Статья посвящена рассмотрению ключевых аспектов становления и функционирования исламского образования, начавшего формироваться с VII в. Выделяя основные периоды развития образования, автор концентрирует особое внимание на концептуальных аспектах каждого этапа, описывает специфику исламского образования и выявляет, с какими проблемами оно сталкивается в настоящее время, а также подробно рассматривает концепцию исламизации знаний, которая в современном исламском образовании занимает важное место.

Ключевые слова: исламское образование; методология образования; исламизация знаний; соотношение разума и веры в образовании; ценности в системе обучения

Для цитирования: Мухаметшин Р.М. Концептуальные аспекты исламского образования. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):926–944. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-926-944



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



Conceptual aspects of Islamic education

R.M. Mukhametshin^{1a}

¹*Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation*

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

Abstract: The article is devoted to the consideration of key aspects of the formation and functioning of Islamic education since the 7th century. Highlighting the main stages of the formation and development of education, the author focuses on the conceptual aspects of each stage. Special attention is paid in the article to the disclosure of the features of Islamic education and its modern problems. The author examines in detail the concept of Islamization of knowledge, which occupies a special place in modern Islamic education.

Keywords: Islamic education; educational methodology; Islamization of knowledge; correlation of reason and faith in education; values in the educational system

For citation: Mukhametshin R.M. Conceptual aspects of Islamic education. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):926–944. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-926-944

Введение

Исламское образование во все времена находилось в центре внимания. А в современных условиях, к сожалению, в основном в западных средствах массовой информации, об исламском образовании вспоминают в связи с негативными политическими событиями. Например, когда 26 сентября 1996 г. талибы вторглись в Кабул, западные СМИ сразу заговорили о взаимосвязи природы исламского радикализма с религиозным образованием. Некоторые комментаторы поспешили возложить большую часть вины за воспитание радикалов именно на медресе, религиозные школы. В широко цитируемой статье в «New York Times Magazine» сообщалось, что в Пакистане «В 10 000 медресе страны учится один миллион студентов, и воинственный ислам лежит в основе большинства этих школ» [1, с. 1]. События в Индонезии вызвали аналогичные опасения по поводу политических последствий получения образования в медресе. В течение нескольких месяцев после отставки президента страны Сухарто в мае 1998 г. в городах и поселках по всей стране появились сотни радикальных исламистских военизированных формирований, которые не скрывали свои связи с исламскими школами. В конце 2002 г. исламским школам страны приписали связи с боевиками, ответственными за взрывы в октябре 2002 года на Бали. Для многих западных аналитиков эти и другие приме-



ры стали поводом для обвинения в том, что медресе являются «фабриками джихада» и форпостами отсталого средневековья [1, с. 1].

Такие трактовки, конечно, далеки от реального понимания сущности исламского образования. Но заложенная в них идея глубокой консервативности исламского образования с отсутствием четких ориентиров подготовки специалистов для уммы и общества в целом красной нитью проходит во многих исследованиях западноевропейских ученых. Однако в действительности проблема намного сложнее, чем кажется на первый взгляд. Тем более в современных условиях мусульманские общины интегрируются в социально-экономическую ткань поликонфессиональных, в том числе и западных, обществ. Исламское образование переживает период серьезных вызовов, но также пытается решить свою задачу по концептуализации, формированию практических моделей собственного развития.

Хотя существуют общие подходы к ценностям обучения, знаний и интеллекта в различных исламских дискурсах, вопрос о том, было ли образование, точнее исламская педагогика, самостоятельной дисциплиной, такой как юриспруденция (фикх), теология (калям), грамматика (нахв) или философия (фальсафа), остается неоднозначным. Некоторые исследователи предполагают, что исламского образования как самостоятельной дисциплины не существовало. Они резюмируют, что «несмотря на давнюю традицию уважения к образованию внутри ислама, никогда не было четкого и фундаментального утверждения принципов, на которых зиждется образование... не было сильной теоретической основы» [2, с. 519].

Безусловно, такой подход не соответствует действительности. В течение всей истории исламской цивилизации различные интерпретации и дискурсы образования, основные принципы получения и передачи знаний в обществе были в центре внимания мусульманских богословов. Дебаты о роли исламского образования в контексте современных подходов и сохранения традиций стали еще более востребованными, чем ранее, в трудах мусульманских мыслителей с середины XIX в. Поэтому исламское образование необходимо рассматривать как развивающуюся систему сохранения баланса между традицией и современностью, удовлетворения в той или иной форме потребностей мусульманской общины.



Основные этапы развития исламского образования

VII в.: период Откровения

Истоки исламского образования как отдельной отрасли восходят к откровениям, а также к жизни и деятельности пророка Мухаммада. Мактабы (куттабы) для обучения чтению и письму существовали еще до распространения ислама [3, с. 108–116]. Прапрадед пророка Мухаммада ‘Абд-Манаф ибн Кусай и сахаба Суфйан ибн Умаййа из Мекки упоминаются среди учеников этих мактабов до распространения ислама [4, с. 8]. Мусульмане сохранили эти мактабы и открыли новые, специально предназначенные для чтения и запоминания Корана. Дар аль-Аркам считается одним из первых мактабов, где новообращённых мусульман учили их новой вере. Пророк Мухаммад был основателем нового образования, выразителем его предназначения и содержания.

Исламское образование периода Откровения решало определенные задачи, выходящие и за систему самого образования. Во-первых, оно способствовало социальной трансформации племенной культуры и экономической власти, а также объединению арабских племён, заменяя племенные божества одним Богом, предлагая мусульманам преодолеть племенную, семейную и клановую дискриминацию. Переосмысление существующих практик в соответствии с новой исламской этикой и эпистемологией и их распространение также были частью новых подходов в образовании.

Учитывая, что Коран ещё не был ниспослан полностью, Пророк Мухаммад был единственным источником объективного толкования основополагающих принципов ислама. На ежедневной основе Пророк объяснял значение аятов Корана, качественное превосходство новой веры, а также демонстрировал его своими словами и действиями. Поэтому в образовании доминировали устные методы обучения и воспитания.

В период праведных халифов, в условиях расширения границ мусульманского государства, по мере того как мусульмане осваивали новые территории, начинали контактировать с новыми культурами и узнавали о том, как функционируют там учебные заведения, они заимствовали методы обучения, а также создавали собственные школы, чтобы формировать новую образовательную парадигму. Появился класс улемов, формировались новые дисциплины, связанные с изучением Корана, языковые предметы, такие как грамматика (нахв) и морфология (сарф), затем право (фикх) и хадисоведение и т.д.



Средневековые образовательные традиции (IX–XIII вв.)

Существует единодушное мнение о том, что в золотой век ислама огромные успехи в обучении и передаче знаний были достигнуты как аббасидами на Востоке, так и фатимидами в Северной Африке и омейядами в Андалусии, которые соревновались в легитимизации своих версий богословско-правовых школ и власти и оказали важное влияние на образование и в последующие века.

Такие известные учебные заведения, как аль-Карауин в Марокко, аль-Азхар в Египте, Байт аль-Хикма и медресе Низамиййа в Ираке и Иране, суфийские обители по всему мусульманскому миру, были лишь частью многочисленных центров формирования и распространения обширных знаний, образования и научной инфраструктуры того времени.

Несмотря на социальное расслоение и идеологические различия, педагоги были единодушны в том, что знание исходит от Бога и никакое истинное знание не может противоречить божественному знанию. Поиск правильных знаний и ответов на них был ключевой задачей. Дебаты об источниках, качестве и достоверности знаний привели к разработке инструментов и методов доказательства того, что основные знания соответствуют принципам ислама. Эти методы включали не только такид, но также истикра', кыйас, ра'й и иджитхад. Результатом этой интеллектуальной деятельности стало создание классификации наук, которая достигла кульминации в знаменитой иерархии знаний имама аль-Газали, где высшее знание (т.е. знание о Боге и дисциплины, связанные с пониманием, объяснением и применением этого знания) сопровождалось эмпирическими и лингвистическими дисциплинами, а заканчивалось эзотерическими (суфийскими) знаниями и объявлением философии вне закона. Эти эпистемологические рамки определили официальную концепцию исламского образования суннитов и их педагогику на всех уровнях на следующие семь веков. Они служили инструментом определения критерия ценностей знаний внутри самого исламского общества и за его пределами [4, с. 11].

В этих рамках средневековые мусульманские интеллектуалы, такие как Ибн-Сахнун (766–854), группа Ихван ас-Сафа' (X в.), Ибн-Мискавайх (ок. 932–1030), Ибн-Сина (980–1037), Насыр Хосров (1004–1088), Саади (1184–1293), Насыр-ад-дин Туси (1201–1274), Ибн-Халдун (1332–1406), аль-Калкашанди (1355–1418) и др., написали труды о классификации знаний, процессе, целях и методах образования и обучения, об отношениях между учителем и учеником (например, формы наказания и вознаграждения, родительское доверие) и связанных с ними терминах, таких



как мудрость (хикма, ма'риф), интеллект ('акль), знание (та'лим, та'диб, тарбия, 'ильм) и их эквиваленты в основных языках мусульманского мира [4, с. 11].

Образование в колониальный период (XVII–XIX века)

Колониализм поставил мусульман перед необходимостью реагировать на такие понятия и явления, как гуманизм, национальное государство, секуляризм, модернизация, через науку и технику и массовое светское образование. Все это бросило вызов исламскому образованию. Элиты мусульманских стран, такие как османские халифы и султаны, хедивы Египта и шахи Ирана, уже в середине XVII в. не могли не видеть достижения Европы и отправляли своих детей в эти страны для получения военной и административной подготовки [4, с. 12]. Учебные центры европейского образца появились и в Стамбуле, Тегеране, Каире, Бомбее, других мусульманских городах еще в доколониальный период. Мусульманская элита еще тогда играла заметную роль в заимствовании и институционализации западных образовательных идей и структур. Эти процессы параллельно сопровождались в конце XVIII – начале XIX в. возрождением таких традиционных образовательных центров, как аль-Азхар в Каире, ал-Мустансырийя в Багдаде, Сулеймания в Стамбуле, Фаузия в Иране и Деобанд в Индии.

Причины колонизации мусульманского мира и реакции на него трактуются по-разному. Некоторые видели причины колониализма в застое в сфере образования и культуры, а выходом из ситуации называли принятие колониальной системы образования, пропустив ее через фильтр исламской этики или через добавление исламских предметов в образовательные программы. Другие считали это Божьим наказанием для мусульман, которые сбились с истинного пути ислама, сопровождая это призывами к возвращению к чистому и первозданному исламу.

Распространение западной системы образования, включая школы, учебные программы и подготовку педагогов по всему мусульманскому миру, привело к образовательному дуализму: с одной стороны – продолжение преемственности мактабов и медресе, а с другой – школьное образование западного образца. В первом случае ислам служил всеобъемлющей эпистемологической и этической основой, а во втором – ислам включался как предмет или как язык изучения текстов. Эта дихотомия между религиозными и светскими системами образования привела к размыванию основ традиционного исламского образования. Дуализм, а также социальное расслоение в среде учеников школ и вузов (например, появление частных элитных школ и вузов) привели к расширению социального неравенства в мусульманском мире. Ре-



лигиозное образование утратило свою привлекательность, городская элита направила свои взоры на западную систему образования, что привело к постепенной маргинализации классических мактабов и медресе.

Постколониальное исламское образование (1930–1970-е гг.)

Реакция мусульман на Запад с его секуляризмом, школьным образованием, техническими и социальными достижениями варьировалась между прямым его неприятием, адаптацией и полным принятием. Рашид Рида (1865–1935) на Ближнем Востоке, Мухаммад Икбаль (1877–1938), Абу-ль-А'ля аль-Маудуди (1903–1979), Фазлур Рахман (1919–1988) на Индийском субконтиненте, Мустафа Кемаль Ататюрк (1881–1938) и Фетхуллах Гюлен (1941–2024) в Турции, Абдурауф Фитрат (1886–1936) в Средней Азии, Хамиду Кейн (ум. 1962) в Западной Африке представляли этот разнообразный спектр мнений. В то время как М.К. Ататюрк маргинализировал исламское образование, а Х. Кейн колебался между современными европейскими и исламскими школами, большинство мусульманских мыслителей еще раннего колониального периода (Дж. аль-Афгани, И. Гаспринский и Саййид Ахмад Хан и др.) пытались примирить исламскую традицию с концепциями западной мысли и науки. Движение, возглавляемое аль-Маудуди в Индостане и Саййидом Кутбом (1906–1966) в Египте, объявило Запад с его системой знаний и его институтами основной угрозой мусульманской идентичности. Они подчеркивали безнравственность и секуляризм западного образования, видя в нем цивилизационную угрозу исламу, приравнивая Запад с его ценностями к джахилии (периоду невежества) в доисламской истории.

Период исламизации знаний (1970–1990 гг.)

Одним из ключевых направлений данного периода стало возрождение идеи исламизации знания, без изучения которой, в принципе, невозможно представить и понять современное исламское образование [об этом более подробно см: 5, с. 237–291]. Исламизация знаний является довольно четко выстроенной разнообразной и развивающейся гносеологической, онтологической и педагогической стратегией, цель которой – противодействие не только западным и светским знаниям, но и любым другим, возможно, даже и не западным, если они не соответствуют интересам мусульманского сообщества. Исламизация знаний уже претендует на выстраивание новой парадигмы в системе исламского образования: она основана на том, что все знания можно и нужно понимать только исходя из исламского мировоззрения. Без-



условно, нужно иметь в виду, что разные течения в исламе (прогрессивные и консервативные, шиитские, суннитские или суфийские) уже давно выработали собственные подходы использования исламского фактора в трактовке различных областей знания. Конкурирующие исламские традиции использовали исламизацию не только для отсеивания западных или светских знаний, но и для критики трактовок, которые не устраивали их и внутри самого мусульманского сообщества. В этом смысле исламизацию знаний можно рассматривать как идеологически обусловленную форму образовательного и интеллектуального ответа мусульман на столкновение с «другими», и не только с Западом.

Современная история мусульман стала свидетелем двух волн исламизации: как результат встречи с колониальным «другим» и как решение первой международной конференции по мусульманскому образованию в Мекке в 1977 г., в результате которой были созданы два крупных учреждения – Международный исламский университет в Исламабаде (1981) и Международный исламский университет Малайзии (1983). Основоположителем этой концепции был малайзийский богослов Саййид Мухаммад Накыб аль-‘Атас. Идею исламизации знаний еще до конференции 1977 г. изложил именно он. Дальнейшее развитие этой концепции принадлежит Исма‘илю аль-Фаруки (ум. 1986). Так, в 1981 г. аль-Фаруки учредил «Международный институт исламской мысли» (ИИТ) в Хедроне (штат Вирджиния), а в 1988 г. аль-‘Атас основал «Международный институт исламской мысли и цивилизации» (ISTAC). Идеи аль-Фаруки были продолжены его преемниками Абу-Сулейманом [6; 7] и аль-‘Альвани [8], а идеи аль-‘Атаса – его учеником Ван Даудом [9].

Но с самого начала позиции этих двух мыслителей значительно отличались друг от друга. Правда, у обоих представления о знании основаны на исламских метафизических, онтологических, гносеологических и аксиологических принципах, которые в качестве своей опоры используют понятие «таухид». Они оба разделяют убеждение, что Бог является источником всего знания и что знание является основой веры и добродетели. Они также сходятся во мнении, что корень проблемы всей уммы лежит, скорее всего, в системе образования, а не в самой системе современных знаний. Поэтому решение проблемы связано с исламизацией современных знаний, пропустив которые через исламское мировоззрение и ценности, можно использовать в процессе образования. Оба мыслителя утверждают, что западные социальные науки не являются полноценными, поскольку они не имеют никакого отношения к божественному откровению (вахй) как к конечному источнику знаний. Кроме того, они подчеркивают, что европейская эпистемология и концепция



знаний были разработаны всего лишь три столетия назад как часть западноевропейского интеллектуального опыта.

Что касается различий концепций аль-‘Аттаса и аль-Фаруки, то необходимость исламизации знаний по аль-Фаруки лежит в нерешенных проблемах уммы, в дуалистической системе образования и неспособности традиционной исламской методологии противостоять современной реальности. А аль-‘Атас пытается перейти к исламизации через осмысление проблем отдельно взятой личности. Ссылаясь на опыт Пакистана, Алжира, Ирака, Индонезии и Малайзии в качестве примеров непродуманного планирования образования, аль-‘Атас утверждал, что каждый из них продвигал образовательную концепцию развития «хороших граждан» на основе гуманистических, националистических и псевдорелигиозных постулатов. Но декларирования общечеловеческих ценностей недостаточно для того, чтобы кого-то считали хорошим мусульманином. Необходимо, чтобы вера отражалась в повседневной жизни личности, в ее индивидуальном поведении, в ее отношении ко Всевышнему и к окружающим [4, с. 17].

Аль-Фаруки считает, что процесс исламизации знаний также должен включать знания, унаследованные от прошлого из многовекового исламского наследия, а аль-‘Атас ограничивает концепцию исламизации только современными знаниями. Он убежден в том, что «внутренние» и «внешние» недостатки в мусульманском мире вызваны двумя основными причинами. Во-первых, утрата поведения, предписанного нормами шариата (адаба), что привело к непозволительному почитанию великих ученых прошлого [10, с. 34–38; 11, с. 20]; во-вторых, «потеря справедливости», что вызвало огромные проблемы и путаницу в эпистемологии и источнике знаний.

Самое большое различие между ними заключается в их понимании сущности самой методологии процесса исламизации современных знаний. Аль-‘Атас больше интересуется концептуальными проблемами, конкретные аспекты ее реализации им практически не прописаны. А аль-Фаруки разрабатывает методологию исламизации современных знаний на основе предложенного им принципа, которая предполагает несколько этапов [более подробно см.: 12].

Руководствуясь эпистемологической исламизацией знаний аль-‘Аттаса и аль-Фаруки, исламский образовательный дискурс в 1970–1990-х гг. сосредоточился на выявлении разницы между исламской и западной моделями образования. Многие сторонники исламизации утверждали, что причиной отсутствия достижений в сфере образования во всем мусульманском мире является маргинализация исламского образования. Аль-Атас утверждал, что западные модели образования, принятые му-



сультанскими странами, сковывали интеллектуальное развитие мусульман и их национальных государств.

Сторонники исламизации знаний корни отсталости мусульман видели и в богословских причинах – в отклонении и дистанцировании от ислама пророческого периода. Они утверждали, что любое общество, которое отклоняется от этого исламского идеала, является обществом, находящимся в конфликте, дисгармонии, и подвержено распаду.

Прагматизм и открытость исламского образования (2000-е гг.)

В этот период сторонники исламского образования и исламизации знаний достигли успехов в создании образовательных и социальных учреждений, центров исламоведения, мусульманских ассоциаций, исламских школ. Они разработали исламские учебные программы, учебники, образовательные ресурсы. Идеи одного из основателей Института политических исследований в Исламабаде Хуршида Ахмада (1932–2025) об экономике, исламская наука Саййида Хусайна Насра (р. 1933), исламизация социальных наук аль-Фаруки и концепция целостного образования, постнормального времени и трансмодернизма Зияуддина Сардара являются ключевыми направлениями в этот период.

Ученые обращают внимание на то, что именно в этот период медресе в Индии и в Юго-Восточной Азии уже включили западные науки в свои академические программы и практики. Синкретический опыт образования в Малайзии, новые проекты в Индонезии, на Филиппинах и в медресе Восточной Африки уже более прагматичны и конструктивны, чем учебные заведения предыдущих периодов. Они признают разнообразие и стараются заимствовать лучший мировой педагогический опыт и идеи, адаптировать их к своему культурному и ресурсному контексту. Другими словами, они уже отказываются от жесткого, поляризованного и антагонистического разделения идей, предложенного основоположниками исламизации знаний.

Характеризуя принципы классической исламизации знания, известный европейский мыслитель Тарик Рамадан (р. 1962) обратил внимание, что «хотя Божественное откровение универсально и всеобъемлющее... но то, что сейчас называется «исламским образованием», ограничивается механическим заучиванием стихов Корана, изучением пророческой традиции и канонов без реального духовного измерения. Обучение ритуалам перетекает в его абсолютизацию, и образование, которое предлагается, практически полностью не связано с западноевропейскими реалиями» [13, с. 127].



Тарик Рамадан предлагает более тщательно изучить опыт существующих моделей исламского школьного образования, сложившийся на Западе за последние 30 лет. Его призывы избегать антизападного фанатизма в условиях, когда для многих мусульман Запад стал уже вторым домом, оказали отрезвляющее влияние на образовательные сообщества мусульман.

Тарик Рамадан утверждает, что мусульманское образование не должно идти по пути создания параллельной государственной системе образования. Он считает, что государственные школы, где обучается большинство мусульманских детей, предоставляют возможности для получения всестороннего образования. Мусульмане должны использовать эту возможность. Это позволяет мусульманским детям учиться среди своих братьев и друзей в привычных условиях западного общества и сталкиваться с теми же проблемами, которых нельзя избежать, и, наконец, заставляет нас, считает Т. Рамадан, углубленно изучать общество, в котором живут мусульмане. Такой подход позволяет мусульманам интегрироваться на Западе на равных [13, с. 139].

Американский педагог, получивший образование в аль-Азхаре, Дауд Таухиди разработал новую модель исламского образования, применяемую в рамках своего проекта «Тарбийя» в Международной академии «Crescent» в штате Мичиган. Он обратил внимание на следующее: чтобы продемонстрировать свою исламскую идентичность, исламские школы должны реализовать образовательные программы через живую практику, посредством интеграции исламского духа в учебную программу и во внеклассную работу, не заикливаясь на преподавании сугубо исламских предметов. Образовательная программа Д. Таухиди сосредоточена на развитии личности, на формировании критического мышления и навыках решения проблем, необходимых для эффективной работы мусульманам в любом обществе [о концептуальных позициях Д. Таухиди более подробно см.: 14].

Особенности исламского образования

По мнению многих мусульманских исследователей, существует два разных подхода к образованию: светский и исламский.

Первый подход, также известный как современное или светское образование, характеризуется исключением религиозных и духовных ценностей от самого процесса обучения. Исламский подход рассматривает религиозные ценности как фундамент, который составляет основу всего человеческого существования. В отличие от



светского, исламское образование фокусируется, прежде всего, на формировании мировоззрения обучающегося и его поведенческих установок.

Индонезийский ученый Хаким подходит к концепции образования с другой точки зрения. По его словам, исламское образование охватывает три основных направления: знание (когнитивное), привязанность (аффективное) и действие (психомоторное). Это понятие объединяет все аспекты человеческой деятельности и не ограничивается временными и территориальными рамками [15]. Его концепция исламского образования почти идентична точке зрения Саййида Хусайна Насра, который также подчеркивает важность этих трёх областей в процессе образования. При этом он предлагает обратить внимание на особенности личности обучающихся, чтобы полученные ими знания подкрепились глубоко осознанными моральными ценностями ислама, чтобы они получили знания не только для удовлетворения своего интеллектуального любопытства или для материальной выгоды, но и чтобы стать рационально мыслящими, обеспечивать материальное благополучие своих семей, нации и человечества [16].

Ряд учёных утверждают, что исламское образование от других типов обучения отличается только тем, что оно строится на передаче тех же традиционных знаний, но соответствующих догматическим основам ислама и его духовным ценностям.

Пожалуй, наиболее распространенной точкой зрения сегодня является концепция аль-‘Аттаса [более подробно о позиции аль-‘Аттаса см.: 17; 18], и поэтому стоит более подробно рассмотреть его позицию. Он утверждает, что исламское образование лучше всего проявляет себя тремя основными понятиями *Та‘лим*, *Тарбия* и *Та‘диб*. Каждое из них привносит свой важный аспект в концепцию исламского образования.

1. Та‘лим. Это понятие обозначает процесс приобретения знаний для развития интеллектуальных и духовных способностей личности. Оно относится к знаниям, которые приобретаются или передаются в процессе обучения. Его можно рассматривать как процесс передачи знания обучающемуся, способствующий развитию и раскрытию его умственных способностей.

2. Тарбия. Это понятие рассматривают как процесс, через который личность переходит от одной образовательной стадии к другой, пока не достигает уровня полной зрелости. Тарбия относится к образованию в самом широком смысле и представляет собой процесс всестороннего образования, направленный на формирование личности, которая может быть полезна обществу и станет твердо отстаивать свою веру. Тарбия – это не просто форма обучения, а скорее всего целостный процесс



распространения через систему образования различных ценностей и формирования поведенческих установок личности в соответствии с принципами ислама.

3. Та’диб отражает социальные аспекты развития личности, являясь процессом приобретения необходимых умственных и духовных качеств, подтвержденным соответствующим нравственным поведением.

Аль-‘Аттас утверждает, что западная наука такие понятия, как сомнение и догадки, возводит до уровня научной методологии. Он считает, что сомнение – это «полезная и довольно особая эпистемология для приобретения знаний» [19, с. 12]. Но дело в том, что западная наука строится на игнорировании религиозных учений и верований. Она, хотя и подкреплена культурными традициями, но подвержена философским спекуляциям, связанным с мирской жизнью, что делает человека сугубо рационально мыслящим существом. В этом кроется и реальная конкретизация исламизации знаний, которую инициировал аль-‘Аттас. Он стремится заменить мировоззренческую установку мусульман исламским взглядом на жизнь, чтобы они могли воспринимать окружающий мир на основе исламских ценностей как на онтологическом, так и на гносеологическом и аксиологическом уровнях [19, с. 12].

Аль-Фаруки тоже утверждает, что именно «интеллектуальный и методологический упадок уммы является ядром ее недомогания» [11, с. 5]. А «образовательная система – рассадник болезни. Школы и колледжи порождают и увековечивают это самоустранение от ислама, от его наследия. Образовательная система – это лаборатория, где перемалывают мусульманскую молодежь, где ее сознание лепят через карикатурный образ Запада. В этой системе ее готовность прикоснуться к своему наследию и приблизиться к творческому осмыслению Ислама притупляется сомнениями и отклонениями, которые образовательная система внедрила в каждую клетку ее сознания» [11, с. 5]. А ученик аль-Фаруки ‘А. Абу-Суляйман считает, что «мы должны реорганизовать и переориентировать методологию исламского образования и обучения, чтобы положить конец запутанному дуализму, разделяющему знания на интеллектуальные, социальные, религиозные и правовые категории, тем самым создавая дальнейший дуализм в руководстве» [20, с. 10].

Фазлур Рахман был одним из главных критиков проекта исламизации знаний. Он выдвигает следующий тезис: центральная проблема, которая сегодня обсуждается, заключается в том, что многие видят современный мир построенным на знаниях, которые не следуют исламским принципам. Но, как он считает, проблема не в самих знаниях, а в том, что их неправильно использовали. Сами по себе знания не могут быть ни хорошими, ни плохими. Ф. Рахман, критикуя идеи аль-Фаруки, утверждает,



что следует избегать чрезмерного увлечения созданием сложных механизмов воспроизводства исламского знания [21, с. 4]. Другой современный британо-пакистанский мыслитель – Зиауддин Сардар (р. 1951), ставя под сомнение методологические принципы аль-Фаруки о единстве истины и знаний, утверждает, что если приравнять истину к знанию, то можно столкнуться с некоторыми трудностями. Многие ученые признают, что определенная часть знаний, которую мы считаем истиной сегодня, потенциально может быть опровергнута в будущем. Если знание равно истине, задается он вопросом, то поиск новых знаний будет ли таким же, как поиск истины? Если Бог является истиной в последней инстанции, то это не означает ли, что может быть нескольких истин [22, с. 104]?

Вали Реза Наср (р. 1960), ирано-американский учёный, считает, что реализация проекта исламизации знаний нередко приобретает политизированный характер и теряет свой научный смысл. А у людей, которые реализуют этот проект, часто не хватает опыта в областях, которые они стремятся преобразовать, и они иногда заменяют строгую методологию верой [более подробно см.:23].

Заключение

Несмотря на убедительные доводы основоположников концепции исламизации знаний в пользу интеграции исламских ценностей в современную науку, эта концепция стала объектом разностороннего изучения и критики с самого начала. Исследователи обращают внимание на:

- отсутствие методологической четкости. Представители этой концепции свои концептуальные разработки не подкрепляют конкретными рекомендациями для ее реализации;
- хотя концепция исламизации знаний является убедительной, ее практическая реализация сталкивается со значительными проблемами. В современном мире представлены различные системы знаний и мировоззренческих установок, что затрудняет распространение единого исламского взгляда на все сферы знаний;
- существует опасение, что чрезмерный акцент на исламизации может привести к интеллектуальному изоляционизму и тем самым помешать мусульманам активно участвовать в международных академических проектах и научных исследованиях;
- определение консенсуса между верой с разумом и эмпирическим исследованием – постоянная проблема для концепции исламизации знаний. Абсолютизация интеграции исламских ценностей в науку и акцент на вере может помешать развитию эмпирических знаний и научных достижений в целом в мусульманских обществах;



– ориентация на исламизацию знаний делает эту концепцию менее актуальной в поликонфессиональных сообществах, где представлены различные системы убеждений и секуляризм. Эта концепция не может служить основой для диалога и сотрудничества между различными религиозными и культурными сообществами.

Исламское образование, безусловно, целостно в том смысле, что оно затрагивает разум, сердце и душу, в равной степени служит божественной цели. Оно переносит знания через образование и обучение, воспитывает духовные и этические принципы, совершенствует социальное поведение личности. Система образования беспристрастно относится к материальным мирским благам и концентрируется на формировании праведных, духовных, нравственных и благочестивых членов общества.

Но такие подходы к исламскому образованию включают в основном теоретические аспекты обучения. Система исламского образования все больше теряет свое качество, снижается ее эффективность и функциональность во многих обществах, поскольку эта образовательная программа затрагивает в меньшей степени современные проблемы, она в большей степени нацелена на подготовку специалистов, сфера применения которых ограничена религиозной сферой. Поэтому сегодня очень важно, чтобы исламское образование повернулось лицом к современным проблемам, отказываясь от чрезмерной концентрации на академических и коммуникативных компетенциях, перешло на подготовку специалистов, востребованных в различных сферах общества.

Литература

1. *Schooling Islam: the culture and politics of modern education*. Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman (ed.). Princeton University Press; 2007. 277 p. DOI: 10.2307/j.ctt7rqjj
2. Halstead M. An Islamic Concept of Education. *Comparative Education*. 2004;40(4):517–529.
3. Редькин О.И. Арабская письменность: до или после ислама. *Вестник СПбГУ. Сер. 13*. 2012;2:108–116.
4. Sarfaraz N.A. Niyozov, Nadeem Memon. Islamic Education and Islamization: Evolution of Themes, Continuities and New Directions. *Journal of Muslim Minority Affairs*. March 2011;31(1):5–30.
5. Седанкина Т.Е. *Исламская методологическая традиция: классические и современные подходы*. Казань, 2025. 374 с.



6. Абдулхамид Абу Сулайман. *Возрождение высшего образования в мусульманском мире*. Коротчикова П. (пер.). Острог, 2019. 60 с.
7. Абдулхамид Абу Сулейман. *Методология исламской мысли*. Вахид С. (пер.). 1-е изд. Институт интеграции знаний; 2024. 97 с.
8. Таха Джабир аль-Альвани. *Самобытность и универсальность современной исламской мысли*. Казаков С. (пер.). Институт интеграции знаний, 2024. 392 с.
9. Wan Daud M. *The educational philosophy and practice of Syed Muhammad Naguib Al-Attas: An exposition of the original concept of Islamization*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization; 1998. 555 p.
10. Ismail Raji Al-Faruqi. *Al-Tawheed: Its Implication for Trought and Life*. Kuala Lumpur: International Islamic Federation of Student Organisation; 1983. 256 p.
11. Ismail Raji Al-Faruqi. *Islamization of knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon: International Institute of Islamic Thought; 1989. 126 p.
12. Febri Priyoyudanto. *Model of Islamization of Knowledge: Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Ismael Raji Al-Faruqi, And Fazlur Rahman*. Selangor–Malaysia, 2013. 24 p.
13. Ramadan T. *Western Muslims and the Future of Islam*. London: Oxford University Press; 2004. 272 p.
14. Энн Эл-Мослимани. *Обучение детей: моральный, духовный и комплексный подход к развитию образования*. Меликова М.Л. (пер.). Тбилиси, 2020. 199 с.
15. Muhammad Naufal Hakim. The concept of Sufism and its Relationship with Moral Education (Examine Hamka's thought). *International Postgraduate for Interdisciplinary Islamic Studies*. October 2023;1(1):143–154.
16. Jalil M.H., Rahman N.A. Human Development in The Works of HAMKA. *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development*. 2022;11(3):1096–1103.
17. Мухаммад Накиб аль-Атас. *Введение в метафизику ислама. Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения*. Пер. с англ. Москва–Куала Лумпур: Ин-т Исламской цивилизации; 2001. 410 с.
18. Al-Attas S. M. N. *The concept of education in Islam: a framework for an Islamic philosophy of education*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia; 1980. 17 p.
19. Hanif M., Prasetianingtyas H. Islamization of Science in the Era of Society 5.0: Study of al-Attas' Thought. *International Journal of Social Science and Religion*. 2023;4(1):1–21.
20. AbdulHamid AbuSulayman. *Islamization: Reforming Contemporary Knowledge*. Herndon, Virginia London: International Institute of Islamic Thought; 1994. 60 p.



21. Rahman F. Islamization of Knowledge: A response. *American Journal of Islamic Social Sciences*. 1988;5(1):3–11.
22. Sardar Z. *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. London: Mansell Publishing Limited; 1985. 367 p.
23. Seyyd Reza Nasr Vali. Islamization of Knowledge: A Critical Overview. *Islamic Studies*. 1991;30(3):387–400.

References

1. *Schooling Islam: the culture and politics of modern education*. Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman (ed.). Princeton University Press; 2007. 277 p. DOI: 10.2307/j.ctt7rqjj
2. Halstead M. An Islamic Concept of Education. *Comparative Education*. 2004;40(4):517–529.
3. Redkin O.I. Arabskaya pismennost': do ili posle islama [Arabic script: before or after Islam]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 13* [Bulletin of Saint Petersburg State University. Ser. 13]. 2012;2:108–116. (In Russian)
4. Sarfarozi N.A. Niyozov, Nadeem Memon. Islamic Education and Islamization: Evolution of Themes, Continuities and New Directions. *Journal of Muslim Minority Affairs*. March 2011;31(1):5–30.
5. Sedankina T.E. *Islamskaya metodologicheskaya traditsiya: klassicheskiye i sovremennyye podkhody* [Islamic Methodological Tradition: Classical and Modern Approaches]. Kazan, 2025. 374 p. (In Russian)
6. Abdulhamid Abu Sulaiman. *Vozrozhdeniye vysshego obrazovaniya v musul'manskoy mire* [The Revival of Higher Education in the Muslim World]. Korotchkova P. (tr.). Ostrog, 2019. 60 p. (In Russian)
7. Abdulhamid Abu Sulaiman. *Metodologiya islamskoy mysli* [Methodology of Islamic Thought]. Wahid S. (tr.). 1st ed. Institute of Knowledge Integration; 2024. 97 p. (In Russian)
8. Taha Jabir al-Alwani. *Samobytnost' i universal'nost' sovremennoy islamskoy mysli* [The Originality and Universality of Modern Islamic Thought]. Kazakov S. (tr.). Institute of Knowledge Integration Publ.; 2024. 392 p. (In Russian)
9. Wan Daud M. *The educational philosophy and practice of Syed Muhammad Naguib Al-Attas: An exposition of the original concept of Islamization*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization; 1998. 555 p.
10. Ismail Raji Al-Faruqi. *Al-Tawheed: Its Implication for Thought and Life*. Kuala Lumpur: International Islamic Federation of Student Organisation; 1983. 256 p.



11. Ismail Raji Al-Faruqi. *Islamization of knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon: International Institute of Islamic Thought; 1989. 126 p.
12. Febri Priyoyudanto. *Model of Islamization of Knowledge: Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Ismael Raji Al-Faruqi, And Fazlur Rahman*. Selangor–Malaysia, 2013. 24 p.
13. Ramadan T. *Western Muslims and the Future of Islam*. London: Oxford University Press; 2004. 272 p.
14. Anne El-Moslimani. *Obucheniye detey: moral'nyy, dukhovnyy i kompleksnyy podkhod k razvitiyu obrazovaniya* [Teaching children: a moral, spiritual, and holistic approach to educational development]. Melikova M.L. (tr.). Tbilisi, 2020. 199 p. (In Russian)
15. Muhammad Naufal Hakim. The concept of Sufism and its Relationship with Moral Education (Examine Hamka's thought). *International Postgraduate for Interdisciplinary Islamic Studies*. October 2023;1(1):143–154.
16. Jalil M.H., Rahman N.A. Human Development in The Works of HAMKA. *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development*. 2022;11(3):1096–1103.
17. Muhammad Naqib al-Attas. *Vvedeniye v metafiziku islama. Izlozheniye osnovopolagayushchikh elementov musul'manskogo mirovozzreniya* [An Introduction to Islamic Metaphysics: An Exposition of the Fundamental Elements of the Muslim Worldview]. Translated from English. Moscow–Kuala Lumpur: Institute of Islamic Civilization Publ.; 2001. 410 c. (In Russian)
18. Al-Attas S.M.N. *The concept of education in Islam: a framework for an Islamic philosophy of education*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia; 1980. 17 p.
19. Hanif M., Prasetianingtyas H. Islamization of Science in the Era of Society 5.0: Study of al-Attas' Thought. *International Journal of Social Science and Religion*. 2023;4(1):1–21.
20. AbdulHamid AbuSulayman. *Islamization: Reforming Contemporary Knowledge*. Herndon, Virginia London: International Institute of Islamic Thought; 1994. 60 p.
21. Rahman F. Islamization of Knowledge: A response. *American Journal of Islamic Social Sciences*. 1988;5(1):3–11.
22. Sardar Z. *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. London: Mansell Publishing Limited; 1985. 367 p.
23. Seyyd Reza Nasr Vali. Islamization of Knowledge: A Critical Overview. *Islamic Studies*. 1991;30(3):387–400.



Информация об авторе

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

About the author

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

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

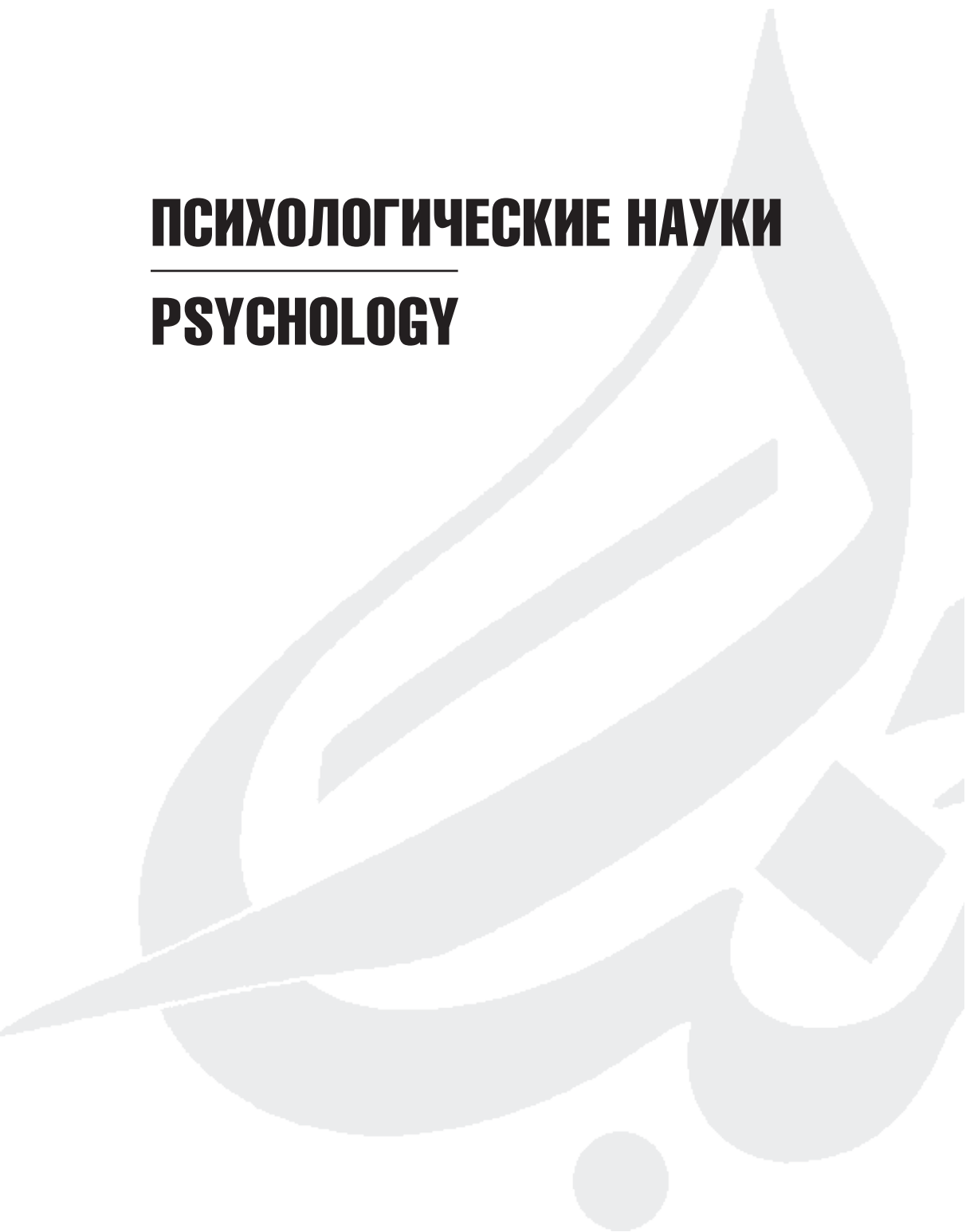
Поступила в редакцию: 20 октября 2025
Одобрена рецензентами: 15 ноября 2025
Принята к публикации: 20 ноября 2025

Article info

Received: October 20, 2025
Reviewed: November 15, 2025
Accepted: November 20, 2025

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

PSYCHOLOGY





◆ **Религия и психическое здоровье:
обзор российских исследований и
переводных работ по вопросам
психологической помощи мусульманам**

◆ **АЯ-терапия: основные параметры
интегративной модели психологической
помощи мусульманам**



В.Р. Алгушаева

Религия и психическое здоровье: обзор российских исследований...

Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 947-966

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-4-947-966

УДК 159.9

Original Paper

Оригинальная статья

Религия и психическое здоровье: обзор российских исследований и переводных работ по вопросам психологической помощи мусульманам

В.Р. Алгушаева^{1а}

¹Уфимский университет науки и технологий, г. Уфа, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4465-0828>, e-mail: algushayeva@mail.ru

Резюме: В последние годы вопросы становления исламской психологии и проблематики консультирования мусульман в российском научном пространстве рассматриваются через призму рецепции международного опыта и развития оригинальных отечественных подходов. Особое внимание уделяется теоретико-методологическим основаниям, практическим моделям помощи и институциональному развитию данного направления. Статья представляет комплексный анализ современных русскоязычных исследований и переводных работ, посвященных вопросам психического здоровья и психологической помощи мусульманам, с позиций психологии религии. Выявлены основные тенденции, включая интеграцию религиозных и психологических знаний, разработку культурно-сензитивных методов консультирования и формирования профессионального сообщества. Анализ основан на корпусе научных публикаций 2018–2025 годов.

Ключевые слова: психология религии; психическое здоровье; ислам; исламская психология; психологическая помощь мусульманам; русскоязычные исследования; консультирование

Для цитирования: Алгушаева В.Р. Религия и психическое здоровье: обзор российских исследований и переводных работ по вопросам психологической помощи мусульманам. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):947–966. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-947-966



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



Religion and Mental Health: a Review of Russian Research and Translations on Psychological Assistance to Muslims

V.R. Algushaeva^{1a}

¹Ufa University of Science and Technology, Ufa, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4465-0828>, e-mail: algushayeva@mail.ru

Abstract: In recent years, the development of Islamic Psychology and the issues of counseling Muslims in the Russian academic community have been examined through the lens of international experience and the development of original domestic approaches. Particular attention is paid to the theoretical and methodological foundations, practical models of assistance, and institutional development of this field. This article presents a comprehensive analysis of contemporary Russian-language research and translated works devoted to mental health and psychological assistance for Muslims, from the perspective of the psychology of religion. Key trends are identified, including the integration of religious and psychological knowledge, the development of culturally sensitive counseling methods, and the formation of a professional community. The analysis is based on a corpus of scientific publications of the years from 2018 up to 2025.

Keywords: psychology of religion; mental health; Islam; Islamic Psychology; psychological assistance to Muslims; counselling

For citation: Algushaeva V.R. Religion and Mental Health: A Review of Russian Research and Translations on Psychological Assistance to Muslims. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):947–966. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-947-966

Введение

В последние десятилетия вопросы, оценивающие взаимосвязь духовности и религиозности (S/R) с психическим здоровьем, все чаще становятся предметом научных исследований на международном уровне. Накоплены существенные доказательства того, что S/R оказывают значимое влияние на психическое состояние человека. Наиболее полно изучена связь с депрессией, суицидальным поведением и злоупотреблением психоактивными веществами, при этом обнадеживающие данные получены в отношении посттравматического стрессового расстройства (ПТСР), психозов и тревожности. Значительно меньше исследований посвящено обсессивно-компульсивному расстройству (ОКР) и расстройствам пищевого поведения. Среди ключевых сложностей – двусторонний характер этого влияния (как позитивный, так и негативный), не до конца ясные механизмы воздействия, а также зависимость результатов от того, как именно человек использует свои убеждения для совладания со стрессом. Несмотря на множество пробелов, требующих дальнейшего изучения, уже сегодня в



клиническую практику рекомендуется внедрять сбор духовного и религиозного анамнеза у всех пациентов, что рассматривается как важный шаг к более целостному и ориентированному на пациента лечению [1].

Современный этап развития психологической науки в России также характеризуется возрастающим вниманием к вопросам религиозного фактора в психическом здоровье человека. Историко-научный контекст развития психологии религии в России отражает сложный путь становления этой дисциплины. После периода методологических ограничений в советский период развития психологии современный этап характеризуется активным возрождением интереса к религиозному фактору в психической жизни человека [2]. Особую актуальность приобретает разработка моделей психологической помощи, учитывающих специфику различных конфессиональных групп. Мусульмане, составляющие значительную часть населения России, представляют собой особую категорию клиентов, что обусловлено уникальным сочетанием религиозных воззрений, культурных традиций и социально-исторического опыта [3]. Это создает благоприятную почву для развития специализированных направлений, таких как психология ислама [2, с. 480].

В контексте ислама вопросы душевного здоровья приобретают особую значимость, поскольку исламская традиция предлагает целостное понимание человека, включающее единство телесного, психического и духовного начал [3]. Российские исследователи активно включились в международный дискурс исламской психологии, что проявляется в переводе ключевых работ и разработке собственных подходов, учитывающих специфику постсоветского пространства [4].

Цель настоящего обзора – проанализировать основные тенденции изданных на русском языке исследований по вопросам психологической помощи мусульманам, выделив как рецепцию международного опыта через переводные работы, так и оригинальный вклад отечественных авторов. Особое внимание уделяется теоретико-методологическим основаниям, практическим моделям помощи и институциональному развитию данного направления в российском контексте.

Методология

Обзор подготовлен на основе анализа русскоязычных исследований и переводных работ по теме психологической помощи мусульманам, опубликованных в период с 2018 по 2025 год. Методологическую основу составили принципы системности, сравнительного анализа и историко-культурного подхода. В исследование включены как переводные работы зарубежных авторов, так и оригинальные исследования отечественных специалистов.



Источниками послужили монографии, статьи в рецензируемых научных журналах («Minbar. Islamic Studies», «Современная зарубежная психология», «Ислам: личность и общество»), монографии и материалы конференций. Критериями отбора литературы были научная значимость, репрезентативность для исследуемой темы и влияние на формирование научного дискурса.

Анализ проводился по следующим направлениям: рецепция международного опыта, оригинальные теоретические разработки российских авторов, практические модели помощи, институциональное развитие области. Особое внимание уделялось выявлению взаимосвязей между различными исследованиями и определению общей направленности развития научного знания.

Рецепция международного опыта в русскоязычном научном пространстве. Основополагающие переводные работы

В современном глобализированном мире, где доминируют западные психологические парадигмы, всё более актуальной становится задача развития подходов, учитывающих культурные и религиозные особенности различных групп населения. Особенно остро этот вопрос стоит в мусульманских сообществах, где светские модели психического здоровья нередко вступают в противоречие с системой ценностей и верований. Как ответ на этот вызов с середины XX века начала формироваться и активно развиваться **исламская психология** – междисциплинарная область знаний, интегрирующая кораническую антропологию, наследие классической исламской мысли и достижения современной психологической науки.

Развитие исламской психологии как академической дисциплины прошло в несколько этапов. Изначально ее становление было связано с критикой ограниченности западных школ, таких как бихевиоризм и фрейдизм, и стремлением «исламитизировать знание» (*Islamization of Knowledge*) [5]. Пионером этого движения стал такой ученый, как Малик Бадри, чья работа «Дилемма мусульманских психологов» («*The Dilemma of Muslim Psychologists*») [6] стала манифестом, отражающим призыв к возврату к исламским основам психологических знаний. В 1990–2000-е годы произошла институционализация дисциплины: были основаны профильные объединения специалистов, такие как Международная ассоциация исламских психологов (*International Association of Muslim Psychologists*) и Международная ассоциация исламской психологии (*International Association of Islamic Psychology*), а также сформированы центры обучения, как например, Кембриджский мусульманский колледж (*Cambridge Muslim College*), предлагающий дипломную программу по исламской психологии. Знаковыми событиями стали публикация сборников «Исламски интегрированная психотерапия: объединяя веру и профессиональную практику» («*Islamically*



Integrated Psychotherapy: Uniting Faith and Professional Practice) [7] под редакцией К.Й. аль-Карам и *Clinical Applications of Islamic Psychology*, выпущенного Международной ассоциацией исламских психологов [8], выход коллективной монографии «Применение исламских принципов в клинической помощи в области психического здоровья: введение в Традиционную исламскую интегрированную психотерапию («Applying Islamic principles to clinical mental healthcare: Introducing Traditional Islamically Integrated Psychotherapy») [9]. Многочисленные статьи с результатами теоретических и эмпирических исследований, посвященных проблематике исламской психологии, консультирования и психотерапии для клиентов-мусульман, публикуются в рецензируемых журналах, как например, «*Journal of Islamic Faith and Practice*», «*Journal of Religion and Health*», «*Spirituality in Clinical Practice*». В работах обосновываются подходы к пониманию психики, психического здоровья и болезни с позиции источников ислама, демонстрируется эффективность терапевтических интервенций, основанных на исламских принципах [10; 11; 12]. Это происходит в контексте того, что такие авторитетные организации, как Всемирная организация здравоохранения (WHO), Американская психиатрическая ассоциация, Американская психологическая ассоциация, также признают важность учета культуральных, духовных факторов в медицине и психологии, что открывает новые возможности для диалога. Таким образом, исламская психология сегодня – это не просто теоретическая альтернатива, а динамично развивающаяся практическая дисциплина, предлагающая целостный подход к психическому здоровью, в котором вера и разум выступают в гармонии.

Динамика развития исламской психологии, пусть хотя и с небольшим опозданием, повлияла на развитие исламской психологической проблематики на постсоветском пространстве. Это произошло благодаря активным усилиям по изучению и осмыслению тенденции исламской психологии в целом, а также самостоятельным исследованиям отечественных специалистов, направленным на обобщение имеющегося мусульманского психологического наследия, разработку современных теоретических основ исламской психологии, консультирования и психотерапии, выработку направлений их практического применения.

Одной из ранних работ по исследуемой проблематике в России, считается статья О.С. Павловой «Психология религии в исламской парадигме: состояние и перспективы развития», опубликованная в 2015 году [12]. В ней подчеркивается необходимость развития религиозно ориентированной психологической поддержки как важного элемента психологии религии, а также анализируется текущий статус психологии ислама как части психологии религии, понимаемой как самостоятельная отрасль психологической науки.



Значительное внимание в работе уделяется перспективам развития психологии ислама, основным направлениям исследований, к которым относятся вопросы консультирования и психотерапии для мусульман, что открывает перспективы для развития концепций и стратегий психологической помощи мусульманам в российском контексте с учетом ценностных ориентиров клиентов.

Данная работа и ряд последующих статей позволили сформировать мусульманский психологический дискурс, позволивший включить в орбиту российской психологии проблематику оказания психологической помощи мусульманам, включая рецепцию международного опыта в области исламской психологии, консультирования и психотерапии и смежных областей знания.

Значимым этапом в становлении исламской психологии в России, включая проблематику оказания психологической помощи мусульманам, стала публикация двух работ Малика Бадри под общим названием «Теория и практика исламской психологии» [13], ранее уже упомянутого фундаментального его труда «Дилемма мусульманских психологов», а также его практико-ориентированной работы «Киберконсультирование клиентов-мусульман», в которой приводятся примеры из практики консультирующего психолога с ответами на типичные вопросы клиентов-мусульман. Эта книга познакомила русскоязычных читателей с ключевыми идеями исламской психологии, разработанными одним из основателей этого направления. Бадри предлагает критический анализ западной психологии с позиций исламского мировоззрения, раскрывает основные направления использования психологического знания в работе с мусульманами и обосновывает необходимость разработки аутентичных психологических концепций и практик, основанных на коранической антропологии и исламских представлениях. Многие его тезисы стали ценностной методологической основой для последующих разработок отечественных авторов.

Другая переведенная на русский язык книга М. Бадри – «Размышление Исследование психики и души человека» [14] – демонстрирует, как исламская традиция предлагает глубокую и научно обоснованную модель психического здоровья, где разум, душа и вера неразрывно связаны. Его основные идеи, изложенные в данной работе, позволяют проводить интеграцию исламской традиции и современности: использование принципов *тафаккура* (исламского размышления) в терапии сочетает современные психологические методы, прежде всего когнитивные стратегии и техники, с духовными практиками, что повышает эффективность консультирования мусульман, а также открывает возможности для психологической самопомощи. Автор аргументированно обосновывает, что размышление о Боге, Его милости и творении помогает верующим обрести смысл, спокойствие и эмоциональную стабильность, обретая искомую психологическую устойчивость. Подход, предложенный Маликом



Бадри, открывает новые горизонты для психологии, напоминая, что истинное исцеление души возможно только при гармонии разума, сердца и духа в свете веры.

Важным событием для русскоязычных психологов, занимающихся проблематикой психологической помощи мусульманам, стало издание перевода книги мусульманского врача и философа IX века Абу-Зайда аль-Бальхи «Пища для души» [15], которую следует отнести к фундаментальным трудам классической исламской мысли, посвященным психическому здоровью. Перевод выполнен с сохранением научной точности терминологии, относящейся к психологии и духовности, и сопровождается необходимыми комментариями, поясняющими тезисы ученого с позиции современной теории и практики психотерапии. Это делает текст доступным не только для мусульман, интересующихся собственным интеллектуальным наследием, но и для профессиональных психологов, культурологов и широкого круга читателей, стремящихся понять холистический подход ислама к гармонии души и тела.

Книга другого известного автора – Хуссейна Рассула – «Исламское консультирование. Введение в теорию и практику» [16] представляет собой систематическое изложение принципов и техник исламского консультирования. Этот труд обладает ярко выраженной практической направленностью и предназначен для психологов и консультантов, работающих с мусульманскими клиентами. Рассул критически рассматривает применимость некоторых современных методов консультирования и психотерапии, таких как психоанализ, клиент-ориентированная терапия К. Роджерса, когнитивно-поведенческая терапия, терапия, ориентированная на решение, структурирует и детализирует конкретные духовные практики, укорененные в исламской традиции, раскрывает перспективы их использования в терапевтическом процессе.

Логично выстроенный материал также охватывает ряд важных тем, связанных с представлениями мусульман о здоровье и болезни, соотношением религиозности и духовности в исламе, требованиями к специалистам и выстраиванию терапевтических отношений в исламском консультировании. Она может быть рекомендована как базовая работа для знакомства с основными темами проблематики консультирования мусульман.

Работа Абдаллы Ротмана «Разработка модели исламской психологии и психотерапии» [17] продолжает линию теоретического осмысления исламской психологии. Ротман ставит вопрос о парадигмальной автономии исламской психологии, отстаивая точку зрения, что она должна строиться на собственной онтологической и эпистемологической основе, и для реализации этой идеи проводит детальный анализ имеющейся литературы и осуществляет практическое исследование с использованием качественных методов, что позволило ему сформулировать целый ряд выводов,



конструирующих модель психики в исламском понимании и определяющих объекты для терапевтических вмешательств в рамках оказания психологической помощи. Этот подход представляет особый интерес для российских исследователей, занимающихся вопросами методологии исламской психологии, для обоснования тех или иных теоретических концепций и практических инструментов консультирования и психотерапии для клиентов-мусульман.

Монография Багуса Рийоно «Тазкия – метод исламской психотерапии» [18] знакомит русскоязычного читателя с практическим методом, основанным на комплексном понимании человека как многомерного существа (физического, психологического, социального и духовного), временно пребывающего в этом мире, но предназначенного для жизни в Вечности, и классической исламской концепции очищения и совершенствования души (*тазкийат ан-нафс*). Используя ряд теоретических положений различных психологических школ: психоаналитической теории защитных механизмов, концепции гуманистического направления о свободе и ответственности, самоактуализации, бихевиористского учения об оперантном обусловливании (подкреплении), логотерапевтической идеи о воле к смыслу, базовых положений когнитивной психотерапии, а также опираясь на авторские концепции о человеческом потенциале, «якорной теории личности» (*Anchor Personality Theory*), автор переосмысливает традиционный исламский путь духовного развития (*тазкийя*) в контексте современных психотерапевтических задач. При этом автор не занимается многочисленными цитированиями различных источников, а сосредотачивается на выработке обоснованных и структурированных компонентов терапии: показателей душевного здоровья, принципов *тазкия*-терапии и ее базовых компонентов. Работа не ограничивается только теоретическими изысканиями: в ней раскрывается общий протокол метода с конкретными рекомендациями для консультантов и терапевтов, а также приводится несколько кейсов, демонстрирующих этапы терапии с клиентами, страдающими от различных расстройств.

Значение этих переводных работ для русскоязычного дискурса заключается в том, что они предоставляют российским исследователям и практикам доступ к международному опыту и служат основой для разработки собственных подходов, учитывающих специфику российского контекста. Отечественные специалисты, используя зарубежный опыт, а также специфику мусульманских сообществ постсоветского пространства, предложили ряд оригинальных практических методов оказания им психологической помощи.

Монография О.С. Павловой «Психология: исламский дискурс» [19] представляет собой систематическое изложение исторических и теоретических основ исламской трактовки духовного мира человека. На стыке исламской теологии и психоло-



гии осуществлен комплексный анализ психологических знаний, основанный на коранических положениях, Сунне, а также трудах выдающихся мусульманских ученых прошлого и современных мусульманских психологов.

Важным аспектом исследований О.С. Павловой является анализ специфики мусульман России и постсоветских стран. В частности, в статье «Семейные отношения мусульман постсоветского пространства: основные черты и подходы к психологическому консультированию» [20] автор выделяет особенности семейных отношений мусульман, связанные с влиянием советского периода и современными социальными трансформациями. Это исследование представляет значительный интерес для разработки культурно-сензитивных подходов в психологическом консультировании. В статье не просто детально описывается социокультурный контекст и актуальные проблемы мусульманских семей на постсоветском пространстве, но и предлагаются конкретные, обоснованные практические инструменты для работы, основанные на адаптированном применении позитивной психотерапии Н. Пезешкиана и стратегий и техник нарративной практики, основанной австралийским психотерапевтом М. Уайтом и новозеландским антропологом Д. Эпстоном, а также рекомендаций мусульманских психологов Х. Рассула и М. Данешпур по терапии и консультированию мусульманских семей. Основная идея статьи – настоятельный призыв к психологам развивать культурную чувствительность и профессионально адаптировать свои методы, признавая коллективизм не как отклонение от нормы, а как основу для построения эффективного терапевтического альянса и достижения позитивных изменений.

Разработал оригинальную теоретическую концепцию, формирующую целостное представление о внутреннем мире человека с точки зрения ислама, Ф.Ф. Яхин, представив ее в работе «“Человек по своей природе...”». Очерк о внутреннем мире человека» [21]. Особенностью подхода данного автора является синтез классического исламского наследия с достижениями современной психологии. Автор проводит детальный анализ исламского понимания человеческой природы, раскрывая содержание таких ключевых понятий, как *нафс* (душа), *кальб* (сердце), *‘акль* (разум), *рух* (дух), опираясь, прежде всего, на главные исламские источники – Коран и Сунну [22]. Заслуживают внимания и дальнейшей проработки выдвигаемые автором тезисы о понимании коранического термина «*фу’ад*» как аналога психических функций восприятия, внимания и первичной когнитивной переработки информации.

Также указанным исследователем сформулированы базовые положения авторского метода АЯ-терапии, основанного на использовании коранических символов, притч и историй в психотерапевтическом процессе. Этот подход представлен в ряде публикаций, включая статью «Использование коранических символов, притч и



историй при оказании психологической помощи мусульманам» [23]. Практическое применение указанных терапевтических инструментов обосновывается широким использованием аналогичных техник в различных школах терапии, а также ценностью символических образов и историй из коранического текста для верующих мусульман. Метод направлен на гармонизацию внутреннего мира, укрепление когнитивных функций и духовного здоровья клиента через соприкосновение с упоминаемыми в Коране природными явлениями, историческими событиями и примерами с использованием техник визуализации, размышлений и т.д. [23].

Исследователь Р.Х. Ганиева в статье «Культурное и духовное измерение в психологическом консультировании» [24] подчеркивает необходимость учета не только религиозных, но и более широких культурных факторов при работе с мусульманскими клиентами. Автор обосновывает, что эффективность консультирования зависит от способности психолога понимать культурно-обусловленные модели коммуникации, представления о здоровье и болезни, особенности семейной динамики.

Большой интерес представляет собой монография Р.Х. Ганиевой «Психологическое консультирование в культурном и духовном контексте клиента» [25]. Автор подчеркивает, что в психологическом консультировании имеет огромное значение учет этнической и религиозной специфики клиента. Плодотворная психотерапевтическая работа специалиста опирается на этнокультурные и религиозные ресурсы клиента. Эта работа, содержащая довольно много практических рекомендаций, важна для развития культурной компетентности психологов, работающих в мультикультурной среде.

В статье Ю.Ю. Джуад «Потенциал нарративной практики в психологическом консультировании клиентов-мусульман» [26] исследуются возможности интеграции нарративной терапии с исламским мировоззрением. Автор аргументирует, что работа с личными историями созвучна исламской традиции, где жизнь человека понимается как история, обладающая смыслом и направлением. Это исследование открывает новые перспективы для адаптации в работе с мусульманскими клиентами современных техник нарративной практики (*беседа пересочинения, экстернализация, деконструкция, восстановление участия (re-mempering)*) через переосмысление сквозь призму исламских концепций (*фитра, хусн аз-занн, тафаккур, мухасаба*).

Недавно опубликованная работа Н.Г. Бариновой посвящена исследованию баланса коллективистических и индивидуалистических аспектов в исламской традиции самопознания [27]. Автор подчеркивает, что ислам, будучи «религией срединности», гармонично сочетает стремление человека к социальной принадлежности (умма, джамаат) с глубоко личными отношениями с Аллахом. Коллективизм проявляется в значимости общины, совместных ритуалах и этике взаимоотношений, тогда как ин-



дивидуализм выражается через личную ответственность, намерение (*ниййа*), свободу выбора и уникальный духовный опыт. Этот баланс позволяет мусульманину развиваться как социальную идентичность, так и личностную автономию, что является ключевым для понимания его психологического благополучия. Понимание такой диалектики и интеграция данных аспектов коллективистического и инди-видуалистического начал в исламской традиции имеет существенное значение при оказании психологической помощи мусульманам, позволяя выстраивать доверительные отношения и оказывать помощь, соответствующую культурным и религиозным ожиданиям клиентов-мусульман.

Значительное место в работах российских авторов занимают сравнительные исследования, направленные на выявление соответствий между исламскими концепциями и современными психологическими теориями. В статье «Схематерапия и исламское понимание внутреннего мира человека: концептуальные параллели и пути интеграции» [28] Ф.Ф. Яхин впервые в русскоязычной литературе исследует соответствия между ключевыми понятиями схематерапии и характеристиками понятий «*нафс*» (душа) и «*кальб*» (сердце), составляющих главные структурные части внутреннего мира человека. Это исследование, с одной стороны, переосмысливает уже знакомые концепции исламской теологии и психологии, а с другой – открывает пути для существенной адаптации данного терапевтического метода в работе с мусульманскими клиентами.

В работе «Кораническое понятие “шэкилэ”: эвристическая ценность для теории и практики психологии и социогуманитарных наук» [29] Ф.Ф. Яхиным проведен всесторонний анализ упомянутого в Коране аята о «*шакиля*», обуславливающего поступки человека, с одновременным подробным обзором психологических и физиологических подходов к обоснованию источников и механизмов поведения человека (его активности, поведения, поступка). На основе комплексного сравнительного исследования автор приходит к пониманию «*шакиля*» как доминанты реагирования и поведения человека, его психологической готовности к совершению поступка, обусловленной сочетанием многообразных внешних и внутренних сил [30]. Данные работы показывают, как традиционные исламские понятия могут обогатить современную психологическую науку, открывая возможности прикладного применения при психологической оценке и подборе терапевтических интервенций.

Приведенные исследования представляют особый интерес, поскольку показывают возможность взаимного обогащения исламской традиции и современной психологической науки. Они свидетельствуют о творческом подходе российских исследователей к интеграции различных парадигм знания.



Важным направлением является работа с неофитами-мусульманами, которые сталкиваются со специфическими вызовами, связанными с адаптацией к новой религиозной идентичности, что отражается в некоторых современных публикациях [31]. Разработка подходов к психологическому сопровождению неофитов представляет собой важное направление практической работы.

Еще одним значимым направлением является профилактика религиозно мотивированного экстремизма. В работах российских авторов подчеркивается необходимость развития психологической устойчивости как фактора профилактики экстремизма [32; 33], а также предпринимаются попытки выявления глубинных психологических причин экстремистской ориентации личности. Это направление работы имеет особую актуальность в современном социально-политическом контексте.

Важным аспектом практического применения разработок в области исламской психологии является взаимодействие с религиозными деятелями. Как отмечают исследователи, имамы часто выступают в роли первых консультантов для мусульман, сталкивающихся с психологическими проблемами [34]. В этой связи возникает необходимость развития психологической компетентности религиозных деятелей и налаживания конструктивного диалога между психологами и представителями религиозных учреждений, разработки и реализации методических рекомендаций, направленных на повышение психологической компетентности мусульманских священнослужителей при работе с прихожанами, подготовки программ по профилактике их эмоционального выгорания [35].

Это направление работы способствует формированию комплексной системы поддержки мусульман, интегрирующей религиозные и психологические ресурсы. Оно отражает специфику российского контекста, где традиционно сильна роль религиозных институтов в жизни верующих.

Заключение

Проведенный анализ позволяет выделить основные тенденции в развитии русскоязычных исследований по психологической помощи мусульманам.

Рецепция международного опыта через переводные работы зарубежных авторов сыграла важную роль в становлении исламской психологии в России. Работы М. Бадри, Х. Рассула, А. Ротмана и Б. Рийоно познакомили русскоязычных специалистов и читателей с ключевыми концепциями и методами исламской психологии, разработанными в международном контексте. Эти переводы стали важным ресурсом для российских исследователей и практиков.



Особенностью исследований отечественных авторов является не просто рецепция идей зарубежных авторов, не просто их творческое развитие с учетом специфики постсоветского пространства, но и разработка оригинальных концепций. Работы о семейных отношениях мусульман, отдельных аспектах мировоззрения и культуральной специфики мусульманских клиентов, хорошо проработанные теоретические основания для авторских методов психологической помощи представляют собой самостоятельный вклад в международный дискурс исламской психологии. Эта оригинальность проявляется в учете уникального социально-исторического опыта целевой группы и создании специфических техник, адаптированных к местному контексту.

Практическая ориентированность является отличительной чертой русскоязычных исследований. Предложенные отечественными авторами методы психологической помощи (АЯ-терапия, интеграция нарративной практики, культурно-сензитивное семейное консультирование, методическая помощь имамам) демонстрируют возможности творческого развития как исламской традиции, так и современных психологических подходов. Эти разработки имеют значительный потенциал для практического применения.

Перспективы дальнейшего развития исследований в области психологической помощи мусульманам в России видятся в усилении эмпирической базы, проведении лонгитюдных исследований эффективности предлагаемых методов, углублении междисциплинарного сотрудничества с исламоведами, теологами и психиатрами. С определенной долей уверенности можно говорить о формировании отечественной школы психологической помощи мусульманам, которая, демонстрируя активную связь с международными трендами, одновременно предлагает оригинальные идеи, вносит значимый вклад в развитие этого направления.

Литература

1. Lucchetti G., Koenig H.G. & Lucchetti A.L.G. Spirituality, religiousness, and mental health: A review of the current scientific evidence. *World journal of clinical cases*. 2021;9(26):7620–7631. DOI: 10.12998/wjcc.v9.i26.7620
2. *Психология религии: прошлое и современность*. Двойнин А.М., Журавлев А.Л., Юревич А.В. (отв. ред.). М.: Изд-во «Институт психологии РАН»; 2025. 654 с.
3. Павлова О.С. Психология религии в исламской парадигме: состояние и перспективы развития. *Ислам в современном мире*. 2015;11(4):207–222.
4. Рассул Г.Х., Яхин Ф.Ф. Ислам и психология на постсоветском пространстве: история, современность и перспективы. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(4):911–940. DOI:10.31162/2618-9569-2022-15-4-911-940/



5. Hussein R.G. *Islamic Psychology: Human Behaviour and Experience from an Islamic Perspective*. Oxford: Routledge; 2021. 638 p.
6. Badri M. *The Dilemma of Muslim Psychologists*. London: MWH London; 1979. 131p.
7. Carrie York Al-Karam (ed.) *Islamically Integrated Psychotherapy: Uniting Faith and Professional Practice*. Pennsylvania: Templeton Press; 2018. 304 p.
8. *Clinical Applications of Islamic Psychology*. Haque A., Rothman A. (ed.). Washington: International Association of Islamic Psychology Publishing Seattle; 2023. 362 p.
9. Keshavarzi H., Khan F. Ali B. & Awaad R. (eds). *Applying Islamic principles to clinical mental health care: Introducing Traditional Islamically Integrated Psychotherapy*. New York: Routledge / Taylor & Francis Group; 2021. 326 p.
10. Rothman A. & Coyle A. Toward a framework for Islamic psychology and psychotherapy: An Islamic model of the soul. *Journal of Religion and Health*. 2018;57(5):1731–1744. DOI: 10.1007/s10943-018-0651-x
11. Rothman A. & Coyle A. Conceptualizing an Islamic psychotherapy: A grounded theory study. *Spirituality in Clinical Practice*. 2020;7(3):197–213. DOI: 10.1037/scp0000219
12. Павлова О.С. Психология религии в исламской перспективе: состояние и перспективы развития. *Ислам в современном мире*. 2015;11(4):207–222. DOI: 10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222.
13. Бадри М. *Теория и практика исламской психологии*. Павлова О.С., Полосин В.С. (ред.). М.: АНО НПЦ «Аль-Васатыя – умеренность»; 2018. 268 с.
14. Бадри М. *Размышление. Исследование психики и души человека*. Гулиев Р. (пер. с англ.). СПб.: Издательство LitoBook; 2022. 136 с.
15. Аль-Балхи Абу Зайд. *Пища для души. Когнитивно-поведенческая терапия врача девятого века*. Бадри М. (пер. и аннот. рук. девятого века); Мамедов Л. (пер.). М.: Международный институт исламской мысли, ОО «Идрак», Ассоциация психологической помощи мусульманам; 2019. 110 с.
16. Рассул Х. *Исламское консультирование. Введение в теорию и практику*. М.: Институт интеграции знаний, Ассоциация психологической помощи мусульманам; 2022. 392 с.
17. Ротман А. *Разработка модели исламской психологии и психотерапии: Исламская теология и современное понимание психологии*. М.: Институт интеграции знаний; 2025. 352 с.
18. Рийоно Б. *Тазкия – метод исламской психотерапии*. М.: Институт интеграции знаний; 2025. 120 с.



19. Павлова О.С. *Психология: исламский дискурс*. М.: Ассоциация психологической помощи мусульманам; 2020. 203 с.
20. Павлова О.С. Семейные отношения мусульман постсоветского пространства: основные черты и подходы к психологическому консультированию. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(4):953–978.
21. Яхин Ф.Ф. «Человек по своей природе...». *Очерк о внутреннем мире человека*. М.: Институт интеграции знаний; 2024. 240 с.
22. Яхин Ф.Ф. Человеческие символы и божественные знамения в психотерапии и психоконсультировании: исламский дискурс. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(1):201–225.
23. Яхин Ф.Ф. Использование коранических символов, притч и историй при оказании психологической помощи мусульманам. *Ислам: личность и общество*. 2021;1–2:66–89.
24. Ганиева Р.Х. Культурное и духовное измерение в психологическом консультировании. *Minbar. Islamic Studies.* 2022;15(1):197–221.
25. Ганиева Р.Х. *Психологическое консультирование в культурном и духовном контексте клиента*. Магас: Автор. 2023. 162 с.
26. Джуад Ю.Ю. Потенциал нарративной практики в психологическом консультировании клиентов-мусульман. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1):201–223.
27. Баринаева Н.Г. Коллективистическое и индивидуалистическое в исламской традиции самопознания. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1):224–248.
28. Яхин Ф.Ф. Схематерапия и исламское понимание внутреннего мира человека: концептуальные параллели и пути интеграции. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(2):449–479.
29. Яхин Ф.Ф. Кораническое понятие «шээкилэ»: эвристическая ценность для теории и практики психологии и социогуманитарных наук. *Мусульмане Центральной Евразии в XXI веке: в поисках интегрированного подхода: монография*. Ярош О., Ахметов Э., Яхин Ф., Кулиева Э. (ред.). Тбилиси: Universal; 2025. С. 34–68.
30. Корчагина А.В. Психологические мотивы и последствия обращения в ислам: результаты социально-психологического исследования. *Ислам: личность и общество*. 2019;3(3):21–27.
31. Бикбаева В.Р. Программа помощи новообращенным мусульманкам «Что дальше?». как вариант духовной и социальной поддержки неофитов в процессе их интеграции вне мусульманского сообщества. *Ислам: личность и общество*. 2020;1(1):21–27.
32. Павлова О.С. Психологические причины и профилактика вовлечения молодежи в экстремистскую деятельность. *Реализация государственной национальной*



политики: опыт города Москвы и регионов России: [сборник]. Бурова Г.В., Чанглян Л.Д., Орешин С.А. (сост.). М.: ГБУ «МДН»; 2019. С. 132–140.

33. Яхин Ф.Ф. Причины и факторы религиозно-мотивированного экстремизма в контексте психодинамической теории личности (А. Адлер, К. Хорни, Э. Фромм). *Ислам: личность и общество*. 2019;4(4):66–75.

34. Павлова О.С. Психологические компетенции мусульманского религиозного деятеля. *Proceedings of International Forum on Islamic Studies in the CIS countries in the context of modern challenges*. Baki, 2024. P. 90–106.

35. *Психологическая помощь в кризисных ситуациях: методическое пособие для мусульманских религиозных деятелей*. Павлова О.С., Зязин С.Ю., Бариева Н.Ю. (ред.). М.: Ассоциация психологической помощи мусульманам – АНО Научно-просветительский и культурный Центр «Умеренность и созидание»; 2022. 201 с.

References

1. Lucchetti G., Koenig H.G. & Lucchetti A.L.G. Spirituality, religiousness, and mental health: A review of the current scientific evidence. *World journal of clinicalcases*. 2021;9(26):7620–7631. DOI:10.12998/wjcc.v9.i26.7620

2. *Psikhologiya religii: proshloye i sovremennost'* [Psychology of religion: the past and the present]. Dvoinin A.M., Zhuravlev A.L., Yurevich A.V. (ed.). Moscow: Publishing House Institute of Psychology of the Russian Academy of Sciences; 2025. 654 p. (In Russian)

3. Pavlova O.S. Psikhologiya religii v islamskoy paradigme: sostoyaniye i perspektivy razvitiya [Psychology of religion in the Islamic paradigm: state and prospects of development]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2015;11(4):207–222. (In Russian)

4. Rassul G.H., Yakhin F.F. Islam i psikhologiya na postsovetском prostranstve: istoriya, sovremennost' i perspektivy [Islam and Psychology in the post-Soviet space: history, modernity and prospects]. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(4):911–940. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-4-911-940/ (In Russian)

5. Hussein R.G. *Islamic Psychology: Human Behaviour and Experience from an Islamic Perspective*. Oxford: Routledge; 2021. 638 p.

6. Badri M. *The Dilemma of Muslim Psychologists*. London: MWH London; 1979. 131 p.

7. Carrie York Al-Karam (ed.) *Islamically Integrated Psychotherapy: Uniting Faith and Professional Practice*. Pennsylvania: Templeton Press; 2018. 304 p.

8. *Clinical Applications of Islamic Psychology*. Haque A., Rothman A. (ed.). Washington: International Association of Islamic Psychology Publishing Seattle; 2023. 362 p.



9. Keshavarzi H., Khan F., Ali B. & Awaad R. (eds). *Applying Islamic principles to clinical mental health care: Introducing Traditional Islamically Integrated Psychotherapy*. New York: Routledge / Taylor & Francis Group; 2021. 326 p.
10. Rothman A. & Coyle A. Toward a framework for Islamic psychology and psychotherapy: An Islamic model of the soul. *Journal of Religion and Health*. 2018;57(5):1731–1744. DOI: 10.1007/s10943-018-0651-x
11. Rothman A. & Coyle A. Conceptualizing an Islamic psychotherapy: A grounded theory study. *Spirituality in Clinical Practice*. 2020;7(3):197–213. DOI: 10.1037/scp0000219.
12. Pavlova O.S. Psikhologiya religii v islamskoy paradigme: sostoyaniye i perspektivy razvitiya [Psychology of Religion in an Islamic perspective: the state and prospects of development]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2015;11(4):207–222. DOI: 10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222. (In Russian)
13. Badri M. *Teoriya i praktika islamskoy psikhologii* [Theory and practice of Islamic Psychology]. Pavlova O.S., Polosin V.S. (ed.). Moscow: Autonomous Non-profit Organization Scientific and Educational Center “Al-Wasatiya”; 2018. 268 p. (In Russian)
14. Badri M. *Razmyshleniya. Issledovaniya psikhiki i dushi cheloveka* [Reflection. Research of the human psyche and soul]. Guliev R. (tr. from English). St. Petersburg: LitoBook Publishing House; 2022. 136 p. (In Russian)
15. Al-Balkhi Abu Zayd. *Pishha dlya dushi. Kognitivno-povedencheskaya terapiya vracha devyatogo veka* [Food for the soul. Cognitive behavioral therapy of a ninth-century physician]. Badri M. (tr. and abstract of a ninth-century manuscript); Mammadov L. (tr.). Moscow: International Institute of Islamic Thought, NGO «Idrak», Association of Psychological Assistance to Muslims Publ.; 2019. 110 p. (In Russian)
16. Rassoul H. *Islamskoye konsul'tirovaniye. Vvedeniye v teoriyu i praktiku* [Islamic counseling. Introduction to theory and practice]. Moscow: Institute of Knowledge Integration, Association of Psychological Assistance to Muslims Publ.; 2022. 392 p. (In Russian)
17. Rotman A. *Razvitiye modeli islamskoy psikhologii i psikhoterapii: islamskoye bogosloviye i sovremennoye ponimaniye psikhologii* [Development of a model of Islamic psychology and psychotherapy: Islamic theology and modern understanding of Psychology]. Moscow: Institute of Knowledge Integration Publ.; 2025. 352 p. (In Russian)
18. Riyono B. *Tazkiya – metod islamskoy psikhoterapii* [Tazkia – the method of Islamic psychotherapy]. Moscow: Institute of Knowledge Integration; 2025. 120 p. (In Russian)
19. Pavlova O.S. *Psikhologiya: islamskiy diskurs* [Psychology: Islamic discourse]. Moscow: Association of Psychological Assistance to Muslims Publ.; 2020. 203 p. (In Russian)



20. Pavlova O.S. Semeynyye otnosheniya musul'man postsovetskogo prostranstva: osnovnyye osobennosti podkhody k psikhologicheskomu konsul'tirovaniyu [Family relations of Muslims of the post-Soviet space: the main features and approaches to psychological counseling]. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(4):953–978. (In Russian)

21. Yakhin F.F. “*Chelovek po prirode...*”. *Esse o vnutrennem mire cheloveka* [“Man by nature...”. An essay on the inner world of man]. Moscow: Institute of Knowledge Integration Publ.; 2024. 240 p. (In Russian)

22. Yakhin F.F. Chelovecheskie simvoly i bozhestvennyye znameniya v psikhoterapii i psikhokonsul'tirovanii: islamskiy diskurs [Human symbols and divine signs in Psychotherapy and counseling: Islamic discourse]. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(1):201–225. (In Russian)

23. Yakhin F.F. Islam i psikhologiya na postsovetskom prostranstve: istoriya, sovremennost' iperspektivy [Islam i psikhologiya na postsovetskom prostranstve: istoriya, sovremennost' i perspektivy]. *Islam: lichnost' iobshchestvo* [Islam: personality and society]. 2021;1–2:66–89. (In Russian)

24. Ganieva R.H. Kul'turnoye i dukhovnoye izmereniye v psikhologicheskom konsul'tirovanii [Cultural and spiritual dimension in psychological counseling]. *Minbar. Islamic Studies.* 2022;15(1):197–221. (In Russian)

25. Ganieva R.H. *Psikhologicheskoye konsul'tirovaniye v kul'turnom i dukhovnom kontekste kliyenta* [Psychological counseling in the cultural and spiritual context of the client]. Magas, 2023. 162 p. (In Russian)

26. Juad Yu.Y. Potentsial narrativnoy praktiki v psikhologicheskom konsul'tirovanii kliyentov-musul'man [The potential of narrative practice in psychological counseling of Muslim clients]. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1):201–223. (In Russian)

27. Barinova N.G. Kollektivistskoye i individualisticheskoye v islamskoy traditsii samopoznaniya [Collectivistic and individualistic in the Islamic tradition of self-knowledge]. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1):224–248. (In Russian)

28. Yakhin F.F. Skhema-terapiyai islamskoye ponimaniye vnutrennego mira cheloveka: kontseptual'nyye paralleli i puti integratsii [Schematherapy and the Islamic understanding of the inner world of man: conceptual parallels and ways of integration]. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(2):449–479. (In Russian)

29. Yakhin F.F. Koranicheskoye ponyatiye «shakila»: evristicheskoye znachenkiye dlya teorii i praktiki psikhologii i sotsial'no-gumanitarnykh nauk [The Quranic concept of «shakilah»: heuristic value for the theory and practice of Psychology and socio-humanitarian sciences]. *Musul'mane Tsentral'noy Yevrazii v XXI veke: v poiskakh kompleksnogo podkhoda: monografiya* [Muslims of Central Eurasia in the 21st century: in search of an integrated



approach: monograph]. Yarosh O., Akhmetov E., Yakhin F., Kuliev E. (ed.). Tbilisi: Universal; 2025, pp. 34–68. (In Russian)

30. Korchagina A.V. Psikhologicheskiye motivy i posledstviya obrashcheniya v islam: rezul'taty sotsial'no-psikhologicheskogo issledovaniya [Psychological motives and consequences of conversion to Islam: results of a socio-psychological study]. *Islam: lichnost' i obshchestvo* [Islam: personality and society]. 2019;3(3):21–27. (In Russian)

31. Bikbaeva V.R. Programma pomoshchi novoobrashhennym musul'mankam «Chto dal'she?». kak variant dukhovnoy i sotsial'noy podderzhki neofitov v protsesse ikh integratsii v nemusul'manskoy obshchiny [The program of assistance to newly converted Muslim women «What's next?». as an option for spiritual and social support for neophytes in the process of their integration outside the Muslim community]. *Islam: lichnost' i obshchestvo* [Islam: personality and society]. 2020;1(1):21–27. (In Russian)

32. Pavlova O.S. Psikhologicheskiye prichiny i profilaktika вовлечения молодежи в экстремистскую деятельность [Psychological causes and prevention of youth involvement in extremist activities]. *Realizatsiya gosudarstvennoy natsional'noy politiki: opyt goroda Moskvy i regionov Rossii: [sbornik]* [Implementation of state national policy: the experience of the city of Moscow and the regions of Russia: [collection]]. Burova G.V., Changlyang L. D., Oreshin S. A. (comp.). Moscow: State Budgetary Institution Moscow House of Nationalities Publ.; 2019, pp. 132–140. (In Russian)

33. Yakhin F.F. Prichiny i factory religiozno motivirovannogo ekstremizma v kontekste psikhodinamicheskoy teorii lichnosti (A. Adler, K. Khorni, E. Fromm) [Causes and factors of religiously motivated extremism in the context of the Psychodynamic Theory of personality (A. Adler, K. Horney, E. Fromm)]. *Islam: lichnost' i obshchestvo* [Islam: personality and society]. 2019;4(4):66–75. (In Russian)

34. Pavlova O.S. Psikhologicheskiye kompetentsii musul'manskogo religioznogo deyatelya [Psychological competencies of a Muslim religious figure]. *Materialy Mezhdunarodnogo foruma po islamovedeniyu v stranakh SNG v kontekste sovremennykh vyzovov* [Proceedings of International Forum on Islamic Studies in the CIS countries in the context of modern challenges]. Baki Publ., 2024, pp. 90–106. (In Russian)

35. *Psikhologicheskaya pomoshch' v krizisnykh situatsiyakh: metodicheskoye posobiye dlya musul'manskikh religioznykh deyateley* [Psychological assistance in crisis situations: a methodological guide for Muslim religious leaders]. Pavlova O.S., Zyazin S.Y., Barieva N.Y. (eds). Moscow: Association of Psychological Assistance to Muslims – ANO Scientific, Educational and Cultural Center «Moderation and Creation»; 2022. 201 p. (In Russian)



V.R. Algushaeva

Religion and Mental Health: a Review of Russian Research and Translations...

Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 947-966

Информация об авторе

Алгушаева Венера Рафкатовна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры общей психологии Высшей школы психологии и педагогики Института гуманитарных и социальных наук ФГБОУ ВО «Уфимский университет науки и технологий», г. Уфа, Российская Федерация; член Ассоциации психологической помощи мусульманам.

About the author

Venera R. Algushayeva, Cand. Sci (Pedagogy), Associate Professor of the Department of General Psychology of the Higher School of Psychology and Pedagogy of the Institute of Humanities and Social Sciences, "Ufa University of Science and Technology", Ufa, the Russian Federation; Member of the Association of Psychological Assistance to Muslims.

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: 20 сентября 2025

Одобрена рецензентами: 06 октября 2025

Принята к публикации: 11 ноября 2025

Article info

Received: September 20, 2025

Reviewed: October 06, 2025

Accepted: November 11, 2025



Ф.Ф. Яхин

АЯ-терапия: основные параметры интегративной модели психологической помощи...
Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 967-998

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-4-967-998

УДК 129+159.9.016.5

Original Paper

Оригинальная статья

АЯ-терапия: основные параметры интегративной модели психологической помощи мусульманам

Ф.Ф. Яхин^{1а}

¹Ассоциация психологической помощи мусульманам, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1525-8867>, e-mail: yafilyus@gmail.com

Резюме: В статье представлены теоретическое обоснование и основные параметры интегративной модели психологической помощи мусульманам – АЯ-терапии, разработанной в рамках исламской психологии. Модель использует центральную для исламского мировоззрения кораническую категорию «аят» (божественное знамение) в качестве основы для психологической оценки и духовно-ориентированного терапевтического вмешательства. АЯ-терапия исходит из положения Корана о двух сферах божественной коммуникации с человеком: ниспосланные знамения (аяты Корана) и знамения в творении, включая окружающий мир (природные и социальные явления) и внутренний мир человека. Цель терапии – помочь клиенту научиться «читать» эти знамения в контексте его жизненного пути, что ведет не только к разрешению психологических проблем, но и к духовному росту. В статье раскрываются онтологические и теоретические основы модели, принципы оценки и формулировки случая, а также ключевые терапевтические интервенции, представляющие собой адаптацию для целей терапии традиционных исламских практик (*зикр, тадаббур, тафаккур*), а также модификацию и интеграцию техник современных психотерапевтических подходов в свете принципов рассматриваемой модели. АЯ-терапия позиционируется как метод, формирующийся изнутри исламской традиции, направленный на восстановление изначальной божественной сбалансированности (*тасвийя*) внутреннего мира человека.

Ключевые слова: Коран; АЯ-терапия; исламская психология; *аят*; знамения; *нафс*; *кальб*; психотерапия; консультирование

Для цитирования: Яхин Ф.Ф. АЯ-терапия: основные параметры интегративной модели психологической помощи мусульманам. *Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4):967–998*. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-967-998



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



F.F. Iakhin

AYAH-therapy: the main parameters of an integrative model of psychological assistance...
Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 967-998

AYAH-therapy: the main parameters of an integrative model of psychological assistance to Muslims

F.F. Iakhin^{1a}

¹Association of Psychological Assistance to Muslims, Moscow, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1525-8867>, e-mail: yafilyus@gmail.com

Abstract: The article presents a theoretical foundation and the main parameters of an integrative model of psychotherapy and counseling – AYAH-therapy, developed within the framework of Islamic Psychology. The model utilizes the central Quranic category of «ayah» (divine sign), which is fundamental to the Islamic worldview, as the basis for psychological assessment and spiritually-oriented therapeutic intervention. AYAH-therapy is based on the Quranic premise of two spheres of divine communication with humans: revealed signs (the verses of the Quran), and signs in creation, including the external world (nature and society), and the inner world of the human being. The goal of therapy is to help the client learn to «read» these signs within the context of their life path, leading not only to the resolution of psychological problems but also to spiritual growth. The article elaborates on the ontological and theoretical foundations of the model, the principles of case assessment and formulation, as well as key therapeutic interventions. These interventions represent an adaptation of traditional Islamic practices (*dhikr*, *tadabbur*, *tafakkur*) for therapeutic purposes, and a modification and integration of techniques from modern psychotherapeutic approaches in light of the principles of the presented model. AYAH-therapy is positioned as a method emerging from within the Islamic tradition, aimed at restoring the primordial divine balance (*taswiyah*) of the human inner world.

Keywords: Quran; AYAH-therapy; Islamic Psychology; *ayah*; signs; *nafs*; *qalb*; psychotherapy; counseling

For citation: Iakhin F.F. AYAH-therapy: the main parameters of an integrative model of psychological assistance to Muslims. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):967–998. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-967-998

Введение

Вопросы психического здоровья и личностного роста мусульман, оказания им культурно-сензитивной психологической помощи являются объектом внимания современных мусульманских психологов. Сфера исламского консультирования и психотерапии находится в активном процессе становления, что характеризуется поиском методов, интегрирующих духовное наследие ислама с достижениями современной психологической науки, а также формированием практико-ориентированных моделей психологической помощи, основанных на исламском мировоззрении.



В русскоязычном пространстве в течение последних десяти лет увидели свет несколько переводных трудов [1; 2; 3; 4], а также научные статьи российских авторов [5; 6; 7; 8], посвященные консультированию мусульман. Можно проследить следующую тенденцию: постепенный переход от адаптации западных подходов к разработке теоретической базы и практического применения методов психологической помощи, основанных на собственной исламской традиции.

Одной из таких попыток стало теоретическое обоснование применения символических образов, представленных в Коране, при оказании психологической помощи мусульманам [9] с последующей разработкой соответствующих психотерапевтических интервенций [10]. Символы, которые широко применяются в психотерапии, рассмотрены в контексте исламского понятия божественных знамений (аятов), которые открыты человеку Аллахом для созерцания, понимания и осознания в окружающем мире (природе и социально-исторических процессах) и личности самого человека. На основании анализа текста Корана продемонстрирована связь символических коранических образов (знамений) и внутреннего мира человека, состояния его интеллектуального и духовного развития. Модель работы с кораническими знаменами впоследствии получила название «АЯ-терапия» и была представлена в рамках изданного Международной ассоциацией исламской психологии сборника статей, посвященного клиническому применению исламской психологии [11].

В первоначальном варианте АЯ-терапии основной акцент был сделан на теоретическом обосновании практического применения символических образов, историй и примеров из Корана в терапевтической практике. Между тем, как нами указывалось ранее [12], искомая интегративная модель исламской теории психотерапии и консультирования должна как минимум содержать целостное понимание по таким вопросам, как теория личности (природа человека как творения Аллаха, соотношение в человеке телесного, психического и духовного, вероубеждение, учение о внутреннем мире человека и др.), теория психопатологии (причины и механизм возникновения, формирования и сохранения (поддержания) проблем духовного и психологического характера), теория терапевтических (консультационных) процессов (описание основных факторов и механизмов, обеспечивающих эффективность психологической помощи, достижение целей терапии (консультирования), методы и техники), содержание терапии (главные проблемы, решаемые в процессе терапии: конфликты, несоответствия, психологические барьеры и т.п.), терапевтические отношения (характер отношений психолога и клиента как фактор эффективности терапии и консультирования). В этой связи, как представляется, модель АЯ-терапии нуждается в расширении и углублении теоретического обоснования метода, уточнении



теоретических и практических аспектов терапии, пополнении инструментария терапевтических вмешательств.

В этом контексте целью настоящего исследования является более полное теоретическое обоснование АЯ-терапии как интегративного психотерапевтического метода и одновременно метода психологической самопомощи, ядром которой выступает центральная для исламского мировоззрения кораническая категория божественных знамений – аятов.

АЯ-терапия обосновывается как инновационный подход, который использует всеобъемлющую исламскую концепцию аята (божественного знамения) в качестве основы для психологической оценки и духовно-ориентированного терапевтического вмешательства и самопомощи. Термин *аят* (آية) в арабском языке означает гораздо больше, чем просто «стих» Корана; он представляет собой божественный указатель, доказательство и чудо, которое указывает на Творца и предлагает руководство для человеческого существования [11].

Онтологический и эпистемологический фундамент АЯ-терапии зиждется на кораническом положении: «Мы покажем им Наши знамения по странам и в них самих (*фи анфусихим*), пока не станет им ясно, что это [Коран] – истина...» (Коран, 41:53)¹. Этот аят устанавливает три фундаментальные сферы, через которые происходит божественная коммуникация с человеком: кораническое откровение, внешний мир (природа, социально-исторические процессы, практика жизнедеятельности) и внутренний мир человека. АЯ-терапия преобразует эту глубокую духовную реальность в систематический терапевтический подход, который интегрирует исламскую онтологию и эпистемологию с современной психологической практикой, создавая культурно-сензитивный и духовно-ориентированный метод исцеления, предназначенный для мусульманских клиентов.

Этот подход существенно отличается от традиционных моделей психотерапии тем, что в нем приоритет отдается исламскому мировоззрению в отношении человеческой природы, целей терапии и процесса исцеления. Вместо того чтобы оставаться «верной» тому или иному направлению психотерапии (например, когнитивно-поведенческой терапии, эмоционально-фокусированной терапии, аналитической психологии и т.д.), просто адаптируя стратегии и техники западных моделей для культуры и религиозных убеждений мусульман, АЯ-терапия формируется изнутри исламской традиции, опираясь на положения Корана и Сунны, как их понимали классические исламские ученые (Абу-Хамид аль-Газали, Ибн-Каййим аль-Джаузийя и др.) и рассматривают современные исламские психологи. Данная модель терапии зиждется на

¹ Здесь и далее использован перевод смыслов Корана И.Ю. Крачковского [13]. При ссылке сначала дается номер суры Корана, потом – номера аятов. Случаи, когда используется перевод других авторов, оговариваются отдельно путем указания в соответствующих ссылках.



фундаментальном положении, что исцеление (шифа) исходит от Аллаха, признавая при этом инструментальную ценность основанных на доказательствах психологических техник, которые соответствуют исламским принципам.

Теоретические основы АЯ-терапии

Кораническая концепция аятов в исламе предусматривает две их основные группы: ниспосланные знамения, составляющие текст Корана, и сотворённые знамения, охватывающие все природные и социальные явления, включая самого человека и его внутренний мир. Эти божественные знамения служат указателями на трансцендентную реальность, предлагая доказательства существования, единства, могущества и мудрости Аллаха.

Ниспосланные аяты из Божественного Откровения – Корана – являются прямыми обращениями Творца к сознанию (мышлению, воображению, чувствам и другим психическим функциям) человека, содержащими высшие смыслы, руководство, законы. Это устанавливает основополагающую предпосылку для терапевтического применения коранического текста и божественных знамений для целей душевного исцеления: «И Мы низводим из Корана то, что бывает исцелением и милостью для верующих» (Коран, 17:82). В терапии этот уровень работает как высшая ценностная ориентация, источник личностного смысла и рамка для интерпретации жизненных событий и внутренних процессов.

Внешние знамения в окружающем мироздании: весь Универсум представлен в Коране как «книга», состоящая из знамений, призывающих к внимательному наблюдению и размышлению: «Скажи: “Посмотрите, что на небесах и на земле!” Но не помогут знамения и вестники людям, которые не веруют!». (Коран, 10:101); «Поистине, в творении небес и земли... знамения людям разумным!». (Коран, 2:164). Этот уровень в АЯ-терапии применяется для выхода из ригидных паттернов мышления, развития осознанности, связи с реальностью и переживания человеком величия и милости Творца. Многие знамения в Коране упоминаются в тесной связи с психическими процессами человека, развитием его познавательных функций и желательных духовных, психологических качеств и состояний: «Он выращивает ею для вас посевы, маслины, пальмы, лозу и все плоды; поистине, в этом – знамение для людей **размышляющих!** И подчинил Он вам ночь и день, солнце и луну; и звезды подчинены Его повелениям; поистине, в этом – знамение для людей **разумных!** И то, что рассеял Он для вас по земле разных цветов; поистине, в том – знамение для людей **вспоминающих!** Он подчинил море, чтобы вы питались из него свежим мясом и извлекали оттуда украшения, которые надеваете. Ты видишь корабли, рассекающие его,



чтобы вы искали Его милость, – может быть, вы **будете благодарны!**». (Коран, 16:11–14).

Внутренние аяты – знамения во внутреннем мире (тело и душа, нафс, психика) человека: «И на земле есть знамения для убежденных, и **в ваших душах** (*фи анфусикум*)². Разве вы не видите?». (Коран, 51:20-21). К ним относится все многообразие внутреннего устройства человека, начиная с биологических (анатомических и физиологических) характеристик человека и заканчивая различными невидимыми компонентами и процессами психической и духовной деятельности индивида: *кальб* (духовное сердце и орган разума и понимания), *фу'ад* (первичные когнитивные (познавательные) функции), *нафс* (душа, соединенная с телом, личность), воображение, мысли, эмоции, задатки и психологические способности, сны, интуиция, *фитра* (врожденная, изначально чистая природа человека, его естественное предрасположение к вере в Единого Бога), *хулюк* (нрав, устойчивые качества личности и модели поведения, характер). Задача терапии – помочь клиенту осознать протекающие во внутреннем мире процессы и их связь с прошлым и текущим опытом клиента, «прочитывая» их как божественные знамения, понять их причины и смысл в контексте его жизненного пути, миссии человека на земле.

Раскрывая понятие «знамения», исламский ученый XIV века Ибн-Каййим аль-Джаузий указывает, что Аллах призывает людей к познанию Господа двумя путями: смотреть на Его знамения, которые можно наблюдать и созерцать, – то есть на Его творения, и размышлять и задумываться над знамениями, которые воспринимаются слухом и разумом, – то есть над аятами Корана [14, с. 44]. При этом наблюдаемые знамения (творения в окружающем мире и сам человек) подтверждают коранические аяты, в которых упоминаются творения Аллаха в качестве доказательства истин Корана [15, с. 46].

В АЯ-терапии все типы *аятов* признаются потенциальными источниками исцеления и руководства. Терапевтический процесс включает помощь клиентам в обучении осознанному «чтению» как коранического текста, так и знамений внутри их собственного опыта и окружающего мира. Этот подход основан на понимании, что человеческие трудности часто проистекают из неправильного прочтения этих знамений или неспособности связать их с божественным источником.

Интегративный потенциал АЯ-терапии заключается в том, что модель предусматривает интеграцию – «совместное прочтение» – аятов из ниспосланного Откровения (текста Корана и разъясняющей, конкретизирующей его Сунны) и сотворенного Откровения (знамений из внешнего и внутреннего мира), при этом

² Слова «*фи анфусикум*» могут быть переведены как «в ваших душах» (перевод И.Ю. Крачковского) [13], так «в вас самих».



божественные знамения извне (из ниспосланного Откровения и внешнего мира) через их восприятие и понимание (разумение) как послания Творца трансформируют внутренний мир человека (внутренние знамения). Модель, благодаря особым характеристикам коранического послания, направленного к «разуму и сердцу», позволяет синтезировать работу с когнициями (познавательными функциями – восприятием, мышлением, памятью, воображением), приближая к более реалистичному восприятию действительности (прошлого, настоящего и будущего; самого себя и окружающего мира; своих отношений с Господом и другими людьми; закономерностей человеческого существования в мире) с эмоционально-волевой стороной личности, вызывая глубокие экзистенциальные и эмоциональные переживания, меняя мотивацию и укрепляя жизнестойкость человека и тем самым влияя на его поведение (поступки) и жизненный путь в целом.

Интегративный характер АЯ-терапии также состоит в том, что эффективно работающие стратегии и техники различных направлений и школ психотерапии могут в данной модели осмысливаться, модифицироваться и интегрироваться в свете исламских психологических и духовных знаний. Возможность их интеграции требует ответа как минимум на два вопроса: 1) насколько в рамках того или иного теоретического подхода или метода можно выявить установленные Всевышним закономерности функционирования внутреннего мира человека, возникновения и протекания психических расстройств и неклинических случаев и предложить эффективные практики их решения; 2) имеются ли в Коране или Сунне положения, которые уже с исламских позиций раскрывают данные закономерности, а также указывают пути исцеления от подобных расстройств и преодоления психологических проблем. С точки зрения АЯ-терапии любые такие закономерности представляют собой божественные знамения, а возникающие у людей психические расстройства или психологические проблемы и происходящие процессы выздоровления подтверждают коранические аяты о могуществе и мудрости Аллаха, об испытании людей добром и злом, о ниспослании исцеления от Аллаха и т.д. Поэтому если получены ответы на эти вопросы, то любые техники различных моделей психотерапии в рамках АЯ-терапии можно адаптировать, модифицировать, интегрировать **с условием соблюдения ясных ограничений и запретов**, имеющих в исламе.

Модель внутреннего мира человека: концепция АЯ-терапии

АЯ-терапия, как уже указывалось, исходит из того, что во внутреннем мире человека заключены знамения (аяты) Аллаха. В наших предшествующих работах подробно раскрывались структура внутреннего мира, динамика и характеристики его компонентов (*кальб, нафс, фу'ад, хулюк, шакиля*) [7; 16; 17; 18].



Познание человеком своего внутреннего мира, согласно Корану, является таким же способом обретения истины и веры, как размышления о «сотворении небес и земли» (Коран, 3:190–191): «Разве они не размыслили о самих себе (*фи анфусихим*)³: не создавал Аллах небес и земли и того, что между ними, иначе как во истине и на определенный срок. Но ведь много людей не веруют во встречу с их Господом!». (Коран, 30:8). Получение знаний о внутреннем мире, которые содержатся в Божественном Откровении (описываются в Коране и Сунне), о компонентах внутреннего мира, их сущностных и функциональных характеристиках, равно как познание, оценка человеком собственных устойчивых качеств и текущих состояний, управление своим поведением и постепенное развитие и самосовершенствование – все можно отнести так или иначе к взаимодействию, работе индивида с божественными знамениями, которые заключены в самом человеке. Такой подход преобразует терапевтический процесс от простого устранения симптомов к поиску смысла и мудрости во всем опыте сквозь призму Откровения. В этом контексте АЯ-терапия видит своей конечной целью не просто устранение нежеланных для человека психологических проблем и клинических расстройств, но восстановление способности человека правильно «читать» все виды аятов – Откровения, мироздания и самого себя – и приходить через это к познанию Аллаха (*ма'риф*а), что является сутью духовного здоровья в исламе.

В дополнение к сказанному следует обратить внимание на то, что в Коране неоднократно подчеркивается изначально заложенный Творцом баланс (*масвий*а) в устройстве и функционировании человека. Причем это касается как биологической структуры и функций, так и устройства и функционирования внутреннего мира. И эта сбалансированность также является важнейшим божественным знамением: «А когда Я его завершу (*саввайтуху*) и вдуну в него от Моего духа, то падите, поклоняясь ему!». (Коран, 38:72); «потом выровнял его и вдул в него от Своего духа и устроил вам слух, зрение и сердца...» (Коран, 32:9).

В данных аятах процесс «завершения», «выравнивания» (*масвий*а) происходит до наделения человека душой, то есть на телесном уровне. В другой суре уже говорится о балансе внутреннего душевного мира: «Клянусь душой [человеческой] и Тем, кто ее сотворил и придал ей соразмерность (*саввāхā*)»⁴ (Коран, 91:7). На основании этих аятов АЯ-терапия придерживается принципа изначально заложенной сбалансированности устройства внутреннего мира человека. Соответственно, предполагается, что клинические и неклинические проблемы возникают тогда, когда под влиянием огромного количества различных факторов данный баланс нарушается, а возникающий дисбаланс, который связан с самыми разными компонентами внутрен-

³ Слова «*фи анфусихим*» могут быть переведены как «о самих себе» (перевод И.Ю. Крачковского) [13], так «о своих душах».

⁴ Текст аята дан в переводе М.-Н.О. Османова [19].



него мира человека, негативно влияет на различные психические процессы, функции и состояния. Поэтому ключевая задача АЯ-терапии – найти главные «точки дисбаланса» и определить стратегии восстановления состояния сбалансированности.

С принципом сбалансированности тесно связан и установленный в Коране исламский принцип умеренности (*аль-васатийя*), который, скорее, касается не внутреннего устройства и функционирования человека, а его жизнедеятельности в социуме, проявляющейся в конкретных поступках и отношениях: «И так Мы сделали вас общиной посредствующей (*умматан васатан*), чтобы вы были свидетелями относительно людей и чтобы Посланник был свидетелем относительно вас...» (Коран, 2:143). Умеренность приветствуется не только при удовлетворении первичных физиологических потребностей в еде и питье: «...Ешьте и пейте, но не излишествуйте, ибо Он не любит тех, кто излишествует» (Коран, 7:31), но и проявлении высокодуховных актов милосердия: «Отдавай должное родственнику, бедняку и путнику, но не расточай чрезмерно» (Коран, 17:26). Соответственно, этот общий принцип распространяется на все сферы жизнедеятельности человека, определяя баланс между духовным и материальным, упорным трудом и своевременным отдыхом, активным пребыванием в социуме и временем в одиночестве с самим собой, сочетанием мягкости и доброты с требовательностью и последовательностью в воспитании детей и т.п. Проявление чрезмерности в поведении в самых разных сферах, с одной стороны, является следствием нарушения внутреннего баланса (*тасвийя*), а с другой – важнейшим фактором сохранения и усиления дисбаланса во внутреннем мире и жизнедеятельности. Через приведение в порядок внутреннего баланса начинается восстановление баланса в жизни, однако и меры по поддержанию умеренности в делах (поведении), безусловно, способствуют сохранению и восстановлению внутренней сбалансированности.

Оценка и формулировка случая в АЯ-терапии

Процесс первичной оценки в АЯ-терапии заключается во всестороннем оценивании психологического, духовного и социального функционирования клиента через исламскую призму. Это включает оценку текущего состояния *нафса* (внутренний диалог, устремления частей *нафса* и поведение) и *кальба* (характерные духовные и эмоциональные состояния, устойчивые духовные и психологические качества), содержания *хулюка* и проявлений *шакиля*⁵ (типичные паттерны мышления, эмоционального реагирования и поведения), уровня сбалансированности (*тасвийя* и *васа-*

⁵ Понятие *шакиля* только один раз упоминается в Коране и по-разному переводится на русский язык. В настоящей статье дается только один вариант в переводе И.Ю. Крачковского – «подобие», что близко к понятию «идентичность»: «Скажи: “Всякий поступает по своему подобию (шакилятих), и Господь вас лучше знает тех, кто прямее дорогой”» (Коран, 17: 84).



тыйя) во внутреннем мире и жизнедеятельности. Терапевт также оценивает понимание и отношение клиента к кораническим аятам и его способность воспринимать божественные знамения в жизненном опыте.

В рамках оценки исследуется, как психологические симптомы клиента могут быть связаны с дисбалансом во внутреннем мире и могут ли быть эти симптомы поняты как знамения, указывающие на необходимые изменения или возможности для роста.

На основе всесторонней оценки терапевт разрабатывает концептуализацию (формулировку) случая, которая интегрирует психологические и духовные измерения.

Формулировка случая в АЯ-терапии специально рассматривает динамику взаимодействия компонентов внутреннего мира в контексте опыта и текущей жизненной ситуации клиента в свете коранического понимания: 1) *нафс*: индивидуальные характеристики каждой из частей *нафса* (*ан-нафс аль-аммара бис-су'и*, *ан-нафс аль-ляввама*, *ан-нафс аль-мутма'инна*); источники их формирования в опыте клиента; характерные внутренние послания и вера в их истинность (убеждения), а также типичные паттерны поведения и триггеры; 2) *кальб*: типичные психоэмоциональные состояния сердца (страх, тревога, печаль, подавленность и т.д.) и триггеры, духовное здоровье или болезнь (вера, сомнения, ощущение ослабления веры и т.д.), а также источники формирования в опыте клиента; 3) *хулюк* (нрав, характер): устойчивые паттерны взаимодействия, внутренних компонентов частей *нафса* и *кальба*; 4) *шакиля* поступка – «детерминирующий функциональный орган (доминанта) человеческого поведения», определенное состояние во внутреннем мире человека, выражающее готовность совершить действие и являющееся результатом релевантного воздействия и соотношения, сочетания всего многообразия сил – **равнодействующая системы сил** – *кальба*, *нафса* и *хулюка* в конкретной жизненной ситуации с соответствующими внешними и внутренними условиями [17].

Далее проводится определение степени внутреннего баланса и сбалансированности жизни: по установленным в ходе оценки индивидуальным качествам компонентов внутреннего мира (*нафс* и *кальб*), динамике их взаимодействия, характерным чертам нрава (*хулюк*) и доминирующим формам реагирования (*шакиля*) выявляются наиболее присущие проблемные отклонения от баланса во внутреннем мире и жизнедеятельности (*тасвийя* и *васатыйя*) с последующим углублением и уточнением, к каким компонентам это относится (например, *ан-нафс аль-аммара*, не обладающий способностью удерживаться от импульсивных действий или соблюдать дисциплину, чрезмерно критичный *ан-нафс аль-ляввама*, требующий достижения недостижимого идеального, слабый *ан-нафс аль-мутма'инна*, не обладающий спо-



способностью проявлять здравый смысл в делах, сочувствие к самому себе, кальб, переполненный тревогой в отношении происходящих событий и будущего, и т.п.).

Также проводится общая оценка согласованности указанных компонентов с *фитрой* или отчужденности от нее: исходя из оценок *нафса* и *кальба*, *хулюк* и *шакиля*, внутреннего баланса клиента, определяется степень, в которой жизнь клиента согласуется с его врожденной духовной природой и целью поклонения Аллаху в соответствии с Кораном: «Я ведь создал джиннов и людей только, чтобы они Мне поклонялись» (Коран, 51:56).

Важным элементом формулировки случая является выяснение способности клиента распознавать и правильно интерпретировать божественные знамения в собственном внутреннем мире и жизненном опыте в свете понимания аятов из коранического Откровения. Важно, чтобы клиент учился распознавать текущие состояния своего *нафса* («Что и как во мне сейчас (или обычно) говорит: *аммара*, *ляввама*?»; «В каких действиях эти состояния проявляются?»), а также давать оценку этим проявлениям *нафса* с точки зрения религиозных установлений и одновременно – полезности и вредности для психоэмоционального состояния человека и его поведения, его дальнейшей жизни («Насколько это соответствует религиозным установлениям?». «Каковы краткосрочные и долгосрочные последствия этих деяний?»). Также фокусом внимания могут стать различные дисфункции *кальба*, начиная от психоэмоциональных состояний тревоги, скорби и т.д. и заканчивая такими тонкими духовными качествами, как искренность (*ихляс*), богобоязненность (*таква*) и т.д., и такими болезнями сердца, как гордыня, лицемерие, зависть и др. И самое главное, важно, чтобы постепенно клиент научился сопоставлять происходящее с ним с кораническими аятами, раскрывающими, согласно исламскому мировоззрению, закономерности существования этого мира и внутренних процессов в человеке.

В процессе оценки и формулирования также определяются культурные и духовные ресурсы, которые могут благоприятствовать терапии, как например, полезные религиозные практики, поддерживающие члены семьи или сообщества, позитивные религиозные стратегии совладания. И также, наоборот, выясняются потенциальные барьеры для исцеления, включая духовные заблуждения, вредные религиозные практики, неблагоприятную среду, стигму в сообществе или внутреннее сопротивление изменениям [20]. Ориентиром для выявления внутренних ресурсов и барьеров являются коранические положения, указывающие на угодные или неугодные Аллаху состояния или дела, а также на описания установленных Им в обществе и человеке закономерностей существования, которые человек не может избежать, а должен признавать и принимать как данность. Например, внутреннее сильное стремление многих людей быть абсолютно уверенными в будущем, так называемая «нето-



лерантность к неопределенности», чрезмерная вера в свои предположения и большое число других искаженных представлений и устремлений опровергаются аятами с очень простыми, но глубокими смыслами: «И может быть, вы ненавидите что-нибудь, а оно для вас благо, и может быть, вы любите что-нибудь, а оно для вас зло, – поистине, Аллах знает, а вы не знаете!». (Коран, 2:216); «...но не знает душа, что она приобретет завтра, и не знает душа, в какой земле умрет. Поистине, Аллах – Ведущий, Знающий!». (Коран, 31:34); «И не следуй за тем, о чем у тебя нет знания: ведь слух, зрение, сердце – все они будут об этом спрошены» (Коран, 17:36); «О те, которые уверовали! Берегитесь многих мыслей! Ведь некоторые мысли – грех...» (Коран, 49:12).

Терапевтические вмешательства в АЯ-терапии

АЯ-терапия не противопоставляется собственно исламским духовным целетельным практикам и психотерапевтическим интервенциям, а основывается на целостном кораническом подходе к внутреннему миру, который должен сбалансированно функционировать. При таком подходе когнитивные (познавательные) способности человека рассматриваются как инструменты познания божественных знамений, а эмоциональные и духовные состояния сопровождают этот процесс. Соответственно, основанные на исламских источниках духовные практики становятся способами изменения психических функций, состояний и качеств, а терапевтические вмешательства (стратегии и техники), модифицируясь в исламской перспективе, способствуют не только психическому здоровью и психологическому благополучию, но и духовному совершенствованию.

В таком контексте в модели АЯ-терапии сугубо исламские концепции и духовные практики получают новое понимание как инструменты терапии. Рассмотрим их более подробно.

Поминание и вспоминание (зикр) и старательное напоминание [себе] с извлечением выводов (тазаккур). В модели АЯ-терапии, исходя из подхода Корана и Сунны, *зикр* (араб. ذكّر) понимается в широком смысле как любое поминание Аллаха, обращение к нему с мольбой, совершение ритуальной молитвы, упоминания и размышления о Его знамениях, установленных Им законами, а также закономерностях в природе, обществе и человеке, а не только формальная ритуальная практика повторения молитвенных формул. Коран в целом⁶ и каждый его отдельный аят, содержащиеся в нем Имена Аллаха, мудрые предписания, повествования, примеры, символические образы и т.д. – это знамения Аллаха, и любое осознанное напоминание о них также относится к поминанию Аллаха. В Коране поминанию Аллаха придается важнейшее

⁶ «Воистину, Мы ниспослали Напоминание [аз-зикра], и Мы оберегаем его» (Коран, 15:9).



значение для психоэмоционального состояния: «Вспомните же Меня, Я вспомню вас...» (Коран, 2:152); «Те, которые уверовали и сердца которых успокаиваются в поминании Аллаха, – о да! Ведь поминанием Аллаха успокаиваются сердца» (Коран, 13:28) «Напоминай, ведь напоминание помогает верующим!». (Коран, 51:55).

Тазаккур (араб. تَذَكُّر) можно рассматривать как разновидность зикра, но его отличает активный характер воспоминания, старательность напоминания (в том числе самому себе) и полезное извлечение уроков из знамений Аллаха: «...Аллах зовет к раю и прощению со Своего дозволения и разъясняет Свои знамения людям, – может быть, они опомнятся! (*ятазаккарӯн*)...» (Коран, 2:221); «Те, которые богобоязненны, когда коснется их видение от сатаны, вспоминают (*тазаккарӯ*), и вот, – они видят» (Коран, 7:201); «...Разве Мы не даровали вам жизнь достаточно долгую для того, чтобы опомнился тот, кто мог опомниться? (*ятазаккару*)...» (Коран, 35:37).

В модели АЯ-терапии, наряду с поощрением у клиентов выполнения традиционных религиозных практик – ритуальной молитвы, поминания Аллаха в различных ситуациях, обращения к Нему с мольбой, чтения Корана, вводится практика мудрых напоминаний (*зикра* и *тазаккура*) для укрепления *ан-нафс аль-мутма'инна*, основанных на коранических аятах или достоверных хадисах. Так, вместо наущений *ан-нафс аль-аммара*, нацеленных на беспрепятственное удовлетворение страстей и желаний, или посланий *ан-нафс аль-ляввама*, принижающих достоинство человека, пугающих или вводящих в дисфункциональные эмоциональные состояния (сильные страх, тревога, вина, стыд и т.д.), клиент учится напоминать себе относящиеся к задачам терапии коранические аяты или хадисы, которые способствуют формированию качеств, о которых говорилось ранее (*тасвийя*, *васатыйя* и т.д.). Например, мудрыми напоминаниями для удержания *ан-нафс аль-аммара* в установленных границах могут быть следующие положения: «...кто переходит границы Аллаха, тот обидел самого себя ...» (Коран, 65:1); «...А кто боится Аллаха, тому устроит Он исход и даст ему пропитание, откуда он и не рассчитывает. А кто полагается на Аллаха, для того Он достаточен. Ведь Аллах совершает Свое дело; установил Аллах для каждой вещи меру» (Коран, 65:2-3); «Не выдавайте себя за чистых [помыслами], ибо Он лучше знает, кто богобоязнен» (Коран, 53:32)⁷. При чрезмерности посланий *ан-нафс аль-ляввама* может быть приведен аят, в котором содержится простое, но исчерпывающее разъяснение законов этого мира и вечности: «Скажи: “Кто запретил украшения Аллаха, которые Он низвел для Своих рабов, и прелести из удела?”. Скажи: “Это – только для тех, которые уверовали в ближайшей жизни в день воскресения”. Так разъясняем Мы знамения для людей, которые знают!». (Коран, 7:32). Если излишние болезненные послания данной части *нафса* приводят к депрессивным состояниям безнадежности и

⁷ Текст аята дан в переводе М.-Н.О. Османова [19].



апатии, то ценно применение следующего аята: «Скажи: “О рабы Мои, которые преступили против самих себя, не отчаивайтесь в милости Аллаха! Поистине, Аллах прощает грехи полностью: ведь Он – прощающий, милостивый!”» (Коран, 39:53). Также могут быть приведены хадисы, имеющие похожие смыслы и конкретизирующие установления, содержащиеся в данных аятах. В целом, для укрепления *ан-нафс аль-мутма’инна* весь Коран является напоминанием и верным руководством, наполненным необходимыми ориентирами и разъяснениями подлинных ценностей для верующего человека. И для практики *зикра* и *тазаккура* желательно применять аяты с простыми и однозначными разъяснениями знамений Аллаха.

И конечно же, *зикр*, согласно Корану, является утешением для сердец, то есть оказывает непосредственный терапевтический эффект на эмоциональное состояние человека. Подбор напоминаний для «утешения сердца» в исламе огромен: начиная от прямых обращений к Аллаху за избавлением от печали и беспокойства и заканчивая глубокими по своей обращенности к внутреннему миру человека сурами, как например, суры «Утро» (Коран, 93:1–11) или «Раскрытие» (Коран, 94:1–8).

Также терапевтам и клиентам необходимо придерживаться простой истины: любые психологические процессы, текущие или глобальные изменения во внутреннем мире начинаются с напоминания, однако позитивным изменениям способствуют полезные напоминания с искренними, добрыми намерениями и пожеланиями (*насыха*).

Одновременно практика *зикра*, помимо собственной ценности как терапевтического вмешательства, предваряет другие практики, которые, хотя и выделяются отдельно, по сути представляют собой его разновидности: *тадаббур*, *тафаккур* и их терапевтические вариации.

Глубокое размышление над аятами Корана (тадаббур). Следующим вмешательством в АЯ-терапии является целенаправленное, глубокое размышление над ниспосланными кораническими аятами, которые применимы к ситуации клиента, – практика *тадаббур* (от араб. تَدَبُّر – «глубокое вдумчивое размышление, осмысление, изучение последствий»). Для использования этого вмешательства необходимо, чтобы терапевт и клиент были знакомы с некоторыми положениями Корана, которые указывают на ценность размышлений над священной Книгой:

1) аяты, которые указывают на целительные свойства Корана: «О люди, пришло к вам увещание от вашего Господа и исцеление от того, что в (ваших) грудях, и прямой путь и милость верующим» (Коран, 10:57); «И Мы низводим из Корана то, что бывает исцелением и милостью для верующих...» (Коран, 17:82). Знакомство с этими положениями необходимо для того, чтобы клиент был убежден в целительной силе коранических аятов;



2) аяты, в которых глубокое размышление над Божественной Книгой упоминается в контексте познавательных функций, психодуховных состояний сердца, исправления поведения и положения в этом мире и вечности: «Разве же они не размышлят (ля ятадаббаруна) о Коране? Ведь если бы он был не от Аллаха, то они нашли бы там много противоречий» (Коран, 4:82); «Разве они не подумают (ля ятадаббаруна) о Коране? Или на сердцах бывают их затворы?». (Коран, 47:24); «Писание, ниспосланное тебе, благословенно, чтобы обдумали (ля-ядаббару) его знамения и припомнили обладателей рассудка» (Коран, 38:29).

Этот процесс выходит за рамки простого чтения Корана и предусматривает глубокое размышление над смыслами конкретных аятов или отрывков Книги. При этом *тадаббур* не подменяет *тафсир* (толкование Корана исламскими учеными): напротив, как часть процесса *тадаббура* могут использоваться различные толкования аятов Корана. Отличие от простого чтения (*тилява*) заключается в следующем: если *тилява* – это благоговейное озвучивание текста, а *тафсир* – его академическое богословское объяснение, то *тадаббур* – это глубинное экзистенциальное размышление, цель которого – извлечение личного смысла и урока, наставления и руководства для конкретной жизненной ситуации клиента. Это процесс «вслушивания» в речь Аллаха, обращенную непосредственно к *нафсу* и *кальбу* размышляющего, в ходе которого изменяются схемы восприятия и мышления, убеждения человека одновременно с определенным эмоциональным откликом.

В рамках АЯ-терапии *тадаббур* структурируется как сопровождаемая терапевтом или самостоятельная практика.

Целью *тадаббура* является не просто интеллектуальное изучение, а экзистенциальная встреча с текстом, приводящая к изменению устремлений и посланий *нафса*, исцелению сердца (*кальб*) и изменению мировоззрения, жизненных установок (убеждений), которым следует человек, а также его эмоционально заряженное отношение к божественным знамениям.

Практика *тадаббура* в АЯ-терапии включает в себя несколько этапов:

1. *Подготовка*: 1) создание терапевтической атмосферы: клиент и терапевт настраиваются на осознанное присутствие, напоминая самим себе, что они находятся перед Аллахом; 2) произнесение мольбы о защите от шайтана: «а’узу би-Лляхи минаш-шайтанир-раджим»; 3) мысленное формулирование намерения (*нийят*). Например, «Я намереваюсь размышлять над аятами Аллаха, чтобы найти исцеление, руководство и приблизиться к Нему».

2. *Выбор аятов*: терапевт помогает клиенту выбрать один или несколько связанных аятов, релевантных его запросу (например, при тревоге – «Ведь, поистине, с тяжестью легкость» (Коран, 94:5–6); при гиперконтроле, перфекционизме или чувст-



ве беспомощности и безнадежности – «Не возлагает Аллах на душу ничего, кроме возможного для нее» (Коран, 2:286); при чувстве одиночества – «...Мы ближе к нему, чем шейная артерия» (Коран, 50:16); «Не покинул тебя твой Господь и не возненавидел» (Коран, 93: 3)). Также выбор для глубокого размышления может быть сделан в пользу аятов, которые клиент напоминал себе в рамках практики *зикра*.

3. *Медленное, осознанное чтение*: аяты зачитываются медленно, вслух или про себя, в том числе в переводе смыслов, на языке, понятном клиенту. Важно услышать и воспринять текст, а не просто пробежать его глазами.

4. *Этап глубокого размышления*: терапевт направляет клиента с помощью открытых вопросов: «Что этот аят сообщает мне об Аллахе (Его именах, атрибутах, действиях)?». (Например: обратить внимание, что аят о знании Аллаха о внутреннем мире человека завершается упоминанием Его имен: *аль-Лятыф* (Проницательный), *аль-Хабир* (Всеведающий) (Коран, 67:13-14)); «Какой прямой приказ или запрет содержится в этом аяте? Какое руководство для моего поведения?»; «Какой урок (*ибра*) я могу извлечь из этого аята для своей текущей ситуации?»; «Что этот аят говорит о природе человека, жизни, испытаниях? Как это соотносится с моим опытом?»; «Какие эмоции и чувства пробуждает во мне этот аят? (Спокойствие? Надежду? Благоговейный страх? Раскаяние?)».

5. *Этап внутреннего диалога и ответа*: клиента побуждают определить интеллектуальный вывод, прояснить эмоциональный отклик и сформулировать **личный ответ** на услышанное обращение от Аллаха. Это может быть: мольба-*ду'а* (например: «О Аллах, я услышал Твое обещание об облегчении, дай же мне терпения и веры в него!»); решение (*азм*) изменить определенное поведение; акт благодарности (*шукр*) и т.п.

6. *Интеграция и применение*: терапевт и клиент совместно разрабатывают, как полученный личный ответ и сформированное решение можно интегрировать в повседневную жизнь. Например, после работы с аятом о прощении (Коран, 24:22) клиент может принять решение позвонить человеку, с которым был в ссоре. Или после аятов о доверии Аллаху и упования на Него (*таваккуль*) – составить план действий, сделать все от себя зависящее и отказаться от нетерпеливости в ожидании результата и чрезмерности контроля за его достижением или беспокойства об исходе дела.

Таким образом, *тадаббур* становится связующим звеном, которое превращает работу с текстом Корана из сугубо когнитивного процесса в живой, целостный духовно-терапевтический процесс, ведущий к очищению *нафса* и исцелению *кальба*, и соответственно – к исправлению поведения.

Практика *тадаббура* естественным образом перекидывает мост к другим вмешательствам: размышляя над кораническими *аятами*, в которых говорится о явле-



ниях природы (ниспосланные *аяты*), клиент получает задание понаблюдать за знаменениями в окружающем мире (внешние знамения); размышляя над *аятами* Корана о внутреннем мире (*нафс*, *кальб*) и внешними знаменениями, клиент учится распознавать свои психоэмоциональные и духовные состояния (внутренние знамения).

В модели АЯ-терапии размышления об аятах в сотворенном мире относятся к другой исламской духовной практике – *тафаккуру*.

Тафаккур: целенаправленное размышление о знамениях Аллаха в творении. *Тафаккур* (араб. تفكر), согласно исламской традиции, представляет собой глубокое систематическое размышление о знамениях Аллаха во Вселенной и в самом человеке и является еще одной важной практикой в АЯ-терапии. Как указывает М. Бадри, *тафаккур* является «интеллектуальным поклонением», которое позволяет человеку перейти от пассивного восприятия действительности к активному осмыслению божественной мудрости, проявленной в творении [21]. Он также подчеркивал интегративный характер *тафаккура*: «Исламское размышление – это форма поклонения, которая связывает сердце с разумом, рациональное с эмоциональным и разумное со страстным с тем, чтобы верующие, находящиеся в состоянии трезвого размышления, могли достичь лучшего духовного уровня, при котором, если будет угодно Богу, их молитвы будут приняты» [22, с. 92].

Ибн-Каййим аль-Джаузий также отмечает следующие свойства знамений и их комплексное воздействие на внутренний мир человека: «Ни одна вещь не указывает на другую так полно, как творения указывают на атрибуты своего Творца, качества Его совершенства и смыслы Его имен. Разнообразие творений обуславливает разнообразие и многочисленность указаний. Эти указания направлены и к разуму человека, и к его чувствам, и к естеству, и к мышлению... Лишь при сочетании возвеличивания Творца и старательного рассмотрения того, что Он сотворил, рождается подтверждение атрибутов совершенства» [15, с. 957–958].

Коран многократно призывает к размышлению над знамениями Аллаха: над определенными условиями и смыслом велений и запретов Всевышнего (Коран, 2:219), очевидными вещами, явлениями, качеством и поведением людей (Коран, 6:50; 7:184; 34:46), знамениями Аллаха в природе (Коран, 10:24; 16:11; 16:69; 30:21), милостями Аллаха людям (Коран, 45:12-13), приоткрытыми Аллахом знаниями о неведомом (Коран, 39:42), мудрыми притчами (Коран, 7:176), о самих себе (физическом и душевном состоянии, поведении, отношениях с людьми, и самое главное – с Аллахом) (Коран, 30:8) и т. д. Эти и многие другие аяты устанавливают методологическую основу для терапевтического использования *тафаккура* как средства достижения искомых психологических изменений и духовного преображения.



К психологическим механизмам *тафаккура* следует отнести *когнитивную переоценку* (изменение восприятия самого себя, жизненных ситуаций и проблем через призму божественной мудрости и замысла), *экзистенциальное переориентирование* (смещение фокуса с сиюминутных трудностей на более широкую перспективу смысла и цели человеческого существования), *эмоциональную регуляцию* (создание состояний благоговения, благодарности и доверия Аллаху и упования на Него, формирование условий для укрепления жизнестойкости через созерцание величия творения и т.п.).

В АЯ-терапии *тафаккур* структурируется как систематический процесс, включающий три уровня: 1) *внимательное наблюдение* – рассмотрение с вниманием и интересом явлений из окружающего и внутреннего мира как знамений Творца; 2) *осмысление* – анализ наблюдаемых явлений для извлечения духовных и психологических уроков, в процессе которого человек учится видеть за различными природными и социальными явлениями их символическое значение, связь с психологическими и духовными процессами во внутреннем мире, а также подтверждение истин коранических аятов; 3) *интеграцию* – применение извлеченных смыслов в повседневной жизни для личностной трансформации: перемен в мировоззрении и поведении, изменения своего отношения к Господу, окружающему миру, самому себе, формирования новых моделей желательного поведения.

Практика *тафаккура* в АЯ-терапии включает в себя следующие техники:

1) *целенаправленное созерцание природы* – структурированный процесс наблюдения за природными явлениями (восход, закат, дождь, рост растений и т.п.) с последующим обсуждением их психологического и духовного значения. Наблюдение может быть как этапом *тафаккура*, так и самостоятельной техникой, основанной на аятах Корана: «Скажи: “Посмотрите, что на небесах и на земле!” Но не помогут знамения и вестники людям, которые не веруют!». (Коран, 10:101); «И разве они не видели то, что создал Аллах из разных вещей, тень у них склоняется направо или налево, поклоняясь Аллаху, а сами они смиренны?». (Коран, 16:48); «Разве они не посмотрят на верблюдов, как они созданы, и на небо, как оно возвышено, и на горы, как они водружены, и на землю, как она распростерта» (Коран, 88:17–20);

2) *ведение дневника наблюдений* – регулярная запись наблюдений за природными явлениями и происходящих внутренних инсайтов, полученных в процессе размышления, с акцентом на личное применение полученных выводов. Результаты проводимой работы обсуждаются на терапевтических сессиях;

3) *размышления об объектах природы как о символах* основаны на том, что некоторым из них в Коране прямо придается определенное символическое значение. Например, можно использовать размышление о воде как символе божественной мило-



сти и очищения: «Разве не видели те, которые не веровали, что небеса и земля были соединены, а Мы их разделили и сделали из воды всякую вещь живую» (Коран, 21:30); о свете как символе божественного руководства: «Аллах – свет небес и земли... Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает...» (Коран, 24:35); о горах как символе устойчивости и стабильности: «И Мы устроили на земле прочно стоящие [горы], чтобы она не колебалась с ними» (Коран, 21:31); о полете птиц как символе легкости и доверия Господу: «Разве они не видят птиц над ними расширяющими (крылья), а потом – сжимают. Никто их не держит, кроме Милосердного...» (Коран, 67:19); о смене времен года или погоды как символе божественного обещания обновления и надежды, а также Воскрешения: «и который низвел с неба воду по мере. И подняли Мы ею страну мертвую» (Коран, 43:11) и т.д.;

4) *интеграция с кораническими аятами* – сочетание наблюдения за знамениями в сотворенном и размышлений над ними, соединение *тафаккура* с поиском и размышлением над релевантными аятами Корана, углубляющими как интеллектуальное понимание, так и эмоциональное переживание.

В этом ряду отдельно следует выделить размышления над образными примерами (притчами), непосредственно указанными в Коране, в которых в сконцентрированном виде разъясняются важнейшие установления Аллаха, духовные и психологические состояния, закономерности развития человека и общества и т.д. Размышление над примером из Корана является одновременно размышлением над знамением Аллаха, указывающим на важнейшие религиозные положения или призывающим усвоить ценные закономерности жизни: «Разве ты не видел, как Аллах приводит притчей доброе слово – оно, как дерево доброе: корень его тверд, а ветви в небесах... Оно приносит свои плоды в каждый миг с соизволения своего Господа. И приводит Аллах притчи людям, – может быть, они опомнятся!». (Коран, 14: 24–25).

Особенность *тафаккура* – произвольный, целенаправленный характер размышлений, а также вызываемый ими положительный эмоциональный отклик. В этом плане он отличается от дисфункциональных видов мышления – беспокойства, руминаций (мысленного «пережевывания» ситуаций или собственных состояний), obsessions (навязчивых мыслей), когда «размышления» или поток мыслей вызывают сильный дискомфорт (негативные эмоции – тревогу, печаль, раздражение), усиливают подавленное настроение (тоска, отчаяние, безнадежность и т.п.) и вызывают патологические паттерны поведения (компульсивные действия, избегание и т.д.). Коран четко описывает подобные формы мышления и конфронтирует с ними, напоминая о необходимости осознать законы Аллаха, Его мудрость, всезнание и всемогущество: «Потом Он низвел на вас после огорчения для спокойствия сон, который покрыл одну часть вас, а другую часть обеспокоили их души (*ахамматхум анфусу-*



хум): они думали (язуннұна) об Аллахе несправедливой думой язычества, говоря: “Разве для нас есть что-нибудь из этого дела?». Скажи: “Все дела принадлежат Аллаху”. Они скрывают в своих душах то, чего не обнаруживают тебе... Поистине, Аллах знает про то, что в груди!». (Коран, 3:154).

Комбинированные модифицированные техники работы. Практики *тадаббура* и *тафаккура* можно комбинировать с известными терапевтическими техниками работы с символами и метафорами, притчами и нарративами, модифицируя последние и интегрируя с исламскими духовными практиками. Так, нами ранее предлагались общие рекомендации по работе с символическими кораническими образами на основании опыта использования символов в соответствующих направлениях психотерапии (психосинтеза, аналитической психологии К. Юнга, позитивной психотерапии Н. Пезешкиана) [9]. Подбирая символические образы-знамения преимущественно на основе аятов из Корана, можно применять такие формы работы с ними, как визуализация образов, *визуализация ряда коранических образов, притч и историй, прослушивание аудиозаписей*.

Способ *визуализации образов* применяется путем простого представления в воображении соответствующего образа или их совокупности (например, гор, пещер, рек, ручьев, появления растительности, оживления земли после дождя, движения облаков).

Вначале клиенту сообщается, что в Коране упоминается соответствующий образ в качестве знамения, разъяснения, назидания или предостережения. Можно уточнить, известно ли клиенту про соответствующие коранические аяты и какие ассоциации у него связаны с этими образами. Далее клиенту предлагается закрыть глаза и представить соответствующий образ максимально полно, дополнив визуальный образ соответствующими звуками (для аудиалистов) и телесными ощущениями (для кинестетиков). Клиенту рекомендуется удерживать образ в сознании, каждый раз возвращаясь к нему, если появляющиеся мысли отвлекают и уводят в сторону от необходимого образа.

При визуализации ряда коранических образов, притч и историй Клиенту предлагается с закрытыми глазами (желательно в расслабленном состоянии) прослушивать прочитываемые консультантом (терапевтом) сплошным текстом отрывки из перевода Корана (может быть целая сура, ее часть или отдельная кораническая притча или история), где упоминаются символические образы, чередуемые с аятами, которые направлены на религиозное совершенствование, духовно-нравственное развитие. В этом случае сохраняется характерный для текста Корана психологический эффект, связанный с особенностями расположения и чередования таких аятов.



Также специалист может подобрать определенный комплекс аятов, содержащих символические образы, которые, исходя из самого текста Корана, нацелены на укрепление веры, повышение рациональности, достижение внутреннего спокойствия, преодоление тревог, страхов, гнева, других негативных эмоций и т.д. Соответственно, клиенту прочитывается подобранный текст с аятами.

Например, можно взять коранический образ тени, которому в Коране придается важное символическое значение (символ материального существования и экзистенциальной беспомощности человека без воли и содействия Создателя, покорности и подчиненности Господу), подобрать все аяты, где упоминается тень в определенном контексте, и прочитывать их клиенту.

Коранические истории о пророках и других положительных образах, в которых имеются важные духовно-психологические смыслы, корреспондирующие конкретной терапевтической ситуации, могут также прочитываться целиком. Например, клиенту, испытывающему трудности в самореализации, во взаимоотношениях с любыми властными фигурами, а также при недостатке у него активности, интереса к жизни можно прочитать истории о пророках Суляймане, Мусе (мир им), Зуль-Карнаине; по проблемам со стыдом, страхом отвержения – истории о Марьям, пророке Юнусе (мир ему).

Далее желательно обсудить моменты, которые вызвали у клиента наибольший эмоциональный отклик, телесные ощущения (тепло, прохлада, боль, сдавливание в грудной области и т.д.), осознание каких-то переживаний и личностных смыслов, на толкнули его на важные размышления.

Техника прослушивания аудиозаписей заключается в том, что клиенту предлагается в качестве домашнего задания записать на диктофон чтение своим голосом перевода коранических аятов, как правило, уже проработанных в ходе встречи с консультантом и вызвавших наибольший эмоциональный отклик, и потом ежедневно прослушивать эту запись, желательно в спокойной обстановке и с использованием визуализации. Также рекомендуется через 5–7 дней прослушивания (до следующей встречи с консультантом) сделать аудиозапись этих же аятов, сравнив психологическое состояние, характеристики речи и голоса во время первой и второй записей.

Данная техника позволяет клиенту вне встреч с консультантом работать с символическими образами, активируя и ускоряя необходимые терапевтические процессы. В ходе последующей сессии обсуждается выполнение данного задания, влияние процесса работы на эмоциональное состояние, мышление.

В практике *тафаккура* и применения комбинированных техник работы с аятами Корана и знамениями в творении необходимо помнить о важном обстоятельстве, на которое обращалось внимание в наших более ранних работах: ничто из сотворен-



ного в каком бы то ни было виде не может признаваться как самостоятельный источник силы, влияющий на психологическое или духовное состояние людей, их поведение. Только как воспринимаемые и понимаемые в качестве знамений Аллаха те или иные вещи и явления из окружающего или внутреннего мира исключительно по Его Воле могут стать источником исцеления, и при этом формы взаимодействия со знамениями также четко определены: созерцание знамений, размышление над ними (включая визуализацию и представление) без придавания Богу соучастников в руководстве и исцелении [9].

Работа Ю.Ю. Джуад «Потенциал нарративной практики в психологическом консультировании клиентов-мусульман» [8] открывает перспективы интеграции нарративного подхода в психологию и консультировании в практику оказания психологической помощи мусульманам. Содержащиеся в этой работе выводы создают методологическую основу для интеграции техник из модели нарративной практики в инструментарий АЯ-терапии.

Беседа пересочинения, которая направлена на помощь людям в «осмыслении прежде проигнорированных аспектов проживаемого опыта» [8], в АЯ-терапии обогащается принципами, заложенными в коранических аятах, смысл которых можно сформулировать так: «Аллах знает лучше», «Аллах знает, а вы не знаете»⁸ или «Аллах чередует дни счастья и несчастья»⁹.

В качестве дополнительных инструментов ценными для АЯ-терапии являются предлагаемые техники переосмысления трудностей через принцип *хусн аз-занн бил-лях* (хорошее мнение об Аллахе), использования коранических историй как примеров метанарратива для реконструкции личного нарратива [8]. Сочетание *тафаккура* с нарративным пересочинением позволяет клиенту обнаруживать скрытые смыслы и пользу в трудных жизненных ситуациях, воспринимая их как часть божественного замысла [8].

Использование нарративной техники *экстернализации*, которая нацелена на изменение представлений человека о себе через «объективацию, овеществление проблемы» [23, с. 31], возвращение ее в породивший социальный контекст, актуально при работе с клиентами-мусульманами с запросами на ощущение своего несоответствия религиозным требованиям или жизненным стандартам, греховности, несостоятельности и т.п. [8]. Адаптация этой техники для работы с верующими предусматривает опору на исламскую концепцию *фитры*, которая предполагает изначальную

⁸ «...Быть может, вам неприятно то, что является благом для вас. И быть может, вы любите то, что является злом для вас. Аллах знает, а вы не знаете» (Коран, 2:216).

⁹ «Если вам нанесена рана, то ведь подобная рана уже была нанесена и тем людям. Мы чередуем дни (счастье и несчастье) для людей, чтобы Аллах узнал уверовавших и избрал среди вас павших мучеников, ведь Аллах не любит беззаконников...» (Коран, 3:141)» «Воистину, за каждой тягостью наступает облегчение» (Коран, 94:5).



чистоту человека и его устремленность к Богу, способность к совершенствованию, а также практику *мухасаба*, предполагающую анализ ситуации и источника проблем, самоотчет и извлечение осмысленных выводов. Как было показано ранее, в модели АЯ-терапии *фитра* рассматривается как внутреннее божественное знамение, и такое отношение к *фитре* должно способствовать восстановлению самооценности, достоинства личности и изначально заложенного в ней баланса (*тасвийя*). *Мухасаба* в АЯ-терапии охватывается концепциями познания (*ма'риф*) внутренних и внешних знамений и утверждения принципа истины о религии, самом себе и окружающей реальности (*аль-хакк*).

Нарративная *беседа деконструкции* особенно актуальна в контексте множественности современных интерпретаций ислама, а также состояния дезориентации мусульман постсоветского пространства вследствие длительного разрыва с религиозной традицией и актуальных вызовов постмодернистского общества [8]. Нарративная деконструкция может состоять как в демонтаже ложных убеждений, противоречащих исламской системе вероубеждения, так и в противодействии нежеланным внешним дискурсам современного мира (философии материализма, культу потребления, феминистической повестке и т. п.) через получение системных знаний, сверку субъективных личностных смыслов со «смыслами, установленными или предусмотренными всеохватывающим характером исламского метанарратива» [8]. Таким образом, по сути речь идет об обращении к истинам ниспосланных аятов в контексте познания внутренних и внешних знамений, указывающих на Единого Господа, возвращение к *фитре* через «обращение своего лика к религии» как *ханиф*, приверженец единобожия (Коран, 30:30), сохраняя постоянно возобновляемое отвержение (деконструкцию) различных идеологий и «божеств», несовместимых с исламским монотеизмом. Здесь становится более понятна роль терапевта (консультанта) в модели АЯ-терапии как одного из тех, кто «заповедует истину», о чем говорилось ранее в разделе о терапевтических отношениях.

Беседа *восстановления участия* (*re-membering*) опирается на представление о том, что «идентичность основывается на жизненном сообществе» [23, с. 208]. В исламском контексте это соответствует концепции значимости праведного окружения, поддержания родственных связей, помощи братьям и сестрам по вере. Предполагается, что оптимизация социального окружения в соответствии с исламскими принципами способствует укреплению религиозной идентичности и психологической устойчивости [8]. В модели АЯ-терапии предписания Корана и Сунны о важности поддержания хороших социальных связей, поддержания добрых отношений и благой нравственности, а также остранения от негативной социальной среды осмысливаются в рамках практики *тазаккур*, *тадаббур*, *тафакуур* с позиции удовлетворения



духовных и эмоциональных потребностей человека, реалистичного восприятия и опоры на истину (*аль-хакк*), проявления терпения (*ас-сабр*), восстановления и сохранения баланса (*тасвийя*) и умеренности (*васатыйя*) во взаимоотношениях с другими людьми.

Знамения в деяниях человека. Добрые деяния как инструмент терапии

АЯ-терапия исходит из того, что в обычных поступках (деяниях) человека, независимо от того, является ли это физиологически или социально обусловленным делом, заключены знамения Аллаха: «Из Его знамений – ваш сон ночью и днем и ваше искание Его милости. Поистине, в этом – знамение для людей, которые слушают!» (Коран, 30:23).

Коранические аяты много раз утверждают один из фундаментальных постулатов ислама о том, что религия (*дин*) – это не только внутренняя вера («вера в душе»), но и внешнее ее проявление в виде самых разных добрых деяний – от обязательных ритуальных актов поклонения до небольших добровольных благих дел: «Воистину, те, которые уверовали и вершили добрые деяния, они – наилучшие из созданий (Коран, 98:6)¹⁰; «Тот, кто сделал добро весом в мельчайшую частицу, увидит его» (Коран, 99:7); «Скажи: “Трудитесь [совершайте деяния], и увидят ваши деяния Аллах, Его Посланник и верующие. Вы предстанете перед Ведающим сокровенное и явное, и Он поведаст вам о том, что вы совершали”» (Коран, 9:105).

Также Коран подчеркивает, что позитивная активность либо уберегает от нежелательного положения, либо способствует облегчению состояния (даёт лёгкость в делах, чувство безопасности), хотя конечное воздаяние – только в будущей жизни: «Тому, кто делал жертвования и был богобоязнен, кто признавал наилучшее, Мы облегчим путь к легчайшему» (Коран, 92:5-7); «... Воистину, добрые деяния удаляют злодеяния...» (Коран, 11:114); «Аллах обещал тем из вас, которые уверовали и совершали праведные деяния, что Он непременно сделает их наместниками на земле, подобно тому, как Он сделал наместниками тех, кто был до них. Он непременно одарит их возможностью исповедовать их религию, которую Он одобрил для них, и сменит их страх на безопасность...» (Коран, 24: 55); «...человеку – лишь то, в чем он усердствовал, усердие его будет усмотрено, затем оно будет вознаграждено наградой полнейшей» (Коран, 53: 39-41).

К особым деяниям, когда необходимы как значительные внутренние усилия, так и внешнее проявление, относится терпение (*сабр*), которое, согласно исламу, требуется в различных жизненных ситуациях, будь то религиозная практика или ежедневные мирские дела. Терпение, с одной стороны, является способом прибли-

¹⁰ Текст аята дан в переводе М.-Н.О. Османова [19].



жения к Богу, а с другой – состоянием, которое вознаграждается: «О те, которые уверовали! Обращайтесь за помощью к терпению и молитве. Поистине, Аллах – с терпеливыми! ...» (Коран, 2:153); «Мы испытываем вас кое-чем из страха, голода, недостатка в имуществе и душах и плодах, – и обрадуй терпеливых, – тех, которые, когда их постигнет бедствие говорят: “Поистине, мы принадлежим Аллаху, и к нему мы возвращаемся!”» (Коран, 2:155–156); «...И некоторых из вас Мы сделали для других искушением – вытерпите ли вы?..» (Коран, 25:20); «Поистине, будет дана полностью терпеливым их награда без счета!». (Коран, 39:10).

Для реализации указанных аятов Корана в жизни мусульманина необходимо обучение его искомому терпению: способности выдерживать неприятные физиологические состояния и эмоции (тревога, страх, стыд), удерживаться от низменных желаний и порывов гнева, реализовывать жизненные цели и совершать поступки, от которых он уклонялся, вступать в важные межличностные отношения, что в итоге будет не только положительно влиять на его религиозную приверженность, религиозную практику и каждодневное функционирование, но и способствовать улучшению психоэмоционального состояния. В когнитивно-поведенческой терапии такие формы работы охватываются техниками поведенческой активации [24] или экспозиции [25], подтвердившими свою эффективность при лечении целого ряда клинических расстройств (депрессий, тревожных расстройств, ПТСР и т. д.). В модели АЯ-терапии эти стратегии существенно усиливаются для работы с верующими через напоминания из Корана и Сунны, побуждающие к терпению, что, скорее всего, будет способствовать повышению их мотивации на терапию, пониманию важности и готовности к использованию своей полезной активности для психологического и духовного исцеления.

Вызовы и дальнейшие стратегии развития

АЯ-терапия, с одной стороны, основана на исламской традиции и является современной модификацией духовных исламских практик, а с другой – представляет собой вариант культурно-сензитивной терапии с глубокой модификацией стратегий и техник психотерапии и консультирования с интеграцией положений главных исламских религиозных источников, прежде всего Корана. В этой связи интересы клиентов могут потребовать эмпирической валидации ее практической эффективности через подробные исследования. В частности, в будущих исследованиях предстоит изучить ее эффективность для отдельных групп психологических расстройств, механизмы терапевтических изменений, оценить перспективы и выработать рекомендации для работы с различными группами мусульман. При проведении такой работы должны использоваться применимые научные подходы с должным уважением к ис-



ламским методам и источникам познания, особым вниманием к качественным методам исследований.

Внедрение АЯ-терапии потребует объединения усилий специалистов в области психологии и психического здоровья, исламских ученых и лидеров сообществ в плане углубления и расширения теории и практики метода, а также обеспечения качества оказания психологической помощи, в том числе через процедуры обучения специалистов, их стандартизацию и сертификацию. Такие меры призваны обеспечить сохранение религиозной аутентичности и клинической эффективности АЯ-терапии.

Заключение

Таким образом, АЯ-терапия представляет собой целостную интегративную модель психологической помощи, глубоко укорененную в исламском мировоззрении. Ее фундаментом служит кораническая концепция «*аята*» как универсального божественного знамения, открывающегося человеку через Писание, Универсум и его собственный внутренний мир и субъективный опыт. Данный подход позволяет синтезировать духовное наследие ислама с достижениями современных психологических и медицинских знаний о психологическом благополучии и психическом здоровье, выдвигая на передний план культурно-сензитивный и духовно-ориентированный путь исцеления.

Ключевым отличием модели является ее ориентация не на простую адаптацию западных психотерапевтических техник, а на построение метода изнутри исламской традиции с опорой на кораническую антропологию (учение о *нафсе*, *кальбе*, *фитре*) и теорию познания. Центральная цель АЯ-терапии выходит за рамки симптоматического облегчения и заключается в восстановлении способности человека к правильному «прочтению» божественных знамений, что ведет к познанию Аллаха и обретению подлинного духовного и психологического здоровья. Важнейшими терапевтическими механизмами выступают восстановление изначально установленной Создателем сбалансированности (*тасвийя*) внутреннего мира и утверждение принципа умеренности (*васатийя*) в жизнедеятельности человека.

Инструментарий модели интегрирует традиционные исламские практики работы с сознанием и сердцем (*зикр*, *тадаббур*, *тафаккур*), наполняя их конкретным психотерапевтическим содержанием, а также адаптирует стратегии и техники современных подходов (например, КПТ, схематерапии, нарративной терапии и др.), оценивая их на соответствие исламским принципам. Это обеспечивает работу на когнитивном, эмоциональном, поведенческом и духовном уровнях одновременно.



Ф.Ф. Яхин

АЯ-терапия: основные параметры интегративной модели психологической помощи...
Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 967-998

Перспективы развития АЯ-терапии связаны с необходимостью ее дальнейшей теоретической разработки, эмпирической валидации эффективности и создания стандартов для подготовки практикующих специалистов. Успешная реализация этого потенциала требует тесного междисциплинарного сотрудничества между психологами, психотерапевтами и исламскими учеными. В целом, АЯ-терапия предлагает убедительную и практико-ориентированную модель, способную удовлетворить растущую потребность в психологической помощи, которая учитывает и обогащает духовную идентичность мусульманских клиентов.

Литература

1. Бадри М. *Теория и практика исламской психологии*. Павлова О.С., Полосин В.С. (ред.). М.: АНО НПЦ «Аль-Васатыя – умеренность»; 2018. 268 с.
2. Рассул Х. *Исламское консультирование. Введение в теорию и практику*. М.: Институт интеграции знаний, Ассоциация психологической помощи мусульманам; 2022. 392 с.
3. Рийоно Б. *Тазкия – метод исламской психотерапии*. 1-е изд. М.: Институт интеграции знаний; 2025. 120 с.
4. Ротман А. *Разработка модели исламской психологии и психотерапии: Исламская теология и современное понимание психологии*. 1-е изд. М.: Институт интеграции знаний; 2025. 352 с.
5. Павлова О.С. Психологическое консультирование мусульман: анализ зарубежных источников. *Современная зарубежная психология*. 2018;7(4):46–55. DOI: 10.17759/jmfp.2018070406.
6. Ганиева Р.Х. Культурное и духовное измерение в психологическом консультировании. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(1):197–221. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-197-221.
7. Яхин Ф.Ф. Схематерапия и исламское понимание внутреннего мира человека: концептуальные параллели и пути интеграции. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):449–479. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-449-479.
8. Джуад Ю.Ю. Потенциал нарративной практики в психологическом консультировании клиентов-мусульман. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(1):201–223. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-201-223.
9. Яхин Ф.Ф. Человеческие символы и божественные знамения в психотерапии и психоконсультировании: исламский дискурс. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):201–225. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-201-225.



10. Яхин Ф.Ф. Использование коранических символов, притч и историй при оказании психологической помощи мусульманам. *Ислам: личность и общество*. 2021;1-2:66–89.

11. Iakhin F.F., Pavlova O.S. Using Qur'anic Divine Signs in Psychotherapy and Counseling: Introducing Ayah-Therapy Foundations and Techniques. *Clinical Applications of Islamic Psychology*. Haque A. and Rothman A. (ed.). Seattle: International Association of Islamic Psychology Publishing; 2023. P. 135–157.

12. Яхин Ф.Ф. Теоретические основы оказания религиозно ориентированной психологической помощи: российский исламский дискурс. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):667–678. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-667-678.

13. *Коран*. Крачковский И.Ю. (пер. с араб. и коммент.). 2-е изд. М.: Наука; 1990. 727 с

14. Аль-Джаузия Ибн Каййим. *Фаваид=Полезные наставления*. Е. Сорокоумова (пер. с араб.). М.: Умма; 2013. 480 с.

15. Аль-Джаузия Ибн Каййим. *Степени идущих путем «Лишь Тебе мы поклоняемся и лишь Твоей помощи просим»*. А. Джелилов (пер. с араб.). М.: Эксмо; Умма; 2016. 1120 с.

16. Яхин Ф.Ф. «Человек по своей природе...». *Очерк о внутреннем мире человека*. М.: Институт интеграции знаний; 2024. 240 с.

17. Яхин Ф.Ф. Кораническое понятие «шээкилэ»: эвристическая ценность для теории и практики психологии и социогуманитарных наук. *Мусульмане Центральной Евразии в XXI веке: в поисках интегрированного подхода: Монография*. Ярош О., Ахметов Э., Яхин Ф., Кулиев Э. (ред.). Тбилиси: Universal; 2025. С. 34–68.

18. Яхин Ф.Ф. Кораническое понимание «нашептывания души» и понятие внутренней речи: значение для теории и практики исламской психологии. *Ислам: личность и общество*. 2025;10:2–10.

19. *Коран*. Османов М.-Н.О. (пер. с араб. и коммент.). СПб.: Диля; 2019. 576 с.

20. Keshavarzi H.& Haque A. Outlining a psychotherapy model for enhancing Muslim mental health within an Islamic context. *International Journal for the Psychology of Religion*. 2013;23(3):230–249.

21. Badri M. *Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study*. London: International Institute of Islamic Thought; 2000. 136 p.

22. Бадри М. *Размышление. Исследование психики и души человека*. Гулиев Р. (пер. с англ.). СПб: Издательство LitoBook; 2022. 136 с.

23. Уайт М. *Карты нарративной практики. Введение в нарративную терапию*. М.: Генезис; 2021. 329 с.



Ф.Ф. Яхин

АЯ-терапия: основные параметры интегративной модели психологической помощи...
Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 967-998

24. Кантер Дж.У., Буш Э.М., Руш Л.К. *Поведенческая активация: отличительные особенности*. М.: Диалектика; 2021. 176 с.

25. Добсон Д., Добсон К. *Научно-обоснованная практика в когнитивно-поведенческой терапии*. СПб.: Питер; 2021. 400 с.

References

1. Badri M. *Teoriya i praktika islamskoy psikhologii* [Theory and Practice of Islamic Psychology]. Pavlova O. S., Polosin V. S. (ed.). Moscow: ANO NPC «Al'-Vasatiya – umerennost'» Publ.; 2018. 268 p. (In Russian)

2. Rassool H. *Islamskoe konsul'tirovanie. Vvedenie v teoriyu i praktiku* [Islamic Counseling. Introduction to Theory and Practice]. Moscow: Institute of Knowledge Integration, Association of Psychological Assistance to Muslims Publ.; 2022. 392 p. (In Russian)

3. Riyono B. *Tazkiya – metod islamskoy psikhoterapii* [Tazkiya – A Method of Islamic Psychotherapy]. 1st ed. Moscow: Institute of Knowledge Integration Publ.; 2025. 120 p. (In Russian)

4. Rothman A. *Razrabotka modeli islamskoy psikhologii i psikhoterapii: Islamskaya teologiya i sovremennoe ponimanie psikhologii* [Developing a Model of Islamic Psychology and Psychotherapy: Islamic Theology and the Modern Understanding of Psychology]. 1st ed. Moscow Institute of Knowledge Integration Publ.; 2025. 352 p. (In Russian)

5. Pavlova O.S. *Psikhologicheskoe konsul'tirovanie musul'man: analiz zarubezhnykh istochnikov* [Psychological Counseling for Muslims: Analysis of Foreign Sources]. *Sovremennaya zarubezhnaya psikhologiya* [Journal of Modern Foreign Psychology]. 2018;7(4):46-55. DOI: 10.17759/jmfp.2018070406 (In Russian)

6. Ganieva R.H. *Kul'turnoe i dukhovnoe izmerenie v psikhologicheskom konsul'tirovanii* [Cultural and Spiritual Dimension in Psychological Counseling]. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(1):197-221. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-197-221 (In Russian)

7. Iakhin F.F. *Skhematerapiya i islamskoe ponimanie vnutrennego mira cheloveka: kontseptual'nye paralleli i puti integratsii* [Schema Therapy and Islamic Understanding of the Inner World of Man: Conceptual Parallels and Ways of Integration]. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):449-479. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-449-479 (In Russian)

8. Dzhuad I.I. *Potentsial narrativnoy praktiki v psikhologicheskom konsul'tirovanii klientov-musul'man* [The Potential of Narrative Practice in Psychological Counseling of Muslim Clients]. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(1):201-223. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-201-223 (In Russian)



9. Iakhin F.F. Chelovecheskie simvol'y i bozhestvennye znameniya v psikhoterapii i psikhokonsul'tirovaniy: islamskiy diskurs [Human Symbols and Divine Signs in Psychotherapy and Psychological Counseling: Islamic Discourse]. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):201–225. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-201-225 (In Russian)

10. Iakhin F.F. Ispol'zovanie koranicheskikh simvolov, pritch i istoriy pri okazanii psikhologicheskoy pomoshchi musul'manam [Using Quranic Symbols, Parables and Stories in Providing Psychological Assistance to Muslims]. *Islam: lichnost' i obshchestvo* [Islam: person and society]. 2021;1-2:66–89. (In Russian)

11. Iakhin F.F., Pavlova O.S. Using Quranic Divine Signs in Psychotherapy and Counseling: Introducing Ayah-Therapy Foundations and Techniques. *Clinical Applications of Islamic Psychology*. Haque A. and Rothman A. (ed.). Seattle: International Association of Islamic Psychology Publishing; 2023, pp. 135–157.

12. Iakhin F.F. Teoreticheskie osnovy okazaniya religiozno-orientirovannoy psikhologicheskoy pomoshchi: rossiyskiy islamskiy diskurs [Theoretical Foundations of Providing Religiously-Oriented Psychological Assistance: Russian Islamic Discourse]. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):667–678. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-667-678 (In Russian)

13. *Koran* [The Quran]. Krachkovskiy I.I. (tr. from Arabic and commentary). 2nd ed. Moscow: Nauka Press; 1990. 727 p. (In Russian)

14. Al'-Dzhawziyya Ibn al-Qayyim. *Fava'id=Poleznye nastavleniya* [Al-Fawa'id=Useful Instructions]. Sorokoumova E. (tr. from Arabic). Moscow: Umma Press; 2013. 480 p. (In Russian)

15. Al'-Dzhawziyya Ibn al-Qayyim. *Stepeni idushchikh putem "Lish' Tebe my poklonyaemsa i lish' Tvoyey pomoshchi prosim"* [Stations of Those Traveling the Path "You Alone We Worship and You Alone We Ask for Help"]. Dzhelilov A. (tr. from Arabic). Moscow: Eksmo; Umma Press; 2016. 1120 p. (In Russian)

16. Iakhin F.F. "*Chelovek po svoey prirode...*". *Ocherk o vnutrennem mire cheloveka* ["Man by his nature...". An Essay on the Inner World of Man]. Moscow: Institute of Knowledge Integration Publ.; 2024. 240 p. (In Russian)

17. Iakhin F.F. Koranicheskoe ponyatie "shaakila": evristicheskaya tsennost' dlya teorii i praktiki psikhologii i sotsiogumanitarnykh nauk [The Quranic Concept of "Shakila": Heuristic Value for the Theory and Practice of Psychology and Social Sciences]. *Musul'mane Tsentral'noy Evrazii v XXI veke: v poiskakh integrirovannogo podkhoda: Monografiya* [Muslims of Central Eurasia in the 21st Century: In Search of an Integrated Approach: Monograph]. Yarosh O., Akhmetov E., Iakhin F., Kuliev E. (ed.). Tbilisi: Universal Press; 2025, pp. 34–68. (In Russian)



Ф.Ф. Яхин

АЯ-терапия: основные параметры интегративной модели психологической помощи...
Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 967-998

18. Koranicheskoe ponimanie «nasheptyvaniya dushi» i ponyatie vnutrenney rechi: znachenie dlya teorii i praktiki islamskoy psikhologii [The Quranic Understanding of “Whispering of the Soul” and the Concept of Inner Speech: Significance for the Theory and Practice of Islamic Psychology]. *Islam: lichnost' i obshchestvo* [Islam: person and society]. 2025;10:2–10. (In Russian)
19. *Koran* [The Quran]. Osmanov M.-N.O. (tr. from Arabic and commentary). Saint Petersburg: Dilya Press; 2019. 576 p. (In Russian)
20. Keshavarzi H. & Haque A. Outlining a psychotherapy model for enhancing Muslim mental health within an Islamic context. *International Journal for the Psychology of Religion*. 2013;23(3):230–249.
21. Badri M. *Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study*. London: International Institute of Islamic Thought; 2000. 136 p.
22. Badri M. *Razmyshlenie. Issledovanie psikhiki i dushi cheloveka* [Contemplation. An Islamic Psychospiritual Study]. Guliev R. (tr. from English). Saint Petersburg: LitoBook Press; 2022. 136 p. (In Russian)
23. White M. *Karty narrativnoy praktiki. Vvedenie v narrativnuyu terapiyu* [Narrative Practice: Mapping Our Stories. Introduction to Narrative Therapy]. Moscow: Genezis Press; 2021. 329 p. (In Russian)
24. Kanter J.W., Busch A.M., Rusch L.C. *Povedencheskaya aktivatsiya: otlichitel'nye cherty* [Behavioral Activation: Distinctive Features]. Moscow: Dialektika Press; 2021. 176 p. (In Russian)
25. Dobson D., Dobson K. *Nauchno-obosnovannaya praktika v kognitivno-povedencheskoy terapii* [Evidence-Based Practice in Cognitive-Behavioral Therapy]. Saint Petersburg: Piter Press; 2021. 400 p. (In Russian)

Информация об авторе

Яхин Филюс Флюрович, кандидат юридических наук, магистр психологии, заместитель Председателя Правления Ассоциации психологической помощи мусульманам, практический и клинический психолог; Уфа, Российская Федерация.

About the author

Filius F. Iakhin, Cand. Sci. (Law); Master of Sciences (Psychology); the Deputy President of the Board of the Association of Psychological Assistance to Muslims, a practical and clinical Psychologist; Ufa, the Russian Federation.



F.F. Iakhin

AYAH-therapy: the main parameters of an integrative model of psychological assistance...
Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 967-998

**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: 22 сентября 2025

Одобрена рецензентами: 18 октября 2025

Принята к публикации: 12 ноября 2025 г.

Article info

Received: September 22, 2025

Reviewed: October 18, 2025

Accepted: November 12, 2025

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: 27.11.2025. Формат 70х100 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: 27.11.2025. 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.