

2026, Vol. 19, N 1

MINDAR

ISLAMIC STUDIES

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

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

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

5.6.1. National History (Hist.).

5.6.2. Universal History (Hist.).

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

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

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

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

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

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

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







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

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

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

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

It is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications. Registration Certificate ПИ № 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		Bolgar Islamic Academy Address: 1A, Kol Gali str., 422840, Bolgar, Republic of Tatarstan, Russian Federation Website: https://bolgar.academy
	Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IOS RAS) Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation Website: https://www.ivran.ru		Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education «Pyatigorsk State University» Address: 9 Kalinina ave, 357532, Pyatigorsk, Stavropol Krai, Russian Federation Website: http://pglu.ru
	Kazan (Volga Region) Federal University (KFU) Address: 15, Pushkin str., 420008, Kazan, Russian Federation Website: https://kpfu.ru/imoiv		The State Museum of Oriental Art Address: 12a, Nikitskiy blvd., Moscow, 119019, Russian Federation Website: http://www.orientmuseum.ru

Publishers

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

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

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

Council for Islamic Education.

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

Website: <http://islamobr.ru>

Contact information

420049, Russian Islamic Institute

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

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

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

E-mail: minbar_russia@mail.ru

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

© RII, 2026
© IOS RAS, 2026
© KFU, 2026



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

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

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

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, Karachaevsk, Russian Federation
Airat G. Sitdikov, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation
Dilyara M. Usmanova, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation
Rail R. Fakhrutdinov, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation
Svetlana V. Khrebina, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation
Ramil K. Adygamov, 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. Zariпов, 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

2026, Vol. 19, N 1

MINBAR

ISLAMIC STUDIES

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

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

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

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

Научный рецензируемый журнал. Издается с 2008 г., выходит 4 раза в год
 Minbar. Islamic Studies основан в 2008 г. Российским исламским институтом и выходил под названием «Минбар», параллельное название «Минбар. Исламские исследования» (2008–2018), под текущим названием издается с августа 2018 г.

Номер Свидетельства о регистрации СМИ в Роскомнадзоре:
 ПИ № ФС77-73567 от 24 августа 2018 г.
 Зарегистрировано в Национальном агентстве ISSN Российской Федерации,
 номер ISSN: 2618-9569 (Print)

Учредители	Партнеры
 <p>Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт» (ЧУВО РИИ) Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19 сайт: http://www.kazanriu.ru</p>	 <p>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</p>
 <p>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</p>	 <p>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</p>
 <p>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</p>	 <p>Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный музей искусств народов Востока». Адрес: 119019, Москва, Никитский бульвар, д. 12а сайт: http://www.orientmuseum.ru</p>

Издатели

Частное учреждение высшего образования "Российский исламский институт"
 Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19,
 сайт: <https://www.kazanriu.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. Насыбулло

© ЧУВО РИИ, 2026
 © ФГБУН ИВ РАН, 2026
 © КФУ, 2026



Издается при содействии
 Фонда поддержки исламской культуры,
 науки и образования

Главный редактор

Мухаметшин Рафик Мухаметшиевич, 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

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

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

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

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

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

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

Ислаев Файзулхак Габдулхакмович, 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

Мчедлова 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

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

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

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

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

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

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

Зарипов 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

Сериков 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

Shikhaliev Sh.Sh., Shumkin A.V. Political and Intellectual Connections between Shirvan and Daghestan in the Fifteenth – Eighteenth Centuries: Toward a Deconstruction of the Local Historiographical Tradition 13

Salih N.R. Arabic script manuscripts as a source for studying the Intellectual history of Muslims of the Ural-Volga region (based on handwritten materials from the collection of the Scientific Library of the Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences) 42

THEOLOGY

Frolov D.V., Zaripov I.A. Introduction to the Tafsir of Ibn Kathir. Part 1.2: on interpreting the Qur'an only according to one's own opinion 55

Sayakhov R.L. Amin al-Khuli and his role in the development of thematic tafsir in the 20th century 67

Boldzhurova A.S. The Quranic Structure of Zakat in the Surah "Al-Baqarah" as a Response to the Contemporary Humanitarian Challenges 84

Azamatov R.I. Differentiation of the Prophetic Sunnah in the Methodology of Islamic Law 103

Al-'Asri S.A. Sunni creed: foundations, renewal and challenges..... 121

Shangaraev R.R. Tatar modernism (tajdid) in the context of interdisciplinary study of theology 136

Sedankina T.E. Traditionalism and tradition: different facets of the same phenomenon 151

Sultanov A.A. The Influence of Islamic Culture on the Formation of Spiritual and Moral Values in Russian Society: A Historical Aspect 178

PSYCHOLOGY

Dzhuad Iu.Iu. Misunderstanding as a phenomenon of religious culture and its role in psychological work with Muslim clients..... 199

Ivenkov V.E. Hope as a Resource for Psychological Well-Being: A Comparative Study of Hope Representations among Orthodox Christians, Muslims, and Atheists..... 224

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

- Шихалиев Ш.Ш., Шумкин А.В.* Политические и интеллектуальные связи между Ширваном и Дагестаном в XV–XVIII вв.: к деконструкции местной историографической традиции..... 13
- Салих Н.Р.* Арабографичные рукописи как источник для изучения интеллектуальной истории мусульман Урало-Поволжья (на материалах рукописей из фонда Научной библиотеки Уфимского федерального исследовательского центра РАН) 42

ТЕОЛОГИЯ

- Фролов Д.В., Зарипов И.А.* Введение к тафсиру Ибн Касира. Часть 1.2: О толковании Корана только по собственному мнению 55
- Саяхов Р.Л.* Амин аль-Хули и его роль в развитии тематического тафсира в XX веке ... 67
- Болджурова А.С.* Кораническая структура закята в суре «Аль-Бакара» как ответ на гуманитарные вызовы человечества 84
- Азаматов Р.И.* Дифференциация пророческой Сунны в методологии исламского права..... 103
- Аль-Асри С.А.* Суннитское вероучение: основы, обновление и вызовы..... 122
- Шангараев Р.Р.* Татарский модернизм (таджид) в контексте междисциплинарного изучения теологии..... 136
- Седанкина Т.Е.* Традиционализм и традиция: разные грани одного явления 151
- Султанов А.А.* Влияние исламской культуры на формирование духовно-нравственных ценностей российского общества: исторический аспект 178


ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

- Джуад Ю.Ю.* Непонимание как феномен религиозной культуры и его роль в психологической работе с клиентами-мусульманами 199
- Ивенков В.Э.* Надежда как ресурс психологического благополучия: сравнительное исследование представлений о надежде у православных, мусульман и атеистов 224

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ





◆ **Политические и интеллектуальные связи между Ширваном и Дагестаном в XV–XVIII вв.: к деконструкции местной историографической традиции**

◆ **Арабографичные рукописи как источник по интеллектуальной истории мусульман Урало-Поволжья (на материалах фонда Научной библиотеки Уфимского федерального исследовательского центра РАН)**



Политические и интеллектуальные связи между Ширваном и Дагестаном в XV–XVIII вв.: к деконструкции местной историографической традиции

Ш.Ш. Шихалиев^{1а}, А.В. Шумкин^{2б}

¹Институт Истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, г. Махачкала, Российская Федерация

²Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>, e-mail: shihaliev74@mail.ru

^бORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6438-5646>, e-mail: arsen1293@rambler.ru

Резюме: Статья посвящена проблемам политической истории Дагестана. Чтобы пролить на нее свет, авторы попытались составить схему жанровой эволюции дагестанской исторической литературы, используя методы, которые А.А. Шахматов создал для русского летописания. Если в XVII веке для Дагестана были характерны сочинения эпического характера (такие как «Дербенд-наме» и «История Маза»), авторы которых все же старались более-менее придерживаться использованных ими источников, то в XVIII веке широчайшее распространение получили псевдобιοграфические произведения («Тарих Дагестан», сочинение Махмуда из Хиналуга и некоторые другие), основанные на материалах предшествующей письменной традиции. В данной работе с помощью методов деконструкции текста исследуются вопросы их создания и оценивается степень достоверности содержащихся в них сведений. В результате тщательного изучения трех сочинений авторы приходят к выводу, что, несмотря на высокую ценность имеющейся в них информации, их можно использовать для реконструкции исторических событий лишь с очень большой осторожностью, предварительно установив релятивистские причины их создания.

Ключевые слова: Дагестан; Монгольская империя; уцмии; шамхалы; ширваншахи

Для цитирования: Шихалиев Ш.Ш., Шумкин А.В. Политические и интеллектуальные связи между Ширваном и Дагестаном в XV–XVIII вв.: к деконструкции местной историографической традиции. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):13–41. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-13-41





Political and Intellectual Connections between Shirvan and Daghestan in the Fifteenth – Eighteenth Centuries: Toward a Deconstruction of the Local Historiographical Tradition

Sh.Sh. Shikhaliev^{1a}, A.V. Shumkin^{2b}

¹*Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Daghestan Federal Research Centre of the Russian Academy of Sciences, Makhachkala, the Russian Federation*

²*The Russian Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>, e-mail: shihaliev74@mail.ru

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6438-5646>, e-mail: arsen1293@rambler.ru

Abstract: The article addresses key issues in the political history of Dagestan. To shed light on these problems, the authors propose a model of the genre evolution of Dagestani historical literature, drawing on the methodological framework developed by A. A. Shakhmatov for the study of Old Russian chronicles. In the seventeenth century, Dagestan was characterised by works of an epic nature (such as the Darband-nāma and the History of Maza), whose authors sought, more or less consistently, to adhere to the sources they employed. In contrast, the eighteenth century saw the widespread emergence of pseudo-biographical compositions (including the Tarikh Dāghistān, the work of Mahmud of Khinalug, and several others), which were largely based on the materials of earlier writers. The present study applies methods of textual deconstruction to analyse the circumstances of their composition and assess the reliability of the information they contain. As a result of a detailed examination of three such works, the authors conclude that, despite the high value of the data they preserve, these texts can be used for the reconstruction of historical events only with considerable caution and only after establishing the relativistic motives underlying their production.

Keywords: Dagestan; Mongol Empire; utsmis; shamkhals; shirvanshahs

For citation: Shikhaliev Sh.Sh., Shumkin A.V. Political and Intellectual Connections between Shirvan and Daghestan in the Fifteenth – Eighteenth Centuries: Toward a Deconstruction of the Local Historiographical Tradition. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):13–41. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-13-41



*Посвящается Тэймуру Рустэмовичу Галимову,
одному из наиболее преданных своему делу исследователей
истории Золотой Орды*

Введение

Тема взаимных связей между Ширваном и Дагестаном поднималась многими исследователями. Особое место среди них занимает А.Е. Криштопа, который много лет посвятил изучению и интерпретации восточных источников, проливающих свет на эту проблему. Он наметил пути разрешения некоторых сложных вопросов, возникающих при попытках истолкования сведений дагестанских исторических сочинений [1, с. 29–49]. И все же он не смог полностью порвать с позитивистскими взглядами, которые длительное время культивировались в советской исторической науке, поэтому во многих случаях весьма буквально понимал и использовал данные местной мусульманской письменной традиции.

В рамках исследования творчества А.Е. Криштопы проведен детальный анализ, фокусирующийся на жанровом своеобразии исторической литературы Дагестана. Данная литературная традиция складывалась в условиях сложной геополитической борьбы на Восточном Кавказе в XVI–XIX веках, бывшем ареной противостояния между Ираном, Османской и Российской империями. После двукратного падения династии Сефевидов в XVIII столетии Россия активно использовала образовавшийся вакуум власти для утверждения своего влияния в Дагестане и Ширване. Это привело к беспрецедентно тесному контакту местного мусульманского общества с европейской культурой, что стало для него глубоким цивилизационным и социальным потрясением, ломавшим привычные многовековые устои.

Именно в этот период на Северо-Восточный Кавказ проник псевдобиографический жанр, отразивший настроения общества в эпоху крушения традиционного уклада [2, с. 98–104]. Тогда были созданы наиболее яркие публицистические произведения, ставшие визитной карточкой местной литературы. Их авторы, переживая сложный период изоляции от остального исламского мира, сосредоточились на внутренних событиях Дагестана. Однако регион исторически не был изолирован. Он являлся очагом зороастрийской, а затем мусульманской культуры, а его жители были свидетелями смены правлений шахиншахов, халифов, хазарских, монгольских каганов, ширваншахов и Сефевидов, оставаясь частью всемирной истории.

В результате европейской экспансии и знакомства с новыми социальными отношениями дагестанцы заняли консервативную позицию, направленную на сохранение мусульманской культуры, одновременно испытывая чувство беспомощности и оторванности от остального исламского мира. Порожденная этой эпохой литература нередко изображала историю Дагестана в гротескном и искаженном виде. В работах



А.Е. Криштопы спорным представляется излишнее доверие к подобным нарративам в условиях отсутствия иных – надежных – исторических ориентиров. Основной метод, применяемый в данной статье, – это критическая деконструкция текстов для выявления релятивистских императивов их создания. Полученные результаты позволяют пересмотреть ряд выводов, ранее сформулированных А.Е. Криштопой.

Политические связи между Ширваном и Дагестаном

Для понимания политических связей Ширвана и Дагестана в Средние века необходимо проанализировать границы и характер власти ширваншахов. Существует традиция именовать их владения «государством», однако ширваншахи не обладали полным суверенитетом. Основные сведения об их ранней истории восходят к арабским переводам 'Абдаллаха ибн аль-Мукаффа' с пехлевийских источников. В доисламский период ширваншах был удельным князем, утверждаемым шахиншахом Ирана. Согласно утверждению Ибн Хордадбега, его удел был учрежден не позднее правления первого сасанида Ардашира Папакана [3, с. 61]. Подобных княжеств в составе Ирана, существовавших еще со времен Аршакидов, было множество.

При Сасанидах территория Ширвана простиралась вдоль Кавказского хребта от Дербента до Хурсана на севере и до устья Куры на юге. С ним граничили уделы вахразраншаха (Авария), филаншаха, табарсараншаха (Табасаран), хурсаншаха (земли лезгин), маскутшаха (Дербенд, в современной орфографии – Дербент) и лайзаншаха (Лажидж). Особое значение эти княжества приобрели при Хосрове I Ануширване, который включил их в мощную оборонительную линию для защиты Ирана от набегов со стороны Тюркского каганата [4, с. 6–7].

В ряде средневековых источников род ширваншахов возводится к Сасанидам Хосрову Ануширвану, Бахраму Гуру или даже к аршакиду Бахраму Чубину [5, с. 169, 190–191; 6, с. 380]. Однако, согласно сведениям, переданным Шараф-ханом Бидлиси, при первом правлении Кавада I шахом Армении был его брат Замасп, сын Пероза, который временно сверг Кавада и правил Ираном в 496–498 гг. Его сыновьями были Нарса, Сурхаб и Бахват: Нарса унаследовал армянский престол, а Сурхаб стал родоначальником династии ширваншахов [7, с. 406].

После арабского завоевания Ширвана при халифе 'Умаре ибн аль-Хаттабе его правитель Шахрийар заключил договор, согласно которому его владения освобождались от налогов в обмен на обязательство защищать регион от хазар [8, с. 13–14]. В период Халифата некоторые из местных правителей сохранили свои владения, перейдя под власть мусульман. На арабском языке их титуловали «малик» (царь), поскольку в собственно мусульманской среде этот титул, ассоциировавшийся с доисламскими языческими правителями, тогда не употреблялся. Известно, что в период, когда арабским наместником Армении был Са'ид ибн Салим аль-Бахили (796–798), ему подчинялся



малик Ширвана по имени аш-Шаммах ибн Шуджа' [9, с. 571]. Он носил арабское имя, однако неясно, был ли он потомком Шахрийара, принявшим ислам, или же местную династию уже сместили к тому времени арабы.

Должность наместника Армении в 787–788 и 799–801 годах занимал полководец Йазид ибн Мазйад аш-Шайбани. После его смерти его потомки неоднократно, хотя и с перерывами, назначались на этот же пост [5, с. 44–47]. Волнения, начавшиеся после убийства халифа аль-Мутаваккиля в 861 году, стали важной вехой в возрождении иранской политической деятельности. В этот период Йа'куб ибн аль-Ляйс основал в Иране династию Саффаридов, а спустя десять лет получил от халифа аль-Му'тамида инвестицию на правление несколькими восточными провинциями [10, с. 203–205]. Одновременно внук Йазиды, Хайсам ибн Халид, провозгласил себя ширваншахом, а его брат Йазид ибн Халид – лайзаншахом [5, с. 48].

Несмотря на иранское происхождение Саффаридов и арабское – Мазйадидов, обе династии со временем заявили о своей преемственности от Сасанидов [10, с. 203–205; 5, с. 169]. Этот шаг, несомненно, был попыткой апеллировать к доисламским правовым нормам для обоснования царского статуса. Началась дезинтеграция Халифата, хотя формально Ширван и Лайзан не разрывали вассальных связей с ним, поскольку его власть все еще опиралась на идеологию политического единства мусульман.

Мазйадиды, изначально наместники халифата, стали наследственными правителями, лишь формально получавшими инвестицию от халифа. Вскоре они распространили свою власть на княжество Табарсаран, также существовавшее с сасанидских времен [5, с. 49]. Четвертый удел, Хурсан, был полностью поглощен Ширваном к 1074 году [5, с. 63]. Контроль над Дербентом (Маскутом) устанавливался Мазйадидами эпизодически с 944 года, с периодами владычества в 990–991, 1019–1021, 1023–1024, 1035 и 1065–1072 годах [5, с. 49, 51–53, 55, 57–58, 61–63]. Таким образом, влияние на южные земли будущего Дагестана было установлено ими в начале правления династии. Наиболее продолжительный период контроля над Дербентом пришелся на правление ширваншаха Фарибурза ибн Саллара (1063–1096).

Из касыды Мас'уда ибн Намдара известно, что ширваншах Фарибурз значительно расширил свое влияние в Дагестане [11, с. 9]. Поэтический текст свидетельствует, что он укрепил свою власть на территории, расположенной в Каспийском проходе к северу от Дербента, подчинив савиров и вытеснив алан, а также продвинулся через горные перевалы, овладев Кумухом. В письмах Фарибурза к обществам Гумика и аль-Лакза, включенных в сборник Ибн-Намдара, ширваншах пытался использовать лакзов как посредников для обращения гумиков в ислам и намеревался назначить в Кумух наместником своего сына 'Адуд-ад-Даулю Минучихра, заверяя, что не стремится к сбору с них налогов [12, с. 171–174].



Окончательный контроль над Дербентским эмиратом ширваншахи установили лишь в XIII веке, посадив на престол своих родственников вместо династии ас-Сулами, а в начале XIV века аннексировали его [1, с. 56; 13, с. 186]. Известно, что в 1222 году эмиром Дербента был Рашид, брат ширваншаха Гаршаспа ибн Фаррухзада [8, с. 145–146; 5, с. 187]. В 1229 году упоминается правление несовершеннолетнего правителя, при котором регентом был атабек аль-Асад [14, с. 213–214].

Косвенные данные о дальнейшей судьбе Дербента содержатся в известиях о событиях 1382 года. После убийства ширваншаха Хушенга ибн Кавуса ибн Кей Кубада в результате восстания на престол был приглашен его двоюродный брат – шейх Ибрахим ибн Султан Мухаммад ибн Кей Кубад, носивший нисбу «Дербенди» [5, с. 170]. Это позволяет заключить, что при ширваншахах Кей Кубаде (1317–1348) и Кавусе (1348–1372) наместником Дербента был Султан Мухаммад ибн Кей Кубад. Вероятно, он был назначен на смену кому-то из своих родственников, пользовавшихся до этого более широкой автономией, что свидетельствует о постепенной интеграции эмирата в состав государства Ширваншахов.

В XI веке Кумух [15, с. 124], как и Ширван, находился под властью сельджукидов¹. В частности, в 1066 г. Ширван подвергся нападению сельджукида Кара-Тегина, и поэтому в следующем году ширваншах Фарибурз признал над собой сюзеренитет султана Алп-Арслана, а впоследствии чеканил на своей монете имя султана Малик-шаха [5, с. 59–61; 6, с. 459]. Некоторое время спустя Ширван окончательно ввел Кумух в

¹ По поводу влияния сельджукидов на Ширван и Дагестан Джамал ад-Дин ал-Гарабудаги в своей арабоязычной хронике пишет следующее: «Сельджукский султан Алп Арслан покорил множество земель христиан и распространил свою власть на Кавказские горы – как к югу, так и к северу от них. Своему сыну, Малик-шаху, он оставил обширное государство, простиравшееся от Йемена до границ Китая, а также мудро и искусно в управлении визиря, известного как Низам ал-Мульк. Последний расселил различные тюркские племена на Кавказе – от земель Картли до побережья Хазарского моря, чтобы облегчить управление областями, вошедшими под власть сельджуков, и сохранить их от смут и мятежей. С тех пор Кавказ стал местом поселения тюрков Азербайджана и Хорасана, обозначаемых как Иран и Туран... Малик-шах был вершиной могущества династии Сельджуков. Однако он разделил свое обширное государство между сыновьями и сыновьями своих братьев; это было сочтено политической ошибкой, поскольку единая община распалась на враждующие части, а единое государство – на соперничающие и воюющие владения. Вследствие этого пришла в упадок и исчезла иранская ветвь, распространившая свою власть на Дагестан в середине VI века хиджры. На юге Дагестана возникло государство Минучихр-шаха, сына Туркман-шаха, носившего титул хакана – верховного правителя тюрков и татар. Своей столицей он сделал город Шемаху, однако его государство вскоре прекратило существование. После него в Шемахе утвердился правитель с титулом Ширваншах, возводивший свою родословную к Хосрову Ануширвану; он присоединил к своим владениям земли Армении, южного Дагестана и его северо-восточных областей. Под его властью находились Баб ал-Абваб (Дербент) и прилегающие территории. Что касается северо-западной части и внутренних областей Дагестана, то они подчинялись Ширваншаху в рамках исламского единства, сохраняя при этом автономию и самостоятельность во внутреннем управлении. Так продолжалось до нашествия татар на эти земли, которые они разорили и перевернули вверх дном» (См.: Джамал ад-Дин ал-Гарабудаги. Та'рих Кавказ, с. 49–50). Рукопись на арабском языке хранится в коллекции Магомедбека Мамаева, с. Карабудахкент. Копия рукописи хранится в личном архиве Ш. Шихалиева.



состав исламского мира. В XIV веке в Кумухе, находившемся под влиянием Ширвана, утвердилась династия, носившая титул шамхалов. Основные сведения о ранней ее истории содержатся в трех дагестанских эпитафических надписях (дарственная на селение Худуц, строительные надписи в Аштах и Цахуре), в Новгородской первой летописи, а также у тимуридских историографов Низам-ад-дина Шами и Шараф-ад-дина Йезди [16, с. 82–88; 17, с. 90–92, 95–96; 18, с. 1095, 1102–1104; 19, с. 85; 20, с. 98; 21, с. 304; 22, с. 203].

Основатель династии, Ахситан (носивший имя ширваншахов XII–XIII вв.), владел Кумухом с 1318/19 г. до своей гибели в Твери в 1327 г. [17, с. 90–92; 20, с. 98]. Ему наследовали сыновья Бадр-шамхал и Бугдай, упомянутые в недатированной надписи около 1350–1370-х гг. [17, с. 95–96]. Следующим правителем был Исми-шамхал, засвидетельствованный в надписи декабря 1374 г. [19, с. 85; 23, с. 48]. Вероятно, он погиб в бою с чагатайцами весной 1396 г. [21, с. 304; 22, с. 203].

После этого династия пресеклась, но была возрождена в XV веке ширваншахом Фаррухом-Ясаром, чьими потомками стали последующие шамхалы. На основании правовой логики надписей из Худуца и Ашты можно предположить, что Ахситан был наследником побочной ветви Мазйадидов, правившей Дербентом в XIII – начале XIV в.

Чтобы понять обстоятельства образования шамхальства, следует учитывать политический контекст после монгольских завоеваний. После падения халифата в 1258 году Ширван вошел в удел ильхана Хулагу. В ходе войны между Хубилаем и Аригбугой Дербент был захвачен войсками Джучида Берке, а после его смерти перешел к его внучатому племяннику Менгу-Гимуру [21, с. 74, 221; 1, с. 75]. Однако не позднее 1288 года контроль над Дербентом вернулся к хулагуиду Аргуну². В 1298 году ильхан Газан-хан направил эмира Нурина для защиты Дербента [24, с. 180].

Согласно письму Рашид-ад-дина (между 1315 и 1318 гг.), к этому времени ширваншахи окончательно присоединили Дербент к своим владениям [24, с. 186]. Однако зимой 1318–1319 гг. хан Золотой Орды Узбек, по-видимому, вновь отвоевал крепость, о чем свидетельствует надпись на карте братьев Пиццигани (1367 г.), называющая Дербент «пограничной крепостью Узбека» [21, с. 269–270]. Южнее, у крепости Кайол, указана граница владений ильхана Абу-Са'ида («Бумсы») [25, с. 24]. Эта нестабильность контроля над стратегическим проходом создавала условия для появления новых политических образований, таких как шамхальство.

Очевидно, не случайно эпитафическая надпись, упоминающая шамхала Ахситана, датирована именно временем кампании Узбек-хана по завоеванию Дербента. В 1327 г. Ахситан был убит восставшими против власти Орды жителями Твери, выпол-

² И из подвигов Аргуна было завоевание Гуржистана. Было послано 300 тыс. воинов, одетых в сталь. Они полных два месяца воевали в Дербенте Гуржистана. Каждый день от лакзов посылалась помощь – пища и другое. Наконец, завоевали, и поражение пало на войско неверных... [1, с. 97].



няя там обязанности ханского посла. Видимо, его назначение состоялось в ситуации, когда Ширван оставался под властью Хулагуидов, а Дербент и Кумух были захвачены Джучидами, которые, тем не менее, вынуждены были назначить в указанные города эмира из рода ширваншахов, долгое время владевшего ими.

Интеллектуальная преемственность между Ширваном и Дагестаном

Политические связи определили пути проникновения исламской богословской и правовой мысли в Дагестан. В XVI–XVIII веках многие дагестанцы получали образование в Ширване. Местные биографические словари упоминают ряд ученых XVII века (Малла Мухаммад аль-Голоди, Исма‘иль из Шиназа и др.), обучавшихся в медресе Шемахи, Кубы, Голоды и других ширванских центров [26, с. 11–18; 27, с. 116–125]. Эта традиция, особенно сильная среди жителей Южного Дагестана, сохранялась до начала XX века. О ее масштабах свидетельствует тот факт, что в южнодагестанских книжных собраниях большое количество рукописей XVII – начала XX в. переписаны в ширванских селениях.

Некоторые из этих ученых привозили из Ширвана богословскую литературу и внедряли на родине образовательную модель, сложившуюся в местных медресе. До конца XVII века многие дагестанские учебные заведения развивались в русле суннитской интеллектуальной традиции, культивировавшейся в Ширване. Об этом свидетельствует репертуар изучавшихся сочинений по шафиитскому праву, логике и суфизму – как привезенных рукописей, так и созданных на месте копий, восходящих к ширванским источникам.

В конце XVII века происходит переориентация научно-образовательной парадигмы Дагестана на модель ведущих ближневосточных центров, таких как Каир, Алеппо, Дамаск и Мекка. Главную роль в этом сыграл дагестанский ученый Мухаммад аль-Кудуки (ум. 1717 г.), который внедрил новый образовательный стандарт. Он ввел строгую последовательность изучения определенных трудов по арабской грамматике, логике, теории диспута и исламскому праву. Хотя данный стандарт частично отражал ширванское наследие (особенно в грамматике и логике), в своей основе он все же опирался на ближневосточные интеллектуальные элементы.

Север Ширвана в XVII–XIX вв. был зоной взаимодействия трех правовых традиций: шафиитской (аварцы Джара, часть цахур и лезгин), ханафитской (большинство населения, включая часть лезгин и цахур) и джа‘фаритской (шииты, в основном связанные с сефевидской администрацией). Некоторые дагестанцы региона использовали нисбу аль-Ханафи, например, накшбандийский шейх Махмуд аль-Алмали (ум. 1877 г.), известный также как ад-Дагистани. В этой контактной зоне различия между суннитскими мазхабами отступали на второй план перед общим идеологическим противостоянием шиитам.



Что касается истории изучения шафиитского права в Дагестане, то в ней можно условно выделить два течения, которые последовательно сменяли друг друга по мере развития местной юридической традиции. Первая, более ранняя, линия преемственности представлена сочинениями, созданными на арабском языке персидскими учеными Абу-ль-Касимом ар-Рафи'и (ум. в 1226 г.) 'Абд-аль-Гаффаром аль-Казвини (ум. в 1266 г.), 'Аля'-ад-дином 'Али ат-Табризи (ум. в 1329 г.), Йусуфом аль-Ардабили (ум. в 1377 г.), Махмудом аль-Кирмани. В Дагестане, согласно колофонам рукописей, сочинения этих авторов переписывались начиная с 718 / 1318 года³, но на регулярную основу их копирование было поставлено уже в XVI веке⁴. До тех пор дагестанские правоведы пользовались в основном привозными рукописями названных авторов, скопированными в Ширване, Иране и на Ближнем Востоке. В течение XV–XVII вв. эти сочинения являлись по сути дела единственными правовыми сочинениями в Дагестане, о чем свидетельствует их массовая переписка в регионе в указанный период. Однако ближе к концу XVII века этот набор сочинений по фикху начинает терять свою популярность. Очевидно, что дагестанцы в XV–XVII вв. через исторический Ширван ориентировались на персидскую арабоязычную шафиитскую традицию.

В середине XVII века дагестанские ученые переняли ближневосточную дидактическую традицию. Начиная с этого времени Каир, Алеппо и Мекка становятся главными центрами, где дагестанские правоведы получают или совершенствуют свое образование. Неудивительно поэтому, что со второй половины XVII века более ранний набор сочинений персидских шафиитских авторов начинает вытеснять другой репертуар шафиитских правовых сочинений, представленный сирийскими и египетскими авторами. Это, прежде всего, сочинения сирийского ученого Мухйи-ад-дина ан-Навави (ум. в 1278 г.), два комментария египетских ученых Джалаль-ад-дина Мухаммада аль-Махалли (ум. в 1459 г.), Ибн-Хаджара аль-Хайтами (ум. в 1567 г.) на сочинения ан-Навави и многочисленные субкомментарии на эти сочинения, написанные египетскими и сирийскими правоведом, такими как Ибн-Муляккын (ум. в 1401 г.), Мухаммад ад-Дамири (ум. в 1405 г.), Ибн-Касим аль-'Ибади аль-Азхари (ум. в 1550 г.), Шихаб-ад-дин аль-Кальйуби (ум. в 1659 г.), Шихаб-ад-дин ар-Рамли (ум. в 1595 г.), Ибн-'Абд-аль-Хакк ас-Сунбати (ум. в 1591 г.) и др. Такое изменение репертуара сочинений по мусульманскому праву можно было наблюдать во всем Дагестане.

Изменение набора сочинений по исламскому праву было связано как со сменой интеллектуального ландшафта, так и с происходившими в регионе политическими событиями. Первое объяснялось деятельностью вышеупомянутого Мухаммада аль-Кудуки,

³ 'Аля'-ад-дин 'Али ат-Табризи. *Шарх ал-Хави ас-сагир*. Коллекция Института истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра Российской академии наук (далее – ИИАЭ ДФИЦ РАН). Ф. 14. № 2334.

⁴ 'Аля'-ад-дин 'Али ат-Табризи. *Шарх ал-Хави ас-сагир*. Рукопись была переписана в дагестанском селении Кумух 3 Зу-л-хиджа 911 / 6 мая 1506 г. Коллекция ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 14. № 1371.



благодаря которому египетско-сирийская школа начала вытеснять арабоязычную персидскую. Труды сирийских и египетских шафиитских правоведов с точки зрения правовой терминологии стали считаться более «достоверными», «весомыми» по сравнению с сочинениями, написанными в персидской шафиитской традиции [28, р. 243].

Другой фактор был обусловлен османо-сефевидскими войнами первой половины XVII века, послужившими причиной массового оттока суннитских ученых из Ширвана в Османскую империю, а в отдельных случаях – в Дагестан. К их числу принадлежал и Мухаммад Рафи' аш-Ширвани, о котором турецкий исследователь Кямран Абдуллаев пишет, что он вместе со своим братом и племянником Нур-ад-дином аш-Ширвани переселился в Дагестан, где прожил некоторое время, после чего эмигрировал в Османскую империю.

О племяннике Мухаммада Рафи' – Нур-ад-дине Мухаммаде аш-Ширвани – имеется информация, согласно которой он умер в 1655 г. Примечательно, что, как пишут исследователи со ссылкой на источники, Нур-ад-дин аш-Ширвани и его предки происходили из того же рода, что и основатели государства Сефевидов, и из-за своей принадлежности к ханафитскому мазхабу они подвергались серьезным гонениям. Это семейство на протяжении примерно ста с лишним лет не могло избавиться от сефевидского гнета. Дядя Нур-ад-дина аш-Ширвани, Мухаммад Рафи', по причине этих притеснений уехал в Дагестан, где стал преподавателем в одном из медресе. Долгое время Нур-ад-дин аш-Ширвани также обучался в Дагестане [29, с. 20–24].

В произведениях, переписанных Нур-ад-дином аш-Ширвани, часто встречаются ссылки на сочинения его дяди Мухаммада Рафи' аш-Ширвани, однако о жизни, дате рождения и смерти последнего никаких сведений не приведено. Тем не менее в рукописных собраниях обнаружено три сохранившихся до наших дней произведения этого автора. В трактате «Рисаля фи табакат-и фукаха'-и ас-садат аль-ханафиййа» приведены имена живших до его времени в Азербайджане ханафитских факихов, одним из которых был отец автора Мавляна 'Абд-ар-Рахим аль-'Аяви аль-Хусайни аш-Ширвани (судя по отцовской нисбе Мухаммад Рафи' происходил из числа сеййидов). В конце трактата в качестве автора указан 'алляма Рафи'-ад-дин аш-Ширвани [29, с. 26–27].

Остальные два известных нам произведения Мухаммада Рафи' аш-Ширвани являются самыми ранними из сочинений по истории Дагестана, которые могут быть атрибутированы, и поэтому рассматриваются в следующем разделе данной статьи. Согласно собранной Кямраном Абдуллаевым информации, Мухаммад Рафи' аш-Ширвани был крупным мусульманским ученым, известным под прозвищами малла Челеби, Дийа'-ад-дин и Абу-ль-Фатх, автором трудов по истории, биографии и логике. Однако происходившие во время его жизни османо-сефевидские войны, ставшие настоящим политическим потрясением для Ширвана, заставили последующие поколения о нем забыть.



Его отец ‘Абд-ар-Рахим аш-Ширвани (ум. 1024/1615 г.) являлся одним из ранних ученых-логиков в Османской империи, который написал комментарий к труду «Джихат аль-вахда». Он был учителем Мухаммада Амина аш-Ширвани, одного из авторов сочинения по логике, получившего широкую популярность в Дагестане [29, с. 27–28].

Две важных, но очень кратких маргиналии о жизни ‘Абд-ар-Рахима аш-Ширвани на Кавказе можно найти в частной коллекции рукописей, собранной Али Каяевым в Гази-Кумуке (Республика Дагестан). Первая из них содержится в рукописи сочинения «Тарих Дагестан»: «Я переписал это из старого списка, [созданного] в эпоху ‘Абд-ар-Рахима аш-Ширвани аль-Хусайни ас-Сафави, кадия Арака, когда он был разрушен турками»⁵. Можно было бы подумать, что в этой записи упоминается селение Арак, которое в настоящее время находится в Табасаранском районе Республики Дагестан. Однако в другой рукописи из той же коллекции содержится, по-видимому, более точная запись, где вместо селения Арак в ней назван Кумух⁶. Сообщение о том, что ‘Абд-ар-Рахим аш-Ширвани был кадием Кумуха, содержится и во многих других списках этого сочинения [30, с. 87–94]. Любопытно, однако, что одна из этих маргиналий причисляет его к роду Сефевидов.

Вслед за суннитской правовой традицией шло и проникновение в регион суфийских тарикатов. В конце XVI века в Дагестане начинает распространяться ветвь братства Хальватиййа, отделившегося от братства Сухравардиййа. В это же время в Дагестане начинают переписывать труды сухравардийских и хальватийских шейхов и составлять местные сочинения этих двух братств.

Проникнув в Дагестан через Ширван, это братство сначала появилось в Южном Дагестане [31, с. 105–111; 32, с. 97–102; 33, с. 179–188]. Постепенно продвигаясь на северо-запад, оно распространилось в Центральном Дагестане и, наконец, достигло Западного Дагестана, к тому времени совсем недавно исламизированного [34, с. 70–81]. Имеющиеся суфийские родословные этого братства свидетельствуют о существовании шейхов этой ветви в разных районах Дагестана в XVI – первой половине XVII века.

Наибольшее количество рукописей Хальватиййа было переписано в период со второй половины XVI в. по первую половину XVII в. Это соответствует эпохе, когда Хальватиййа находилось на пике своего влияния. В XVIII веке копирование этих сочинений практически прекратилось, что было связано как со сменой интеллектуального ландшафта в регионе, так и с прекращением функционирования институционализованной организации этого братства. В XIX веке интерес к трудам шейхов Хальватиййа

⁵ Мухаммад Рафи‘ аш-Ширвани. *Тарих Дагестан*. Коллекция Ильяса Каяева (г. Махачкала). Рукопись № 164. Л. 39а.

⁶ Мухаммад Рафи‘ аш-Ширвани. *Тарих Дагестан*. Коллекция Ильяса Каяева (г. Махачкала). Рукопись № 318 (б). Л. 6а.



вновь возрастает, что было связано с началом распространения в Дагестане другого суфийского братства – Накшбандийя.

Загадка происхождения рода уцмиев

В Сефевидский период в Южном Дагестане, помимо шамхальской, существовали еще две владетельные династии с уникальными титулами: уцмии Кайтага и ма'сумы Табасарана. В советской историографии сложилась традиция возводить их историю к XIV веку. Однако наше исследование показывает, что эта историография основывается преимущественно на трех поздних рукописных источниках, часто имеющих псевдографический характер.

Первый источник – это два произведения начала XVII века, составленные Мухаммадом Рафи': так называемая «История Маза» и родословная уцмия Рустам-хана⁷ [35, с. 1072–1073; 30, с. 109–149]. Второй, «Тарих Дагестан», в значительной степени зависит от сведений первого, хотя родословная Рустам-хана в нем заменена на другую, очевидно, вымышленную автором [30, с. 97–107]. Третий источник – сочинение Махмуда аль-Хунлики (Махмуда из Хиналуга) – является более оригинальным произведением в рамках дагестанской публицистической литературы [35, с. 1073–1077; 23, 17–23].

Проанализируем достоверность историографии, основанной на этих сочинениях, с помощью сравнительно-исторической критики. В оригинальном тексте Мухаммада Рафи' рассказывается, как султан Кайтага Гаданфар был убит пятью суфийскими шейхами – потомками Хамзы и 'Аббаса, сыновей 'Абд-аль-Мутталиба – во время похода на Черкесию. На его место был поставлен эмир Чубан, сын султана 'Али-бека (возможно, одного из этих шейхов), также названный потомком Хамзы. Далее описываются его политические связи: он породнился с Ма'сум-беком Табасаранским, завоевал Кумух и поставил там шамхала из своих приближенных, заключил договор с эмирами Куруша Исма'иль-беком и Хасан-беком, а также выдал дочь и сестру за сыновей шемахинского султана Фаридуна – Кей Кубада и Суляймана [30, с. 136–138].

⁷ Авторы рассматривают краткую редакцию «Истории Маза» (во всех сохранившихся списках соединенную с родословной уцмия Рустам-хана) как оригинальное произведение Мухаммада Рафи', которое легло в основу ряда других исторических сочинений, в том числе «Тарих Дагестан» и «Истории Каракайтага» [29, с. 135–140]. Пространная редакция этой истории была создана в два этапа [29, с. 112–120]. Ее начало и одну их маргиналий переписал около 1141 г.х./1729 г. н.э. Урдаш ибн Мухаммад аль-Инхали. Но именно второй переписчик, работавший не ранее 1780 г., расширил этот список за счет знакомых ему сведений из составленной в середине XVIII века книги «Тарих Дагестан» [29, с. 110]. В расширенной версии содержится и указание на дату составления рукописи (1030 г.х./1620 г. н.э.) [29, с. 114]. Кроме того, в той же рукописи сохранилась пометка Мухаммада Рафи' о том, что в 1016 г.х./1607–1608 г. н.э. он побывал в селении Маза [29, с. 119]. Предполагаемый автограф сочинения Мухаммада Рафи' находится в коллекции Али Каяева, поэтому об археографии рукописей можно судить на его основе, а также сопоставляя пространную и краткую редакции (последняя представлена девятью списками).



Султана Фаридуна Б.Г. Малачиханов отождествлял с ширваншахом Афридуном ибн Фарибурзом (1105–1120), а А.Е. Криштопа – с хаджи Фаридуном, управлявшим Ширваном при плененном ширваншахе Кавусе (1348–1372) [36, с. 192–194; 1, с. 136–137]. Однако сюжет «Истории Маза» обнаруживает параллели с соглашением 1499–1500 гг. между султаном Чупанилавом и тухумом Эргенов. В нем говорится, что Эргены убили своего прежнего султана (имя Гаданфар не названо), потеряв двух родичей, и признали власть Чупанилава. Позже они поселили на своей земле двенадцать домов беглых рабов, которых затем перебил Чупанилав, после чего получили от него землю по уступке шамхала [37, с. 234–235]. Чупанилав из договора не только является тезкой персонажа «Истории Маза», но и, подобно ему, связан земельными отношениями с шамхалом.

Более того, если лица из нарративного и актового источников тождественны, то в «Истории Маза» описывается последний поход шейха Хайдара Сефеви на Черкесию, в ходе которого в 1487 году был разграблен и Кайтаг. Мухаммад Рафи' указывает на пятитысячную численность войска газиев, что совпадает с оценкой сил шейха Хайдара, данной анонимным итальянским купцом [30, с. 115, 136; 38, с. 115]. Рафи' также пишет, что перед походом газии с двухтысячным войском побывали в Мекке, Медине, Шаме и Мисре. Известно, что в армии шейха Хайдара были суфии из Талыша, Караджадага, Рума и Шама, о чем сообщает Фазлуллах (Фадль-Аллах) ибн Рузбихан Хунджи [30, с. 112, 136; 39, с. 82, 86]. Кроме того, в 1480 году сюзерен шейха Хайдара, султан Ак-Коюнлу Йа'куб, воевал с мамлюками, контролировавшими тогда Хиджаз, Сирию и Египет [39, с. 61–63]. Это позволяет предположить, что султан Гаданфар был убит во время разорения Кайтага суфиями шейха Хайдара.

В начале «Истории Маза» содержится хронологическое указание «по прошествии двухсот лет от хиджры Пророка» [30, с. 112, 136]. Вероятно, автор использовал более ранний источник, но датировка 200 г.х. является его собственной конъектурой [30, с. 119, 140], поскольку суфийские тарикаты, организовывавшие походы против неверующих, возникли лишь в XII веке. Косвенным подтверждением того, что в действительности описываются события 1487 года, служит зависимость от текста Рафи' «История Амиркаландара», где составитель добавил упоминание о султани Хайдаре (Сефеви) [30, с. 147–148]. Таким образом, Мухаммад Рафи', пытаясь датировать деятельность суфийских братств столь ранним периодом, допустил грубый анахронизм.

Во втором произведении Мухаммад Рафи' приводит родословную курайшитов, нисходящую от Адама к 'Аммаре ибн Хамзе, двоюродному брату пророка Мухаммада. Затем он перечисляет имена семи связующих звеньев до шейха Абу-Исхака Ибрахима и шести последующих предков, завершая эту цепочку султаном Мухаммадом – отцом султана 'Али-бека. Вероятно, эта часть генеалогии была сконструирована самим Рафи' для согласования с предложенной в «Истории Маза» ранней датировкой, хотя она про-



тиворечит используемому им источнику, где Абу-Исхак и 'Али-бек позиционируются как современники.

Основной интерес представляет часть родословной, связывающая султана Мухаммада и уцмья Рустам-хана, которая отличается перечислением титулованных предков. Для сравнительного анализа привлечены четыре списка: предполагаемый автограф (А), список Французской национальной библиотеки (Ф), список Института истории, археологии и этнографии (И) и список библиотеки Сулейманийа (С). Количество поколений в них различается.

Список А содержит двенадцать поколений уцмиев⁸. В списке Ф, приобретенном А.П. Берже в 1860 г., в четвертое поколение от конца добавлен уцмий Хасан-'Али [35, с. 1072–1073]. Список И включает имена Бек-Киши-хана и Ахмад-бека, помещенных на одно поколение выше, как братьев одного из предков этого рода⁹. В списке С эти добавления совмещены, причем Бек-Киши-хан показан как брат (а не дядя) уцмья Хасан-'Али. Эти разночтения отражают редакторские правки в поздних версиях генеалогии¹⁰.

При анализе родословной обнаруживается, что некоторые лица упомянуты в ней дважды. Особое внимание следует уделить последним четверем представителям, носившим уникальный титул уцмья: Хасан-'Али, Султан-Ахмад, Хан-Мухаммад и Рустам-хан. О Хасан-'Али, первом носителе этого титула, кроме имени ничего не известно, но он должен был занять престол не позднее 1552 года, поскольку именно к этому времени относится древнейшее анонимное упоминание уцмья в кабардинской песне [40, с. 69–76; 41, с. 114–118].

Его сын, Султан-Ахмад, был уцмием во время османского завоевания Дагестана в 1578 году и умер в 1588 году. Внук, Хан-Мухаммад, скончался в 1596/97 году [42, с. 108–109; 43, с. 129]. Рустам-хан стал уцмием около 1609 года, убив своего старшего брата Амир-Хамзу, и правил примерно до 1645 года [30, с. 199–200]. Вероятно, именно Рустам-хан был заказчиком сочинения Мухаммада Рафи', так как автор исключил из родословной имя ненавистного ему старшего брата, но упомянул младшего – Султан-Мухаммада, а в некоторых списках также их брата Устар-хана [35, с. 1072].

Четырьмя поколениями выше первого уцмья в родословной помещено имя Улубия, также названного сыном Султан-Мухаммада. Эта деталь необычна не только из-за дублирования имен, но и из-за отсутствия у Улубия какого-либо титула, что нетипично для данной части генеалогии. Между тем другие источники знают Улубия как уцмья Кайтага в 1660-х годах и называют его сыном Рустам-хана [30, с. 194; 42, с. 123–124].

⁸ Мухаммад Рафи' аш-Ширвани. Ансаб усуми Хайдак ва та'рих Мада. Коллекция Ильяса Каяева (г. Махачкала). Рукопись № 311.

⁹ *История происхождения рода уцмиев и кайтагских беков*. Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 286.

¹⁰ *Китаб насаб-наме умара' Кайтак*. Сулейманийа Кютюбханеси. № 328.



Учитывая распространенность в дагестанской традиции дефектных генеалогий, где разные ветви рода искусственно объединены в линейную последовательность, можно предположить, что здесь мы имеем дело именно с таким случаем. В частности, в родословной схеме списка С именно так на первый взгляд выглядит связь Хасан-‘Али и Бек-Киши-хана – можно подумать, что первый из них приходится внуком второму¹¹ [44, с. 182; 18, с. 98]. Отсутствие титула у Улубия в родословной может объясняться тем, что на момент ее составления он был несовершеннолетним. Информативная ценность источника заключается в том, что, по-видимому, информант Мухаммада Рафи’ знал Улубия как сына не самого Рустам-хана, а его брата Султан-Мухаммада. Это предположение подтверждается тем, что сыновья Рустам-хана (Мухаммад и Гирей-хан) похоронены в родовом некрополе уцмиев в Кала-Курайше, тогда как могила Улубия там отсутствует [43, с. 130].

Столетие спустя было создано сочинение «Тарих Дагестан» [2, с. 100–101], одним из основных источников которого стала «История Маза». Однако автор произвольно изменил составленную Мухаммадом Рафи’ генеалогию, преобразовав ее в общую родословную шамхалов, уцмиев и ма’сумов. При этом он отказался от воспроизведения родословной курайшитов, а имена остальных персонажей частично сократил, частично изменил, поменял их местами и добавил несколько новых. Поскольку в произведении Рафи’ указана близость эмира Чубана к шамхалу, последний представлен его внучатым племянником в седьмом поколении.

Таким образом, в фиктивную шамхальскую генеалогию оказались инкорпорированы имена второго, третьего и четвертого уцмиев – Султан-Ахмада, Хан-Мухаммада и Амир-Хамзы, хотя порядок их преемственности был слегка изменен [30, с. 100–102]. Тот факт, что вместо имени уцмий Рустам-хана в «Тарих Дагестан» указано имя убитого им старшего брата Амир-Хамзы, по-видимому, отражает политические симпатии составителя.

Вероятно, со стопроцентной надежностью реконструировать генеалогию уцмиев на основе сведений Мухаммада Рафи’ невозможно, но если переместить вниз родословной описанный фрагмент и исключить дублирование еще трех имен (султана или эмира Мухаммада и Чубана), то получится, что у эмира Чубана было два сына – Сурака и Шамхал, а у последнего – двое потомков: Бек-Киши-хан и уцмий Хасан-‘Али. Такая реконструкция выглядит правдоподобно, учитывая, что султан Чупанилав был владельцем Кайтага в 1499 г., а Хасан-‘Али стал уцмием не позднее 1552 г.

Третий источник – сочинение Махмуда аль-Хунлики – стоит особняком, так как посвящен преимущественно ширванским событиям и не получил широкого распространения. Известны лишь два его списка: арабоязычный оригинал и тюркский перевод 1870 года [23, с. 11]. Датировка оригинала проблематична: автор указал 1456/57 год, но приложил

¹¹ Китаб насаб-наме умара’ Кайтак. Сулейманийа Кютюбханеси. № 328. Л. 25а.



фирман шаха Мухаммада Худабенде (1578–1587), ложно датированный 1466/67 годом [23, с. 24; 35, с. 1077]. Встречаются и другие анахронизмы, например, ширваншах Гаршасп (1204–1225) назван современником Тимура (1370–1405) [23, с. 17–20].

Эти черты характерны для псевдобιοграфического жанра, распространившегося в Дагестане после падения Сефевидов в XVIII веке. Очевидно, автор жил значительно позже эпохи Мухаммада Худабенде, иначе не допустил бы хронологической путаницы. Кроме того, его произведение обнаруживает знакомство с «Хроникой кайтагских уцмиев» и «Историей Маза» – популярными в Дагестане историческими сочинениями. Это указывает на компилятивный характер труда, в котором поздние сведения искусственно совмещены с более ранними событиями.

По сути, Махмуд аль-Хунлики создал апокриф «Истории Маза». Вместо рассказа об эмире Чубане он посвятил повествование Илчав-Ахмаду, представленному как брат отца султана 'Алибека и второй сын султана Мухаммада, а также его потомкам. Согласно сочинению Махмуда, от Илчав-Ахмада в Ширване вели свой род беки Докузпары, Калханы, Рустау, Кабалы, Ахты, Мискинджи, Микраха, Куры, Кураха, Хины, Хиналуга, Мазы, Хачмаза и Табасарана [23, с. 17–23].

Однако Махмуд не стал копировать родословную уцмиев Мухаммада Рафи', а написал противоречивый пассаж, где несколько раз повторяются имена султана Мухаммада и его двух сыновей [23, с. 17]. При внимательном рассмотрении становится ясно, что автор жил в середине XVIII века: он дает разъяснения, что «Илчав» – это прозвище уцмий Ахмад-хана (1711–1749), сына уцмий Улубия [30, с. 194; 42, с. 123–124].

Другая деталь проясняется при изучении некрополя уцмиев в Кала-Курайше: имя Султан, вклинившееся между султаном Мухаммадом и его «сыновьями», на самом деле принадлежало сыну Хан-Мухаммада – старшего наследника Ахмад-хана [43, с. 131; 45, с. 323]. Махмуд аль-Хунлики ошибочно назвал Хан-Мухаммада уцмием, хотя тот так и не унаследовал отцовский титул. Любопытной деталью сочинения Махмуда аль-Хунлики является указание, что Бек-Киши-хан – это всего лишь прозвище уцмий 'Алибека, тогда как в рукописи Сулеймании этот персонаж фигурирует как брат уцмий Хасан-'Али [23, с. 17; 46, с. 952]. Действительно, в генеалогии уцмий Рустам-хана имя Бек-Киши-хана, подобно имени Улубия, употреблено без титула.

Обратимся к фольклорному описанию битвы у Чегемского рва в 1552 году, записанному Ш.Б. Ногмовым [41, с. 117–118]. Согласно представленным им сведениям, участвовавшие в сражении кайтагцы («хаданский народ») назвали место битвы Кишибек. Это название тождественно прозвищу уцмий 'Алибека в заметках Махмуда аль-Хунлики и имени брата Хасан-'Али в родословной из Сулеймании. Следовательно, вероятнее всего, «Бек-Киши-хан» – не личное имя, а прозвище уцмий Хасан-'Али, полученное им за участие в Кишпекской битве.



В обеих родословных султан Мухаммад назван основателем дома уцмиев. Это лицо историческое: данное имя носил старший сын ширваншаха Фарруха-Ясара, при жизни отца имевший титул шамхала (и, вероятно, участвовавший в соглашении между султаном Чупанилавом и Эргенами), а после его смерти недолго правивший Ширваном [6, с. 604–605].

В расширенной редакции «Истории Маза», хотя и отсутствует родословная уцмия Рустам-хана, имеется маргиналия Мухаммада Рафи' от 1607/08 г., отсутствующая в краткой версии. Там также указано участие Суляйман-Мухаммада в конфликте эмира Чубана с султаном Фаридуном, [30, с. 118–119, 138–139]. Т.М. Айтберов справедливо считает это имя искаженным обозначением султана Мухаммада [30, с. 126–127]. Ранее отмечалось, что, согласно тексту, на сестре Чубана женился сын Фаридуна – Суляйман (в расширенной редакции – Сальман) [30, с. 118, 138].

Вероятно, изначально у Рафи' вместо «Суляймана» должно было стоять «Султан-Мухаммад», а вместо «Фаридуна» – «Фаррух-Ясар» (он действительно участвовал в разгроме суфиев шейха Хайдара). В таком случае Хасан-бек (один из эмиров Куруша), скорее всего, и является Асанбегом – послом, отправленным ширваншахом Фаррухом-Ясаром к великому князю Ивану III не позднее 1466 г. [30, с. 138; 47, с. 11–12]. Таким образом, инкорпорированный в родословную уцмиев султан Мухаммад, по-видимому, в действительности был шурином эмира Чубана.

В «Истории Маза» содержится любопытный пассаж о шамхале «из числа близких» эмира Чубана [30, с. 116, 137]. Помимо этимологии титула, этот фрагмент можно интерпретировать как отсылку к древнему обычаю табуирования имен (распространившемуся в Дагестане через монгольское влияние), запрещавшему называть ребенка в честь живого родственника. Отрывок можно понять как объяснение имени сына Чубана – эмира Шамхала, которого назвали в честь его родственника султана Мухаммада, но из-за табу использовали вместо личного имени его титул.

Предпринятая авторами деконструкция текста не может полностью восстановить искаженные исторические реалии, поскольку отсутствуют аутентичные источники XVII века, которыми пользовался Мухаммад Рафи'. Однако неправомерно приравнивать «Историю Маза» к таким квазиисторическим памятникам, как «Тарих Дагестан» или сочинение аль-Хунлики. Для труда Рафи' характерен определенный рационализм. Но необходимо учитывать, что автор был вынужден переселиться из Сефевидского государства в Османскую империю из-за религиозных преследований со стороны шиитов. Этим может объясняться изъятие им из генеалогии сведений об уцмии Хасан-‘Али, носившем характерное для шиитов имя, а также намеренное искажение информации о походе шейха Хайдара, главы шиитского тариката Сафавиййа, в то время как сам Рафи' был суннитом-ханафитом.



Причина, по которой в данной работе оспариваются сведения дагестанской рукописной традиции, заключается в том, что все три источника, посвященные генеалогии уцмиев, прямо противоречат друг другу. Такое возможно лишь в случае, когда предлагаемая информация изначально не соответствует действительности. Кроме того, про странная генеалогия уцмиев вступает в коллизию с данными исторических источников.

Согласно материалам некрополя Кала-Курайша, в эпоху Монгольской империи владельцами здесь была другая фамилия, зафиксированная в трех надгробных эпитафиях. По ним реконструированы имена четырех поколений: 'Умар, его сын Хиздан, внук Ахсабр и правнук Шабаз [43, с. 80]. Последний был захоронен в 1337/38 или 1381/82 году [43, с. 85–86]. Все представители, кроме основателя, носят редкие иранские имена, а их саркофаги выполнены в стиле, характерном для домонгольского сельджукского искусства. Вероятно, эти надгробия созданы кочевыми подданными Хулагуидов, состоявшими в основном из туркменских племен.

По данным Афанасия Никитина, в 1466 году владельцем Кайтага был Алильбег, шурин Фарруха-Ясара [47, с. 12]. Учитывая, что автор передал имя Хасан-бека как Асанбег, можно предположить, что Алильбег – это транскрипция имени Халиль-бек. Возможно, Халиль-бек был потомком Шабазы и отцом султана Гаданфара. Из османских реестров 1581, 1583 и 1586 годов известен Бойбеги Халиль-бек [48, с. 313, 314, 441]. Он же упомянут в русской отписке как «Халебек князь», владелец «кабака Утемишева» [49, с. 293]. Этот Халиль-бек был основателем рода утемишских султанов – правителей небольшого округа в административной системе Сефевидов, имевших в шамхальстве статус карачи-беков. Утемиш граничил с владениями уцмиев, а в XV веке, вероятно, входил в состав Кайтага. Совпадение имен позволяет предположить, что утемишские султаны были связаны с предшествующими правителями Кайтага.

Несмотря на явную фальсификацию начала генеалогии уцмиев во всех трех источниках, в них содержится рациональное зерно. Все они, так или иначе, указывают на родство уцмиев с шамхалами и ма'сумами. В первом и третьем источниках их родословная выводится от шамхала султана Мухаммада, во втором сконструировано общее генеалогическое древо, названное «ханско-хаканскими поколениями». В третьем также утверждается, что из рода уцмиев происходят беки почти всего северного Ширвана. Общность происхождения подтверждается тем, что после пресечения рода цахурских султанов уцмии унаследовали их документы, включая рукопись Махмуда аль-Хунлики [23, с. 3].

Однако простое сопоставление родословной ширванской знати и ветви уцмиев показывает, что ситуация была обратной. Сочинение аль-Хунлики по жанру близко к псевдобиографическому «Тузук-и Темури», созданному по заказу Великих Моголов [50, с. 4–5, 7]. Нет исторических подтверждений службы уцмиев Тимуру, благодаря которой они якобы получили земли в Ширване. Напротив, очевидно, что уцмии происходили из среды ширванской знати. В «Дербенд-наме» конца XVII века Кайтаг и Зи-



рих-Геран отнесены к округу Дербента, входившего тогда в ширванский вилайет Сефевидов [30, с. 34]. Однако, вероятно, эти сведения отражают реалии рубежа XVI–XVII веков, поскольку уже в 1666 году Эвлия Челеби называет Кайтаг и Кубачи частью вилайета Дагестан [51, с. 117–118].

Данная статья начиналась с критики научного наследия А.Е. Криштопы – крупнейшего современного специалиста по истории Дагестана. Справедливости ради следует отметить, что без его масштабной работы по систематизации исторических источников написание данной публикации было бы невозможно. Именно он заложил основы сравнительно-исторической критики дагестанских историко-публицистических произведений. Тем не менее пришло время дать оценку его исследованиям, поскольку с позиций современных достижений некоторые из его выводов представляются спорными.

В частности, в его фундаментальной монографии «Дагестан в XIII – начале XV вв.» горные общества позиционируются как независимые мини-системы, существовавшие вне влияния Монгольской империи [1, с. 6–7]. Однако значительная часть работы посвящена именно войнам за Дербент между улусами Джучи и Хулагу. Сегодня мы видим этническую карту, сложившуюся в результате этих конфликтов: потомки золотоордынцев (кумыки) населяют северную часть прикаспийской равнины, а потомки их противников – кочевых подданных Хулагуидов – обитают в округе Дербента, где известны как терекеменцы. Уже много столетий эти тюркоязычные народы живут на тех же землях, где их предки, согласно исследованию Криштопы, вели войны за территорию Дагестана.

Но А.Е. Криштопа не считал кумыков наследниками золотоордынских нукеров, поселившихся на Терской равнине для службы в пограничном войске [1, с. 76–79]. Напротив, он ссылался на советскую традицию, связывавшую их происхождение с кипчаками, которые, по сообщению Ибн-аль-Асира, бежали в горы после поражения от Субэдэя [1, с. 64]. Однако при внимательном изучении «аль-Камиль фи-т-та’рих» выясняется, что речь в нем идет о крымских горах [21, с. 26]. Кроме того, возникает вопрос: какое отношение горы имеют к происхождению кумыков, испокон веков населяющих равнину? Советские историографы игнорировали эту логику, поскольку после Постановления ЦК ВКП(б) от 9 августа 1944 года изучение истории Золотой Орды и проведение параллелей с современными народами было запрещено¹².

¹² Постановление бюро обкома ВКП(б) 6 сентября 1944 г. «О работе и ошибках Татарского научно-исследовательского института языка, литературы и истории»: Центральный государственной архив историко-политической документации Республики Татарстан. Ф. 15. Оп. 5. Д. 1143. Л. 51–69.



Авторам представляется, что А.Е. Криштопа слишком последовательно придерживался советских взглядов и использовал дагестанские псевдобιοграфические сочинения XVIII века для их обоснования. Данное исследование показывает, что Дагестан еще до монголов входил в состав владений ширваншахов (кроме Аварии, подконтрольной Грузии). Его отделение от Ширвана произошло вследствие разграничения территорий между улусами Джучи и Хулагу. В результате появилась ветвь ширваншахского рода, получившая название шамхальской. Позднее ширваншахам удалось вновь объединить земли по обе стороны Кавказского хребта. При Сефевидах были образованы два отдельных вилайета – Ширван и Дагестан, но граница между ними оставалась подвижной. Главный вывод публикации заключается в том, что невозможно изучать прошлое в отрыве от настоящего, а исследование исторического источника следует начинать с изучения личности и мировоззрения его создателя.

Приложение 1. Генеалогия кайтагских уцмиев





Литература

1. Криштопа А.Е. *Дагестан в XIII – начале XV вв. Очерк политической истории*. М.: Издательская группа «Мамонт»; 2007. 228 с.
2. Шумкин А.В. *Авары между Кавказом и Паннонией*. М.: Квадрига; 2021. 160 с.
3. Ибн Хордадбех. *Книга путей и стран*. Велиханова Н. (пер.). Баку: Элм, 1986. 428 с.
4. Баладзори. *Книга завоевания стран*. Материалы по истории Азербайджана. Вып. III. Жузе П.К. (пер.). Баку: Общество обследования и изучения Азербайджана; 1927. 42 с.
5. Минорский В.Ф. *История Ширвана и Дербенда X-XI веков*. М.: Восточная литература; 1963. 266 с.
6. Ашурбейли С. *Государство Ширваншахов*. Баку: Əbilov, Zeynalov və oğulları; 2006. 712 с.
7. Шараф-хан ибн Шамсаддин Бидлиси. *Шараф-наме*. Васильева Е.И. (пер.). Т. 1. М.: Наука; 1967. 620 с.
8. *Материалы по истории Азербайджана из Тарих-ал-камиль (полного свода истории) Ибн-ал-Асира*. Жузе П.К. (пер.). Баку: АзФан; 1940. 183 с.
9. Бартольд В.В. *Работы по исторической географии*. М.: Восточная литература; 2002. 711 с.
10. *Тарих-и Систан («История Систана»)*. Смирнова Л.П. (пер., введ. и комм.). М.: Наука; 1974. 575 с.
11. Бейлис В.М. Из наблюдений над текстом Мас'уда ибн Намдара, II. Стихи и афоризмы Мас'уда ибн Намдара. *Письменные памятники Востока*. 1970. М.: Наука; 1974. С. 5–44.
12. Шихсаидов А.Р. *Ислам в средневековом Дагестане (VII-XV вв.)*. Махачкала: Типография дагестанского филиала АН СССР; 1969. 252 с.
13. Рашид ад-Дин. *Переписка*. Фалина А.И. (пер.). М.: Наука; 1971. 498 с.
14. Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави. *Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны)*. Издание критического текста, пер. с арабск., предисл., комм., прим. и указ. З.М. Бунятова. М.: Восточная литература; 1996. 798 с.
15. Каяев Али. *Лакский язык и история*. М.: Наука; 2006. 550 с.
16. Шихсаидов А.Р. *Эпиграфические памятники Дагестана X-XVII вв. как исторический источник*. М.: Наука; 1984. 464 с.
17. *Обычай и закон в письменных памятниках Дагестана V – начала XX в.* Т. 1. Бобровников В.О. (сост. и отв. ред.). М.: Изд. Дом Марджани; 2009. 248 с.



18. Мусаев М.А., Шихалиев Ш.Ш., Шехмагомедов М.Г. Результаты эпитафической экспедиции в Дахадаевский район Дагестана в 2020 г. *История, археология и этнография Кавказа*. 2021;17(4):1084–1129.
19. *Эпитафические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Ч. 1. Надписи X–XVII вв.* Лавров Л.И. (тексты, пер., комм., введ. и прилож.). М.: Наука; 1966. 300 с.
20. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. *Полное собрание русских летописей*. Т. III. М.: Издательство «Языки русской культуры»; 2000. 720 с.
21. *Золотая Орда в источниках. Т. 1. Арабские и персидские сочинения*. М.: Наука; 2003. 448 с.
22. Шараф ад-Дин Али Йазди. *Зафар-наме*. Ахмедов А. (пер. со староузбек., предисл., комм., указатели и карта). Ташкент: San'at; 2008. 486 с.
23. Махмуд из Хиналуга. *События в Дагестане и Ширване XIV–XV вв.* Шихсаидова А.Р. (пер. с араб., сост., предисл., коммент. и прил.). Махачкала: Дагестанское книжное издательство; 1997. 206 с.
24. Рашид ад-Дин. *Сборник летописей*. Т. 3. М.-Л: АН СССР; 1946. 340 с.
25. Багров Л.С. *Материалы к историческому обзору карт Каспийского моря*. СПб., 1912. 112 с.
26. Айтберов Т.М., Шехмагомедов М.Г., Хапизов Ш.М. Опыт исследования биографий средневековых мусульманских ученых-богословов Кавказа (на примере Али ал-Кили). *Вестник Института истории, археологии и этнографии*. 2013;2:34:11–18.
27. Халаев Захид Али Оглы. Малла Мухаммад ал-Голоди – известный мусульманский ученый и просветитель XVII века. *Взаимодействие государства и религиозных объединений: современное состояние и перспективы. Материалы Северокавказской научно-практической конференции*. Ханбабаев К.М. (сост.). Махачкала: Юпитер; 2003. С. 116–125.
28. Shikhaliev Shamil. Taqlid and Ijtihad over the Centuries: The Debates on Islamic Legal Theory in Daghestan, 1970–1920. *Shari'a in the Russian Empire. The Reach and Limits of Islamic Law in Central Eurasia, 1550–1917*. Paolo Sartori and Danielle Ross (eds.) Edinburgh: Edinburgh University Press; 2020, pp. 239–280.
29. Abdullayev Kamran & Türkmen Ersan. *Bir Muhacirlik Öyküsü ve İlimlerin Sınflandırılması. Nureddin Şirvânî ve Merâtibu'l-Ulûm Risalesi Tahkik, Tahlil, Tercüme*. Ankara: İlâhiyât Yayınları; 2023. 208 с.
30. Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразаев Г.М.-Р. *Дагестанские исторические сочинения*. М.: Наука; 1993. 302 с.



31. Закарияев З.Ш. Средневековый дагестанский суфий Шейх Амир ал-Мишлиши и его зийарат в селении Мишлеш. *Исламоведение.* 2011;3:9:105–111.
32. Закарияев З.Ш. Новые данные арабоязычных эпиграфических памятников по истории суфизма в Дагестане. *Исламоведение.* 2012;4:14:97–102.
33. Айтберов Т.М. Эпитафии шейхов Сафавийя, Халватийя и Сухравардия в Дагестане: к истории ирано-дагестанских связей XV в. *Дагестан и мусульманский Восток.* Аликберов А.К., Бобровников В.О. (сост. и отв. ред.). М.: Марджани; 2010. С. 179–188.
34. Хапизов Ш.М., Шехмагомедов М.Г. Суфийский орден Халватийя в горной Аварии: новые страницы истории суфизма в средневековом Дагестане (XVI–XVII вв.). *Исламоведение.* 2017;8(1):70–81.
35. *Акты, собранные Кавказской археографической комиссией:* Т. I. Берже А.П. (под ред.). Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского; 1868. 816 с.
36. Малачиханов Б. *О прошлом Аварии.* Махачкала, 1928. 11 с.
37. Айтберов Т.М. Документы по истории средневекового Дагестана (нач. XV – конец XVI вв.). *Вопросы истории Дагестана (Досоветский период).* Вып. II. Махачкала: ИИЯЛ ДагФ АН СССР; 1975. С. 231–240.
38. Криштопа А.Е. Сведения западноевропейских путешественников XV века о Дагестане. *Вопросы истории и этнографии Дагестана.* Сборник научных сообщений. Вып. I. Махачкала: ДГУ; 1970. С. 110–123.
39. Фазлуллах ибн Рузбихан Хунджи. *Тарих-и алам-ара-йи ами́ни.* Минорский В.Ф. (пер. с перс. на англ., введ., прил. и комм.), Минорская Т.А. (пер. с англ. на рус.). Баку: Элм; 1987. 170 с.
40. Ногма Ш.Б. *Филологические труды.* Т. I. Турчанинов Г.Ф. (иссл. и подг. к печ.). Нальчик: Кабардинское книжное издательство; 1956. 308 с.
41. Ногмов Ш.Б. *История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев.* Кумыков Т.Х. (вступ. ст. и подг. текста). Нальчик: Эльбрус; 1994. 232 с.
42. Бакиханов Аббас-Кули-ага. *Гюлистан-и Ирам: Из истории Ширвана и Дагестана с древнейших времен до 1913 г.* Буниятов З.М. (ред., коммент., примеч. и указ.). Баку: Элм; 1991. 304 с.
43. Мусаев М.А., Шихалиев Ш.Ш., Шехмагомедов М.Г. *Эпиграфика некрополя уцмиев в Кала-Корейше.* Махачкала: ИД «МавраевЪ»; 2019. 180 с.
44. Айтберов Т.М. Источники по истории Аварии XVI–XVII вв. *Развитие феодальных отношений в Дагестане.* Махачкала: ИИЯЛ ДагФАН СССР; 1980. С. 179–194.
45. Броневский С.М. *Новейшие известия о Кавказе, собранные и пополненные Семеновым Броневским.* Павлова И.К. (подг. текста, предисл., примеч., словарь малоупотребительных слов, указ.). СПб.: Петербургское Востоковедение; 2004. 464 с.



46. Полчаева Ф.А., Мусаев М.А., Алибеков Х.Г. Генеалогию уцмийского рода по нарративу «Хроника Махмуда из Хиналуга». *История, археология и этнография Кавказа*. 2023;19(4):934–945.

47. *Хождение за три моря Афанасия Никитина. 1466–1472 гг.* Лурье Я.С. и Семёнов Л.С. (изд. подготов.). Лурье Я.С. (отв. ред.). М.-Л.: АН СССР; 1958. 214 с.

48. Kirzioglu Fahrettin. *Osmanlilar'in Kafkas-elleri'ni fethi (1451–1590)*. Ankara, 1993. 568 s.

49. Белокуров С.А. Сношения России с Кавказом. *Материалы, извлеченные из главного архива Министерства иностранных дел. 1578–1613 гг.* Вып. 1. М., 1889. CLX+584 с.

50. *Уложение Темура*. Ахмедов Б. (отв. ред.); Согуний А., Кароматов Х. (перс. с фарси). Ташкент: Изд.-полигр. Об-ние им. Г. Гуляма; 1999. 142 с.

51. Эвлия Челеби. *Книга путешествия*. Вып. 2. Желтяков А.Д. (сост. и отв. ред.). М.: Наука; 1979. 288 с.

References

1. Krishtopa A.E. *Dagestan v XIII – nachale XV vv. Ocherk politicheskoi istorii* [Dagestan from the Thirteenth to the Early Fifteenth Century: an Essay in Political History]. Moscow: Mamont Press; 2007. 228 p. (In Russian)

2. Shumkin A. V. *Avary mezhdru Kavkazom i Pannoniei* [The Avars between the Caucasus and Pannonia]. Moscow: Kvadriga Press; 2021. 160 p. (In Russian)

3. Ibn Khordadbekh. *Kniga putei i stran* [The Book of Routes and Realms]. Velikhanova N. (tr.). Baku: Elm Press; 1986. 428 p. (In Russian)

4. Baladzori. *Kniga zavoevaniya stran* [From al-Balādhuri's Kitāb Futūḥ al-Buldan: "On the Conquest of the Lands"]. Materialy po istorii Azerbaidzhana [Materials on the History of Azerbaijan]. Vol. 3. Zhuzé P.K. (tr.). Baku: Society for the Survey and Study of Azerbaijan; 1927. 42 p. (In Russian)

5. Minorskii V.F. *Istoriya Shirvana i Derbenda X-XI vekov* [The History of Shirvan and Derbend in the Tenth-Eleventh Centuries]. Moscow: Oriental literature Press; 1963. 266 p. (In Russian)

6. Ashurbeili S. *Gosudarstvo Shirvanshakhov* [The State of the Shirvanshahs]. Baku: Əbilov, Zeynalov və oğulları Press; 2006. 712 p. (In Russian)

7. Sharaf-khan ibn Shamsaddin Bidlisi. *Sharaf-name*. Vol. 1. Vasilieva E.I. (tr.). Moscow: Nauka Press; 1967. 620 p. (In Russian)

8. *Materialy po istorii Azerbaidzhana iz Tarikh-al-kamil' (polnogo svoda istorii) Ibn-al-Asira* [Materials on the History of Azerbaijan from Ibn al-Athīr's al-Kamil fi-l-ta'rikh]. Zhuzé P.K. (tr.). Baku: AzFan Press; 1940. 183 p. (In Russian)



9. Bartold V.V. *Raboty po istoricheskoi geografii* [Studies in Historical Geography]. Moscow: Oriental literature Press; 2002. 711 p. (In Russian)
10. *Tarikh-i Sistan* ("Istoriya Sistana") ["The History of Sistan"]. Smirnova L.P. (tr., introd. and comm.). Moscow: Nauka Press; 1974. 575 p. (In Russian)
11. Beilis V.M. "Iz nablyudenii nad tekstom Mas'uda ibn Namdara, II. Stikhi i aforizmy Mas'uda ibn Namdara" ["Observations on the Text of Mas'ud ibn Namdar, II: The Poems and Aphorisms of Mas'ud ibn Namdar"]. *Pis'mennye pamyatniki Vostoka* [Written Monuments of the Orient]. Moscow: Nauka Press; 1974, pp. 5–44. (In Russian)
12. Shikhsaidov A.R. *Islam v srednevekovom Dagestane (VII-XV vv.)* [Islam in Medieval Dagestan (7th–15th Centuries)]. Makhachkala, 1969. 252 p. (In Russian)
13. Rashid ad-Din. *Perepiska* [Correspondence]. Falina A.I. (tr.). Moscow: Nauka Press; 1971. 498 p. (In Russian)
14. Shikhab ad-Din Mukhammad an-Nasavi. *Sirat as-sultan Dzhahal ad-Din Mankburny (Zhizneopisanie sultana Dzhahal ad-Dina Mankburny)* [Life of Sultan Jalal al-Din Mangburni]. Bunyatov Z.M. (ed., tr., introd. and comm.). Moscow: Oriental literature Press; 1996. 798 p. (In Russian)
15. Kayaev Ali. *Lakskii yazyk i istoriya* [The Lak Language and History]. Moscow: Nauka Press; 2006. 550 p. (In Lak)
16. Shikhsaidov A.R. *Epigraficheskie pamyatniki Dagestana X-XVII vv. kak istoricheskii istochnik* [Epigraphic Monuments of Dagestan of the Tenth–Seventeenth Centuries as a Historical Source]. Moscow: Nauka Press; 1984. 464 p. (In Russian)
17. *Obychai i zakon v pis'mennykh pamyatnikakh Dagestana V – nachala XX v.* [Custom and Law in the Written Monuments of Dagestan from the Fifth to the Early Twentieth Century]. Vol. 1. Bobrovnikov V.O. (ed.). Moscow: Marjani Publishing House; 2009. 248 p. (In Russian)
18. Musaev M.A., Shikhaliev Sh.Sh., Shekhmagomedov M.G. "Rezultaty epigraficheskoi ekspeditsii v Dakhadaevskii raion Dagestana v 2020 g." ["Results of the 2020 Epigraphic Expedition to the Dakhadaev District of Dagestan"]. *Istoriya, arkheologiya i etnografiya Kavkaza* [History, Archaeology and Ethnography of the Caucasus]. 2021;17(4):1084–1129. (In Russian)
19. *Epigraficheskie pamyatniki Severnogo Kavkaza na arabskom, persidskom i turetskom yazykakh* [Epigraphic Monuments of the North Caucasus in Arabic, Persian, and Turkic]. Lavrov L.I. (ed.). Moscow: Nauka Press; 1966. 300 p. (In Russian)
20. "Novgorodskaya pervaya letopis' starshego i mladshogo izvodov" ["The Novgorod First Chronicle, Older and Younger Recensions"]. *Polnoe sobranie russkikh letopisei* [The Complete Collection of Russian Chronicles]. Vol. 3. Moscow: Languages of the Russian Culture; 2000. 720 p. (In Russian)



21. *Zolotaya Orda v istochnikakh. T. 1. Arabskie i persidskie sochineniya* [The Golden Horde in the Sources Vol. 1: Arabic and Persian Works]. Moscow: Nauka Press; 2003. 448 p. (In Russian)
22. Sharaf ad-Din Ali Yazdi. *Zafar-name*. Akhmedov A. (tr.). Tashkent: San'at; 2008. 486 p. (In Russian)
23. *Makhmud iz Khinaluga. Sobytiya v Dagestane i Shirvane XIV-XV vv.* [Mahmud of Khinalug. Events in Dagestan and Shirvan in the 14th-15th Centuries]. Shikhsaidov A.R. (tr. and ed.). Makhachkala: Daghestan Book Publishing House; 1997. 206. (In Russian)
24. Rashid ad-Din. *Sbornik letopisei* [Compendium of Chronicles]. Vol. 3. Moscow-Leningrad: the USSR Academy of Sciences Publ.; 1946. 340 p. (In Russian)
25. Bagrov L.S. *Materialy k istoricheskomu obzoru kart Kaspiiskogo morya* [Materials for a Historical Survey of Maps of the Caspian Sea]. St. Petersburg, 1912. 112 p. (In Russian)
26. Aitberov T.M., Shekhtagomedov M.G., Khapizov Sh.M. Opyt issledovaniya biografii srednekovykh musul'manskikh uchenykh-bogoslovov Kavkaza (na primere Ali al-Kili) [Towards a Study of the Biographies of Medieval Muslim Scholars of the Caucasus (The Case of 'Ali al-Qili)]. *Vestnik Instituta istorii, arkheologii i etnografii* [Bulletin of the Institute of History, Archaeology and Ethnography]. 2013;2:34:11–18. (In Russian)
27. Khalaev Zakhid Ali Ogly. Mulla Mukhammad al-Golodi – izvestnyi musul'manskii uchenyi i prosvetitel' XVII veka [Mulla Muhammad al-Golodi: A Prominent Muslim Scholar and Educator of the 17th Century]. *Vzaimodeistvie gosudarstva i religioznykh ob'edinenii: sovremennoe sostoyanie i perspektivy. Materialy Severokavkazskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [State–Religion Relations: Current State and Prospects. Proceedings of the North Caucasus Scientific and Practical Conference]. Khanbabaev K.M. (ed.). Makhachkala: Yupiter; 2003, pp. 116–125. (In Russian)
28. Shikhaliev Shamil. Taqlid and Ijtihad over the Centuries: The Debates on Islamic Legal Theory in Daghestan, 1970 – 1920. *Shari'a in the Russian Empire. The Reach and Limits of Islamic Law in Central Eurasia, 1550-1917*. Paolo Sartori and Danielle Ross (eds) Edinburgh: Edinburgh University Press; 2020, pp. 239–280. (In English)
29. Abdullayev Kamran & Türkmen Ersan. *Bir Muhacirlik Öyküsü ve İlimlerin Sınıflandırılması. Nureddin Şirvânî ve Merâtibu'l-Ulûm Risalesi Tahkik, Tahlil, Tercüme* [A Story of Migration and the Classification of Sciences. Nureddin Shirvani and his Treatise on the Meratibu'l-Ulum: Verification, Analysis, and Translation]. Ankara: İlâhiyât Yayınları Publ.; 2023. 208 p. (In Turkish)
30. Shikhsaidov A. R., Aitberov T. M., Orazhev G. M.-R. *Dagestanskije istoricheskie sochineniya* [Dagestani Historical Works]. Moscow: Nauka Press; 1993. 302 p. (In Russian)
31. Zakariyev Z.Sh. Srednekovyvy dagestanskiy sufiy Sheykh Amir al-Mishlishi i yego ziyarat v selenii Mishlesh [The Medieval Dagestani Sufi Sheikh Amir al-Mishlishi and



His Ziyara in the Village of Mishlesh]. *Islamovedenie* [Islamic Studies]. 2011;3:9:105–111. (In Russian)

32. Zakariyaev Z.Sh. Novye dannye araboyazychnykh epigraficheskikh pamyatnikov po istorii sufizma v Dagestane [New Data from Arabic Epigraphic Monuments on the History of Sufism in Dagestan]. *Islamovedenie* [Islamic Studies]. 2012;4:14:97–102. (In Russian)

33. Aitberov T.M. Epitafii sheikhov Safaviyya, Khalvatiyya i Sukhravardiya v Dagestane: k istorii irano-dagestanskikh svyazei XV v. [Epitaphs of Shaykhs of the Safaviyya, Khalvatiyya and Suhrawardiyya in Dagestan: Towards the History of Iranian–Dagestani Contacts in the 15th Century]. *Dagestan i musul'manskii Vostok* [Dagestan and the Muslim East]. Alikberov A.K. & Bobrovnikov V.O. (eds). Moscow: Marjani Publishing House; 2010, pp. 179–88. (In Russian)

34. Khapizov Sh.M., Shekhmagomedov M.G. Sufiiskii orden Khalvatiia v gornoi Avarii: novye stranitsy istorii sufizma v srednevekovom Dagestane (XVI–XVII vv.) [The Khalvatiyya Sufi Order in Mountainous Avaria: New Pages in the History of Sufism in Medieval Dagestan (16th–17th Centuries)]. *Islamovedenie* [Islamic Studies]. 2017;8(1):70–81. (In Russian)

35. *Akty, sobrannye Kavkazskoi arkheograficheskoi komissiei* [Acts Collected by the Caucasian Archaeographic Commission]. Vol. 1. Berge A.P. (ed.). Tiflis: Printing House of the Main Administration of the Viceroy of the Caucasus; 1868. 816 p. (In Russian)

36. Malachikhanov B. *O proshlom Avarii* [On the Past of Avaria]. Makhachkala, 1928. 11 p. (In Russian)

37. Aitberov T.M. Dokumenty po istorii srednevekovogo Dagestana (nach. XV – konets XVI vv.) [Documents on the History of Medieval Dagestan (Early 15th–Late 16th Centuries)]. *Voprosy istorii Dagestana* [Problems of the History of Dagestan]. Vol. 2. Makhachkala: IYal DagF AN SSSR; 1975, pp. 231–240. (In Russian)

38. Krishtopa A.E. Svedeniya zapadnoevropeiskikh puteshestvennikov XV veka o Dagestane [Accounts of Western European Travellers of the Fifteenth Century on Dagestan]. *Voprosy istorii i etnografii Dagestana* [Problems of the History and Ethnography of Dagestan]. Vol. 1. Makhachkala: DGU; 1970, pp. 110–123. (In Russian)

39. Fazlullakh ibn Ruzbikhan Khundzhi. *Tarikh-i alam-ara-ii amini*. Eng. trans. and comm. by V. F. Minorsky; Russ. trans. by T. A. Minorskaya. Baku: Elm; 1987. 170 p. (In Russian)

40. Nogma Sh.B. *Filologicheskie trudy* [Philological Studies]. Vol. 1. Turchaninov G.F. (ed.). Nal'chik: Kabardian Book Publishing House; 1956. 308 p. (In Russian)

41. Nogmov Sh.B. *Istoriya adygeiskogo naroda, sostavlennaya po predaniyam kabardintsev* [The History of the Adyghe People Based on Kabardian Traditions]. Kumykov T.Kh. (ed.). Nal'chik: El'brus; 1994. 232 p. (In Russian)



42. Bakikhanov Abbas-Kuli-aga. *Gyulistan-i Iram: Iz istorii Shirvana i Dagestana s drevneishikh vremen do 1913 g.* [On the History of Shirvan and Dagestan from Antiquity to 1913]. Bunyatov Z.M. (ed.). Baku: Elm; 1991. 304 p. (In Russian)

43. Musaev M.A., Shikhaliev Sh.Sh., Shekhmagomedov M.G. *Epigrafika nekropolya utsmiev v Kala-Koreishe* [The Epigraphy of the Utsmi Necropolis in Kala-Koreysh]. Makhachkala: Mavraev Publishing House; 2019. 180 p. (In Russian)

44. Aitberov T.M. Istochniki po istorii Avarii XVI–XVII vv. [Sources on the History of Avaria in the Sixteenth–Seventeenth Centuries]. *Razvitie feodal'nykh otnoshenii v Dagestane* [The Development of Feudal Relations in Dagestan]. Makhachkala: Institute of History, Language and Literature of the Dagestan Branch of the USSR Academy of Sciences; 1980, pp. 179–194. (In Russian)

45. Bronevskii S. M. *Noveishiya izvestiya o Kavkaze, sobrannyya i popolnennyya Semenom Bronevskim* [The Latest Information on the Caucasus collected by Bronevskii]. Pavlova I.K. (ed.). St. Peterburg: St. Petersburg Oriental Studies Publ.; 2004. 464 p. (In Russian)

46. Polchaeva F.A., Musaev M.A., Alibekov Kh.G. Genealogiyu utsmiiskogo roda po narrativu “Khronika Makhmuda iz Khinaluga” [The Genealogy of the Utsmi Dynasty according to the ‘Chronicle of Mahmud of Khinalug’]. *Istoriya, arkheologiya i etnografiya Kavkaza* [History, Archaeology and Ethnography of the Caucasus]. 2023;19(4):934–945. (In Russian)

47. *Khozhenie za tri morya Afanasiya Nikitina. 1466–1472 gg.* [Journey Beyond the Three Seas (1466–1472)]. Lur'e Ya.S. (ed.). Moscow–Leningrad: the USSR Academy of Sciences; 1958. 214 p. (In Russian)

48. Kirzioglu Fahrettin. *Osmanlilar'in Kafkas-elleri'ni fethi (1451–1590)*. Ankara, 1993. 568 p. (In Turkish)

49. Belokurov S.A. Snosheniya Rossii s Kavkazom [Russia's Relations with the Caucasus] in: *Materialy izvlechennyye iz glavnogo arkhiva Ministerstva inostrannykh del* [Materials from the Main Archive of the Ministry of Foreign Affairs, 1578–1613]. Vol. 1. Moscow, 1889. CLX+584 p. (In Russian)

50. *Ulozhenie Temura* [The Code of Temur]. Akhmedov B. (ed.). Tashkent: Publishing and Printing Association named after G. Gulyam; 1999. 142 p. (In Russian)

51. Evliya Chelebi. *Kniga puteshestviya* [The Book of Travels]. Vol. 2. Zheltyakov A.D. (ed.). Moscow: Nauka Press; 1979. 288 p. (In Russian)



Информация об авторах

Шихалиев Шамиль Шихалиевич, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра Российской академии наук, г. Махачкала, Российская Федерация.

Шумкин Арсений Вячеславович, аспирант, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация.

About the authors

Shamil Sh. Shikhaliev, Cand. Sci. (Hist.), Senior Researcher, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow; Leading Researcher, Institute of History, Archaeology, and Ethnography, Daghestan Federal Research Center, Russian Academy of Sciences, Makhachkala, the Russian Federation.

Arseniy V. Shumkin, postgraduate student, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, 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: 06 февраля 2026

Одобрена рецензентами: 06 марта 2026

Принята к публикации: 30 марта 2026

Article info

Received: February 05, 2026

Reviewed: March 06, 2026

Accepted: March 30, 2026



N.R. Salih

Arabic script manuscripts as a source for studying the Intellectual history of Muslims...

Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 42-52

DOI 10.31162/2618-9569-2026-19-1-42-52

УДК 930.2

Original Paper

Оригинальная статья

Арабиграфические рукописи как источник для изучения интеллектуальной истории мусульман Урало-Поволжья (на материалах рукописей из фонда Научной библиотеки Уфимского федерального исследовательского центра РАН)

Н.Р. Салих^{1а}

¹Уфимский университет науки и технологий, г. Уфа, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7608-5571>, e-mail: nadir_ufa@mail.ru

Резюме: Статья посвящена историческому анализу арабиграфических рукописей научной тематики, хранящихся в фондах Научной библиотеки Уфимского федерального исследовательского центра РАН. Данный корпус источников, который в большей своей части был собран во второй половине XX века, до сих пор не становился объектом специальных исследований в рамках отечественной истории. Автор, отходя от узкоисточниковедческого и библиоковедческого подходов, предпринимает попытку взглянуть на них как на отражение интеллектуальной жизни мусульман Урало-Поволжья в имперский период. На основе систематизации рукописей по тематико-жанровому принципу (грамматика, логика и философия, литература, история) в статье прослеживаются механизмы адаптации общеисламского классического наследия в регионе, выявляется структура преподавания в местных медресе и модели его эволюции. Особое внимание уделяется рукописям, созданным или переписанным на территории Урало-Поволжья. Проведенное исследование вносит определенный вклад в изучение социокультурной истории России. Его результаты демонстрируют, как жили и развивались традиционные мусульманские институты образования в регионе и как они, оставаясь частью большой исламской традиции, адаптировались к существованию в Российской империи.

Ключевые слова: Научная библиотека Уфимского федерального исследовательского центра РАН; арабиграфические рукописные источники; мусульмане Урало-Поволжья; интеллектуальная история; мусульманская система образования; Российская империя

Для цитирования: Салих Н.Р. Арабиграфические рукописи как источник для изучения интеллектуальной истории мусульман Урало-Поволжья (на материалах рукописей из фонда Научной библиотеки Уфимского федерального исследовательского центра РАН). *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):42–52. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-42-52



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



Н.Р. Салих

Арабиграфические рукописи как источник для изучения интеллектуальной...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 42-52

Arabic script manuscripts as a source for studying the Intellectual history of Muslims of the Ural-Volga region (based on handwritten materials from the collection of the Scientific Library of the Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences)

N.R. Salih^{1a}

¹*Ufa University of Science and Technology, Ufa, the Russian Federation*

^a*ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7608-5571>, e-mail: nadir_ufa@mail.ru*

Abstract: The article is devoted to the historical analysis of Arabic script manuscripts of scientific subjects from the collection of the Scientific Library of the Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences. This body of sources, which was mostly collected in the second half of the 20th century, has not yet been the subject of special research in the framework of Russian history. The author, moving away from the narrow-source and library approaches, makes an attempt to look at them as a reflection of the intellectual life of Muslims of the Ural-Volga region during the imperial period. Based on the systematization of manuscripts according to the thematic and genre principle (Grammar, Logic and Philosophy, Literature, History), the article traces the mechanisms of adaptation of the general Islamic classical heritage in the region, reveals the structure of teaching in local madrassas and models of its evolution. Special attention is paid to manuscripts created or rewritten in the Ural-Volga region. The conducted research makes a definite contribution to the study of the socio-cultural history of Russia. Its results demonstrate how traditional Muslim educational institutions lived and developed in the region, and how they, while remaining part of a large Islamic tradition, adapted to their existence in the Russian Empire.

Keywords: Scientific Library of the Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences; Arabic script handwritten sources; Muslims of the Ural-Volga region; intellectual history; Muslim education system; the Russian Empire

For citation: Arabic script manuscripts as a source on the intellectual history of Muslims of the Ural-Volga region (based on the material of the Scientific Library of the Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences). *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):42–52. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-42-52



Введение

Собрание арабографичных рукописей Научной библиотеки Уфимского федерального исследовательского центра РАН (далее НБ УФИЦ РАН) представляет собой уникальный памятник письменной культуры тюрко-мусульманских народов Урало-Поволжья. Формирование этого специализированного фонда неразрывно связано с историей самой библиотеки, учрежденной в 1951 году одновременно с созданием Башкирского филиала Академии наук СССР. Уже в первые десятилетия работы, в 1950-е годы, при библиотеке был организован отдел редких книг, одной из ключевых задач которого стали целенаправленный сбор, научная обработка и обеспечение сохранности ценных рукописных книг, прежде всего памятников письменности на арабской графике. Эта системная работа привела к созданию значительной коллекции, насчитывающей на сегодняшний день 226 арабографичных рукописных единиц хранения. Несмотря на очевидную историко-культурную и источниковедческую значимость, этот целенаправленно сформированный фонд до сих пор не получил должного научного осмысления в рамках отечественной исторической науки.

Исследования крупных советских арабистов, таких как А.Б. Халидова (1929–2001), И.М. Фильштинский (1918–2013) и др., а также современных российских исследователей в этой области (И.В. Зайцев, Ш.Ш. Шихалиев и др.) вписываются преимущественно в традицию востоковедения, однако комплексный исторический анализ регионального собрания как феномена интеллектуальной жизни народов Урало-Поволжья в составе Российской империи практически не проводился. Восполнение этого пробела через историческую интерпретацию корпуса арабографичных рукописей научного содержания, являющихся живым свидетельством сложных процессов культурной адаптации, трансфера знаний и региональной идентичности в имперский период, является основной задачей анализа, некоторые результаты которого изложены в данной статье.

Проблематика исследования заключается в выявлении на основе конкретного корпуса рукописей моделей функционирования традиционного мусульманского образования и распространения учености в условиях российской государственности. Мы исходим из гипотезы, что структура и содержание фонда НБ УФИЦ РАН являются репрезентативными историческими источниками для реконструкции представления о специфике не только учебных программ медресе, но и характера интеграции региона в общее исламское интеллектуальное пространство, а также его внутренней культурной динамики в XVIII – начале XX в.

Методы и материалы

Методологически работа опирается на принципы интеллектуальной и социокультурной истории, а также историко-антропологического подхода, что позволяет



рассматривать рукописную коллекцию не только как совокупность текстов, но и как продукт конкретных исторических практик – образовательных, книгописных, комментирующих, отражающих стратегии существования мусульманского сообщества в многонациональной империи. Также в исследовании был применен метод комплексного анализа арабографических рукописных источников, описанный и апробированный автором в ряде работ [1, с. 577; 2, с. 236; 3, с. 799]. Он заключается в классификации источников по принципу их функций и предназначения в тот или иной исторический период, а также в установлении тематических, языковых и хронологических особенностей рукописей.

Основными источниками данной статьи являются арабографические рукописные материалы научного содержания, хранящиеся в фонде НБ УФИЦ РАН. Тематически они относятся к таким разделам, как грамматика арабского языка, логика, философия, а также литературные и исторические сочинения.

Грамматико-филологический корпус: канон, комментарий и локальная адаптация

В структуре фонда НБ УФИЦ РАН, наряду с текстами по фикху (исламскому праву), наиболее многочисленны сочинения по арабской грамматике (сарф – морфология, нахв – синтаксис). Это прямое отражение центральной роли филологических дисциплин как инструментального фундамента для изучения религиозных первоисточников (Корана и Сунны) и всей классической исламской науки. Доминирующую часть этого корпуса составляют широко распространенные в мусульманском мире классические труды, служившие основой учебного процесса в медресе на протяжении столетий. Их наличие доказывает существование крепкой связи образовательной системы Урало-Поволжья с традиционной исламской ученостью. Ярким примером является трактат по синтаксису «аль-Кафийа» (Достаточная) выдающегося египетского ученого Ибн-аль-Хаджиба (1174–1249), о популярности которого свидетельствует присутствие в фонде НБ УФИЦ РАН его редкого списка, датированного серединой XVI века¹. Это указывает на довольно раннее проникновение данного учебника в среду мусульман Урало-Поволжья. Как отмечал А.Б. Халидов, на «аль-Кафию» было создано «свыше полусотни комментариев авторами XIII–XIX вв., жившими в Северной Африке, Сирии, Турции, Иране, Средней Азии и Индии» [4, с. 76]. В фонде представлен один из самых знаменитых и распространенных из них – «аль-Фаваид ад-дйаиййа» (Пользы Дййа'аддина), составленный персидским поэтом и энциклопедистом 'Абдаррахманом аль-Джами (1414–1492)². Этот комментарий на протяжении пяти веков служил

¹ Научная библиотека Уфимского федерального исследовательского центра РАН (далее – НБ УФИЦ РАН). РНБ 1127.

² НБ УФИЦ РАН. РНБ 1144.



основным пособием по арабскому синтаксису в медресе от Средней Азии до Урало-Поволжья. Характерно, что в регионе Джамии был известен в первую очередь не как великий поэт-мистик, а именно как автор этого филологического труда, что подчеркивает сугубо практическую, учебную ориентацию местной книжной культуры. На данный комментарий, в свою очередь, существовали субкомментарии (хашийа), один из которых, принадлежащий Мухаммаду Ишмулле ибн Ишмулле ибн Махмуду, также хранится в фонде в списке 1886 года, переписанном в медресе Мухаммада ибн Аййид-бая³.

Другим столпом грамматического образования был популярный компендий «аль-Унмузадж фи-н-нахв» (Образец синтаксиса) знаменитого хорезмийского ученого-мутазилиита Махмуда ибн Умара аз-Замахшари (1074–1144). Этот краткий трактат, извлеченный автором из его монументального труда «аль-Муфассаль», считался одним из самых популярных учебников во всем тюркском мире [5]. Факт наличия списка (1874 года)⁴ этого сочинения в фонде говорит об одной важной особенности. При выборе учебных материалов их практическая польза и ясность изложения часто оказывались важнее догматических разногласий. Ведь, как известно, аз-Замахшари придерживался мутазилитских взглядов, однако это не стало препятствием для использования его труда в преподавании, поскольку он был признанным авторитетом в области лексики и риторики арабского языка для всего суннитского мира. Показательно, что в фонде также хранится комментарий на этот учебник – «Шарх аль-Унмузадж», переписанный в 1712 году, что свидетельствует о непрерывной традиции его изучения⁵.

Кроме канонических текстов, фонд включает и произведения, отражающие локальную филологическую мысль. Это, например, сочинение по синтаксису арабского языка, созданное Кинибазы ибн Кутлуг Ахмадом в деревне Ново-Кункас Белебеевского уезда в 1884 году и представленное в двух экземплярах⁶. По всей видимости, это говорит об отходе от «слепого заучивания классики» – местные авторы стали творчески перерабатывать классические тексты для того, чтобы адаптировать их под локальную традицию.

К инструментальным текстам, облегчавшим освоение языка, относятся и специальные словари, такие как толковый словарь арабского языка на персидском языке с разъяснениями и примерами на тюрки «Бурхан-и каты» (Неопровержимое доказательство) Мухаммада Хусайна ибн Халыфа Табризи⁷ (ум. 1651 г.), а также учебные компендиумы вроде «Мухтасар кава'ид аль-и'раб» (Краткое изложение правил склонения в арабском языке) 1891 года⁸.

³ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3656.

⁴ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3642.

⁵ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3686.

⁶ НБ УФИЦ РАН. РНБ 1494; РНБ 1506.

⁷ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3597.

⁸ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3672.



Таким образом, грамматико-филологическая часть собрания НБ УФИЦ РАН имеет четкую двухуровневую структуру. Её ядро составляют общеисламские учебные каноны («аль-Кафийа», «аль-Унмузадж»), проникшие в регион не позднее XVI–XVII вв. и подтверждающие его связь с основными центрами исламской учености. С другой стороны, это многослойная «литература комментариев» (шарх, хашийа), а также оригинальные труды местных авторов XIX века. Здесь мы видим, что произошел переход от традиционного изучения старых текстов к их переосмыслению и анализу. Это не может не свидетельствовать о развитости и зрелости местной научной школы.

Логико-философские трактаты: структура рационального знания в медресе

Корпус рукописей по логике (мантык) и философии (хикма, калям) является вторым по значимости в фонде, что убедительно доказывает прочное место рациональных дисциплин в образовательном пространстве дореволюционного Урало-Поволжья. Изучение логики считалось обязательной пропедевтикой для теологии, юриспруденции и философских дискуссий.

Основу этого раздела также составляют стандартные учебники, входившие в программу медресе. Ключевым из них был трактат «Аль-Исагуджи» Асираддина аль-Абхари (ум. 1264), представлявший собой арабо-мусульманскую адаптацию аристотелевской логики [6, с. 317]. В фонде имеется несколько экземпляров этого сочинения и комментариев к нему, переписанных в XIX веке, включая список с глоссами на тюрки⁹. Другим фундаментальным текстом был «ар-Рисаля аш-шамсийа» (Солнечный трактат) по логике и философии Кутбаддина ар-Рази ат-Тахири (ум. 1365), представленный в фонде четырьмя экземплярами¹⁰. Особой популярностью в поздний период (XIX в.) пользовался учебник логики «Суллям аль-‘улюм» (Лестница наук) Мухиббаллаха аль-Бихари (ум. 1707), о чем говорит наличие в фонде двух его списков (1876 г.¹¹ и 1884 г.¹²) и трех комментариев к нему, таких как «Бахр аль-‘улюм» (Море наук) 1867 года¹³ и «Шарх ас-Суллям» Мухаммада аль-Адхами (1878 г.)¹⁴.

Философский раздел репрезентирует как классику исламской мысли, так и более поздние компилятивные труды, служившие учебными пособиями. Центральное место здесь занимает монументальный труд великого теолога и мыслителя Абу-Хамида аль-Газали (1058–1111) «Ихйа’ ‘улюм ад-дин» (Возрождение религиозных наук). Это сочинение, суммирующее достижения исламской юриспруденции, теологии, философии

⁹ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3644, 3610, 3665, 3675.

¹⁰ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3646, 3696, 3669, 1479.

¹¹ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3700.

¹² НБ УФИЦ РАН. РНБ 3704.

¹³ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3667.

¹⁴ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3600.



и суфизма, представлено в фонде тремя списками, самый ранний из которых относится к XVI веку¹⁵, говорит о непрерываемом авторитете аль-Газали в регионе.

Популярным учебником на стыке философии и каляма было сочинение «Хикмат аль-‘айн» (Мудрость ока) Наджмадина аль-Катиби аль-Казвини (ум. 1276), на которое в фонде имеются два комментария XIX века (1843 г.¹⁶ и 1859 г.¹⁷). Наличие трактата «Исбат аль-ваджиб» (Доказательство необходимого [Бога]) известного теолога Джалялядина ад-Даввани (ум. 1502) в трех списках (1846 г.¹⁸, 1858 г.¹⁹, 1884 г.²⁰) свидетельствует о живом интересе к вопросам спекулятивной теологии и рационального богословия.

Помимо трудов на арабском языке, в фонде имеются религиозно-философские сочинения на персидском языке. К ним относятся такие сочинения, как «Насыхат аль-арвах» (Наставление душам)²¹ неустановленного автора и комментарий Ширази Яргали на «Ихйа’ ‘улюм ад-дин» (1866 г.)²². Их наличие указывает на многополярность языков культуры в регионе.

Состав логико-философских рукописей свидетельствует о глубоком усвоении и непрерывной трансляции в Урало-Поволжье сложной рационалистической традиции ислама, о чем говорят десятки рукописей XIX века. Это были массовые учебные пособия – копии таких базовых трудов, как «аль-Исагуджи» и «ас-Суллям», имеющие на полях бесчисленные пометки, глоссы и комментарии. По всей видимости, логика и философия стали обязательной, рутинной частью программы местных медресе, что очередной раз опровергает стереотип о «догматическом» и «замкнутом» образовании в мусульманских учебных заведениях Российской империи.

Литературные и исторические сочинения: контуры регионального самосознания

Литературная часть фонда не столь обширна, но не менее показательна для понимания культурного ландшафта региона. Её ядро составляют общеисламские классические памятники благочестивой поэзии, выполнявшие и учебную, и эстетическую, и религиозно-назидательную функции. Центральное место здесь занимает знаменитая «Касыдат аль-Бурда» (Поэма о плаще) египетского поэта аль-Бусыри (XIII в.). В фон-

¹⁵ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3990.

¹⁶ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3658.

¹⁷ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3705.

¹⁸ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3608.

¹⁹ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3703.

²⁰ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3681.

²¹ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3991.

²² НБ УФИЦ РАН. РНБ 3622.



де хранятся два списка (1822 г.²³ и 1836 г.²⁴) этой хвалебной поэмы, написанной в честь пророка Мухаммада, которую изучали во всех крупных центрах мусульманского мира.

Особую ценность имеют сочинения местных авторов, труды которых отражают специфику исторического развития региона. Их присутствие свидетельствуют о существовании собственного литературного канона и исторического сознания. Так, в фонде имеется список произведения «Кысса-и Йусуф» (Сказание о Юсуфе) Кул 'Али (Кул Гали) – краеугольный камень литературы поволжских тюрков, созданный в XIII веке (переписанный в начале XIX в. в д. Куганакбаш Стерлибашевского уезда переписчиком Мухаммадом ибн Мухаммадом)²⁵. Другим примером может послужить стихотворное произведение фонда НБ УФИЦ РАН двух авторов – Кул Мухаммада и Мусы ибн аль-Кады, в котором содержится упоминание о ханах Золотой орды. Это сочинение, созданное в 1874 году, указывает на сохранение общетюркского контекста в исторической памяти мусульман Урало-Поволжья²⁶.

Исторические произведения в фонде отражают становление разных уровней идентичности. К универсальным мусульманским хроникам можно отнести «Джиханнаме» (Книга Вселенной), созданную в Стамбуле в 1733 году²⁷. Однако ключевое значение имеют труды, сфокусированные на локальной истории. Знаковым является исторический трактат Хисамаддина ибн Шарафаддина «Таварих аль-Булгария» (История Булгарии), представленный в фонде тремя экземплярами²⁸. Это сочинение, созданное, вероятно, в XVIII–XIX вв., отражает болгарскую идентичность, играющую важную роль в историческом сознании татар и башкир.

К уникальным источникам относится подлинное шежере (родословие) башкир племени усерген начала XIX века, содержащее ценнейшие сведения о генеалогии, земельных правах и добровольном присоединении башкир к Русскому государству²⁹. Это документ, имеющий не только историческую, но и юридическую значимость для местного сообщества. В фонде также хранятся такие рукописи, как «Ислам, его история, деятели и обычаи» (1793 г.), «История восточной культуры» (1822–27 гг.)³⁰ и рукописи Натаидж аль-Фануна «История султаната» (1882 г.)³¹.

Литературно-исторический корпус фонда, сочетая общеисламские классические тексты, сочинения общетюркского исторического звучания и сугубо локальные произ-

²³ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3633.

²⁴ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3739.

²⁵ НБ УФИЦ РАН. РНБ 1505.

²⁶ НБ УФИЦ РАН. РНБ 6483.

²⁷ НБ УФИЦ РАН. РНБ 1492.

²⁸ НБ УФИЦ РАН. РНБ 1510, 1474, 3748.

²⁹ НБ УФИЦ РАН. РНБ 2279.

³⁰ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3605.

³¹ НБ УФИЦ РАН. РНБ 3689.



ведения (булгарские хроники, башкирские шежере), иллюстрирует процесс формирования сложной, многоуровневой идентичности. Эта идентичность в себя включала несколько взаимодействующих компонентов: религиозный (исламский), культурно-цивилизационный (в рамках тюрко-мусульманского мира) и локально-этнический (булгарский).

Заключение

Проведенное исследование позволяет утверждать, что коллекция арабографических рукописей научного содержания НБ УФИЦ РАН представляет собой не бессистемную подборку текстов. Ее состав является материальным отражением интенсивной интеллектуальной жизни мусульманских сообществ Урало-Поволжья XVIII–XIX веков. Как выяснилось, традиционные медресе этого региона были центрами фундаментального образования. Их программа не ограничивалась сугубо богословскими дисциплинами, а вбирала в себя весь спектр исламских наук. Изучение филологии, логики, философии и других дисциплин обеспечивало учеников возможностью получить энциклопедическую подготовку.

Таким образом, фонд арабографических рукописей НБ УФИЦ РАН должен быть осмыслен как важнейшая часть историко-культурного наследия народов России. Его дальнейшее детальное изучение, включающее палеографический, кодикологический и текстологический анализ в сочетании с методами интеллектуальной и социокультурной истории, способно внести существенный вклад в более широкие междисциплинарные исследования.

Литература

1. Салих Н.Р. Переписчики арабографических рукописей на Южном Урале в XIX в. *Былые годы*. 2019;52(2):576–584.
2. Салих Н.Р. Роль арабографических рукописей в развитии системы мусульманского образования на Южном Урале в XVIII–XIX вв. *Вопросы истории*. 2021;10(2):235–244.
3. Салих Н.Р. Суфийские историко-культурные памятники в Башкортостане: на основе материалов архивных фондов арабографических рукописей г. Уфы. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(4):795–806.
4. Халидов А.Б. *Арабские рукописи и арабская рукописная традиция*. Большаков О.Г. (отв. ред.). М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»; 1985. 314 с.
5. Сафиуллина Р.Р. Арабская лингвистическая традиция и ее отражение в истории татарского языкознания. *Культурные традиции в Евразии. Из серии Восток-Запад*:



Диалог культур. Вып. Казань, 2003. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.tataroved.ru/institut/center/publ/13/> (дата обращения: 16.01.2026).

6. Салахов А.М. Гуманитарный компонент в татарских конфессиональных школах XIX – начала XX в. (на примере сочинения по логике «Исагуджи»). *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):315–327.

References

1. Salikh N.R. Perepischiki arabografichnyh rukopisej na YUzhnom Urale v XIX v. [The scribes of Arabic manuscripts in the Southern Urals in the XIX century]. *Bylye gody* [Bygone years]. 2019;52(2):576–584. (In Russian)

2. Salih N.R. Rol' arabografichnyh rukopisej v razvitii sistemy musul'manskogo obrazovaniya na YUzhnom Urale v XVIII-XIX vv. [The role of Arabic manuscripts in the development of the Muslim education system in the Southern Urals in the XVIII-XIX centuries]. *Voprosy istorii* [Questions of History]. 2021;10(2):235–244. (In Russian)

3. Salikh N.R. Sufijskie istoriko-kul'turnye pamyatniki v Bashkortostane: na osnove materialov arhivnyh fondov arabografichnyh rukopisej g. Ufy [Sufi historical and cultural monuments in Bashkortostan: based on materials from archival collections of Arabic manuscripts in Ufa]. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(4):795–806. (In Russian)

4. Khalidov A.B. Arabskie rukopisi i arabskaya rukopisnaya tradiciya [*Arabic manuscripts and the Arabic manuscript tradition*]. Bolshakov O.G. (ed.). Moscow: The Main Editorial Office of Oriental Literature of Nauka Publishing house; 1985. 314 p. (In Russian)

5. Safiullina R.R. Arabskaya lingvisticheskaya tradiciya i ee otrazhenie v istorii tatarskogo yazykoznanija [The Arabic linguistic tradition and its reflection in the history of Tatar linguistics]. *Kul'turnye tradicii v Evrazii. Iz serii Vostok-Zapad: Dialog kul'tur* [Cultural traditions in Eurasia. From the East-West series: Dialogue of Cultures]. Is. 4. Kazan, 2003. [Electronic source]. Available at: <http://www.tataroved.ru/institut/center/publ/13/> (Accessed: 01/16/2026). (In Russian)

6. Salakhov A.M. Gumanitarnyj komponent v tatarskih konfessional'nyh shkolah XIX – nachala XX v. (na primere sochineniya po logike “Isagudzhi”) [The humanitarian component in Tatar religious schools of the XIX and early XX century. (using the example of the essay on logic “Isagujji”)]. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):315–327. (In Russian)



N.R. Salih

Arabic script manuscripts as a source for studying the Intellectual history of Muslims...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 42-52

Информация об авторе

Салих Надир Рамилевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории РБ, археологии и этнологии УУНИТ, Уфа, Российская Федерация.

About the author

Nadir R. Salikh, Cand. Sci. (History), Associate Professor of the Department of History of the Republic of Bashkortostan, of Archeology and Ethnology of Ufa University of Science and Technology, Ufa, 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: 28 января 2026
Одобрена рецензентами: 28 февраля 2026
Принята к публикации: 08 марта 2026

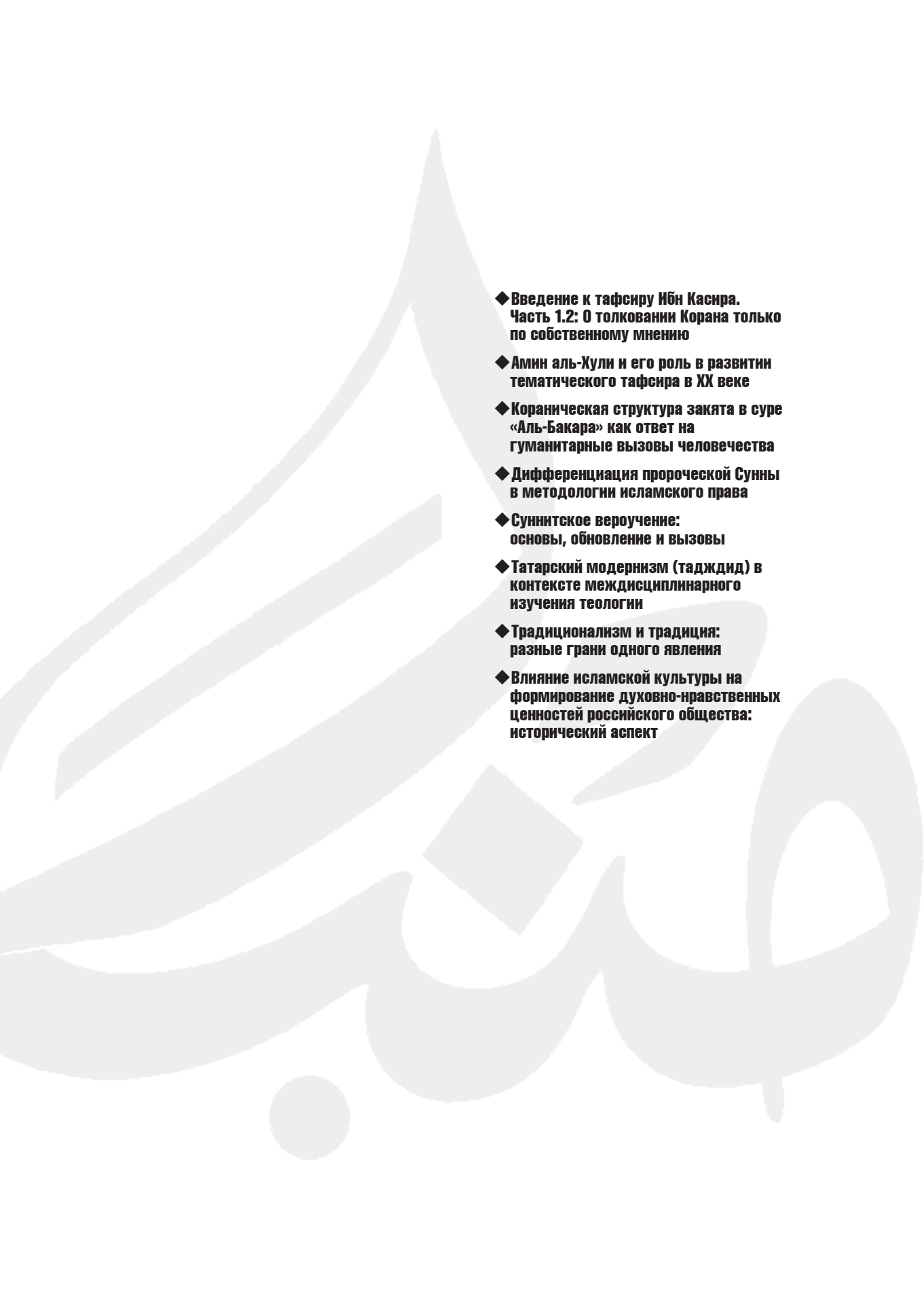
Article info

Received: January 28, 2026
Reviewed: February 28, 2026
Accepted: March 08, 2026

ТЕОЛОГИЯ

THEOLOGY



- 
- ◆ **Введение к тафсиру Ибн Касира.
Часть 1.2: О толковании Корана только по собственному мнению**
 - ◆ **Амин аль-Хули и его роль в развитии тематического тафсира в XIX веке**
 - ◆ **Кораническая структура закята в суре «Аль-Бакара» как ответ на гуманитарные вызовы человечества**
 - ◆ **Дифференциация пророческой Сунны в методологии исламского права**
 - ◆ **Суннитское вероучение: основы, обновление и вызовы**
 - ◆ **Татарский модернизм (таджид) в контексте междисциплинарного изучения теологии**
 - ◆ **Традиционализм и традиция: разные грани одного явления**
 - ◆ **Влияние исламской культуры на формирование духовно-нравственных ценностей российского общества: исторический аспект**



Введение к тафсиру Ибн Касира. Часть 1.2: О толковании Корана только по собственному мнению

Д.В. Фролов^{1а}, И.А. Зарипов^{2, 3б}

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

²Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

³Болгарская исламская академия, г. Болгар, Татарстан, 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 является продолжением цикла публикаций русского перевода введения (*muqaddimah*) к комментарию Корана «Тафсир ал-Кур’ан ал-‘азим» (Комментарий к великому Корану) наиболее известного и популярного экзегета традиционалистского направления исламской мысли (*ahl al-ḥadīth*) Исма’ила ибн ‘Умара ибн Касира (ум. 1373). В представленной здесь второй части первого раздела введения рассматривается вопрос о толковании Корана по собственному мнению. В ее начале однозначно провозглашается, что такое толкование – запретно (*ḥarām*). Далее приводятся подтверждающие это предания со ссылками на сборники хадисов Тирмизи, Наса’и, Абу Давуда, Малика и других суннитских хадисоведов, а также, в большой степени, на труд Абу ‘Убайда «Фада’ил ал-Кур’ан» (Достоинства Корана) и, особенно, на тафсир Табари. При этом относительно достоверности некоторых преданий автор Комментария высказывает свои критические замечания. В заключение Ибн Касир соглашается с мнением Ибн ‘Аббаса, приводимым Табари, о существовании четырех видах аятов с точки зрения понимания. Однако в отличие от предшественника Ибн Касир подробно не разъясняет, что к чему относится и где черпать знания о языке.

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 1.2: О толковании Корана только по собственному мнению. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):55–66. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-55-66



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 1.2: on interpreting the Qur'an only according to one's own opinion

D.V. Frolov^{1a}, I.A. Zaripov^{2,3b}

¹Moscow State University, Moscow, the Russian Federation

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

³The Bolgar Islamic Academy, Bolgar, Republic of Tatarstan, 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 continues 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 on the Great Qur'an) by 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 second part of the first section of the introduction discusses the issue of interpretation of the Qur'an according to one's own opinion. At its beginning, it is unequivocally proclaimed that such an interpretation is forbidden (*harām*). This ban confirms by the traditions with references to Tirmidhi, Nasa'i, Abu Dawud, Malik and other Sunni Hadith scholars, as well as, to a large extent, the work of Abu 'Ubaid "Fada'il al-Qur'an" (The Virtues of the Qur'an) and, especially, tafsir Tabari. At the same time, the author expresses his critical remarks regarding the reliability of some traditions. In conclusion, Ibn Kathir agrees with the opinion of Ibn 'Abbas, quoted by Tabari, about the existence of four types of ayats from the point of view of understanding. However, unlike his predecessor, Ibn Kathir does not explain in detail what applies to what and where to get knowledge about the language.

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 1.2: on interpreting the Qur'an only according to one's own opinion. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):55-66. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-55-66

[О ТОЛКОВАНИИ КОРАНА ПО СОБСТВЕННОМУ МНЕНИЮ]¹

Толкование Корана только по собственному мнению – запрещено (*harām*) на основании того, что Мухаммад ибн Джарир [ат-Табари]² передавал в изводе Суфьяна

¹ Продолжение. Начало – [1]. Для перевода было использовано издание [2]. Цепочки передатчиков (*isnād*) хадисов подверглись сокращению, в большинстве из них сохранены только первые и последние звенья, а иногда для различения изводов оставлено еще одно звено.

² 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 и его методологии см.: [3; 4; 5].



[ас-Саури]³ через Са'ида ибн Джубайра⁴ от Ибн 'Аббаса⁵, что Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Кто выскажет о Коране собственное мнение или то, чего не знает, тот взойдет на сидение из огня»⁶.

Так выводили этот хадис Тирмизи⁷ и Наса'и⁸ в разных изводах через Суфьяна ас-Саури от Пророка. Абу Давуд⁹ же передавал его от Мусаддада¹⁰, а тот – от Пророка. Тирмизи говорил: «Этот хадис хороший (*hasan*)».

Так выводил его и Ибн Джарир от Йахьи ибн Талхи ал-Йа'бури¹¹ как хадис *marfū'*¹². Однако Мухаммад ибн Хумайд¹³ передавал его через ал-Хакама ибн Башира¹⁴ от Ибн 'Аббаса как хадис *tawqūf*¹⁵. И еще его передавали от Мухаммада ибн Хумайда через Лайса¹⁶ как слова Ибн 'Аббаса, а Аллах знает лучше.

Ибн Джарир говорил: «Передали мне ал-'Аббас ибн 'Абд ал-'Азим ал-'Анбари¹⁷ через Абу 'Имрана ал-Джауни¹⁸ от Джундуба¹⁹, что посланник Аллаха, да благословит

³ Суфьян ибн Са'ид ибн Масрук ас-Саури (716–778) – знаменитый хадисовед и выдающийся представитель раннего суфизма, составил два свода хадисов. Многочисленные переезды – Куфа, Медина, Мекка, Басра – были вызваны стремлением избежать любых официальных постов, которые ему неоднократно предлагали аббасидские халифы. Чаще всего, когда в средневековых источниках упоминается просто Суфьян, имеется в виду именно Суфьян ас-Саури.

⁴ Са'ид ибн Джубайр ал-Асади, Абу 'Абдаллах (665–714) – куфийский комментатор и хадисовед, ученик Ибн 'Аббаса и Ибн 'Умара, абиссинец по происхождению. Участвовал в восстании Ибн аз-Зубайра и был казнен ал-Хаджаджем.

⁵ 'Абдаллах ибн 'Аббас (619–686) – двоюродный брат пророка Мухаммада, прозванный «книжник общины» и «толмач Корана», единодушно считается основателем мусульманской экзегетической традиции.

⁶ См.: [5, с. 32], хадис № 74.

⁷ Абу 'Иса Мухаммад ибн 'Иса ат-Тирмизи (824–892), ученик Бухари, автор одного из шести канонических сводов хадисов.

⁸ Ахмад ибн 'Али ан-Наса'и, Абу 'Абд ар-Рахман (830–915) – законовед и хадисовед, автор одного из шести канонических сводов хадисов.

⁹ Абу Давуд ас-Сиджистани, Сулайман ибн ал-Аш'ас (817–889) – известный хадисовед, автор «Сунан» – одного из шести канонических сводов хадисов.

¹⁰ Мусаддад ибн Мусархад ибн Мусарбал (ум. 843) – басрийский хадисовед.

¹¹ Йахья ибн Талха ал-Йа'бури (ум. ок. 864) – куфийский передатчик хадисов, многими хадисоведами считался недостойным доверия.

¹² *Marfū'* (букв. возведенный) хадис – как термин хадисоведения обозначает сообщение о словах, действиях, молчаливых одобрениях и качествах именно пророка Мухаммада.

¹³ Мухаммад ибн Хумайд ар-Рази (ум. 863) – хадисовед, один из учителей Табари. От него также передавали хадисы Абу Дауд, Тирмизи, Ибн Ханбал и др.

¹⁴ Ал-Хакам ибн Башир – басрийский передатчик хадисов.

¹⁵ *Mawqūf* (букв. остановленный, недоведенный) – как термин хадисоведения обозначает хадис, цепочка передатчиков (*иснад*) которого останавливается на сподвижнике и не возводится к Пророку.

¹⁶ Вероятно, имеется в виду Абу-л-Харис ал-Лайс ибн Са'д (713–791) – крупнейший хадисовед и законовед Египта из поколения, предшествовавшего Шафи'и.

¹⁷ Ал-'Аббас ибн 'Абд ал-'Азим ал-'Анбари (ум. 860) – басрийский передатчик хадисов.

¹⁸ Абу 'Имран ал-Джауни, 'Абд ал-Малик ибн Хабиб (ум. ок. 746) – басрийский передатчик хадисов.

¹⁹ Джундуб ибн Джунада, Абу Зарр ал-Гифари (ум. 652) – сподвижник, ислам принял очень рано, считается пятым мусульманином по времени обращения, жил в Сирии, подвергался преследованиям



его Аллах и приветствует, сказал: «Кто высказал о Коране свое мнение, тот совершил ошибку (*akhṭa'a*)»²⁰.

Этот же хадис Абу Давуд, Тирмизи и Наса'и передавали от Сухайла ибн Аби Хазма ал-Кут'и²¹, а Тирмизи сказал о нем: «Малоизвестный (*gharib*)». Некоторые ученые мужи поговаривали о Джундубе, и хадис у них дословно звучал так: «Кто высказал о Коране свое мнение и попал (*aṣāba*), все равно промахнулся (*akhṭa'a*)». То есть причина в том, что он взялся рассуждать о том, чего не знает, и пошел не тем путем, каким ему было велено, и даже если он случайно наткнулся на смысл какого-то вопроса, то он все равно совершил ошибку, потому что понимание пришло не оттуда, откуда следует. Подобно этому тот, кто судит людей по невежеству, обречен на огонь, даже если его решение по какому-то делу оказывается правильным. Но все же он совершил меньшее преступление, чем тот, кто ошибся, а Аллах знает лучше. Так Аллах назвал обвиняющих кого-либо (*qadhafa*) лжецами: «...А если они не привели свидетелей, то они у Аллаха – лжецы» (24: 13)²². Бросающий обвинение – лжец, даже если он обвинил в этом именно того, кто совершил прелюбодеяние, поскольку он сообщил о том, о чем у него не было оснований сообщать, даже если он знал, что говорит, ибо он поведал о том, о чем ему не дозволено знать, а Аллах знает лучше.

Поэтому некоторые из первых мусульман (*salaf*) воздерживались толковать то, о чем у них не было знания. Так, Шу'ба²³ передавал от Абу Ма'мара²⁴, что Абу Бакр ас-Сиддик²⁵, да будет доволен им Аллах, говорил: «В какую землю Ты меня отправишь, под каким небом Ты меня разместишь, если я скажу (*qultu*) о писании Аллаха то, чего не знаю?»²⁶.

за призывы к богатым, чтобы те раздали свое имущество бедным, чтобы все были равны.

²⁰ См.: [5, с. 33], хадис № 80. Иснад совпадает, однако текст соответствует приводимому далее.

²¹ Сухайл ибн Аби Хазм ал-Кут'и (ум. 791) – басрийский передатчик хадисов, которого Ибн Хаджар считал слабым.

²² Перевод Корана в настоящей работе не повторяет буквально ни один из известных авторских вариантов. За основу был взят перевод И.Ю. Крачковского [6], 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, взятым нами из сравнительного религиоведения.

²³ Вероятно, Абу Бистам Шу'ба ибн ал-Хаджжадж (701–776) – знаменитый басрийский передатчик хадисов, которого высоко ставили Шафи'и и Ибн Ханбал.

²⁴ Абу Ма'мар, Исма'ил ибн Ибрахим (р. ок. 767) – иракский передатчик хадисов.

²⁵ Абу Бакр ас-Сиддик, 'Абдаллах ибн 'Усман (573–634) – один из первых мусульман, отец 'Аиши, первый праведный халиф (632–634).

²⁶ См.: [5, с. 32], хадис № 78 с разночтением: «о Коране» вместо «о писании Аллаха». См. там же, хадис № 79.



Абу ‘Убайд ал-Касим ибн Саллам²⁷ говорил: «Рассказывал мне Мухаммад ибн Йазид²⁸, что Абу Бакра ас-Сиддика спросили о словах Всевышнего: “*wa-fākihatan wa-abban*” (80: 31)²⁹, а он ответил: “Под каким небом Ты меня разместишь, в какую землю Ты меня отправишь, если я скажу (*qultu*) о писании Аллаха то, чего не знаю?”³⁰. Цепочка передатчиков оборвана (*munqati‘*).

Абу ‘Убайд также говорил: «Рассказывал мне Йазид³¹, что ‘Умар ибн ал-Хаттаб³² прочел с минбара: “*wa-fākihatan wa-abban*” (80: 31) и спросил: “Мы знаем, что такое плоды (*fākihah*), а что такое *abb*?». Потом остановился и обратился к себе: “Ну это уж слишком (*takalluf*), ‘Умар”³³.

‘Абд ибн Хумайд³⁴ передавал слова Анаса: «Были мы у ‘Умара ибн ал-Хаттаба, а на спине его рубахи были четыре дыры. Он прочел: “*wa-fākihatan wa-abban*” (80: 31) и спросил: “А что такое *abb*?». А потом сказал: “Ну это уж слишком. Ну и что, если ты этого не знаешь”³⁵.

Все эти предания понимаются с учетом того, что эти два мужа, да будет доволен Аллах ими обоими, все же имели в виду знание о том, что такое *abb*, ведь то, что оно некое растение на земле, ясно и ни от кого не скрыто на основании слов Всевышнего: «**И выращаем на ней злаки, виноград...**» (80: 27–30).

Ибн Джарир говорил: «Рассказывал мне Йа‘куб ибн Ибрахим³⁶, что Ибн ‘Аббаса спросили об одном аяте, о котором, если бы кого-то из вас спросили, он бы ответил, но Ибн ‘Аббас отказался говорить о нем»³⁷. У этого сообщения достоверная (*ṣaḥīḥ*) цепочка передатчиков.

²⁷ Абу ‘Убайд ал-Касим ибн Саллам (774–838) – филолог, хадисовед и корановед. Его книга «Фада’ил ал-Кур’ан» (Достоинства Корана) опубликована [7]. Рецензию на нее см.: [8].

²⁸ Абу Бакр Мухаммад ибн Йазид ат-Тарсуси (ум. 890) – передатчик хадисов, жил в Дамаске и Балхе.

²⁹ Этот аят переводят: «фрукты и растения» (Крачковский [6]), «плоды и травы» (Кулиев [9]). Речь идет о слове *abb*, которое было непонятно многим. Суйути в «Совершенстве» поместил его в главу 38 о неарабских словах в Коране. См.: [10, с. 422–483]

³⁰ См.: [7, с. 227], хадис № 58-1. Из комментаторов этот хадис передают Замахшари и Ибн Касир.

³¹ Вероятно, Йазид ибн Аби Йазид (ум. 754) – куфийский передатчик хадисов.

³² ‘Умар ибн ал-Хаттаб (584–644) – второй праведный халиф (634–644). Его дочь Хафса была женой пророка Мухаммада.

³³ См.: [7, с. 227], хадис № 58-2.

³⁴ ‘Абд ибн Хумайд (ум. 863) – передатчик хадисов, от которого передавали Бухари, Муслим и Тирмизи.

³⁵ Подробный разбор различных толкований аята 80: 31 и различных версий приведенных хадисов см. [11, с. 216–220].

³⁶ Йа‘куб ибн Ибрахим ибн Касир ибн Зайд ибн Афлах ал-‘Абди, Абу Йусуф ад-Даураки (782–866) – иракский хадисовед, от него передавали авторы всех шести канонических сводов хадисов.

³⁷ См.: [5, с. 37], хадис № 98.



Абу 'Убайд говорил, что рассказывал ему Исма'ил ибн Ибрахим³⁸ от Ибн Аби Мулайки³⁹, который говорил: «Некий человек спросил Ибн 'Аббаса об аяте: **“...день, величина которого тысяча лет...”**» (32: 5). А Ибн 'Аббас спросил: «А что значит **“... день, величина которого пятьдесят тысяч лет...”**» (70: 4)². Его собеседник сказал: «Я спросил тебя, чтобы ты мне ответил». Тогда Ибн 'Аббас сказал: «Это два дня, которые Всевышний Аллах упомянул в Своем писании, и Аллах лучше знает, что они такое», не желая говорить о писании Аллаха то, чего он не знает⁴⁰.

Ибн Джарир еще говорил, что рассказывал ему Йа'куб, то есть Ибн Ибрахим, от ал-Валида ибн Муслима⁴¹, который рассказывал: «Талк ибн Хабиб⁴² пришел к Джундубу ибн 'Абдаллаху⁴³ и спросил его об одном аяте из Корана, а тот сказал: “Я не дозволяю тебе этого (*uḥarriju 'alay-ka*), если ты мусульманин, а иначе уходи от меня”, а по другой версии он сказал: “...пока ты еще посещаешь мои уроки”»⁴⁴.

Малик⁴⁵ передавал от Йахьи ибн Са'ида⁴⁶, а тот – от Саи'да ибн ал-Мусаййаба⁴⁷, что, когда его просили дать толкование аяту из Корана, он отвечал: «Я о Коране ничего не говорю»⁴⁸.

Ал-Лайс передавал от Йахьи ибн Са'ида, а тот – от Са'ида ибн ал-Мусаййаба, что тот говорил только известное о Коране⁴⁹.

Шу'ба передавал от 'Амра ибн Мурры⁵⁰, который рассказывал: «Некий человек спросил Са'ида ибн ал-Мусаййаба об аяте из Корана, а он ответил: “Не спрашивай меня о Коране. Спроси того, кто утверждает, что якобы ничто в нем от него не скрыто”, а имел он в виду 'Икриму⁵¹»⁵².

³⁸ Вероятно, Абу Ма'мар Исма'ил ибн Ибрахим (р. ок. 767) – иракский передатчик хадисов.

³⁹ 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.

⁴⁰ См.: [7, с. 227–228], хадис № 58-3.

⁴¹ Ал-Валид ибн Муслим, Абу-л-'Аббас, известный как ал-Хафиз ал-Умави (737–810) – крупнейший сирийский хадисовед своего времени, автор свода хадисов под названием «Сунан», а также исторического сочинения о военных походах в эпоху раннего ислама под названием «Магази».

⁴² Талк ибн Хабиб (ум. ок. 713) – последователь, басрийский аскет и передатчик хадисов.

⁴³ Джундуб ибн 'Абдаллах (ум. ок. 690) – сподвижник, передатчик хадисов, жил в Басре и Куфе.

⁴⁴ См.: [5, с. 38], хадис № 99.

⁴⁵ Малик ибн Анас (713–795) – знаменитый мединский законовед и хадисовед, автор свода хадисов «Муватта'», основатель маликитского толка мусульманского права.

⁴⁶ Йахья ибн Са'ид (ум. 761) – знаменитый мединский правовед и хадисовед.

⁴⁷ Саи'д ибн ал-Мусаййаб (ум. ок. 715) – один из семи наиболее известных правоведов и хадисоведов Медины поколения последователей.

⁴⁸ См.: [7, с. 228], хадис № 58-5; [5, с. 37], хадис №№ 93 и 94.

⁴⁹ См.: [5, с. 37], хадис № 95.

⁵⁰ 'Амр ибн Мурра, Абу 'Абдаллах ал-Муради (ум. 736 или 738) – известный куфийский хадисовед.

⁵¹ 'Икрима ибн 'Абдаллах ал-Барбари ал-Макки (645–723) – вольноотпущенник и ученик Ибн 'Аббаса, основавший традицию хадисоведения и корановедения в Магрибе.

⁵² См.: [7, с. 228], хадис № 58-6; [5, с. 38], хадис № 101.



Ибн Шаузаб⁵³ передавал от Йазид ибн Аби Йазид⁵⁴, который рассказывал: «Мы спрашивали Са'ида ибн ал-Мусаййаба о дозволенном и запретном, а он был самым знающим из людей, но, когда мы просили его растолковать нам аят из Корана, он замолчал, как будто и не слышал»⁵⁵.

Ибн Джарир говорил: «Ахмад ибн 'Абда ад-Дабби⁵⁶ передавал от 'Убайдаллаха ибн 'Умара⁵⁷, который говорил: "Я застал законовевов Медины, когда они остерегались высказывать мнение по поводу толкования, в том числе: Салим ибн 'Абдаллах⁵⁸, ал-Касим ибн Мухаммад⁵⁹, Са'ид ибн ал-Мусаййаб, Нафи⁶⁰"»⁶¹.

Абу 'Убайд говорил: «Рассказывал мне 'Абдаллах ибн Салих⁶² от ал-Лайса, а тот – от Хишама ибн 'Урвы⁶³, который говорил: "Я никогда не слышал, чтобы Убайй⁶⁴ истолковывал аят из писания Аллаха"»⁶⁵.

⁵³ 'Абдаллах ибн Шаузаб (ум. 773) – басрийский передатчик хадисов.

⁵⁴ Йазид ибн Аби Йазид (ум. 754) – куфийский передатчик хадисов.

⁵⁵ См.: [5, с. 38], хадис № 100.

⁵⁶ Ахмад ибн 'Абда ад-Дабби – басрийский передатчик хадисов.

⁵⁷ 'Убайдаллах ибн 'Умар (ум. 764) – праправнук праведного халифа 'Умара, передатчик хадисов.

⁵⁸ Салим ибн 'Абдаллах ибн 'Умар ибн ал-Хаттаб ал-Кураши (ум. 725) – внук праведного халифа 'Умара, последователь, один из семи главных мединских законовевов своей эпохи.

⁵⁹ Ал-Касим ибн Мухаммад (ум. 725) – последователь, один из семи главных мединских законовевов своей эпохи, передатчик хадисов.

⁶⁰ Нафи' ал-Мадани, Абу 'Абдаллах, маула 'Абдаллаха ибн 'Умара (ум. между 735 и 738) – последователь, мединский правовед и передатчик хадисов, хадисы от него считались очень надежными. Говорили, что Малик относил хадис Нафи'а от Ибн 'Умара, возводимый к пророку Мухаммаду, к абсолютно надежным, даже если никто больше данный хадис не передавал. В правление омейядского халифа 'Умара ибн 'Абд ал-'Азиза (717–720) Нафи' основал школу хадисоведения в Египте. Одни из немногих, кого в традиции называли просто Нафи'.

⁶¹ См.: [5, с. 37], хадис № 92.

⁶² 'Абдаллах ибн Салих Абу Салих ал-Джухани (755–838), ученик и писец ал-Лайса ибн Са'да, известный египетский хадисовед и законовед. От него передавал хадисы Бухари.

⁶³ Абу-л-Мунзир Хишам ибн 'Урва ибн аз-Зубайр ал-Кураши (680–763), последователь, племянник 'Абдаллаха ибн аз-Зубайра и внук знаменитого сподвижника аз-Зубайра ибн ал-'Авамма, мединский передатчик хадисов.

⁶⁴ Вероятно, Убайй ибн Ка'б (ум. 642 или 650 или 655) – хазраджит, секретарь пророка Мухаммада в Медине. До принятия ислама исповедовал иудаизм и считался знатоком древних писаний. Убайй был хранителем откровений законодательного характера и при необходимости зачитывал их Пророку. Составитель одного из ранних сводов Корана, который почитался в Сирии еще до появления Османова кодекса. Судя по всему, принимал участие и в выработке канонического текста, но свидетельства слишком противоречивые, чтобы точно определить, каким было это участие.

⁶⁵ См.: [7, с. 229], хадис № 58–11.



Аййуб⁶⁶, Ибн 'Аун⁶⁷ и Хишам ад-Даства'и⁶⁸ передавали от Мухаммада ибн Сирина⁶⁹: «Я спросил 'Убайду ас-Салмани⁷⁰ об аяте из Корана, а тот сказал: "Ушли те, кто знал, о чем ниспосылался Коран. Бойся Аллаха и закрой дверь"»⁷¹.

Абу 'Убайд говорил: «Рассказывал мне Му'аз⁷² от Ибн 'Ауна, а тот – от 'Абдаллаха ибн Муслима ибн Йасара, а тот – от своего отца⁷³, который говорил: "Если рассказываешь от Аллаха (*idhā haddaththa 'an Allāh*), остановись, пока не помотришь, что перед этим и что после этого"»⁷⁴.

Рассказывал мне Хушайм⁷⁵ от Ибрахима, который говорил: «Наши учителя робели перед толкованием (*tafsīr*) и избегали его»⁷⁶.

Шу'ба передавал от Абдаллаха ибн Аби-с-Сафра⁷⁷, который говорил, что Ша'би⁷⁸ говорил: «Клянусь Аллахом, я расспрашивал о каждом аяте, но только в передаче (*riwāya*) от Аллаха»⁷⁹.

Абу 'Убайд говорил: «Рассказывал мне Хушайм слова Масрука⁸⁰: "Опасайтесь толкования (*tafsīr*), ведь это – передача (*riwāyah*) от Аллаха"»⁸¹.

Все эти и им подобные верные предания от первых имамов (*a'immat as-salaf*) указывают на их опасение говорить при толковании Корана (*tafsīr*) о том, чего они не знают, однако если кто говорил то, что знает, исходя из языка и закона, то тут опасений не

⁶⁶ Вероятно, Аййуб ибн Аби Тамима ас-Сахтийани (685–747) – последователь, известный предатчик хадисов из Басры.

⁶⁷ Ибн 'Аун (ум. 768) – крупный хадисовед, предатчик хадисов от Ибн Сирина.

⁶⁸ Хишам ад-Даства'и (ум. 771) – басрийский предатчик хадисов.

⁶⁹ Абу Бакр Мухаммад ибн Сири ал-Басри (653–729), последователь, ученик Анаса ибн Малика, крупный басрийский хадисовед и правовед, авторитет в толковании снов и автор нескольких сонников.

⁷⁰ 'Убайда ас-Салмани – последователь, принял ислам в Йемене в год взятия Мекки, куфийский правовед и предатчик хадисов.

⁷¹ См.: [7, с. 228], хадис № 58–7; [5, с. 37], хадис № 97.

⁷² Му'аз ибн Му'аз (ум. 812) – хадисовед, предатчик хадисов от Ибн 'Ауна.

⁷³ Муслим ибн Йасар (ум. 719) – последователь, известный басрийский правовед и хадисовед, муфтий Басры, один из учителей ал-Хасана ал-Басрий.

⁷⁴ См. Абу 'Убайд, цит.соч., с. 229, хадис № 58–9 с разночтением: «Если рассказываешь от Аллаха **рассказ...**» (*idhā haddaththa 'an Allāh ḥadīthan*).

⁷⁵ Хушайм ибн Башир ас-Сулами ал-Багдади Абу Му'авийа (722–799) – багдадский комментатор Корана и известный хадисовед.

⁷⁶ См.: [7, с. 229], хадис № 58-10, с измененным порядком слов.

⁷⁷ 'Абдаллах ибн Аби-с-Сафар – куфийский предатчик хадисов.

⁷⁸ Ша'би, 'Амир ибн Шарахил аш-Ша'би ал-Химйари (640–721) – куфийский хадисовед, был приближенным омейядских халифов 'Абд ал-Малика ибн Марвана (685–705), который послал его послом в Византию, и 'Умара ибн 'Абд ал-'Азиза (717–720), был неграмотным, но обладал необычайной памятью.

⁷⁹ См.: [5, с. 38], хадис № 102. Вероятно, Ша'би хочет сказать, что началом толкования для него является пророческое предание, а не собственные рассуждения.

⁸⁰ Масрук ибн ал-Аджада ибн Малик ал-Хамдани (ум. 683) – последователь, предатчик хадисов и тец Корана, происходил из Йемена, жил в Куфе.

⁸¹ См.: [7, с. 229], хадис № 58–8.



было. Поэтому от них и от других передают высказывания, содержащие толкование, без всякого нежелания с их стороны, потому что они говорили то, что знали, и молчали о том, чего не ведали. Так и должен поступать любой: молчать о том, о чем у него нет знания, и говорить о том, что знает, если его спрашивают. Всевышний сказал: «...**Вы будете разьяснять его людям и не будете скрывать...**» (3: 187). Поэтому в хадисе, передаваемом во многих изводах, сказано: «*Кто был спрошен о знании и скрыл его, в День воскресения будет взнуздан удилами из огня*».

Что же касается хадиса, который Абу Джа'фар ибн Джарир передавал через ал-'Аббаса ибн 'Абд ал-'Азима⁸², а еще через Абу Бакра Мухаммада ибн Йазида ат-Тарсуси⁸³, от 'Аиши⁸⁴, которая говорила: «Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, толковал из Корана только считанные айаты, которым научил его Джибрил, мир ему», то это хадис отвергаемый (*munkar*)⁸⁵, малоизвестный (*gharib*)⁸⁶. А Джа'фар, упоминаемый в обоих иснадах, – это Джа'фар ибн Мухаммад ибн Халид ибн аз-Зубайр ибн ал-'Аввам ал-Кураши аз-Зубайри⁸⁷, о котором Бухари⁸⁸ говорил, что ему не следуют в передаче хадисов, а Абу-л-Фатх ал-Азди⁸⁹ заявил о нем: «Его хадисы отвергают».

Рассуждение имама Абу Джа'фара по поводу этого хадиса сводится к следующему. Эти айаты из числа тех, знание которых дается только через откровение (*tawqif*) от Всевышнего Аллаха, которое было передано через Джибрила⁹⁰. Такое истолкование верно в том случае, если верен сам хадис.

В Коране есть то, что Аллах оставил Себе, есть то, что знают ученые, есть то, что знают арабы из своего языка, то, незнание чего не прощается никому, как прямо заявлял об этом Ибн 'Аббас.

Так Ибн Джарир говорил: «Рассказывал мне Мухаммад ибн Башшар⁹¹ слова Ибн 'Аббаса: «Толкование (*tafsir*) бывает четырех видов (*wajh*): то, что знают арабы из

⁸² Ал-'Аббас ибн 'Абд ал-'Азим ал-'Анбари (ум. 860) – басрийский передатчик хадисов.

⁸³ Абу Бакр Мухаммад ибн Йазид ат-Тарсуси (ум. 890) – передатчик хадисов, жил в Дамаске и Балхе.

⁸⁴ 'Аиша бинт Аби Бакр (613–678) – жена пророка Мухаммада, «мать правоверных», одна из самых ученых женщин в истории раннего ислама.

⁸⁵ *Munkar* (букв. «отвергаемый») – как термин хадисоведения обозначает такое сообщение, в цепочке передатчиков которого есть ненадежный передатчик и смысл которого противоречит сообщению, переданному надежным передатчиком.

⁸⁶ См.: [5, с. 36], хадисы № 90 и 91.

⁸⁷ Джа'фар ибн Мухаммад ибн Халид ибн аз-Зубайр ибн ал-'Аввам ал-Кураши аз-Зубайри (ум. 731) – передатчик хадисов.

⁸⁸ Мухаммад ибн Исма'ил ал-Бухари Абу 'Абдаллах (ум. 870) – автор самого известного свода хадисов под названием «Сахих».

⁸⁹ Абу-л-Фатх ал-Азди (ум. 984) – иракский хадисовед и передатчик хадисов.

⁹⁰ См.: [5, с. 39].

⁹¹ Мухаммад ибн Башшар ибн 'Усман ибн Давуд ал-'Абди ал-Басри (783–866) – известный как Бундар, авторитетный передатчик хадисов из Басры.



своей речи, толкование, незнание которого не прощается никому, толкование, которое знают ученые мужи, толкование, которое не знает никто, кроме Бога»⁹².

Ибн Джарир говорил еще: «Подобное сказанному передается в хадисе, в иснаде которого есть нестыковка. Рассказывал мне Йунус ибн 'Абд ал-А'ла ас-Садафи⁹³ через ал-Калби от 'Абдаллаха ибн 'Аббаса, что Божий посланник, да благословит его Аллах и приветствует, говорил: “Коран ниспослан в четырех харфах: [1] дозволенное и запретное, незнание чего не прощается никому; [2] толкование, которым толкуют арабы; [3] толкование, которым толкуют ученые; и [4] неочевидное (*mutashābih*), что знает лишь Бог, велик Он и славен. Кто будет утверждать, что знает это помимо Бога, тот лжец”»⁹⁴.

Нестыковка, о которой говорит Ибн Джарир, связана с Мухаммадом ибн ас-Са'ибом ал-Калби⁹⁵, хадисы от которого не принимаются. Однако возможно, что он ошибся только в возведении к Пророку, а это слова Ибн 'Аббаса, что говорилось выше, а Аллах знает, что правильно.

Литература

1. Фролов Д.В., Зарипов И.А. Введение к тафсиру Ибн Касира. Часть 1.1: Методология толкования. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):889–906. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-889-906
2. Ибн Касир. *Тафсир ал-Кур'ан ал-азим*. Т. 1. Эр-Рияд: Дар таййиба ли-н-нашр ва-тавзи'; 1999. 739 с.
3. 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.
4. 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
5. 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
6. *Коран. Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского*. Изд. 2-е. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»; 1986. 727 с.
7. Абу 'Убайд ал-Касим ибн Саллам. *Фада'ил ал-Кур'ан*. Бейрут; 1991. 478 с.

⁹² См.: [5, с. 31], хадис № 71.

⁹³ Йунус ибн 'Абд ал-А'ла (786–877) – египетский хадисовед и правовед.

⁹⁴ См.: [5, с. 31], хадис № 72.

⁹⁵ Мухаммад ибн ас-Са'иб ал-Калби (ум. 763) – куфийский ученый, знаток тафсира и доисламского племенного предания, сторонник шиитов.



8. Фролов Д.В. Рецензия на: Абу ‘Убайд ал-Касим ибн Саллам. Фада’ил ал-Куран (Достоинства Корана). *Восток*. 1993;6:188–190.
9. *Коран. Смысловой перевод Э.Р. Кулиева*. М.: Эксмо, 2020. 816 с.
10. Ас-Суйути Дж. *Совершенство в коранических науках*. Т. 3. «Учение о лексике Корана» (главы 36–39). М.: ИД «Медина»; 2026. 536 с.
11. Фролов Д.В. *Комментарий к Корану. Тридцатый джуз*. Т. 1. Суры 78–87. М.: Восточная книга; 2011. 592 с.

References

1. Frolov D.V., Zaripov I.A. Vvedenie k tafsiru Ibn Kasira. Chast’ 1.1: Metodologiya tolkovaniya [Introduction to the Tafsir of Ibn Kathir. Part 1.1: Methodology of interpretation]. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):889–906. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-889-906 (In Russian)
2. Ibn Kasir. *Tafsir al-Qur’an al-‘azim*. Vol. 1. Riyadh: Dar tayyibah li-l-nashr wa-tawzi; 1999. 739 p. (In Arabic)
3. Frolov D.V., Zaripov I.A. Pervaja teorija koranicheskoy jekzegetiki vo Vvedenii k tafsiru Tabari (839–923) [The first theory of Qur’anic exegesis in the Introduction to Tafsir Tabari (839–923)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 13: Vostokovedenie*. 2021;2:42–56. (In Russian)
4. Frolov D.V., Zaripov I.A. Vvedenie k tafsiru Tabari. Perevod s arabskogo i kommentarii. Chast’ pervaja [Introduction to Tafsir 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)
5. Frolov D.V., Zaripov I.A. Vvedenie k tafsiru Tabari. Perevod s arabskogo i kommentarii. Chast’ vtoraja: tafsir [Introduction to Tafsir 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)
6. *Koran. Per. i komment. I. Ju. Krachkovskogo* [The Qur’an. Translated and commented by I.Y. Krachkovsky]. 2nded. Moscow: The Main Publishing House of Oriental Literature of the Nauka Publishing House; 1986. 727 p. (In Russian)
7. Abu ‘Ubayd al-Qasim ibn Sallam. *Fada’il al-Qur’an*. Beirut, 1991. 478 p. (In Arabic)
8. Frolov D.V. Recenziya na: Abu ‘Ubayd al-Qasim ibn Sallam. Fada’il al-Qur’an (Dostoinstva Korana) [Review: Abu ‘Ubayd al-Qasim ibn Sallam. Fad’il al-Qur’an (The Virtues of the Qur’an)]. *Vostok*. 1993;6:188–190. (In Russian)
9. *Koran. Noviy smyslovoi perevod E.R. Kulieva* [The Qur’an. New semantic translation to Russian by E.R. Kulieva]. Moscow: Eksmo Press; 2020. 816 p. (In Russian)



D.V. Frolov, I.A. Zaripov

Introduction to the Tafsir of Ibn Kathir. Part 1.2: on interpreting the Qur'an...

Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 55-66

10. As-Suyuti J. *Sovershenstvo v koranicheskikh naukah. T. 3. "Uchenie o leksike Korana"* (glavy 36–39) [Perfection in the Qur'anic Sciences. Vol. 3. "The Teaching of the vocabulary of the Qur'an" (chapters 36–39)]. Moscow: Medina Press; 2026. 536 p. (In Russian)

11. Frolov D.V. *Kommentariy k Koranu. Tridcatyy dzhuz'* [Commentary on the Qur'an. The Thirtieth Juz']. Vol. 1. Surahs 78–87. Moscow: The Oriental Book Publ.; 2011. 592 p. (In Russian)

Информация об авторах

Фролов Дмитрий Владимирович, член-корреспондент РАН, 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; начальник Центра корановедческих исследований Болгарской исламской академии, г. Болгар, Татарстан, Российская Федерация.

About the authors

Dmitry V. Frolov, Corresponding Member of the 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; Head of the Center for Qur'anic Studies of the Bolgar Islamic Academy, Bolgar, Tatarstan, 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: 13 февраля 2026
Одобрена рецензентами: 20 февраля 2026
Принята к публикации: 10 марта 2026

Article info

Received: February 13, 2026
Reviewed: February 20, 2026
Accepted: March 10, 2026



Амин аль-Хули и его роль в развитии тематического тафсира в XX веке

Р.Л. Саяхов^{1а}

¹Религиозная организация – Духовная образовательная организация высшего образования «Российский исламский университет» Центрального духовного управления мусульман России, г. Уфа, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9592-2854>, e-mail: ruslan030271@mail.ru

Резюме: В статье освещается биография и научно-образовательная деятельность выдающегося египетского ученого и общественного деятеля Амина аль-Хули (1895–1966). Цель исследования заключается в выявлении значимости мыслителя в становлении и развитии тематического тафсира в XX веке. Обобщение сведений об ученом и анализ его ключевой работы по экзегетике в виде статьи «Тафсир», первоначально подготовленной для арабской версии Исламской энциклопедии (Encyclopedia of Islam), позволяет заключить, что глубоко обоснованное представление тематического подхода как «неизбежно необходимого и наиболее адекватно проявляющего смысл», несомненно, явилось мощным стимулом для развития тематического тафсира, которое воплотилось, в том числе, на базе факультета общей теологии Университета аль-Азхар введением в программы соответствующего предмета. При этом призыв Амина аль-Хули к тематическому тафсиру не состоял в отвержении всего предшествующего опыта, но строился на использовании тех интеллектуальных сокровищ как основы для получения новых результатов, соответствующих требованию времени.

Ключевые слова: Амин аль-Хули; корановедение; экзегетика Корана; тематический тафсир; история тафсира

Для цитирования: Саяхов Р.Л. Амин аль-Хули и его роль в развитии тематического тафсира в XX веке. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):67–83. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-67-83





R.L. Sayakhov

Amin al-Khuli and his role in the development of thematic tafsir in the 20th century

Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 67-83

Amin al-Khuli and his role in the development of thematic tafsir in the 20th century

R.L. Sayakhov^{1a}

¹Religious Organization – Spiritual Educational Organization of Higher Education “Russian Islamic University” of the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia, Ufa, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9592-2854>, e-mail: ruslan030271@mail.ru

Abstract: The article covers the biography, scientific and educational activities of an outstanding Egyptian scientist and public figure Amin al-Khuli (1895–1966). The aim of the study is to demonstrate the real role of the thinker in the formation and the development of thematic tafsir in the 20th century. A summary of the information about the scholar and an analysis of his key work on exegesis in the form of the article “Tafsir”, originally prepared for the Arabic version of the Encyclopedia of Islam, allows us to conclude that the deeply grounded presentation of the thematic approach as “inevitably necessary and most adequately expressing the meaning” undoubtedly served as a powerful stimulus for the development of thematic tafsir, which was embodied, among other things, on the basis of the Faculty of General Theology of Al-Azhar University by introducing the corresponding subject into the programs. At the same time, Amin al-Khuli’s call for thematic tafsir did not consist of rejecting all previous experience, but was based on the use of those intellectual treasures as a basis for obtaining new results that meet the demands of the time.

Keywords: Amin al-Khuli; Quranic studies; exegesis of the Quran; thematic Tafsir; history of Tafsir

For citation: Sayakhov R.L. Amin al-Khuli and his role in the development of thematic tafsir in the 20th century. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):67–83. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-67-83

Введение

Рассуждая о предпосылках становления тематического тафсира, исследователи в целом подтверждают идею, что методики и подходы в толковании Корана являются производными от множества историко-культурных вводных [1, с. 129; 2]. В этой связи корановедческие исследования XX века вторят активизирующемуся научно-познавательному прогрессу, интеллектуальным вызовам западных ученых [3, с. 34–39] и общенаучным тенденциям времени, одна из которых проявилась в развитии узкоспециализированных исследований и во внимании к малым разрозненным фрагментам [4, с. 54–56]. Кроме того, в условиях распространения глобальной безнравственности и активизации антиисламских исследований тематический тафсир проявил себя как



один из наиболее подходящих методологических приемов для проведения оперативных и результативных коранических исследований по любой из возникающих проблем [5, с. 362].

Актуальность тематического тафсира связана с тем, что, наряду с расширением методологической базы для новых научно-богословских исследований Корана, он позволяет вести изыскания на стыке разных областей знания [6, с. 30–33]. Опираясь на весь комплекс коранических наук, он выполняет функцию своего рода «гармонизатора» между разными разделами знания в рамках одного объекта исследования [7, с. 31–34]. Кроме того, всестороннее научно-богословское исследование всех коранических фрагментов по одному вопросу формирует целостное и комплексное представление, устраняет возможные противоречия в первоначальном восприятии и создает прочный фундамент для формулирования обоснованных выводов.

Исследователи отмечают, что первой и ключевой фигурой, давшей импульс становлению и развитию тематического тафсира в XX веке, можно считать египетского писателя Амина аль-Хули¹ (1895–1966). По этому поводу Самир Рашвани² пишет: «Специалисты единогласны во мнении, что первый официальный призыв к тематическому тафсиру исходил от Амина аль-Хули... хотя он (еще) и не именовал данный метод тематическим тафсиром» [5, с. 113–114]. Считается, что именно он, будучи пионером литературного понимания Корана, призвал к тематическому тафсиру, а основанный им литературный клуб аль-Умана' (просуществовавший 22 года!) сыграл большую роль в распространении и популяризации идей своего основателя [8, с. 46]. Немалую роль в этом сыграла и супруга Амина аль-Хули – 'Аиша 'Абд-ар-Рахман, известная как Бинт-аш-Шаты'³, составившая работу «Риторический тафсир Корана». В этой связи представляет интерес изучение роли Амина аль-Хули в становлении такого динамично

¹ Амин Хаули (أمين الخولي) (1895–1966). Египетский ученый, писатель, реформатор. Назначался имамом египетских образовательных миссий в Риме и Берлине. Несмотря на отсутствие ученой степени, занимал руководящие должности в образовательных учреждениях Египта. Основал литературный клуб «аль-Умана'» (Верные).

² Самир 'Абд-ар-Рахман Рашвани (سامر عبد الرحمن رشواني). Современный мусульманский ученый сирийского происхождения. Учился в Сирии и Египте. Преподавал на факультете шариата Дамасского университета (2007–2011). Позже работал в европейских научно-исследовательских центрах (Институт передовых исследований, г. Берлин, Центр исламской идеологии Тюбингенского университета). Кроме книги по методологии тематического тафсира, публиковал исследования по корановедению, современному иджтихаду.

³ 'Аиша Мухаммад 'Али 'Абд-ар-Рахман, известная как Бинт-аш-Шаты' (1913–1998). Египетская учяная, писательница и исследовательница, из рода известных ученых Университета аль-Азхар. Стала первой женщиной, читавшей лекции в Университете аль-Азхар, одной из первых журналисток (печаталась в газете аль-Ахрам), первой женщиной – лауреатом Международной премии короля Файсала в области арабского языка и литературы. Защитила докторскую диссертацию в 1950 г. Является автором множества работ в области арабской литературы, корановедения, тафсира. Преподавала в ведущих университетах арабского мира.



развивающегося сегодня направления экзегетических исследований Корана, как тематический тафсир.

Биография и научно-образовательная деятельность

Достаточно развернутые биографические сведения представлены в работе Махмуда Халифа Махмуда Хафнави, опубликованной в журнале «аль-Азхар» [9, с. 3626–3637].

Амин аль-Хули родился в деревне Шушай провинции аль-Мануфийа 1 мая 1895 г. в крестьянской семье. Отца звали Ибрахим ‘Абд-аль-Баки ‘Амир Хусайн Йусуф аль-Хули, а мать - Фатима бинт аш-шайх ‘Али ‘Амир аль-Хули. Отец и мать являлись друг другу двоюродными братом и сестрой.

В возрасте семи лет родители направили Амина аль-Хули к деду по матери, проживавшему в Каире, с тем расчетом, чтобы он получал знания в системе среднего образования Университета аль-Азхар. Однако первоначально он попал в обычную школу, а когда подвернулась возможность перейти в среднюю школу аль-Азхара, он отказался. Сообщается, что в школьном возрасте он увлеченно читал книги по истории, биографии Пророка (ﷺ), стихи из библиотеки своего деда. Упоминается также, что он часто посещал Национальную библиотеку Египта (دار الكتب المصرية), а когда охранники стали запрещать ему вход, ссылаясь на юный возраст, то он стал покупать самые недорогие издания с народными рассказами, часто принося их в школу, будучи не в силах с ними расстаться. Примечательной деталью его детской биографии вспоминают то, что над своей комнатой в каирском доме деда он надписал: «Здесь – исцеление для душ» (هنا دواء النفوس), а домашнюю библиотеку он называл не иначе как «место поклонения» (المعبد).

В итоге среднее и высшее образование с отличными оценками он получил в Школе шариатского суда, где и был назначен учителем в 1920 году. Позже, вплоть до 1926 года, он работал в должности имама при египетских дипломатических миссиях Рима и Берлина, где изучил итальянский и немецкий языки. После ликвидации должности имама в египетских дипломатических миссиях в 1927 году он вернулся в Школу шариатского суда, где проработал вплоть до ее закрытия в 1928 году. Далее он назначается преподавателем в отделение арабского языка факультета гуманитарных наук Университета Фуада I. В 1937 году он становится доцентом, в 1943 году – профессором кафедры арабской литературы, а в 1946 году – деканом факультета⁴. Затем, с 1953 по 1955 год, он работал советником и директором по искусству в Национальной библиотеке Египта, после чего ушел на пенсию. Скончался Амин аль-Хули всего через

⁴ Важно отметить слова Амина ал-Хули о его специализации: «Аллах пожелал, чтобы риторика и тафсир стали первыми предметами, которым я служил на факультете литературы Университета Фуада I» [10, с. 37].



Р.Л. Саяхов

Амин аль-Хули и его роль в развитии тематического тафсира в XX веке
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 67-83

год после ухода на пенсию. Произошло это в полдень среды 9 марта 1966 г., после чего его тело было перенесено в родную деревню Шушай.

Важно, что вместе с основной работой он преподавал на юридическом факультете Египетского университета, на факультете общей теологии Университета аль-Азхар, на факультете гуманитарных наук Александрийского университета, в Институте арабского изобразительного искусства и театральной музыки. Какие именно предметы он преподавал в данных учебных заведениях, можно частично установить по перечню его исследований и произведений, который будет приведен ниже.

Примечательно, что Амин аль-Хули был трижды женат, а наиболее известной из его жен является знаменитая 'Аиша Мухаммад 'Али 'Абд-ар-Рахман (Бинт-аш-Шаты'), ставшая искренним единомышленником и продолжателем дел своего супруга, которого с почтением называла не иначе как «мой шейх». Возможно, во многом именно благодаря ее благородному происхождению, социальному и научному статусу, высокой образованности, интеллигентности и искренней любви, Амин аль-Хули, даже не имея научной степени, смог повысить свой научно-образовательный потенциал до столь значимого уровня.

Заслуживают внимания также сохранившиеся высказывания современников, которые характеризуют Амина аль-Хули как высокообразованного, благородного и искренне верующего человека, обладавшего здравым рассудком, глубокой мыслью и ярким красноречием. Для учеников он был не просто преподавателем, но отцом, лидером, непререкаемым авторитетом, высшим примером, который не только передавал знания, но учил мыслить и, что более значимо, «учил верить в человека и верить в Создателя человека» [9, с. 3629].

Незаурядные организаторские качества Амина аль-Хули проявляются в кипучей общественной деятельности. Известно, что он принял участие в создании и становлении общества аль-Умана' (الأمناء), члены которого именовали свою организацию «Школой искусства и жизни»; общества «Братья чистоты» (إخوان الصفاء); в создании патриотического общества «Египтянин для египтянина»; был членом общества «Мусульманская молодежь»; образовал «Общество деревенской жизни» для улучшения жизни в родной деревне и сельской местности в целом по Египту.

Многосторонность личности Амина аль-Хули проявляется в активном театральном творчестве – он ставил пьесы на актуальные для своего времени темы, а также в журналистской деятельности. Известно, что он публиковался в журналах «Шариатское судопроизводство» (القضاء الشرعي), «Молодой месяц» (الهلال), «Литература» (مجلة الأدب), «Избранное» (المقتطف), «Египетская наука» (العلم المصري), «Послание» (الرسالة), «Журнал факультета гуманитарных наук», «Араб» (مجلة العربي), «Еженедельная политика» (السياسة الأسبوعية), а также в европейских журналах, а в двух из них («Шариатское



судопроизводство» и «Литература») он был главным редактором. Одной из знаковых его публикаций за рубежом считается исследование «Место Египта в истории» (شخصية مصر في التاريخ), опубликованное в журнале Deutch Magazine.

Труды Амина аль-Хули красноречиво говорят об основных направлениях его научно-исследовательской и общественной деятельности. Для наглядности приведем их в таблице⁵:

Таблица 1. / Table 1.

	Название на арабском	Название на русском	Примечание
1	ابن عمدة (مسرحية)	Сын мэра	Театральная пьеса
2	الاجتهاد في النحو العربي	Новое изыскание в области арабской грамматики	Исследование представлено для международной востоковедческой конференции (Стамбул, 1951)
3	الإسلام بعقل اليوم ولسان اليوم	Об исламе в восприятии современным разумом и выражаясь современным языком	Серия лекций для аспирантов различных вузов
4	أصول أسيرة عمورية (مسرحية)	Происхождение аморийской пленницы	Театральная пьеса, 1913 г.
5	البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها	Арабская риторика и влияние на нее философии	Доклад, представленный в Королевском географическом обществе (Каир, 16 мая 1931)
6	البلاغة وعلم النفس	Риторика и психология	Статья в журнале факультета гуманитарных наук Каирского университета (1939 г.)
7	تاريخ ملل والنحل	История религиозных течений и сект	Курс лекций, прочитанных для студентов факультета общей теологии Университета аль-Азхар в 1935 г.
8	التفسير	Тафсир	Раздел в «Арабской энциклопедии»
9	جرمة الآباء	Преступление родителей	Театральная пьеса

⁵ Таблица составлена на основе данных, приведенных в журнале «аль-Азхар» [9, с. 3626–3637].



Р.Л. Саяхов

Амин аль-Хули и его роль в развитии тематического тафсира в XX веке
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 67-83

10	الجنديّة الإسلاميّة ونظمها	Служба в армии и ее порядок в исламе	Доклад, представленный для Школы шариатского судопроизводства в 1917 г. Опубликован в 1960 году под названием «Военная служба и мир: действительность и пример» (الجنديّة والسلم: واقع ومثال)
11	الحياة الدينيّة في مصر	Религиозная жизнь в Египте	Один из разделов книги «История египетской цивилизации»
12	الراهب المتنكر	Переодетый монах	Театральная пьеса
13	رأي في أيّ العلاء	Мое мнение об Абу-ль-‘Аля’	Исследование, изданное сообществом писателей по случаю дня рождения Абу-ль-‘Аля’ аль-Ма‘арри
14	رسالة في أدب البحث والمناظرة	Сообщение о правилах этикета в исследовании и дискуссии	Курс лекций для аспирантов вузов (не опубликован)
15	رسالة في الأدب العربي وتاريخه	Сообщение об арабской литературе и ее истории	Курс лекций (не опубликован)
16	رسالة في العقيدة الإسلاميّة	Сообщение об исламском вероубеждении	Курс лекций (не опубликован)
17	رسالة في السياحات الإسلاميّة	Сообщение об исламских путешествиях	Сообщение, представленное для Школы шариатского судопроизводства в 1916/1917 учебном году. Частично опубликовано в журнале аль-Хиляль (الهلال) 1 января 1922 г.
18	(سفير الرشيد الانتقام)	Посол ар-Рашида	Театральная пьеса



19	صلة الإسلام بإصلاح المسيحية	Связь ислама с реформой христианства	Доклад, представленный на VI Международной конференции по истории религий (Брюссель, 1935 г.). Опубликовано в журнале «аль-Азхар».
20	مالك بن أنس	Малик ибн Анас	Опубликовано в изд-ве 'Исы Халыби в 1951 г.
21	المجددون في الإسلام	Обновители веры в исламе	Издано в Дар аль-ма'ариф (دار المعارف) в 1965 г.
22	المدينة العربية في صقلية	Арабский город на Сицилии	Журнал аль-Муктатаф (المقتطف), февраль-апрель 1923 г.
23	مشكلات حياتنا اللغوية	Проблемы нашей языковой жизни	Издано в Дар аль-ма'ариф (دار المعارف) в 1958 г.
24	معرفة تاريخ البلاغة	Познание истории риторики	Журнал факультета гуманитарных наук Университета Фуада Первого, № 1. Т. 2. 1960 г.
25	المغني للقاضي عبد الجبار: تحقيق الجزء ١٦	Текстологический анализ 16 части «ал-Мугни» аль-Кады 'Абд-аль-Джаббара	Издано типографией Дар аль-кутуб аль-мисриййа, 1960 г.
26	تاريخ البلاغة بين يدي تجديدها	История риторики с позиции ее обновления	Лекции для студентов факультета гуманитарных наук
27	من روح التاريخ: صلات بين النيل والفرات	Из духа истории: связи между Нилом и Волгой	Дар аль-ма'ариф (دار المعرفة) 1964 г.
28	من هدي القرآن في أموالهم من هدي القرآن في الحكم من هدي القرآن: القادة والرسل من هدي القرآن في رمضان	Из коранических наставлений относительно материальных благ, вопросов власти, правителей и посланников, а также относительно Рамадана	Дар аль-Хана (دار الهنا) 1952 г.



29	مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب	Программы обновления в области грамматики, риторики, тафсира и литературы	Дар аль-ма‘рифа (دار المعرفة) 1961 г.
30	منهج تفكير الجاحظ	Метод размышления аль-Джахиза	Доклад по результатам исследования. Представлен на Неделе Джахиза, организованной факультетом литературы Национального географического общества (الجمعية الجغرافية الوطنية) в марте 1937 г.
31	نثر الأوزاعي	Проза аль-Ауза‘и	Утеряно
32	هذا نحو	Это – грамматика	Лекции, прочитанные в Национальном географическом обществе (الجمعية الجغرافية الوطنية) 8 апреля 1943 г.
33	علم النفس الأدبي	Литературная психология	Исследование, изданное Психологическим журналом (مجلة علم النفس) в июне 1942 г.
34	فن القول	Искусство слова	Лекции, прочитанные в Институте послевузовского образования. Изданы типографией Мустафы аль-Халяби в 1947 г.
35	في الأخلاق	О морали	Лекции для студентов Университета аль-Азхара (не опубликованы)
36	في الأدب المصري	О египетской литературе	Типография аль-И‘тимад (الاعتماد), 1943 г.
37	كناش في الفلسفة وتاريخها	Записи по философии и ее истории	Лекции для студентов Университета аль-Азхар



38	مادة التفسير - السيرة - الصالح - الصحيح - الصلاة - الطلاق - القرآن	Разделы: тафсир, биография Пророка (ﷺ), годный (салих), достойный (сахих), намаз (саля), развод (таляк), Коран	Подготовлены для Исламской энциклопедии (دائرة المعارف الإسلامية)
39	رسالة الأزهر في القرن العشرين	Миссия аль-Азхара в XX веке	Издано Главным книжным управлением Египта (هيئة مصرية عامة للكتاب) в 2005 г.
40	رسالة في تعدد الثقافات في مصر وعلاجه	Послание о мультикультурализме в Египте и его налаживании	Издано Главным книжным управлением Египта (هيئة مصرية عامة للكتاب) в 2005 г.

Как видно, основу интересов Амина аль-Хули составляли филологические изыскания в области грамматика, риторики, литературы. Значительны научно-популярные изыскания исследователя по актуальным темам современного ему египетского социума. Что касается работ в области исламских наук, то здесь можно отметить его исследования по тафсиру, исламскому праву, биографии Пророка (ﷺ) и ряду прикладных экзегетических исследований Корана, которые, вероятно, следует отнести к тематическому тафсиру.

Если согласиться, что представленный в таблице список охватывает все или почти все работы Амина аль-Хули, то материалов для изучения его взглядов относительно тематического тафсира совсем немного. Об этом говорит и Самир ар-Рашвани, который отмечает, что Амин аль-Хули не оставил много работ в области тематического тафсира, равно как ни один из его трудов по данной теме нельзя назвать полноценным исследованием именно тематического тафсира. Данный факт осложняет анализ его взгляда на методологию тематического тафсира. Вместе с тем, замечает Самир ар-Рашвани, некоторый анализ можно сделать на основе выступлений по радио, которыми он занимался на протяжении почти 20 лет в рамках работы над серией «Коранические наставления» (من هدي القرآن) [5, с. 115]. Отсылку на данные материалы, но в печатном виде, дает и Махмуд Халифа Махмуд Хафнави, сообщающий, что «Коранические наставления» были опубликованы издательством «Дар аль-Хана» (دار الهنا) в 1952 году.

Очевидно, наиболее основательным и, что важно, доступным для исследования трудом Амина аль-Хули в области теории тафсира можно считать подготовленный им для арабской версии Исламской энциклопедии (دائرة المعارف الإسلامية) раздел «Тафсир» [10, с. 15–46].



Р.Л. Саяхов

Амин аль-Хули и его роль в развитии тематического тафсира в XX веке
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 67-83

Необходимо отметить, что упомянутая Исламская энциклопедия (دائرة المعارف الإسلامية) – Encyclopedia of Islam – является академическим проектом нидерландского международного научного издательства Брилл (Brill Academic Publishers) со штаб-квартирой в Лейдене. Сначала энциклопедия издавалась с 1913 по 1938 год на английском, французском и немецком языках. Позже, в 1953 году, сокращенная ее версия была переведена на арабский, турецкий и урду.

При подготовке арабского перевода Энциклопедии египетские ученые обнаружили несоответствие содержания ряда разделов самому духу исламского вероучения. И тогда было принято решение – наряду с переведенной европейской основой таких разделов дать мусульманскую версию, подготовленную египетскими специалистами [10, с. 3]. Примечательно, что сделано это было предельно тактично: дополнения мусульманских ученых располагались сразу за арабскими переводами статей, авторами которых были европейские ученые.

Одним из специалистов, готовивших такие мусульманские дополнения, и стал Амин аль-Хули. Сам факт наделения его такой миссией говорит о необычайно высоком авторитете в среде мусульманских ученых, особенно с учетом отсутствия у него докторской степени. По сути, ему доверялось сформулировать позицию если не ислама в целом, то, по крайней мере, позицию египетских ученых с их авангардом в лице авторитетнейшего Университета аль-Азхар! Данный факт подтверждает, что доверие мусульманской элиты и авторитет Амина аль-Хули в Египте были практически абсолютными.

В результате, Амином аль-Хули были подготовлены дополнения к разделам «Риторика», «Тафсир», «Сира», «Шариат», Развод (Тальяк). Все эти дополнения на арабском языке позже были отдельно опубликованы в сборнике избранных работ Амина аль-Хули «Исламские исследования», изданном ограниченной серией в 1996 году [10, с. 111]. Примечательно, что работы Амина аль-Хули были намеренно приведены вместе со статьями европейских исследователей, дабы читатель имел возможность сравнить их содержание. Именно раздел *Тафсир* и является основным объектом нашего анализа экзегетического взгляда Амина аль-Хули.

Амин аль-Хули о тафсире

С самого начала повествования Амин аль-Хули выстраивает суждения в традиции классических исламских исследований. Рассмотрев этимологию корневой основы *ф-с-р* (ف-س-ر) и *с-ф-р* (س-ف-ر), он приводит ключевые точки зрения ученых исламского мира на понятие *тафсир* (تفسير), кратко касаясь и близкого к нему понятия *та'виль* (تأويل) [10, с. 18].



В части истории тафсира как особой области исламского знания он ссылается на Ибн-Халдуна, Ибн-Кутайбу и других авторитетов, а также приводит собственные суждения, демонстрирующие глубокую погруженность в тему. Проявляя в повествовании о тафсире со слов сахабов и таби'инов широкую осведомленность не только о личностях и источниках, но и об их критике со стороны видных исламских авторитетов, Амин аль-Хули подводит к мысли о весьма ограниченном объеме достоверных сведений, составляющих основу так называемого *тафсира накли* (التفسير النقلي), или *тафсира ар-ривайа* (تفسير الرواية). Кроме того, отмечает Амин аль-Хули, исследования по тафсиру осложняют множество вошедших в книги мусульман инородных заимствований, именуемых термином *исраилийат* (الإسرائيليات) [10, с. 21].

Далее Амин аль-Хули повествует о причинах появления, разрастания и разделения на виды *тафсира 'акли* (التفسير العقلي), или *тафсира ад-дирайа* (تفسير الدراية), как основанного на собственном знании и размышлении муфассира, а также об отношении к такому виду тафсира со стороны мусульманских ученых [10, с. 23].

Пожалуй, первые намеки на тематический подход появляются у Амина аль-Хули с повествования о так называемом научном тафсире (التفسير العلمي), определяемым им как «тафсир, направленный на выведение из Корана различных научных знаний и философских идей, в котором используются научные термины» [10, с. 28]. Не прибегая еще к термину «тематический тафсир», он отмечает, что из научного направления в тафсире появляются отдельные изыскания, в которых для обнаружения определенного рода знаний стали «отслеживаться» лишь необходимые для этого айаты. В качестве примера Амин аль-Хули приводит, в частности, книги «Раскрытие коранических лучезарных секретов о том, что связано с небесными и земными телами, животными, растениями и минералами» (كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانات والنباتات) (والجواهر المعدنية) и «Разъяснение божественных секретов о растениях, минералах и характеристиках животных» (تبيان الأسرار في النبات والمعادن والخواص الحيوانية) Мухаммада ибн Ахмада аль-Искандарани, врача XIII/XIX века. Первая книга была издана в 1297/1880 г. в Каире, а вторая – в 1300/1883 г. в Сирии [10, с. 29]. Очевидно, что сам Амин аль-Хули не является сторонником научного тафсира⁶, но упоминает его лишь как яркое явление в экзегетических изысканиях ученых исламского мира: «... я не вижу в нем проблемы или вреда, но таким способом лучше разъяснить правдивость, неподражаемость или всеприменимость религиозной Книги, а не пытаться связать ее с наукой... А если это и необходимо, то достаточно показать, что Коран никак не противоречит научным фактам» [10, с. 33].

⁶ В своей критике научного тафсира Амин ал-Хули прежде всего опирается на мнение андалузского ученого Абу-Исхака ибн Муса аш-Шатыби (1320–1388) и его работу *ал-Мувафакат*.



В повествовании о видах тафсира Амин аль-Хули отмечает, что в любом толковании, будь то *‘акли* или *накли*, неминуемо отражается личность толкователя. Но, преследуя личные цели, важно не отклониться от цели божественной Книги, ведь ключевым предназначением тафсира является понимание Корана как руководства к успеху и счастью в обоих мирах, и все в тафсире – сопутствующие тому средства [10, с. 35]. Мысли о стремлении к объективности органично вплетены в суждения о методах толкования, где Амин аль-Хули выдвигает на первый план именно арабскую природу Корана, называя его не иначе как «Величайшая Книга арабского» [языка] (كتاب العربية الأكبر) [10, с. 37]. Он настолько убежден, что в таком подходе есть защита от субъективного влияния толкователя, что считает это по-настоящему современным взглядом на тафсир: «Сегодняшний тафсир, насколько я понимаю, есть построенное на правильной методологии, всестороннее и гармоничное литературное исследование. Первейшей целью современного тафсира является целиком и полностью литературное исследование, свободное от каких-либо интересов. На нем основывается стремление и реализация любой другой цели» [10, с. 38].

Непосредственное рассуждение о значении и методе тематического подхода Амин аль-Хули разворачивает в разделе «Значение порядка Корана в его толковании». Отметив, что аяты не объединены по темам или проблемам, когда каждой составляющей отведен определенный раздел или глава, он говорит, что «всякому исследователю очевидно, что последовательное толкование Корана не дает точного понимания и верного постижения его смыслов и целей. Это возможно лишь с позиции тематического рассмотрения, когда обнаруживается и анализируется все, связанное с одной темой» [10, с. 39]. Аргументируя свою позицию, он отмечает, к примеру, что повествование о верующих в суре «аль-Бакара» не дает достаточного понимания их положения без изучения суры «аль-Му’минун»; повествование о лицемерах в суре «аль-Бакара» не даст полной картины без аятов суры «аль-Мунафикун», а рассказ об Адаме в суре «аль-Бакара» невозможно понять без аятов суры «аль-А’раф», «аль-Хиджр», «аль-Кахф» и др. [10, с. 39]. При этом он никоим образом не игнорирует классические методы работы с отдельными фрагментами, именуя их «составляющими света, проявляющего смысл», но подчеркивает, что выявленные и отобранные для тематического рассмотрения фрагменты должны быть объединены «в новую, особую последовательность» (соответствующую хронологической последовательности их ниспослания), позволяющую достичь «здорового понимания и точного смысла» [10, с. 40].

Примечательно, что в своих суждениях Амин аль-Хули говорит о тематическом подходе не просто как об одном из возможных вариантов тафсира, но как о неизбежно необходимом в современных условиях: «Порядок (сур и аятов) в тексте Корана абсолютно не следует тематическому единству... и повествование об одной вещи (может



быть) разделенным по многочисленным контекстам... Все это с очевидностью указывает на необходимость толкования Корана по отдельным темам... И такой тафсир будет наиболее адекватно проявлять смысл» [10, с. 40]. Далее он добавляет, что привычный последовательный тафсир освещает различные темы в границах одной суры. Переходя от суры к суре, *муфассир* вновь и вновь обнаруживает набор перекрещивающихся тем. Если толковать эти фрагменты как автономные единицы, без привязки друг к другу, тафсиру может быть нанесен ущерб. Кроме того, многократное, но разрозненное рассмотрение аятов по одной теме препятствуют ее целостному и органичному восприятию. При этом Амин аль-Хули никоим образом не принижает и не оттесняет классические подходы: «...а если муфассир желает выявить единство суры, взаимосвязь ее аятов или контекстные особенности, то, вероятно, это можно сделать после тематического тафсира ее тем» [10, с. 40].

Любопытны размышления Амина аль-Хули относительно предлагаемой им литературной методологии тафсира. Он считает, что такой тафсир должен включать двойственное исследование: околораническое и внутрораническое (دراسة حول القرآن ودراسة في القرآن) [10, с. 41]. Околораническое исследование подразумевает специализированный и общий взгляд.

Специализированное околораническое исследование подразумевает взгляд сквозь призму коранических наук, а общее – учет материальной и нематериальной среды появления и жизни Корана, той среды, в которой он собирался, записывался, заучивался и распространялся, того арабского языка, который соответствует его духу, характеру, стилю. Все это он относит к «необходимым средствам» для понимания Корана [10, с. 42].

Внутрораническое исследование начинается с рассмотрения лексических единиц самих по себе с учетом временных, социальных, культурных трансформаций языка, дабы понять слова таким образом, как они воспринимались во времена ниспослания Откровения. Далее следует перейти к выявлению особенностей фигурирования слов именно в кораническом контексте, а вслед за этим – рассматривать языковые связи как средства постижения общего смысла в свете достигнутых гуманитарных знаний (прежде всего – психологии, социологии) [10, с. 43].

Таковы ключевые идеи Амина аль-Хули, сформулированные им в развернутой до целого раздела статье «Тафсир» для арабской версии Исламской энциклопедии и представленные вслед за переведенной на арабский язык одноименной двухстраничной статьей французского арабиста и исламоведа Бернара Кара де Во (1867–1953) [10, с. 18].



Заключение

Таким образом, Амин аль-Хули предстает перед современным исследователем как выдающийся мусульманский ученый и общественный деятель XX века, оказавший заметное влияние на интеллектуальную жизнь родного ему Египта. Его статьи для арабской версии имеющей мировое значение Исламской энциклопедии свидетельствуют о высочайшем доверии к нему как ученому, способному наиболее основательно и красноречиво выразить позицию исламского мира относительно ряда значимых понятий, среди которых тафсир занимает особое место для понимания сути работы с заключительным, с точки зрения учения ислама, Откровением. В этой связи его глубоко обоснованное представление тематического подхода в тафсире как «неизбежно необходимого и наиболее адекватно проявляющего смысл» [10, с. 40], несомненно, явилось мощным стимулом для развития тематического тафсира, которое воплотилось, в том числе, на базе факультета общей теологии знаменитого Университета аль-Азхар введением в программы соответствующего предмета. Важно отметить, что призыв Амина аль-Хули к тематическому тафсиру не состоял в отвержении всего предшествующего опыта, но строился на использовании тех интеллектуальных сокровищ как основы для получения новых результатов, соответствующих требованию времени. Очевидно, что такая корректность вместе с логичностью доводов, глубокой образованностью и высочайшим красноречием как нельзя лучше способствовала принятию его идей в качестве живительного импульса к развитию исследований в области тематического тафсира в XX веке. А литературный клуб *аль-Умана'* и супруга Амина Хули – 'Аиша 'Абд-ар-Рахман (Бинт-аш-Шаты') – сыграли в распространении и популяризации идей его основателя свою значимую роль.

Литература

1. Резван Е.А. *Введение в коранистику*. Казань: Изд.-во Казан. ун-та; 2014. 408 с.
2. Резван Е.А. *Коран и его толкования: (Тексты, переводы, комментарии)*. Серия «Культура и идеология мусульманского Востока», I. СПб.: Петербургское Востоковедение; 2000. 208 с.
3. 'Абд-ас-Саттар Фатх-Аллах Са'ид. *Аль-Мадхаль иля ат-тафсир аль-мауду'и*. Т. 2. Каир: Дар ат-таузи' ва ан-нашр аль-ислямиййа; 1991. 284 с.
4. Саях 'Абд-аль-Фаттах аль-Халиди. *Ат-тафсир аль-мауду'и байна ан-назариййа уа ат-табик*. Т. 3. Амман: Дар ан-нафаис; 2012. 351 с.
5. Самир 'Абд-ар-Рахман Рашвани. *Манхадж ат-тафсир аль-мауду'и ли-ль-Кур'ан аль-Карим*. Т. 1. Алеппо: Дар аль-мультака; 2009. 400 с.
6. Мустафа Муслим. *Мабахис фи ат-тафсир аль-мауду'и*. Дамаск: Дар аль-калям; 2005. 373 с.



7. ‘Аббас ‘Ивад-Аллах ‘Аббас. *Мухадарат фи ат-тафсир аль-мауду‘и*. Дамаск: Дар аль-фикр; 2007. 248 с.

8. *Ат-Тафсир аль-мауду‘и аль-мафхум ва аль-манхадж*. Т. 1. Бейрут: Дар аль-ма‘ариф аль-ислямийа ас-сакафийа; 2020. 162 с.

9. Махмуд Халифа Махмуд аль-Хафнави. Алийат фахм ан-насс аль-Кур‘ани ‘инда аш-шайх Амин аль-Хули байна ан-назарийа ва ат-татбик: ‘ард ва нақд. *Мад-жаллят джами‘ ат аль-Азхар. Хаулийят куллийат аль-люга аль-‘арабийа*. Банин би-Джарджа. 2011; №15. Джуз’ 5. С. 3626–3637.

10. Амин аль-Хули. *Дирасат ислямийа*. Каир: Матба‘ат дар аль-кутуб аль-мисрийа; 1996. 111 с.

References

1. Rezvan E.A. *Vvedeniye v koranistiku* [Introduction to Quranic Studies] Kazan: Kazan University Press; 2014. 408 p.

2. Rezvan E.A. *Koran i yego tolkovaniya: (Teksty, perevody, komentarii)* [The Quran and its interpretations: (Texts, translations, commentaries). Culture and Ideology of the Muslim East Series, I]. St. Petersburg: Petersburg Oriental Studies Publ.; 2000. 208 p.

3. ‘Abd al-Sattar Fath-Allah Sa‘id. *Al-Madkhal ila al-tafsir al-mawdu‘i* [Introduction to thematic tafsir]. Vol. 2. Cairo: Dar al-tawzi‘ wa al-nashr al-islamiyyah; 1991. 284 p.

4. Salah ‘Abd al-Fattah al’-Khalidi. *Al-Tafsir al’-mawdu‘i bayna al-nazariyyah wa al-tatbiq* [Thematic tafsir between theory and practice]. Vol. 3. Amman: Dar al-Nafais; 2012. 351 p.

5. Samir ‘Abd al-Rahman Rashwani. *Manhaj al-tafsir al-mawdu‘i li-l-Qur’an al-Karim* [Methodology of thematic tafsir of the noble Quran]. Vol. 1. Khalib: Dar of al-Multaqa; 2009. 400 p.

6. Mustafa Muslim. *Mabahith fi al-tafsir al-mawdu‘i* [Research on thematic tafsir]. Damascus: Dar al-Qalam; 2005. 373 p.

7. ‘Abbas ‘Iwad-Allah ‘Abbas. *Muhadarat fi al-tafsir al-mawdu‘i* [Lectures on Thematic Tafsir]. Damascus: Dar al-Fikr; 2007. 248 p.

8. *Al-Tafsir al-mawdu‘i al-mafhum wa al-manhaj* [Thematic Tafsir: Understanding and Methodology]. Vol. 1. Beirut: Dar al-Ma‘arif al-Islamiyyah al-Thaqafiyyah; 2020. 162 p.

9. Mahmud Khalifa Mahmud Khafnawi. Aliyat fahm al-nass al-Qur‘ani ‘inda al-shaykh Amin al-Khuli bayna al-nazariyyah wa al-tatbiq: ‘ard wa naqd [Verses of understanding the Quranic text by Sheikh Amin al-Khuli between theory and practice: demonstration and criticism]. *Majallat Jami‘at al-Azhar. Hawliyyat kulliyat al-lughah al-‘arabiyyah*. Banin bi Jarja. 2011; No. 15. Juz 5. pp. 3626–3637.



Р.Л. Саяхов

Амин аль-Хули и его роль в развитии тематического тафсира в XX веке
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 67-83

10. Amin al-Khuli. *Dirasat islamiyyah* [Islamic studies]. Cairo: Matba'at Dar al-Kutub al-Misriyyah; 1996. 111 p.

Информация об авторе

Саяхов Руслан Линицевич, кандидат педагогических наук, проректор по научной работе Религиозной организации – Духовной образовательной организации высшего образования «Российский исламский университет» Центрального духовного управления мусульман России, г. Уфа, Российская Федерация.

About the author

Ruslan L. Sayakhov, Cand. Sci (Pedagogy), Vice-Rector for Scientific Work of the Religious Organization – Spiritual Educational Organization of Higher Education “Russian Islamic University” of the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia, Ufa, 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 сентября 2025
Одобрена рецензентами: 16 января 2026
Принята к публикации: 06 марта 2026

Article info

Received: September 16, 2025
Reviewed: January 16, 2026
Accepted: March 06, 2026



Кораническая структура закята в суре «Аль-Бакара» как ответ на гуманитарные вызовы человечества

А.С. Болджурова^{1а}

¹Международный Кувейтский университет, г. Бишкек, Кыргызская Республика

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0001-1983-1360>, e-mail: isdbainura@mail.ru

Резюме: Исследователями и заинтересованными лицами вопросу закята в социальных отношениях уделяется достаточно внимания в рамках ответственности за благосостояние и стабильное развитие общества. Однако закят в практической жизни современных мусульман несет гораздо большую моральную нагрузку, нежели просто налог, учитывая глобальные вызовы современности.

В статье предлагается описание механизма структурирования закята в Священном Коране, в суре «Аль-Бакара», с позиции трех основных областей изучения ислама, таких как аль-‘ақыда, аль-фикх и ‘ильм аль-ахляк, как возможности комплексного понимания важности закята в исламе и значимости данного механизма перераспределения средств для поддержания социального равновесия и эффективного решения задач гуманитарного характера, стоящих перед всем человечеством.

Ключевые слова: Священный Коран; закят; милостыня; гуманитарные вызовы, аль-‘ақыда; аль-фикх; ‘ильм аль-ахляк; благочестие; этика

Для цитирования: Болджурова А.С. Кораническая структура закята в суре «Аль-Бакара» как ответ на гуманитарные вызовы человечества. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):84–102. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-84-102

Благодарность: Автор выражает благодарность специалисту по фикху и знатоку Священного Корана - шейху Магомедову Мусе, а также моим коллегам, высококлассным специалистам-филологам - лингвистам и переводчикам арабского языка.





А.С. Болджурова

Кораническая структура закята в суре «Аль-Бакара» как ответ на гуманитарные...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 84-102

The Quranic Structure of Zakat in the Surah “Al-Baqarah” as a Response to the Contemporary Humanitarian Challenges

A.S. Boldzhurova^{1a}

¹*International Kuwait University, Bishkek, the Kyrgyz Republic*

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0001-1983-1360>, e-mail: isdbainura@mail.ru

Abstract: Researchers and the people involved pay enough attention to the issue of zakat in social relations within the framework of responsibility for the well-being and the stable development of the society. But in the life of modern Muslims with all the contemporary global challenges zakat carries a much greater moral strain than just a tax payment.

The article proposes a mechanism for zakat structuring displayed in the Holy Quran in the Surah “Al-Baqarah” from the position of three main areas of study of Islam such as al-‘Aqidah, al-Fiqh and ‘Ilm al-Ahlaq, as a possibility of comprehensive understanding of the importance of zakat in Islam and the significance of this redistribution mechanism of funds for maintaining social balance and effective response to the humanitarian challenges emerged.

Keywords: Holy Quran; Zakat; charity; humanitarian challenges, al-‘Aqidah; al-Fiqh; ‘Ilm al-Ahlaq; piety; ethics

For citation: Boldzhurova A.S. The Quranic Structure of Zakat in the Surah “Al-Baqarah” as a Response to the Contemporary Humanitarian Challenges. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):84–102. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-84-102

Acknowledgements: The author expresses gratitude to a specialist in Fiqh and to an expert in the Holy Quran Sheikh Musa Magomedov and to the colleagues, who are the high-class specialists, columnists, linguists and the translators of the Arabic language.

Введение. Актуальность и методы исследования закята в суре «Аль-Бакара»

Со времен появления понятия «закят», больше 14 веков назад, о нём сказано практически всё: обоснование закята, размер, условия и время выплаты, кто платит и кому предназначаются закятные средства и многое другое [1; 2; 3]. В современной же экономической науке можно найти массу исследовательских изысканий, выполненных, как правило, в практическом ракурсе, таких как региональные наблюдения [4], динамика сбора и распределения закята [5], анализ результатов применения закята как механизма перераспределения средств в обществе [6], в том числе работы по библиометрическому анализу самих разработок о закяте [7; 8].

Понимая глубину и важность закята в социальных отношениях, данному явлению уделяли и уделяют много внимания как исследователи, так и представители власть имущих, которые несут ответственность за благосостояние и социальную стабильность



общества, которым они управляют [9]. Более того, этот вопрос важен не только с практической точки зрения – сбора и перераспределения средств для уравнивания социальной среды, но и для общества, благополучию которого угрожают глобальные вызовы.

Поскольку данная тема действительно актуальна и касается каждого человека, вероятно, надлежит вновь проанализировать это с позиции главного и непререкаемого источника мусульманского права – Священного Корана – с иного ракурса. Рассмотрим механизм структурирования закята в Коране, в суре «Аль-Бакара», с позиции трех основных областей изучения ислама, таких как аль-‘ақыда, аль-фикх и ‘ильм аль-ахляк. Это даст возможность комплексного понимания важности закята в исламе и значимости данного механизма перераспределения средств для поддержания социального равновесия и эффективного преодоления современных угроз гуманитарного характера, стоящих перед всем человечеством.

Несколько слов о терминологии и методах исследования в данной работе помогут нам избежать вопросов и действий, которые могут нас отвлечь или увести в сторону от главной мысли. Данное исследование проводилось на русском языке, совсем отличным от языка Корана, то есть арабском языке, это главная особенность и трудность, возникшая во время работы. В связи с чем нам пришлось пойти на некоторые уступки в следовании строгости лингвистических выражений и интерпретаций некоторых слов и словосочетаний в переведённом тексте в отличие от оригинала. Однако они не коснулись главной сути и точности перевода, так как, используя авторитетные переводы, мы параллельно консультировались со знатоками Корана и высококлассными переводчиками арабского языка для того, чтобы минимизировать неточности и учесть некоторые особенности в переводах смыслов. И если скрупулёзный читатель выявит ошибки в контексте исследования, то они принадлежат только автору данной работы. Принимая во внимание, что глубина и разнообразие переводов только одного слова Священного Корана с арабского языка на русский язык может увести нас от главной цели и заставит блуждать «в трех березах», нам пришлось ограничиться лишь одним смысловым переводом слов из рассматриваемых аятов Корана.

При исследовании Корана были взяты во внимание аяты, в которых содержатся такие термины, как «закят», «садака», «милостыня», «из своего имущества», «жертвоприношение» и др., а также глаголы «дают», «расходуют», «выделяют», «тратят», «вносят», «раздают» и другие, а также их синонимы – как во множестве числе, так и в единственном числе, поскольку эти глаголы предполагают связь с вышеприведенными существительными. Однако нами не были использованы аяты с выражениями «добрые дела», «делать добро» и т.д., так как они несут более общий смысл, чем закят, хотя при более детальном рассмотрении могут подпадать под определение закята.



Мы намеренно опустили их для того, чтобы исследование не стало громоздким. Это главные особенности, о которых мы хотели заранее осведомить.

Как известно, в каждом аяте священного Корана, в каждом слове и даже в каждой букве заключены глубокие смыслы, которые невозможно описать одним словом, напротив, они требуют более детального исследования, анализа и интерпретации. Однако в данном исследовании предпринята попытка изучения и достижения нашей цели посредством метода «от частного к общему». Поэтому, не углубляясь в детали, мы попытались показать картину в общем ракурсе для того, чтобы понять, насколько удивительным образом закят как механизм перераспределения средств в обществе на самом деле влияет и на мировоззрение человека, и на постулаты права, а также на этику взаимоотношений между людьми.

«Статистические» характеристики закята в Коране

Немного о «статистике» закята в Коране. В процессе чтения Священного Корана [1] вдумчивому и пытливому читателю, особенно такому уважающему цифры и аргументы человеку, как экономист, будут открываться каждый раз новые и совершенно потрясающие сведения. Если говорить только о закяте, принимая во внимание вышесказанное о терминологии, то в Коране насчитывается порядка 145 аятов в 44 сурах, имеющих прямое или косвенное к нему отношение. Некоторые из них идут по одному во всей суре, а некоторые – группой в составе одной большой суры, как, например, в суре «Аль-Бакара» (Корова) – 27 аятов или в суре «Ат-Тауба» (Покаяние) – 21 аят. Встречаются аяты в сурах либо одиночно, либо в группах по два или более аятов подряд или разрозненно [2].

В первую очередь поговорим о распределении аятов про закят в Коране. Графически это выглядит примерно так.



График 1.1. Распределение аятов о закяте в сурах Священного Корана
Graph 1.1. Distribution of the ayats in the Holy Quran



Примечание: составлено автором с учетом вышеизложенных комментариев о методах исследования.

Интерес вызывают минимальные значения (то есть отсутствие элементов закята в суре) и максимальные значения в этом графике. Как известно, все суры Корана подразделяются на *мекканские* и *мединские*¹. Эта историческая оговорка означает, что данная сура была ниспослана в период проживания пророка Мухаммада (ﷺ) в городе Мекке, то есть в ранний период исламского призыва, когда основная задача состояла в том, чтобы донести до людей главный принцип единобожия и укрепить исламское мировоззрение у новообращенных мусульман (*аль-'акыда*) [10, с. 91–201]. Как правило, именно в мекканских сурах отсутствуют или почти отсутствуют аяты о закяте.

Однако с переселением пророка Мухаммада (ﷺ) в Медину после 13 лет непрерывной пророческой деятельности в Мекке начинается период мусульманского летоисчисления Хиджра и постепенного формирования исламской государственности на Аравийском полуострове с центром в Медине [10, с. 202–624]. В этот период в мусульманском праве (*шариат*²) формируются рычаги поддержания этой государственности, в том числе и посредством взимания закятных (в виде налогов) отчислений. То есть с позиции усиления мусульманского сообщества именно в этот период снисходит большинство повелений о важности и необходимости выплаты закята и милостыни. Соответственно, в приведенном графике «нулевые» значения принимают, как правило, мекканские суры. Что касается максимальных значений графика, то есть мединских сур, то данный предмет следует рассмотреть подробно, чтобы не упустить главного, и в то же время достаточно кратко, чтобы сформировать четкое видение цели исследования.

Во всех 145 аятах Корана присутствует постоянное напоминание о закяте и важности этого положения в жизни мусульман, однако при более внимательном рассмотрении можно обнаружить, что в каждом из этих аятов акцентируются очень серьезные и важные принципы жизнедеятельности человечества в целом. Удивительную особенность этих аятов мы и предполагаем обсудить здесь.

Технические интерпретации и допущения (группировка аятов) исследования

Как видим на графике 1.1, максимальное количество аятов о закяте содержится во второй суре «Аль-Бакара» (*перев. с араб. «Корова»*) – 27 аятов, в самой большой³ и

¹ Хронология и обстоятельства ниспослания Корана. *Исламский образовательный портал Даруль-Фикр*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://darulfiqr.ru/articles/koran/hronologija-i-obstoitelstva-nisposlanija-korana/> (дата обращения: 16.07.2025).

² Шариат (араб. – аш-шари'а) в буквальном смысле означает «водопой» или «прямой путь», как, например, в следующем аяте Корана: «Потом Мы устроили тебя на прямом пути повеления. Следуй же по нему и не следуй страстями тех, которые не знают!» (45:18). В исламском контексте это слово означает всю совокупность закрепленных в Коране и Сунне Пророка (ﷺ) предписаний, являющихся источниками конкретных норм мусульманского права.

³ Сура (глава) «Аль-Бакара» состоит из 286 аятов (стихов) – максимальное количество.



с позиции исламского мировоззрения ключевой главе Священного Корана. В этой суре термин «закят» или его синонимы связаны с тремя фундаментальными и главными областями изучения ислама:

1) с вопросами *аль-‘акыды*, то есть исламского мировоззрения – это следующие аяты 2:3, 2:110, 2:245, 2:254, 2:261, 2:265, 2:268, 2:272;

2) с положениями *аль-фикха* – мусульманского права, к ним относятся 2:43, 2:195, 2:196, 2:197, 2:215, 2:219, 2:267, 2:271, 2:273, 2:276 аяты;

3) с воззрениями *‘ильм аль-ахляка*, иначе «этики ислама». Аяты 2:83, 2:112, 2:177, 2:262, 2:263, 2:264, 2:270, 2:274, 2:277. (см. *Таблицу 1.1.*)

Таблица 1.1. / Table 1.1.

**Характеристика суры «Аль-Бакара» в контексте «закята»
(в растущей последовательности)**

Sura “Al-Bakara” characteristic in the context of “Zakat” (in increasing order)

№	Сура, аят	Области ислама	Значимое слово в аяте, использованное наряду с термином «закят» ⁴
1	2	3	4
1	2:3	‘Акыда (А) – 8 аятов	Термины «салят» и «закят» идут совместно.
2	2:43	Фикх (Ф) – 10 аятов	Поясные наклоны во время молитвы (руку’).
3	2:83	Этика ислама (Э) – 9 аятов	«Говорите людям приятное».
4	2:110	А	Заблаговременно делать добро.
5	2:112	Э	Добродеющий – это...
6	2:177	Э	Что такое благочестие?
7	2:195	Ф	«Не ввергайте в гибель себя собственными руками».
8	2:197	Ф	«Запасайтесь, но лучший запас – богобоязненность».
9	2:196	Ф	Хадж и умра.
10	2:215	Ф	«Прежде всего должно позаботиться (дабы) осталось...».
11	2:219	Ф	Расходовать – излишек.

⁴Здесь следует дать некоторые пояснения к столбцу 4. представленной Таблицы 1.1. Интерпретация аятов Священного Корана приведена с работы Тафсир Священного Корана, т.е. перевода с арабского и комментариев известного востоковеда, профессора М.-Н. О. Османова, который осуществил это на основе глубокого изучения текста Священного Корана с привлечением наиболее древних мусульманских комментариев и других источников, имеющихся в базе Института востоковедения Российской академии наук, и переизданного с разрешения международной организации WAMY в Бишкеке в 2002 году в издательстве АО «Учкун» [1].



12	2:245	A	«Кто даст Аллаху прекрасный заем?»
13	2:254	A	Тратить до наступления тяжелого (Судного) дня.
14	2:261	A	1 зерно дает плоды в 700 зерен!
15	2:262	Э	Не попрекать милостыней!
16	2:263	Э	Не попрекать милостыней!
17	2:264	Э	Не попрекать милостыней!
18	2:265	A	Тратят, и с этим успокаивается душа (нафс) о том, что Аллаху ведомо об этом.
19	2: 267	Ф	Тратить только наилучшее.
20	2:268	A	Природа жадности и способ ее преодоления.
21	2:270	Э	Садака и обещание.
22	2:271	Ф	Садаку давать лучше скрыто.
23	2:272	A	Все траты на пути Аллаха – траты для себя.
24	2:273	Ф	Милостыня тем, кто скромн и не попрошайничает.
25	2:274	Э	Кто тратит днем и ночью, тайно и явно.
26	2:276	Ф	Противопоставление милостыни и риба ⁵ .
27	2:277	Э	Искренность, доброта, покорность и щедрость – это залог безопасности.

Для комплексного понимания принципов перераспределения приведенных аятов по характеристикам в столбце 3 рассмотрим Рисунок 1.

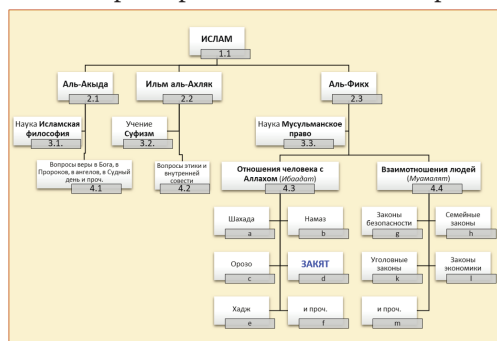


Рис. 1. Области изучения Ислама⁶
Fig. 1. Islamic fields of research

⁵ *Риба* – это исламский правовой термин, обозначающий ростовщичество или получение несправедливой процентной прибыли при ссуде денег. В исламском финансировании риба считается запретной (харам) и относится к любому виду избыточного, несправедливого увеличения суммы займа по сравнению с первоначальной суммой. Запрет на получение рибы направлен на предотвращение эксплуатации и несправедливого обогащения за счет других лиц.

⁶ Однако точного разграничения между этими составляющими нет и не должно быть. В определенной мере они дополняют друг друга и одинаково значимы. К примеру (см. Рис. 1), в исламе экономические законы регулируются как со стороны права, так и с позиции этических норм (*исламская этика бизнеса*). Аналогичная ситуация с институтом закята, то есть нормы, регулирующие принципы налогообложения, отнесены здесь к первой части фикха, но по своей сути являются экономическими вопросами. То есть точного разграничения между ними нет, здесь они несут скорее условный характер и приведены для облегчения понимания и решения задач данного исследования.



Источник: по материалам [11, с. 31].

Опираясь на условные распределения областей изучения ислама, приведенные на Рис. 1, перегруппируем аяты из Табл. 1.1. в Табл. 1.2. по их направленности «Аль-‘Акыда» (2.1) – исламское мировоззрение, или философия, «Аль-Фикх» (2.3) – мусульманское право и «Ильм аль-Ахляк» (2.2) – этика ислама. (См. Таблицу 1.2.)

Таблица 1.2. / Table 1.2.

Характеристика суры «Аль-Бакара» в контексте «закята» по группам «Аль-‘Акыда» (А), «Аль-Фикх» (Ф) и «Ильм аль-Ахляк» (Э)
Surah “Al-Baqarah” characteristic in the context of “Zakat” by groups “Al-‘Aqidah” (A), “Al-Fiqh” (F) and “Ilm al-Ahlaq” (E)

№	Сура, аят	Области ислама	Значимое слово в аяте, идущее совместно с термином «закят»
1	2	3	4
1	2:3	Аль-‘Акыда (А) – 8 аятов	Термины «салат» и «закят» идут совместно.
4	2:110	А	Заблаговременно делать добро.
12	2:245	А	«Кто даст Аллаху прекрасный заем?»
13	2:254	А	Тратить до наступления трудного (Судного) дня.
14	2:261	А	1 зерно дает плоды в 700 зерен!
18	2:265	А	Тратят, и с этим успокаивается душа (нафс) о том, что Аллаху ведомо об этом.
20	2:268	А	Природа жадности и способ ее преодоления.
23	2:272	А	Все траты на пути Аллаха – траты для себя.
2	2:43	Аль-Фикх (Ф) – 10 аятов	Поясные поклоны во время молитвы (рук’у).
7	2:195	Ф	«Не ввергайте в гибель себя собственными руками».
8	2:197	Ф	«Запасайтесь, но лучший запас – богобоязненность».
9	2:196	Ф	Хадж и умра.
10	2:215	Ф	«Прежде всего должно позаботиться (дабы) осталось...».
11	2:219	Ф	Расходовать – излишек.
19	2: 267	Ф	Тратить только наилучшее.
22	2:271	Ф	Садаку давать лучше скрыто.



24	2:273	Ф	Милостыня тем, кто скромн и не попрошайничает.
26	2:276	Ф	Противопоставление милостыни и риба.
3	2:83	'Ильм аль-Ах-ляк (Э) – 9 аятов	«Говорите людям приятное».
5	2:112	Э	Добродеющий – это...
6	2:177	Э	Что такое благочестие?
15	2:262	Э	Не попрекать милостыней!
16	2:263	Э	Не попрекать милостыней!
17	2:264	Э	Не попрекать милостыней!
21	2:270	Э	Садака и обещание.
25	2:274	Э	Кто тратит днем и ночью, тайно и явно.
27	2:277	Э	Искренность, доброта, покорность и щедрость – залог безопасности.

Механизм структурирования⁷ закята в Священном Коране, в суре «Аль-Бакара»

Аль-‘Акыда. В первую очередь попытаемся описать аяты, относящихся к аль-‘Акыде, определяющие четкое и классическое понимание основ ислама. По контексту Священного Корана термин «закят» чаще всего приводится совместно с термином «саят»⁸ (2:3). Мусульманские ученые дают различные объяснения этому феномену. Во многих коранических аятах намаз упоминается наряду с закятом, поскольку намаз символизирует искреннее поклонение Всевышнему, а закят и пожертвования – доброе отношение к Его творениям [2]. На наш взгляд, это можно объяснить следующим образом. Саят – это один из способов физического поклонения Создателю (‘ибадат (4.3)), выстраивающий так называемые «вертикальные» отношения с Аллахом. А закят – это один из способов материального поклонения (му‘амалат (4.4)), позволяющего установить и выстроить «горизонтальные отношения» человека с обществом. В совокупности саят и закят создают гармонию в жизни человека и приводят к адекватному восприятию мудрости ниспосланных законов.

⁷ Структурирование – это процесс организации или упорядочивания чего-либо по определенной структуре или системе.

⁸ Термин «саят» (араб. صلات) в Священном Коране означает «молитва» или «пятикратная молитва». В исламе саят – это один из пяти столпов веры, обязательное богослужение, которое мусульмане совершают в определенное время дня. В Коране слово «саят» встречается в контексте указаний о необходимости молитвы, ее важности и порядке ее совершения. Например, в суре «Аль-Бакара» (2:43) говорится: «И совершайте молитву и платите закят...» [1], чем подчеркивается важность выполнения этого обряда.



В выражении «Заблаговременно делать добро» (2:110) термин «заблаговременно», означает «до определённого времени», то есть до того времени, пока еще есть возможности здоровья, ресурсов, жизненных сил, поскольку эти ресурсы ограничены в жизни любого человека. Коран призывает использовать имеющиеся ресурсы максимально выгодно для себя как в этом мире, так и в будущем. Закят как долгосрочная инвестиция несет много преимуществ для разумного и дальновидного человека. Понижая ограниченность этой жизни и отдавая себе отчет о том, что придет время «расплачиваться» за все «покупки» этой жизни, верующий человек предпочитает сделать такую инвестицию с легкостью и радостью заблаговременно, для легкости «отчета».

«Кто даст Аллаху прекрасный заем, чтобы Он вернул ему, увеличив многократно? Аллах и воздерживается (от дарения), и щедро дарует, и к Нему вы будете возвращены» (2:245). В этом аяте Корана «прекрасный заем» предполагает любой вид милостыни, даже в виде половинки финика, как великолепная мотивация для людей, которые любят своё имущество, свою жизнь и все то, что связано с этим, но тем не менее дают милостыню. Здесь обещание возвратности вложенных средств полагается во много крат больше от первоначального «кредита» (заем) как довольно выгодной сделки.

«Те, кто тратит своё имущество ради Аллаха, подобны зерну, из которого выросло семь колосьев, а в каждом колосе – сто зерен: ведь Аллах воздает сторицей, кому пожелает. Аллах – Всеобъемлющий, Всезнающий!» (2:261). Это назидание говорит об искренности намерений при передаче закята или садака, которые увеличивают вознаграждение до 700 раз, и представляет собой наглядную мотивацию для сомневающихся в хороших делах. С другой стороны, эта притча демонстрирует неповторимую красоту слога Корана.

В 265 аяте суры «Бакара» идет описание людей, которые тратят собственные средства ради благоволения Создателя и успокоения своих душ, поскольку убеждены, что об их поступках ведомо Всевышнему.

Пожертвование из собственного имущества как свершившийся факт предполагает предварительный выбор в сознании человека между скупостью и щедростью. Скупость – это свойство характера, присущее всем людям. Однако чем выше и сильнее развита духовность в человеке, тем легче ему контролировать это чувство и легче расставаться с имуществом, направляемым на благое дело или закят. Страх остаться без пропитания – самый главный источник скупости. В 268 аяте дано описание природы скупости и путей ее преодоления.

«Вести людей прямым путем не твоя обязанность. Это Аллах ведет путем истины тех, кого пожелает. То, что вы тратите (во имя Аллаха), тратите для самих себя. Вы тратите только из стремления умиловить Аллаха. И воздается вам сполна за то, что вы потратите, и не будете вы в убытке» (2:272) [1].



Аяты Священного Корана о закяте, относящиеся к мусульманскому праву *аль-фикх*.

В 195 аяте говорится: «Делайте пожертвования во имя Аллаха и не ввергайте себя собственными руками в гибель. Вершите добро, ибо, воистину, Аллах любит добродетельных». К добрым деяниям, помимо материальных пожертвований, относят и любые виды поддержки, которые человек может оказать благодаря имеющимся ресурсам. К ним также относятся призыв к одобряемым поступкам, удержание от предосудительных дел и обучение полезному знанию. В том числе к ним можно причислить моральную помощь людям, содействие в трудную минуту, посещение больных, пребывание на похоронах, помощь в работе, особенно если для человека это является достаточно сложным, и другие виды благочестивых дел. Без сомнения, главным одобряемым поступком является искреннее поклонение Всевышнему.

Что касается аята 196, то закят здесь непосредственно связан с паломничеством в Мекку, называемым *хаджем*, и обрядами *умры* (малым паломничеством). Изложенное в аяте 197 «...запасайтесь, но лучший запас – богобоязненность» означает, что следует делать припасы в долгую дорогу, придерживаясь вероубежденности.

В 215 аяте представлена методика расходования средств: «Они спрашивают тебя, как им расходовать (своё достояние). Скажи: "На что бы вы ни тратили (своё) доброе дело, прежде всего должно позаботиться, (дабы) осталось родителям, близким родственникам, сиротам, беднякам, путникам. И какое бы добро вы ни совершили, Аллах ведаёт об этом"». Далее в 219 аяте приводится «...Они спрашивают тебя, что же им расходовать. Отвечай: "Излишек (который остается у вас)". Так разъясняет вам Аллах знамения – может быть, вы поразмыслите».

Аят 267 «О вы, которые уверовали! Тратьте (во имя Аллаха) наилучшее из приобретенного вами и то, что Мы взрастили вам на земле, и не стремитесь тратить (во имя Аллаха) никчемное, такое, что вы сами взяли бы, только загнув глаза. Воистину, Аллах – ни в чем Не нуждающийся, Хвалимый!». включает обращение к верующим, в котором настоятельно рекомендуется не использовать в качестве милостыни бесполезное, старое (никчемное, дурное) имущество, поскольку оно дается ради довольства Создателя, который не нуждается ни в чем, однако люди нуждаются в Его благоволении, потому следует тратить только хорошее и благое.

Рекомендации к тому, как передавать имущество для милостыни, показаны в аяте 271: «Если вы даёте милостыню открыто – прекрасно. Если вы скрываете её, когда даёте бедным, это ещё лучше для вас: она искупит некоторые ваши прегрешения. Аллах ведаёт от том, что вы творите».

В обществе есть такая категория людей, которые от бедности «не могут передвигаться по земле. Невежда считает их богачами, так как они из скромности не попрошайничают. Ты узнаешь их по приметам: они не просят милостыню с наглыми вымо-



А.С. Болджурова

Кораническая структура закята в суре «Аль-Бакара» как ответ на гуманитарные...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 84-102

гательствами» (2:273). Коран дает подсказки и помогает состоятельному человеку самому принять правильное решение о милостыне, тем самым проявляя заботу, мудрость и милосердие к нуждающимся, но сохраняющим своё достоинство людям.

Противопоставление милостыни и рибана (ссудного процента) раскрывается в 276 аяте. Сопоставление степени тяжести греха, связанного с ростовщичеством (рибан), и благодати, проявляющейся через благотворительность (милостыню), основывается на концепции несправедливости и добродетели. В исламской этике рибан рассматривается как проявление несправедливости, обусловленной эксплуататорским характером и вызывающей социальное неравенство, тогда как благотворительная деятельность считается актом добродетели, способствующим социальной гармонии и повышению морального состояния личности. Согласно Корану, ростовщичество – это «неблагодарные грешники», а их доходы губительны для них самих, в то время как пожертвования и добрые дела увеличивают духовное и материальное благополучие их обладателей. В социально-экономическом контексте существует расхождение между субъективными восприятиями и объективными последствиями: многие полагают, что благотворительность лишает их материальных ресурсов, а ростовщичество увеличивает их богатство; однако исламская доктрина утверждает, что богатство и материальные блага находятся в распоряжении Всевышнего и могут быть заслужены только посредством соблюдения божественных предписаний и совершения праведных поступков. Употребление ссудного процента (рибан) считается морально и юридически запретным, за нарушение чего предписано строгое наказание.

Положения закята в суре «Аль-Бакара» с позиции этики ислама *‘ильм аль-ахляк*.

Священный Коран во многих местах напрямую обращается к представителям иудейской традиции. Яркий пример – 83 аят суры «Бакара», в котором говорится: «(Вспомните,) как Мы заключили с сынами Исраила договор, (который гласил): “Не поклоняйтесь никому, кроме Аллаха, относитесь достойно к родителям, а также к родичам, сиротам, беднякам. Говорите людям приятное, совершайте молитву, раздавайте закят”. Но вы, за исключением немногих, нарушили (договор), ибо вы – упрямый народ». Выражение «... говорите людям приятное, совершайте молитву, раздавайте закят...» предполагает, что благоразумные наставления и приятные беседы, благой нрав и этический фактор предваряют молитву (намаз) и закят, это означает, что следует улучшать поведение и выстраивать наилучшие отношения с окружающими людьми.

В начале 177 аята словно задается вопрос: «Что такое благочестие?», а в конце аята дается ответ на него – «правдивость и богобоязненность».

262, 263, 264 – группа аятов, призывающих людей, дающих милостыню, не прекращать её никого: «...Доброе слово и прощение лучше подавания, за которым следует обидный попрек...», то есть требуется не упрекать людей, не напоминать им о своей услуге и не причинять людям страданий ни словом, ни делом.



270 аят «И что бы вы ни потратили (во имя Аллаха) и какой бы вы обет ни дали, Аллах знает об этом, воистину. И нет заступников для нечестивцев» связывает такие два явления, как милостыня и обещание. К примеру, когда человек дал обещание сделать милостыню, если произойдет какое-то событие в его жизни. И если это событие произошло, но он не выполнил своё обещание, то он считается залимом (несправедливым).

Коран подчеркивает основные условия безопасности существования людей в 274 и 277 аятах, призывая к проявлению щедрости в независимости от времени и обстоятельств тех, «кто тратит своё имущество и днем, и ночью, тайно и явно», и описывая прекрасные характеристики людей, «которые уверовали и творили добрые дела, совершали салат, раздавали закят» – их уже ждет награда, им нечего страшиться. Слово «уверовали» символизирует искренность, «творили добрые дела» – доброту, «совершали салат» – покорность своему Создателю, «раздавали закят» – щедрость.

Подведем итоги. С точки зрения фундаментальных основ исламского религиозного мировоззрения выплата закята и/или милостыня предполагает убежденность в этом, поскольку Коран призывает использовать имеющиеся ресурсы максимально выгодно для себя как в этом мире, так и в будущем, и милостыня является великолепной мотивацией для людей, которые любят своё имущество, но, несмотря на это, отдают его нуждающимся [12, с. 282].

Как мы убедились, салат и закят в совокупности создают гармонию в жизни человека и приводят к адекватному восприятию мудрости ниспосланных законов, в то время как искренность намерений при передаче закята или садака увеличивает вознаграждение до 700 раз. Сами аяты Корана как знамения демонстрируют неповторимую красоту его слога. Понимание природы скупости помогает находить пути ее преодоления и осознавать: «То, что вы тратите (во имя Аллаха), тратите для самих себя». Люди тратят собственные средства ради благоволения Создателя и успокоения своих сердец, поскольку убеждены, что их поступки ведомы Всевышнему.

Правовые постулаты, связанные с закятом, призывают людей и/или предупреждают делать пожертвования, вершить любое добро и «не губить себя», а поскольку закят связан также с паломничеством в Мекку (*хадж* и *'умра*), то необходимо делать припасы в долгую дорогу, придерживаясь вероубежденности.

При раздаче закята и милостыни важно придерживаться методики расходования средств: «... прежде всего должно позаботиться, (дабы) осталось родителям, близким родственникам, сиротам, беднякам, путникам...», а также расходовать только излишек, который остается. Также не использовать в качестве милостыни бесполезное, старое (никчемное, дурное) имущество, следует тратить только хорошее и благое. Рекомендуется передавать имущество милостыни открыто, но «если вы скрываете ее,



когда даете бедным, это ещё лучше для вас: она искупит некоторые ваши прегрешения».

Важно давать милостыню тем, которые скромны и не попрошайничают, которые от бедности «...не могут передвигаться по земле» и «...Ты узнаешь их по приметам: они не просят милостыню с наглыми вымогательствами». Задача человека, дающего закят или милостыню, – находить и распознавать таких людей. В противопоставлении милостыни и *риба* (ссудного процента) Коран убеждает, что заработок ростовщиков и лихоимцев губится, а пожертвования благотворителей приумножаются, хотя порой кажется, что в действительности все происходит наоборот [13].

Этические воззрения относительно закята в суре «Аль-Бакара» предполагают, что благоразумные наставления и приятные беседы, благой нрав и этический фактор предваряют молитву (намаз) и закят и означают, что следует улучшать поведение и выстраивать доброжелательные отношения с окружающими людьми. Коран дает точную характеристику благочестию, определяя его как правдивость и богобоязненность, имея которые человек, дающий милостыню, не попрекает людей ею, не напоминает им о своей услуге и не причиняет им страданий ни словом, ни делом. Он всегда помнит о собственных обещаниях относительно милостыни и проявляет щедрость независимо от времени и обстоятельств.

Выводы. Пути преодоления современных вызовов человечеству

В представленном исследовании была сделана попытка проанализировать положения закята с позиции главной основы и непререкаемого источника мусульманского права – Священного Корана – посредством его (закята) структурирования в суре «Аль-Бакара». Для комплексного понимания важности закята в исламе и значимости данного механизма перераспределения средств в обществе в данной работе аяты Корана были условно распределены по таким трем группам, как аль-‘ақыда, аль-фикх и ‘ильм аль-ахляк. Использование данного распределения облегчает структурирование требований ислама в следующем ракурсе.

Условно предположим, что ‘ақыда несет ответственность за миропонимание и символизирует сознание и разум, фикх отвечает за физическое выстраивание отношений с Создателем и окружающим обществом и символизирует физическое тело человека, а ‘ильм-аль-ахляк отвечает за внутреннюю совесть, нормы поведения человека и символизирует чувства человека. То есть в самой большой суре Корана – «Аль-Бакара» – аяты о закяте, объединяя все три области изучения ислама в равной степени, влияют на формирование полноценной и гармонично развитой личности: в отношении разума человека (8 аятов), его физической активности (10 аятов) и внутренней совести (9 аятов). Рассмотренные аяты о закяте содействуют человеку в принятии ре-



шения о выплате и предоставлении милостыни, активизируя все три компонента человеческой сущности.

Красота и сила слога Корана, настоятельно требующего от любого человека делать в своей жизни пожертвования, убеждают нас в том, что, по сути, эти действия (а'маль) больше необходимы дающему человеку, нежели получающему. Коран делает это наилучшим способом, воспитывая в человеке прекрасные качества: логику доброты, ответственности и самодисциплины, искренности намерений и лучших норм поведения в обществе.

Мы убеждены, что современные глобальные вызовы, стоящие перед человечеством, имеют свои корни в остром желании обладания ресурсами, так как в природе человека, в его нафсе⁹, заложена эта особенность характера, и шариат не относится к этому негативно. Однако шариат призывает приобретать ресурсы дозволенным способом, с обязательным условием возвращать окружающему обществу часть из имеющихся средств в виде закята и милостыни для инвестирования в будущее и наилучшего решения в первую очередь собственных проблем. От выбора каждого человека в этой дилемме сегодня зависит то, как эффективно человечество сможет находить решения глобальных вызовов современности [14].

Решение данной задачи в практическом русле для каждого человека представляется в следующем ракурсе:

– во-первых: в «малом кругу» собственной жизни – это принятие самостоятельного решения о выплате закята и/или милостыни (садака), опираясь на важные требования аятов Священного Корана, не только приведенные выше, но и все остальные аяты о закяте в Коране;

– во-вторых: в «большом кругу» деятельности любого индивидуума в социуме – это получение и распространения знаний о важности и обязательности закята и милостыни возможными и наилучшими способами.

На наш взгляд, одним из механизмов решения второго пункта вполне вероятно может стать обучение студентов высших учебных заведений на экономических специальностях курсам по выбору, в частности дисциплинам «Исламская экономика», «Исламские финансы» и «Исламское налогообложение», со всеми необходимыми требованиями, такими как разработка учебно-методических материалов, рекомендаций, силлабусов и т.д.¹⁰. В том числе необходима разъяснительная работа для населения с

⁹ *Нафс* (перев. с араб.) – «нрав», «я», «самость» или «личность». В широком смысле нафс обозначает внутреннюю «высь» человека – его дух, душу или внутреннего «я». В религиозном контексте нафс часто связан с природными желаниями, страстями и склонностями человека, которые могут мешать духовному развитию. В исламе учение о нафсе тесно связано с идеей борьбы внутри человека с «низшей» природой, склонной к греху и страстям, и его духовным ростом, когда человек стремится очистить внутреннюю сущность.

¹⁰ В данном случае речь не идет об исламских вузах.



привлечением специалистов по экономике и мусульманскому праву: организация конференций, семинаров-тренингов и круглых столов по этой тематике, обмен мнениями между специалистами высокого класса по предмету обсуждения. Бесспорно, открытая дискуссия и совместная деятельность принесут только дополнительную пользу для наилучшего решения стоящих перед человечеством гуманитарных вызовов¹¹.

Проблемы и угрозы современности, которые затрагивают базовые потребности, права и благополучие людей в глобальном масштабе, такие как бедность и неравенство, конфликты и войны, миграция и беженцы, изменение климата и экологические катастрофы, права человека и социальная справедливость связаны с социальной, экономической, экологической и культурной сферами и требуют коллективных усилий для их решения [15]. В усилиях всего человечества по преодолению этих угроз закят может выступать наиболее действенным рычагом снижения катастрофического уровня бедности в некоторых странах, соблюдения прав человека и социальной справедливости.

Литература

1. *Коран. Пер. с араб. и коммент.* М.-Н. О. Османова. М.: Ладомир, Восточная литература; 1995. 576 с.

2. Абу Али аль-Ашари и др. *Тафсир (Толкование) Священного Корана*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azan.ru/tafsir/al-Bakara> (дата обращения: 01.05.2025).

3. *Хадистердин негизинде Ислам (Ислам на основе хадисов)*. Т. 2. Мырзаибраимов С. и др. (пер. с тур. яз.). Бишкек: Из-Басма; 2018. 680 с.

4. Mohamad A.R., Bosheya, M.S.M., Aleryani A.S., & Zainon M.B.M. Considering the Geographic Scope in the Institutional Distribution of Zakat. *International Journal of Academic Research in Business & Social Sciences*. 2024;14(1):1828-1840. DOI: 10.6007/IJARBSS/v14-i1/20600

5. As-Salafiyah A. & Fatoni A. Zakat Policy and Regulation: A Review. *Islamic Social Finance*. 2021;1(1):1–12. DOI: 10.58968/isf.v1i1.106

6. Джунсбаева Ч.И. *Влияние закята на снижение социально-экономических проблем в современных условиях (на примере Кыргызской Республики)*. Дисс. ... канд. экон. наук. Бишкек, 2021. 152 с.

7. Khalifah M.H., Kasri R.A., Aslan H. Mapping the evolution of ZAKAH theme publications years 1964–2021: a bibliometric analysis. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*. 2024;15(2):265–290. DOI: 10.1108/JIABR-10-2021-0281

¹¹ *Цели в области устойчивого развития*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.un.org/sustainabledevelopment/ru/sustainable-development-goals/> (дата обращения: 07.08.2025).



8. Handoko L.H., Bayinah A.N. & Firmansyah F. A bibliometric analysis of research on zakat: Past trends and future directions. *Journal of Islamic Economics*. 2022;6(2):160–176. DOI: 10.26740/aluqud.v6n2.p160-176
9. Mohamad Handi Khalifah, Rahmatina Awaliyah Kasri, Hakan Aslan. Mapping the evolution of ZAKAH theme publications years 1964-2021: a bibliometric analysis. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*. 2024;15(2):265–290. DOI: 10.1108/JIABR-10-2021-0281
10. Мухаммад Закарийя Кандехлеви. *Фазаиль садакат* (Добродетели благотворительности). Бишкек: Avrasya Press; 2015. 688 с.
11. Ибн Хишам. *Жизнеописание Пророка Мухаммада, рассказанное со слов аль-Баккаи, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиба (первая половина VIII века)*. Гайнуллин Н.А. (пер. с араб.). М.: Умма; 2007. 656 с.
12. Болджурова А.С. *Исламская экономика и Кыргызстан: теория и практика*. Бишкек: Алтын тамга; 2014. 163 с.
13. Hasan N.A.H., Daud M.A. Islamic Civilization: Contributions and Achievements. *Journal 'Ulwan*. 2021;6(1):278–294.
14. Aziz A., Faruk F. Revisiting zakat distribution in the modern era: Toward a reconstructed model. *Journal of Islamic Economics*. 2025;9(1):47–59. DOI: 10.26740/aluqud.v9n1.p47-59
15. Arwani A., Muhammad R., Mahmudi M. Sustainable development and Islamic philanthropy: Synergy of zakat and SDGs. *Journal of Islamic Economics*. 2024;8(1):124–160. DOI: 10.26740/al-uqud.v8n1.p124-160

References

1. *Koran. Per. s arab. i comment. M.-N. O. Osmanova* [The Quran. Translation from Arabic and Commentaries by M.-N. O. Osmanov]. Moscow: Lodomir, Eastern Literature Publ.; 1995. 576 p. (In Russian)
2. Abu Ali al-Ashari and others. *Tafsir (Tolkovanie) Svyashennogo Korana* [Tafsir (Interpretation) of the Holy Quran]. [Electronic source]. Available at: <https://azan.ru/tafsir/al-Bakara> (Accessed: 01.05.2025). (In Russian)
3. *Khadisterdin negizinde Islam* [Islam on the basis of the Hadith]. Vol. 2. Myrzarabyim S. and others. (tr. from Turkish). Bishkek: Iez-Basma Press; 2018. 680 p. (In Kyrgyz)
4. Mohamad A.R., Bosheya M.S.M., Aleryani A.S. & Zainon M.B.M. Considering the Geographic Scope in the Institutional Distribution of Zakat. *International Journal of Academic Research in Business & Social Sciences*. 2024;14(1):1828-1840. DOI:10.6007/IJARBS/v14-i1/20600
5. As-Salafiyah A. & Fatoni A. Zakat Policy and Regulation: A Review. *Islamic Social Finance*. 2021;1(1):1–12. DOI: 10.58968/isf.v1i1.106



6. Dzhunsbaeva Ch. *Vliyanie zakyata na snizhenie sotsial'no-ekonomicheskikh problem v sovremennyh usloviyah (na primere Kyrgyzskoy Respubliki)*. Diss. ... kand. ekon. nauk. [The impact of Zakat on the reduction of social and economic problems in modern conditions (using the example of the Kyrgyz Republic). Candidate in Economics Thesis]. Bishkek, 2021. 152 p. (In Russian)

7. Khalifah M.H., Kasri R.A., Aslan H. Mapping the evolution of ZAKAH theme publications years 1964–2021: a bibliometric analysis. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*. 2024;15(2):265–290. DOI: 10.1108/JIABR-10-2021-0281

8. Handoko L. H., Bayinah A. N., & Firmansyah F. A bibliometric analysis of research on zakat: Past trends and future directions. *Journal of Islamic Economics*. 2022;6(2):160–176. DOI: 10.26740/aluqud.v6n2.p160-176

9. Mohamad Handi Khalifah, Rahmatina Awaliyah Kasri, Hakan Aslan. Mapping the evolution of ZAKAH theme publications years 1964-2021: a bibliometric analysis. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*. 2024;15(2):265–290. DOI: 10.1108/JIABR-10-2021-0281

10. Muhammad Zakariya Kandekhlevi. *Fazail sadakat* [The Virtue of charity]. Bishkek: Avrasya Press; 2015. 688 p. (In Russian)

11. Ibn Hisham. *Zhizneopisanie Proroka Muhammada, rasskazannoe so slov Bakkai, co slov Ibn Iskhaka al'-Muttaliba (pervaya polovina 8 veka)* [A life description of Prophet Muhammad, told from the words al-Bakkai, from the words of Ibn Ishak al-Muttalib (first half of the 8th century)]. Geinullin N.A. (tr. from Arabic). Moscow: Umma Press; 2007. 656 p. (In Russian)

12. Boldzhurova A. *Islamskaya ekonomika i Kyrgyzstan: teoriya i praktika* [Islamic Economy and Kyrgyzstan: Theory and Practice]. Bishkek: Altyn Tamga Press; 2014. 163 p. (In Russian)

13. Hasan N.A.H., Daud M.A. Islamic Civilization: Contributions and Achievements. *Journal 'Ulwan*. 2021;6(1):278–294.

14. Aziz A., Faruk F. Revisiting zakat distribution in the modern era: Toward a reconstructed model. *Journal of Islamic Economics*. 2025;9(1):47–59. DOI: 10.26740/aluqud.v9n1.p47-59

15. Arwani A., Muhammad R. & Mahmudi M. Sustainable development and Islamic philanthropy: Synergy of zakat and SDGs. *Journal of Islamic Economics*. 2024;8(1):124–160. DOI: 10.26740/al-uqud.v8n1.p124-160



A.S. Boldzhurova

The Quranic Structure of Zakat in the Surah “Al-Baqarah” as a Response...

Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 84-102

Информация об авторе

Болджурова Айнура Садыковна, кандидат экономических наук, профессор Международного Кувейтского университета, г. Бишкек, Кыргызская Республика.

About the author

Ainura S. Boldzhurova, Cand. Sci (Economy), Professor of International Kuwait University, the Kyrgyz Republic, Bishkek.

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 октября 2025

Одобрена рецензентами: 16 января 2026

Принята к публикации: 16 февраля 2026

Article info

Received: October 16, 2025

Reviewed: January 16, 2026

Accepted: February 16, 2026



Дифференциация пророческой Сунны в методологии исламского права

Р.И. Азаматов^{1а}

¹Российский исламский университет, г. Уфа, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9048-4628>, e-mail: azamatow_rustem@mail.ru

Резюме: Настоящая статья посвящена методологии исследования пророческой Сунны как источника исламского права и проблематике абсолютизации данного источника в сознании ее адептов. На основе выявленных закономерностей автор представляет три концептуальных подхода дифференциации Сунны: по типу ее аутентичности, законности и предметности. Первые два из них довольно детально описаны в методологической литературе, в то время как третий тип дифференциации лишен теоретизации, несмотря на наибольшую важность с точки зрения обоснования концептуализации Сунны. Параллельно автор анализирует причины разногласия исламских методологов и правоведов на основе предложенных типов дифференциации Сунны и представляет ее категории, подлежащие и не подлежащие концептуальному следованию. В заключение автор актуализирует проблематику концептуализации Сунны и необходимость консолидации интеллектуальной деятельности в осмыслении ее роли в методологии исламского права путем разработки универсальных критериев, позволяющих отличить религиозные предписания от политических решений.

Ключевые слова: Сунна; усуль аль-фикх; фикх; шариат; методология исламского права; исламское право

Для цитирования: Азаматов Р.И. Дифференциация пророческой Сунны в методологии исламского права. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):103–120. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-103-120





Differentiation of the Prophetic Sunnah in the Methodology of Islamic Law

R.I. Azamatov^{1a}

¹Russian Islamic University, Ufa, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9048-4628>, e-mail: azamatow_rustem@mail.ru

Abstract: This article examines the methodology of studying the Prophetic Sunnah as a source of Islamic law and the problem of absolutizing this source in the minds of its adherents. Based on the identified patterns, the author presents three conceptual approaches to differentiating the Sunnah: by its authenticity, legality, and objectivity. The first two have been described in considerable detail in the methodological literature, while the third type of differentiation lacks theorization, despite its greatest importance in substantiating the conceptualization of the Sunnah. Concurrently, the author analyzes the reasons for the disagreements among Islamic methodologists and legal scholars based on the proposed types of differentiation of the Sunnah and presents its categories, which are and are not subject to conceptual rigor. In conclusion, the author highlights the problematic of conceptualizing the Sunnah and the need to consolidate intellectual activity in understanding its role in the methodology of Islamic law by developing universal criteria for distinguishing religious prescriptions from political decisions.

Keywords: Sunnah; Usul al-Fiqh; Fiqh; Sharia; methodology of Islamic Law; Islamic Law

For citation: Azamatov R.I. Differentiation of the Prophetic Sunnah in the Methodology of Islamic Law. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):103–120. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-103-120

Введение

Классические суннитские исламские методологи (усулийюн) и правоведы (фукаха') всегда с почтением относились к пророческой Сунне, отводя ей второе место после Корана. Такой интерес к Сунне обусловлен их духовной привязанностью к Посланнику Аллаха (ﷺ) и носит прагматичный характер. Тезисность Корана наделяет Сунну функцией толкования его предписаний [1, с. 194] и делает неизбежным обращение к ней. Однако отсутствие письменной фиксации Сунны на заре ислама, ее устная передача, географическое расселение сподвижников, концептуальные и методологические разногласия ученых к подходам выявления ее подлинности привели к избирательному отношению к ней. Данные факты обусловлены не недоверием ученых к Сунне, а их стремлением выявить ее аутентичность, функциональность, законность, предметность и очистить от привнесенных извне компонентов.



С сожалением приходится констатировать, что современные мусульмане, не имеющие достаточной методологической базы, ошибочно полагают, что всякий хадис носит универсальный характер и пригоден для претворения в жизнь. Порой это приводит к конфликтным ситуациям между мусульманами.

Классическая дифференциация пророческой Сунны

Солидарность классических исламских методологов (усулиййун) в том, что Сунна представляет собой второй [1, с. 187] источник права после Корана, основывается на диалоге [2, с. 830 (№3592)] пророка Мухаммада (ﷺ) с Му'азом ибн Джабалем (ум. 18 х./639 г.), в ходе которого по пророческому одобрению за Сунной был закреплен соответствующий статус. Однако исламские методологи не абсолютизировали статус Сунны как источника права и не принимали в своей законодательной деятельности всё, что приписывалось к ней. В этой связи можно выделить три этапа ее дифференциации. Первым, доинтерпретационным [3, с. 141–142], этапом дифференциации Сунны является проверка её аутентичности (ثبوت السنة), т.е. ее причастности к пророку Мухаммаду (ﷺ). Вторым этапом (этапом первичной интерпретации) – определение её законности и правоприменимости (شرعية السنة). В ходе третьего этапа (этапа вторичной интерпретации) анализируется её предметность (موضوعية السنة).

Первый этап дифференциации Сунны вызван пониманием исламских правоведов того, что предания о ней не всегда являются подлинно аутентичными [3, с. 83, 141]. Второй – стремлением выяснить законность и обязательность преданий. Третий – попыткой объяснить критерии ее универсальности.

Дифференциация пророческой Сунны по типу ее аутентичности

Проверка аутентичности преданий представляет собой метод, выявляющий их подлинность и исключаяющий их фальсификацию. Известно, что проверка аутентичности Сунны уходит своими корнями в глубокую древность. Еще до эпохи великих муджахидов сподвижники стали применять пусть и примитивные, но все же эффективные для своей эпохи меры предосторожности [4, с. 574; 5, с. 177; 6, с. 333] в отношении проверки аутентичности преданий, позволяющие исключить или минимизировать риск их фальсификации. Так, Абу-Бакр (ум. 13 х./634 г.) и 'Умар ибн аль-Хаттаб (ум. 23 х./644 г.) требовали от передатчика привести свидетеля, который засвидетельствовал бы подлинность предания [7, с. 163–165]. 'Али ибн Аби-Талиб (ум. 40 х./661 г.), в свою очередь, требовал дать клятву [5, с. 177; 6, с. 333]. Такое отношение сподвижников к принятию Сунны заложило основу для дальнейшего формирования методологами более сложной и детализированной проверки ее аутентичности. Ханафиты предложили свою методику, основанную на исследовании способа передачи известий (الخبير) от



пророка Мухаммада (ﷺ) до них. Она основана на анализе категоричности или предположительности их отношения к пророку Мухаммаду (ﷺ). Ханафиты, в отличие от хадисоведов [1, с. 409], выделяют три отдельных способа передачи информации: *мутаватир*, *машхур* и *ахад*.

Мутаватир (непрерывный) – это способ принятия информации от пророка Мухаммада (ﷺ) первым поколением мусульман в таком их большом количестве, что фальсификация информации ими невозможна, с дальнейшей ее аналогичной передачей последующим второму и далее третьему поколениям, фальсификация информации которыми также невозможна [5, с. 22, 207]. Таким образом, *мутаватир* демонстрирует неразрывную связь между тремя поколениями передатчиков, симметрично передающих инвариантные сведения [4, с. 523; 6, с. 282]. Известия о пророке Мухаммаде (ﷺ), переданные подобным образом, считаются подлинно аутентичными и определенно относимыми к нему, для обозначения которых в научный обиход были введены такие термины, как «الخبر المتواتر» или «السنة المتواترة». Такая информация расценивалась как неоспоримость факта высказанного пророком Мухаммадом (ﷺ) изречения и/или совершенного им поступка. Более того, признание предания подлинно аутентичным было равносильно лично услышанной передатчиками речи и воочию увиденному ими поступку [4, с. 504; 5, с. 19, 208; 6, с. 279, 285, 291].

Признание преданий подлинно аутентичными в ханафитской методологии наделяло их невероятной силой аргументирования наряду с категоричными кораническими аятами [5, с. 197; 6, с. 366]. Поэтому такие предания были способны вносить корректировку в понимание коранических предписаний, например, раскрывать кратко изложенные смыслы (تفسير المجمال), конкретизировать абсолютные смыслы (تقييد المطلق), обособлять общие смыслы (تخصيص العام) и даже подтверждать окончание срока их действия (النسخ) [4, с. 518]. Авторитет подлинно аутентичной Сунны в глазах правоведов обусловлен не только спектром ее функциональности, но и тем, что ее отрицание равносильно выходу из религии [4, с. 504]. Вместе с тем количество подлинно аутентичной словесной Сунны ничтожно мало, ибо большая ее часть приходится на практическую Сунну [8, с. 66].

Ахад (единичный) – это способ принятия информации от пророка Мухаммада (ﷺ) таким малым количеством мусульман первого поколения, что её подлинность остается сомнительной из-за потенциальной возможности фальсификация информации ими, с дальнейшей ее аналогичной по способу передачей второму и третьему поколениям мусульман, которые также могли фальсифицировать информацию. Это означает, что такие предания не получили распространения ни в первом, ни во втором поколении и остались единичными [9, с. 148]. Поэтому их связь с реальными словами и действиями пророка Мухаммада (ﷺ) сомнительна [5, с. 18, 168, 212; 6, с. 365]. Еди-



ничные предания (خير الأحاد) можно назвать сомнительно аутентичными, на долю которых приходится большая часть Сунны [8, с. 68]. Несмотря на неоднозначное отношение исламских правоведов к признанию их источниками права, представители четырех мазхабов закрепили за ними данный статус с условием соблюдения требований, свойственных каждому из них [8, с. 72–83]. Например, для того, чтобы единичные предания были приняты, по стандартам ханафитской методологии они: а) не должны противоречить кораническим аятам; б) не должны противоречить подлинно аутентичной Сунне (и, следовательно, *иджма'* [10, с. 433]); в) не должны касаться вопросов повседневной практики (عموم البلوى) [11, с. 3; 5, с. 196]; г) не должны противоречить здравому смыслу [11, с. 14]; д) не должны быть отвергнуты самими передатчиками, в том числе на практике [11, с. 3]; е) не должны быть отвергнуты другими правоведами первого поколения [6, с. 343, 364]. Эти условия привели к снижению количества принятых единичных хадисов у ханафитов [7, с. 271]. Однако это не означает, что они не обладали достаточными знаниями в области хадисов или вовсе отрицали признание единичных хадисов в качестве источника права, ибо сами ханафиты утверждают, что признание единичных хадисов источниками права является обязательным [4, с. 559; 12, с. 360]. Многочисленность условий показывает, что Абу-Ханифа (ум. 150 х./767 г.) акцентировал внимание не только на неразрывности цепочки передатчиков, но и на содержании преданий и отношении правоведов к ним [13, с. 122]. Похожее отношение присуще Малику ибн Анасу (ум. 179 х./795 г.), с точки зрения которого единичные хадисы вызвали доверие тогда, когда они соответствовали деяниям жителей Медины [1, с. 407; 13, с. 121].

Машихур (распространенный) – это способ принятия информации от пророка Мухаммада (ﷺ) таким малым количеством мусульман первого поколения, что её подлинность остается сомнительной из-за потенциальной возможности ее фальсификации, однако получившей распространение во втором и третьем поколениях мусульман [5, с. 211; 12, с. 335]. Иными словами, *машихур* – это Сунна, возникшая вначале как единичная, но принятая вторым поколением правоведов [9, с. 147] и получившая распространение среди них в качестве источника права. Обширное принятие вторым поколением правоведов единичных преданий означает достижение консенсуса об их аргументационной силе, благодаря которому изначально сомнительно аутентичная Сунна утрачивает сомнительность и приобретает характер подлинного и категоричного аргумента [4, с. 86; 12, с. 335, 437]. Поэтому распространившиеся предания можно обозначить предположительно аутентичными. Благодаря этому изменению такие предания считаются более сильными, чем единичные [5, с. 198; 6, с. 366], и по своей функциональности тождественными подлинно аутентичным [4, с. 84; 5, с. 213; 6, с. 366]. Однако их отрицание мусульманином не выводит его из веры [5, с. 212; 6, с. 292–293].



Дифференциация пророческой Сунны по типу ее законности

После проверки аутентичности Сунны наступает второй этап ее дифференциации – выявление ее законности, сущность которого заключается в том, чтобы выделить из нее предписания, устанавливающие (السنة التشريعية) и не устанавливающие закон (السنة غير التشريعية) для мусульман. Данный этап дифференциации Сунны можно назвать стадией первичной ее интерпретации [3, с. 142]. Если первый этап дифференциации, как правило, касался способа передачи информации о Сунне как таковой, то на данном этапе в большей степени акцент смещается на выявление законности практической Сунны и степени обязательности следования ей на надлежащем уровне. Возникновение потребности в данном типе дифференциации вызвано существенным различием функциональности «слов» и «поступков». Если слова, представляющие собой фонетическую оболочку заложенных в них значений, лексически несут в себе информацию, например, о вменении действия в обязательство (форма повеления [الأمر]) или о введении запрета на него (форма запрета [النهي]), и поэтому каждое слово должно расшифровываться так, как оно предусмотрено в языке, то действия лишены этих особенностей [14, с. 315]. Поэтому в ханафитской методологии закрепился принцип, что сам по себе поступок кого бы то ни было не считается абсолютным фактором побуждения к совершению подобного действия другими. Для этого необходима соответствующая словесная конструкция (اللفظ الصيغة) [6, с. 11–14; 9, с. 85]. Эта особенность пророческих деяний вовсе не отменяет их статус как источников права. Ибо стремление исламских правоведов анализировать сущность коранического повеления о необходимости следования за пророком Мухаммадом (ﷺ), их осознание его человеческой сущности и выявление факторов, повлиявших на формирование практической Сунны, стали основными причинами их пристального внимания к деяниям пророка Мухаммада (ﷺ). Возникшие в этой связи разногласия не позволили стандартизировать отношение методологов к практической Сунне, но они сошлись в том, что ее можно поделить на законодательную (التكليفي) и не законодательную (غير التكليفي) [14, с. 307]. Под законодательной Сунной подразумеваются те деяния пророка Мухаммада (ﷺ), которые возлагают на его последователей ответственность в разной степени следования им. Например, они в состоянии вменять в обязанность совершать (الفرض الواجب) или оставлять действие (الحرام أو المكروه), побуждать к нему (المندوب) или подчеркивать его допустимость (المباح). Подобным действиям пророка Мухаммада (ﷺ) надлежит подражать в том виде, в котором он их совершал [11, с. 85]. Что касается Сунны не законодательного типа, то она представлена естественными (الجبلي), частными (المخصوص) и совершёнными по оплошности¹ (الزلّة) действиями пророка Мухаммада (ﷺ). Такая практическая Сун-

¹ Исламские методологи допускают совершённые по оплошности деяния исключительно в земных вопросах и исключают их относительно вопросов религии.



на непригодна для подражания [15, с. 310–311] и, следовательно, не является источником права. Дискуссионными среди ханафитских правоведов остаются те действия пророка Мухаммада (ﷺ), оценка которых неизвестна. Если самаркандские ханафиты считают подражание им необходимым (الواجب) [10, с. 457], то иракские ханафиты – не обязательным, а допустимым (المباح) [11, с. 87]. Данной дифференциацией Сунны, детализирующей сущность деяний пророка Мухаммада (ﷺ), подтверждается тезис о том, что мусульмане не обязаны повторять все его действия [14, с. 315].

Дифференциация пророческой Сунны по типу ее предметности

Третьим этапом дифференциации Сунны является её различие по типу предметности и универсальности ее применения всеми мусульманами, несмотря на фиксацию этих преданий в литературе. Данный этап дифференциации Сунны, представляющий собой вторую стадию ее интерпретации, был окончательно сформулирован маликитским правоведом Шихаб-ад-дином аль-Карафи (ум. в 684 х./1285 г.), согласно которому Сунна – это совокупность многочисленных распоряжений (التصرفات) пророка Мухаммада (ﷺ), поскольку он имел пять статусов: 1) статус муфтия, 2) статус посланника, 3) статус пророка, 4) статус судьи и 5) статус главы государства [16, с. 99–106]. Необходимость разграничения данных распоряжений пророка Мухаммада (ﷺ) обусловлена гетерогенностью их происхождения и перспективой их практического применения мусульманами в жизни.

Аль-Карафи дает определение и анализирует каждый статус. Так, *фетвотворческие* распоряжения (الإفتاء) пророка Мухаммада (ﷺ) представляют собой извещение о решении Аллаха на основе соответствующих аргументов по какому-либо вопросу фикха. Данный его статус унаследовали муфтии [16, с. 99–100]. *Посланнические распоряжения* (الرسالة) пророка Мухаммада (ﷺ) – это доведение (التبليغ) им божественных истин до людей. В этом статусе он является вещателем (المبلغ) и передатчиком (الناقل) божественных истин. Этот статус унаследовали от него передатчики хадисов и хранители Корана [16, с. 99]. Что касается его *пророческих распоряжений* (النبوة), то они являются следствием явления пророчества, которое означает принятие некоторыми людьми откровения от Аллаха, в котором содержится решение по какому-либо вопросу, касающееся только принимающего откровение человека. Примером этому является ниспослание пророку Мухаммаду (ﷺ) первых аятов: «Читай [откровение] во имя Господа твоего, Который сотворил [все создания], сотворил человека из сгустка [крови]»². Иные же предписания³, которые содержат в себе божественные решения, касающиеся

² Священный Коран, сура «Сгусток», 1-2 аяты. Здесь и далее перевод смыслов коранических аятов цитируется по: *Коран. Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова*. М.: Ладомир, Восточная литература; 1995. [17, с. 392].

³ В качестве примера таким предписаниям аль-Карафи приводит следующие аяты:



не только Пророка (ﷺ), но и верующих людей, являются проявлением его статуса посланника, а не пророка [16, с. 104]. Данные три статуса пророка Мухаммада (ﷺ), несмотря на определенные различия между ними, гомологичны по богооткровенному происхождению. Следовательно, его слова и поступки, высказанные и совершённые им в статусе муфтия, пророка и посланника, носят универсальный характер для всех мусульман и остаются таковыми до наступления Судного дня. Они предназначены для следования за ними без необходимости в разрешении компетентного органа. Большая часть его распоряжений относится именно к этому типу, в котором решаются такие вопросы, как совершение намаза, выплата закята и иные формы поклонения, приобретение права собственности на договорной основе и т.д. [16, с. 108–109].

Судейские распоряжения пророка Мухаммада (ﷺ) представлены его статусом судьи (القضاء). Сущность судейства заключается в принятии обязательного судебного решения на основе предоставленных доказательств. Таким образом, в статусе судьи пророк Мухаммад (ﷺ) строго следовал имеющимся доказательствам, а в статусе муфтия и посланника – божественному откровению [16, с. 102–103]. Этот тезис подтверждается словами пророка Мухаммада (ﷺ): «Вы приходите ко мне с тяжбами. Возможно, кто-то из вас лучше понимает предоставленные доказательства, чем другой! Пусть тот, кому я присужу право его брата [на основе предоставленных доказательств], не берет его [право]. Ибо это будет не чем иным, как частицей Огня!». [18, с. 557 (№2680)]. Изречения и поступки, исходящие от пророка Мухаммада (ﷺ) в статусе судьи, непозволительны для использования всеми мусульманами без соответствующего постановления судьи своего времени. Таким образом, вольное их использование мусульманами в жизни не означает, что они следуют за пророком Мухаммадом (ﷺ). Наоборот, это противоречие самой концепции Сунны. К судейским распоряжениям относятся хадисы, тематикой которых являются: присуждение права собственности на основе использования права преимущественной покупки (الشفعة), расторжение актов бракосочетания и договоров, развод из-за неспособности мужа обеспечивать супругу или вернуть ее после семейной клятвы (الإيلاء)⁴, требование погасить долги или предоставить товар [16, с. 108–109].

Наконец, распоряжения пророка Мухаммада (ﷺ), отданные им в статусе главы государства, можно назвать *военно-политическими распоряжениями*. Аль-Карафи справедливо отмечает, что данный статус – дополнительный. Ибо не каждый божий посланник был наделен им [16, с. 105–106]. Сущность данного статуса заключается в

«О завернувшийся! Встань и увещай...», которые возлагают на пророка Мухаммада (ﷺ) ответственность доведения божественных истин до людей, т.е. наделяют его статусом посланника [16, с. 104].

⁴ Иля' [الإيلاء] – это семейная клятва, когда муж клянется, что отказывается от близости со своей супругой в течение четырех и более месяцев [19, с. 110–111].



том, что глава государства уполномочен управлять (السياسة) земными делами народа, к которым относятся определение общественного блага, устранение общественного вреда, наказание преступников, подавление мятежа, наделение правом собственности на землю, оформление гражданства, объявление мобилизации и войны, раздел трофейного имущества и прочие аспекты внутренней и внешней политики. Всё это не входит в понятия фетвы, судебного решения, посланничества и пророчества [16, с. 105, 109]. Следовательно, любые хадисы и предания, относящиеся к данному типу распоряжений, недопустимы для использования в жизни мусульманами без разрешения высшей власти своего времени [16, с. 108].

Дискуссионность некоторых хадисов

Заслуга аль-Карафи в систематизации данного типа дифференциации Сунны не ограничивается лишь вышесказанным. Он уделяет внимание и спорным случаям, а именно трем хадисам, категоризация которых является предметом дискуссии между исламскими правоведами.

Первый хадис: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ» (Мертвая земля принадлежит тому, кто её оживит)⁵ [18, с. 480 (№2335)], смысл которого заключается в приобретении права собственности на бесхозные и не пригодные для возделывания земли. Малик [16, с. 111], Абу-Йусуф [20, с. 119–120], Шайбани [21, с. 137] и Шафи'и [22, с. 309; 23, с. 244–245; 16, с. 111] считают, что данный хадис основан на высказанном пророком Мухаммадом (ﷺ) в статусе муфтия, а Абу-Ханифа – в статусе главы государства. Если большинство правоведов апеллируют к принципу «предпочтения преобладающих» распоряжений [23, с. 245], а именно фетв, как например, дозволенность собирания дров, то Абу-Ханифа сравнивал оживление мертвых земель с наделением людей правом собственности на землю, а это прерогатива главы государства. Более того, он ссылаясь на хадис: «ليس للمرء إلا ما طاب به نفس إمامه» (Человеку позволительно совершать только то, что одобрит его имам) [24, с. 384].

Второй хадис связан с ситуацией, когда к пророку Мухаммаду (ﷺ) обратилась Хинд бинт 'Утба (ум. 13 х./636 г.) с жалобой на своего мужа Абу-Суфйана (ум. 31 х./652 г.) в том, что тот не выделяет ей и ее ребенку достаточное количество денег для пропитания. На что пророк Мухаммад (ﷺ) ответил: «Бери столько, сколько понадобится тебе и твоему ребенку по обычаю» [18, с. 449 (№2211)]. Маликиты относят данный хадис к судебным распоряжениям [16, с. 112], а ханафиты [25, с. 647; 26, с. 391; 27, с. 191], шафииты [23, с. 244–245] и ханбалиты [28, с. 318] – к фетве. Здесь маликиты также ссылаются на принцип «предпочтения преобладающих» распоряжений, а ханафиты – на принцип недопустимости принятия судебного решения в отсутст-

⁵ Здесь и далее перевод хадисов с арабского языка на русский язык осуществлен автором статьи.



вие ответчика. Ибо, как они отмечают, на момент жалобы Абу-Суфьян находился в городе, и, значит, если бы это было судебным решением, то он непременно был бы вызван в суд [25, с. 647; 29, с. 25; 27, с. 191; 30, с. 362].

Данное предание примечательно еще и тем, что оно заложило основу разногласию исламских правоведов в отношении ситуации, именуемой «мас'алат аз-зафар» (مسألة الظفر), сущность которой заключается в следующем: если обладатель права (например, кредитор) получит возможность возратить своё право (долг) из имущества обанкротившегося должника или должника, не желающего выплачивать свой долг, будь то стандартное имущество (مثلي) или же нестандартное (قيمي), то обязан ли он для этого обратиться к судье или нет? Сторонники признания данного предания в качестве фетвы считают, что кредитор имеет на это право без необходимости обращения в суд [31, с. 108–109; 32, с. 10]. Однако Абу-Ханифа, также воспринявший данное предание в качестве фетвы, ограничил данное разрешение лишь стандартным имуществом [33, с. 172; 32, с. 10; 29, с. 25–26], считая, что распространение данного разрешения на нестандартные типы имущества может привести к притеснению [31, с. 109]. Те, кто воспринял данное предание в качестве судебного решения, утверждают, что возврат своего права кредитором без судебного решения запрещен [16, с. 112].

Третий хадис затрагивает право солдата присваивать обмундирование, оружие и транспортное средство поверженного им врага: «من قتل قتيلًا له عليه بيعة فله سلبه» (Тому, кто повергнет врага и у него будет на это доказательство, принадлежит его обмундирование) [18, с. 660 (№3142)]. Маликитские [16, с. 116–117] и ханафитские [34, с. 48–49; 24, с. 442] правоведы утверждают, что этот тезис был произнесен пророком Мухаммадом (ﷺ) в статусе главы государства и главнокомандующего. Тогда как шафииты расценивают его как фетву, исходя из озвученного принципа «предпочтения преобладающих» распоряжений [16, с. 117; 35, с. 247; 23, с. 244–245]. Сторонники политического решения отмечают, что присвоенное обмундирование и оружие поверженного врага является разновидностью трофейного имущества, распределение которого – это прерогатива главы государства [34, с. 48–49].

К категории спорных хадисов можно отнести следующие:

1. Ширина дороги между строениями.

В сборнике аль-Бухари приводится хадис, согласно которому пророк Мухаммад (ﷺ) повелел оставлять расстояние между строениями в семь локтей: «قضى النبي صلى الله عليه وسلم إذا تشاجروا في الطريق بسبعة أذرع» (Когда мусульмане спорили по поводу дороги, пророк Мухаммад (ﷺ) велел оставлять [расстояние] в семь локтей) [18, с. 512 (№2473)]. Согласно мнению ханафитского правоведа ас-Сарахси (ум. 490 х./1097 г.), некоторые исламские правоведы считают, что хадис устанавливает закон для спорной ситуации между соседями [36, с. 55–56]. Следовательно, они восприняли данный хадис в качест-



ве фетвы. Сами же ханафиты не допускают применения данного хадиса по двум причинам: 1) сомнительная аутентичность (الأحاد) хадиса, который ханафиты отклоняют, если он касается повседневной практики (عموم البلوى); 2) частный характер хадиса, олицетворяющий пользу конкретной ситуации для конфликтующих сторон, а не установление [религиозного] закона о необходимом расстоянии между строениями [36, с. 56]. Толкование ас-Сарахси позволяет заключить, что ханафиты относят этот хадис либо к политическим решениям, либо к судебным, но никак не к фетвам и религиозным предписаниям.

2. Дополнительные наказания преступников.

Наряду с кораническими уголовными наказаниями в Сунне содержатся сведения о наказаниях, которые также является предметом спора между исламскими правоведами. К таким наказаниям можно отнести следующие: ссылка прелюбодея⁶ [37, с. 320], казнь за однополую близость⁷ [38, с. 391], казнь расхитителя могил⁸ [38, с. 411], казнь лица, лишившего кого-либо жизни через утопление⁹ [24, с. 449], ампутация оставшихся конечностей вора, совершившего кражу в третий и четвертый раз¹⁰ [38, с. 416], и казнь вероотступника¹¹ [34, с. 109–110]. Если ханафиты относят данные наказания к категории политических решений, для обозначения которых они обычно используют понятия «السياسة» (сийаса), то представители других правовых школ – к религиозным предписаниям [41, с. 498]. Иными словами, ханафитские правоведа не считают указанные наказания частью религии и неизменно установленными обязательными божественными предписаниями [42, с. 251, 384]. Отсюда следует, что такие распоряжения пророка Мухаммада (ﷺ) могут отдаваться только органами высшей власти [42, с. 384].

Системное изложение последнего типа дифференциации Сунны в юридической литературе ханафитского толка практически не наблюдается. Это осложняет поиск информации, вынуждает собирать ее по крупицам и анализировать на основе метода индукции. Однако следует отметить заслугу ханафитского правоведа Акмаль-ад-дина аль-Бабарти (ум. 786 х./1384 г.), который разделил все предписания на два основных

⁶ «عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أمر فيمن زنى ولم يحصن بجلد مائة وتغريب عام» (Передается от Посланника Аллаха (ﷺ), что он повелел наказывать неженатого прелюбодея ста ударами плетью и ссылкой на один год) [18, с. 549 (№ 2649)].

⁷ «من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به» (Казните того, кто вступил в однополую связь: того, кто это совершил, и того, с кем он совершил) [2, с. 1018 (№ 4462)].

⁸ «من نبش قطعناه» (Мы отсечем руку тому, кто разграбит могилу) [39, с. 366 (№5682)].

⁹ «من غرق غرقناه» (Мы утопим того, кто утопил человека) [40, с. 343 (№7768)].

¹⁰ «...далее привели к нему [к пророку Мухаммаду (ﷺ)] вора, совершившего кражу в четвертый раз, он сказал: «Казните его». Они [сподвижники] возразили: «О Посланник Аллаха! Но он ведь только украл!» Тогда Пророк (ﷺ) ответил: «[В таком случае] отсеки ему конечность» [2, с. 1005 (№ 4410)].

¹¹ «مَنْ بَدَلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ» (Казните того, кто поменяет религию) [18, с. 632 (№ 3017)].



вида: предписания, устанавливающие закон [المشروع بمعنى نصب الشرع], и предписания, разрешающие устанавливать закон [المشروع بمعنى إذن بالشرع]. Очевидно, что первая категория подразумевает универсальные и вечные предписания, предназначенные для всех верующих вплоть до скончания времен, а вторая – для представителя высшей власти. Следовательно, предписания второй категории приобретают силу закона только после получения разрешения со стороны представителя высшей власти [43, с. 151–152].

Несмотря на довольно позднюю письменную фиксацию данной дифференциации Сунны как методологической концепции в трудах ханафитских и маликитских интенционалистов-рационалистов (أهل الرأي), критика их оппонентов из числа буквалистов-текстуалистов (أهل الحديث) в лице Шафи'и лишь подтверждает факт ее существования в сознании правоведов той эпохи. В этой связи Шафи'и своим высказываем «Если кто-то произвольно заявит, что одно слово пророка Мухаммада (ﷺ) является предписанием (الحكم), а другое – *иджтихадом*, то, если это случится, такое заявление приведет к тому, что люди потеряют Сунну» [44, с. 626] указал на то, что данная дифференциация Сунны приведет к ее потере [13, с. 119].

Заключение

Проведенное исследование подтверждает факт того, что исламские методологи и правоведы прошлого не шли по пути абсолютизации и унификации преданий о Сунне. Напротив, они дифференцировали их для выявления ее аутентичности, законности и универсальности. Субстанциональная неоднородность Сунны не позволяет признать её универсальным источником права, что в свою очередь приводит к необходимости разделения содержащихся в ней положений на подкатегории, часть которых мусульмане, не занимающие пост главы государства, военачальника и судьи, не имеют права применения в жизни. Малоизученность данного концептуального подхода к дифференциации Сунны должна сформировать внутреннюю потребность мусульманских исследователей в более глубоком и детальном ее исследовании как источника права, в разработке рекомендаций по критериям разграничения религиозных предписаний от судебно-политических решений. Таким образом, теоретизирование данной концепции позволит отказаться от примитивизации Сунны, рассмотреть часть Сунны как отражение социально-экономических, политических и культурных реалий той эпохи, защитить Сунну и религию от агрессивных нападков и предупредить рознь между мусульманами.



Литература

1. Абу-ль-Хаддж Саях. *Аль-Мадхаль аль-муфассаль иля аль-фикх аль-ханафи*. Амман: дар аль-Фатх; 2019. 685 с.
2. Абу-Дауд Суляйман ибн аль-Аш'ас. *Ас-Сунан*. Бейрут: Дар аль-аркам; 1999. 1536 с.
3. Бернанд Дж. Вайсс. *Дух мусульманского права*. СПб: Изд-во Диля; 2008. 320 с.
4. Абу-Бакр аль-Джассас. *Аль-Фусуль фи аль-усуль*. Т. 1. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2010. 579 с.
5. Абу-Зайд ад-Даббуси. *Таквим аль-адилля фи усуль аль-фикх*. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2001. 472 с.
6. Абу-Бакр ас-Сарахси. *Тамхид аль-фусуль фи аль-усуль*. Т. 1. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 1993. 416 с.
7. Манна' аль-Каттан. *Тарих ат-ташири' аль-ислями*. Бейрут: му'ассасат ар-Рисаля; 1996. 367 с.
8. Заки-ад-дин Ша'бан. *Усуль аль-фикх аль-ислями*. Стамбул: мактабат аль-Иршад; 2019. 504 с.
9. Абу-ас-Сана' ал-Лямиши. *Китаб фи усуль аль-фикх*. Бейрут: дар аль-Гарб аль-ислями; 1995. 270 с.
10. 'Аля'-ад-дин ас-Самарканди. *Мизан аль-усуль фи натаидж аль-'укуль*. Каир: дар ат-Турас; 1999. 802 с.
11. Абу-Бакр аль-Джассас. *Аль-Фусуль фи аль-усуль*. Т. 2. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2010. 445 с.
12. Камаль-ад-дин Ибн-аль-Хумам. *Ат-Тахрир*. Бейрут: му'ассасат ад-Духа; 2022. 576 с.
13. İshak Emin Aktepe. Ebu Hanife ve Ehli hadisin Sunnet anlayışlarındaki temel farklar. *İslam hukuku araştırmaları dergisi*. 2012;(19):115–130.
14. 'Аля'-ад-дин ас-Самарканди. *аль-Мизан фи усуль аль-фикх*. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2004. 432 с.
15. Мулла Хусрев. *Мир'ат аль-усуль: шарх миркат аль-вусуль*. Бейрут: дар Садир; 2011. 477 с.
16. Шихаб-ад-дин аль-Карафи. *аль-Ихкам фи тамйиз аль-фатава 'ан аль-ахкам ва тасарруфат аль-кады ва-ль-имам*. Бейрут: дар аль-Башаир аль-ислямииййа; 2009. 338 с.
17. *Коран. Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова*. М.: Ладомир, Восточная литература; 1995. 576 с.
18. Мухаммад аль-Бухари. *Сахих аль-Бухари*. Мансура: мактабат аль-Иман; 2003. 1552 с.



19. Азаматов Р.И. *Правовые аспекты исламского семейного права: учебное пособие*. Уфа: Изд-во БГПУ; 2019. 123 с.
20. Абу-Йусуф. *Китаб аль-харадж*. Каир: дар ас-Салям; 2022. 380 с.
21. Мухаммад аш-Шайбани. *Китаб аль-асл*. Т. 2. Бейрут: дар ибн Хазм; 2012. 610 с.
22. Мухаммад аш-Шафи'и. *Аль-Умм*. Т. 5. Мансура: дар аль-Вафа'; 2001; 733 с.
23. 'Изз-ад-дин ибн 'Абд-ас-Салям. *Кава'ид аль-ахкам фи ислях аль-анам*. Т. 2. Дамаск: дар аль-Калям; 2000. 494 с.
24. Бурхан-ад-дин аль-Маргинани. *Аль-Хидая: шарх бидайат аль-мубтади*. Т. 2. Бейрут: дар аль-Аркам; б. г. 569 с.
25. Абу-Бакр аль-Джассас. *Ахкам аль-Кур'ан*. Т. 1. Бейрут: дар аль-Фикр; 2010. 739 с.
26. Бадр-ад-дин аль-'Айни. *'Умдат аль-кари: шарх сахих аль-Бухари*. Т. 16. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2001. 432 с.
27. Фахр-ад-дин аз-Зайля'и. *Табйин аль-хакаик*. Т. 4. Булак: аль-Матба'а аль-кубра аль-амириййа; 336 с.
28. Абу-Исхак ибн Муфлих. *аль-Мубди': шарх аль-Мукни'*. Т. 10. Эр-Рияд: дар ар-Ракаиш; 2021. 776 с.
29. Бадр-ад-дин аль-'Айни. *'Умдат аль-кари: шарх сахих аль-Бухари*. Т. 12. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2001. 430 с.
30. Камаль-ад-дин Ибн-аль-Хумам. *Фатх аль-Кадир*. Т. 4. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2003. 472 с.
31. Ибн-Хаджар аль-'Аскаляни. *Фатх аль-Бари*. Т. 5. Бейрут: дар аль-Ма'рифа; 1959. 423 с.
32. Бадр-ад-дин аль-'Айни. *'Умдат аль-кари: шарх сахих аль-Бухари*. Т. 13. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2001. 440 с.
33. Камаль-ад-дин Ибн-аль-Хумам. *Фатх аль-Кадир*. Т. 2. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2003. 552 с.
34. Абу-Бакр ас-Сарахси. *Аль-Мабсут*. Т. 10. Бейрут: дар аль-Ма'рифа; 1989. 222 с.
35. Ибн Хаджар аль-'Аскаляни. *Фатх аль-Бари*. Т. 6. Бейрут: дар аль-Ма'рифа; 1959. 645 с.
36. Абу-Бакр ас-Сарахси. *Аль-Мабсут*. Т. 15. Бейрут: дар аль-Ма'рифа; 1989. 222 с.
37. 'Абд-Аллах аль-Маусули. *Аль-Ихтийар ли-та'лиль аль-мухтар*. Т. 2. Бейрут: дар аль-Аркам; б. г. 607 с.



38. Бурхан-ад-дин аль-Маргинани. *Аль-Хидайя: шарх бидайят аль-мубтади*. Т. 1. Бейрут: дар аль-Аркам; б. г. 480 с.
39. Джамаль-ад-дин аз-Зайля'и. *Насб ар-райа ли-ахадис аль-хидайя*. Т. 3. Бейрут: Мактабат ар-Раййан; 1997. 497 с.
40. Джамаль-ад-дин аз-Зайля'и. *Насб ар-райа ли-ахадис аль-хидайя*. Т. 4. Бейрут: Мактабат ар-Раййан; 1997. 449 с.
41. 'Абд-аль-Кадир 'Ауда. *Ат-Таури' аль-джинаи аль-ислями*. Т. 1. Бейрут: аль-Мактабат аль-'асриййа; 2013. 568 с.
42. Камаль-ад-дин Ибн-аль-Хумам. *Фатх аль-Кадир*. Т. 5. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2003. 510 с.
43. Акмаль-ад-дин аль-Бабарти. *Аль-'Инайя: шарх аль-хидайя*. Т. 6. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2007. 621 с.
44. Мухаммад аш-Шафи'и. *Аль-Умм*. Т. 8. Мансура: дар аль-Вафа'; 2001. 788 с.

References

1. Abu al-Hajj Salah. *Al-Madkhal al-mufassal 'ila al-fiqh al-hanafi* [A Detailed Introduction to the Hanafi Fiqh]. Amman: Dar al-Fath; 2019. 685 p. (In Arabic)
2. Abu Dawud Sulayman ibn al-Ash'as. *Al-Sunan* [Abu Dawuds Hadith Collection]. Beirut: Dar al-Arkam; 1999. 1536 p. (In Arabic)
3. Bernard G. Weiss. *Dukh musulmanskogo prava* [The spirit of Islamic law]. Saint Petersburg: Dilya Press; 2008. 320 p. (In Russian)
4. Abu Bakr al-Jassas. *Al-Fusul fi al-usul* [The Sections on the Principles]. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2010. 579 p. (In Arabic)
5. Abu Zayd al-Dabbusi. *Taqwim al-'adillah fi usul al-fiqh* [Evaluation of arguments on the Principles of Islamic Law]. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2001. 472 p. (In Arabic)
6. Abu Bakr al-Sarakhsi. *Tamhid al-fusul fi al-usul* [The Preparation of Sections about Principles]. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 1993. 416 p. (In Arabic)
7. Manna' al-Kattan. *Tarikh at-tashri' al-islami* [History of Islamic Legislation]. Beirut: Mu'assasat al-Risalah; 1996. 367 p. (In Arabic)
8. Zaki al-Din Sha'ban. *Usul al-fiqh al-islami* [The Principles of Islamic Law]. Istanbul: Maktabat al-Irshad; 2019. 504 p. (In Arabic)
9. Abu al-Thana' al-Lamishi. *Kitab fi usul al-fiqh* [The Book of the Principles of Islamic Law]. Beirut: Dar al-Garb al-islami; 1995. 270 p. (In Arabic)
10. 'Ala' al-Din al-Samarqandi. *Mizan al-usul fi nata'ij al-'uqul* [The Criteria of Principles about the Results of Minds]. Cairo: Dar al-Turath; 1999. 802 p. (In Arabic)
11. Abu Bakr al-Jassas. *Al-Fusul fi al-usul* [The Sections of the Principles]. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2010. 445 p. (In Arabic)



12. Kamal al-Din Ibn al-Humam. *Al-Tahrir fi usul al-fiqh* [The Editing in the Principles of Islamic Jurisprudence]. Beirut: Mu'assasat al-Dhuha; 2022. 576 p. (In Arabic)
13. Ishaq Emin Aktepe. Ebu Hanife ve Ehl-i hadisin Sunnet anlayishlarindaki temel farklar [The Fundamental Differences between the understanding of the Sunnah of Abu Hanifa and the Ahl al-Hadith]. *Islam hukuku arastirmalari dergisi* [Journal of Islamic Law Studies]. 2012;(19):115–130. (In Turkish)
14. 'Ala' al-Din al-Samarqandi. *Al-Mizan fi usul al-fiqh* [The Scales about the Principles of Islamic Law]. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2004. 432 p. (In Arabic)
15. Mulla Khusraw. *Mir'at al-usul: sharh mirqat al-wusul* [The Mirror of Principles: comments on the Ladder of Achievement]. Beirut: Dar Sadir; 2011. 477 p. (In Arabic)
16. Shihab al-Din al-Qarafi. *Al-Ihkam fi tamyiz al-fatawa 'an al-'ahkam wa tasarrufat al-qadi wa-l-imam* [The Precision of distinction between legal opinions, judicial decisions, and the discretionary actions of the judge and the head of state]. Beirut: Dar al-Bashair al-islamiyyah; 2009. 338 p. (In Arabic)
17. *Koran: Perevod s arabskogo i kommentarii M.-N. O. Osmanova* [Quran: Translation from Arabic and comments by M.-N.O. Osmanov]. Moscow: Lodomir, Vostochnaya literatura Press; 1995. 567 p. (In Russian)
18. Muhammad al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari*. Mansurah: Maktabat al-Iman; 2003. 1552 p. (In Arabic)
19. Azamatov R.I. *Pravoviye aspekti islamskogo semeynogo prava: uchebnoye posobiye* [Legal aspects of Islamic family law: schoolbook]. Ufa: Bashkortostan State Pedagogical University Press; 2019. 123 p. (In Russian)
20. Abu Yusuf. *Kitab al-kharaj* [The Book of Kharaj]. Cairo: Dar al-Salam; 2022. 380 p. (In Arabic)
21. Muhammad al-Shaybani. *Kitab al-asl* [The Book of basis]. Vol. 2. Beirut: Dar Ibn Hazm; 2012. 610 p. (In Arabic)
22. Muhammad al-Shafi'i. *Al-Umm* [The Exemplar]. Vol. 5. Mansurah: Dar al-Wafa'; 2001. 733 p. (In Arabic)
23. 'Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam. *Qawa'id al-'ahkam fi islah al-anam* [Rules of judgment in the interests of mankind]. Vol. 2. Damascus: Dar al-Qalam; 2000. 494 p. (In Arabic)
24. Burhan al-Din al-Marginani. *Al-Hidayah: sharh bidayat al-mubtadi* [Guidance in explaining the beginning of the beginner]. Vol. 2. Beirut: Dar al-Arqam; n. d. 569 p. (In Arabic)
25. Abu Bakr al-Jassas. *Ahkam al-Qur'an* [Quranic legal injunctions]. Vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr; 2010. 739 p. (In Arabic)



26. Badr al-Din al-'Ayni. *'Umdat al-qari: sharh sahih al-Bukhari* [The Pillar of the Reader: Explanation of Sahih al-Bukhari]. Vol. 16. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2001. 432 p. (In Arabic)
27. Fakhr al-Din al-Zayla'i. *Tabyin al-hakaik* [Clarification of truths]. Vol. 4. Bulaq: al-Matba'a al-Kubra al-Amiriyyah; 336 p. (In Arabic)
28. Abu Ishaq ibn Muflih. *Al-Mubdi': sharh al-Muqni'* [The Creator's Explanation of the Concise]. Vol. 10. Riyadh: Dar al-Rikaz; 2021. 776 p. (In Arabic)
29. Badr al-Din al-'Ayni. *'Umdat al-qari: sharh sahih al-Bukhari* [The Pillar of the Reader: Explanation of Sahih al-Bukhari]. Vol. 12. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2001. 430 p. (In Arabic)
30. Kamal al-Din Ibn al-Humam. *Fath al-Qadir* [Lord Almighty's support]. Vol. 4. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2003. 472 p. (In Arabic)
31. Ibn Hajar al-'Asqalani. *Fath al-Bari* [Fath al-Bari: Explanation of Sahih al-Bukhari]. Vol. 5. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1959. 423 p. (In Arabic)
32. Badr al-Din al-'Ayni. *'Umdat al-qari: sharh sahih al-Bukhari* [The Pillar of the Reader: Explanation of Sahih al-Bukhari]. Vol. 13. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2001. 440 p. (In Arabic)
33. Kamal al-Din Ibn al-Humam. *Fath al-Qadir* [Lord Almighty's support]. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2003. 552 p. (In Arabic)
34. Abu Bakr al-Sarakhsi. *Al-Mabsut* [The Lengthy Explanation]. Vol. 10. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1989. 222 p. (In Arabic)
35. Ibn Hajar al-'Asqalani. *Fath al-Bari* [Fath al-Bari: Explanation of Sahih al-Bukhari]. Vol. 6. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1959. 645 p. (In Arabic)
36. Abu Bakr al-Sarakhsi. *Al-Mabsut* [The Lengthy Explanation]. Vol. 15. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1989. 222 p. (In Arabic)
37. 'Abd Allah al-Mawsili. *Al-Ikhtiyar li-ta'lil al-mukhtar* [The Choice for the Justification of al-Mukhtar]. Vol. 2. Beirut: Dar al-Arqam; n. d. 607 p. (In Arabic)
38. Burhan al-Din al-Marginani. *Al-Hidayah: sharh bidayat al-mubtadi* [Guidance in explaining the beginning of the beginner]. Vol. 1. Beirut: Dar al-Arqam; n. d. 480 p. (In Arabic)
39. Jamal al-Din al-Zayla'i. *Nasb al-rayah li-'ahadith al-Hidayah* [Hoisting the banner for the Hadiths of the book of Hidayah]. Vol. 3. Beirut: Maktabat al-Rayyan; 1997. 497 p. (In Arabic)
40. Jamal al-Din al-Zayla'i. *Nasb al-rayah li-'ahadith al-Hidayah* [Hoisting the banner for the Hadiths of the book of Hidayah]. Vol. 4. Beirut: Maktabat al-Rayyan; 1997. 449 p. (In Arabic)



R.I. Azamatov

Differentiation of the Prophetic Sunnah in the Methodology of Islamic Law

Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 103-120

41. 'Abd al-Qadir 'Audah. *Al-Tashri' al-jina'i al-islami* [Islamic criminal legislation]. Vol. 1. Beirut: al-Maktabat al-'asriyyah; 2013. 568 p. (In Arabic)
42. Kamal al-Din Ibn al-Humam. *Fath al-Qadir* [Lord Almighty's support]. Vol. 5. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2003. 510 p. (In Arabic)
43. Akmal al-Din al-Babarti. *Al-'Inayah: sharh al-Hidayah* [The Care: a Commentary on Al-Hidayah]. Vol. 6. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah; 2007. 621 p. (In Arabic)
44. Muhammad al-Shafi'i. *Al-Umm* [The Exemplar]. Vol. 8. Mansurah: Dar al-Wafa'; 2001. 788 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Азаматов Рустем Ишбулдович, PhD (Теология), старший преподаватель кафедры исламских наук Религиозной организации – Духовной образовательной организации высшего образования «Российский исламский университет» Центрального духовного управления мусульман России, г. Уфа, Российская Федерация.

About the author

Rustem I. Azamatov, PhD (Theology), Senior Lecturer of the Department of Islamic Sciences of the Religious Organization – Spiritual Educational Organization of Higher Education «Russian Islamic University» of the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia, Ufa, 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: 14 ноября 2025
Одобрена рецензентами: 14 февраля 2026
Принята к публикации: 10 марта 2026

Article info

Received: November 14, 2025
Reviewed: February 14, 2026
Accepted: March 10, 2026



العقيدة السنية: الأصول والتجديد والتحديات

س. ع. العَصْرِي¹

¹أكاديمية بلغار الإسلامية، مدينة بلغار، جمهورية تنارستان، الاتحاد الروسي

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3727-246X>, e-mail: saif233@gmail.com

مُلخَص: يتناولُ هذا البحثُ عرضاً منهجياً لأصول العقيدة السنية كما قررها علماء الأشاعرة والماتريدية، مبيناً توازنها بين النقل والعقل، والإثبات والتنزيه، والوسطية والاعتدال. كما يسلطُ الضوء على الحاجة إلى تجديد علم الكلام السني ليوكب التحديات الفكرية والمعرفية المعاصرة، ولا سيما في مواجهة الإلحاد والفلسفات المادية والعلمانية الحديثة. ويقترحُ البحثُ مساراتٍ عمليةً للتجديد في الفكر العقدي من خلال توظيف مكتسبات العلوم الطبيعية والفكر الفلسفي الحديث، وإحياء فريضة النظر العقلي والجدال بالحسنى، وبناء علاقة تكاملية بين الدين والعلم. يخلصُ البحثُ إلى أن التجديد الحقيقي في العقيدة إنما يكون بإحياء أصولها الراسخة وتفعيلها في الواقع المعاصر دون المساس بثوابتها.

المفردات: العقيدة السنية؛ الأشاعرة، الماتريدية؛ علم الكلام؛ التجديد؛ الإلحاد؛ الفلسفة المادية؛ العلاقة بين الدين

والعلم





Суннитское вероучение: основы, обновление и вызовы

Аль-Асри С.А. ^{1а}

¹Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3727-246X>, e-mail: saif233@gmail.com

Резюме: В данной статье представлены основные положения суннитского вероучения, сформулированного ашаритскими и матуридитскими богословами, с акцентом на его сбалансированность между Откровением и разумом, утверждением божественных атрибутов и трансцендентностью божественной сущности, умеренностью и интеллектуальной глубиной. В статье также обсуждается необходимость обновления суннитского калама в ответ на современные мировоззренческие вызовы, в особенности атеизм, материализм и светскую идеологию. В статье предлагаются практические пути обновления через интеграцию современных научных открытий, рационального осмысления и конструктивного диалога. В заключение автор приходит к выводу, что подлинное обновление богословия должно опираться на неизменные основы суннитского вероучения с одновременным переосмыслением и изложением его истины языком современности.

Ключевые слова: суннитское вероучение; ашариты; матуридиты; калям; обновление; атеизм; материализм; религия и наука

Для цитирования: Аль-Асри С.А. Суннитское вероучение: основы, обновление и вызовы. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):121-135. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-121-135

Sunni creed: foundations, renewal and challenges

Al-'Asri S.A. ^{1а}

¹Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3727-246X>, e-mail: saif233@gmail.com

Abstract: This paper presents a systematic exposition of the Sunni creed as established by the Ash'ari and Maturidi scholars, highlighting its balance between revelation and reason, affirmation and transcendence, moderation and intellectual depth. It further discusses the need to renew Sunni kalam in response to modern intellectual and scientific challenges, particularly atheism, materialism, and secular ideologies. The study proposes practical avenues for renewal through the integration of contemporary scientific discoveries, rational reflection, and constructive dialogue. It concludes that genuine renewal in theology must build upon the immutable foundations of the Sunni creed while rearticulating its truths in the language of the modern age.



Keywords: Sunni creed; Ash'ari; Maturidi; Kalam; renewal; atheism; materialism; religion and science

For citation: Al-'Asri S.A. Sunni creed: foundations, renewal and challenges. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):121–135. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-121-135

المقدمة

الحمد لله الذي تفرّد بالكمال والجلال، وتقدّس عن الشّبيه والمثال، أحمده سبحانه على نعمه التي لا تُعدّ ولا تُحصى، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة تنير القلوب وتثبت الأقدام على صراطه المستقيم، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، سيّد الأنام، أرسله الله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، فبلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وجاهد في الله حق جهادها، فصلوات ربي وسلامه عليه، وعلى آله الطاهرين وأصحابه الغرّ الميامين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فالعقيدة السنية التي نهض بها الأشعرية والماتريدية عقيدة راسخة جمعت بين أنوار النقل وجلاء العقل، في توازنٍ فريدٍ يضمن سلامة الإيمان وصفاء الفكر.

عقيدة مبنية على نصوص الوحي، ومؤيدة بحجج العقل، ومرسخة للوسطية ورفض الغلو، فكانت باستحقاق اللواء الجامع للمسلمين، والرّكيزة لوحدتهم الفكرية والشرعية عبر العصور، تزدود عن حياض الدين، وترهن على عقائد الإسلام، وتبين حقائقه بحكمة ورسوخ.

ومع ذلك يبقى علم الكلام السني مدرسته الأشعرية والماتريدية بحاجة ماسة إلى التجديد لبواكب التحديات الفكرية والمعرفية المعاصرة، خاصة في ظلّ تطور العلوم وانتشار الأفكار الجديدة مثل الإلحاد، والعلمانية، والتطور التكنولوجي، وهناك قضايا عديدة يمكن أن تكون محورا للتجديد في علم الكلام الأشعري سنأتي على ذكرها في المحور الثاني من هذا البحث.

وأشعبُ كلمتي إلى شعبتين:

الشعبة الأولى: الأصول الثمانية لأهل السنة الأشعرية والماتريدية.

الأصل الأول: الجمع بين الشرع المنقول والحق المعقول.

من أصل أهل السنة الأشعرية والماتريدية الإيمان والتسليم بما جاء عن الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم، وفهم نور الوحي في ظلّ هداية العقل، دون مصادمة بينهما، إذ الوحي أمر الله، والعقل خلق الله، ولا تعاند بين أمره وخلقها.

وأثمر ذلك توطيداً لمعاني العقيدة التي جاءت بها النصوص الشرعية، وإسناداً لها ببراهين العقل، واستثمار كل ما يعزز العقيدة السنية، من دلائل الكون، وقوانين المنطق والفلسفة، إلى معارف العصر وثقافته.

وهذا منهج رشيد، وطريق سديد، جامع بين الشرع والعقل، ولا مستند للشرع إلا قول سيد البشر، وبرهان العقل هو الذي عرف صدقه فيما أخبر، فالعقل مع الشرع نور على نور، ومن أهمل واحداً منهما فهو متدلّ بحبل غرور.

قال إمام الحرمين الجويني: «العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقييح



من مواردِ الشرع، وموجبِ السمع. وأصلُ القولِ في ذلك أن الشيءَ لا يحسنُ لنفسِهِ وجنسهِ وصفةً لازمةً له، وكذلك القولُ فيما يقبحُ مثلهُ المساوي في جملةِ أحكامِ صفاتِ النفسِ» [١، ص ٢٧٨].

وقال حجةُ الإسلامِ الغزالي (ت٥٠٥): «الحمدُ لله الذي اجتنبى من صفوةِ عبادهِ عصابةَ الحقِّ وأهلَ السنةِ، وخصهم من بين سائرِ الفرقِ بمزايا اللطيفِ والمننةِ... وطهرَ ضمائرَهُم عن نزغاتِ الزائغينَ، وعمرَ أفئدتَهُم بأنوارِ اليقينِ، حتى اهتدوا بها إلى أسرارِ ما أنزلهُ على لسانِ نبيِّهِ وصفيهِ محمدٍ صلى الله عليه وسلم سيدِ المرسلينَ، واطلعوا على طريقِ التلقيحِ بين مقتضياتِ الشرائعِ وموجباتِ العقولِ؛ وتحققوا أن لا معاندةَ بين الشرعِ المنقولِ والحقِّ المعقولِ» [٢، ص ٩٠].

وقال: «وكيفَ يهتدي للصوابِ من اقتفى محضَ العقلِ واقتصرَ، وما استضاءَ بنورِ الشرعِ ولا استبصرَ» [٣، ص ١٠].

الأصلُ الثاني: الإثباتُ والتنزيهُ.

من أصلِ أهلِ السنةِ الأشاعرةِ والماتريديةِ الإيمانُ بصفاتِ الله، إيماناً مبنياً على قاعدةِ الجمعِ بين الإثباتِ والتنزيهِ، إثباتاً لا يشوبهُ تمثيلٌ ولا تشبيهٌ، وتنزيهاً لا يخالطُهُ تحريفٌ ولا تعطيلٌ، بل {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} [الشورى: ١١].

فهو سبحانه متصفٌ بالقدرةِ والإرادةِ والعلمِ والحياةِ، والسمعِ والبصرِ والكلامِ، وزاد الماتريديةُ التكوينَ.

فهو سبحانه قادرٌ بقدرةِ هي: صفةٌ واجبةٌ أزليةٌ قائمةٌ باللهِ يتأتى بها إيجادُ الممكنِ وإعدامُهُ.

وهو سبحانه مريدٌ بإرادةِ هي: صفةٌ واجبةٌ أزليةٌ قائمةٌ به سبحانه، زائدةٌ على الذاتِ، تخصصُ الممكنِ ببعضِ ما يجوزُ عليه.

وهو سبحانه عالمٌ بعلمٍ هو: صفةٌ واجبةٌ أزليةٌ قائمةٌ باللهِ متعلقةٌ بجميعِ الواجباتِ والجائزاتِ والمستحيلاتِ على وجهِ الإحاطةِ بها على ما هي به من غيرِ سبقِ خفاءٍ.

وهو سبحانه حيٌّ بحياةِ هي: صفةٌ واجبةٌ أزليةٌ تقتضي صحةَ الاتصافِ بالعلمِ وغيرِهِ من الصفاتِ الواجبةِ له سبحانه.

وهو سبحانه سميعٌ بسمعٍ هو: صفةٌ قديمةٌ واجبةٌ قائمةٌ باللهِ تعالى، ينكشفُ بها الموجودُ انكشافاً تاماً، والانكشافُ بالسمعِ يزيدُ على الانكشافِ بالعلمِ؛ فهو سبحانه سميعٌ لا يعزبُ عن سمعِهِ مسموعٌ وإن خفي، ولا يحجبُ سمعَهُ بُعدٌ، يسمعُ من غيرِ صماخٍ وأذنٍ وآلةٍ، لا تشبهُ صفاتِهِ صفاتِ الخلقِ كما لا تشبهُ ذاتهُ ذواتِ الخلقِ.

وهو سبحانه بصيرٌ ببصرٍ هو: صفةٌ قديمةٌ واجبةٌ قائمةٌ باللهِ تعالى، ينكشفُ بها الموجودُ ويتضحُ اتضاحاً تاماً، والانكشافُ بالبصرِ يزيدُ على الانكشافِ بالعلمِ، فيجبُ الإيمانُ بأنه تعالى بصيرٌ، لا يغيبُ عن رؤيتهِ مرئياً وإن دقَّ، ولا يدفعُ رؤيتهُ ظلاماً، يرى من غيرِ حذقةٍ وأجفانٍ.

والتكوينُ: وهو صفةٌ قديمةٌ واجبةٌ قائمةٌ بذاتِ اللهِ تعالى، تجمعُ صفاتٍ تدلُّ على تأثيرِ، وتلك الصفاتُ لها أسماءٌ غيرُ اسمِ القدرةِ باعتبارِ آثارها، فإن كان ذلك الأثرُ مخلوقاً فالاسمُ الذي يدلُّ على تلك الصفةِ هو الخالقُ، والصفةُ الخلقُ، وإن كان ذلك الأثرُ رزقاً فالاسمُ الذي يدلُّ على تلك الصفةِ هو الرزاقُ أو الرزاقُ، وهكذا.

وكمالاتُ المولى لا تنحصرُ فيما سبق، وإنما هذه أصولُ الكمالاتِ، وإليها يرجعُ ما عداها.

الأصلُ الثالثُ: التفويضُ والتأويلُ مسلكانِ معتبرانِ.



التفويض والتأويل مسلكان معتبران في الصفات الخبرية، لا مذهبان، فمذهب أهل السنة واحد، وهو التنزيه، والتفويض والتأويل طريقان موصلان إليه.

أما التفويض فهو مذهب معظم السلف أو كلهم، وحقيقته: أنه لا يتكلم في معنى الصفات الخبرية، بل يقولون يجب علينا أن نؤمن بها، ونعتقد لها معنى يليق بجلال الله تعالى وعظمته، مع اعتقادنا الجازم أن الله تعالى ليس كمثله شيء، وأنه منزّه عن التجسيم والانتقال والتحيز في جهة، وعن سائر صفات المخلوق، وهذا القول هو مذهب جماعة من المتكلمين، واختارهم جماعة من محققيهم، وهو أسلم.

وأما التأويل فهو مذهب معظم المتكلمين، وحقيقته: أن تتأول نصوص الصفات على ما يليق بالله بحسب مواقعها، وإنما يسوغ تأويلها لمن كان إماماً عارفاً بلسان العرب وقواعد الأصول والفروع.

والمقصود بالصفات الخبرية: الصفات التي لا طريق إلى إثباتها إلا من خلال الوحي الشريف، كوصفه باليدين والوجه والغضب والرضا والمحبة ونحوها.

قال الإمام البيهقي: «وأما السمعى: فهو ما كان طريق إثباته الكتاب والسنة فقط، كالوجه واليدين والعين، وهذه أيضا صفات قائمة بذاته لا يقال فيها: إنها هي المسمى، ولا غير المسمى، ولا يجوز تكييفها، فالوجه له صفة وليست بصورة، واليدان له صفتان وليستا الجارحتين، والعين له صفة وليست بحدقة، وطريق إثباتها له صفات ذات ورد خبر الصادق به» [١، ص ٧٠].

الأصل الرابع: امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى قاعدة اعتقادية عظيمة، ينبثق عنها العديد من المسائل الجوهرية، وهي تُقرّر تنزيه الله عن كل ما يُنافي كماله، أو يُوحى بتغيير أو تحول أو حدوث في ذاته العلية، صيانة عن الوقوع في تشبيه صفات الخالق بالمخلوق، وأنه سبحانه مُتفرد بالأزلية والكمال الذي لا يعتريه نقص ولا تبدل.

والمقصود بالحوادث الأمور الطارئة المتغيرة التي لم تكن موجودة ثم وجدت، كالحركة والتغير من حال إلى حال، فالله سبحانه وتعالى مُنزّه عن أن يحلّ بذاته حادث، أو تُضاف إليه صفات حادثه لم يتصف بها أزلاً، وعلى ذلك دلّ العقل والنقل.

إذ لو قبِلت ذاته الحوادث، لكان ذلك دليلاً على نقص سابق، أو حاجة إلى كمال لاحق، وهو محال في حق الله.

ثم إن التغير دليل الحدوث: فالتغير من حال إلى حال هو صفة للمخلوقات، لأنه يدل على وجود نقص يحتاج إلى تكميل، أو على وجود بداية بعد عدم.

ولو قبِلت ذاته الحوادث لَشابهة المخلوقات، وجازَ عليه ما يجوزُ عليها من النقائص، ودلّ قوله تعالى: {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ} [الحديد: ٣] على أنه أولُّ بذاته وصفاته، وآخرُّ بذاته وصفاته، وما كان هذا وصفه فلا حدوث يعتريه.

وهذه حجة إبراهيم عليه السلام على قومه، فإنه استدلا بتغيرها وأقولها على نقصها وعدم استحقاها الألوهية، قال الله سبحانه: {قَلِمًا أَقَلَّ قَالَ لَا أَحِبُّ الْأَقْلِينَ} [الأنعام: ٧٦].

وما ورد في النصوص مما يُؤهم الحدوث فليس على ظاهره، بل له تأويل سني يوافق الأصول، ويُلائم العقول.

فحديث النزول الذي أخرجه مسلم في صحيحه: «إذا مضى شطر الليل أو ثلثاه ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا فيقول: هل من سائل يُعطى؟ هل من داع يُستجاب له؟ هل من مستغفر يُغفر له؟ حتى ينفجر الصبح».



أجمع أهل السنة على أن النزول في الحديث ليس المراد به الحركة والانتقال، واختلفوا فيما هو المراد على أقوال ثلاثة: القول الأول: أن الله تعالى فعلَ فعلاً في خلقه سمَّاهُ (نزولاً)، وليس هو انتقالاً وحركة، وليس هذا الفعل في ذات الله تبارك وتعالى، لأنَّ ذاته ليست محللاً للحوادث، ونكِّل علم معنى النزول إلى الله تعالى.

القول الثاني: أن المراد منه، نزول مَلِكٍ، جمعاً بين هذا الحديث والحديث الآخر الذي رواه النسائي، عن أبي مسلم الأغر قال: سمعت أبا هريرة وأبا سعيد رضي الله عنهما يقولان: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنَّ الله عز وجل يُهلُّ حتى يمضي شطرُ الليل الأول، ثم يأمر منادياً ينادي يقول: هل من داعٍ يُستجابُ له، هل من مُستغفرٍ يُغفرُ له، هل من سائلٍ يُعطى.»

القول الثالث: أن المراد نزول أمره، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه وهو مجاز مشهور، يقال: ضرب الأمير فلاناً وصلبه وأعطاه، والمراد أنه أمرَ بذلك، لا أنه تولى ذلك العمل بنفسه. وهكذا سائر النصوص التي تُوهَّم قيام الحوادثِ بذاتِ الله تعالى.

تبيهاات مهمة:

الفرق بين الفعل الإلهي وقيام الحوادث: أن أفعال الله تعالى قائمة بال مخلوقات، والمنقهي في قيام الحوادث هو قيامها بذاته سبحانه.

الأصل الخامس: الحمل على الظاهر مُتَعَيَّنٌ إلا حيثُ امتنع.

هذه القاعدة أصل من أصول أهل السنة في التعامل مع النصوص، وتبيِّن موقفهم من ظاهر النصوص، وكيفية فهمها بما يتفق مع قواعد اللغة العربية والتنزيه الإلهي.

والمقصود بالظاهر: المعنى الذي يتبادر إلى الذهن عند سماع النص، وهو المعنى الأولي المباشر للكلمة في سياقها، وهذه القاعدة تفيده بأن الأصل الواجب في فهم النصوص الشرعية هو حملها على ظاهرها، ما لم يكن هناك دليل أو قرينة تمنع هذا الفهم، فإن كان حمل النص على ظاهره يؤدي إلى إثبات معنى غير لائق بالله تعالى كالتشبيه أو التجسيم، فإنه يجب العدول عن الظاهر إلى التأويل يتفق مع التنزيه.

فالنصوص التي تتضمن:

- ذكر ما مدلوله في ظاهر اللغة جوارح وأعضاء، كاليد، والوجه، والجنب، والساق.
- أو انفعالات كالرحمة والغضب.
- أو حدود كالاستواء والنزول.

وجب حينئذ العدول عن الظاهر، وسلوك ما سبق ذكره من التفويض أو التأويل.

وبهذا الأصل جمع أهل الحق بين حرمة النصوص ودلائل العقول، وصان أهل الحق بهذه القاعدة الأذهان عن الوقوع فيما وقعت فيه المجسمة، ومثلت منهجاً متوازناً يجمع بين الالتزام بظاهر النصوص عند إمكانه، واللجوء إلى التأويل عند تعذره.



وقد أثمر الالتزام بهذا الأصل ما يلي:

أولاً: إثبات صفات أزلية للباري عز وجل زائدة على الذات؛ كالعلم والقدرة والإرادة، لتظافر الوحي والعقل على إثباتها.

ثانياً: حمل الرحمة والرضا والغضب ونحوها على أنها أفعال لا انفعالات، أو السكوت على ذلك ورد العلم إلى الله تعالى.

ثالثاً: الأخذ بظاهر قوله تعالى: {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا} [النساء: ١٦٤]، فأثبت أهل الحق الكلام صفة واجبة قديمة لله تعالى، قائماً به، خلافاً للمعتزلة الذين جعلوا كلام الله مخلوقاً، وذهبوا إلى التأويل مع إمكان الظاهر، وخلافاً لمن جعل الكلام حرفاً وصوتاً مع امتناع ذلك في حق الله تعالى.

رابعاً: أخذوا في خلق أفعال العباد بالظاهر في النصوص، فقالوا: إنها خلق لله، كسب للعبد، أما كونها خلقاً لله فلقوله تعالى: {خَالِقِ كُلِّ شَيْءٍ} [الأنعام: ١٠٢]، وقوله تعالى: {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} [الصافات: ٩٦]، وأما كونها كسباً للعبد فلقوله تعالى: {وَلَكِنْ يُوَازِغُكُمْ مِمَّا كَسَبْتُمْ فَلُوْبِكُمْ} [البقرة: ٢٢٥]، وقوله تعالى: {الْيَوْمَ نُجْزِي كُلَّ نَفْسٍ مِمَّا كَسَبَتْ} [إفرا]: ١٧، وقوله تعالى: {فَذُوقُوا الْعَذَابَ مِمَّا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ} [الأعراف: ٣٩].

خامساً: أخذوا بظاهر النصوص الواردة في رؤية الله تعالى، فقالوا: رؤية الله بالأبصار ثابتة في الآخرة، ولم يبالوا بتشغيبات المعتزلة.

وهكذا فعلوا في إثبات الحساب، والميزان، والحوض، وغيرها.

الأصل السادس: لا يجب على الله شيء.

هذا الأصل قائم على إثبات كمال الله تعالى، ليس فوقه أمرٌ يُوجبُ عليه شيئاً، فله كمال الاختيار، وله كمال الإرادة، وله كمال القدرة، وكل ما سواه فمملوكٌ له سبحانه، يفعل الله ما يشاء، لا معقبٌ لأمره، ولا رادٌ لقضائه.

وكل أفعال الله سبحانه تُصدُرُ عن مشيئته وإرادته، ولا يتوقف فعله على سببٍ أو علةٍ، والقول بخلاف ذلك نقصٌ مستحيلٌ في حق الله تعالى.

وَدَلٌّ على هذا الأصل العقل والوحي، أمَّا العقلُ فما سبق من كونه سبحانه مالك الملك الذي يُوجبُ على غيره، ولا يجبُ عليه شيءٌ، وأمَّا سمعاً فقولهُ تعالى: {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنبياء: ٢٣]. وقوله تعالى: {وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ} [القصص: ٦٨]، وما ساق إليهم من خيرٍ في الدنيا والآخرة فبمحض فضله، وما أنزل بهم من بلاءٍ أو عقوبةٍ في الدنيا والآخرة فبمحض عدله، وكل فعله سبحانه جميلٌ، موصوفٌ بالحكمة البالغة.

فلا يجبُ على الله إرسال الرسل وإنزال الكتب، وإثابة الطائعين وعقوبة العصاة، وفعل الصالح والأصلح، وإيصال النعم، ودفع النقم، وغير ذلك مما خالف فيه من خالف من المعتزلة والفلاسفة.

الأصل السابع: عدم تكفير أهل القبلة إلا بجحدٍ معلوم بالضرورة.

من أصول أهل الحق عدم تكفير أهل القبلة إلا بجحدٍ معلومٍ من الدين بالضرورة، فإن الحكم بكفر من لا يستحق وصف الكفر من أعظم الجناية، وأفحش الظلم، ثم هو مع ذلك تفریقٌ لصف المؤمنين، واعتداءً على حقوقهم التي تثبت بالإيمان، كالدعاء لهم، والصلاة عليهم، واستحقاقهم الميراث، والدفن في مقابر المسلمين، وغير ذلك مما هو معلوم.



والمقصودُ بأهل القبلة: مَنْ صَدَقَ بضرورياتِ الدِّينِ كُلِّهَا عِنْدَ التَّفْصِيلِ، فَكُلُّ مَنْ نَطَقَ الشَّهَادَتَيْنِ، وَأَظْهَرَ الْإِسْلَامَ امْتَنَعَ تَكْفِيرَهُ، حَتَّى يَظْهَرَ مِنْهُ التَّكْذِيبُ لضروريِّ من الدين، أو ما يُنَزَّلُ مَنزِلَةَ التَّكْذِيبِ.

والمقصودُ بـ «جد المعلوم بالضرورة» إنكارُ أمرٍ ثابتٍ، معلومٍ من الدين بالضرورة، بحيثُ لا يخفى على أحد من المسلمين، مثل وجوب الصلاة والصيام وحرمة الزنا، ونحو ذلك، ولا يكونُ بهذه المثابة إلا ما ثبت بالقرآن أو السنة المتواترة، وكانَ قطعِي الدلالة، وأجمع عليه المسلمون، ويعلمه العامة والخاصة.

ويدلُّ على هذا الأصلِ قوله تعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ} [الحجرات: ١٠]، والآية تتحدث عن مَنْ وقع بينهم خصومة واقتتال، فلم يكن وقوعهم في ذلك مُخْرِجاً لهم عن الإيمان.

وكذلك قوله تعالى: {وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا} [النساء: ٩٤]، وظاهر اللفظ في الآية الأمر بالتثبت، والنهي عن نفي سِمَةِ الْإِيمَانِ عنه.

وفي صحيح البخاري أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إذا قال الرجل لأخيه: يا كافر، فقد بَاءَ به أحدهما»^(١)، وفي صحيح مسلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال: «أيا امرئٍ قال لأخيه: يا كافر، فقد بَاءَ بها أحدهما، إن كان كما قال، وإلا رجعتُ عليه»^(٢).

وروى الإمام البيهقي بسنده إلى أبي الحسن الأشعري أنه قال: «اشهد عليّ أي لا أكفرُ أحداً من أهل هذه القبلة؛ لأنَّ الكلَّ يُشِيرُونَ إلى معبودٍ واحدٍ، وإِنَّمَا هَذَا كُلُّهُ اخْتِلَافُ الْعِبَارَاتِ» [٦، ص ٣٢١].

وقال الإمام ابن عبد البر: «وقد اتَّفَقَ أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، وَهُمْ أَهْلُ الْفِقْهِ وَالْأَثَرِ، عَلَى أَنَّ أَحَدًا لَا يُخْرِجُهُ ذَنْبُهُ، وَإِنْ عَظُمَ، مِنَ الْإِسْلَامِ. وَخَالَفَهُمْ أَهْلُ الْبِدْعِ، فَالْوَاجِبُ فِي النَّظْرِ، أَلَّا يُكْفَرُ إِلَّا مِنْ اتَّفَقَ الْجَمِيعُ عَلَى تَكْفِيرِهِ، أَوْ قَامَ عَلَى تَكْفِيرِهِ دَلِيلٌ لَا مَدْفَعَ لَهُ، مِنْ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ» [٧، ص ٣٩٥].

ويترتبُ على هذا أنَّ أصحابَ الكبائرِ مؤمنون عصاةٌ، وهم تحت المشيئة، ومَنْ عُوِقِبَ بالنارِ فَإِنَّهُ لَا يَخْلُدُ فِيهَا، وَدَلَّ على ذلك الأحاديثُ الصحيحة.

الأصل الثامن: الأنبياءُ معصومون.

اعتقادُ أهل الحق من الأثرية والأشعرية والماتريدية أنَّ الأنبياءَ معصومون، والعصمة لغة: المنع، واصطلاحاً: قِيُضَ إلهي يَفُوقُ بِهَا الْإِنْسَانُ عَلَى تَحْرِيرِ الْخَيْرِ، وَالتَّجَنُّبِ عَنِ الشَّرِّ.

قال إمام الحرمين الجويني: «والعصمة: هي التوفيقُ بعينه؛ فَإِنَّ عَمَّتْ كَانَتْ تَوْفِيقاً عَاماً، وَإِنْ خَصَّتْ كَانَتْ تَوْفِيقاً خَاصّاً» [١، ص ٢٧٥].

وقرَّرَ أَهْلُ الْحَقِّ أَنَّ الْمَعْجَزَةَ تَقْتَضِي الصِّدْقَ فِي دَعْوَى النُّبُوَّةِ، وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا مِنَ التَّبْلِغِ وَشَرْعِيَّةِ الْأَحْكَامِ، وَقَدْ أَجْمَعَ أَهْلُ الْمِلَلِ وَالشَّرَائِعِ عَلَى عَصْمَةِ الْأَنْبِيَاءِ عَنِ تَعَمُّدِ الْكُذْبِ فِيمَا دَلَّ الْمَعْجَزُ عَلَى صِدْقِهِمْ فِيهِ، كَدَعْوَى الرِّسَالَةِ وَمَا يَلْبِغُونَهُ مِنَ اللَّهِ.

وَأَمَّا هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَصْدَرَ مِنْهُمْ ذَلِكَ عَلَى سَبِيلِ السُّهْوِ وَالتَّسْيَانِ، فففيه خِلَافٌ: فَمَنْعَهُ الْأُسْتَاذُ أَبُو إِسْحَاقَ الْإِسْفَرَايِينِي

^١ صحيح البخاري برقم (٣٠١٦) [٤].

^٢ صحيح مسلم برقم (١١١) [٥].



وَكثِيرٌ مِنَ الْأُمَّةِ لِدَلَالَةِ الْمَعْجَزَةِ عَلَى صِدْقِهِمْ، وَجَوْزُهُ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ الْبَاقِلَانِي، بِنَاءً عَلَى عَدَمِ دُخُولِهِ فِي التَّصْدِيقِ الْمَقْصُودِ بِالْمَعْجَزَةِ.

قال الإمام أبو بكر بن العربي المالكي (ت: ٥٤٣هـ): «قال القاضي أبو بكر بن الطيّب: «أجمع الأمة من علماء المسلمين على عِصْمَةِ الْأَنْبِيَاءِ مِنَ الْفَوَاحِشِ وَالْكِبَائِرِ وَالْمُوبِقَاتِ، وَهُوَ مُسْتَنَدٌ الْجُمْهُورِ، وَمَعَهُمْ عَلَى ذَلِكَ دَلِيلُ الْعَقْلِ مِنَ الْإِجْمَاعِ. وَأَمَّا الصَّغَائِرُ، فَجَوَّزَهَا جَمَاعَةٌ مِنَ السَّلَفِ وَغَيْرِهِمْ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ، وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِي جَعْفَرِ الطُّبْرِيِّ وَغَيْرِهِ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ وَالْفُقَهَاءِ وَالْمُحَدِّثِينَ، وَقَوْلُ قَلِيلٍ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ» [٨، ص ٢٧٥].

قال القاضي عياض (ت: ٥٤٤هـ) في الشفا: «وذهبت طائفةٌ أخرى من المحققين من الفقهاء وَالْمُتَكَلِّمِينَ إِلَى عِصْمَتِهِمْ مِنَ الصَّغَائِرِ كِعِصْمَتِهِمْ مِنَ الْكِبَائِرِ.. قَالُوا: لِإِخْتِلَافِ النَّاسِ فِي الصَّغَائِرِ وَتَعْيِينِهَا مِنَ الْكِبَائِرِ وَإِشْكَالِ ذَلِكَ» [٩، ص ٣٢٩].
الشعبة الثانية: التجديد في المسلك الأشعري والتحديات.

في زمن تكاثرت فيه الأصوات المنادية بالتجديد في العقيدة والفقهاء، يتوجس كثير من الناس من هذه الدعوات، لا عناداً عن قبول الحق، ولا جموداً على الموروث، بل لأنهم يرون في أكثرها رياحاً تهبُّ على الشجرة العتيقة لتقتلعها من جذورها، لا لتثمر أغصانها، فالتجديد الحقيقي هو الذي يبني على أصلٍ راسخ، ويُتمم ما نقص، ويُصلح ما فسد، دون أن يمسّ ثوابت الدين التي هي بمثابة النجوم الهادية في ظلام الليل.

أما أكثر ما يُطرح اليوم تحت شعارات التجديد فهو في حقيقته تبديدٌ للثوابت، وهدمٌ للأسس، وتلاعبٌ بمقاصد الشريعة، لذلك يبقى الحذر واجباً، والفهم العميق ضرورة، حتى لا نُضحي بالجواهر في سبيل سراپ زائفٍ يلبسُ ثوب التجديد، وهو في الحقيقة دعوةٌ إلى التيه والضياغ.

ويمكننا أن نتناول هنا بعض المجالات التي تحتاج إلى تجديد في المادة والصورة:

المجال الأول: قضايا التوحيد والإلحاد.

إثبات وجود الله هو أحد أهم القضايا التي تشغل الفكر الإنساني، خاصة في عصرنا الحالي حيث تنتشر الشبهات والإلحاد. يمكن تطوير أدلة عقلية ونقلية جديدة لإثبات وجود الله من خلال الاستفادة من الاكتشافات العلمية الحديثة، مثل نظرية الانفجار العظيم ونظرية النظام والإحكام والدقة في الكون.

المجال الثاني: دليل الحدوث (نظرية الانفجار العظيم).

تشير نظرية الانفجار العظيم إلى أن الكون له بداية، وأنه نشأ من نقطة واحدة، مما يتعارض مع فكرة الكون الأزلي أو القديم بلا بداية، التي تبناها بعض الفلاسفة مثل أرسطو، هذا الطرح العلمي داعمٌ لثوابت الاعتقاد الإيمانية التي تقرُّ أن للكون خالقاً.

تقرّر النظرية ابتداءً نشأة الكون قبل حوالي ١٣,٨ مليار سنة، من حالة شديدة الكثافة والحرارة تُعرف بالمتفردة.

ثم تمدد الكون بسرعة هائلة في لحظة قصيرة تُعرف بالتضخم الكوني، ومع استمرار التمدد، انخفضت درجة الحرارة، وبدأت المادة والطاقة في التشكل، ما أدى إلى تكوين الذرات، والنجوم، والمجرات.

تدعم النظرية أدلة علمية مثل إشعاع الخلفية الكونية الميكروني، وتمدد المجرات، والنسب الكونية للعناصر الخفيفة،



وتشرُح النظرية أصل الكون وتطورهُ.

المجال الثالث: دليل النظام.

جميع الاكتشافات العلمية الحديثة تظهر أن الكون يتمتع بنظام دقيق مُحكم، كالتوازن في القوانين الفيزيائية التي تسمح بوجود الحياة، ولا يمكن أن يكون هذا النظام نتيجة صدفة، بل يدل على وجود خالقٍ حكيم، وكقانون الجاذبية، والثوابت الفيزيائية (مثل سرعة الضوء)، لو تغيرت بأدنى درجة لما كان الكون موجوداً.

المجال الرابع: إحياء فريضة النظر والتفكير.

والاستفادة من الاكتشافات العلمية الحديثة، وذلك بالتأمل في عالم الأحياء، وما أودع الله في مخلوقاته من الآيات والبيّنات، وما هي عليه من الدقة البالغة والتعقيد المذهل في خلقها وتوجيهها، ويأتي كنموذج على ذلك الحمض النووي (DNA).

المجال الخامس: رصد الشبهات المعاصرة ومعالجتها.

معالجة الشبهات التي يثيرها الملحدون، كمشكلة الشر في العالم، وعلاقة الدين بالعلم، ووجود تناقضات مزعومة في النصوص الدينية، ثم بعد الرصد التحليل والنقد.

المجال السادس: إحياء سنة الجدال التي هي أحسن.

إحياء سنة الجدال التي هي أحسن ضرورة ملحّة لتعزير الحوار البناء وتصحيح المفاهيم المغلوطة. فالجدال بالحسنى يعكس أخلاقيات الإسلام في الدعوة، ويفتح القلوب والعقول للحقيقة بالحجة والبرهان. كما أنه يساهم في تقوية الإيمان، إذ يتطلب من المسلمين العلم بأصول الدين وردّ الشبهات. هذا الأسلوب يساهم في نشر قيم التعايش السلمي، ويحد من التطرف والتعصب، ويظهر جمال الإسلام وعدلته في التعامل مع المخالفين.

المجال السابع: العلاقة بين الدين والعلم.

العلم والدين مترابطان في جوهرهما، فالعلم يفتح آفاق العقل لفهم قوانين الكون ونواميسه، مما يقود إلى الإقرار بعظمة الخالق وحكمته. كلما تعمق الإنسان في علوم الطبيعة والكون، ازداد إدراكه لآيات الله الدالة على وحدانيته.

والإسلام يحث على طلب العلم ويجعله عبادة، مؤكداً أن العلم الصحيح لا يتعارض مع الدين الحق، بل يعززه. الخصومة بين العلم والدين التي يروج لها الجاهلون تنبع من سوء فهم أو من تفسيرات خاطئة، إذ أن الدين يرشد الإنسان إلى الغايات، والعلم يبين الوسائل، وكلاهما يكمل الآخر في رحلة البحث عن الحقيقة.

العلاقة بين العلم والدين علاقة تكاملية، فالعلم يرشد إلى معرفة الله من خلال اكتشاف بدع صنع في الكون، مما يعزز الإيمان بعظمة الخالق، والدين يوجه العلم لخدمة الإنسانية ويضع له ضوابط أخلاقية.

والواجب هو السعي للتوفيق بين النصوص الدينية والنظريات العلمية ما أمكن، ويتطلب هذا فهماً عميقاً لكليهما، مع مراعاة أن المقصود الأعلى من الوحي هو الهداية لأقوم العقائد والأعمال والأخلاق، بينما العلم يبحث في كيفية حدوث الظواهر، مع الجزم بأنه لا تعارض بين قطعي من الوحي وقطعي من العلم.

وبناءً على ذلك فمن وجوه التجديد أن يعاد تفسير النصوص المحتملة وفق قانون التأويل المعترف في ضوء الاكتشافات



العلمية القطعية الحديثة، مع الحفاظ على الثوابت العقائدية، مع ضرورة التفريق بين الحقيقة العلمية، والنظرية العلمية، والفرضية العلمية، وعدم التفريق بين هذه الثلاثة مزلة أقدام ومضلة أفهام.

المجال الثامن: نقد الفلسفات المادية.

الفلسفات المادية، كالماركسية والوجودية، تُعلي من شأن المادة وتجعلها محور الوجود، مُنكرةً لوجود الله، متنكرةً للغيب ولدور الدين في تفسير الحياة والإنسان، متجاهلةً بذلك الأسئلة الكبرى عن الغاية والمعنى للخلق، هذه الفلسفات تُهمّل الجانب الروحي والأخلاقي، وتختزل الإنسان في بُعد ماديٍّ بحتٍ، مما يؤدي إلى فراغٍ قيميّ واجتماعيّ، والعلم الحديث، بدراسته لتعقيد الكون ودقة قوانينه، يُظهر أنّ هناك حكمةً وصانعاً لهذا الكون، مما يتعارض مع فكرة الصدفة التي تدعو إليها المادية، كما أنّ التاريخ أثبت فشل هذه الفلسفات في تحقيق السعادة للإنسان، بينما الدين يظلّ مصدرًا للتوازن الروحي والأخلاقي.

ينزعمُ الفلسفة الوجودية تياراً فلسفيّاً يركّز على طبيعة الوجود الإنساني بوصفه قضيةً مركزيةً، وتؤكد على حرية الإنسان ومسؤوليته الكاملة عن خياراته، وإنكار الحقيقة المطلقة، وأنّ الحاضر هو جوهر الوجود، وأنّ العالم عبثيّ بلا غاية، نشأت هذه الفلسفة كردّ فعلٍ للحروب العالمية والتقدم العلمي ورفض السلطة الدينية التقليدية.

المجال التاسع: مواجهة الشكوك الفلسفية.

سعى أقوامٌ من الفلاسفة ومنهم ديكارت إلى جعل الشكّ منهجاً يجب سلوكه كأداةٍ للوصول إلى اليقين، وشكّ ديكارت في كلّ شيءٍ حتى وصل إلى القول: "أنا أفكر، إذن أنا موجود".

ومن هؤلاء المتشككين (كانت)، الذي بنى فلسفته التشكيكية على نقد العقل، والتشكيك في قدرته على إثبات وجود الله، واعتبر أنّ الله موجودٌ كفكرةٍ أخلاقيةٍ لا أكثر.

المجال العاشر: إحياء علم المنطق الإسلامي وتفعيله.

إحياء علم المنطق وتضمينه في مختلف المناهج التعليمية، بطريقةٍ مبسطةٍ تراعي قدرات الطلاب، ويمكن أن يكون المنطق جزءاً من موادّ التفكير النقدي، مع التركيز على أمثلة عملية من التراث الإسلامي وتطبيقاته في العلوم الحديثة، هذا الدمج يعزز من قدرة الطلاب على التفكير المنهجي والتحليلي، ويؤسس قاعدةً معرفيةً تساعدهم على فهم النصوص الدينية والعلمية بشكلٍ أفضل، وإحياء المنطق الإسلامي وتفعيله يتطلب جهداً جماعياً من العلماء، والمؤسسات التعليمية، والمجتمع.

المجال الحادي عشر: الوعي بعلم الإعلام وأثره وتحدياته.

الوصول إلى الشرائح الواسعة في المجتمع شاباً ونساءً لا يكون إلا من خلال الإعلام، ولهذا فتأثير الإعلام على العقيدة يعتبر تحدياً كبيراً في عصرنا الحالي.

وتظهر هذه الأهمية للإعلام إذا أدركنا تأثيره الكبير على العقيدة، والسعي الحثيث من كثيرٍ من القائمين على برامجهِ للنيل من صورة الإسلام، وربطه بالإرهاب والعنف، وإصاق التعصب والتخلف بكُلّ من استمسك به، ونشر الأفكار المنحرفة كالإلحاد، والتحرر المطلق من القيود الأخلاقية، والتهوين والسخرية من الحلال والحرام، والتقليل من أهمية العبادات، والتركيز على القيم المادية والاستهلاكية، وتشتيت الانتباه، وإلهاء الشباب بالتفاهات.



وعمومًا فالإعلام الحديث، بكل أشكاله (التلفزيون، الإنترنت، وسائل التواصل الاجتماعي، الأفلام، الإعلانات، إلخ)، أصبح أحد أقوى الأدوات التي تشكل وعي الأفراد وتؤثر في قناعاتهم وقيمتهم.

وهذا يحتّم على الغيورين والصادقين أن يكونوا على معرفة جيدة بالثقافة الإعلامية، والثقافة الرقمية، ووسائل التواصل الاجتماعي، وتأثيرها على الهوية الإسلامية.

ثمّ وضع البرامج والخطط لاستثمارها من خلال تعزيز التوعية الدينية، وإنتاج محتوى إسلامي جذاب، واستخدام وسائل التواصل الاجتماعي بشكل إيجابي، والتعاون مع المؤسسات الإعلامية، وتعزيز التفكير النقدي، كل ذلك يمكن أن يؤدي دورًا كبيرًا في حماية العقيدة والقيم الإسلامية من التأثيرات السلبية للإعلام.

ومواجهته ما سبق تستدعي مادة إعلامية راشدة تحقق التوعية الدينية، ودحض الشبهات، من خلال اللقاءات الحوارية، وإنتاج محتوى إسلامي جذاب، وأفلام ومسلسلات هادفة، وحسن استخدام منصات التواصل الاجتماعي، وتعزيز التفكير النقدي، والتعاون مع المؤسسات الإعلامية، وحسن إعداد الأسرة.

والتركيز على بيان الموقف الإسلامي النابع من اعتقاد وحدانية الله تعالى، ونبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم تجاه قضايا التعددية الدينية، والحوار بين الأديان، والتعايش السلمي، وقضايا المرأة والجنس، ونحوها.

النتائج:

في ختام هذه المقالة، يتضح أنّ العقيدة السننية الأشعرية والماتريدية تمثل تراثاً عقدياً متوازناً جمع بين النص والعقل، وأرسى دعائم الإيمان الراسخ دون غلو أو تفريط. وقد بيّنت الأصول الثمانية التي اعتمدها أهل السنة أنّ منهجهم قائم على التسليم للنصوص الشرعية، مع التزام التنزيه الإلهي، ومراعاة ضوابط اللغة والعقل، ورفض التشبيه والتجسيم، والاعتراف بكمال الله الذي لا يشبهه شيء.

كما أنّ هذا المنهج لم يكن جامدًا، بل دعا علم الكلام السنني - بفروعه الأشعرية والماتريدية - إلى التجديد الدائم، بما يواكب التحديات الفكرية والعلمية المعاصرة، ويواجه الشبهات الحديثة كالإلحاد والعلمانية، مستفيدًا من معطيات العلم الحديث مثل نظرية الانفجار العظيم ودقة النظام الكوني، في إثبات وجود الخالق ووحدانيته.

ولا يفهم التجديد هنا على أنه هدم للثوابت أو مجازاة للأهواء، بل هو تجديد نابع من الأصل نفسه، يُحيي فريضة التفكير، ويُفعل منطق الحوار بالحسنى، ويُعيد ربط العلم بالدين في علاقة تكاملية، ويواجه الفلسفات المادية والشكوكية بحجج عقلية ونقلية رصينة.

وختامًا، فإن استمرار هذا المنهج في حفظ عقيدة الأمة ووحدها يتطلب وعيًا إعلاميًا، وتجديدًا منهجيًا، وتفعيلًا للمنطق الإسلامي، وحرصًا على عدم تكفير أهل القبلة بغير برهان، مع التمسك بعصمة الأنبياء وتنزيه الله عما لا يليق بجلاله. والله وليّ التوفيق.



المصادر والمراجع

١. عبد الملك بن عبد الله الجويني. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. القاهرة: مطبعة السعادة؛ ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م. ٤٨٥ ص.
٢. أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. بيروت: دار الكتب العلمية؛ ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م. ١٣٨ ص.
٣. أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي. الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث. بيروت: دار الأفاق الجديدة؛ ١٤٠١هـ - ٣٧٦ ص.
٤. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. الجامع الصحيح. - [المورد الإلكتروني]. تطبيق IOS \Android "جامع الكتب التسعة".
٥. أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري. صحيح الإمام مسلم. - [المورد الإلكتروني]. تطبيق IOS \Android "جامع الكتب التسعة".
٦. أحمد بن الحسين البيهقي. معرفة السنن والآثار. ج ١٤. كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية؛ ١٤١٢هـ - ١٩٩١م. ٥١٩ ص.
٧. أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر النمري القرطبي. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي؛ ١٤٣٩هـ - ٢٠١٧م. ٧١٠ ص.
٨. محمد بن عبد الله بن العربي المعافري المالكي. المسالك في شرح موطأ مالك. بيروت: دار الغرب الإسلامي؛ ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م. ٤٨٣ ص.
٩. أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن يحيى السبتي. الشفا بتعريف حقوق المصطفى (محدوف الأسانيد). عمان: دار الفيحاء؛ ١٤٠٧هـ - ٧٤٠ ص.

Литература

1. 'Абд-аль-Малик ибн 'Абд-Аллах аль-Джувайни. *Аль-Иршад иля каваты' аль-адилля фи усуль аль-и'тикад*. Каир: Матба'ат ас-са'ада; 1369 х. / 1950 г. 485 с.
2. Абу-Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ат-Туси аль-Газали. *Аль-Иктисад фи аль-и'тикад*. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмийя; 1424 х. / 2004 г. 138 с.
3. Ахмад ибн аль-Хусайн ибн 'Али ибн Муса аль-Байхаки. *Ал-И'тикад ва-ль-хидайа иля сабиль ар-рашад 'аля мазхаб ас-саляф ва асхаб аль-хадис*. Бейрут: Дар аль-афак аль-джадида; 1401 х. 376 с.
4. Абу-'Абд-Аллах Мухаммад ибн Исма'иль аль-Бухари. *Аль-Джами' ас-сахих*. [Электронный ресурс]. - Приложение для IOS и Android «Джами' аль-кутуб ат-тис'а».



5. Абу-ль-Хусайн Муслим ибн аль-Хадждадж ан-Найсабури. *Сахих аль-имам Муслим*. [Электронный ресурс]. – Приложение для IOS и Android «Джами' аль-кутуб ат-тис'а».

6. Ахмад ибн аль-Хусайн аль-Байхаки. *Ма'рифат ас-сунан валь-асар*. Т. 14. Карачи: Джами'ат ад-дирасат аль-ислямийа; 1412 х. / 1991. 519 с.

7. Абу-'Умар Йусуф ибн 'Абд-Аллах Ибн-'Абд-аль-Барр ан-Намари аль-Куртуби. *Ат-Тамхид лима фи аль-Муватта' мин аль-ма'ани ва-ль-асанид*. Лондон: Му'ассасат аль-фуркан ли-т-турас аль-ислями; 1439 х. / 2017 г. 710 с.

8. Мухаммад ибн 'Абд-Аллах Ибн-аль-'Араби аль-Ма'афири аль-Малики. *Аль-Масалик фи шарх Муватта' Малик*. Бейрут: Дар аль-гарб аль-ислями; 1428 х. / 2007 г. 483 с.

9. Абу-ль-Фадль 'Ийад ибн Муса ибн 'Ийад ибн 'Амрун аль-Йахсуби ас-Сабти. *Аш-Шифа би-та'риф хукук аль-Мустафа (махзуф аль-асанид)*. Амман: Дар аль-файха'; 1407 х. 740 с.

Reference

1. 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allah al-Juwayni. *Al-Irshad ila qawaḥi' al-adillah fi uṣul al-i'tiqad* [A Guide to conclusive proofs for the principles of belief]. Cairo: Maṭba'at al-Sa'adah; 1369 AH / 1950. 485 p. (In Arabic)

2. Abu Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭusi al-Ghazali. *Al-Iqtisad fi al-i'tiqad* [The Moderation in belief]. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1424 AH / 2004. 138 p. (In Arabic)

3. Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn 'Ali ibn Musa al-Bayhaqi. *Al-I'tiqad wa-l-hidayah ila sabil al-rashad 'ala madhhab al-salaf wa aṣḥab al-ḥadith* [Islamic doctrines according to the school of the Predecessors and the school of the People of the Hadith]. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah; 1401 AH. 376 p. (In Arabic)

4. Abu 'Abd Allah Muḥammad ibn Isma'il al-Bukhari. *Al-Jami' al-ṣaḥiḥ* [Collection of authentic hadiths]. [Electronic resource]. – Application for IOS and Android "Jami' al-Kutub al-Tis'ah". (In Arabic)

5. Abu-l-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjaj al-Naysaburi. *Ṣaḥiḥ al-Imam Muslim* [Imam Muslim's collection of authentic hadiths]. [Electronic resource]. – Application for IOS and Android "Jami' al-Kutub al-Tis'ah". (In Arabic)

6. Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Bayhaqi. *Ma'rifat al-Sunan wa al-Athar* [The Knowledge of Sunnah and Reports]. Vol. 14. Karachi: Jami'at al-dirasat al-islamiyyah; 1412 AH / 1991. 519 p. (In Arabic)

7. Abu 'Umar Yusuf ibn 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Barr al-Namari al-Qurtubi. *Al-Tamhid li-ma fi al-Muwaṭṭa' min al-ma'ani wa-l-asanid* [The Facilitation to the meanings and chains



Аль-Асри С.А.

Суннитское вероучение: основы, обновление и вызовы
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 121-135

of transmission found in Imam Mâlik's Muwatta']. London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation; 1439 AH / 2017. 710 p. (In Arabic)

8. Muḥammad ibn 'Abd Allah Ibn al-'Arabi al-Ma'afiri al-Maliki. *Al-Masalik fi sharḥ Muwaṭṭa' Malik* [Comments on Imam Mâlik's Muwatta']. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami; 1428 AH / 2007. 483 p. (In Arabic)

9. Abu al-Faql 'Iyaḍ ibn Musa ibn 'Iyaḍ ibn 'Amrun al-Yaḥṣubi al-Sabti. *Al-Shifa bi-ta'rif ḥuquq al-Muṣṭafa* [The Remedy by the recognition of the rights of the Chosen One] (edition without isnads). Amman: Dar al-Fayḥa'; 1407 AH. 740 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Сайф Али Аль-Асри, доктор исламских наук (PhD), доцент Болгарской исламской академии, преподаватель Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация.

About the author

Sayf Ali Al-Asri, PhD (Islamic Studies), Associate Professor at the Bolgar Islamic Academy, Lecturer at the Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 20 ноября 2025
Одобрена рецензентами: 20 февраля 2026
Принята к публикации: 10 марта 2026

Article info

Received: November 20, 2025
Reviewed: February 20, 2026
Accepted: March 10, 2026



Татарский модернизм (таджид) в контексте междисциплинарного изучения теологии

Р.Р. Шангараев^{1, 2а}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

²Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0005-4790-3244>, e-mail: abujosf@mail.ru

Резюме: Статья посвящена анализу имманентной сложности теологического концепта о Боге, традиционно находящегося за пределами эмпирического исследования. Применение междисциплинарных методологий позволяет исследовать многообразие представлений о Боге, их влияние на жизнь и поведение верующих и таким образом выявлять закономерности Божественного действия в мире. Автор приходит к заключению, что, хотя эти исследования углубляют понимание человеческой природы и культуры, они оставляют фундаментальные метафизические и эпистемологические вопросы открытыми и требующими дальнейшего критического осмысления. В качестве исторического примера такой рефлексии рассматривается татарский модернизм (таджид). Его представители стремились реформировать традиционную теологию (калям). Татарскими богословами особое внимание уделялось необходимости разграничения акиды (вероубеждения), требующей неоспоримых текстовых доказательств, и каляма, который зачастую превращал теологию в поле схоластических споров, порождая сомнительные догмы. Использование концепции «богооткровенное богословие» татарскими мыслителями было попыткой восстановить эпистемический примат Корана и Сунны как единственных и непогрешимых источников религиозного вероубеждения. В частности, М. Бигиев критиковал не само по себе интеллектуальное исследование богословских вопросов, а некритические методы и выводы рационалистических подходов, которые, по его мнению, искажали подлинное понимание Единобожия (Таухида) и приводили к появлению догматических новшеств, не подтвержденных священными текстами. Он отстаивал богословский подход, в котором рациональные выводы строго дисциплинируются и верифицируются посредством прямых, эксплицитных доказательств из Корана и Сунны.

Ключевые слова: концепт о Боге; теология; методология; междисциплинарный подход; Единобожие (Таухид) богооткровенное богословие; акида; калям; вера; мировоззрение

Для цитирования: Шангараев Р.Р. Татарский модернизм (таджид) в контексте междисциплинарного изучения теологии. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):136–150. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-136-150



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



Р.Р. Шангараев

Татарский модернизм (таджид) в контексте междисциплинарного изучения теологии
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 136-150

Tatar modernism (tajdid) in the context of interdisciplinary study of Theology

R.R. Shangaraev^{1, 2a}

¹Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation

²Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0005-4790-3244>, e-mail: abujosf@mail.ru

Abstract: This article delves into the inherent complexity of the theological concept of God. This concept is traditionally beyond the scope of empirical research. Interdisciplinary methodologies allow us to explore the diversity of conceptions of God and their impact on the live and behavior of believers, thereby revealing patterns of divine action in the world. The author concludes that, although these studies deepen our understanding of human nature and culture, they leave fundamental metaphysical and epistemological problems open and require further critical reflection. Tatar modernism (tajdid) is considered as a historical example of such reflection. Its representatives sought to reform Traditional Theology (kalam). Tatar theologians placed particular emphasis on the need to distinguish between aqidah (belief), which requires indisputable textual evidence, and kalam, which often turned Theology into a field of scholastic debate, generating dubious dogmas. The use of the concept of «revealed theology» by Tatar thinkers was an attempt to restore the epistemic primacy of the Quran and Sunnah as the sole and infallible sources of religious belief. In particular, M. Bigiev criticized not the intellectual study of theological problems per se, but the uncritical methods and conclusions of purely rationalistic approaches, which, in his view, distorted the authentic understanding of Monotheism (Tawhid) and led to the emergence of dogmatic innovations unsupported by sacred texts. He defended a theological approach in which rational conclusions are strictly disciplined and verified through direct, explicit evidence from the Quran and Sunnah.

Keywords: concept of God; Theology; methodology; interdisciplinary approach; monotheism (Tawhid); revealed Theology; 'aqidah; kalam; faith; worldview

For citation: Shangaraev R.R. Tatar modernism (tajdid) in the context of interdisciplinary study of Theology. *Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1):136-150* (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-136-150

Введение

Вопросы, возникающие в связи с таким теологическим концептом, как понятие о Боге, вызывают определенные трудности и порой являются чрезвычайно сложными. Очевидно, что эта тема находится за пределами научного познания. Однако на рубеже XX–XXI вв. современная наука обращается к теологическому методу познания как



особому образу реальности, основанного на признании Божественного творения в качестве базисного принципа мироустройства [1, с. 74].

В исламской традиции подчеркивается необходимость поиска истины с помощью науки и рационального осмысления. Следовательно, чтобы ответить на этот вызов, необходимо изучать методологию поиска истины как современных ученых, так и мусульманских теологов, причем начать следует с мусульманских мыслителей по причине их религиозной мотивации и текстуальных установок. Научный поиск при этом мотивируется, помимо страсти к знаниям, осознанностью этой обязанности, что предписано Всевышним. Ведь при исполнении этой обязанности исследователь получает награду, а за пренебрежение к ней может быть наказан [2, с. 42], например, потерей возможности познания или духовным застоєм. Религиозная мотивация может быть мощным двигателем систематического исследования и дисциплинированности. Это исторический факт, подтвержденный примерами достижений ученых арабо-мусульманской цивилизации. Однако сегодня наличие такой мотивации не гарантирует объективности. Позитивная роль религии как источника установок, стимулирующих аккуратность и поиск доказательств, часто ограничивается авторитетом текста и догмами, которые блокируют пересмотр текста в свете новых аргументов. Именно поэтому критическое чтение текста и открытость к контраргументам повышают надежность пути следования к истине, тогда как буквальное следование – снижает и приводит к ритуализации знаний.

Таким образом, сегодня перед учеными стоит задача – выработать некие общие стандарты теологии как научной дисциплины, договориться о методологии таких исследований, «об общих терминах, в рамках которых можно было бы вести дискуссию и обсуждать актуальные проблемы» [3, с. 16]. Интерпретация и анализ этих проблем требуют глубоких интеллектуальных исследований.

Теология как особая гуманитарная наука

В конце XX века в научном поле России начала развиваться новая академическая сфера – теология. В 2015 году теология получила статус самостоятельной научной специальности ВАК. Она была признана особой гуманитарной наукой, которой вменялось раскрытие познавательных и апологетических задач, норм религиозного сознания.

Почему теологию признали именно гуманитарной наукой? Отличие гуманитарных от других видов наук заключается в том, что познание истины происходит не путем обобщения (как в экспериментальной науке) и не путем дедукции (как в классической геометрии), а путем постижения, своего рода озарения. Это постижение возможно через трактовку, дефиницию текста [4, с. 5]. В случае с теологией постижение возмож-



но через интерпретацию богооткровенных источников. В то же время теология отличается от гуманитарных наук. Она изучает духовную связь, связь между человеком и его Создателем, то есть ее поле исследования – не материальное, в отличие от информационного или энергетического.

На теологию как современную научную дисциплину оказывают сильное влияние смежные области гуманитарного познания, такие как религиоведение и философия, что часто затрудняет проведение четких границ между ними. Показательно, что паспорт специальности «26.00.01 Теология» включает в исследовательское поле данной науки как религиоведческие, так и философские аспекты [5].

Безусловно, объектом научного изучения для религиоведения и философии является религия. Тем не менее редуцирование религии до простой системы представлений или метафизики является методологической ошибкой, которую допускали, в частности, Гегель, Спенсер, М. Мюллер и Кант [6, с. 102]. Как самостоятельный институт, формирующий уникальную картину мира, религия обладает собственной эпистемологией, определяя допустимые и недопустимые способы ее познания.

Концепт о Боге – обширная и многогранная система взглядов, привлекающая внимание исследователей из различных областей знания, помимо теологии: религиоведения, антропологии, психологии, философии, социологии. Однако подходы этих наук разнятся, отражая сложность самого объекта исследования. Так, методы религиоведческих наук и теологии отличаются прежде всего степенью вовлеченности веры. В отличие от религиоведения, в котором Бога можно рассматривать как культурный концепт или объект изучения без личной убежденности в Его существовании, теология начинается с веры. Существование Всевышнего не является вопросом для доказательства, а скорее изначальной посылкой, аксиомой, на которой строится вся дисциплина. Взаимодействие подходов этих наук порождает дискуссии о природе знания и авторитете различных форм мировоззрения, но утверждение о превосходстве одной системы над другой требует обоснования.

В целом, исследования представлений о Боге носят междисциплинарный характер и не имеют однозначных ответов. Они позволяют углубить понимание человеческой природы, культуры и духовности, но оставляют открытыми фундаментальные вопросы о существовании и единственности природы Бога (Таухид). Важно отметить, что многие исследования основываются на интерпретациях и субъективных данных, что делает необходимым критический подход к полученным результатам.



Различия между философским и теологическим дискурсами

Отличительная особенность религиоведения, как и философии от богословия, состоит прежде всего в том, что ни одно из них «не предусматривает обязательность веры во Всевышнего» [7, с. 164]. Философия, например, исследует фундаментальные вопросы: бытие Бога как творца всего сущего (хотя с точки зрения богословия это понятие может быть совершенно непостижимым), смысл человеческого бытия и отношение человека к Богу. Однако философская постановка этих вопросов не требует обязательности личной веры. В то же время многие философские вопросы становятся исходной точкой для богословской рефлексии, но уже с богооткровенной точки зрения. Таким подходом теология оспаривает статус философии как высшего уровня мировоззрения. Как отмечают исследователи, оказавшись «на одном поле с религией, философия не может выдержать конкуренции с ней, становится излишней в качестве духовно-очистительной практики» [8, с. 25]. По крайней мере, для верующих людей философия не может считаться источником спасения и основным путеводителем в жизни в той же степени, что и религия.

Из этой перспективы, например, знаменитый теолог Абу-Хамид ал-Газали (1058–1111), внесший существенный вклад в развитие методологии теологических исследований, подверг критике идеи философов по ряду вопросов. Он выявил философские подходы, неприемлемые для теологов. Из 20 ключевых для исламского богословия вопросов ал-Газали обнаружил ошибки в 17, а по трем вопросам считал убеждения философов прямо противоречащими исламскому вероучению. Так, философы утверждают, что мир не только сотворен, но и предвечен. Эта «идея “совечности” бытия материи бытию Бога (где Бог выступает как перводвигатель) явилась фундаментальным принципом миропорядка, исключающим дальнейшее вмешательство Бога в дела мира» [9, с. 15], поскольку движение и законы материального мира уже заложены в Божественном замысле и мир функционирует как самостоятельная система. Однако такой философский подход к совечности мира и Бога, по мнению теологов, в корне противоречит принципу Единобожия.

Абу-Мансур ал-Матуриди (852–944), видный мутакаллим и основатель одной из двух известных школ «Ахль ас-сунна валь-джама‘а» в области акыды – матуридизма, настаивал на постоянном руководстве Всевышнего и Его упорядоченном управлении миром. Он подчеркивал, что «мир во всех отношениях полностью зависит от Создателя» [10, с. 213]. Согласно его формулировке, «Таухид (Единобожие) был дарован сразу всем людям, способным к умозрительным заключениям» [10, с. 213]. Это означает, что фундаментальное понимание Единства Бога не является исключительно результатом Откровения, но может быть достигнуто посредством рационального исследования и внутренней интуиции, являясь своего рода априорной истиной для



познающего разума. Такой подход подчеркивает роль разума в естественной теологии. Исходя из этой посылки о рациональной доступности Таухида, логично было бы ожидать, что все без исключения религиозные и философские традиции обладали бы адекватным представлением о Единстве Бога. Однако эмпирическая реальность демонстрирует иное – повсеместное существование множества верований, отклоняющихся от чистого монотеизма. Матуриди поясняет: «Дарованную Богом точку зрения исказили дахриты, а также дуалисты, иудеи, христиане и натурфилософы. Даже исламские школы, такие как мутазилиты, сторонники Наджжара или антропоморфисты, заблуждались по этому вопросу» [10, с. 213].

В этом же русле развивались идеи татарского теолога Г. Утыз-Имяни (1754–1834), который также полагал, что философы противоречат учению пророков. В частности, по таким вопросам, как предвечность мира и телесное воскрешение, он критикует несовершенство их ума и веры, поскольку они отрицают то, что предписано Всевышним и Его Пророком. Он пишет: «Удивительна вера этих людей: они веруют в Аллаха и Его Пророка, но отрицают то, что им велено! Разве это не является высшей степенью глупости?». [11, с. 136].

Различия между философами и теологами проявлялись также в вопросе телесного воскрешения в загробном мире. Если исламские теологи твердо настаивали на буквальном воскрешении тел, то философы зачастую склонялись к пониманию воскрешения исключительно как духовного феномена.

Крайне неприемлемым для исламского теологического мышления был и философский подход к характеру всеобъемлющего знания Аллаха. Философы, стремясь подчеркнуть автономию человеческой воли и ответственность за действия, склонны были ограничивать Божественное знание. Они утверждали, что Аллах обладает знанием лишь общих законов и принципов, но не знает конкретных индивидуальных событий и мельчайших деталей действий каждого человека. Такой подход, противоречащий кораническим текстам, по мнению теологов, подрывал атрибут всезнания (аль-‘Ильм) Всевышнего и Его абсолютный контроль над всем сущим.

Таким образом, указанные концептуальные различия демонстрируют основное отличие богословия от когнитивных наук: безусловность веры во Всевышнего как центральной мировоззренческой основы теологических систем.

Междисциплинарное взаимодействие философского и богословского знаний

В связи с этим можно говорить о наличии по меньшей мере двух взаимосвязанных, но различных уровней в структуре исламской теологии как комплексной дисциплины. На одном уровне располагаются гуманитарные науки, такие как религиоведение, исламоведение, философия и прочие, чья основная цель – развитие когнитивных



способностей человека, его критического мышления и самостоятельности. Их задача состоит в обеспечении интеллектуального роста и формировании внутренней потребности в саморазвитии. На другом уровне находится собственно богословие, которое сосредоточено на развитии этического разума и духовных качеств, основанных на вере.

Полная и гармоничная реализация личности возможна не только через освоение когнитивных знаний и умений, но и через постижение духовных состояний, то есть через развитие этического разума посредством веры. Это означает, например, что человек, обладающий выдающимся интеллектуальным развитием, но при этом с низким уровнем морали может оказаться подверженным антиобщественным или маргинальным движениям. Впрочем, и обратная ситуация, когда акцент делается исключительно на духовных переживаниях без достаточного интеллектуального и критического осмысления, также может привести к неутешительным результатам. Духовные переживания сами по себе, без опоры на рациональное познание и этическое осмысление, не могут стать единственным инструментом для устойчивого роста и полноценной реализации человека.

О преимуществах развития этического разума говорил известный религиозно-политический деятель Джамаль-ад-дин ал-Афгани (1838–1897). Противопоставляя материализму ценность религии, он пишет о том, что с верой индивид стремится освятить свой разум «достоверными знаниями, страшась впасть в неведение и несовершенство и не достичь искомого» [12, с. 36]. Такая требовательность к совершенству, по его мнению, «переходит из потенциального состояния в актуальное, его сила обретает реальность» [12, с. 36], в то время как в материализме, считает он, зиждется корень заблуждения и залог разложения страны и людей [12, с. 26]. Материализм лишает людей творческой инициативы и свободы волеизъявления, отвращает их от деловой активности [12, с. 16]. Таким образом, этот мыслитель противопоставляет добродетельную веру порочности материализма, который ведет к отсутствию добродетели. За эти состояния люди несут моральную ответственность, и как таковые они должны находиться под прямым или опосредованным контролем нашей воли.

Традиционная богословская точка зрения сводится к утверждению, что Бог как высшее существо и источник религиозного опыта недоступен беспристрастному научному исследованию. Возможность рационального и достоверного познания Бога вызывает серьезные методологические затруднения. Согласно этой перспективе, Бог трансцендентен, не ограничен временными и пространственными рамками и не может быть адекватно описан категориями «бытия» или «сущности». Бог непостижим, не имеет аналогов, противоположностей и не поддается сравнению (как сказано в Коране: «Нет ничего подобного Ему» (42:11) [13]). Использование терминов «бытие



Бога» или «сущность Бога» неизбежно предполагает антропоморфные когнитивные рамки, свойственные гуманитарным наукам. Бога невозможно изучать эмпирически – как объект физического мира. Учения монотеистических религий (иудаизма, христианства и ислама) подчеркивают, что Бог бесформенен, лишен физических атрибутов (размеров, цвета, плотности, массы, энергии) и недоступен для непосредственного восприятия чувствами [14, с. 17]. Что доступно человеческому восприятию, то лишь Его знамения, окружающий мир, изучение Его атрибутов, в то время как сущность (самость) Аллаха и Его атрибутов, природа Бога остаются недостижимыми для познания человеком. Поэтому в этом поле теология не претендует на научное определение сущности Бога.

Однако с точки зрения необходимости изучения сущности тварного бытия, теология использует методологические подходы, сближающие ее с философией. Этот подход предполагает познание Бога через анализ данных реального мира, используя концепты первопричины, целесообразности бытия, высшего совершенства и другие, на основе которых строятся различные онтологические и космологические аргументы [8, с. 322]. Исследование «следов промысла Божьего» в мире является одним из способов приблизиться к пониманию Божественных атрибутов. Таким образом, междисциплинарный подход позволяет исследовать многообразие представлений о Боге, их влияние на жизнь и поведение верующих и так выявлять закономерности Божественного действия в мире.

Богооткровенное богословие: текстуальный базис

Как следует подходить к исследованиям в области теологии? Богословские дисциплины предлагают разнообразные методологии для анализа вопросов, касающихся природы Бога. Одна из них – «богооткровенное богословие»¹. Она направлена на поиск истин, доступных человеку только через сверхъестественное вмешательство (откровение). Эти истины в свою очередь являются основой для любого дальнейшего теологического осмысления. Это резко контрастирует с чисто рационалистическими или натуралистическими подходами к познанию, где разум и опыт являются единственными или основными источниками истины. Таким образом, богооткровенное богословие дает фундамент и исходные данные, а рациональная теология – инструменты для их осмысления, систематизации и защиты. Цель этой методологии – приведение истин откровения в логическую, непротиворечивую систему. Изучение этой методологии рекомендовали и татарские мыслители эпохи модернизма, видевшие в ней путь к обновлению религиозной мысли.

¹ В основе методологии «богооткровенного богословия» лежит убеждение, что истинное знание о Боге и Его природе исходит не из человеческого разума или эмпирического наблюдения, а непосредственно из Божественного Откровения. Для ислама это Коран и Сунна.



Кризисные явления в мусульманском мире XIX века можно интерпретировать как кризис эпистемологического авторитета. Усиление консервативности, непонимание смыслов текстов, засилье схоластики и догматики – всё это указывает на то, что существовавшие методы интерпретации и передачи знания перестали быть адекватными. Критика «таклида» (слепого следования авторитетам) со стороны татарских мыслителей – это призыв к интеллектуальной автономии и критическому мышлению. Они выступают за прямой доступ к первоисточникам и самостоятельное осмысление, а не за пассивное принятие устоявшихся доктрин. Это перекликается с духом Просвещения в западной философии, где также ставилась под сомнение роль безусловного авторитета традиции и церкви. Видные татарские мыслители – Г. Курсави (1776–1813), Ш. Марджани (1818–1889), Р. Фахретдинов (1858–1936), М. Бигиев (1875–1949) и другие – обратили внимание на проблему соответствия богословских догм реальности, выступили за необходимость формирования новых концепций познания, направленных на осмысленное и глубокое изучение первоисточников, пересмотр роли теологии в формировании мировоззрения. Эти богословы последовательно призывали к примату Корана и Сунны в интерпретации религиозных истин, утверждая, что эти первоисточники «должны иметь преимущество по отношению к любой созданной человеком традиции» [15, с. 133]. Требование «религия должна основываться не на вере в авторитеты, а на доказательствах» [10, с. 152] – это требование обоснованности веры, хотя «доказательства» здесь подразумевают не эмпирические или логические доказательства в светском смысле, а глубокое и обоснованное понимание священных текстов.

Татарский богослов Ш. Марджани подвергал сомнению актуальность и методологическую ценность теологических трудов мутакаллимов для нужд своего времени [16, с. 107]. Он отводил первостепенную важность прямому и аутентичному изучению Корана и Сунны. Ранее эту мысль высказывал и Г. Курсави, указывая, что люди утратили способность правильно расставлять приоритеты между сакральным текстом и производной догматикой. Для него Коран и Сунна были «коренной основой основ религии» [17, с. 90]. Р. Фахретдин в журнале «Шура», развивая эту линию, отмечал, что в книгах по акыде (вероучению) утвердилась методология, которая больше ориентирована на опровержение мутазилитских концепций, чем на изложение догматов вероучения в соответствии с Кораном и Сунной [18, б. 285].

Адепты классического татарского богословия подвергали критике устоявшуюся методологию интерпретации вопросов веры, основанную исключительно на каляме. Так, Г. Курсави считал существующую методологию неадекватной для раскрытия сущности таухида [17, с. 176]. В этом контексте Г. Курсави выделял науку о Единобожии (Таухид) как самостоятельную область теологии, отличную от господствовавшего тогда когнитивно-теоретического каляма. Эта мысль нашла отклик даже у такого орто-



доксального богослова, как Г. Утыз-Имяни. Он критиковал бесплодные схоластические дискуссии (калям), предлагая сосредоточиться на изучении Корана (тафсир), права (фикх) и хадисов [15, с. 247]. Он выступал за ограниченное применение каляма, основанное на доказательствах из Корана [19, с. 124]. Шамс-ад-дин Культаysi (1856–1933) и Мухаммад-Наджиб Тюнтери (1863–1930) также разграничивали калям и 'ильм ал-'акаид (науку о Единобожии) [20, с. 111].

В этот период мыслители настаивали на включении в круг вопросов вероубеждения лишь тех, что подкреплены неоспоримыми доказательствами и ясными священными текстами. Цель заключалась в противодействии включению в сферу вероубеждения положений, основанных на предположениях. Ш. Марджани полагал, что вопросы обязательной веры должны определяться исключительно Кораном и достоверными хадисами [20, с. 108]. По его мнению, в науке таухид недопустимы личное суждение, вывод по аналогии (кийас) и даже консенсус (иджма'). Таким образом, «споры об атрибутах Аллаха (сыфат), воскрешении (хашр), воздаянии (нашр), сотворенности Корана (хальк аль-Кур'ан), превосходстве сподвижников (тафдиль аль-асхаб) и подобные вопросы ошибочно проникли в сферу догматов ('акаид)» [20, с. 108].

Муса Бигиев в своем творчестве развил данную позицию. Он, например, утверждает, что обсуждение жизни Хидра², равно как и его смерти, не является заблуждением или ересью³. По его мнению, «ни одна из этих позиций не может быть поводом для обвинения ее приверженца в заблуждении или причиной для обвинения его в неверии (такфир), поскольку такие вопросы, как житие Хидра или второе пришествие Иисуса, никогда не могут рассматриваться в качестве постулатов веры» [22, с. 66].

Доказывая необоснованность толкования некоторых аятов в пользу вознесения Иисуса к Господу, М. Бигиев приводит аргументы об искажении смыслов Корана и использовании таких наук, как хадисоведение, коранистика и тафсир, в угоду субъективной интерпретации. Для опровержения интерпретации некоторых аятов Корана, трактуемых в пользу вознесения Иисуса к Господу, М. Бигиев использует сравнительный анализ различных методов толкования Корана (тафсир), опираясь на принципы арабской лингвистики, коранистики и хадисоведения. Такой подход соответствует методологической строгости в герменевтике, который соотносится с философскими призывами к контекстуальному, исторически информированному и филологически точному

² Хидр (или ал-Хидр, также известный как Хызыр, Хидр Ильяс) – это почитаемая фигура в исламской традиции, часто описываемый как праведный раб Аллаха, обладающий великими знаниями и духовными способностями. Хидр не является пророком в классическом понимании, но его статус в исламе остается предметом богословских дискуссий.

³ Суфийский шейх Зайнулла Расулев (1833–1917) в своем труде «О жизни святого Хидра (Хызыр-хазрата), мир ему, и о шейхе Ибн Таймийи и отношении некоторых ученых к его учению и к взглядам поэта Абу-ль-'Аля ал-Ма'арри» утверждает, что вечная жизнь Хидра, мир ему, не является предметом богословских разногласий, а представляет собой утвержденную истину [21].



прочтению текстов, особенно имеющих сакральный статус. Его аргументация строится на критике существующих толкований, указывая на возможные искажения смыслов аятов и некорректное применение вспомогательных наук (хадисоведение, коранистика) для обоснования желаемой, а не объективной интерпретации.

Центральным моментом критики М. Бигиева является проблема предвзятости и догматизма в толковании священных текстов: «...сторонники второго пришествия Иисуса не смогли воздержаться от соблазна искажения смысла двух коранических аятов ради того, чтобы доказать свои убеждения» [22, с. 67]. М. Бигиев демонстрирует, как заранее сформированные убеждения (догма о втором пришествии Иисуса) могут активно формировать, а иногда и исказить, процесс чтения и понимания текста. Это явление известно как «герменевтический круг», где пред-понимание влияет на понимание, но в данном случае оно становится порочным, поскольку не позволяет тексту говорить самому за себя, а подчиняет его уже существующей доктрине.

Он указывает на неточности в применении хадисов к толкованию данных аятов, а также на недостаточное внимание к лингвистическим и историческим аспектам аятов, изучаемых в коранистике. Подход М. Бигиева демонстрирует стремление к рациональному осмыслению Откровения, где разум (посредством лингвистического, исторического и контекстуального анализа) используется для очищения понимания священного текста от наслоений, противоречащих его сути.

Таким образом, анализ М. Бигиева представляет собой критическую работу, направленную на раскрытие методологических неточностей и предвзятости в существующих интерпретациях. «Такие предания, как появление Махди и второе пришествие Иисуса, передаются как подтверждение идеи о том, что в один из дней ислам исчезнет с лица земли. Эта идея, помимо своей ошибочности, полностью противоречит аятам Корана» [22, с. 94], – пишет богослов. Заявление об «ошибочности» идеи исчезновения ислама и ее противоречии Корану указывает на его убежденность в существовании объективной религиозной истины, которая может быть познана через правильную интерпретацию священных текстов, в отличие от заблуждений, порожденных искажениями.

В целом, анализ М. Бигиева представляет собой пример применения богооткровенного богословия (теология откровения) и рациональной теологии (естественной теологии) как диалектического единства двух необходимых и взаимодополняющих источников познания Бога. Этот метод стремится к очищению религиозной мысли от догматических искажений и методологических неточностей. Он демонстрирует, как междисциплинарный подход, основанный на рациональности, контекстуальном анализе и этической ответственности, может служить инструментом для реформирования религиозного понимания, делая его более соответствующим истинному духу священных текстов и менее склонным к порождению конфликтов и нетерпимости.



Заключение

Татарская богословская мысль эпохи модернизма, остро реагируя на внутренние кризисы традиционного ислама, предприняла критическую демаркацию между акыдой – неоспоримым, текстообоснованным ядром веры – и калямом как человеческим, дискурсивным усилием, склонным к схоластическим излишествам и потенциально ведущим к догматическим отклонениям. Эта дифференциация есть не просто методологический прием, но глубокое философское утверждение о динамичном, критически осмысляемом характере теологического знания в противовес статичному догматизму.

Позиция татарских мыслителей относительно каляма является крайне важной. Они не отвергают калям и философию как таковые, но критикуют «существующее понимание каляма», которое «порождает разногласия, обвинения в неверии (такфир) и фанатизм». Критика здесь направлена не на сам инструмент (калям как рациональную теологию), а на его некорректное или деструктивное применение.

В конечном итоге целью было не отвержение рациональности, но установление строгих границ для ее применения, чтобы сформировать интеллектуально живую и этически ориентированную веру, укорененную в первоисточниках – в Коране и Сунне. Такой междисциплинарный подход стремится обеспечить целостное развитие человека и общества, где вера стимулирует как разумный поиск истины, так и нравственное совершенствование.

Литература

1. Колесников С.А. Современная теология и современная наука: перспективы сотрудничества. *Христианское чтение*. 2018;5:73–84.
2. Ал-Буты М. *Исламское вероучение и философия*. Казань: Российский исламский институт; 2023. 399 с.
3. Апполонов А.В. *Наука о религии и ее постмодернистские критики*. М.: Изд. дом Высшей школы экономики; 2018. 240 с.
4. Мухаметшин Р.М., Ахмедов С. *Современные проблемы исламской теологии: Учебное пособие*. Казань: Российский исламский институт; 2017. 405с.
5. *Паспорт научной специальности «Теология»*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.аспирантура.рф/pasport/26_00_01.html (дата обращения: 11.10.2025).
6. Булгаков С.Н. *Тихие думы*. М.: Республика; 1996. 508 с.
7. Калимуллин Р.Х. *Исламское образование в духовных образовательных организациях: учебное пособие*. Уфа: Изд-во БГПУ; 2018. 225 с.
8. *Экзистенциальный опыт и когнитивные практики в науках и теологии*. Касавин И.Т., Филатов В.П., Шахов М.О. (ред.). М.: Альфа-М.; 2010. 512 с.



9. Сагдеев А.В. *Восточный перипатетизм*. М.: Издательский дом Марджани; 2009. 232 с.
10. Рудольф У. *Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде*. Трутанова Л. (пер. с нем.). Алматы: Фонд «XXI век»; 1999. 286 с.
11. Утыз-Имяни Г. *Избранное*. Адыгамов Р. (сост. и пер. с араб.). Казань: Татар. кн. изд-во; 2007. 320 с.
12. Ал-Афгани Дж. *Ответ материалистам*. М.: ИД «Медина»; 2021. 72 с.
13. *Коран*. Пер. с араб. И. Ю. Крачковского. М.: 1990. 512 с.
14. Моррис Томас. *Наша идея Бога. Введение в философское богословие*. М.: Издательство ББИ; 2011. 201 с.
15. Аликберов А.К., Бобровников В.О., Бустанов А.К. *Российский ислам: очерки истории и культуры*. М.: ИВ РАН; 2018. 456 с.
16. Марджани Ш. *Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (аль-Хикма аль-балига)*. Шагавиев Д. (предисл. и пер. с араб.). Казань: Татар. кн. изд-во; 2008. 479 с.
17. Курсави Абу-н-Наср. *Наставление людей на путь истины*. Пер. с араб. Казань: Татар. кн. изд-во; 2005. 304 с.
18. Фәхредин Р. Матбугат әсәрләре. *Шура*. 1915;9:285–286.
19. Адыгамов Р.К. *Габдрахим Утыз-Имяни*. Казань: Издательство «Фэн» АН РТ; 2005. 234 с.
20. Мараш И. *Религиозное обновление в тюркском мире (1850–1917 гг)*. Ахметьянова Г.Р. (пер. с турец. яз.). Казань: РИИ; 2021. 307 с.
21. Зейнулла Расули (Расулев). *ан-Накибанди. Избранные произведения*. Пер. с араб. под редакцией, с комментариями и примечаниями И.Р. Насырова. Уфа, 2000. 152 с.
22. Бигиев М.Д. *Избранные труды*. Хайрутдинов А. (сост. и пер. с осман. яз., введ. сн. и коммент.). Казань: Татар. кн. изд-во; 2014. 398 с.

References

1. Kolesnikov S.A. *Sovremennaya Teologiya i Sovremennaya nauka: perspektivy sotrudnichestva* [Modern Theology and Modern Science: Prospects for Cooperation]. Christian Reading. 2018;5:73–84 (In Russian)
2. Al-Buty M. *Islamskoe verouchenie i filosofiya* [Islamic Doctrine and Philosophy]. Kazan: Russian Islamic Institute Publ.; 2023. 399 p. (In Russian)
3. Appolonov A.V. *Nauka o religii i ee postmodernistskie kritiki* [The Science of Religion and its Postmodernist Critics]. Moscow: Higher School of Economics Publishing House; 2018. 240 p. (In Russian)
4. Mukhametshin R.M., Akhmedov S. *Sovremennye problemy islamskoj teologii: Uchebnoe posobie* [Contemporary Problems of Islamic Theology: A Textbook]. Kazan: Russian Islamic Institute Publ.; 2017. 405 p. (In Russian)



5. *Passport nauchnoj special'nosti "Teologiya"* [Passport of the scientific specialty "Theology"]. [Electronic source]. Available at: http://www.аспирантура.рф/pasport/26_00_01.html (Accessed: 11.10.2025). (In Russian)
6. Bulgakov S.N. *Tikhie dumy* [Quiet Thoughts]. Moscow: Republic Press; 1996. 508 p. (In Russian).
7. Kalimullin R.KH. *Islamskoe obrazovanie v dukhovnykh obrazovatel'nykh organizatsiyakh: uchebnoe posobie* [Islamic education in religious educational organizations: a textbook]. Ufa: BSPU Publishing House; 2018. 225 p. (In Russian)
8. *Ehkzistencial'nyj opyt i kognitivnye praktiki v naukakh i teologii* [Existential experience and cognitive practices in science and Theology]. Kasavin I.T., Filatov V.P., Shakhov M.O. (eds). Moscow: Alfa-M Press; 2010. 512 p. (In Russian)
9. Sagdeev A.V. *Vostochnyj peripatetizm* [Oriental Peripatetism]. Moscow: Mardzhani Publishing House; 2009. 232 p. (In Russian)
10. Rudolf U. *Al-Maturidi i sunnitskaya teologiya v Samarkande* [Al-Maturidi and Sunni Theology in Samarkand]. Trutanova L. (tr. from German). Almaty: XXI Century Foundation Publ.; 1999. 286 p. (In Russian)
11. Utyz-Imyani G. *Izbrannoe* [Selected works]. Adygamov R. (comp. and tr. from Arabic). Kazan: Tatar Book Publishing House; 2007. 320 p. (In Russian)
12. Al-Afgani Dzh. *Otvvet materialistam* [Answer to the materialists]. Moscow: Medina Press; 2021. 72 p. (In Russian)
13. *Koran* [The Quran]. Tr. from Arabic by I.Yu. Krachkovsky. Moscow, 1990. 512 p. (In Russian)
14. Morris Tomas. *Nasha ideya Boga. Vvedenie v filosofskoe bogoslovie* [Our Idea of God. Introduction to Philosophical Theology]. Moscow: The Bible and Theology Institute Publishing House; 2011. 201 p. (In Russian)
15. Alikberov A.K., Bobrovnikov V.O., Bustanov A.K. *Rossiiskij islam: ocherki istorii i kul'tury* [Russian Islam: Essays on History and Culture]. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences Publ.; 2018. 456 p. (In Russian)
16. Mardzhani Sh. *Zrelaya mudrost' v raz'yasnenii dogmatov an-Nasafi* (al-Khikma al-baliga) [Mature wisdom in explaining the dogmas of al-Nasafi (al-Hikmah al-balighah)]. Shagaviev D. (preface and tr. from Arabic). Kazan: Tatar Book Publishing House; 2008. 479 p. (In Russian)
17. Kursavi Abu-n-Nasr. *Nastavlenie lyudej na put' istiny* [Guiding People to the Path of Truth]. Translated from Arabic. Kazan: Tatar Book Publishing House; 2005. 304 p. (In Russian)
18. Fakhr al-Din R. Matbu'at atharlare [Press works]. *Shura*. 1915;9:285–286. (In Tatar)
19. Adygamov R.K. *Gabdrachim Utyz-Imyani* ['Abd al-Rahim Utiz-Imani]. Kazan: "Fan" Publishing House of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; 2005. 234 p. (In Russian)



R.R. Shangaraev

Tatar modernism (tajdid) in the context of interdisciplinary study of Theology

Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 136-150

20. Marash I. *Religioznoe obnovenie v tyurkskom mire (1850–1917)* [Religious Renewal in the Turkic World (1850–1917)]. Akhmetyanova G.R. (tr. from Turkish). Kazan: Russian Islamic Institute Publ.; 2021. 307 p. (In Russian)

21. Zejnulla Rasuli (Rasulev) *an-Nakshbandi. Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Nasyrov I.R. (tr. from Arabic, ed. with comments and notes). Ufa, 2000. 152 p. (In Russian)

22. Bigiev M.Dj. *Izbrannye Trudy* [Selected works]. Khairutdinov A. (comp. and tr. from the Ottoman language, with additions and comment.). Kazan: Tatar Book Publishing House; 2014. 398 p. (In Russian)

Информация об авторе

Шангараев Роберт Рашитович, кандидат исторических наук, доцент кафедры систематической теологии, декан теологического факультета, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация; доцент кафедры теологии, Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация.

About the author

Robert R. Shangaraev, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Systematic Theology, Dean of the Faculty of Theology, Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation; Associate Professor of the Department of Theology, Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 25 декабря 2025
Одобрена рецензентами: 25 февраля 2026
Принята к публикации: 25 марта 2026

Article info

Received: December 25, 2025
Reviewed: February 25, 2026
Accepted: March 25, 2026



Традиционализм и традиция: разные грани одного явления

Т.Е. Седанкина^{1, 2а}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

²Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5241-6479>, e-mail: tatiana-svetlaya@mail.ru

Резюме: С целью выявления различных граней понятий «традиционализм» и «традиция» в статье осуществляется анализ трех подходов к этим явлениям: перенниализма – философского направления, ключевой идеей которого является понятие «традиция», рассматриваемая как высшая, изначальная, метафизическая истина; исламского богословского подхода, базовым понятием которого является «накль» – выверенное в соответствии со строгими правилами, четко организованное, структурированное и формализованное в рамках конкретной исламской традиции Предание; и философско-религиозного подхода тех, кто не позиционирует себя перенниалистами, однако рассматривает традицию в более широкой перспективе, относительно конкретных религиозных рамок. Для достижения поставленной цели вначале рассматривается возникновение идеи *philosophia perennis* в XVI веке и ее возрождение в конце XIX – начале XX века, приведшее к повороту в сторону ислама, имеющему собственные четкие формулировки традиции и методологию следования ей, чему уделяется отдельное внимание с акцентом на понятия «таклид» и «накль». Далее приводится несколько философско-религиозных идей относительно анализа указанных понятий, осуществляемого в соответствии с определенным алгоритмом: вариант традиции, методология следования, аспекты работы, форма мышления, результат.

Ключевые слова: традиция и традиционализм; перенниализм; «таклид» и «накль»; исламский неотрадиционализм; «überlieferung» и «tradition»; традиция с большой и маленькой буквы

Для цитирования: Седанкина Т.Е. Традиционализм и традиция: разные грани одного явления. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):151–177. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-151-177





T.E. Sedankina

Traditionalism and tradition: different facets of the same phenomenon

Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 155-177

Traditionalism and tradition: different facets of the same phenomenon

T.E. Sedankina^{1, 2a}

¹Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation

²Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5241-6479>, e-mail: tatiana-svetlaya@mail.ru

Abstract: In order to identify the different facets of the concepts of “traditionalism” and «tradition», the article analyzes three approaches to these phenomena: perennialism, a philosophical trend, the key idea of which is the concept of tradition, considered as the highest, primordial, metaphysical truth; the Islamic theological approach, the basic concept of which is «naql», that is the verified in accordance with strict rules, a well-organized, structured and formalized Tradition within the framework of a specific Islamic tradition; and the philosophical and religious approach of those who do not position themselves as perennialists, but consider tradition from a broader perspective, relative to specific religious frameworks. To achieve this goal, we first consider the emergence of the idea of *philosophia perennis* in the 16th century and its revival in the late 19th and early 20th centuries, which led to a turn towards Islam, which has its own clear formulations of tradition and methodology for following it, which is given special attention with an emphasis on the concepts of “taqlid” and “naql”. The following are several philosophical and religious ideas about different variants of tradition, in accordance with a certain algorithm: a variant of tradition, a methodology for following, aspects of work, a form of thinking, and a result.

Keywords: tradition and traditionalism; perennialism; “taqlid” and “naql”; Islamic neotraditionalism; “überlieferung” and “tradition”; tradition with capital and small letters

For citation: Sedankina T.E. Traditionalism and tradition: different facets of the same phenomenon. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):151-177 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-151-177

Введение

В настоящее время наблюдается возвращение внимания российского исламского теологического сообщества к традиции и традиционализму – феноменам, имеющим многогранное значение ввиду существования различных подходов к их интерпретации как внутри исламской богословской мысли, так и вне ее. Первые попытки осмысления традиции в христианском мире, предпринятые в XVI веке, привели к созданию философского направления *philosophia perennis* (вечная философия) с собственными целью, задачами и методологией. Спустя пять веков, в конце XIX – начале XX в., в интеллек-



туальной среде вновь возникла потребность к возрождению идей перенниализма, что привело к созданию различных групп под общим названием «традиционализм». Как первая, так и вторая волна традиционализма проходили во время уже оформленных и четко структурированных систем координат существующих религиозных традиций, понимание традиции которых значительно отличается от идей *вечной философии*. Сложность осмысления феномена традиции заключается еще в том, что в самих религиозных системах понимание традиции несколько разнится, так же как и отношение к ней. В связи с этим считаем, что рассмотрение различных граней данного феномена будет способствовать как представлению панорамного видения явления, так и лучше-му пониманию разницы между понятиями.

Методы и материалы

Опираясь на принцип объективности и нейтральности, требующий оставаться не позициях беспристрастности, мы предприняли попытку проанализировать различные (разновекторные) подходы к понятию «традиция» максимально непредвзято. Применение метода интеллектуального интервью с носителем исламского мировоззрения в сочетании с богословским методом К. Польскова позволило более наглядно соотнести рассматриваемые нами явления с нормой религиозного сознания мусульманина. Сопоставительный анализ позиций Кевина ван Бладела, Антуана Февра, Гленна Александра Мэги, Марка Сэдживика, 'Абд-аль-Ваххаба аль-Аффанди и др., касающихся традиции, способствовал многогранному осмыслению феноменов традиционализма и традиции.

Полученные результаты

1. Возникновение идеи *philosophia perennis* (вечной философии)

Итальянским августинцем и библиотекарем Ватикана *Агостино Стьюко* в книге «О вечной философии», изданной в Лионе в 1540 году, было введено понятие «*philosophia perennis*» (вечная философия) [1, с. 237, 113] для того, чтобы описать одно из прозрений итальянского философа и католического священника *Марсилио Фичино* (1433–1499), явившегося одним из ключевых предшественников традиционализма [2, с. 51], а также обратиться к новому осмыслению «традиции», потребность в котором в христианском мире возникла в XVI веке. Сторонники *philosophia perennis* считали, что «вечная философия», предшествующая и объединяющая все последующие учения, представляет собой единую изначальную религию, принявшую впоследствии разнообразные формы. Представители данного направления мысли, будучи эрудированными синкретистами, опирающимися на множество источников, более или менее связанных



с тем, что они считали ядром всех традиций герметическую мудрость, были убеждены, что зарождение «традиции» неразрывно связано с именем Гермеса Трисмегиста – первого богослова изначального богословия «*Prisca theologia*», а ее завершение – с Платоном. Генеалогическое древо «философов» ими представлялось таковым: Енох, Авраам, Ной, Зороастр, Моисей, Гермес Трисмегист, брамины, друиды, Давид, Орфей, Пифагор, Платон, сивиллы [1, с. 56].

Основоположник академических исследований эзотеризма Антуан Февр (1934–2021), личность, находящаяся на стыке, казалось бы, несовместимых систем мышления и практики жизни, идущий одновременно путем кропотливого исторического исследования в духе строгой науки и путем эзотерика, ищущего непосредственного опыта [3, с. 11–12], выделяет цель, задачи и методологию *philosophia perennis*. Целью является поиск изначального источника всех религий, рассматриваемого в качестве единой истины и древней мудрости. Основная задача заключается в попытке найти общие знаменатели между несколькими разными традициями или даже между всеми традициями вообще [1, с. 222]. Методология характеризуется эклектизмом, заключающимся в синтезе различных направлений и подходов разнородных философских учений [1, с. 72, 229], смешением интеллектуальной и духовной традиции, реального и мифологического [1, с. 113], а также практикой конкорданса (согласия, согласования), направленной на поиск соответствия между ними [1, с. 10–20]. Антуан Февр представляет различные традиции струнами или клавишами одного инструмента, расположенными таким образом, чтобы производить множественные взаимно освещающие гармонии. Современный исследователь традиционализма, доктор философии, британский историк-арабист Марк Сэдджвик (род. 1960), объектом изучения которого стали традиционализм и традиционалисты, чьи надежды, чаяния и энергия, а порой и ошибки составили историю традиционалистской мысли, представляет *philosophia perennis* как направление мысли, согласно которой все религии имеют общее происхождение, являясь различными тропами, ведущими к одной цели [2, с. 31, 493].

2. Возрождение идей перенниализма

Как Антуан Февр, так и Марк Сэдджвик отмечают, что период конца XIX – начала XX века характеризуется новым витком обращения внимания интеллектуалов к идеям *philosophia perennis*. Благодаря выходу в свет книги «Кризис современного мира» французского философа-традиционалиста Рене Генона (1886–1951), ставшей «шедевром и, возможно, наилучшей отправной точкой для начала знакомства с первоисточниками традиционализма» [2, с. 46], термин «традиция» обрел новое дыхание, а движение мысли стало называться «традиционализмом», известное также как «перенниализм», последователи которого постулировали существование единой изначальной «примор-



диальной традиции», проходящей через видимое разнообразие религиозных традиций мира» [1, с. 222–223]. В своих трудах Генон провел демаркационную черту между «религией» и «религиями» («люби религию и не доверяй религиям»), будучи убежденным, что «Отцы Церкви уничтожили полученные ими учения, тем очертив границы между единственно возможным “изначальным учением” и “паразитической порослью”, которую нельзя путать с самим Древом Традиции» [2, с. 96].

На основании анализа идей Генона, изложенных в книге «Кризис современного мира», позволим себе сформулировать определение традиции в интерпретации ее автора. *Примордиальная традиция* – это совокупность «нечеловеческих» знаний, с самого начала содержащих всё учение целиком, передаваемых из поколения в поколение кастой посвященных. Дух традиции, являющийся «сокровищем “нечеловеческой” предвечной мудрости» [4, с. 509], будучи по ту сторону изменения и смерти, не может погибнуть или быть утрачен окончательно, ввиду сокрытия себя непроницаемым покрывалом, таящим и затрудняющим доступ к первоначальному истоку, хранящему сокровищницу традиции во всей ее полноте вне зависимости от любых перемен внешнего мира. Поэтому «подлинная традиция никогда не утрачивается, а только затмевается для внешнего восприятия» [4, с. 14]. Стремящийся же к истинному знанию должен отыскать, открыть ее для себя самостоятельно, так как «подлинная тайна невыразима и непередаваема, но во всякой истине трансцендентного порядка необходимо имеется и выразимая часть» [4, с. 516], которую можно «отыскать только в *религии*, при этом осознавая, что это не цельная изначальность, а лишь малые ее части» [4, с. 14, 516, 111]. Те же, кто довольствуется лишь осколками изначального знания, являются «носителями внешней скорлупы Традиции, не подозревающими о ее внутреннем глубинном содержании» [4, с. 130]. Будучи убежденным, что «истинное традиционное мировоззрение всегда и везде является сущностно одним и тем же, в какую бы форму оно ни облекалось» [4, с. 38], Генон считает, что на сегодняшний день традиционному мировоззрению удалось сохраниться лишь в религии, а в наиболее чистом виде – в исламе¹.

¹ Принадлежность к исламу является чем-то вроде «духовного расового признака», считал Юлиус Эвола (1898–1974) – второй по значимости после самого Генона традиционалист, именуемый некоторыми авторами как «традиционалист без традиции» [См. 2, с. 16]. Эвола разработал трехчастную классификация рас: физическая раса, раса души и раса духа, где последняя представляет собой вершину расовой пирамиды, доходящую до самых глубинных корней расы, связанных со сверхличными, сверхэтническими, метафизическими силами. Эвола называл представителей этой расы духа благородными «людьми высшей человеческой породы», расой героев, объединенных единой идеей, в которой находится подлинная Родина. Не принадлежность к общей расе, к общей нации или к общему государству объединяет нас сегодня, а принадлежность к Единой Идее. Только это должно браться в расчет» [5].



3. Поворот в сторону ислама

В 1912 году Рене Генон принимает ислам и берет себе исламское имя *Абдель-Вахид Яхья* ('Абд-аль-Вахид Йахйа), что означает «Иоанн, служитель (раб) Единого». В 1930 году в поисках некоторых суфийских рукописей он переезжает в Египет, где открывает для себя живую исламскую традицию, не только соблюдая нормы шариата, но и следуя суфийскому пути шазилийского тариката, а согласно Сеиду Хоссейну Насру (Саййид Хусайн Наср), также принимая посвящение в тарикат кадириййа [2, с. 123, 125–126]. Здесь же он женится на дочери шейха, являвшейся потомком рода Фатимидов, восходящего к пророку Мухаммаду. В 1951 году он умирает, говоря перед смертью по-арабски: «*Аллах, Аллах*» [6]. Однако, как отмечает М. Сэджвик, «несмотря на то, что в повседневной жизни Генон был благочестивым мусульманином, он оставался убежденным перенниалистом, а потому в своем творчестве был скорее универсалистом-традиционалистом, чем мусульманином» [2, с. 127–128], рассматривающим исламское понятие «*дин аль-фитра*» в качестве изначальной религии [2, с. 98]. Подтверждением этому являются слова Генона о том, что он не обратился в ислам, а «перешел» в него, так как «любой человек, который понимает единство традиций, не может быть обращен во что бы то ни было... В этом нет ничего, что означало бы превосходство одной формы традиции самой по себе над какой-либо другой, но значит скорее то, что можно назвать духовным комфортом».

Традиционалисты во главе с Геноном, будучи яркими лекторами, педагогами и писателями, познакомили западную аудиторию с исламом и суфизмом, а также внедрили более толерантный подход к неевропейским религиям в целом как в научной среде, так и за ее пределами [2, с. 486]. Однако традиционалистские идеи подвергались критике как на Западе, так и в арабском мире. Так, католический исследователь *Луи Шарбонно-Лассэ* (1871–1946), считая работы Генона интересными, указывал и на возможные опасные и даже плачевные последствия распространения традиционалистских идей, призывающих к обращению в некую «сверхрелигию, предназначенную для элиты и для посвященных, которые могут без малейшего затруднения переходить от одной формы богопочитания к другой в зависимости от региона, в котором они проживают» [2, с. 137]. Сэджвик в своих исследованиях приходит к выводу, что несмотря на то, что благодаря Генону значительное число европейских интеллектуалов приняла ислам, перенниализм не получил серьезного отклика и в среде «традиционных» мусульман арабского мира, поскольку общепринятый взгляд на ислам, за очень редкими исключениями, состоит в том, что все другие религии отменяются откровением ислама и в настоящее время могут исповедоваться только из-за невежества или извращенности. Предшествующие откровения являются лишь подготовительными откровениями Божьей воли, которые затем были искажены их последователями. Как пишет Сэджвик,



Т.Е. Седанкина

Традиционализм и традиция: разные грани одного явления
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 151-177

«пропасть между перенниалистскими идеями и интересами “традиционных” египетских мусульман была слишком велика» [2, с. 132]. Несмотря на то, что многие традиционалисты считали себя мусульманами, почти всем населением арабских стран традиционализм проигнорирован [2, с. 489]. Хотя любой мусульманин, соглашающийся с универсализмом в любой форме, отходит от общепринятого исламского консенсуса, многие традиционалисты выглядят вполне правоверными в глазах других мусульман, поскольку следуют религиозной практике. Наиболее традиционные страны исламского мира не испытывают к традиционализму интереса. Генон в Египте сегодня неизвестен, а арабский – это один из немногих языков мира, на котором традиционалистские работы почти недоступны. Алжирские и марокканские традиционалисты считают, что делать их доступными на арабском вообще нет смысла [2, с. 476]. Однако нельзя абсолютно исключать влияние перенниалистских идей на мусульманский мир. Так, например, центральной фигурой в истории традиционализма в Иране стал *Сеид Хоссейн Наср* (род. 1933), интеллектуальный мир которого во многом был западным. В 1974 году Наср основал «Шахскую иранскую академию философии», целью которой стало возрождение традиционной интеллектуальной жизни исламской Персии и ее философской и мистической сокровищницы; распространение среди персов знания об интеллектуальных традициях других цивилизаций, как западных, так и восточных, а также рассмотрение с точки зрения традиции различных современных вопросов [2, с. 257–258].

Согласно утверждению мусульманского исследователя, автора книги «Люди на кромке: религиозная реформа и бремя западных мусульманских интеллектуалов» *‘Абд-аль-Ваххаба аль-Аффанди* (род. 1955), Сеид Хоссейн Наср одним из первых вошел в цепочку последователей Мухаммада Асада (1900–1992), явившегося предтечей *исламского неотрадиционализма* – исламского методологического подхода, ставшего ответной реакцией на «возрожденческие и неомодернистские движения, ставящие своей целью подменить подлинное исламское учение рукотворными философиями и реформами, тем самым являя серьезную угрозу целостности веры» [2, с. 25]. Ключевая идея неотрадиционализма как нового методологического направления представлена в книге Мухаммада Асада «Ислам на перепутье» [7, с. 7–8]. «Выражая глубокое почтение традиционным ценностям досовременных мусульманских сообществ и сожалея об их модернизации, неотрадиционалисты, с одной стороны, выступают с бескомпромиссной критикой современной западной современности материалистической мысли, предостерегая мусульман от следования по ее стопам; с другой стороны, выражают разочарование чрезмерным буквализмом и заикленностью на средневековых практиках современных движений возрождения в ущерб истинному духу ислама» [8, с. 22–23]. По мнению западного мусульманского интеллектуала, одного из видных



последователей Мухаммада Асада *Мурада Уилфреда Хоффмана* (1931–2020), неотрадиционалисты стоят «одной ногой на Востоке, а другой – на Западе, что позволяет им достаточно хорошо понимать оба мира для того, чтобы разъяснять их друг другу» [8, с. 8]. 'Абд-аль-Ваххаб аль-Аффанди указывает, что неотрадиционализм в равной степени критически относится как к либеральному мусульманскому крылу, чей радикальный теологический дискурс остается выбором «одиноким элиты», так и к радикальному традиционалистскому крылу нетерпеливых ревнителей-фанатиков, находящихся в тревоге и страхе, гневно и яростно отстаивающих закостенелые устои. «Духовность крайних традиционалистов сочетается с сильной (и абсурдно непрактичной) враждебностью ко всему современному. Пытаясь сохранить максимум возможного из изначальной традиции, переданной праведными предшественниками, перед вызовами современности, они соглашаются лишь на минимальные уступки» [8, с. 47]. Представители же исламского неотрадиционализма призывают к «умеренному пути, спокойствию, терпению и искренней самоотверженности верующих по преодолению дисбаланса» [9]. 'Абд-аль-Ваххаб аль-Аффанди призывает мусульманское сообщество «интенсивнее прислушиваясь к голосу изнутри (как из пределов сердца, так и из пределов общества), а не ставить в приоритет адаптацию к голосам, исходящим извне» [9, с. 50]².

4. Голос изнутри исламской традиции

В исламской традиции существуют два понятия – «*таклид*» и «*накль*», первое из которых имеет прикладное значение, направленное на регулирование повседневной жизни верующих, а второе представляет собой теоретический и исторический фундамент, сохраняющий целостность исламского наследия.

Термин «*таклид*» восходит к корню «*к-л-д*», что буквально означает «надевать ожерелье» или «ошейник» [11, с. 671]. На основании систематизации различных трактовок и примеров, изложенных известным мусульманским ученым *Ибн-Манзуром* (1233–1312) в толковом словаре арабского языка «*Лисан аль-'араб*», приведем определение данного термина. *Таклид* (подражание) – традиция, передающаяся от предков, наследование их привычек, догм, практик и способов поведения через подражание, следование их примеру без размышлений о правильности и без требования доказательств. *Таклид* – буквальная имитация, слепое подражание, копирование без каких-либо видоизменений, подделка с оригинала. *Таклид* – это правило неукоснительного соблюдения определенной доктрины, подражание в практических суждениях и действиях без требования каких-либо аргументов [12, с. 365–368]. В издании «Ислам: энциклопедический словарь» таклид представлен как метод «слепого следования религиоз-

² Более подробно об исламском неотрадиционализме можно почитать в монографии Т.Е. Седанкиной [10, с. 200–206].



ным авторитетам без предварительного сомнения в истинности их суждений» [13, с. 32] *мукаллидом* – лицом, не обладающим достаточными знаниями для вынесения самостоятельных решений. Противоположностью *таклида* является *иджтихад* – метод «усердствования», «большого старания» в применении собственного разума в правовых и теологических вопросах, решаемых на основе положений из Корана и Сунны.

Термин «*накль*» происходит от корня «*н-к-л*», означающего «переносить», «передавать», «переводить с места на место» [11, с. 820], что указывает на процесс трансляции преданий от одного поколения к другому. В книге Ибн-Рушда читаем следующее определение данного понятия: «*Накль* – ветви свидетельства и предания, являющиеся слышимыми доказательствами, переданными из Книги Аллаха и пречистой Сунны. *Накль* – это доказательства из источника, переданные передатчиками хадисов и рассказчиками – теми, кто записывает и передает их. Сказано “он перенёс вещь”, то есть взял ее с места» [14, с. 14]. Слово *накль* обозначает «утверждение, верование или практику, передаваемую (в том числе изуствно) из поколения в поколение с незапамятны времен» [2, с. 35] через цепочку благородных передатчиков, гарантирующих чистоту передачи. *Накль* – это традиция праведных предшественников – саляфов (сахабов, таби’инов, таби’у ат-таби’инов, имамов мазхабов, великих правоведов – факыхов и хадисоведов, живших в три первых века по хиджре). *Накль* – это абсолютное мерило традиции, понимаемое не только как обрядовая религия, принесенная пророком Мухаммадом ﷺ, но и как изначальная религия Единобожия (*таухид*), берущая начало с первого пророка Адама (мир ему) и завершенная в своем донесении до людей Печатью пророков – Посланником Аллаха Мухаммадом ﷺ [10, с. 303].

С целью прояснения разницы понятий «*таклид*» и «*накль*», оба из которых обозначают традицию в исламском понимании, нами взято интервью на тему «Связка понятий “*таклид*” и “*накль*”: разница и взаимообусловленность» у имам-хатыба мечети Вагиза-хазрата, преподавателя медресе «Нур» города Самары, аспиранта Российского исламского института, исследующего вопросы методологии каляма – Исляма Талиповича Яруллина.

- *Ассаломуалейкум, Ислям-хазрат. Вы уже несколько лет занимаетесь осмыслением методологии каляма, ключевыми понятиями которой являются «накль» и «акль», которые принято рассматривать в связке. Но в контексте исследования, касающегося осмысления различных граней понятия «традиция», меня волнует связка понятий «таклид и накль». Что вы понимаете под этими понятиями и в чем, на ваш взгляд, отличие одного от другого?*

- *Ваалейкум ассалам, Татьяна Евгеньевна! Довольно неожиданный и нестандартный вопрос, заслуживающий отдельного размышления. На мой взгляд, таклид представляет собой вертикальный процесс следования определенному авторитету, являя*



собой акт воли и методологический выбор субъекта. Он обеспечивает мукаллида практическим руководством «здесь и сейчас» в результате вынесения правового решения, фетвы. Алгоритм данного процесса состоит из четырех шагов: возникновение вопроса → обращение с ним к авторитету → получение ответа → действие мукаллида. Критерием верности пути является авторитет лица, выбранного в качестве религиозного наставника. *Накль* является горизонтальный эпистемологический процесс движения из прошлого в будущее, направленный на сохранение и уточнение аутентичности религиозного предания при смене поколений с целью сохранения исторической истины и догматической чистоты в передаче свода хадисов. Алгоритм данного процесса состоит из трех закольцовывающихся друг на друге шагов: обращение к первоисточнику → передача → верификация цепи передатчиков → передача.... Таким образом, *таклид* и *накль* являются разнонаправленными процессами, имеющими определенные цели, собственную методологию и верификационные критерии.

- *Благодарю вас за такой четко структурированный ответ, позволяющий осуществить дистинкцию данных понятий. Если позволите, у меня есть еще вопрос: взаимосвязаны ли между собой таклид и накль и, если да, каковы точки пересечения между этими разнонаправленными процессами?*

- *Таклид* и *накль* не следует рассматривать как взаимоисключающие понятия. Мусульманин совершает *таклид* (следует авторитету) на основании того, что этот авторитет опирается на достоверный *накль* и что слова ученого дошли в неискаженном виде. Использование *таклида* без *накля* чревато ошибками и заблуждениями, так как при слепом следовании авторитету, не удостоверившись, что его слова переданы верно, верующий может пойти по ложному пути. Применение *накля* без *таклида* превращает религию в сухой исторический процесс. Человек может знать, что сказал тот или иной ученый, но без механизма следования (*таклида* или *иджтихада*) это знание не трансформируется в практику. На основании вышеизложенного можно заключить, что *таклид* и *накль* не противоречат друг другу, а создают целостную систему исламского знания. *Таклид* подобен выбору опытного проводника в сложной местности путником (*мукалляфом*), доверяющим тому, кто знает дорогу, чтобы безопасно достичь цели. *Накль* же – это сама река знания, текущая сквозь века. Ее истоком является Пророк (мир ему и благословение), а ее воды питают каждое новое поколение, сохраняя чистоту и свежесть первоисточника.

- *Большое спасибо за ответы, показывающие вашу способность как к рациональному, так и к метафорическому мышлению, что, несомненно, является важным качеством современного теолога-исследователя.*



Несмотря на то, что в рамках религиозных систем вопрос с традицией кажется достаточно хорошо проработанным, хотя и имеет разницу подходов³, тем не менее его актуальность не снимается, что видно по появляющимся публикациям философско-религиозного характера, вновь отсылающим нас к идеям *philosophia perennis*.

5. Философско-религиозный взгляд на традицию: современные вызовы

По словам Марка Сэдживика, одним из «заметных российских мусульман-традиционалистов, анализирующих статус ислама в терминах традиционализма... ставших ориентиром для многих российских традиционалистов, проявляющих интерес к исламу» [2, с. 398–399, 464], стал *Гейдар Джемаль* (1947–2016). В свои молодые годы Джемаль был увлечен идеями Генона, но впоследствии, по его же словам, преодолел в себе и традиционализм, и его основателя, направив свои устремления от Примордиальной традиции Генона, охарактеризованной им как «великая, изначальная, солнечная юридическая Традиция, противостоящая монотеистической Традиции Откровения, Традиции пророков» [16, с. 15], к Традиции «по ту сторону», рассматриваемую им как «не человеческий фактор, не человеческое измерение, как нечто за пределами окружающей нас человеческой непосредственности» [16, с. 41]. Джемаль объявил «геноновский традиционализм учением правильным, т.е. соответствующим структуре бытия, но односторонним, не учитывающим обратную сторону реальности, “обнуляющей” это бытие с позиций таухида. Отказавшись от геноновского традиционализма как “объек-

³ Методология данной традиции в исламе разработана довольно четко, однако доктор философии, профессор Йельского университета, изучающий традиции различных языковых сообществ, в частности доисламскую (бактрийскую) культуру и тексты по арабскому герметизму периода 200–1200 годов н.э., Кевин ван Бладел убежден, что «когда имеешь дело с утраченными древними и средневековыми произведениями, зачастую в лучшем случае доступна только некоторая степень достоверности. Рукописные традиции часто формировались путем отбора и исключения тех или иных фрагментов поздними переписчиками в соответствии с их взглядами. Как только летописец добывал тот или иной фрагмент, он включал или исключал из него то, что считал целесообразным, создавая тем самым свою собственную хронику. После этого оригинал мог быть отброшен, а более современная версия сохранялась, тем самым старые хроники обновлялись более поздними событиями» [15, с. 251, 84, 229]. Позиция Бладела имеет место и в исламской среде, в которой со временем начали появляться сомневающиеся в подлинности переданного. Более того, со временем произошло смещение в понимании самой традиции и отношении к ней различных представителей исламской мысли, в связи с чем в исламской интеллектуальной среде начали формироваться новые подходы. Если «радикальные традиционалисты» стремились к максимально-буквальному сохранению изначальной традиции, проявляющемуся в абсурдной враждебности ко всему современному, а «возрожденцы» ратовали за жесткое переопределение унаследованной традиции и ее замену более подлинным и неискаженным пониманием ислама, то модернисты, которых ‘Абд-аль-Ваххаб аль-Аффанди классифицировал на три группы: умеренные, радикальные и ультралиберальные, призывающие сначала к переопределению, переинтерпретации, к постановке под сомнение традиции, завершая ее радикальным перепрочтением и адаптацией под современные реалии, вплоть до разрыва с ней. Что касается неотрадиционалистского подхода, то он предлагает «умеренное и вдумчивое преодоление дисбаланса между исламской традицией и современными подходами и их творческий синтез, основывающийся на твердом исламском фундаменте» [10, с. 205].



тивной метафизики жрецов», Гейдар начал выстраивать доктрину своего субъективно-го «ханифизма» (возвращение к исламу не Мухаммада, а самого Адама) в качестве диалектической оппозиции этой метафизике, своеобразным образом негативно зеркала Генона» [17, с. 212].

Джемаль давал высокую оценку работам *Мартина Хайдеггера*⁴ (1889–1976), которого он глубоко уважал, досконально изучал и обучал других читать его «аккуратно» [19, с. 281], упоминая его практически во всех своих трудах, однако подчеркивая, что «Хайдеггера нельзя назвать традиционалистом в геноновском смысле слова несмотря на то, что тот глубоко работал с греческой мыслью и был противником технического прогресса» [20, с. 473]. В творчестве Джемалья довольно четко прослеживаются некоторые идеи *Хайдеггера*, среди которых наиболее ярко проявлено рассмотрение традиции в двух регистрах – аналогии с идеей Генона об «*изначальном учении*» и его «*поросли*». Несмотря на то, что Джемаль не считал Хайдеггера «традиционалистом в геноновском смысле», тем не менее у нас не у первых возникает «соблазн рассмотрения интегральной традиционалистской метафизики Генона сквозь призму фундаментальной онтологии Хайдеггера и наоборот» [21, с. 281].

С целью сравнения традиционалистских подходов разных авторов вначале рассмотрим понимание двух различных вариантов традиции в интерпретации Хайдеггера, введшего два различных понятия: «*Überlieferung*» (изначальная традиция) и ее альтернатива «*Tradition*» (традиция метафизики). Далее представим подход Джемалья, осуществляющего дистинкцию традиций с маленькой и большой буквы.

А. Опираясь на исследование Н.В. Кода, проанализируем разницу хайдеггерианских понятий «*Überlieferung*» и «*Tradition*», отмечающей, что между ними, «на первый взгляд, строгое правило разделения отсутствует, однако по отношению к изначальной подлинной традиции Хайдеггер никогда не применяет термин *Tradition*» [22, с. 78], а также сделаем акцент на особенностях методологии, характерных формах мышления и специфических аспектах работы в обеих традициях.

Под *tradition* Хайдеггер подразумевает традицию метафизики, предлагающую нечто статичное, устоявшееся, завершённое и обладающее властью. *Методология* следования данной форме традиции предполагает механическое пассивное воспроизведение, слепое копирование («техническую штамповку»), безразличное согласие и безучастность. *Аспектами работы с tradition* являются теоретизация, объективация, понятийность, стремление к тяжеловесности системы, фиксация неподлинного исторического экзистирования (историографичность) [22, с. 88]. *Мышление* в рамках дан-

⁴ Практически во всех своих книгах Джемаль упоминает Хайдеггера, называя его «острым, индивидуальным философом, дошедшим до рубежа, за которым следует ослепительная вспышка понимания... но все-таки не шагнувшим в саму эту вспышку, в связи с чем хайдеггерианство является только пролегоменами ко всякому будущему пониманию» [18, с. 265].



ной традиции является однокорнейным и характеризуется подчинением определенному порядку, онтологическим закрепощением в строго очерченных рамках, механическим пассивным воспроизведением образца и слепым его копированием. Данная форма мышления ведет к забвению вопроса о бытии, отрыву субъекта от изначального истока, утрате и искажению изначальной традиции мышления [22, с. 81, 85].

Понятием «*Überlieferung*» Хайдеггер определяет подлинную изначальную всеобъемлющую бытийную традицию (традицию истока), предполагающую некую незавершенность, переходность, недораскрытость, размытость и процессуальность [22, с. 78–79]. Методология следования предполагает «освобождение от определенного начала и связывание его с первоначалом, с традицией из Истока» [23, с. 196]. *Форма мышления* предполагает онтологически освобождающую бодрость мысли, живую причастность и пребывание на страже, беспредпосылочность вопрошания, возобновление вопроса о бытии и приближение к истоку, что способствует актуализации изначальных возможностей мышления, устремляющего к дотеоретическому беспонятийному опыту постижения «области тайны». *Аспектами работы* в данной традиции является «*сигетическое вымалчивание*» (умолчание), относящееся к изначальным возможностям мышления, которое заключается в парадоксальной логике «открытия путем сокрытия», рассматриваемого как апофатическая форма мысли о человеческом опыте божественного⁵.

Б. Так же, как Хайдеггер, Гейдар Джемаль рассматривает традицию в двух регистрах: с большой и маленькой буквы, уделяя особое внимание первой, подробно останавливаясь на ее методологии, а также на особой форме мышления, результатом которого становится рождение подлинного Субъекта.

Традицию с маленькой буквы Джемаль воспринимает как обычай, некий фольклор, сохранившийся в форме забытых и искаженных отголосков, осколков, не помнящих своей подлинной сути. Методологией этой традиции-обычая является передача определенных элементов культуры, коллективных привычек, вплоть до жестов, без необходимости понимания в них подлинного, священного, тайного смысла. Это убаюкивающие сказки Арины Родионовны [16, с. 27–29].

Традиция с большой буквы им рассматривается как некая подлинная данность, пребывающая вне времени, вне поколений, вне истории, но перманентно разными способами открывающая себя во времени и в истории, создающая и творящая под себя «институты, поддерживающие и передающие громадный комплекс знаний определенным путем с помощью определенных средств... определенным людям, способным вос-

⁵ Приведем цитаты Хайдеггера, касающиеся метода умалчивания: «Молчание – это оберегающая сила, которая может сохранять в себе то, чему не подходит привычный способ высказывания» [24, с. 229]. «Тот, кто теологию... узнал из полного источника, тот сегодня в области мышления о Боге предпочитает молчать» [25, с. 63].



принять непостижимое, данное вне чувств, но которое и является смыслом и мотивом всего» [16, с. 29, 15]. *Задачей* является «Приближение к изначальному центру, реинтеграция собственной позиции на вертикальной оси и реализация всех возможных состояний человеческого существа» [16, с. 79]. *Методология* следования Традиции предполагает активное вступления во взаимоотношение со скрытой истиной через *припоминание* незримой ноуменальной подлинности, «исчезнувшей уникальной жемчужины» [16, с. 704], поскольку «истинам, открывающимся миром Традиции, невозможно обучиться, их можно только вспомнить» [26, с. 15], и *радикальное вопрошание о невозможном*, посредством вызова собственному духу, сверхапофатического броска, радикальной атаки, осуществляемой благодаря доведению мысли «до предела, до метафизического кипения, насыщения ее до абсурда и возвышения до теологического Ничто» [16, с. 176]. Данная методология направлена на развитие *экстремального эсхатологического мышления*, основанного на абсолютных оппозициях, направленного на «прорыв за границы мысли, испытание себя мыслью, пытку ею» [27, с. 167]. *Аспекты работы* с Традицией включают интеллектуальную интуицию и практику сосредоточенного безмолвия. *Интеллектуальная интуиция* как наиболее фундаментальный канал получения знаний, приоткрывающийся в момент «готовности внимать парадоксальному посланию Иного» [16, с. 81], благодаря чему происходит «прямое схватывание содержания объектов» [16, с. 298], «встреча с некой безальтернативной безграничностью, с первичной бездной, с единым ветром, дующим насквозь... с пылинкой, играющей в лучах света» [16, с. 318, 321]. *Практика сосредоточенного безмолвия*⁶, способствующая возвращению субъекта к подлинному изначальному мышлению, направленному на постижение «неба без звезд» [16, с. 77–78] – финальной «долгосной» реальности чистого апофатичного Бытия [29, с. 254], к точке Абсолютного Предела, находящейся «по ту сторону вещиности», в которой мысль только рождается или готова родиться из небытия. «В этой точке наша мысль соприкасается с Мыслью Недефинируемого (ноумена), происходит столкновение “наших” мыслей со сверхмыслительной энергией откровения и случается невозможное – начинает звучать молчание. Это и есть многовекторное эсхатологическое мышление, направленное к своему пределу» [30, с. 32]. *Результатом данной методологии является* «пробуждение от интеллектуального сна, рождение в себе подлинного Субъекта, обладающего подлинным сознанием» [27, с. 69, 101].

В. Интеллектуальная интуиция Джемала пересекается с идеей Генона, убежденного, что возможность восстановления контакта с живой традицией осуществима посредством «сверхрассудочной, супрарациональной интеллектуальной интуиции, являющейся чистым интеллектом, представляющей собой чистую духовность, благодаря

⁶ О практике сосредоточенного безмолвия см. более подробно в статье Т.Е. Седанкиной [28].



чему только и возможно достижение истинно метафизического знания» [4, с. 33–37, 49, 68, 71]. Практика сосредоточенного безмолвия перекликается с «сигетическим вымалчиванием» Хайдеггера. Что касается идеи *припоминания*, то ее обнаруживаем у Гегеля⁷, которого Джемаль называл «великим мыслителем и Платоном XIX века» [20, с. 18], логика которого вошла в основание его методологического мышления, а также «явным традиционалистом» [32, с. 202], считающим, что «истинная религия, истинное мышление божественного, некоторым образом, уже дано человеку в дорефлексивном виде, а все предшествующие системы мысли – религиозной, философской – стремятся к единому учению и частично раскрывают его» [31, с. 114, 134]. Однако, так же как с Геноном и Хайдеггером, с Гегелем Джемаль расходился по ряду вопросов, чему способствовала, с одной стороны, его «исламская идея Единственности Бога без предания ему сотоварищей, расходящаяся с гегелевской градуальной, иерархической логикой Сыновства» [33, с. 116, 158–159], с другой стороны, в связи с отсутствием у этих мыслителей «прорыва во взрывающуюся пылающую Тьму» [32, с. 45], который совершает Джемаль в своей радикальной теологии. Представим реконструкцию осуществления этого «расхождения-преодоления» генонизма, хайдеггерианства и гегельянства с опорой на разные работы мыслителя, а также воспоминания о нем: «Я не боролся с Гегелем, который был для меня путеводной звездой до 19 лет [32, с. 45], который пленил меня своей строгой, безбрежной и, одновременно, безудержной диалектикой [27, с. 109]. Я не боролся с острой философией Хайдеггера, дошедшего до ослепительной вспышки понимания, но не шагнувшего в ее эпицентр [18, с. 265]. Я боролся с Геноном и его традиционалистской школой, явившимися для меня вызовом и противником. И я это прорвал» [34, с. 232, 353].

6. Критика методологии, основанной на внерациональных способах постижения реальности

Очевидно, что методы радикального вопрошания, припоминания, интеллектуальной интуиции и сосредоточенного безмолвия подвергались и продолжают подвергаться критике как в богословских кругах, так и в академическом пространстве.

Так, выдающимися теоретиками суфизма были сформулированы основные требования к идущим внерациональным путем познания. Главным этическим принципом духовного пути суфия является «*принцип недопустимости отхода от шариатских норм*» [35, с. 10–11]. Касательно же предостережения суфийских наставников относи-

⁷ Припоминание, или искусство памяти, рассматривается Гегелем как диалектический метод, направленный на погружение в себя, приводящее к самоактуализации и внутреннему преобразованию, ведущих к воспоминанию о *philosophia perennis* – истинном, надконфессиональном, надкультурном богословии, открытом человеку Богом в древние времена, к памяти подлинного Начала, что являет собой становление субъекта новой, могущественной личностью, вспомнившей из космических сил [31, с. 60, 85, 152–153, 183–184, 264, 272].



тельно интуитивных откровений нами обнаружена фраза шейха Абу-аль-Хасана аш-Шазили (1196–1258), приведенная разными авторами в несколько иных тональностях. Из уст сирийского богослова 'Абд-аль-Кадира 'Исы она звучит однозначно и довольно кардинально, призывая «отбросить прозрение», если оно противоречит Преданию⁸; во второй версии, представленной российским востоковедом А.Д. Кнышем, суфию рекомендуется молчать о своем прозрении и «крепко держаться его»⁹. Современный мусульманский богослов Рамадан аль-Буты (1929–2013) предостерегает от опоры на методологию, основанную на интуиции, фантазии, воображении и слабом предположении, которая может привести к искажению Предания, а следовательно, и самой традиции [38, с. 60–74].

В христианской традиции также наблюдаются подобные предостережения. Русский религиозный философ *Е. Трубецкой* (1863–1920) также указывает на важность аккуратности при работе с субъективным опытом: «Принятие субъективного материала *религиозной интуиции* без критического осмысления рискует принять за откровение создания собственного воображения, а может быть, еще хуже – самовнушение своего порочного сердца» [39, с. 312]. Директор Института теологии СПбГУ *Д.В. Шмонин*, перечисляя в своем труде способы познания Богооткровенной теологии (опыт веры – переживание чувственной и духовной встречи с Богом, постоянной связи с Ним; мистический опыт боговидения и богообщения; интуиция как комплекс знаний, открывающихся в вере и носящих неоспоримый характер), подчеркивает, что они выходят за грань человеческой рациональности, за пределы познаваемого, а потому не могут рассматриваться в качестве научных» [40, с. 33].

Несомненно, с этим утверждением нельзя не согласиться. Однако, будучи зажатым в прокрустовом ложе как позитивистской методологической системы, так и жестких религиозных догматических оград, современный теолог может потерять сакральное измерение, утратив стремление к постижению непознаваемого, смирившись с невозможностью постижения невозможного, остановившись в своих духовных поисках [41, с. 21–22].

Несмотря на то, что вышеперечисленные способы познания выходят за рамки рациональности, а также не могут быть подвергнуты верификации, тем не менее *вопрос статуса личного опыта веры* не перестает быть актуальным в современном научно-образовательном теологическом пространстве. Впервые в качестве специального ме-

⁸ «Если твое прозрение (*кашф*) противоречит Корану и Сунне, то отбрось его и следуй Корану и Сунне. И скажи своей душе: “Аллах гарантирует мне защиту в Коране и Сунне, а не гарантирует мне ее в прозрении и внушении (*ильхам*)”» [36, с. 195].

⁹ «Если твое мистическое откровение (*кашф*) расходится с Кораном и Сунной, держись крепко за них и не рассказывай никому о своем откровении; скажи себе, что за истинность Корана и Сунны ручается сам Бог – да возвысится Он! – чего нельзя сказать обо всех случаях откровения, вдохновения и мистического восприятия». [37, с. 239].



тогда теологии личный опыт веры был предложен первым кандидатом теологии Павлом Хондзинским, в связи с чем он был подвергнут серьезной критике. Однако на заседании научно-отраслевой секции «Теология», прошедшей в рамках VII Профессорского форума в Москве в ноябре 2024 года, темой которой стала «Методология теологических исследований и ценности традиционных религий России», важность данного метода прослеживалась через выступления многих его участников, каждый из которых обращался к конкретным понятиям. Так, Всеволод Золотухин – к понятию «религиозный сентиментализм», протоиерей Алексей Марченко – «присутствие мистической реальности», Павел Костылев – «предельно близкое к самому интимному», профессор А.А. Маслов – «опыт запредельного», профессор Л.И. Маршаева – «личный духовный опыт» [42], что не удивительно, так как «всякое религиозное верование и делание имеет в своей основе особый религиозный опыт» [43, с. 9].

Заключение

Анализ различных подходов к интерпретации традиции позволил выявить, что каждый вариант традиции предусматривает следование определенной *методологии*, включающей в себя специфический методологический *инструментарий*, применение которого возможно лишь при наличии особой формы мышления. Причем, с одной стороны, методология формирует тот или иной тип мышления человека; с другой стороны, собственно выбор методологии и определяется уже имеющейся формой. С некоторой долей условности можно выделить два типа мышления, соответствующие двум вариантам традиции, – конформный, соответствующий «*таклиду*» в исламской традиции, «*tradition*» Хайдеггера, «*традиции с маленькой буквы*» Джемала, и неконформный (независимый), сопутствующий «*иджтихад*», «*überlieferung*», «*Традиция с большой буквы*», «*примордиальной традиции*» Генона. Оба типа мышления (конформный и неконформный) могут проявляться в диапазоне от умеренного до крайнего, т.е. в их «мягкой» и «жесткой» формах, причем как в религиозном (исламском) традиционализме, так и в традиционализме «в геноновском смысле».

В отличие от «жесткого» исламского буквалистского традиционализма, проявляющегося в абсурдной враждебности ко всему современному, так называемый «мягкий» исламский традиционализм придерживается более сдержанных выражений и гибких словесных конструкций, примером чему стал неорационалистский методологический подход, задачей которого является сохранение максимально возможного из изначальной традиции, переданной праведными предшественниками, и преодоление дисбаланса с современными веяниями посредством согласия на минимальные уступки, не приводящие к ущербу истинного духа ислама [8, с. 47, 22–23].



Что касается традиционализма «в геноновском смысле», то в отличие от «жесткого» традиционализм, «ставшего в настоящее время значительно популярным в российских интеллектуальных кругах» [44, с. 249] и проявляющегося в радикальном теологическом дискурсе, направленном на актуализацию изначальных возможностей мышления посредством радикального вопрошания, припоминания, интеллектуальной интуиции и сосредоточенного безмолвия, а также «использование методов постмодерна в диаметрально противоположных целях» [44, с. 253], М. Седжвик также выделяет «мягкий» традиционализм. Последний характеризуется сглаживанием острых углов первого посредством введения более аккуратных формулировок и очищения от «*примордиалистской заразы*» [2, с. 193], предлагающего «не искать единой сущности, пронизывающей все религии, а признать в них множественные проявления непредставимого Абсолюта» [2, с. 275–277]. Однако и «мягкий» традиционалистский подход вызывает настороженность, иногда даже более острую, чем «жесткий», в доказательство чему Марк Сэджвик приводит слова скандинавского ученого: «Традиционалистские книги повсюду. Может быть, самое страшное – это то, что “традиционалистское” мышление украдкой проникает везде, не выдавая себя... Люди принимают эти идеи из-за их привлекательности, а затем передают их дальше...» [2, с. 284]. Отвечая на вопрос «Почему традиционализм получил такое распространение, почему он так много значил для стольких людей и почему он привлек несколько из самых важных умов современности», Сэджвик заключает: «Традиционализм был пьянящей своей свежестью попыткой восстановить божественный порядок, ответом чувствительных интеллектуалов окружающему их враждебному миру» [2, с. 30–31].

Мы бы не стали рассматривать феномен традиционализма как многогранного явления в прошедшем времени, так как в настоящем появляются все новые книги, так или иначе связанные с темой традиции. На сегодняшний день на русский язык переведены труды исследователей *philosophia perennis* Кевина ван Бладела (2022), Антуана Февра (2024), Гленна Александра Мэги (2025); в русскоязычном пространстве представлены работы Марка Сэджвика (2014), раскрывающего историю традиционалистских учений, и Абдельвахаба эль-Аффенди (2022), приводящего цепочку неотрадиционалистов в ответ на неомодернистские вызовы вставших на стражу исламской традиции; в виде книг выходят в свет лекции Гейдара Джемалю, публикуемые его единомышленниками (2020, 2021, 2022); довольно интересными являются работы Григория Темнова (2020) и Тэймура Даими (2023, 2024), в которых не только прослеживаются, но и получают дальнейшее развитие идеи Джемалю. На Алёшинских чтениях, прошедших в 2024 году, было представлено выступление Н.В. Кода, посвященное пониманию «традиции» М. Хайдеггера «после поворота», подготовленное по материалам непереведенных на русский язык работ немецкого философа-экзистенциалиста.



Современный независимый исследователь Андрей Шишков, работающий в рамках христианской теологии, позиционирующий себя автором нового направления, названного им «темная теология», говорит о двух способах богословского мышления (стереотипном и собственно богословским, рассматривая богословие в качестве «навыка мышления о вещах божественных» [45]. «Стереотипное мышление, заключающееся в воспроизведении целых логических цепочек, составленных предшественниками, приведении аргументов, выдвигаемых другими, изучении чужого религиозного опыта, А. Шишков сравнивает с безопасным, комфортным путешествием на диване с указанием свободному путешественнику на его ошибки. Задачей такого мышления является воспроизведение уже готовых решений – «слепков», загоняющее в спячку, лишаящее радости вдохновения и творческого полета мысли». (Аналогом данного способа мышления в исламской традиции является *таклид*). Собственно же *богословское мышление*, по мнению Шишкова, требует «богословского пробуждения, характеризующегося обретением самостоятельности и отходом от автоматического повторения заученных паттернов, что может привести к побочному эффекту: значительному расширению представления о допустимом (в исламской традиции “дозволенного-запретного”)¹⁰ и вхождению в конфликт с предшествующей традицией. Шишков убежден, что традиция остается живой благодаря той новизне, которая привносится через работу богослова и, в конце концов, ассимилируется ею. Там, где свободная богословская мысль дремлет, вскоре умирает и традиция» [45]. Данная идея совпадает с цитатой Антуана Февра: «Традиция – не постоянная сокровищница знаний, неизменный свод доктрин, а вечное перерождение» [1, с. 88].

К вышеуказанным трудам, посвященным осмыслению различных аспектов традиции, следует отнести также две монографии автора данной статьи, посвященные осмыслению исламской методологической традиции [10] в частности и методологии теологии в целом. Цитатой из последней и завершим наше исследование: «Для исследователей, выбравших для себя “*путь духовного авантюризма*”, особенно важным является соблюдение принципа честности, заключающегося в абсолютной искренности своих действий, не имеющих ничего общего с эпатажным поведением. Для избравших “*путь ревностного хранителя Традиции*” необходимо осознать, что Святое исказить невозможно, а вот слепое следование Букве с целью сохранения скорлупы Традиции может привести к упущению из вида собственно Ядра» [41, с. 19].

¹⁰ Более подробно о духовных рисках в теологическом исследовании см. в статье Т.Е. Седанкиной [46].



Литература

1. Февр А. *Вечный Гермес: от греческого бога до алхимического мага*. Никулина А.С. (пер. с англ. и коммент), Двинянинов Б.К. (науч. ред., ст. и коммент.), Петрухин С.С. (вст. ст.), Двинянинов Б.К. (ред.). СПб.: Издательство «АИК»; 2024. 320 с.
2. Сэдживик М. *Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века*. Маршак М. (1–5 главы), Лазарев А. (пер. с англ.), Фаликов Б. (ред.). М.: Новое литературное обозрение; 2014. 536 с.
3. Петрухин С. Антуан Февр. Искусство прохождения границ. *Февр А. Вечный Гермес: от греческого бога до алхимического мага*. Никулина А.С. (пер. с англ. и коммент), Двинянинов Б.К. (науч. ред., ст. и коммент.), Петрухин С.С. (вст. ст.), Двинянинов Б.К. (ред.). СПб.: Издательство «АИК»; 2024. С. 7–25.
4. Генон Р. *Кризис современного мира*. Мелентьева Н. и др. (пер. с франц.). М.: Эксмо; 2008. 784 с.
5. Эвола Ю. *Оседлать тигра*. Ванюшкина В.В. (пер. с итал.). СПб.: Владимир Даль; 2005. 510 с.
6. Пахомов С.В. Лекция: «Забытые истины Традиции». Курс «Адепты запредельного. Эзотерические учения Запада». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://magisteria.ru/esoteric-teachings-of-the-west/traditionalism> (дата обращения: 18.02.2024).
7. Мухаммад Асад. *Ислам на перепутье*. Гибралтар: Дар Ал-Андалус; 1982. 105 с.
8. Абдельвахаб эль-Аффенди. *Люди на кромке: религиозная реформа и бремя западных мусульманских интеллектуалов. Серия неперидических публикаций, №19*. Меликова Л. (пер.), Ярош О (ред.). Лондон, Вашингтон: Институт интеграции знаний; 2022. 62 с.
9. Shaikh Abdal-Hakim Murad. *Muslim loyalty and belonging some reflections on the psychosocial background*. 2003. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.masud.co.uk/ISLAM/ahm/loyalty.htm> (дата обращения: 17.04.2025).
10. Седанкина Т.Е. *Исламская методологическая традиция: классические и современные подходы: монография*. Казань: РИИ; 2025. 374 с.
11. Гиргас В.Ф. *Арабско-русский словарь к Корану и хадисам*. [Казань. Типография имперского университета, 1881]; СПб.: Диля; 2006. 928 с.
12. Ибн-Манзур. Таклид. *Лисан аль-'араб*. Т. 3. Бейрут: Дар Садир; б/г. С. 365–368.
13. Боголюбов А.С. Ат-Таклид. *Ислам: энциклопедический словарь*. Прозоров С.М. (ред.). М.: Наука, Гл. ред. вост. лит.; 1991. С. 32.
14. Ибн Рушд. Тахриф ан-накль. Мухаммад Аман ибн 'Али 'Авами. *Аль-'Акль ва ан-накль 'инда Ибн-Рушд*. Медина: Аль-Джами'а аль-ислямиййа би-ль-мадина аль-му-



наввара; 2007. 60 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.noog-book.com/en/ebook-العقل-والنقل-عند-ابن-رشد-pdf> (дата обращения: 27.11.2025).

15. Бладел К. ван. *Арабский Гермес: от языческого мудреца до пророка науки*. Розов В.А. и Хасанов М.М. (пер. с англ. и араб.), Двинянинов Б.К. (ред., вступ. ст. и коммент.). СПб.: Академия исследований культуры; 2022. 548 с.

16. Джемаль Г. *Новая теология. Избранные лекции. Серия «Мудрость ислама»*. М.: Эксмо; 2020. 718 с.

17. Видеманн В.В. Джемаль в оптике балтийского друга. *По ту сторону неба без звезд: памяти Гейдара Джемалья*. Жигалкин С.А. (сост.). М.: Издательский Дом ЯСК, Гнозис; 2022. С. 199–222.

18. Джемаль Г. *Дауд vs Джалут (Давид против Голиафа)*. М.: Социально-политическая мысль; 2010. 388 с.

19. Джемаль Орхан. Об отце. *По ту сторону неба без звезд: памяти Гейдара Джемалья*. Жигалкин С.А. (сост.). М.: Издательский Дом ЯСК, Гнозис; 2022. С. 284–292.

20. Джемаль Г. *Познание смыслов. Избранные беседы*. М.: Эксмо; 2022. 512 с.

21. Дёмин И.В. Принцип «онтологической дифференции» в феноменологии М. Хайдеггера и в метафизике интегрального традиционализма Р. Генона. *Философская мысль*. 2015;7:1–17.

22. Кода Н.В. Tradition vs Überlieferung: трактовка философской и религиозной традиции в работах М. Хайдеггера до и после «поворота». *Horizon*. 2025;14(1):75–92.

23. Heidegger M. *Zum Ereignis-Denken* (Bd. 73.1). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 2013. 1496 p.

24. Heidegger M. *Das Ereignis* (1941/42). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 2009. 348 p.

25. Heidegger M. *Identität und Differenz* (1955–1957). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 2006. VI. 168 p.

26. Эвола Ю. *Восстание против современного мира*. Ванюшкина В., Истомина Е., Молотова О. (пер. с итал.). М.: Прометей; 2016. 476 с.

27. Мелентьева Н. Гейдар Джемаль: творить небывалое. *По ту сторону неба без звезд: памяти Гейдара Джемалья*. Жигалкин С.А. (сост.). М.: Издательский Дом ЯСК, Гнозис; 2022. С. 68–137.

28. Седанкина Т.Е. От герменевтики молчания к теологии тишины. *Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования*. 2025;11(3):17–33. DOI: 10.18413/2408-932X-2025-11-3-0-2

29. Миржакып Д. «Разве Мы не раскрыли тебе твою грудь?». *По ту сторону неба без звезд: памяти Гейдара Джемалья*. Жигалкин С.А. (сост.). М.: Издательский Дом ЯСК, Гнозис; 2022. С. 247–283.



30. Даими Т. *Абсолютный Предел. Мышление. Точка Эсхатона. Сингулярное откровение*. Кн. вторая. Баку: JekoPrint; 2023. 196 с.
31. Гленн Александр Мэги. *Гегель и герметическая традиция*. Никулин А.С. (пер. с англ.). СПб.: Умозрение, АИК; 2025. 416 с.
32. Джемаль Г. *Логика монотеизма: избранные лекции* М.: Эксмо; 2021. 544 с.
33. Мелентьева Н. «Я верю в черный смерч»: о поэзии Гейдара Джемалья. *По ту сторону неба без звезд: памяти Гейдара Джемалья*. Жигалкин С.А. (сост.). М.: Издательский Дом ЯСК, Гнозис; 2022. С. 138–196.
34. Джемаль Г. *Сады и пустоши: новая книга*. Магомедов А. (текст). М.: Издательство «N»; 2021. 491 с.
35. Хамед Наджи Эсфахани. Доктринальные принципы и ритуальная практика тариката Накшбандийа. *Islamology. 2022;12(1):6–19*.
36. Абдуль-Кадыр Иса. *Истина Суфизма*. Саадцев М. (пер. с араб.). 2-е изд., испр. и доп.. М.: ИД Ансар; 2004. 252 с.
37. Кныш А.Д. *Мусульманский мистицизм: краткая история*. Романов М.Г. (пер. с англ.). СПб.: Издательство «ДИЛЯ»; 2004. 464 с.
38. Мухаммад Саид Рамадан аль-Буты. *Исламское вероучение и философия*. Казань: Российский исламский институт; 2023. 399 с.
39. Трубецкой Е.Н. *Смысл жизни*. Платонов О.А. (сост. и отв. ред.). М.: Институт русской цивилизации; 2011. 656 с.
40. Шмонин Д.В. *Тайна ответа: введение в рациональную теологию: монография*. СПб.: Изд-во СПб.; ПДА: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена; 2021. 460 с.
41. Седанкина Т.Е. *Методология теологии: монография*. Казань: РИИ; 2024. 552 с.
42. *На Седьмом профессорском форуме обсудили вопросы методологии теологии*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6174896.html> (дата обращения: 05.12.2025).
43. Ильин И. *Аксиомы религиозного опыта*. М.: Рус. кн.; 2002. 607 с.
44. Михайлов И.С., Жариков С.А. Интегральный традиционализм как альтернатива постмодернистского развития цивилизации. *Лучший исследовательский проект. Сборник статей Международной научно-исследовательского конкурса*. Пенза: МЦНС «Наука и просвещение»; 2020. С. 249–253.
45. Шишков Андрей. *Богословие – это навык размышления о вещах божественных*. Темная теология. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://boosty.to/theologia>
46. Седанкина Т.Е. Духовные риски: необходимое, достаточное и чрезмерное в теологическом исследовании. *Вестник Московского государственного областного уни-*



верситета. Серия: Философские науки. 2022;3:27–38. DOI: 10.18384/2310-7227-2022-3-27-38.

References

1. Fevr A. *Vechnyy Germes: ot grecheskogo boga do alkhimicheskogo maga* [Eternal Hermes: from the Greek god to the alchemical magician]. Nikulina A.S. (tr. from. Engl. with comment.), Dvinyaninov B.K. (ad.). St. Petersburg: AIK (Information Agency) Publishing House; 2024. 320 p. (In Russian)
2. Sedzhvik M. *Naperekorsovremennomu miru: Traditsionalizm i taynaya intellektual'naya istoriya XX veka* [In defiance of the modern world: Traditionalism and the secret intellectual history of the 20th century]. Marshak M. (Chapters 1–5), Lazarev A. (tr. from. angl.), Falikov B. (ed.). Moscow: New Literary Review Publ; 2014. 536 p. (In Russian)
3. Petrukhin S. Antuan Fevr. *Iskusstvo prokhozhdenie granits* [Antoine February. The art of crossing borders]. Fevr A. *Vechnyy Germes: ot grecheskogo boga do alkhimicheskogo maga* [Eternal Hermes: from the Greek god to the alchemical magician]. Nikulina A.S. (tr. from. Engl. with comment.), Dvinyaninov B.K. (ad.). St. Petersburg: AIK (Information Agency) Publishing House; 2024, pp. 7–25. (In Russian)
4. Genon R. *Krizis sovremennogo mira* [Crisis the modern world]. Melent'eva N. et al. (tr. from French). Moscow: Eksmo Press; 2008. 784 p. (In Russian)
5. Evola Yu. *Osedlat' tigra* [Ride the tiger]. Vanyushkina V.V. (tr. from Italian). St. Petersburg: Vladimir Dahl Publishing House; 2005. 510 p. (In Russian)
6. Pakhomov S.V. Lektsiya: «Zabytye istiny Traditsii» [Lecture: “Forgotten truths of Tradition”]. *Kurs “Adepty zapredel'nogo. Ezotericheskie ucheniya Zapada”* [Course “Adherents of the beyond. Esoteric teachings of the West”] [Electronic source]. Available at: <https://magisteria.ru/esoteric-teachings-of-the-west/traditionalism> (Accessed: 18.02.2024).
7. Mukhammad Asad. *Islam na pereput'e* [Islam at a crossroads]. Gibraltar: Dar Al-Andalus Publ.; 1982. 105 p. (In Russian)
8. Abdel'vahab el'-Affendi. *Ljudi na kromke: religioznaja reforma i bremja zapadnyh musul'manskih intellektualov. Seriya neperiodicheskikh publikatsii* [People on the Edge: Religious Reform and the Burden of Western Muslim Intellectuals. Non-periodical publication series]. Melikova L. (tr.). London, Washington: Institute of Knowledge Integration Publ.; 2022. №19. 62 p. (In Russian)
9. Shaikh Abdal-Hakim Murad. *Muslim loyalty and belonging some reflections on the psychosocial background*. 2003. [Electronic source]. Available at: <http://www.masud.co.uk/ISLAM/ahm/loyalty.htm> (Accessed: 17.11.2025).



10. Sedankina T.E. *Islamskaya metodologicheskaya traditsiya: klassicheskiye i sovremennyye podkhody* [Islamic Methodological Tradition: Classical and Modern Approaches]. Kazan: Russian Islamic Institute Publ.; 2025. 374 p. (In Russian)
11. Girgas V.F. *Arabsko-russkiy slovar' k Koranu i khadisam* [Arabic-Russian Dictionary to the Quran and Hadith]. (Kazan. Imperial University Press, 1881). St. Petersburg: Dilya Press; 2006. 928 p. (In Russian)
12. Ibn-Manzur. Taqlid. *Lisan al-'arab*. Vol. 3. Beirut: Dar Sadir; n.p., pp. 365–368. (In Arabic)
13. Bogolyubov A.S. At-Taklid [Al-Taqlid]. *Islam: entsiklopedicheskiy slovar'* [Islam: encyclopedic dictionary]. Prozorov S.M. (ed.). Moscow: Nauka Press, Main Editorial Office of Oriental Literature; 1991, P. 32. (In Russian)
14. Ibn Rushd. Takhrif al-naql [Distortion of the Tradition (Quran and Sunnah)]. Muhammad Aman ibn 'Ali 'Awami. *Al-'Aql wa al-naql 'inda Ibn Rushd* [Reason and Tradition according to Ibn Rushd]. Medina: Al-Jami'ah al-islamiyyah bi-al-madinah al-munawwarah; 2007. 60 p. [Electronic source]. Available at: <https://www.noor-book.com/en/ebook-العقل-والنقل-عند-ابن-رشد.pdf> (Accessed: 27.11.2025). (In Arabic)
15. Bladel K. van. *Arabskiy Germes: ot yazycheskogo mudretsa do proroka nauki* [Arabic Hermes: from pagan sage to prophet of science]. Rozov V.A. i Khasanov M.M. (tr. from Engl. and Arab.), Dvinyaninov B.K. (ed.). St. Petersburg: Academy of Cultural Studies Publishing House; 2022. 548 p. (In Russian)
16. Dzhemal' G.D. *Novaja teologij a. Izbrannye lekci. Serij a Mudrost' islama* [New Theology. Selected lectures. The Wisdom of Islam series]. Moscow: Eksmo Press; 2020. 718 p. (In Russian)
17. Videmann V.V. Dzhemal' v optike baltiyskogo druga [Dzhemal in the optics of a Baltic friend]. *Po tu storonu neba bez zvezd: pamyati Geydara Dzhemalya* [On the other side of the sky without stars: in memory of Heydar Jamal]. Zhigalkin S.A. (comp.). Moscow: Languages of Slavic Cultures Publishing House: Moscow: Gnozis Press; 2022, pp. 199–222. (In Russian)
18. Dzhemal' G. *Daud vs Dzhalut* (David protiv Goliafa) [Daud vs Jalut (David vs Goliath)]. Moscow: Socio-political Thought Publishing House; 2010. 388 p. (In Russian)
19. Dzhemal' Orkhan. Ob ottse [About my father]. *Po tu storonu neba bez zvezd: pamyati Geydara Dzhemalya* [On the other side of the sky without stars: in memory of Heydar Jamal]. Zhigalkin S.A. (comp.). Moscow: Languages of Slavic Cultures Publishing House: Moscow: Gnozis Press; 2022, pp. 284–292. (In Russian)
20. Dzhemal' G. *Poznanie smyslov. Izbrannye besedy* [Cognition of meanings. Selected conversations]. Moscow: Eksmo Press; 2022. 512 p. (In Russian)



Т.Е. Седанкина

Традиционализм и традиция: разные грани одного явления
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 151-177

21. Demin I.V. *Printsip "ontologicheskoy differentsii" v fenomenologii M. Khaydeggera i v metafizike integral'nogo traditsionalizma R. Genona* [The principle of "ontological difference" in M. Heidegger's phenomenology and in R. Guenon's metaphysics of integral traditionalism]. *Philosophical thought*. 2015;7:1–17. (In Russian)

22. Koda N.V. *Tradition vs Überlieferung: traktovka filosofskoy i religioznoy traditsii v rabotakh M. Khaydeggera do i posle "povorota"* [Tradition vs Überlieferung: interpretation of philosophical and religious tradition in the works of M. Heidegger before and after the "turn"]. *Horizon*. 2025;14(1):75–92. (In Russian)

23. Heidegger M. *Zum Ereignis-Denken* (Bd. 73.1). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 2013. 1496 p.

24. Heidegger M. *Das Ereignis* (1941/42). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 2009. 348 p.

25. Heidegger M. *Identität und Differenz* (1955–1957). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 2006. VI. 168 p.

26. Evola Yu. *Vosstanie protiv sovremennogo mira* [Rebellion against the modern world]. Vanyushkina V., Istomina E., Molotova O. (tr. from Ital.). Moscow: Prometheus Press; 2016. 476 p. (In Russian)

27. Melent'eva N. Geĭdar Dzhemal': tvorit' nebyvaloe [Heydar Jamal: to create the unprecedented]. *Po tu storonu neba bez zvezd: pamjati Gejdara Dzhemalja* [On the other side of the sky without stars: in memory of Heydar Jamal]. Zhigalkin S.A. (comp.). Moscow: Languages of Slavic Cultures Publishing House; Moscow: Gnozis Press; 2022, pp. 68–137. (In Russian)

28. Sedankina T.E. *Ot germeneytiki molchaniya k teologii tishiny* [From the hermeneutics of silence to the theology of silence]. *A scientific result. Social and humanitarian studies*. 2025;11(3):17–33. DOI: 10.18413/2408-932X-2025-11-3-0-2 (In Russian)

29. Mirzhakyp D. "Razve My ne raskryli tebe tvoyu grud'?" ["Didn't We open your chest to you?"]. *Po tu storonu neba bez zvezd: pamjati Gejdara Dzhemalja* [On the other side of the sky without stars: in memory of Heydar Jamal]. Zhigalkin S.A. (comp.). Moscow: Languages of Slavic Cultures Publishing House; Moscow: Gnozis Press; 2022, pp. 247–283. (In Russian)

30. Daimi T. *Absolyutnyy Predel. Myshlenie. Tochka Eskhatona. Singulyarnoe otkrovenie* [The Absolute Limit. Mind. The point of the Eschaton. A singular revelation]. The second book. Baku: JekoPrint Press; 2023. 196 p. (In Russian)

31. Glenn Aleksandr Megi. *Gegel' i germeticheskaya traditsiya* [Hegel and the Hermetic tradition]. Nikulin A.S. (tr. from Engl.). St. Petersburg: Speculation; AIK (Information Agency) Publishing House; 2025. 416 p. (In Russian)



32. Dzhemal' G. *Logika monoteizma: izbrannye lektsii* [The Logic of Monotheism: Selected Lectures]. Moscow: Eksmo Press; 2021. 544 p. (In Russian)
33. Melent'eva N. "Ya veryu v chernyy smirch": o poezii Geydara Dzhemalya ["I believe in a black tornado": about the poetry of Heydar Dzhemal]. *Po tu storonu neba bez zvezd: pamjati Gejdara Dzhemalja* [On the other side of the sky without stars: in memory of Heydar Jamal]. Zhigalkin S.A. (comp.). Moscow: Languages of Slavic Cultures Publishing House; Moscow: Gnozis Press; 2022, pp. 138–196. (In Russian)
34. Dzhemal' G. *Sady i pustoshi: novaya kniga* [Gardens and wastelands: a new book]. (text). Moscow: "N" Publishing House; 2021. 491 p. (In Russian)
35. Khamed Nadzhi Esfakhani. *Doktrinal'nye printsipy i ritual'naya praktika tarikata Nakshbandiya* [The doctrinal principles and ritual practice of the Naqshbandiyya tariqa]. *Islamology.* 2022;12(1):6–19. (In Russian)
36. Abdul'-Kadyr Isa. *Istina Sufizma* [The truth of Sufism]. (Tr. from Arabic). 2-nd ed., revised and supplemented. Moscow: Ansar Press; 2004. 252 p. (In Russian)
37. Knysh A.D. *Musul'manskiy mistitsizm: kratkaya istoriya* [Muslim mysticism: a brief history]. Romanov M.G. (tr. from English). St. Petersburg: DILYA Publishing House; 2004. 464 p. (In Russian)
38. Mukhammad Said Ramadan al'-Buty. *Islamskoe verouchenie i filosofiya* [Islamic doctrine and philosophy]. Kazan: Russian Islamic Institute Publ.; 2023. 399 p. (In Russian)
39. Trubetskoy E.N. *Smysl zhizni* [The meaning of life]. Platonov O.A. (comp. and ed.). Moscow: Institute of Russian Civilization Publ.; 2011. 656 p. (In Russian)
40. Shmonin D.V. *Tayna otveta: vvedenie v ratsional'nuyu teologiyu: monografiya* [The secret of the answer: an introduction to rational theology: monograph]. St. Petersburg: St. Petersburg Theological Academy Publishing House: Publishing House of the Herzen Russian State Pedagogical University; 2021. 460 p. (In Russian)
41. Sedankina T.E. *Metodologiya teologii: monografiya* [Methodology of Theology: a monograph]. Kazan: Russian Islamic Institute Publ.; 2024. 552 p. (In Russian)
42. *Na Sed'mom professorskom forume obsudili voprosy metodologii teologii* [Issues of methodology of theology were discussed at the Seventh Professorial Forum]. [Electronic source]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6174896.html> (Accessed: 05.12.2025). (In Russian)
43. Il'in I. *Aksiomy religioznogo opyta* [Axioms of religious experience]. Moscow: Russkaya Kniga (The Russian Book) Press.; 2002. 607 p. (In Russian)
44. Mikhaylov I.S., Zharikov S.A. Integral'nyy traditsionalizm kak al'ternativa postmodernistskogo razvitiya tsivilizatsii [Integral traditionalism as an alternative to the postmodern development of civilization]. *Luchshiy issledovatel'skiy proekt. Sbornik statey*



Т.Е. Седанкина

Традиционализм и традиция: разные грани одного явления
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 151-177

Mezhdunarodnoy nauchno-issledovatel'skogo konkursa [The best research project. Collection of articles of the International Scientific Research Competition]. 2020:249–253. (In Russian)

45. Shishkov Andrey. *Bogoslovie – eto navyk razmyshleniya o veshchakh bozhestvennykh* [Theology is the skill of thinking about divine things]. [Electronic source]. Available at: <https://boosty.to/theologia> (Accessed: 05.12.2025) (In Russian)

46. Sedankina T.E. *Dukhovnye riski: neobkhodimoe, dostatochnoe i chrezmernoe v teologicheskom issledovanii* [Spiritual risks: necessary, sufficient and excessive in theological research]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki* [Bulletin of the Moscow State Regional University. Series: Philosophical Sciences]. 2022;3:27–38. DOI: 10.18384/2310-7227-2022-3-27-38 (In Russian)

Информация об авторе

Седанкина Татьяна Евгеньевна, кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой систематической теологии ЧУВО «Российский исламский институт», Казань, Российская Федерация; доцент кафедры теологии Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация.

About the author

Tatyana E. Sedankina, Cand. Sci. (Pedagogy), Associate Professor, the Head of the Department of Systematic Theology of Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation; Associate Professor, Department of Theology, Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 12 декабря 2025
Одобрена рецензентами: 12 февраля 2026
Принята к публикации: 12 марта 2026

Article info

Received: December 12, 2025
Reviewed: February 12, 2026
Accepted: March 12, 2026



Влияние исламской культуры на формирование духовно-нравственных ценностей российского общества: исторический аспект

А.А. Султанов^{1а}

¹Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0000-1232-5257>, e-mail: Sultan1509@mail.ru

Резюме: Длительное сосуществование мусульманских народов внутри многонационального государства, формирование общего культурного пространства и взаимопроникновение традиций создают принципиально важные предпосылки для глубокого анализа влияния исламской культуры на российскую историю. Многовековой диалог культур, сформировавший особую модель межрелигиозного и межэтнического взаимодействия, делает особенно актуальным обращение к историческому опыту сосуществования различных духовных традиций на территории страны, в частности, к анализу влияния исламской культуры на российскую историю. Цель работы заключалась в том, чтобы выявить роль исламской культуры в формировании духовно-нравственных ценностей российского общества и проследить исторические этапы взаимодействия русской православной цивилизации и ислама. Использование историографических трудов отечественных исследователей и сравнительно-исторического метода позволило выявить особенности влияния исламской этики и культурных норм на морально-этическое сознание, общие черты духовной практики русского православия и ислама (например, терпение, уважение к старшим). Показано положительное воздействие ислама на межконфессиональный диалог, развитие толерантности и взаимопонимания. Исламская культура внесла значительный вклад в формирование духовно-нравственного облика российского общества, способствуя укреплению единства нации, развитию гуманизма и уважения к различным культурным традициям.

Ключевые слова: отечественная история; история ислама; исламская культура; российское общество; духовно-нравственные ценности

Для цитирования: Султанов А.А. Влияние исламской культуры на формирование духовно-нравственных ценностей российского общества: исторический аспект. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):178–196. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-178-196



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



А.А. Султанов

Влияние исламской культуры на формирование духовно-нравственных ценностей...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 178-196

The Influence of Islamic Culture on the Formation of Spiritual and Moral Values in Russian Society: A Historical Aspect

A.A. Sultanov^{1a}

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

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0000-1232-5257>, e-mail: Sultan1509@mail.ru

Abstract: The study of the influence of Islamic culture on Russian history is highly significant due to the long-term coexistence of Muslim peoples within a multinational state, the formation of a common cultural space, and the interpenetration of traditions.

The purpose of the study is to analyze the role of Islamic culture in shaping the spiritual and moral values of Russian society by tracing the historical stages of interaction between Russian Orthodox civilization and Islam.

The study uses the historiographical works of Russian researchers and the comparative-historical method of analyzing historical processes.

The study examines the influence of Islamic ethics and cultural norms on the moral and ethical consciousness of Russians, and identifies common features of the spiritual practices of Russian Orthodoxy and Islam (such as patience and respect for elders). The study also demonstrates the positive impact of Islam on interfaith dialogue, the development of tolerance, and mutual understanding.

Islamic culture has made a significant contribution to the formation of the spiritual and moral image of Russian society, contributing to the strengthening of national unity, the development of humanism, and respect for various cultural traditions.

Keywords: Russian history; history of Islam; Islamic culture; Russian society; spiritual and moral values

For citation: The Influence of Islamic Culture on the Formation of Spiritual and Moral Values in Russian Society: A Historical Aspect. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):178–196. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-178-196

Введение

Российское общество на протяжении многих веков формировалось как многонациональное и поликонфессиональное пространство, где взаимодействие различных культур и религий играло ключевую роль в становлении его уникальной цивилизационной идентичности. Одной из наиболее значимых и старейших религий России, оказавшей глубокое и многогранное влияние на ее историческое развитие, является ислам. Присутствие ислама на территории Евразии, предшествовавшее крещению Руси, и



последующее его сосуществование с православием создали уникальный контекст для взаимопроникновения и взаимообогащения духовно-нравственных ценностей.

Целью данного исследования является исторический анализ влияния исламской культуры на формирование духовно-нравственных ценностей российского общества. Задачи исследования включают рассмотрение основных этапов этого взаимодействия, выявление конкретных сфер и форм влияния, а также осмысление общего вклада исламской цивилизации в духовно-нравственный ландшафт России.

Методы и материалы. Для изучения влияния исламской культуры на формирование духовно-нравственных ценностей российского общества применялся комплекс методов исторического познания, включающих теоретический анализ, компаративистский метод, ретроспективный анализ.

Зарождение и ранние этапы взаимодействия (X-XVI вв.)

История ислама на территории современной России уходит корнями в X век, когда в 922 году Волжская Булгария, располагавшаяся в среднем течении Волги, приняла ислам, став первым государством, познакомившим восточнославянские племена и проторусские земли с исламским наследием. Данное событие подробно изучено И.А. Гагиным, который проанализировал обстоятельства принятия ислама Волжской Булгарией [1, с. 113–120]. Контакты с Волжской Булгарией, а позже с Золотой Ордой, где ислам также распространился широко, оказали значительное влияние на духовно-нравственное становление русских земель. Важную роль сыграл фактор добрососедства и конструктивного взаимодействия мусульманских общин с русским населением, о чем пишет Т.В. Бершицкая, исследуя ситуацию в Астраханском крае [2, с. 460–471]. Современные процессы исламского возрождения детально рассматриваются В. Тан в двух частях исследований, посвященных факторам, влияющим на данное явление в России [3, с. 943–950; 4, с. 1274–1281].

Период Золотой Орды оказался значимым этапом в истории российского государства, характеризующимся активным обменом культурными достижениями. Несмотря на отсутствие обязательного введения ислама на русских землях, влияние мусульманской культуры было ощутимо. Оно отражалось в административных практиках, налогообложении и военном деле, демонстрируя тесные связи между Востоком и Русью.

Исследование Э.Г. Сайфетдиновой [5, с. 25–32] показывает развитие ислама и его традиций на территории Золотой Орды по данным средневековых арабских источников XIII–XV веков. С.А. Нефедов подчеркивает важность цивилизационного воздействия Золотой Орды и османской империи на Русь, отмечая схожесть элементов восточной культуры с русской действительностью [6, с. 753–770]. Стоит отметить работу Ж.М. Тулибаевой и Т.Е. Тулибаева, рассматривающих отношения правителей Зо-



лотой Орды и ислама, подчеркивая присутствие восточных принципов управления, близких христианскому обществу [7, с. 67–77].

Таким образом, взаимодействие с исламскими государствами сыграло ключевую роль в формировании духовного облика российского общества, укрепляя принципы межкультурного сотрудничества и религиозной терпимости. Период Золотой Орды привнес ряд значимых особенностей, повлиявших на нравственно-духовное пространство Руси, обогатив ее элементами восточной культуры и внося вклад в создание единого поликультурного сообщества. В этот период формировались и первые представления о «другом» – мусульманине, которые, несмотря на военно-политическое противостояние, часто содержали элементы уважения к его вере и культурным особенностям, особенно на уровне народной мудрости и повседневного общения.

Ислам в составе имперской государственности (XVI – начало XX века)

Присоединение Казанского ханства в 1552 году и последующее расширение Российского государства на юг и восток (включение территорий Северного Кавказа, Крыма, Средней Азии) привело к формированию поликонфессиональной империи, где ислам стал второй по численности последователей религией. Политика российского государства в отношении мусульман была неоднозначной: от попыток христианизации и жесткого подавления восстаний до формирования уникальных систем управления и даже определенной веротерпимости. Это подтверждают исследования таких ученых, как Е.С. Косых [8, с. 97–99], который рассматривает особенности религиозной политики в отношении башкир, Т.Ю. Плахотник [9, с. 85–89], изучавшей деятельность мусульманского духовенства в степном крае, и М. Савочкина [10, с. 98–102], анализирующего общую картину религиозной политики Русского государства в XVI–XVIII веках.

Реформы Екатерины II в конце XVIII века закрепили легитимность исламских институтов в России. Одним из важных шагов стала организация Оренбургского магометанского духовного собрания в 1788 году, сыгравшего важную роль в развитии исламских общин и сохранении стабильности. Институтация обеспечила функционирование системы образования, строительство мечетей и реализацию правовых практик, основанных на нормах шариата, преимущественно касающихся семейных и наследственных вопросов, одновременно взаимодействующих с государственным правом и местным обычаем.

Исследователи отмечают разнообразные аспекты функционирования этого института. Так, Н.В. Крайсман рассматривает роль Оренбургского магометанского духовного собрания в формировании национальной и конфессиональной толерантности в России [11, с. 128–132]. С.В. Хамитова описывает значение данного Собрания в процессе развития татарской нации и формировании религиозной политики Российской империи [12, с. 144]. Работа И.К. Загидуллина [13, с. 146–158] фокусируется на дея-



тельности отдельной личности (Р. Фахреддина) и ее влиянии на развитие и просветительское движение. В исследовании Г.Б. Азатовой и коллег [14, с. 64–73] рассматривается коллективный голос религиозного института (через фетвы муфтиев) и его реакция на социокультурные изменения. Таким образом, деятельность Оренбургского магометанского духовного собрания оказала существенное влияние на развитие ислама и мусульманских общин в России.

Рассмотрим более подробно влияние исламской культуры на духовно-нравственные ценности в этот период. Ислам традиционно делает акцент на крепкой семье, уважении к старшим, почитании родителей, воспитании детей в духе благочестия и трудолюбия. Эти ценности находили отклик и в православной среде, укрепляя общие консервативные устои российского социума, которые также высоко ценили патриархальный уклад и преемственность поколений. Параллельное существование шариатских судов для мусульманского населения, регулирующих вопросы брака, наследования, имущества, способствовало формированию уникальной правовой системы империи. Такое взаимодействие, хотя и имело свои особенности, влияло на общие представления о справедливости, порядке и законности, особенно в регионах со смешанным населением. Ценности беспристрастности, обязательности договора и ответственности за свои поступки, присущие как исламскому, так и имперскому праву, находили точки соприкосновения.

Концепция мусульманской общины (уммы), основанная на принципах братства верующих и взаимной ответственности, привела к развитию глубоко укорененной взаимопомощи, организованной благотворительности (обязательный закят и добровольная садака), коллективной ответственности за благополучие каждого члена общины. Мусульманские общины активно создавали и поддерживали институты вакфов – неотчуждаемых пожертвований на религиозные, образовательные или социальные нужды (строительство мечетей, медресе, больниц, караван-сараев, содержание бедных). Практики, основанные на глубоких нравственных предписаниях Корана и Сунны, тесно перекликались с традиционной русской общинностью (крестьянский «мир», старообрядческие общины) и ее ценностями взаимоподдержки, милосердия, соборности и общего блага. В условиях малоразвитой государственной системы социальной поддержки мусульманские механизмы солидарности служили ярким примером эффективной самоорганизации и заботы о ближнем, нередко влияя на схожие практики в смешанных сообществах.

Восточное гостеприимство мусульманских народов, ставшее их визитной карточкой, глубоко интегрировалось в общероссийскую культуру, обогатив ее представления о щедрости, радушии и открытости. В исламской традиции гостеприимство (дьяафа) является не просто этикетным правилом, а глубоко укорененной религиозной и нравственной добродетелью, предписанной Кораном и Сунной, выражающей



уважение к путнику и ближнему. Оно требовало радушного приема, предложения лучшей еды и крова, а также защиты гостя. Русские путешественники, чиновники, военные и купцы, оказавшиеся в мусульманских регионах, часто сталкивались с этим феноменом и отмечали его исключительность. Такой опыт помог не только усвоить внешнюю форму гостеприимства, но и заложил основу для глубокого формирования ценностей уважения к чужаку, готовности принять и помочь, даже если речь шла о представителе иной культуры и веры. В многонациональной империи это качество было особенно ценным, поскольку позволяло сглаживать межэтнические и межконфессиональные противоречия, устанавливать доверительные отношения и формировать общую культуру взаимоуважения и сосуществования.

Исламские этические нормы, поощряющие усердный труд, честность в торговле, выполнении обязательств и бережливое отношение к ресурсам, оказали влияние на формирование соответствующих ценностей на межкультурном уровне. В исламе труд рассматривается как форма поклонения, средство обеспечения себя и своей семьи, как вклад в благосостояние общества. Коран и Сунна осуждают праздность и поощряют активную деятельность, предписывают честность и справедливость во всех экономических отношениях, запрещая обман, мошенничество, ростовщичество и расточительство (исраф). Мусульманские купцы славились своей аккуратностью, надежностью и соблюдением договоров, что благоприятствовало развитию торговли и ремесленных производств. Бережливое отношение к дарованным Аллахом ресурсам – воде, земле, имуществу – также является важным предписанием, формирующим ответственность и рациональное хозяйствование. Ценности, демонстрируемые мусульманскими общинами в Поволжье, на Урале, Северном Кавказе и в Средней Азии (через развитое земледелие, скотоводство, ремесла, торговые пути), привлекли внимание и у других народов, усиливая общие представления о важности добросовестного труда, экономической порядочности и рационального использования ресурсов, что было особенно актуально для формирующейся многоукладной экономики империи.

Несмотря на периоды конфликтов, на повседневном уровне между представителями разных конфессий часто устанавливались отношения добрососедства и взаимного уважения. Русские путешественники, писатели, чиновники знакомились с мусульманской культурой, отмечая ее достоинства, что помогло преодолеть стереотипы и сформировать ценности культурного разнообразия. Классики русской литературы, такие как А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, Л.Н. Толстой, вдохновлялись кавказскими и восточными мотивами, создавая яркие образы мусульман, часто наделяя их высокими нравственными качествами, честью, отвагой и мудростью («Кавказский пленник», «Герой нашего времени», «Хаджи-Мурат»). Их произведения не только эстетически обогащали русскую культуру, но и формировали более глубокое и многогранное понимание «другого», способствуя дестигматизации и признанию ценности иных культур-



ных традиций. На бытовом уровне, особенно в смешанных поселениях и на пограничных территориях, развивались практики добрососедства: общие рынки, совместные праздники (например, весенние праздники, связанные с приходом тепла), взаимопомощь в хозяйстве. Признание имперской властью прав мусульман на отправление культа и функционирование их духовных институтов также заложило основу для официального диалога и уважения к религиозным различиям, что стало важной составляющей российской государственности и создало условия для формирования более толерантного общества.

Мусульманские народы активно участвовали в защите Российской империи. Их воинские традиции, основанные на понятиях чести, верности присяге, мужества и долга, органично встраивались в общую систему воинских ценностей, формируя единое понимание служения Отечеству независимо от конфессиональной принадлежности.

Через медресе и мечети распространялись знания, грамотность, развивались каллиграфия, архитектура, литература. Обмен знаниями и культурными достижениями между мусульманскими и православными учеными и деятелями культуры способствовал общему интеллектуальному и духовному развитию общества.

Таким образом, в период с XVI по начало XX века интеграция исламской культуры стала важным фактором укрепления национального единства и обогащения духовной жизни России. Влияние ислама проявилось в укреплении традиционных семейных ценностей, воспитании уважения к старшему поколению и ответственности перед семьей. Правовая культура, представления о справедливости и общинная солидарность получили дальнейшее развитие благодаря распространению исламских норм и практик. Благотворительная деятельность, гостеприимство и терпимое отношение к другим культурам сформировали образ русского общества как открытого и доброго к гостям. Кроме того, исламская традиция повлияла на развитие таких качеств, как трудолюбие, честность и бережливость, которые нашли отражение в повседневной жизни россиян. Диалог и взаимоуважение между различными народами империи создали атмосферу мирного сосуществования и понимания. Исламская культурная традиция внесла свой вклад в становление общих представлений о долге перед Отечеством и защите страны. Мировоззренческие установки мусульманского сообщества органично вплетались в общую модель служения Родине. Наконец, вклад исламской культуры в области просвещения и искусства позволил расширить кругозор российского общества, обогатив его художественными достижениями, философскими размышлениями и научными открытиями.

Советский период и постсоветское возрождение (XX – начало XXI века)

Советский период (1917–1991) стал временем беспрецедентного давления на все религиозные конфессии, включая ислам. Как отмечают исследователи А.А. Саидов [15, с. 39–50], С.В. Самаркин и А.В. Видершпан [16, с. 46–53], государственная антире-



лигиозная политика проявлялась в массовых закрытиях мечетей и медресе, репрессиях против духовенства, что привело к существенному ослаблению институциональных форм религиозной жизни мусульман. Однако даже в условиях жесткой борьбы с религиозностью и насаждения атеизма исламские духовно-нравственные ценности продолжали существовать в повседневной жизни народа. По наблюдениям Ю.М. Гусейнова [17, с. 192–197], И.А. Романкиной [18, с. 26–33], М.А. Сафарова, Э.М. Сеитова [19, с. 330–348], такие традиционные ценности, как уважение к старшим, трудолюбие, общинная солидарность, взаимопомощь, скромность, ответственность за семью и детей, сохранились и передавались следующим поколениям, зачастую замаскированные под национальные обычаи, не утратившие своего нравственного содержания.

Распад СССР и начало 1990-х годов стали периодом значительных перемен, характеризующихся отказом от официальной атеистической идеологии государства и началом духовного поиска населением новых моральных ориентиров. Данный процесс привел к масштабному возрождению религиозных традиций, среди которых особое место заняло исламское вероисповедание. Исследователи А.С. Поливанов [20, с. 23–28], А.П. Ярков и А.А. Морозов [21, с. 262–266] подчеркивают, что в этот период началось активное восстановление исламских институтов, открылись ранее закрытые мечети и медресе, началась активная работа по восстановлению теологического образования и духовной литературы. Подобное явление наблюдалось также в соседних странах СНГ, что подтверждает исследование А.А. Курбановой [22, с. 725–728]. Таким образом, ислам снова начал играть важную роль в формировании российского духовно-нравственного пространства, отражая тенденцию постсекуляризации общества, отмеченную А.М. Аслановым и З.С. Сулеймановой [23, с. 52–56].

В настоящее время Российская Федерация осознает себя уникальным государством, объединяющим представителей разных народов и культур, где ислам играет ключевую роль как одна из государствообразующих религий. Об этом свидетельствуют исследования ряда ученых, занимающихся проблемами религии и государственной политики. Так, И.Д. Ибрагимов [24, с. 18–24] подчеркивает важность исламского фактора в системе государственно-конфессиональных отношений, определяющих современное российское общество. Аналогичную позицию занимает Р.Р. Мазитов [25, с. 72–76], утверждая, что ислам исторически важен для формирования многонационального российского государства. С.М. Осмонов, Г.К. Бекмурзаева и Н.А. Марасулова [26, с. 570–574] рассматривают ислам как важный ресурс в государственном строительстве национальных республик, подчеркивая необходимость учета его роли в развитии государственных институтов. Вместе с тем существует ряд исследований, посвященных вопросам взаимодействия светского государства и ислама. Например, А.А. Артемьев [27, с. 212–216] рассматривает проблемы духовной безопасности в контексте современного российского общества, выделяя значимость сохранения межкон-



фессионального мира и согласия. Р.А. Ибрагимов [28, с. 384–389] изучает специфику отношения государства к исламу в рамках концепции светскости, обращая внимание на баланс между свободой совести и государственным регулированием религиозной сферы. А.И. Кугай [29, с. 138–148] исследует религиозные основы власти в современных политических системах, рассматривая роль ислама в укреплении социальной стабильности и национальной интеграции.

В условиях поиска новой национальной идентичности и отхода от советского атеизма ислам, наряду с православием, стал одним из столпов, поддерживающих и возрождающих традиционные духовно-нравственные ценности российского общества. Исламская традиция решительно подчеркивает центральную роль семьи как основы общества, важность института брака, уважение к старшим и воспитание детей в духе морали и благочестия. Возрождение исламского образования, появление новых мечетей и религиозных лидеров активизировало пропаганду этих ценностей, что особенно актуализировалось на фоне наблюдаемых в 1990-е годы социальных проблем и деградации некоторых семейных институтов. Мусульманские общины стали активно выступать за укрепление многодетности, сохранение традиционных семейных ролей и нравственности, противодействуя явлениям, расцениваемым как деструктивные.

Мусульманские духовные лидеры и общественные деятели активно участвуют в формировании общероссийской гражданской идентичности, подчеркивая идею, что быть мусульманином в России означает быть патриотом своей страны. Принципы служения Отечеству, мирного сосуществования и ответственности за благополучие государства активно пропагандируются. Исламская традиция, имеющая многовековую историю в России, естественным образом интегрирует в себя элементы российской государственности и культуры, формируя лояльных и активных граждан.

Возрождение ислама привело к восстановлению исторической памяти о роли мусульманских народов в истории России, об их вкладе в развитие науки, культуры, искусства и в защиту Отечества. Открываются музеи, проводятся конференции, издаются книги, посвященные богатому исламскому наследию, что не только способствует укреплению самоидентификации мусульман, но и обогащает общероссийское представление о многообразии и глубине собственной истории, укрепляя чувство гордости за совместное прошлое.

Ислам предлагает четкую систему этических норм, основанных на Коране и Сунне, которые включают честность, справедливость, милосердие, взаимопомощь, отказ от вредных привычек (алкоголь, наркотики) и аморального поведения. В условиях постсоветского общества, где многие этические нормы были размыты, исламские общины стали очагами возрождения строгих моральных принципов, стимулируя формирование ответственного отношения к себе, к обществу и к окружающему миру. Данные



ценности резонируют с всечеловеческими и традиционно российскими нормами, объединяя общество вокруг схожих нравственных идеалов.

Российские мусульмане активно участвуют в социально-политической жизни страны, формируя гражданскую идентичность, основанную на принципах патриотизма, межконфессионального согласия и служения общему благу. Мусульманские духовные управления и лидеры последовательно проповедуют идею любви к Родине (ватанийя) и лояльности государству, в котором мусульмане живут и являются его полноправными гражданами. Исламская доктрина недвусмысленно предписывает мусульманам быть преданными своей стране, защищать ее и трудиться во имя ее блага. Это особенно важно в контексте борьбы с экстремистскими идеологиями, распространители которых пытаются посеять рознь. Многовековая история сосуществования ислама в России, участие мусульманских народов в защите Отечества, их вклад в развитие государства служат мощным фундаментом для такого патриотизма, интегрируя его в общероссийскую идентичность.

Одной из значимых особенностей российского ислама является его традиция мирного сосуществования с другими конфессиями, прежде всего с православием. Мусульманские духовные лидеры активно участвуют в диалоге с представителями других религий, подчеркивая общие духовно-нравственные ценности. Единое гражданское пространство формируется благодаря религиозным различиям, которые не являются препятствием для единства, а, напротив, обогащают общую культуру толерантности и взаимопонимания. Регулярные межрелигиозные форумы, конференции и совместные инициативы служат практическим выражением этого принципа.

Концепция совершения благих дел (ихсан) и социальной справедливости в исламе побуждает мусульман активно участвовать в жизни общества не только внутри уммы, но и в более широком контексте. Благотворительность, участие в гражданских инициативах направлены на улучшение качества жизни всех граждан, независимо от их вероисповедания. Мусульманские организации и фонды активно реализуют социальные программы, направленные на поддержку нуждающихся, развитие образования и здравоохранения, защиту окружающей среды, что укрепляет чувство общей ответственности за благосостояние всей страны. Вовлеченность представителей мусульманской общины в деятельность властных структур, общественных советов и других институтов гражданского общества также свидетельствует о стремлении к служению общему благу.

Открываются новые исламские университеты, академии, медресе и культурные центры, которые играют многогранную роль, не ограничиваясь только подготовкой духовенства, но и существенно обогащая общероссийское образовательное пространство. Помимо имамов и мусульманских богословов, эти учреждения готовят специалистов в области исламоведения, востоковедения, теологии, религиозного образования,



а также преподавателей арабского языка и исламской истории. Специалисты востребованы не только в религиозных организациях, но и в академической среде, в государственных структурах, работающих с вопросами межнациональных и межконфессиональных отношений, в сфере культуры и образования.

Образовательные центры активно ведут просветительскую работу, знакомя широкую общественность с богатейшим наследием исламской цивилизации – ее вкладом в науку (математика, астрономия, медицина, философия), искусство, литературу. Исламская просветительская деятельность помогает развеивать стереотипы, формировать объективное представление об исламе как о мировой культуре и религии, имеющей глубокие исторические корни в России.

Современные исламские учебные заведения в России уделяют особое внимание формированию у студентов умеренного мировоззрения, основанного на принципах традиционного российского ислама, который является частью общероссийской культуры и гармонично сосуществует с другими религиями. Программы обучения включают дисциплины по истории России, конституционному праву, межконфессиональному диалогу, что воспитывает духовенство и просветителей, которые умеют противостоять радикальным идеологиям и укреплять единство российского общества.

Многие исламские университеты становятся центрами научных исследований по проблемам ислама в современном мире, истории исламских народов России, взаимоотношений конфессий. Издавая научные труды, учебники, периодические издания, они тем самым способствуют развитию академической науки и повышению уровня религиозного образования в целом.

В целях культурного обмена, межкультурного диалога и взаимообогащения, делая исламскую культуру более доступной и понятной для представителей других культур и вероисповеданий, в исламских культурных центрах проводятся открытые лекции, выставки, конференции, на которых демонстрируется красота исламского искусства, каллиграфии, архитектуры, музыки.

На фоне возросшей религиозной активности активизировался диалог между представителями различных конфессий. Мусульманские и православные лидеры регулярно встречаются, проводят совместные мероприятия, направленные на укрепление мира и согласия.

Следуя исламским предписаниям об обязательной милостыне (закят) и добровольных пожертвованиях (садака), мусульманские общины активно участвуют в благотворительной деятельности, создают фонды помощи нуждающимся, организуют социальные проекты. Благотворительность мусульман содействует развитию гражданского общества и укреплению социальной солидарности.

Исламский фактор оказывает значительное влияние на внешнюю политику России, укрепляя ее международное положение и расширяя дипломатическое влияние.



А.А. Султанов

Влияние исламской культуры на формирование духовно-нравственных ценностей...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 178-196

Многие авторы обращают внимание на особую роль исламского компонента в отношениях России с мусульманскими странами и регионами. А.В. Малашенко [30, с. 64–71] подчеркивает, что позиция России как полиэтнического и поликонфессионального государства позволяет ей выступать посредником и связующим звеном между цивилизациями, представляя собой площадку для конструктивного диалога и сотрудничества. С.О. Магомедова [31, с. 150–157] подробно описывает участие России в Организации исламского сотрудничества, показывая, каким образом взаимодействие с исламским миром помогает укрепить международное положение страны. И.В. Колосова [32, с. 121–138] развивает тему перспектив дальнейшего углубления исламского сотрудничества, отмечая потенциал России в качестве важного игрока на международной арене. А.А. Гончарова, Е.М. Савичева, В.И. Юртаев [33, с. 58–68] раскрывают новую реальность исторических процессов на Ближнем Востоке, обусловленную влиянием исламского фактора, что отражается и на взаимоотношениях России с регионом. Исламский компонент усиливает возможности России в проведении активной внешней политики, укрепляя ее позиции в мире и создавая позитивный имидж государства как центра межцивилизационного диалога.

Заключение

Исторический аспект влияния исламской культуры на формирование духовно-нравственных ценностей российского общества подтверждает ее неотъемлемую и глубокую роль в становлении российской цивилизации. На протяжении веков, через прямое и косвенное взаимодействие, через сосуществование и взаимопроникновение, ислам способствовал укреплению таких фундаментальных ценностей, как семейные устои, общинная солидарность, уважение к старшим, гостеприимство, трудолюбие и стремление к справедливости.

Россия, будучи уникальным евразийским государством, объединяет в себе как восточнославянские, так и тюркские, кавказские и другие народы, для которых ислам является стержневой культурной и духовной основой. Такое сосуществование не было всегда безоблачным, но в итоге привело к формированию уникального духовно-нравственного ландшафта, где ценности ислама и православия, несмотря на различия, нашли точки соприкосновения и взаимообогащения. Понимание этой исторической взаимосвязи имеет ключевое значение для современного российского общества в контексте укрепления межконфессионального диалога, гражданского единства и формирования целостной, гармоничной системы духовно-нравственных ориентиров. Необходимо продолжить исследования региональных особенностей и влияния ислама на конкретные ценностные блоки.



Литература

1. Гагин И.А. Об обстоятельствах принятия ислама Волжской Болгарией. *Исторический формат*. 2021;2(26):113–120.
2. Бершицкая Т.В. История возникновения ислама и современное состояние мусульманских сообществ на территории Астраханского края в контексте представлений о добрососедских отношениях с православными жителями края (обзор основной литературы). *Гуманитарное пространство*. 2020;9(4):460–471.
3. Тан В. Анализ факторов исламского возрождения в России. Часть I. *Вопросы политологии*. 2024;14(3):943–950. DOI: 10.35775/PSI.2024.103.3.017
4. Тан В. Анализ факторов исламского возрождения в России. Часть II. *Вопросы политологии*. 2024;14(4):1274–1281. DOI: 10.35775/PSI.2024.104.4.010
5. Сайфетдинова Э.Г. Развитие ислама и его традиций на территории Золотой орды по сведениям средневековых арабских сочинений XIII-XV вв. *Исламоведение*. 2022;13(1):25–32. DOI: 10.21779/2077-8155-2022-13-1-25-32
6. Нефедов С.А. К вопросу о цивилизационном влиянии Золотой орды и Османской Империи на русские княжества. *Золотоордынское обозрение*. 2020;8(4):753–770. DOI: 10.22378/2313-6197.2020-8-4.753-770
7. Тулибаева Ж.М., Тулибаев Т.Е. Правители и ислам в Золотой орде: по материалам тимуридских источников первой половины XV в. *Вопросы истории*. 2022;5–2:67–77. DOI: 10.31166/VoprosyIstorii202205Statyi40
8. Косых Е.С. Религиозная политика российского государства в отношении башкир и правовое регулирование их брачно-семейных отношений (XVII–XIX вв.). *Право и государство: теория и практика*. 2020;9(189):97–99.
9. Плахотник Т.Ю. Мусульманское духовенство степного края в религиозной политике Российской Империи в последней четверти XVIII в. – первой половине XIX в. *Общество: философия, история, культура*. 2022;1(93):85–89. DOI: 10.24158/fik.2022.1.13
10. Савочкин М. Ислам и религиозная политика в русском государстве в XVI-XVIII вв. *Вестник Оренбургской духовной семинарии*. 2020;2(15):98–102.
11. Крайсман Н.В. Роль Оренбургского магометанского духовного собрания в становлении национальной и конфессиональной толерантности в России. *Вестник Казанского технологического университета*. 2011;24:128–132.
12. Хамитова С.В. Оренбургское магометанское духовное собрание в формировании татарской нации: роль татар в формировании религиозной политики Российской Империи. *Advances in Science and Technology. Collected Papers LIX International Scientific-Practical conference*. Moscow, 2024. P. 144.



13. Загидуллин И.К. Деятельность Р. Фахредина в Оренбургском магометанском духовном собрании (1891–1906 гг.). *Научный Татарстан*. 2009;2:146–158.
14. Азаматова Г.Б., Фархшатов М.Н., Мухетдинов Д.В., Озтюрк М. Фетвы оренбургских муфтиев в контексте социокультурных трансформаций в Урало-Поволжье (XIX – начало XX в.). *Вопросы истории*. 2023;5–1:64–73. DOI: 10.31166/VoprosyIstorii202305Statyi04
15. Саидов А.А. Советское государство и ислам: история взаимоотношений (1917-1941 гг.). *Исламоведение*. 2023;14 (55):39–50. DOI: 10.21779/2077-8155-2023-14-1-39-39-50
16. Самаркин С.В., Видершпан А.В. Борьба с религиозностью и атеизация населения в первые годы советской власти (на примере Кустанайской Губернии). *Вестник Челябинского государственного университета*. 2022;10(468):46–53. DOI:10.47475/1994-2796-2022-11006
17. Гусейнов Ю.М. Некоторые аспекты ислама в общественной жизни кумыков на рубеже XX–XXI вв. *Вопросы истории*. 2020;11–1:192–197. DOI: 10.31166/VoprosyIstorii202011Statyi27
18. Романкина И.А. Эволюция религиозного диссидентского движения в СССР. *Вестник Государственного социально-гуманитарного университета*. 2020;3(39):26–33.
19. Сафаров М.А., Сеитов Э.М. «Если откроются мечети, то кто же их будет посещать?»: религиозная жизнь касимовских татар в 1943 году по данным отчета Г.П. Снесарева. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):330–348. DOI:10.31162/2618-9569-2020-13-2-330-348
20. Поливанов А.С. Религиозный ренессанс в конце XX – начале XXI века. *Архонт*. 2025;5(56):23–28.
21. Ярков А.П., Морозов А.А. Ислам в условиях постсекуляризма в азиатской части России: религиозный фанатизм и умеренная религиозность. *Научный вестник Омской академии МВД России*. 2021;27(3):262–266.
22. Курбанова А.А. Возрождение ислама постсоветский период в Кыргызстане. *Бюллетень науки и практики*. 2024;10(6):725–728. DOI:10.33619/2414-2948/103/88
23. Асланов А.М., Сулейманова З.С. Религия в постсекулярном обществе. Исламский фактор в региональном аспекте. *Гуманитарные и социально-экономические науки*. 2022;3(124):52–56. DOI:10.18522/1997-2377-2022-124-3-52-56
24. Ибрагимов И.Д. Системообразующие факторы государственно-религиозных отношений в современной России: исламский аспект. *Вестник Пятигорского государственного университета*. 2024;4:18–24. DOI:10.53531/25420747_2024_4_18
25. Мазитов Р.Р. Ислам как одна из государствообразующих религий России. *Актуальные проблемы науки и практики. Сборник научных трудов по итогам научно-представительских мероприятий*. Хабаровск, 2024. С. 72–76.



26. Осмонов С.М., Бекмурзаева Г.К., Марасулова Н.А. Ислам как ресурс в государственном строительстве национальных государств. *Бюллетень науки и практики*. 2025;11(6):570–574. DOI: 10.33619/2414-2948/115/69

27. Артемьев А.А. Актуальные проблемы духовной безопасности в современном российском обществе. *Социально-гуманитарные знания*. 2025;1:212–216.

28. Ибрагимов Р.А. Ислам в контексте светского государства. *Исламоведение и исламская теология в современной системе образования: проблемы и перспективы. Материалы II научно-практической конференции*. Тимерханов А.А., Саяхов Р.Л., Гиззатуллин Р.А. [и др.] (сост.). Болгар, 2022. С. 384–389.

29. Кугай А.И. Религиозные основания власти в современном обществе. *Управленческое консультирование*. 2020;5(137):138–148. DOI: 10.22394/1726-1139-2020-5-138-148

30. Малашенко А.В. Исламский вектор во внешней политике России. *Мировая экономика и международные отношения*. 2022;66(9):64–71. DOI: 10.20542/0131-2227-2022-66-9-64-71

31. Магомедова С.О. Российская Федерация – государство-наблюдатель в организации исламского сотрудничества: роль и перспективы. *Этносоциум и межнациональная культура*. 2023;5(179):150–157.

32. Колосова И.В. Генезис и перспективы развития исламского сотрудничества. *Вестник Дипломатической академии МИД России. Россия и мир*. 2024;2(40):121–138.

33. Гончарова А.А., Савичева Е.М., Юртаев В.И. Исламский фактор в историко-политических процессах на Ближнем Востоке: новые реалии и тенденции. *Вопросы истории*. 2020;11–2:58–68. DOI: 10.31166/VoprosyIstorii202011Statyi53

References

1. Gagin I.A. Ob obstoyatel'stvakh prinyatiya islama Volzhskoy Bolgariyey [On the circumstances of the adoption of Islam by the Volga Bulgaria]. *Istoricheskii format* [Historical Format]. 2021;2(26):113–120. (In Russian)

2. Bershitskaya T.V. Istoriya vozniknoveniya islama i sovremennoye sostoyaniye musul'manskikh soobshchestv na territorii Astrakhanskogo kraya v kontekste predstavleniy o dobrososedskikh otnosheniyakh s pravoslavnyimi zhitelyami kraya (obzor osnovnoy literatury) [The History of the Emergence of Islam and the Current State of Muslim Communities in the Astrakhan Region in the Context of Ideas about Good Neighborly Relations with the Orthodox Residents of the Region (Review of the Main Literature)]. *Gumanitarnoe prostranstvo* [Humanitarian Space]. 2020;9(4):460–471. (In Russian)

3. Tan V. Analiz faktorov islamskogo vrozhdeniya v Rossii [Analysis of the Factors of the Islamic Revival in Russia]. Part I. *Voprosy politologii* [Issues of Political Science]. 2024;14(3):943–950. (In Russian)



4. Tan V. Analiz faktorov islamskogo vrozozhdeniya v Rossii [Analysis of the Factors of the Islamic Revival in Russia]. Part II. *Voprosy politologii* [Issues of Political Science]. 2024;14(4):1274–1281 (In Russian)

5. Saifetdinova E.G. Razvitiye islama i yego traditsiy na territorii Zolotoy ordy po svedeniyam srednevekovykh arabskikh sochineniy XIII–XV vv. [The Development of Islam and Its Traditions in the Territory of the Golden Horde According to Medieval Arabic Writings of the 13th–15th Centuries]. *Islamovedenie* [Islamic Studies]. 2022;13(1):25–32. (In Russian)

6. Nefedov S.A. K voprosu o tsivilizatsionnom vliyaniy Zolotoy ordy i Osmanskoj Imperii na russkiye knyazhestva [To the Question of the Civilizational Influence of the Golden Horde and the Ottoman Empire on the Russian Principalities]. *Zolotoordynskoe Obozrenie* [Golden Horde Review]. 2020;8(4):753–770. (In Russian)

7. Tulibaeva Zh.M., Tulibaev T.E. Praviteli i islam v Zolotoy orde: po materialam timuridskikh istochnikov pervoy poloviny XV v. [Rulers and Islam in the Golden Horde: Based on Timurid Sources from the First Half of the 15th Century]. *Voprosy istorii* [Issues of History]. 2022;5–2:67–77. (In Russian)

8. Kosykh E.S. Religioznaya politika rossiyskogo gosudarstva v otnoshenii bashkir i pravovoye regulirovaniye ikh brachno-semeynykh otnosheniy (XVII–XIX vv.) [Religious Policy of the Russian State in Relation to the Bashkirs and Legal Regulation of Their Marriage and Family Relations (17th–19th Centuries)]. *Pravo i gosudarstvo: teoriia i praktika* [Law and State: Theory and Practice]. 2020;9(189):97–99. (In Russian)

9. Plakhotnik T.Yu. Musul'manskoye dukhovenstvo stepnogo kraya v religioznoy politike Rossiyskoj Imperii v posledney chetverti XVIII v. – pervoy polovine XIX v. [Muslim Clergy of the Steppe Region in the Religious Policy of the Russian Empire in the Last Quarter of the 18th Century and the First Half of the 19th Century]. *Obshchestvo: filosofia, istoriia, kultura* [Society: Philosophy, History, Culture]. 2022;1(93):85–89. (In Russian)

10. Savochkin M. Islam i religioznaya politika v russkom gosudarstve v XVI–XVIII vv. [Islam and Religious Policy in the Russian State in the 16th–18th Centuries]. *Vestnik Orenburgskoi dukhovnoi seminarii* [Bulletin of the Orenburg Theological Seminary]. 2020;2(15):98–102. (In Russian)

11. Kraisman N.V. Rol' Orenburgskogo magometanskogo dukhovnogo sobraniya v stanovlenii natsional'noy i konfessional'noy tolerantnosti v Rossii [The Role of the Orenburg Muslim Spiritual Assembly in the Formation of National and Religious Tolerance in Russia]. *Vestnik Kazanskogo tekhnologicheskogo universiteta* [Bulletin of Kazan Technological University]. 2011;24:128–132. (In Russian)

12. Khamitova S.V. Orenburgskoye magometanskoye dukhovnoye sobraniye v formirovanii tatarskoj natsii: rol' tatar v formirovanii religioznoy politiki Rossiyskoj Imperii [Orenburg Muslim Spiritual Assembly in the Formation of the Tatar Nation: The Role of



Tatars in the Formation of the Religious Policy of the Russian Empire]. *Advances in Science and Technology. Collected Papers LIX International Scientific-Practical conference*. Moscow, 2024. P. 144. (In Russian)

13. Zagidullin I.K. R. Deyatel'nost' R.Fakhreddina v Orenburgskom magometanskom dukhovnom sobranii (1891-1906 gg.) [Fakhreddin's Activities in the Orenburg Muslim Spiritual Assembly (1891-1906)]. *Nauchnyy Tatarstan* [Scientific Tatarstan]. 2009;2:146–158. (In Russian)

14. Azamatova G.B., Farhshatov M.N., Mukhetdinov D.V., Ozturk M. Fetvy orenburgskikh muftiyev v kontekste sotsiokul'turnykh transformatsiy v Uralo-Povolzh'ye (19 – nachalo 20 v.) [Fatwas of the Orenburg Muftis in the Context of Sociocultural Transformations in the Ural-Volga Region (19th and Early 20th Centuries)]. *Voprosy Istorii* [Issues of History]. 2023;5–1:64–73. (In Russian)

15. Saidov A.A. Sovetskoye gosudarstvo i islam: istoriya vzaimootnosheniy (1917–1941 gg.) [The Soviet State and Islam: The History of Relations (1917–1941)]. *Islamovedenie* [Islamic Studies]. 2023;14(55):39–50. (In Russian)

16. Samarkin S.V., Vidershpan A.V. Bor'ba s religioznost'yu i ateizatsiya naseleniya v pervyye gody sovetской vlasti (na primere Kustanayskoy Gubernii) [The Struggle Against Religiousness and the Atheization of the Population in the First Years of the Soviet Power (on the Example of the Kustanai Province)]. *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Chelyabinsk State University]. 2022;10(468):46–53. (In Russian)

17. Guseinov Yu.M. Nekotoryye aspekty islama v obshchestvennoy zhizni kumykov na rubezhe XX–XXI vv. [Some Aspects of Islam in the Social Life of the Kumyks at the Turn of the 20th and 21st Centuries]. *Voprosy Istorii* [Issues of History]. 2020;11–1:192–197. (In Russian)

18. Romankina I.A. Evolyutsiya religioznogo dissidentskogo dvizheniya v SSSR [Evolution of the Religious Dissident Movement in the USSR]. *Vestnik Gosudarstvennogo sotsial'no-gumanitarnogo universiteta* [Bulletin of the State Social and Humanitarian University]. 2020;3(39):26–33. (In Russian)

19. Safarov M.A., Seitov E.M. “Yesli otkroyutsya mecheti, to kto zhe ikh budet poseshchat’?": religioznaya zhizn' kasimovskikh tatar v 1943 godu po dannym otcheta G.P. Snasareva [“If the mosques are opened, who will visit them?": Religious Life of the Kasimov Tatars in 1943 According to the Report by G.P. Snasarev]. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):330–348. (In Russian)

20. Polivanov A.S. Religioznyy renessans v kontse XX – nachale XXI veka [Religious Renaissance in the late 20th and early 21st century]. *Arkhot.* 2025;5(56):23–28. (In Russian)

21. Yarkov A.P., Morozov A.A. Islam v usloviyakh postsekulyarizma v aziatskoy chasti Rossii: religioznyy fanatizm i umerennaya religioznost' [Islam in the conditions of post-secularism in the Asian part of Russia: religious fanaticism and moderate religiosity]. *Nauchnyi*



vestnik Omskoi akademii MVD Rossii [Scientific Bulletin of the Omsk Academy of the Ministry of Internal Affairs of Russia]. 2021;27(3):262–266. (In Russian)

22. Kurbanova A.A. Vozrozhdeniye islama postsovetский period v Kyrgyzstane [The Revival of Islam in the Post-Soviet Period in Kyrgyzstan]. *Biulleten' nauki i praktiki* [Bulletin of Science and Practice]. 2024;10(6):725–728. (In Russian)

23. Aslanov A.M., Suleymanova Z.S. Religiya v postsekulyarnom obshchestve. Islamskiy faktor v regional'nom [Religion in a Post-Secular Society. The Islamic Factor in the Regional Aspect]. *Gumanitarnye i sotsial'no-ekonomicheskie nauki* [Humanities and Social and Economic Sciences]. 2022;3(124):52–56. (In Russian)

24. Ibragimov I.D. Sistemoobrazuyushchiye faktory gosudarstvenno-religioznykh otnosheniy v sovremennoy Rossii: islamskiy aspekt [System-Forming Factors of State-Religious Relations in Modern Russia: The Islamic Aspect]. *Vestnik Pyatigorskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Pyatigorsk State University]. 2024;4:18–24. (In Russian)

25. Mazitov R.R. Islam kak odna iz gosudarstvoobrazuyushchikh religiy Rossii [Islam as one of the state-forming religions of Russia]. *Aktual'nye problemy nauki i praktiki. Sbornik nauchnykh trudov po itogam nauchno-predstavitel'skikh meropriyatii* [Actual Problems of Science and Practice. Collection of scientific papers based on the results of scientific and representative events]. Khabarovsk, 2024, pp. 72–76. (In Russian)

26. Osmonov S.M., Bekmurzaeva G.K., and Marasulova N.A. Islam kak resurs v gosudarstvennom stroitel'stve natsional'nykh gosudarstv [Islam as a Resource in the State Building of National States]. *Biulleten' nauki i praktiki* [Bulletin of Science and Practice]. 2025;11(6):570–574. (In Russian)

27. Artemyev A.A. Aktual'nyye problemy dukhovnoy bezopasnosti v sovremennom rossiyskom obshchestve [Actual Problems of Spiritual Security in Modern Russian Society]. *Sotsial'no-gumanitarnye* [Social and Humanitarian Knowledge]. 2025;1:212–216. (In Russian)

28. Ibragimov R.A. Islam v kontekste svetskogo gosudarstva [Islam in the context of a secular state]. *Islamovedenie i islamskaia teologiya v sovremennoi sisteme obrazovaniia: problemy i perspektivy. Materialy II nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Islamic Studies and Islamic Theology in the Modern Educational System: Problems and Prospects. Materials of the II Scientific and Practical Conference]. Timerkhanov A.A., Sayakhov R.L., Gizzatullin R.A. [et al.]. (comp.). Bolgar, 2022, pp. 384–389. (In Russian)

29. Kugai A.I. *Religioznyye osnovaniya vlasti v sovremennom obshchestve* [Religious Foundations of Power in Modern Society]. Management Consulting Publ. 2020;5(137):138–148. (In Russian)



A.A. Sultanov

The Influence of Islamic Culture on the Formation of Spiritual and Moral Values...

Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 178-196

30. Malashenko A.V. Rossiyskaya musul'manskaya obshchina v mirovoy umme [The Russian Muslim Community in the Global Ummah]. *Mirovaia ekonomika i mezhdunarodnye otnosheniia* [World Economy and International Relations]. 2020;64(3):98–104. (In Russian)

31. Magomedova S.O. Rossiyskaya Federatsiya – gosudarstvo-nablyudatel' v organizatsii islamskogo sotrudnichestva: rol' i perspektivy [The Russian Federation as an Observer State in the Organization of Islamic Cooperation: Role and Prospects]. *Etnosotsium i mezhnatsional'naia kultura* [Ethnosocium and Interethnic Culture]. 2023;5(179):150–157. (In Russian)

32. Kolosova I.V. Genezis i perspektivy razvitiya islamskogo sotrudnichestva [Genesis and Prospects of Islamic Cooperation Development]. *Vestnik Diplomaticheskoi akademii MID Rossii. Rossiia i mir* [Bulletin of the Diplomatic Academy of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation. Russia and the World]. 2024;2(40):121–138. (In Russian)

33. Goncharova A.A., Savicheva E.M., Yurtaev V.I. Islamskiy faktor v istoriko-politicheskikh protsessakh na Blizhnem Vostoke: novyye realii i tendentsii [The Islamic factor in the historical and political processes in the Middle East: new realities and trends]. *Voprosy istorii* [Issues of History]. 2020;11–2:58–68. (In Russian)

Информация об авторе

Султанов Айнур Абдуллович, Болгарская исламская академия, проректор по научной работе, г. Болгар, Российская Федерация.

About the author

Aynur A. Sultanov, The Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

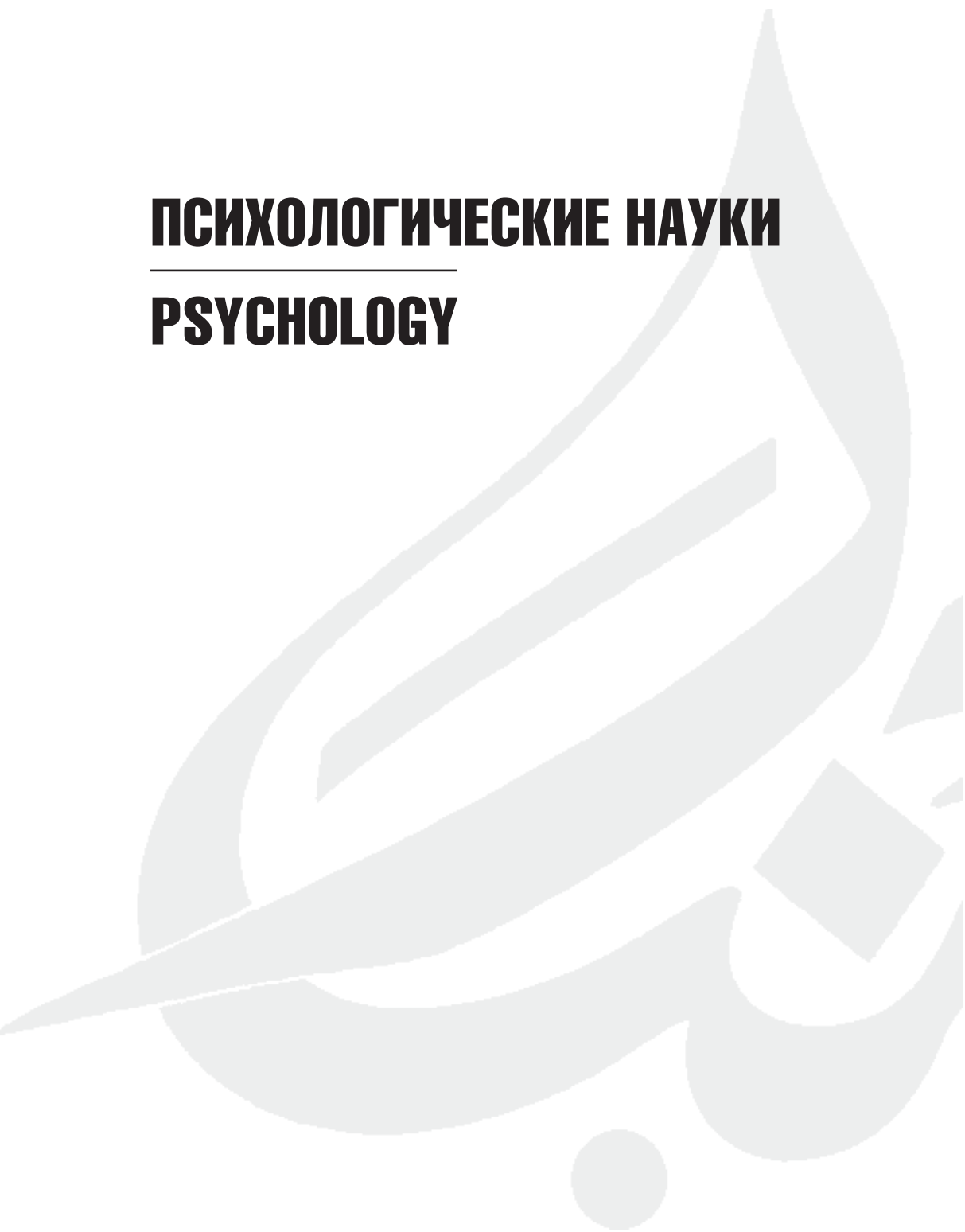
Поступила в редакцию: 30 января 2026
Одобрена рецензентами: 28 февраля 2026
Принята к публикации: 18 марта 2026


Article info

Received: January 30, 2026
Reviewed: February 28, 2026
Accepted: March 18, 2026

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

PSYCHOLOGY





◆ **Непонимание как феномен религиозной культуры и его роль в психологической работе с клиентами-мусульманами**

◆ **Надежда как ресурс психологического благополучия: сравнительное исследование представлений о надежде у православных, мусульман и атеистов**



Непонимание как феномен религиозной культуры и его роль в психологической работе с клиентами-мусульманами

Ю.Ю. Джуад^{1а}

¹Институт гуманитарных наук Московского городского педагогического университета, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0524-1084>, e-mail: dzhuadyuyi@mgpu.ru

Резюме: Актуальность темы данного исследования обусловлена кризисом современной психологической науки и практики, теряющей способность дать ответ на вызовы современного состояния общества постриска с характерной для него непрерывно возрастающей неопределенностью. В статье рассмотрена концептуальная зависимость модели оказания психологической помощи от философского образа науки, лежащего в основании той или иной культуры. Показано, каким образом религиозная концепция психологической науки снимает противоречия позитивистской и экзистенциально-гуманистической парадигм за счет легитимации и дестигматизации феномена непонимания. Установлена связь между онтологическими, гносеологическими и антропологическими основаниями феномена непонимания и его реализацией в представлениях о бытии, а также на уровне языка и, шире, межличностных отношений в религиозной культуре. Наиболее значимой для исследования является идея о снятии противоположности между пониманием и непониманием, рассмотрении их в необходимом единстве, характерном для синтетического типа мышления. Для психологической практики оказания помощи клиентам, социализированным вне контекста религиозной культуры и не усвоившим ее культурный код, дестигматизация непонимания может стать весомым ресурсом повышения толерантности к неопределенности. Выводы исследования носят теоретико-методологический характер и описывают, каким образом феномен непонимания в контексте оказания религиозной психологической помощи может способствовать снятию противоречий, с которыми сталкиваются современные консультирующие практики.

Ключевые слова: непонимание; неопределенность; религиозная культура; клиенты-мусульмане; религиозное психологическое консультирование





Iu.Iu. Dzhvad

Misunderstanding as a phenomenon of religious culture and its role in psychological...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 199-223

Для цитирования: Джуад Ю.Ю. Непонимание как феномен религиозной культуры и его роль в психологической работе с клиентами-мусульманами. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):199–223. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-199-223

Misunderstanding as a phenomenon of religious culture and its role in psychological work with Muslim clients

Iu.Iu. Dzhvad^{1a}

¹*Institute of Humanities, Moscow City Pedagogical University, Moscow, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0524-1084>, e-mail: dzhuadyuyu@mgpu.ru

Abstract: The relevance of this research topic stems from the crisis in contemporary psychological science and practice, which is losing its ability to respond to the challenges of the current post-risk society with its characteristic, ever-increasing uncertainty. This article examines the conceptual dependence of psychological care models on the philosophical vision of science that underlies a given culture. It demonstrates how the religious concept of psychology resolves the contradiction between the positivist and existential-humanistic paradigms by legitimizing and destigmatizing the phenomenon of misunderstanding. A connection is established between the ontological, epistemological, and anthropological foundations of misunderstanding and its realization in concepts of being, as well as at the level of language and, more broadly, interpersonal relationships in religious culture. The most significant idea of the study is the idea of resolving the opposition between understanding and misunderstanding, considering them in the necessary unity characteristic of a synthetic type of thinking. For psychological practitioners providing assistance to clients socialized outside the context of religious culture and who have not assimilated its cultural code, destigmatizing misunderstandings can be a significant resource for increasing tolerance for uncertainty. The study's findings are theoretical and methodological in nature and describe how the phenomenon of misunderstanding in the context of religious psychological counseling can help resolve the contradictions faced by contemporary counseling practitioners.

Keywords: misunderstanding, uncertainty, religious culture; Muslim clients; religious psychological counseling.

For citation: Dzhvad Iu.Iu Misunderstanding as a phenomenon of religious culture and its role in psychological work with Muslim clients. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):199-223 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-199-223



Введение

Современное российское психологическое сообщество, несмотря на его объективную неоднородность, сталкивается с большим количеством идентичных вызовов, одна часть которых происходит от внутрисистемных причин, а другая – от внешних, социальных (политических, экономических и других). Внутрисистемные причины, в число которых входят непрекращающиеся дискуссии об объекте и о предмете психологической науки, ее методологии и в целом – концептуализации ее философских оснований, взаимосвязи теоретического, эмпирического и практического уровней, достаточно хорошо описаны в статьях Б.С. Братуся [1] и В.А. Мазилова [2]. Под воздействием внешних социальных турбулентностей последних лет внутренние противоречия предстают во всей своей остроте не только в научных дискуссиях на конференциях и форумах, но и в кулуарных обсуждениях сообществ помогающих практиков самых разных модальностей. Многочисленные антиномии в работе практикующих психологов можно было бы свести к одному тезису – о поиске оснований устойчивости в современном мире, состоящем почти полностью из неопределенности и нестабильности. Причем речь идет не только об устойчивости как о клиентском запросе, но и как о запросе самих помогающих практиков к основаниям и смыслам своей деятельности в новых условиях.

Психологическая практика с заложенными в ее фундаменте либерально-демократическими ценностями, концепцией свободной самоопределяющейся индивидуальности в социально гарантированной, обеспеченной балансом прав, свобод и обязанностей среде обитания сегодня переживает серьезный кризис. Противопоставить этому кризису потери опор оказывается практически нечего. Даже среди экспертов высокого уровня, выступающих супервизорами в психологических сообществах, наблюдается растерянность и дезориентация, многие дилеммы оказываются неразрешимыми. Например, противоречие между ориентиром на укрепление автономии и проявление свободы воли человека и необходимостью жить в обществе и подчиняться его правилам [3, с. 32] или противоречие между ориентиром на самоуправление и терапией как инструментом государственного контроля в формате либерального общества [4, с. 60]. Среди других дилемм отмечают выбор личностного стиля консультирования – между директивностью и децентрированностью, соблюдением принципа нейтральности и искренностью в предъявлении собственных ценностей в условиях расколотого социума, идеалом строгой научности (соответствия избранной модальности) в выборе методов и возможностью руководствоваться идеей клиентосообразности при подборе интервенций за пределами научно обоснованного – в области традиций, верований, народных практик и многое другое.

Основной запрос клиентов, который звучит прямо или косвенно, нарастая и усиливаясь день ото дня, – это запрос на понятность, определенность, устойчивость, локальную стабильность в условиях высокой неопределенности жизни в обществе постриска [5]. Удовлетворить этот запрос в условиях быстрой смены даже таких фундаментальных оснований культуры, как ценности и смыслы, становится весьма проблематично. Крах



свободы, разума, самоопределения на государственном и международном уровнях обезоруживает психологов и психотерапевтов как главных проводников западных ценностей последних столетий в массовом обществе.

Психологии как науке и социальной практике приходится вновь в связи с веяниями времени пересматривать свои философско-методологические основания. Представляется, что одним из ориентиров в этом плане может стать расширение методологической рамки за счет включения альтернативных незападных моделей личности, шире – альтернативных онтологий и исходящих из них мировоззренческих установок, определяющих ориентиры и задающих цели психологической работы. В частности, в данной статье предлагается рассмотреть в качестве такой мировоззренческой установки непонимание. Непонимание будет рассмотрено как предпосылка повышения толерантности к неопределенности в контексте религиозной культуры на примере исламской культуры. Концепция исследования предполагает рассмотрение непонимания как значимого феномена религиозной культуры, его проявления на уровне онтологии, гносеологии и антропологии, а также рассмотрение проявлений толерантности к неопределенности, связанных с непониманием на уровне бытия, языка и социальных отношений, что в свою очередь позволит применить полученные выводы к сфере психологической работы с клиентами-мусульманами и указать на выходы из режима антиномичности для помогающих практиков. Таким образом, полагаем, что исламская психология, тесно связанная с исламской культурой, может послужить методологическим ориентиром для разрешения некоторых дилемм, с которыми сталкиваются современные российские психологи.

Основная гипотеза заключается в том, что потенциал обращения к опыту религиозной культуры позволяет нормализовать непонимание, дестигматизировать его. А смысл применения в практике психологической работы в том, чтоб не только и не столько бороться с непониманием в ситуации нестабильности путем выстраивания опор устойчивости, но учиться принимать ее и по возможности видеть в ней если не ценность, то определенный смысл и в некоторой степени ресурс.

Методы и материалы

Материалом для данного исследования служат в основном теоретические научные источники по философии и психологии, в том числе по исламской психологии, а также религиозные первоисточники. Текстовый анализ и диалектический подход позволяют находить в указанных группах источников необходимые аргументы для конструирования концепции непонимания в религиозной культуре. Компаративный подход дает возможность сопоставить философские основания разных моделей культур: позитивистской (основанной на науке) и метафизической, представленной в двух вариациях – экзистенциальной (философской) и религиозной (исламской). Помимо теоретической базы к материалам анализа относится личный опыт автора в области консультирования клиентов-мусульман, опыт участия в интервизорских и супервизорских группах по этнопсихологии и по религиозной исламской психологии. Эта группа материалов служит своего рода пра-



критическим подтверждением теоретических аргументов, подкрепляющих концепцию непонимания и раскрывающих ее методологический потенциал в консультативной работе с клиентами-мусульманами.

Непонимание в контексте моделей научного познания

Многие исследователи на сегодняшний день осознают, какое значение для психологической практики имеет антропология – философский концепт личности, Self [6; 7; 8; 9; 10]. Действительно, этот концепт основополагающе влияет на представление помогающего практика о предельной, конечной цели психологической работы, на которую он прямо или косвенно ориентирует своего клиента. Именно поэтому в настоящее время базовая идея всей западной психологической традиции – способствовать укреплению автономии личности – терпит крах. Этим обусловлен поиск альтернативных моделей личности, которые могут быть предложены незападной традицией. Но еще более важным кажется заметить, что любая антропология всегда является частью более общего мировоззрения, она находится в тесной связи и напрямую вытекает из онтологических и гносеологических установок, образуя с ними единую мировоззренческую систему.

Поэтому разбор ключевого для данного исследования концепта – непонимания – следует начинать именно с онтологического и гносеологического ракурсов. Обращаясь к истории формирования психологической науки, многие авторы отмечают противоречивый характер ее внутринаучного становления – между эмпирической (позитивистской) парадигмой и гуманистической (экзистенциальной). В философии науки эти две парадигмы определяются как позитивистская и метафизическая и характеризуют противоборство внутри западной науки в целом на протяжении последних веков ее развития [11].

Позитивистски ориентированная наука, в нашем случае – психология, исходит из следующей аксиоматики. 1. Для науки имеют значение лишь те результаты исследований, которые могут быть эмпирически подтверждены, верифицируемы. 2. Наука в формате естествознания является лучшим и единственным способом познания мира и человека. 3. Образ мира представляется достаточно простым, как целое, сводимое без остатка к совокупности его частей. 4. Наличие в мире и в человеке метафизического, непознаваемого выносится за скобки научного поиска. 5. Высшей целью научного поиска является при этом выживание, то есть обеспечение комфортных условий существования, функционирования. В сумме эти предпосылки дают достаточно простой образ мира и человека, доступный для понимания, окончательного и исчерпывающего объяснения если не прямо здесь и сейчас, то в недалекой перспективе.

В гносеологическом аспекте речь идет об установке на принципиальную познаваемость мира и человека. О таком типе знания немецкий философ М. Шелер пишет, что оно «служит нашей возможной технической власти над природой, обществом и историей. Это – знание специальных позитивных наук, на которых держится вся наша западная цивилизация. Высшей целью этого знания является поиск везде, где и насколько это воз-



можно, законов пространственно-временной связи окружающих нас явлений, упорядоченных в определенные классы... Эти законы мы ищем вовсе не потому, что испытываем какое-то особое удовольствие от законов, а ради нашего господства над миром и над нами самими» [12, с. 42]. В антропологическом ключе применительно к психологической теории здесь полностью элиминируется метафизическая основа: вопросы о сознании признаются бессмысленными, психика сводится преимущественно к совокупности телесных проявлений. В психологической практике это означает превалирование инструментального подхода к оказанию помощи с целью «починить» клиента, оптимизировать его жизнедеятельность.

Важным следствием для культуры, в основе которой лежит позитивистски ориентированная наука, является маргинализация непонимания. В мире, который прозрачен для исследования, где все, включая человеческое поведение, поддается измерению и опытной проверке, человек, который чего-то не понимает, подвергается стигматизации. Установка на понятность входит в сознание как аксиома и подкрепляется всем процессом социализации. Главную роль в этом процессе играет сфера образования, в рамках которой человек приучается к тому, что на каждый вопрос должен быть дан конкретный ответ, у каждой задачи есть конкретное, зачастую единственное верное решение. В обыденном же сознании опыт понятности незаметно подменяется самопонятностью [13].

В отечественной культуре на протяжении нескольких десятилетий культивировалась позитивистская парадигма, происходило вытеснение непонимания в буфер социального и психологического андеграунда. Непонимание чего-либо – как в профессиональной сфере, так и в плане межличностного взаимодействия – приводит к столкновению с огромным психологическим дискомфортом. Это в свою очередь негативно влияет на самооценку, маркирует «испорченную идентичность» [14]. Понимание, напротив, является социально желательным на всех уровнях и во всех сферах взаимодействия – начиная с детско-родительского, семейного, образовательного и заканчивая профессиональным. Понимание – это ориентир, к которому стремятся постоянно и которого настойчиво требуют друг от друга. А непонимание в таких условиях, даже частичное, становится травмой [15] и поводом обращения за психологической помощью. Непонимание наносит психике повреждение, не совместимое с ординарным эффективным функционированием. Оказание психологической помощи в контексте позитивистски ориентированной культуры в значительной мере связано с пониманием как со значимым аспектом, необходимым для выживания человека, его успешного приспособления к среде обитания, преодоления им локальных ситуаций непонимания.

В золотом фонде отечественной литературы сюжет о фатальности непонимания прекрасно продемонстрирован в небольшом рассказе И.С. Тургенева «Дурак». В острой сатирической форме классик русской литературы отображает менталитет интеллигенции, для представителей которой критически страшно прослыть несведущими, непонимающими. Для анонимных героев рассказа секрет успеха прост: чтобы не прослыть дураком, надо притвориться экспертом и дурачить всех остальных. Читатель видит, как обыватель



с легкостью отступает от своего мнения в пользу «экспертного» не только тогда, когда речь идет о произведениях искусства, но и в оценке людей в таких тесных межличностных отношениях, как дружба. Настолько силен страх стигматизации непонимания и навешивания ярлыка: «Вы – отсталый человек» [16].

Наиболее яркими примерами позитивистски ориентированной психологии и психотерапии являются подходы классического бихевиоризма и классического психоанализа. З. Фрейд представлял психику как некий аппарат с присущими ему пространственными характеристиками, обладающий универсальной структурой и приводимый в движение определенными энергиями взаимодействующих частей [17, р. 145]. Это представление в полной мере соответствует естественно-научной модели. Х. Кон отмечает, что «психоанализ в меньшей степени интересуется индивидуальным существованием, чем общими тенденциями, тем, что мы назвали бы “сущностями”. И как раз на этом основании психоанализ объявляет себя наукой» [18, с. 36]. А психологические проблемы при этом объясняются как сбои, происходящие внутри этого аппарата, который реагирует столь же физиологичными механизмами, как «вытеснение», «проекция» и другие.

Психологическое знание и психологическая практика, выстраивающаяся в позитивистском ключе, должна отвечать на запрос восполнения «пробелов понятности», выводить из бессознательного в сознательное, помогать выстраивать знание о самом себе, формировать эффективные стратегии поведения, систему простых шагов, план действий, то есть устранять непонятность в мире и самом себе в широком смысле слова. Однако позитивистский подход оказывается уязвимым в условиях общества постриска, где, по мнению Н. Артеменко, человек и общество больше не могут опираться ни на прошлое, ни на будущее и живут в ускользающем настоящем [5]. Стремление к понятности, стабильности, предсказуемости, на которое ориентируется психологическая помощь, лишь добавляет еще больше фрустрации человеку в мире высокой степени неопределенности.

Возвращаясь к антропологическим идеям М. Шелера, можно найти еще два методологических вектора развития науки и культуры, которые он обозначает в виде двух типов знания, помимо «выживательного», – «образовательное» и «спасительное» («священное»).

Образовательное знание М. Шелер характеризует следующим образом: «Образованным является не тот, кто знает много о случайном так-бытии вещей, или тот, кто может в соответствии с законами в максимальной степени предвидеть процессы и управлять ими (первый есть “ученый”, второй есть “исследователь”), - образованным является тот, кто овладел структурой своей личности, совокупностью выстроенных в единство одного стиля идеальных подвижных схем созерцания, мышления, толкования, оценки мира, обращения с ним и с какими бы то ни было случайными вещами в нем; схем, которые предзаданы всякому случайному опыту, которые единообразно перерабатывают его и включают в целостность личностного мира» [12, с. 45–46]. Представляется, что описанию этого типа знания в психологической практике максимально соответствует гуманистическая парадигма и варианты ее модальностей: экзистенциальная, феноменологическая,



нарративная. В фундаменте этих подходов лежат иные онтологические, гносеологические и антропологические предпосылки, предусматривающие более вариативную картину мира с большими степенями свободы, меньшей детерминистской обусловленностью, концепцией полиидентичности.

Экзистенциальный подход в психологии и психотерапии исходит из идеи смежности человека и мира и определяет психическое как нечто возникающее на их пересечении. Бытие-в-мире, то есть сам человек, по М. Хайдеггеру, всегда конкретно, уникально, не обобщаемо, но при этом есть и нечто общее: «...из всех экзистирующих сущностей человек – единственная, кто переживает самое чудесное из всех чудес: то, что вообще есть Бытие» [19, с. 87]. Реакция на бытие всегда индивидуальна, поэтому психологические проблемы при этом объясняются сбоем в отношении человека к миру, к взаимодействию с определенными его проявлениями. Задача терапии в этом свете состоит в том, чтобы корректировать способ отношения к миру, опираясь на опыт непосредственного его восприятия конкретным человеком.

Концепция личностно ориентированной психологии и строящейся на ней помогающей практики частично соответствует принципам так называемой метафизической парадигмы науки [11, с. 37–38]. К базовым принципам метафизической парадигмы, в противопоставление позитивистской, относятся следующие: 1) допущение наряду с опытной наукой других форм познания – философского, религиозного, а также признание соподчинения конкретно научного знания метафизическому; 2) обращение к высшим смыслам и глубинной сущности мира, структуре бытия в целом и человеческого бытия в частности; 3) сложный образ мира: принцип целостности бытия, несводимого к сумме его частей; 4) приоритет сверхчувственного над чувственным, интеллектуального над эмпирическим в методологии исследования. В сравнении целей можно отметить, что если позитивистская модель ориентирует на выживание, приспособление человека к миру через контроль и господство над ним, то образовательная модель в большей степени нацелена на переосмысление отношения человека к миру, как отмечает Х. Кон, в отношении психотерапии эта цель исходит из осознания невозможности изменять события внешнего мира, но переориентирует на возможность «свободно выбирать свой отклик на эти обстоятельства» [18, с. 35].

Но и эта модель науки оказывается не в полной мере способной дать ключи к психологическому благополучию в обществе постриска. Под ударом оказываются такие базовые ориентиры личностно ориентированной концепции науки, как свобода выбора и интересубъективность (возможность быть-с-другими). Они становятся практически не реализуемы. Отношение к непониманию в личностно ориентированной психологии, строящейся на базе «образовательной» парадигмы знания, остается проблематичным. В обществе постриска степень непонимания непрерывно возрастает, доходя до полной дезориентации, вплоть до того, что свобода личностного самоопределения, выстраивания последовательной траектории, возможность опираться на собственные ценности и смыслы утрачивает силу. В этом контексте эффекты психологической помощи могут быть



действенными только в пределах терапевтического пространства и времени, для «текучей» и множественной идентичности запрос на психологическое сопровождение становится непрерывным.

В этих условиях актуализируется третий вид знания, который М. Шелер называет «спасительным» знанием, – «о наличном бытии, сущности и ценности абсолютно реального во всех вещах» [12, с. 46], «в котором наше личностное ядро пытается стать причастным самому высшему бытию и самой основе всех вещей» [12, с. 44]. Отличие этого типа знания и строящегося на нем образа науки от предыдущего заключается прежде всего в цели. Высшей целью в соответствии с его названием является не выживание и не образование, а спасение человека и человечества. Когда опираться на социальные структуры и интерсубъективный опыт бытия-с-другими становится невозможно, одним из способов возвращения устойчивости становится опыт взаимодействия с трансцендентным.

Такое знание не противостоит непониманию в режиме антиномии, а включает его в себя как необходимую и неотъемлемую составляющую. Непонимание диалектически связано с пониманием, является предпосылкой и условием возможности понимания. Об онтологических основаниях такой модели науки говорил религиозный философ Г. Марсель, который противопоставлял проблемно ориентированный подход науки подходу религиозной философии. В науке мы идем от неизвестного к известному, проблемы основаны на субъект-объектном познанию. Все проблемы могут быть решены и рано или поздно решаются наукой, а в метафизическом познании движение идет не от неизвестного к известному, здесь все становится неизвестным. «Тайна есть нечто, во что я сам вовлечен, следовательно, она мыслится лишь как сфера, в которой теряется смысл различия между “во мне” и “передо мной” и его изначальная значимость» [20, с. 99–100]. Тайна не знает ни завершенности, ни окончательности. Она никогда не может быть разгадана до конца.

Религиозному экзистенциалисту Г. Марселю вторит отечественный философ Ю. Лотман – один из разработчиков философской теории диалога, лежащего в основе гуманитарного знания. По Ю.М. Лотману, непонимание – неотъемлемая характеристика науки: «Пока мы находимся в донаучном состоянии, нам все понятно, а первый признак науки – непонимание» [21]. В метафизической картине мира, ориентированной на философские основания экзистенциально-феноменологической традиции, бытие человека в мире трагично, оно характеризуется заброшенностью, непрерывным экзистированием – невозможностью выйти за рамки переживаний сложных отношений с миром и другими людьми, в которых день ото дня нарастает отчуждение. Осознание невозможности понимания или тотального непонимания, приводящее к травме идентичности [15], становится тяжелым следствием свободы выбора.

Вторым вариантом реализации метафизического типа знания является ориентация науки на религиозные основания познания и бытия. В этой модели достаточно много места остается для непонимания. Можно даже утверждать, что непонимание является базовым онтологическим и гносеологическим конструктом для культуры, основанной на



этом типе знания. В рамках данного исследования мы рассматриваем его на примере реализации в религиозной (исламской) культуре.

Прежде всего следует сказать, что в исламской философии науки три вида знания, выделенные М. Шелером, – «выживательное», «образовательное» и «спасительное», не исключают друг друга, а находятся в отношении взаимодополнения. Для исламской психологии и науки в целом большое значение имеет опытная верифицируемость знаний, однако это не исключает признания приоритетности метафизического уровня, в котором значительный удельный вес отводится незнанию. Исламское понятие «аль-гайб» одновременно выступает и онтологическим, и гносеологическим феноменом. Не только для ученых, но и для рядовых носителей религиозной культуры с любой степенью вовлеченности в нее абсолютно нормальной является идея о том, что в мире, а значит и в человеке, а также во взаимоотношениях между людьми достаточно много места всегда остается для непонимания.

Непонимание является частью культурного кода, который усваивается с раннего детства. Известный западный корпоративный психолог, специалист по межкультурным различиям К. Рапай объясняет формирование элементов культурного кода феноменом культурного бессознательного, опосредующего индивидуальное и коллективное. Импринтинг, по его мнению, определяет то, что «в каждой культуре существует своя интерпретация и свой код» для одних и тех же феноменов: «...различные коды к всевозможным образам формируют систему координат, которой, сами того не сознавая, пользуются представители той или иной культуры» [22, с. 27]. Для успешного импринтинга особую роль имеют эмоции - как положительные, так и отрицательные. Этим можно объяснить столь различное отношение к непониманию в разных типах культур.

Непонимание в религиозной культуре не стигматизируется, а является нормой, наряду с пониманием. С гносеологической точки зрения эту позицию можно характеризовать как умеренный агностицизм. Но принципиальная невозможность исчерпывающего познания не приводит к обесцениванию познавательных усилий как в эмпирическом, так и в теоретическом ключе. Об этом неоднократно говорится в тексте Священного Корана, где подчеркивается всеобъемлющий и абсолютный характер знания Творца, охватывающего собой и *аль-гайб*: «Он знает сокровенное и явное, Он велик и превыше всего» (13:9)¹. Но при этом регулярно звучит призыв к познанию, являющемуся одной из основных добродетелей человека: «Аллах возвышает степень тех из вас, которые веруют, а также тех, которым даровано знание» (58:11). В антропологическом аспекте человек как творение Всевышнего также характеризуется как существо непонимающее, периодически забывающее божественные заповеди: «Прежде Мы взяли в том завет от Адама, но он забыл [об этом], и Мы убедились, что он ненадежен» (20:115). Но его несовершенство в этом плане как раз и является источником и стимулом для познавательной активности: «Спроси [Мухаммад]: “Неужели равны те, которые знают, и те, которые не знают [пути истины]?”». Воистину, внимают наставлениям только те, у кого есть разум» (39:9).

¹ Здесь и далее использован перевод смыслов Корана Османова М.-Н. [23].



В максимальной степени сюжет о принципиальном человеческом непонимании выражен в суре «Пещера», где передается история наставничества раба Аллаха Хидра по отношению к пророку Мусе. Условием ученичества Мусы изначально является непонимание: «У тебя не хватит терпения [учиться] у меня. Да и как тебе [внимать] терпеливо тому, в чем ты не разбираешься?». (19:67–68). И на протяжении соответствующего сюжета демонстрируется, насколько сложно для человека переносить столкновение с аль-гайб. Но Всевышний через своего раба Хидра методично обучает пророка Мусу принятию факта принципиальной ограниченности человеческого знания: порча имущества бедняков, убийство ребенка и оказание помощи негостеприимным хозяевам вызывают у пророка Мусы закономерный когнитивный диссонанс.

Уроки суры «Пещера» признаются настолько важными, что мусульманам рекомендовано перечитывать их еженедельно. Психолого-педагогический потенциал регулярного возвращения к истории о пророке Мусе и его наставнике Хидре демонстрирует одновременно, и сколь сложно, и сколь важно для психологической устойчивости личности принимать свое незнание и в кризисном состоянии это незнание противопоставлять утрате чувства безопасности перед лицом необъяснимых событий. В религиозном консультировании мусульман в связи с этим нередко возникает тема правильного понимания предопределения (*аль-кадр* и *аль-кадар*). Один из самых распространенных запросов: как мне понять смысл того или иного жизненного испытания - как наказание или как назидание? Но поскольку смысл испытаний относится к *аль-гайб*, смысл терапевтической работы в том, чтобы увести клиента от указанной непродуктивной дилеммы через нормализацию идеи непонимания.

Посредством перечисленных аятов Корана, и не только их, религиозная культура нормализует непонимание на уровне бытия и познания, а также природы человека. Систематическое обращение к священным текстам, когда оно встроено в систему семейного воспитания и последующего образования на всех его ступенях, безусловно, способствует формированию определенной, достаточно высокой, степени принятия незнания и непонимания наряду с определенной степенью понимания и стремлением к познанию мира и самого себя как творения Аллаха.

Однако следует отметить, что реалии консультирования клиентов-мусульман, социализированных в России и странах постсоветского пространства, таковы, что они усваивают через систему образования прежде всего мировоззренческие эталоны светской культуры, которая на протяжении долгого времени ориентировалась на позитивистику – модель, в которой доминирующее положение занимает естественно-научное знание. Стигматизация непонимания и ориентация на понятность в отношениях с миром и другими людьми часто становится поводом для обращения к помогающей практике среди верующих и практикующих клиентов. Потому что многие представители сегодняшнего религиозного ренессанса не имеют глубокой укорененности и мировоззренческих ориентиров для обращения к ресурсам религиозной культуры, им чужд ее код. Одним из главных ее ресурсов мы считаем нормализацию непонимания и незнания, которые способствуют по-



вышению толерантности к неопределенности в сложном современном обществе построения.

Непонимание как фактор, повышающий толерантность к неопределенности

Согласно данным международного исследования культурных различий, проводящегося регулярно научным центром The Culture Factor Group по методике Г. Хофстеде², россияне имеют практически максимальный балл по шкале «избегание неопределенности» – 95 баллов из 100. «Показатель “Избегание неопределенности” связан с тем, как общество справляется с тем фактом, что будущее никогда нельзя предсказать... неопределенность порождает тревогу, и разные культуры научились справляться с этой тревогой по-разному. Степень, в которой члены культуры чувствуют угрозу со стороны неопределенных или неизвестных ситуаций и создают убеждения и институты, которые пытаются их избежать, отражается в показателе “Избегание неопределенности”». Нам представляется, что мировоззренческое убеждение в отношении непонимания является одним из ключевых для формирования более толерантного отношения к неопределенности, и это характерно для культур, в которых религиозная составляющая все еще сильна. Руководствуясь данными сайта The Culture Factor Group, можно зафиксировать достаточно низкий уровень избегания неопределенности в таких исламских странах, как Египет (55), Индонезия (48), Ливан (57), Малайзия (36). Не во всех мусульманских странах уровень избегания неопределенности ниже 50 баллов, однако во всех он значительно ниже российского балла.

Один из параметров культуры, являющийся ярким маркером отношения к неопределенности, является язык в широком смысле слова как способ взаимодействия между людьми в пределах сообщества его носителей. «Язык есть дом бытия» - этот афоризм М. Хайдеггера [24, с. 192] указывает на онтологическую природу языка, его способность отражать подлинные глубинные смыслы человеческого существования. Сюда включается не только вербальная коммуникация, но и более широкий набор правил, способов и стратегий коммуникации (эмоциональной, пространственно-телесной и др.).

По мнению другого крупного исследователя культурных различий - Э. Холла, культуры можно разместить на шкале значений от самых низкоконтекстных к самым высококонтекстным [25]. В основном при этом подразумевается стиль речевого и неречевого взаимодействия между представителями данной культуры. В высококонтекстных культурах и языке достаточно места уделяется неопределенности в связи с тем, что значения и смыслы приписываются не только и не столько лексическим единицам, сколько ситуациям их употребления. Для носителя высококонтекстного языка имеет значение кто, с кем, где и о чем говорит. Контекстность коммуникации, усваиваемая в ходе социализации, порождает большую гибкость во взаимодействии с представителями разных социальных групп, носителями различных социальных ролей. Таким образом, высокая

² The Culture Factor Group. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.theculturefactor.com/country-comparison-tool> (дата обращения: 12.01.2026).



контекстность вносит в коммуникацию в целом значительный элемент неопределенности, формируя у ее субъектов сензитивность к многочисленным факторам, образующим контекст конкретного взаимодействия здесь и сейчас.

Несмотря на то, что Э. Холл относил Россию к числу высококонтекстных культур, довольно часто причиной обращения к психологической помощи становятся ситуации, связанные с непониманием во взаимодействии с Другими. Столкновение с Другим, который не может быть понят принципиально из-за тенденции замыкания Я в индивидуализированной культуре, способно нанести ущерб идентичности, сопоставимый по масштабу с травмой [15]. Схемы самопонятности, проецируемые на Другого, лишь увеличивают непонимание и фрустрацию, в которой индивидуализированное Я переживает коммуникацию с Другим как вторжение в пределы своих личных границ. Если говорить о языке позитивистски ориентированной культуры, то он стремится к максимальному снижению контекстности. Стоит вспомнить в этой связи, что один из этапов развития позитивизма – неопозитивизм – одной из своих целей имел реформу языка. Над созданием универсального, максимально однозначного языка науки, состоящего из атомарных предложений, в ранний период своего творчества трудился Л. Витгенштейн [26], а затем идею простых эмпирически верифицируемых предложений как единиц строго научного языка развивали члены Венского кружка.

В еще большей степени, чем формализованный язык науки, живой естественный язык не сводим к неопозитивистскому идеалу. Однако в повседневной коммуникации, как пишет А. Лэнгле, мы стремимся к достижению максимальной понятности и однозначности через нарабатываемые в опыте схемы предзнания: «Благодаря многолетнему опыту и привычкам наше общение с людьми становится похожим на рутину, оно пронизано ожиданиями и устоявшимися представлениями» [27, с. 79]. В своем предрешении мы уже заведомо до начала контакта вступаем во взаимодействие с определенной схемой Другого, не воспринимаем его как целостную личность, а абстрагируем необходимые нам для данного взаимодействия стороны.

В художественной литературе одним из самых ярких и лаконичных описаний сущностного непонимания людьми друг друга, подмены подлинного понимания самопонятностью является небольшой рассказ Ричарда Матесона «Нажмите кнопку». Герои рассказа – супружеская пара, они получают интригующее провокационное предложение – заработать за однократное нажатие кнопки 50 000 долларов при том, что где-то на свете от этого умрет один совершенно неизвестный им человек. Супруг занимает высокоморальную позицию и выступает против такого способа заработка, в то время как супруга искушается и нажимает на опасную кнопку. В итоге умирает ее супруг, и она крайне возмущена несоблюдением условий договора, ведь это должно было случиться с незнакомым человеком. Матесон заканчивает рассказ одной фразой, обращенной к героине: «Неужели вы и в самом деле думаете, будто знали своего мужа?» [28]. Так автор подчеркивает неспособность понять даже самого близкого собеседника даже тогда, когда позиции сторон проговорены явно без высококонтекстных наслоений.



В культуре, основанной на позитивистской модели, как уже говорилось, знание и понимание являются эталоном желаемого во всех типах межличностных отношений, включая личные. Это тоже достаточно часто является одним из запросов в терапии. В индивидуалистически организованном социуме понимание является сверхценностью, к которой стремятся: прояснить отношения до состояния полной прозрачности. «Я хочу, чтобы родители/ супруг/ друзья/ коллеги меня понимали». Аналогичен также и запрос в контексте лично ориентированного знания. При этом увидеть другого человека целостно, войти с ним в контакт без линз предпонятого и сверхпонятого оказывается практически невозможно. Потому что для этого нужно погрузиться в состояние непонимания, принять неопределенность подлинной встречи с Другим, увидеть Другого таким, каков он есть. Но только из точки непонимания становится возможным расширение коммуникативного опыта Я. В коллективистических культурах, к которым относится и мусульманская культура, выйти из контакта с Другими в принципе невозможно, поскольку «тесная связанность личности с большим числом людей – обычная модель межличностных отношений» [6, с. 179]. Фактом изначальной спаянности Я с Другими снимается острота травматичности взаимодействия, интерсубъективность на определенном базовом уровне уже задана, ее не нужно выстраивать.

Несмотря на ориентацию светской культуры на понимание, в ней возникает множество конфликтов в связи с тем, что понимание подменяется самопонятностью. Сознание субъектов взаимодействия акцентировано не на моментах различия, а на моментах тождества, когда доминирует установка на понимание. Однако, чтобы заметить Другого как Другого, акцент должен быть поставлен на различие, и поставлен он может быть только из установки непонимания. Чтобы сохранять открытость сознания по отношению к миру, очень важно иметь установку на то, что на самом деле мы намного больше не понимаем, чем понимаем. В условиях современности это невероятно трудная с психологической точки зрения задача, поскольку в ситуации непрерывных социальных изменений последних лет мы часто не выдерживаем даже незначительной доли неопределенности.

Психологическая терапия как технология западной индивидуалистической культуры в работе с тревогой, вызванной неопределенностью, в основном ориентируется на выстраивание опор, поиск и нахождение простых алгоритмов действия в ответ, которые могут позволить клиенту переработать, взять под контроль неопределенность хотя бы частично, благодаря доступным в личном опыте клиента способам и ресурсам. То есть ее цель – попытаться совладать с неопределенностью через определенность, противопоставлять непониманию понимание. Как отмечал отечественный философ В. Розанов, цель понимания – успокоение разума, избавление от непонимания, приносящего болезненный дискомфорт [29]. И вместе с тем в небольшом эссе философ в яркой форме выразил потребность в сохранении доли непонимания для поддержания интереса к жизни, функционирования в рутине: «Не будь на свете глупости, непонимания, вздора и чепухи, – было бы так скучно жить, что хоть зарезаться». На наш взгляд, параллельно с этой работой по выстраиванию опор понимания не менее важно в терапии и консультирова-



Ю.Ю. Джуад

Непонимание как феномен религиозной культуры и его роль в психологической...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 199-223

нии удерживать вектор на нормализацию и принятие непонимания в целях развития толерантности к неопределенности. Теоретико-методологические основания такой работы можно обнаружить в религиозной культуре.

В религиозной культуре отношения между людьми строятся с учетом неопределенности и допускают большую ее долю, наряду с определенностью. Неопределённость не маргинализована, а легализована в отношениях. Прежде всего в отношениях человека с Богом. «Аллах знает лучше» – это устойчивая речевая формула в мусульманской коммуникативной среде. В Коране содержится не подвергаемое сомнению утверждение, что Всевышний слышит и отвечает на все мольбы, обращенные к Нему: «Когда тебя [о, Мухаммад,] вопрошают Мои рабы обо Мне, то ведь Я близок и отвечаю на призыв молящегося, когда он взывает ко Мне. Так пусть же они отвечают Мне, верят в Меня. Быть может, они встанут на истинный путь» (2:186). Однако в тех случаях, когда ответ на прошение задерживается, следует руководствоваться другим аятом: «Но возможно и такое, что вам ненавистно то, что для вас благо; что вам желанно то, что для вас – зло. Аллах ведает [об этом], а вы не ведаете» (2:216). Социализация в религиозной культуре ориентирует человека на доверие в отношениях с Всевышним даже при условии сущностного непонимания и большой доли неопределенности: ответит ли Бог на мольбу, когда и как именно Он на нее ответит?

Таким образом, высококонтекстность религиозной культуры начинается в отношениях с Богом и продолжается в отношениях с людьми, где сохраняется большая доля неопределенности. Эмпирическим маркером этого является язык. Языки мусульманских культур, прежде всего арабский язык, безусловно, является высококонтекстным. Во многом это обусловлено религиозным характером культуры и присутствием в языке большого количества религиозной (коранической) терминологии. «Существует онтологическая связь между Кораном, исламскими ритуалами и арабским языком» [6, с. 182]. Присутствие неопределенности в языке можно отследить по таким ярким маркерам, как «стремление уйти от прямого выражения недовольства и конфликта... избегание четких ответов типа “да” или “нет”... мусульмане употребляют арабскую формулу “Ин ша’ Аллах” – “если Бог пожелает”. Это может употребляться как реальное обещание выполнить что-то завтра или как завуалированный отказ сделать это. Истинный смысл этого выражения понятен далеко не всегда и вытекает из контекста» [6, с. 184].

Непонимание и неопределенность являются в отношениях между людьми в религиозной культуре такой же нормой, как и определенность, которая имеет все тот же источник – Коран и пророческую сунну, предписывающие очень четко и детально права и обязанности для каждого социального статуса. В религиозных сообществах достаточно много правил этического и этикетного взаимодействия разной степени жесткости, но это не исключает доли неопределенности, которая вплетается в отношения между людьми по ходу их социализации в религиозной культуре.

Хорошие примеры такого переплетения мы можем обнаружить в литературе, написанной носителями этого типа культуры. Например, в автоэтнографии марокканского



социолога Фатимы Мернисси. На протяжении книги автор описывает свое детство и юношеское становление в достаточно традиционном социальном укладе гарема, где существует множество правил и запретов, особенно для женщин. И вместе с тем усвоение этих правил включает в себя и принятие их оснований, которые во многом остаются не проявленными. Ф. Мернисси приводит в пример формирование гендерных отношений на примере взаимодействия с двоюродным братом, с которым с самого детства они были лучшими друзьями. Но по мере взросления детей наступает момент, «когда Самира выгнали из хаммама, потому что одна женщина обратила внимание, что у него “взгляд мужчины”. Это событие заставило меня понять, что мы оба влияем в новый период, может быть, во взрослость...» [30, с. 282]. «Этот комический инцидент стал знаком конца нашего детства, когда разница между полами не имеет значения» [30, с. 283]. Ф. Мернисси показывает, как гендерное разделение «создает пропасть непонимания»: «Вдруг мне все показалось таким странным, и запутанным, и недоступным моему пониманию» [30, с. 284].

Как своеобразное закономерное продолжение нарратива о гендерном непонимании в религиозной культуре можно рассматривать рассказ «Третий» египетской писательницы Дохи Асси [31]. Он повествует об отношениях уже взрослых партнеров, в которых непонимание играет роль ключевого триггера для женщины. Очевидно при этом, что ее взгляд на отношения не типичен для представительницы своей культуры, поскольку героиня ставит целью узнать, что в голове у ее партнера. Для этого она создает фейковый аккаунт в соцсети и начинает познавать его внутренний мир с помощью подставных собеседников. Вопрос, перед которым ставит читателей Доха Асси, прожившая несколько лет в СССР накануне его распада и получившая образование в одном из московских университетов: является ли исчерпывающее познание внутреннего мира партнера безусловным благом? Рассказ заканчивается на том, что героиня с помощью соцсетей изучила своего партнера досконально и ей стало с ним скучно. Меж тем как партнер к такому познанию и вовсе не стремился, что в большей степени соответствует нормативной модели взаимодействия между супругами в этом типе культуры.

Так примеры литературных произведений помогают увидеть реалии жизни в контексте религиозной культуры и то, как непонимание на уровне бытия через высококонтекстную среду социализации перетекает и распространяется в отношениях между людьми. Наряду с четким закреплением социальных ролей и обязательств, контекстных норм взаимодействия, даже в самых близких отношениях – родственных, супружеских – остается достаточно много непонимания. Для людей, не имеющих опыта межкультурного взаимодействия, соприкосновения с моделями культур, где непонимание маргинализировано, а понимание является идеалом отношения к миру и эталоном коммуникации, человек не испытывает потребности выстраивать отношения через тотальный контроль, не стремится к непрерывному и полному прояснению друг для друга своего внутреннего мира до полной прозрачности. Мы полагаем, что опыт обращения к культуре религиозного типа может дать методологические ориентиры для психологической работы в современном



контексте непрерывно нарастающей неопределенности. Эти ориентиры будут рассмотрены в следующем разделе исследования.

Непонимание как методологический ориентир психологической работы

Современная исламская философия науки одним из своих методологических ориентиров имеет концепцию интеграции знания. У приверженцев этого подхода также есть понимание того факта, что на мышление человека влияет окружающая реальность. Поэтому для исламской науки столь важно осознание «необходимости поддержания единства в сфере науки и, в целом, знания, апеллируя к тому, что все это, так или иначе, восходит к единому источнику – Всемогущему Господу» [10, с. 40]. В данном случае имеется в виду единство теории и практики, философии, богословия и конкретных научных исследований, центральным звеном этого синтеза как раз и является методология интеграции знаний. Эмпирическое изучение мира и человека не противоречит метафизическому, так как является его прямым и непосредственным выражением. Элиминация метафизического уровня исламскими учеными осознается как фактор, препятствующий спасению человечества, а значит, и его земному благополучию. «Ислам не делит мир на горний и дольний, он так же не противопоставляет религиозные ценности мирским ценностям. Точно так же он не проводит различий между “человеком религии” и “человеком профанного мира”» [10, с. 48].

Так на уровне методологии знания в исламской парадигме осуществляется синтез всех трех уровней – «выживательного», «образовательного» и «спасительного». Причем именно в спасительном знании заключен потенциал повышения толерантности к неопределенности. Лишь Аллах является обладателем знания в полной мере и во всем совершенстве, «Аллах дарует мудрость, кому захочет, а тот, кому дана мудрость, награжден великим благом. Но только разумные внимают наставлению» (2:269). Он открывает его человеку через Коран и явления природы «Скоро Мы покажем им Наши аяты в разных краях и среди них самих, пока они не удостоверятся, что он (т. е. Коран) – истина. И неужели [им] не достаточно того, что Господь твой - свидетель всему сущему?» (41:53).

Путь избавления от самопонятностей, которыми полна жизнь обывателя, также содержится в кораническом руководстве: «Не следуй тому, в чем ты не сведущ, ибо слух, зрение и сердце будут призваны к ответу» (17:36). Это предостережение от надумывания и бесплодных предположений, которые закрывают путь к построению гармоничных взаимоотношений и часто являются поводом для обращения к консультативной помощи. В Коране неоднократно подчеркивается, что объем незнания, скрывающийся за самоочевидностью, огромный. Развернуто об этом повествует история противостояния Иблиса Всевышнему. Аллах задает Иблису по сути феноменологический вопрос: «[Аллах] спросил: “О Иблис! Что помешало тебе поклониться тому, кого я сотворил своею мощью?”» (38:75), и Иблис отвечает самоочевидностью: «[Иблис] ответил: “Я лучше его. Ты сотворил меня из огня, а его - из глины”» (38:76). Самоочевидность здесь раскрывается как



предпосылка заблуждения, исходящая из уверенности в своем знании и понимании сути вещей.

Из незнания призывает исходить Всевышний и в отношениях с людьми: «И Мы сделали одних из вас испытанием для других, [чтобы удостовериться], вытерпите ли вы [испытание]. Ведь твой Господь все видит» (25:20). Травме идентичности, наносимой столкновением с другими людьми, противостоит обещание Господа воздать благом за терпение, связанное с непониманием: «О уверовавшие! Обретайте поддержку в терпении и молитве. Воистину, Аллах - с терпеливыми» (2:153). По отношению к всеобъемлющему знанию Всевышнего не только знание о других, но и знание о самих себе становится лишь относительным: «Таите ли вы свои речи или же высказываете [вслух] – [все равно] Он ведает о том, что в сердцах. Неужели не ведает [обо всем] Творец, ведь Он – пронизательный, сведущий?» (67:13–14).

Наконец непонимание играет большую роль для самосознания помогающего практика. Научное познание в позитивистском ключе создает иллюзию понимания, очевидность, доказанную опытом, которую как шаблон используют представители разных психологических школ. Об этом иронично пишет крупный западный психотерапевт Дж. Коттлер, когда утверждает, что такая установка помогает каждому помогающему практику, независимо от его модальности, ощущать себя чуть ли не Богом в отношениях с клиентом: «...чувствовать себя одним из тех, кто нашел единственно верный путь к просветлению» [32, с. 50]. С исламской точки зрения о том, что в душе человека, ведает лишь Аллах. Терапевт не просто берет установку на методологическое непонимание, а в действительности отдает себе отчет в том, что «Ваш Господь лучше всех знает то, что [таится] в ваших душах» (17:25).

Таким образом, чтобы справиться с неопределенностью самому терапевту и помогать в этом клиентам, нужно допускать в терапевтические отношения незнание и непонимание. «Боятся Аллаха из числа Его рабов только те, которые знают [истину]» (35:28), и это знание прежде всего о своем незнании. В частности, необходимо справиться со своим незнанием о предопределении. «Когда человека поражает горе, он взывает к Нам и лежа, и сидя, и стоя. Когда же Мы избавляем его от беды, он уходит, как будто и не взывал к Нам, [моля избавить] его от постигшего горя» (10:12). Но вместе с принятием неопределенности предопределения сохранять уверенность (упование) в том, что своими действиями и свободой выбора можно до некоторой степени влиять на предопределение: «Аллах отменяет и утверждает то, что пожелает, [из предписаний], у Него хранится суть книги» (13:39). В сравнении с западной концепцией личности, для которой характерен ярко выраженный менеджеризм, для носителя религиозной культуры «свобода воли человека, понимание им мотивов и целей своих поступков, не идут ни в какое сравнение со Всезнанием, Мудростью и Господством Аллаха. Фактически человеческие возможности влиять на причины событий весьма ограничены и относятся, как уже указано выше, к психологическому выбору между предоставленными возможностями и поведением,



основанным на таком выборе. При этом окончательный результат действия далеко не всегда зависит как от выбора, так и поведения» [33, с. 16–17].

Возвращаясь к вопросу о том, к какому идеалу ведет человека терапия в исламе, можно утверждать, что она ведет к единству знания, веры и действия (богобязности), к тому, что «главной, онтологически заложенной привязанностью человека является его связь с Аллахом» [33, с. 12]. На основе этой базовой привязанности, сочетающей в себе доверие и упование с принципом личной ответственности за свои действия в мире, возможно выстраивать отношения с самим собой и окружающими. Чтобы транслировать и доносить основанные на балансе понимания и непонимания мировоззренческие установки до клиентов, терапевт должен сам быть примером для них в этом. Поскольку, как пишет Дж. Коттлер, «клиенты, раньше или позже, приходят к пониманию наших базовых жизненных ценностей, как бы мы ни пытались замаскировать их», поэтому «мы должны быть уверены в том, что ценности, внушаемые нами клиентам, не являются ложными или нездоровыми» [32, с. 54].

Цель спасения в методологии исламского знания может быть достигнута только через понимание относительности влияния как биологических, так и социальных факторов на поведение и жизненные выборы человека. «Ислам, не отрицая значения вышеуказанных факторов, выходит далеко за их пределы, объясняя поведение и психологическое состояние человека прежде всего через Божественное вмешательство и в контексте отношения человека к своему Господу» [33, с. 18]. Но удержанию позиции собственного незнания в исламском религиозном консультировании не противоречит реализация духовного наставничества (*иршад*) со стороны терапевта, применение всего богатого арсенала духовного исламского наследия при оказании помощи клиенту в соединении с дозволенными психологическими интервенциями, разработанными в различных подходах. Таким образом, посредством нивелирования дихотомичности в синтетическом религиозном стиле мышления снимаются дилеммы понимания и непонимания, Я и Других, неопределенности и определенности, свободы и предопределенности и другие.

Основные выводы исследования

1. Исламская философия науки предполагает синтез эмпирического (естественно-научного), лично ориентированного (экзистенциально-философского) и религиозного подходов к знанию, в том числе и психологическому.

2. Поскольку божественное знание обладает безусловным приоритетом и оно абсолютно, то человеческое знание неизбежно относительно и соединено с незнанием и непониманием, в том числе и знание клиента о самом себе, а также знание терапевта о внутреннем мире клиента.

3. Непонимание распространяется на знание о Боге, о самом себе, о мире, о будущем, об отношениях с людьми и является стимулом, побуждающим мотивом к получению знаний.



4. Непонимание в исламской культуре не является травмирующим фактором, маргинализирующим своего носителя, напротив, оно является источником психологического ресурса.

5. Непонимание способствует развитию толерантности к неопределенности, снижая фрустрацию в потоке непрерывных изменений в обществе постриска.

6. Непонимание является обязательным и важным методологическим ориентиром в религиозной помогающей практике, проявляясь в отношениях терапевта с Богом, терапевта с клиентом и клиента с Богом.

Заключение

Дальнейшая исследовательская работа по теме должна быть продолжена в практическом ключе. На основе терапевтической практики с клиентами-мусульманами предстоит выработать практический инструментарий по внедрению эксплицированного из коранической мудрости и опыта социализации в религиозной культуре концепта непонимания в целях повышения толерантности к неопределенности. В обществе постриска становится не менее востребованным не только и не столько психологический инструментарий, связанный с укреплением в бытии посредством понимания, сколько путь легализации в сознании непонимания. Большую роль в этом играет обмен профессиональным опытом между исламскими психологами в ходе интервизионной и супревизионной работы.

Литература

1. Братусь Б.С. Проблема души в психологии. *Вопросы психологии*. 2024; 3:3–15.
2. Мазилов В.А. Научно-дисциплинарная идентичность психолога: постановка проблемы. *Человеческий фактор: Социальный психолог*. 2024;1(49):44–56.
3. Терешина Д. «Быть собой» или «радовать себя»? Терапевтические технологии, эмоции и неравенство в современной России. *Журнал исследований социальной политики*. 2024; 22(1):25–42. DOI: 10.17323/727-0634-2024-22-1-2
4. Андреева А. Взросление в терапевтической культуре: самоконтроль и самопознание как основа новой культурной модели. *Журнал исследований социальной политики*. 2024; 22(1):59–79. DOI: 10.17323/727-0634-2024-22-1-59-78
5. Artemenko N. “The Phenomenology Post-Risk Society”: Temporal Configurations of modernity. *Studies in East European Thought*. 2025. [Electronic source]. Available at: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11212-025-09757-3> (Accessed: 15.01.2026).
6. Павлова О.С., Яхин Ф.Ф. *Психологическая помощь клиентам-мусульманам: основы теории и практики*. М.: Институт интеграции знаний; 2025. 580 с.
7. Рассул Г.Х. *Исламское консультирование. Введение в теорию и практику*. М.: Ассоциация психологической помощи мусульманам, Институт интеграции знаний; 2022. 390 с.
8. Лернер Ю. Теле-терапия без психологии, или как адаптируют Self на постсоветском телеэкране. *Laboratorium*. 2011;1:116–137.



9. Фролов Д. От философии к терапии и обратно: роль терапии на западе и в России. *Политика терапии и терапия политики*. 2025;4(162):20–36.
10. Малкави Ф.Х. *Интеграция познания. Основы исламской методологии*. М.: Институт интеграции знаний; 2023. 500 с.
11. Денисов С.Ф. *Сциентизм в метафизике: монография*. Омск: Изд-во ОмГПУ; 2011. 298 с.
12. Шелер М. *Формы знания и образование. Избранные произведения*. М.: Гнозис; 1994. С. 15–56.
13. Чернавин Г.И. *Непонятность само собой разумеющегося*. СПб., М.: Центр гуманитарных инициатив, Добросвет; 2018. 244 с.
14. Гоффман И. *Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://docs.google.com/document/d/1CvpoXz3PJrd1ZZ7dSSaOqjhxjx5GNbqQVlU7gDuXOW/edit?hl=ru&pli=1&tab=t.0> (дата обращения: 13.01.2026).
15. Бернет Р. Травмированный субъект. *(Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами*. Шолохова С.А., Ямпольская А.В. (сост.). М.: Академический проект; 2014. С. 123–145.
16. Тургенев И.С. Дурак. Тургенев И.С. *Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах*. Т. 10. М.: Наука; 1982. С. 137–138.
17. Freud S. *An Outline of Psycho-Analysis*. S. E. XXIII. London: Hogarth Press; 1940, pp. 139–206. [Electronic source]. Available at: <https://archive.org/details/b2981487x/page/4/mode/2up> (Accessed: 20.01.2026).
18. Кон Х.В. *Экзистенциальная мысль и терапевтическая практика. Введение в экзистенциальную психотерапию*. Бадхен М. (пер с англ.). СПб.: Институт психотерапии и консультирования «Гармония»; 2021. 168 с.
19. Хайдеггер М. *Введение в метафизику*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа; 1998. 304 с.
20. Марсель Г. *Метафизический дневник. Иметь или быть*. Полонская И.Н. (пер. с фр.). Новочеркасск: Агентство САГУНА; 1994. С. 9–133.
21. *На пороге непредсказуемого. Последнее интервью М.Ю. Лотмана. 2019*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://opentextnn.ru/man/na-poroge-nepredskazuемого-poslednee-intervju-ju-m-lotmana/> (дата обращения: 22.01.2026).
22. Рапай К. *Культурный код: Как мы живем, что покупаем и почему*. М.: Альпина Паблишер; 2025. 292 с.
23. *Коран: перевод смыслов Османова М.-Н.* СПб: Издательство Диля; 2016. 576 с.
24. Хайдеггер М. *Письмо о гуманизме. Время и бытие*. М.: Республика; 1993. С. 192–220.
25. Hall E.T. *Beyond Culture*. New York: Anchor Books; 1989. 298 p.
26. Витгенштейн Л. *Логико-философский трактат. Избранные работы*. Руднев В. (пер. с англ.). М.: Издательский дом Территория будущего; 2005. С. 11–229.



27. Лэнгле А. Воспринимать то, что трогает. Феноменология в практике экзистенциального анализа. *Экзистенциальный анализ. Бюллетень*. 2009; 1:79–112.

28. Матесон Р. Нажмите кнопку. *Нажмите кнопку*. М.: Азбука; 2018. С. 173–181.

29. Розанов В.В. *Как хорошо иногда «Не понимать»*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1911_kak_horosho_inogda_ne_ponimat.shtml. (дата обращения: 25.01.2026).

30. Мернисси Ф. *Рожденная в гареме. Любовь, мечты... и неприкрытая правда*. М.: Центр-Полиграф; 2016. 287 с.

31. Асси Д. Третий. *Люди должна быть наказана: Рассказы*. Мона Халиль (пер. с араб.). М.: Арт Хаус медиа; 2019. С. 27–31.

32. Коттлер Дж.А. *О профессии психотерапевта*. Пелявский О.Л. (пер. с англ.). Киев: Диалектика; 2022. 464 с.

33. Яхин Ф.Ф. «Человек по своей природе...». *Очерк о внутреннем мире человека*. М.: Институт интеграции знаний; 2024. 240 с.

References

1. Bratus' B.S. Problema dushi v psikhologii [The problem of the soul in Psychology]. *Voprosy psikhologii*. 2024; 3:3–15. (In Russian)

2. Mazilov V.A. Nauchno-distiplinarnaya identichnost' psikhologa: postanovka problemy [Scientific and disciplinary identity of a psychologist: problem statement]. *Chelovecheskiy faktor: Sotsial nyy psikholog* [Human factor: Social psychologist]. 2024;1(49):44–56. (In Russian)

3. Tereshina D. “Byt' soboy” ili “radovat' sebya”? Terapevticheskiye tekhnologii, emotsii i neravenstvo v sovremennoy Rossii [“Be yourself” or “please yourself”? Therapeutic technologies, emotions and inequality in modern Russia]. *Zhurnal issledovaniy sotsial noy politiki* [Journal of Social Policy Research]. 2024;22(1):25–42. (In Russian)

4. Andreeva A. Vzroslenie v terapevticheskoy kul'ture: samokontrol' i samopoznanie kak osnova novio kul'turnoi modeli [Grouing up in a therapeutic culture: self-control and self-knowledge at the basis of a new cultural model]. *Zhurnal issledovaniy sotsial`noy politiki* [Journal of Social Policy Research]. 2024;22(1):59–79. (In Russian)

5. Artemenko N. “The Phenomenology Post-Risk Society”: Temporal Configurations of modernity. *Studies in East European Thought*. 2025. [Electronic source]. Available at: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11212-025-09757-3> (Accessed: 15.01.2026).

6. Pavlova O.S., Yahin F.F. *Psikhologicheskaya pomoshch' klientam musul'manam: osnovy teorii i praktiki* [Psychological assistance to Muslim clients: fundamentals of theory and practice]. Moscow: Institute of Knowledge Integration Publ.; 2025. 580 p. (In Russian)

7. Rassool H. *Islamskoe konsul'tirovanie. 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. 389 p. (In Russian)



8. Lerner Y. Tele-terapiya bez psikhologii ili kak adaptiruyut Self na postsovetском телекране [TV therapy without psychology: adapting the self in the post-soviet media]. *Laboratorium*. 2011; 1:116–137. (In Russian)

9. Frolov D. Ot filosofii k terapii i obratno: rol' terapii na zapade i v Rossii [From philosophy to therapy and back: the role of therapy in the West and in Russia]. *Politika terapii i terapiya politiki* [Politics of therapy and therapy of politics]. 2025;4(162):20–36. (In Russian)

10. Malkawi F.H. *Integratsiya poznaniya. Osnovy islamskoi metodologii* [Epistemological integration: Essentials of an Islamic Methodology]. Moscow: Institute of Knowledge Integration Publ.; 2023. 500 p. (In Russian)

11. Denisov S.F. *Stsientizm v metafizike* [Scientism in metaphysics]. Omsk: Omsk State Pedagogical University Publishing House; 2011. 298 p. (In Russian)

12. Scheler M. Formy znaniya i obrazovanie [Forms of knowledge and education]. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Moscow: Gnozis Press; 1994, pp. 15–56 (In Russian)

13. Chernavin G.I. *Neponyatnost' samo soboi razumeyushegosya* [The incomprehensibility of the self-evident]. Saint-Petersburg; Moscow: Center for Humanitarian Initiatives; Dobrosvet Press; 2018. 244 p. (In Russian)

14. Goffman E. *Stigma: Zametki ob upravlenii isporchennoi identichnost'yu* [Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity]. [Electronic source]. Available at: <https://docs.google.com/document/d/1Cvp0Xz3PJrd1ZZ7dSSaOqjhxcjx5GHbqQVlU7gDuXOw/edit?hl=ru&pli=1&tab=t.0> (Accessed: 13.01.2026). (In Russian)

15. Burnet R. Travmirovannyi sub"ekt [The Traumatized Subject]. *(Post)fenomenologiya. Novaya fenomenologiya vo Frantsii i za ee predelami* [(Post)phenomenology. New Phenomenology in France and Beyond]. Sholokhova S.A., Yampolskaya A.V. (eds). Moscow: Akademicheskii proekt Publishing House; 2014, pp. 123–145. (In Russian)

16. Turgenev I.S. Durak [Stupid]. *Polnoe sobranie sochinenii v tridsati tomah* [Complete Works and Letters in Thirty Volumes]. Vol. 10. Moscow: Nauka Press; 1982, pp. 137–138. (In Russian)

17. Freud S. *An Outline of Psycho-Analysis*. S. E. XXIII. London: Hogarth Press; 1940. 139-206 pp. [Electronic source]. Available at: <https://archive.org/details/b2981487x/page/4/mode/2up> (Accessed: 20.01.2026).

18. Cohn H.W. *Ekzistentsial'naya mysl' i terapevticheskaya praktika. Vvedenie v ekzistentsial'nuyu psikhoterapiyu* [Existential thought and therapeutic practice]. Saint-Petersburg: Publishing house of Harmony Institute for Psychotherapy and Counseling; 2021. 186 p. (In Russian)

19. Heidegger M. *Vvedenie v metafiziku* [Introduction to Metaphysics]. Saint-Petersburg: Publishing house of Higher Religious and Philosophical School; 1998. 304 p. (In Russian)

20. Marcel G. *Metafizicheskiy dnevnik* [Metaphysical Diary]. *Imet' ili byt'* [To be and to have]. Novocheerkassk: Saguna Press; 1994, pp. 9–133. (In Russian)

21. *Na poroge nepredskazuemogo. Poslednee interv'yu Yu.M. Lotmana* [On the brink of the unpredictable. Yury Lotman's final interview]. [Electronic source]. Available at: <https://>



opentextnn.ru/man/na-poroge-nepredskazuemogo-poslednee-intervju-ju-m-lotmana/ (Accessed: 22.01.2026). (In Russian)

22. Rapaille C. *Kul'turnyy kod: Kak my zhivem, chto pokupaem i pochemu?* [The Culture Code]. Moscow: Alpina Publishing house; 2025. 292 p. (In Russian)

23. *Koran. Perevod smyslov Osmanova M.N.* [Translation of the Meanings of the Quran by Osman M.N.]. Saint-Petersburg: Dilya Press; 2016. 576 p. (In Russian)

24. Heidegger M. Pis'mo o gumanizme [Letter of humanism]. *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and being: Articles and speeches]. Moscow: Respublika Publishing house; 1993, pp. 192–220. (In Russian)

25. Hall E.T. *Beyond Culture*. New York: Anchor Books; 1989. 298 p.

26. Wittgenstein L. Logiko-filosofskiy traktat [Tractatus Logico-Philosophicus]. *Izbrannye raboty* [Selected works]. Moscow: Territoriya buduschego Publishing house; 2005, pp. 11–229. (In Russian)

27. Langle A. Vosprinimat' to, chto trogaet. Fenomenologiya v practice ekzistentsial'nogo analiza [Perceiving what touches. Phenomenology in the practice of existential analysis]. *Ekzistentsial'nyy analiz Byulleten'* [Existential analysis Bulletin]. 2009; 1:79–112. (In Russian)

28. Matheson R. Nazhmite knopku [Button, button]. *Nazhmite knopku* [Button, button]. Moscow: Azbuka Press; 2018, pp. 173–181. (In Russian)

29. Rozanov V.V. *Kak horosho inogda "Ne ponimat"* [How good it is sometimes to "Not understand"]. [Electronic source]. Available at: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1911_kak_horosho_inogda_ne_ponimat.shtml (Accessed: 25.01.2026). (In Russian)

30. Mernissi F. *Rozhdennaya v gareme. Lubov', mechty i neprikrytaya pravda* [Dreams of trespass: tales of a hareem girlhood]. Moscow: Centr-Poligraf Press; 2016. 287 p. (In Russian)

31. Assi D. Tretiy [Third]. *Lyudzhi dolzhna byt' nakazana* [Ludgie must be punished]. Moscow: Art House Media Publishing house; 2019, pp. 27–31. (In Russian)

32. Kottler J. *O professii psihotrapevta* [On Being a therapist]. Kiev: Dialektika Press; 2022. 464 p. (In Russian)

33. 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)

Информация об авторе

Джуад Юлия Юрьевна, кандидат философских наук, доцент департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук Московского городского педагогического университета, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Iuliia Iu. Dzhuad, Cand. Sci. (Philosophy), Associate Professor at the Department of Philosophy and Social Sciences, Institute of Humanities, Moscow City Pedagogical University, Moscow, the Russian Federation.



Ю.Ю. Джуад
Непонимание как феномен религиозной культуры и его роль в психологической...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 199-223

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 18 января 2026
Одобрена рецензентами: 12 февраля 2026
Принята к публикации: 06 марта 2026

Article info

Received: January 18, 2026
Reviewed: February 12, 2026
Accepted: March 06, 2026



V.E. Ivenkov

Hope as a Resource for Psychological Well-Being: A Comparative Study of Hope...

Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 224-248

DOI 10.31162/2618-9569-2026-19-1-224-248

УДК 159.922.4

Original Paper

Оригинальная статья

Надежда как ресурс психологического благополучия: сравнительное исследование представлений о надежде у православных, мусульман и атеистов

В.Э. Ивенков^{1а}

¹Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0003-4969-0604>, e-mail: vadimivenkov98@gmail.com

Резюме: В статье представлены результаты эмпирического исследования взаимосвязи надежды, религиозной идентичности и психологического благополучия у представителей различных мировоззренческих групп: православных христиан, мусульман и атеистов. В исследовании приняли участие 287 респондентов в возрасте от 18 до 65 лет (181 женщина и 106 мужчин). Для оценки надежды использовалась шкала надежды Ч. Снайдера в адаптации К. Муздыбаева, для измерения психологического благополучия – шкала К. Рифф в адаптации Т.Д. Шевеленковой и Т.П. Фесенко, для оценки религиозной идентичности – индекс слияния идентичности с религией (Identity Fusion Index).

Результаты показали наличие значимых различий между группами по уровням диспозиционной надежды и компонентам психологического благополучия. Наибольшие показатели диспозиционной надежды были выявлены у православных, тогда как наивысшие показатели психологического благополучия оказались у мусульман. В группе атеистов наиболее выраженной стала автономия.

Корреляционный анализ выявил специфический характер взаимосвязей между надеждой и психологическим благополучием у мусульман: показатели надежды оказались отрицательно связаны с большинством компонентов благополучия и положительно – с балансом аффекта, тогда как степень слияния идентичности с религией демонстрировала положительные связи с психологическим благополучием. Полученные данные интерпретируются в контексте культурно-религиозных различий в понимании агентности, субъективного контроля и экзистенциальных оснований благополучия. Результаты исследования подтверждают необходимость учета культурно-религиозного контекста при интерпретации психологических конструктов, что подчеркивает ограниченность универсалистских моделей надежды.

Ключевые слова: надежда; психологическое благополучие; религиозность; религиозная идентичность; православие; ислам; атеизм; кросс-культурная психология



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



В.Э. Ивенков

Надежда как ресурс психологического благополучия: сравнительное исследование...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 224-248

Для цитирования: Ивенков В.Э. Надежда как ресурс психологического благополучия: сравнительное исследование представлений о надежде у православных, мусульман и атеистов. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(1):224-248. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-224-248

Благодарности: За помощь в проведении исследования на мусульманской выборке автор выражает благодарность Гульфии Юнысовне Хабибуллиной, кандидату педагогических наук, директору Центра развития исламского образования, а также Ахмету Аминовичу Ярлыкапову, кандидату исторических наук, российскому исламоведу, кавказоведу.

За помощь в формировании выборки православных респондентов автор благодарит Оксану Владимировну Куропаткину, религиоведа, кандидата культурологии, доцента Института истории религий и духовной культуры РГГУ, а также Ксению Александровну Гниденко, доцента кафедры социальной работы Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, кандидата психологических наук.

Hope as a Resource for Psychological Well-Being: A Comparative Study of Hope Representations among Orthodox Christians, Muslims, and Atheists

V.E. Ivenkov^{1a}

¹Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0003-4969-0604>, e-mail: vadimivenkov98@gmail.com

Abstract: The article presents the results of an empirical study examining the relationships between hope, religious identity, and psychological well-being among representatives of different worldview groups: Orthodox Christians, Muslims, and atheists. The sample consisted of 287 participants between the ages 18 to 65 years (181 women and 106 men). Hope was measured using Snyder's Hope Scale adapted by K. Muzdybaev, psychological well-being was assessed with Ryff's Psychological Well-Being Scale adapted by T.D. Shevelenkova and T.P. Fesenko, and religious identity was evaluated using the Identity Fusion Index.

The findings revealed significant differences between the groups in levels of dispositional hope and components of psychological well-being. The highest levels of hope were observed among Orthodox participants, whereas Muslims demonstrated the highest overall psychological well-being. Among atheists, autonomy was the most pronounced component.

Correlation analysis within the Muslim group revealed a specific pattern: hope showed significant negative associations with most components of psychological well-being and positive associations with affect balance, whereas religious identity fusion was positively related to psychological well-being. These results are interpreted in the context of cultural and religious differences in conceptions of agency, subjective control, and existential sources of well-being. The findings highlight the importance of considering cultural and religious contexts in psychological research and question the universality of agentic models of hope.



V.E. Ivenkov

Hope as a Resource for Psychological Well-Being: A Comparative Study of Hope...

Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 224-248

Keywords: hope; psychological well-being; religiosity; religious identity; Orthodoxy; Islam; atheism; cross-cultural psychology

For citation: Ivenkov V.E. Hope as a Resource for Psychological Well-Being: A Comparative Study of Hope Representations among Orthodox Christians, Muslims, and Atheists. *Minbar. Islamic Studies.* 2026;19(1):224–248. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-224-248

Acknowledgements: The author expresses sincere gratitude for invaluable assistance in collecting the Muslim sample to Gulfiya Yunusovna Khabibullina, PhD in Pedagogical Sciences, Director of the Center for the Development of Islamic Education, and to Akhmet Aminovich Yarlykapov, PhD in Historical Sciences, Russian Islamic scholar and Caucasus studies specialist.

The author also extends gratitude for assistance in forming the Orthodox Christian sample to Oksana Vladimirovna Kuropatkina, scholar of religion, PhD in Cultural Studies, Associate Professor at the Institute for the History of Religions and Spiritual Culture, Russian State University for the Humanities, and Kseniya Aleksandrovna Gnidenko, Associate Professor at the Department of Social Work, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, PhD in Psychological Sciences.

Введение

Надежда занимает одно из центральных мест в психологической науке и рассматривается в связи с мотивацией, эмоциональным благополучием и стратегиями совладания со стрессом. В психологии существуют разные подходы к её определению. Например, Мартин Селигман, представитель позитивной психологии, рассматривает надежду как важнейший компонент психологического благополучия и одну из базовых «сильных сторон» личности, способствующих ощущению счастья и достижению жизненного успеха [1].

Американский психолог Чарльз Снайдер в рамках разработанной им «теории надежды» трактовал надежду как когнитивный процесс, позволяющий человеку достигать поставленных целей, преодолевать трудности и повышать качество жизни. Согласно его подходу, надежда представляет собой сочетание целенаправленности (способности формулировать цели) и стратегического мышления (умения находить пути их достижения).

Снайдер определял надежду как позитивное мотивационное состояние, основанное на взаимодействии трёх ключевых компонентов:

- 1) **цели** – направленность на достижение конкретных и значимых результатов;
- 2) **пути** – когнитивная способность находить различные способы достижения цели даже при возникновении препятствий;
- 3) **агентность** – мотивационная энергия, поддерживающая движение к цели [2].

В экзистенциальной психологии американский психолог Ролло Мэй рассматривал надежду в противопоставлении экзистенциальной тревоге. Он отмечал, что надежда является необходимым условием преодоления страха смерти и обретения смысла



жизни. Мэй считал, что осознание конечности человеческого существования и страх смерти неизбежны и являются основополагающим аспектом человеческого бытия. Однако вместо подавления или избегания этого страха он предлагал рассматривать его как стимул к личностному росту и поиску смысла [3]. В этом процессе надежда играет ключевую роль, поскольку она дает силы человеку противостоять экзистенциальной тревоге и находить ценность жизни, несмотря на её конечность.

Один из основателей гуманистической психологии Карл Роджерс рассматривал надежду как важнейший фактор личностного роста и самоактуализации. Его понимание надежды тесно связано с теорией личности и терапевтическим подходом, получившим название личностно ориентированная терапия. Роджерс подчеркивал, что надежда поддерживает раскрытие человеческого потенциала и способствует движению человека к личностной зрелости и развитию [4].

В религиозных культурах надежда дополнительно приобретает духовный смысл. В частности, в исламской традиции надежда (раджа') тесно связана с доверием к Богу (таваккуль), терпением (сабр) и благодарностью (шукр) [5]. Эти ценности дают верующим психологический ресурс для преодоления различных жизненных невзгод и трудностей, что может повышать их субъективное благополучие [5].

Также в Исламском энциклопедическом словаре подчеркивается, что вера мусульманина должна находиться между страхом Божественного наказания и надеждой (раджа') на милосердие Всевышнего [6]. Это подталкивает верующего на совершение добрых дел и в общем к активной жизненной позиции, а не просто делает из него пассивного наблюдателя.

В Коране неоднократно подчеркивается милосердие Аллаха, что формирует у верующих чувство надежды и доверия к Творцу. Так, в Коране (сура «Аз-Зумар», 39:53) говорится: «Скажи: “О рабы Мои, которые преступили против самих себя, не отчаивайтесь в милости Аллаха! Поистине, Аллах прощает грехи полностью: ведь Он – прощающий, милостивый!”» [7].

Таким образом, об этом отчасти было сказано выше, надежда в исламе понимается не как пассивное ожидание милости, а как деятельная духовная установка, которая напрямую реализуется в религиозной практике. Она выражается прежде всего в обращении к Всевышнему, которое принимает различные формы. Среди них на первенствующее место выходят обязательная молитва (намаз, саят) и личная мольба (ду'а). Эти духовные практики отражают личное восприятие религиозной надежды верующего и могут способствовать укреплению психологического благополучия, повышая чувство внутреннего комфорта, уверенности и устойчивости перед жизненными трудностями.

В православной традиции надежда занимает ключевое место, являясь одной из трех главных христианских добродетелей. Обращаясь к тексту Послания апостола Павла к Коринфянам, можно увидеть, что она включена в триаду добродетелей и располагается между верой и любовью: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, лю-



бовь; но любовь из них больше» (1 Кор. 13:13) [8]. Таким образом, уже с первых веков существования христианства верящие в Иисуса осмыслили надежду как неотъемлемый элемент духовной жизни христианина. Также стоит отметить, что в христианском понимании надежда ориентирована на обретение спасения и вхождение в Царствие Божие, что особенно подчеркивает апостол Павел: «Ибо мы спасены в надежде» (Рим. 8:24) [8].

В православном понимании надежда проявляется и в уверенности, что Бог незримо присутствует рядом с человеком даже в самых трудных жизненных обстоятельствах. Это убеждение находит выражение в главной христианской молитве – «Отче наш», где слова «Да будет воля Твоя» передают упование на благой Промысл Творца. Другими словами, верующие демонстрируют свою веру в Божественное водительство и упование на то, что Господь ведет их ко благу, даже если на определенных этапах жизни Промысл остается непостижимым.

Одно из наиболее выразительных высказываний о значении надежды принадлежит преподобному Силуану Афонскому. Размышляя о пути спасения, он писал: «Держи свой ум во аде и не отчаивайся» [9]. Эти слова передают духовный опыт преодоления отчаяния через смирение и упование на Бога. В святоотеческой православной традиции подчеркивается, что человек, несмотря на его поврежденную природу и греховность, не должен утрачивать надежду на милость Божию. Такое соединение страха Божия и доверия Его любви рассматривается как важнейшее условие духовного преобразования и достижения Царствия Небесного.

Таким образом, в православной традиции надежда понимается не как ожидание земного благополучия или получения материальных благ, а как упование на Бога и Его милость. Она выступает внутренней духовной опорой, позволяющей верующему преодолевать жизненные трудности, противостоять отчаянию, бороться с грехом и собственной порежденной природой. Кроме того, надежда дает перспективу спасения и наследования вечной жизни, придавая смысл испытаниям и усилиям человека. В этом контексте она предстает не пассивным ожиданием будущего блага, а активной духовной позицией, выражающейся в доверии Богу, нравственном усилии и стремлении к преобразению личности. Подобное понимание надежды может способствовать психологическому благополучию верующего, поскольку укрепляет чувство смысла жизни, повышает устойчивость к стрессу, снижает уровень экзистенциальной тревоги и поддерживает внутреннюю целостность личности.

Однако стоит подчеркнуть, что сравнение влияния религии на психологическое благополучие неоднозначно. Некоторые исследования указывают на позитивную связь религиозности с психическим здоровьем (через социальную поддержку, смыслы и пр.) [5], другие говорят о рисках из-за дискриминации или стресса у религиозных меньшинств [10]. Например, в европейских выборках отмечено, что некоторые группы мусульман (пакистанцы, бангладешцы) имеют более низкие показатели субъективного благополучия в сравнении с нерелигиозными [10], вероятно, из-за социального дав-



ления. Тем не менее в целом исследователи признают, что высокое внутреннее религиозное убеждение часто коррелирует с лучшим благополучием [5].

Таким образом, в современной психологии религиозность рассматривается как значимый личный ресурс, способный оказывать влияние на психологическое благополучие человека [5]. Как отмечалось выше, исследования показывают, что религиозная вера способствует формированию устойчивой системы смыслов, укреплению социальных связей и развитию эффективных стратегий совладания со стрессом.

В контексте настоящего исследования религиозность рассматривается как фактор, способный усиливать психологическое благополучие через формирование надежды, жизненных смыслов и устойчивости к стрессу. Предполагается, что у представителей религиозных групп (православных христиан и мусульман) показатели психологического благополучия статистически значимо будут выше по сравнению с показателями у представителей атеистической группы.

Материалы и методы эмпирического исследования

Процедура

В исследовании приняли участие 287 человек, среди которых 181 женщина (63,1%) и 106 мужчин (36,9%). Средний возраст респондентов составил $36,33 \pm 14,3$ лет. По вероисповеданию респонденты представлены следующим образом: православные – 133 человека (46,3%); мусульмане – 61 человек (21,3%); атеисты – 93 (32,4%).

Использовались стандартизированные опросники: шкала надежды Ч. Снайдера (адаптация К. Муздыбаева) [11] и шкала психологического благополучия Риффа (адаптация Шевеленковой и Фесенко) [12], а также Шкала слияния идентичности с религией (Identity Fusion Index) (Gómez, Á. Seyle, D. C.) [13].

Далее приведем анализ результатов каждого опроса.

В таблице (таблица 1) ниже представлены основные статистические данные для православных, мусульман и атеистов.

Таблица 1. / Table 1

Шкала надежды Ч. Снайдера (Адаптация К. Муздыбаев (1999)) The Hope Scale by Charles Snyder (Adapted by K. Muzdybaev (1999))

Вероисповедание		Среднее	Стандартное отклонение	Медиана	Минимум	Максимум
Сила воли	Православие	8,78	2,072	9,00	4	14
	Ислам	7,92	2,297	8,00	4	16
	Атеизм	8,74	2,359	8,00	4	15
	Всего	8,59	2,236	8,00	4	16



Способность находить пути	Православие	7,95	1,965	8,00	4	15
	Ислам	7,25	2,063	7,00	4	13
	Атеизм	7,52	2,301	7,00	4	14
	Всего	7,66	2,112	8,00	4	15
Шкала диспозиционной надежды	Православие	16,74	3,593	16,00	9	27
	Ислам	15,16	3,899	15,00	8	27
	Атеизм	16,26	4,154	16,00	9	28
	Всего	16,25	3,881	16,00	8	28

На основе представленных данных в таблице методики Шкала надежды Ч. Снайдера можно сделать следующие выводы по шкалам.

Сила воли – у православных значение показателя выше ($8,78 \pm 2,07$), чем у атеистов ($8,74 \pm 2,36$) и исповедующих ислам ($7,92 \pm 2,30$).

Способность находить пути – у православных значение показателя выше ($7,95 \pm 1,97$), чем у атеистов ($7,52 \pm 2,30$) и исповедующих ислам ($7,25 \pm 2,06$).

Шкала диспозиционной надежды – у православных значение показателя выше ($16,74 \pm 3,59$), чем у атеистов ($16,26 \pm 4,15$) и исповедующих ислам ($15,16 \pm 3,90$).



Рис. 1. Шкала надежды Ч. Снайдера

Fig. 1. Charles Snyder's Hope Scale

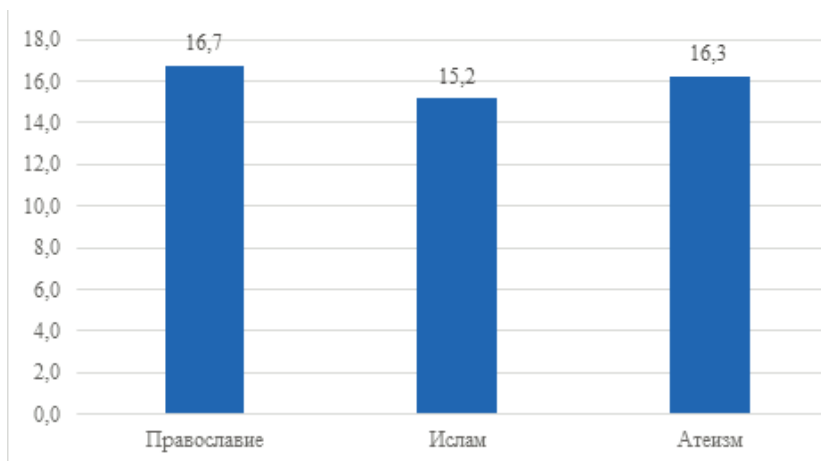


Рис. 2. Шкала диспозиционной надежды
Fig. 2. Dispositional Hope Scale

В таблице ниже (таблица 2) представлены основные статистические данные для православных, мусульман и атеистов.

Таблица 2. / Table 2

**Шкала благополучия Рифф (адаптация Шевеленковой и Фесенко, 2011)
Ryff's Well-Being Scale (adapted by Shevelenkova and Fesenko, 2011)**

Вероисповедание		Среднее	Стандартное отклонение	Медиана	Минимум	Максимум
Позитивные отношения	Православие	58,02	9,574	57,00	35	82
	Ислам	60,87	10,399	61,00	30	82
	Атеизм	55,41	11,065	54,00	26	80
	Всего	57,78	10,405	57,00	26	82
Автономия	Православие	55,02	8,718	54,00	31	75
	Ислам	57,18	9,619	57,00	39	82
	Атеизм	60,51	7,439	60,00	42	77
	Всего	57,25	8,835	57,00	31	82
Управленческие средой	Православие	54,08	9,065	55,00	24	73
	Ислам	58,48	9,305	59,00	34	83
	Атеизм	55,49	10,845	56,00	26	84
	Всего	55,47	9,836	57,00	24	84



Личност- ный рост	Православие	60,58	7,498	60,00	42	78
	Ислам	65,92	7,356	65,00	47	84
	Атеизм	62,88	8,883	62,00	41	81
	Всего	62,46	8,181	62,00	41	84
Цели в жизни	Православие	59,56	8,002	61,00	36	80
	Ислам	64,07	8,388	65,00	38	84
	Атеизм	58,19	11,167	59,00	31	84
	Всего	60,08	9,439	61,00	31	84
Самопри- нятие	Православие	53,20	10,139	54,00	21	81
	Ислам	56,51	9,787	57,00	27	82
	Атеизм	54,46	13,040	56,00	17	81
	Всего	54,31	11,129	55,00	17	82
Психологи- ческое бла- гополучие	Православие	340,46	39,344	344,00	238	440
	Ислам	363,02	41,188	366,00	258	478
	Атеизм	346,95	49,290	353,00	205	464
	Всего	347,36	43,890	351,00	205	478
Баланс аф- фекта	Православие	99,30	18,122	99,00	58	148
	Ислам	90,97	19,059	88,00	41	146
	Атеизм	98,04	21,162	97,00	40	159
	Всего	97,12	19,555	96,00	40	159
Осмыслен- ность жиз- ни	Православие	92,21	11,764	94,00	57	116
	Ислам	100,13	11,612	102,00	65	128
	Атеизм	91,39	15,561	92,00	51	127
	Всего	93,63	13,478	95,00	51	128
Человек как откры- тая система	Православие	63,35	6,201	63,00	49	79
	Ислам	66,26	7,266	67,00	40	82
	Атеизм	62,45	7,689	62,00	43	82
	Всего	63,68	7,057	64,00	40	82

На основе представленных данных в таблице методики Шкала благополучия Риффа можно сделать следующие выводы по шкалам.

Позитивные отношения – у исповедующих ислам значение показателя выше ($60,87 \pm 10,40$), чем у православных ($58,02 \pm 9,57$) и атеистов ($55,41 \pm 11,07$).

Автономия – у атеистов значение показателя выше ($60,51 \pm 7,44$), чем у исповедующих ислам ($57,18 \pm 9,62$) и православных ($55,02 \pm 8,72$).

Управление средой – у исповедующих ислам значение показателя выше ($58,48 \pm 9,31$), чем у атеистов ($55,49 \pm 10,85$) и православных ($54,08 \pm 9,07$).

Личностный рост – у исповедующих ислам значение показателя выше ($65,92 \pm 7,36$), чем у атеистов ($62,88 \pm 8,88$) и православных ($60,58 \pm 7,50$).



Цели в жизни – у исповедующих ислам значение показателя выше ($64,07 \pm 8,39$), чем у православных ($59,56 \pm 8,00$) и атеистов ($58,19 \pm 11,17$).

Самопринятие – у исповедующих ислам значение показателя выше ($56,51 \pm 9,79$), чем у атеистов ($54,46 \pm 13,04$) и православных ($53,20 \pm 10,14$).

Психологическое благополучие – у исповедующих ислам значение показателя выше ($363,02 \pm 41,19$), чем у атеистов ($346,95 \pm 49,29$) и православных ($340,46 \pm 39,34$).

Баланс аффекта – у православных значение показателя выше ($99,30 \pm 18,12$), чем у атеистов ($98,04 \pm 21,16$) и исповедующих ислам ($90,97 \pm 19,06$).

Осмысленность жизни – у исповедующих ислам значение показателя выше ($100,13 \pm 11,61$), чем у православных ($92,21 \pm 11,76$) и атеистов ($91,39 \pm 15,56$).

Человек как открытая система – у исповедующих ислам значение показателя выше ($66,26 \pm 7,27$), чем у православных ($63,35 \pm 6,20$) и атеистов ($62,45 \pm 7,69$).

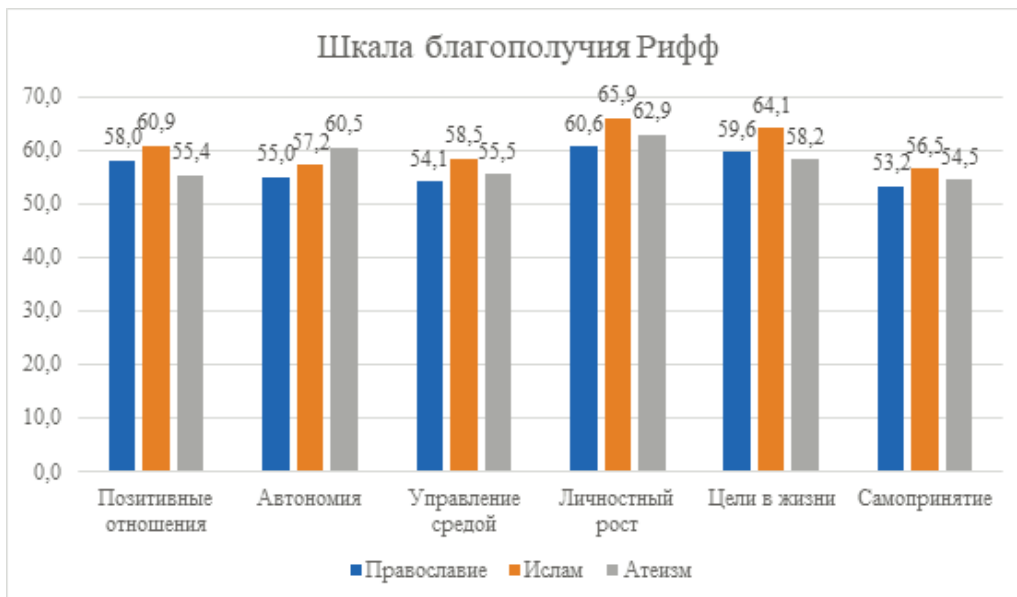


Рис. 3. Шкала благополучия Рифф

Fig. 3. Ryff's Well-Being Scale

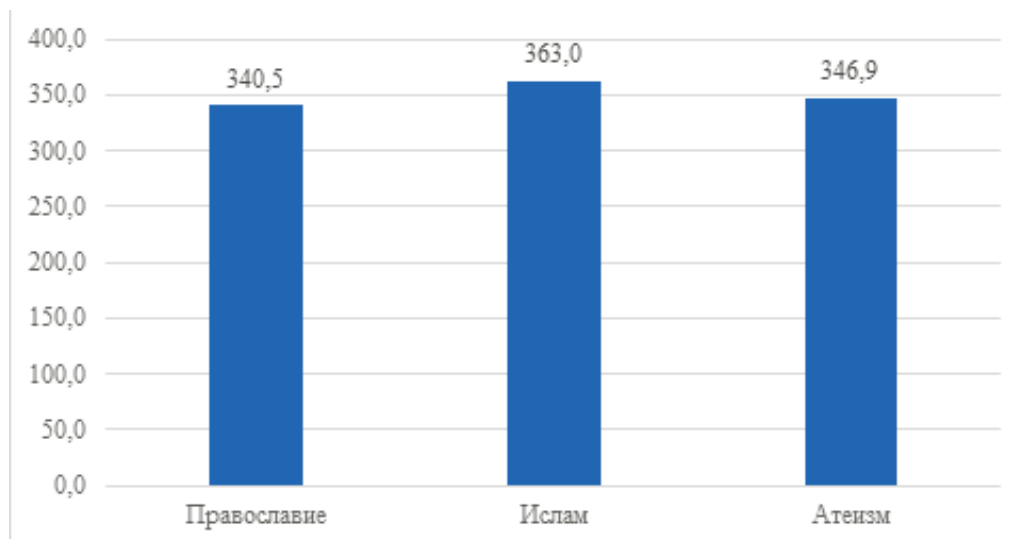


Рис. 4. Психологическое благополучие
Fig. 4. Psychological well-being

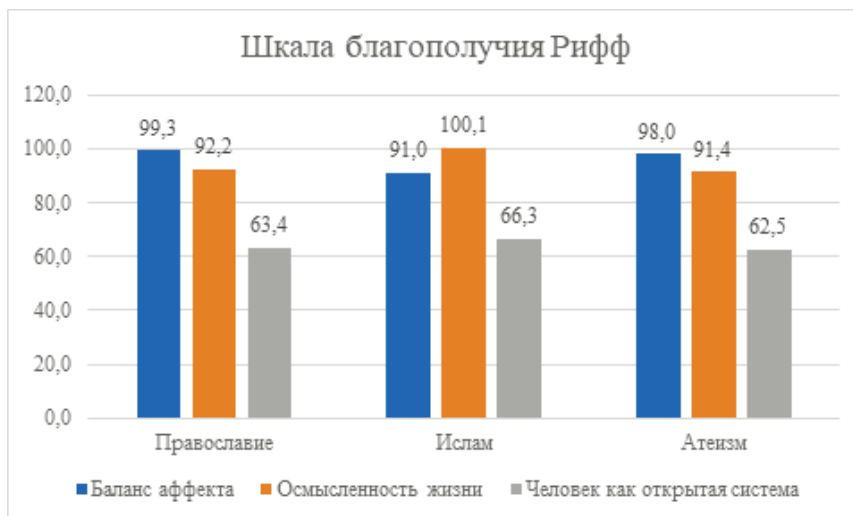


Рис. 5. Шкала благополучия Рифф
Fig. 5. Ryff's Well-Being Scale



Результаты по данной методике рассмотрим отдельно по вероисповеданию.

Таблица 3. / Table 3

Индекс слияния с религией: православные
Religious Fusion Index: Orthodox

	Частота	Проценты
1	10	7,5
2	10	7,5
3	26	19,5
4	41	30,8
5	46	34,6
Всего	133	100,0

Рассмотрим результаты по шкале слияния идентичности с религией в виде столбчатой диаграммы:

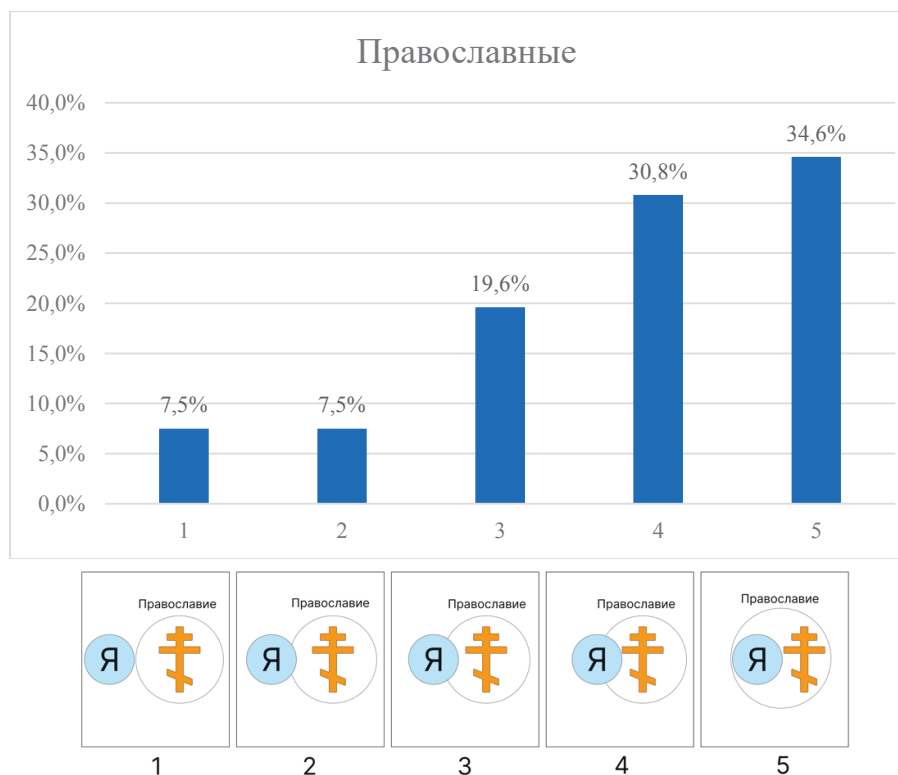


Рис. 6. Индекс слияния с религией: православные

Fig. 6. Religious Fusion Index: Orthodox



На диаграмме показано распределение ответов респондентов в процентном отношении в зависимости от выбранной иллюстрации. Каждая из картинок описывает взаимоотношения респондента с религией и отражает степень погружённости в религию. Они расположены в порядке увеличения уровня вовлечённости в православие.

Средний балл респондентов по методике слияния идентичности с религией – 3,77 балла из 5. Наименее востребованным вариантом ответа оказалась первая иллюстрация, и ее выбрали 7,5 % респондентов от всей выборки. Эта картинка отражает обособленность человека от религии.

Вторая иллюстрация уже указывает на некоторую сформированность религиозности, и она затрагивает небольшую часть от «Я»-идентичности человека. 7,5 % от общего числа респондентов выбрали этот вариант ответа.

Третья картинка отражает то состояние религиозной идентичности, когда личность человека уже в значительной степени руководствуется религией как жизненным ориентиром. Такой вариант ответа выбрали почти 20% респондентов

Четвертая иллюстрация демонстрирует нам сильное погружение в религию, когда большую часть своих личных убеждений человек формирует с опорой на правила своей религии. Такой ответ выбрали 30,8% респондентов от общей выборки. Это 41 человек из 133.

Пятая картинка показывает нам полное погружение в религию и слияние личной идентичности с религиозной. И данный ответ оказался самым популярным у респондентов, 34,6% которых остановились на нем.

Таблица 4. / Table 4

Индекс слияния с религией: мусульмане

Religious Fusion Index: the Muslims

	Частота	Проценты
1	1	1,6
2	5	8,2
3	10	16,4
4	11	18,0
5	34	55,7
Всего	61	100,0

Рассмотрим результаты по шкале слияния идентичности с религией в виде столбчатой диаграммы:

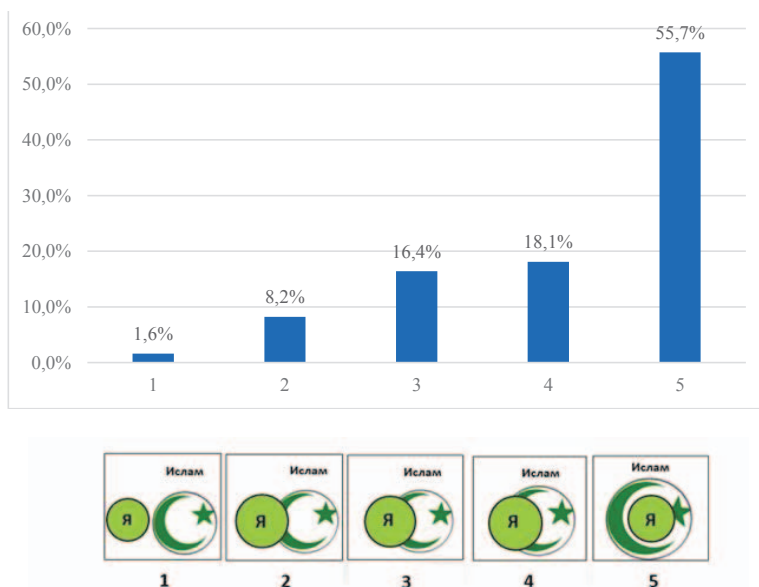


Рис. 7. Индекс слияния с религией: мусульмане

Fig. 7. Religious Fusion Index: the Muslims

На диаграмме показано распределение ответов респондентов в процентном соотношении в зависимости от выбранной иллюстрации. Каждая из картинок описывает взаимоотношения респондента с религией и отражает степень погружённости в религию. Они расположены в порядке увеличения уровня вовлечённости в ислам.

Средний балл респондентов по методике слияния идентичности с религией – 4,18 балла из 5. Наименее востребованным вариантом ответа оказалась первая иллюстрация, и ее выбрали 1,6 % респондентов от всей выборки. Эта картинка отражает обособленность человека от религии.

Вторая иллюстрация уже указывает на некоторую сформированность религиозности, и она затрагивает небольшую часть от «Я» – идентичности человека. 8,2 % от общего числа респондентов выбрали этот вариант ответа.

Третья картинка отражает то состояние религиозной идентичности, когда личность человека уже в значительной степени руководствуется религией как жизненным ориентиром. Такой вариант ответа выбрали 16,4% респондентов

Четвертая иллюстрация демонстрирует нам сильное погружение в религию, когда большую часть своих личных убеждений человек формирует, опираясь на правила своей религии. Такой ответ выбрали 18,1% респондентов от общей выборки. Это 11 человек из 61.



Пятая картинка показывает нам полное погружение в религию и слияние личной идентичности с религиозной. И данный ответ оказался самым популярным у респондентов, больше половины (55,7%) которых остановились на нем.

Корреляционный анализ

В таблицах ниже представлены результаты корреляционного анализа – взаимосвязь показателей психологического благополучия и показателей надежды у мусульман.

В таблице представлены значения коэффициента корреляции Спирмена. Те значения, которые являются статистически значимыми, отмечены звездочками. ** – Корреляция значима на уровне 0,01; * – Корреляция значима на уровне 0,05.

Таблица 5. / Table 5

Результаты корреляционного анализа (мусульмане)

Results of correlation analysis (the Muslims)

мусульмане	Сила воли	Способность находить пути	Шкала диспозиционной надежды	Индекс слияния с религией
Позитивные отношения	-0,446**	-0,286*	-0,436**	0,438**
Автономия	-0,186	-0,285*	-0,260*	0,129
Управление средой	-0,525**	-0,504**	-0,578**	0,386**
Личностный рост	-0,376**	-0,425**	-0,485**	0,099
Цели в жизни	-0,487**	-0,374**	-0,495**	0,216
Самопринятие	-0,500**	-0,348**	-0,477**	0,225
Психологическое благополучие	-0,582**	-0,475**	-0,608**	0,365**
Баланс аффекта	0,506**	0,421**	0,525**	-0,410**
Осмысленность жизни	-0,628**	-0,451**	-0,624**	0,168
Человек как открытая система	-0,432**	-0,423**	-0,518**	0,249
**. Корреляция значима на уровне 0,01 (двухсторонняя).				
*. Корреляция значима на уровне 0,05 (двухсторонняя).				

Результаты корреляционного анализа для мусульман выявили статистически значимые связи между показателями психологического благополучия и показателями надежды.

Сила воли (у мусульман) демонстрирует статистически значимые отрицательные связи с позитивными отношениями ($r = -0,446$), управлением средой ($r = -0,525$), личностным ростом ($r = -0,376$), целями в жизни ($r = -0,487$), самопринятием ($r = -0,500$), психологическим благополучием ($r = -0,582$), осмысленностью жизни ($r =$



-0,628) и восприятием человека как открытой системы ($r = -0,432$). Также наблюдается значимая положительная связь с балансом аффекта ($r = 0,506$). Эти данные свидетельствуют о том, что чем выше сила воли у мусульман, тем ниже показатели психологического благополучия и его компонентов, но тем выше баланс аффекта.

Способность находить пути (у мусульман) демонстрируют статистически значимые отрицательные связи с позитивными отношениями ($r = -0,286$), автономией ($r = -0,285$), управлением средой ($r = -0,504$), личностным ростом ($r = -0,425$), целями в жизни ($r = -0,374$), самопринятием ($r = -0,348$), психологическим благополучием ($r = -0,475$), осмысленностью жизни ($r = -0,451$) и восприятием человека как открытой системы ($r = -0,423$). Также наблюдается значимая положительная связь с балансом аффекта ($r = 0,421$). Эти данные свидетельствуют о том, что чем выше способность мусульман находить пути, тем ниже показатели психологического благополучия и его компонентов, но тем выше баланс аффекта.

Шкала диспозиционной надежды (у мусульман) демонстрирует статистически значимые отрицательные связи с позитивными отношениями ($r = -0,436$), автономией ($r = -0,260$), управлением средой ($r = -0,578$), личностным ростом ($r = -0,485$), целями в жизни ($r = -0,495$), самопринятием ($r = -0,477$), психологическим благополучием ($r = -0,608$), осмысленностью жизни ($r = -0,624$) и восприятием человека как открытой системы ($r = -0,518$). Также наблюдается значимая положительная связь с балансом аффекта ($r = 0,525$). Эти данные свидетельствуют о том, что чем выше общий показатель диспозиционной надежды у мусульман, тем ниже показатели психологического благополучия и его компонентов, но тем выше баланс аффекта.

Индекс слияния с религией (у мусульман) демонстрирует статистически значимые положительные связи с позитивными отношениями ($r = 0,438$), управлением средой ($r = 0,386$) и психологическим благополучием ($r = 0,365$), а также отрицательную связь с балансом аффекта ($r = -0,410$). Эти данные свидетельствуют о том, что чем выше степень слияния с религией у мусульман, тем выше показатели позитивных отношений, управления средой и общего психологического благополучия, но тем ниже баланс аффекта.

Дискуссия

Исследование направлено на изучение роли надежды как психологического ресурса благополучия в различных мировоззренческих группах: православных, мусульман и атеистов. Особый интерес представлял анализ культурно-специфических механизмов взаимосвязи между надеждой, психологическим благополучием и религиозной идентичностью.

Полученные данные говорят о наличии значимых различий как в уровне выраженности надежды и компонентов психологического благополучия, так и в характере их взаимосвязей в зависимости от вероисповедания респондентов.



Результаты описательной статистики показали, что наибольшие значения диспозиционной надежды были зафиксированы в группе православных, несколько ниже – у атеистов, а минимальные – у мусульман. При этом различия проявляются как по шкале «сила воли», так и по шкале «способность находить пути».

Данный результат может быть интерпретирован через специфику культурных моделей субъектности и агентности. В православной традиции особый акцент делается на личной ответственности, свободе воли и активном соработничестве человека с Богом (синергии), что может способствовать формированию более выраженного субъективного переживания контроля над жизненными обстоятельствами. В атеистической выборке агентность формируется преимущественно за счет внутренних когнитивных и личностных ресурсов, что также способствует поддержанию относительно высокого уровня диспозиционной надежды.

В исламской традиции важным механизмом психологической регуляции выступают упование на Божественную волю (таваккуль) и принятие предопределённости жизненных событий (кадар). В рамках такой системы ценностей чрезмерная опора на личный контроль и автономию может восприниматься как недостаток доверия Божественному замыслу, что способствует смещению субъективного локуса контроля во внешний, трансцендентный контекст. Подобная установка может усиливаться и культурными особенностями многих обществ, исповедующих ислам, где преобладают коллективистские ценности.

Как отмечают О. А. Гулевич и И. Р. Сариева, для коллективистских культур характерно восприятие личности через призму взаимозависимости с другими людьми. В объяснении поведения большее значение придаётся ситуации и социальному контексту, коммуникация часто носит непрямой характер, ценится согласие и сохранение гармонии в отношениях. В конфликтных ситуациях чаще выбираются уступки или избегание прямого противостояния, тогда как в малых группах наблюдается высокая степень сотрудничества и взаимной поддержки. Такой культурный контекст укрепляет ориентацию на взаимосвязанность людей и принятие внешних обстоятельств как значимого регулятора поведения [14]. Это, в свою очередь, может объяснять относительно более низкие показатели диспозиционной надежды.

Анализ шкалы психологического благополучия К. Рифф показал, что наивысшие показатели практически по всем параметрам демонстрируют мусульмане. Особенно выражены различия по шкалам «осмысленность жизни», «личностный рост», «цели в жизни», «управление средой» и общему показателю психологического благополучия.

Данные результаты подтверждают предположение о том, что исламская религиозная идентичность формирует целостную экзистенциальную систему, обеспечивающую устойчивое переживание смысла, направленности жизненного пути и психологической стабильности. Религия в данном случае выступает ресурсным источником для



верующего человека, поскольку у него имеются четкие ценностные ориентиры, моральные нормы и жизненные цели [5].

Аналогичные результаты о религиозном ресурсе психологического здоровья были получены еще в ряде исследований.

В исследовании Р.А. Мизаева [15], направленном на изучение взаимосвязи копинг-стратегий, уровня стресса и религиозной ориентации у молодых людей в России, выявлено, что активные стратегии совладания способствуют снижению уровня стресса, тогда как избегающее поведение связано с его повышением. Установлено также, что внутренняя религиозная ориентация и позитивный религиозный копинг ассоциированы с выбором активных стратегий, а внешняя религиозность и негативное религиозное совладание – с пассивными и избегающими формами поведения. Автор показал, что религиозный копинг является одним из наиболее часто используемых способов совладания со стрессом у молодежи.

В исследовании Н.Г. Бариновой [16] религиозность рассматривается как значимый ресурс субъективного благополучия русскоязычных женщин, состоящих в межнациональных браках с гражданами Объединенных Арабских Эмиратов. Автор показала, что религиозные убеждения помогают им справиться с семейными и культурными трудностями и адаптироваться к новой социокультурной среде. Н.Г. Баринова делает вывод, что религиозность способствует психологической поддержке, успешной адаптации и повышению удовлетворенности семейной жизнью.

В работе Ю.Ю. Джуад [17] рассматривается соотношение форм религиозности и уровня психологической устойчивости у мусульман, проживающих в крупных городах России. Автор различает два типа религиозной ориентации: внутреннюю, основанную на личностном принятии веры и ее осознанном проживании, и внешнюю, которая преимущественно характеризуется следованием социальным ожиданиям и нормам.

Эмпирические данные свидетельствуют о том, что именно внутренняя религиозность связана с более выраженными показателями психологического благополучия: эмоциональной стабильностью, ощущением внутреннего спокойствия и высоким уровнем жизненной энергии. Внешняя религиозность, напротив, практически не обнаруживает положительных связей с устойчивостью, за исключением слабой отрицательной корреляции с эмоциональной стабильностью. Иначе говоря, когда вера становится не просто формальным соблюдением традиций, а внутренне принятой и лично переживаемой ценностью, она помогает человеку сохранять эмоциональное равновесие и устойчивость в напряженных условиях жизни большого города [17].

Результаты анализа связи религиозности и психического здоровья у афганских беженцев показали, что переживание дискриминации напрямую связано с ухудшением психологического состояния: чем сильнее ощущается несправедливое отношение, тем выше уровень стресса и эмоционального напряжения.

При этом выяснилось, что высокая религиозность ослабляет эту негативную связь, тогда как при низком уровне религиозности она, наоборот, усиливается. Это по-



зволяет сделать вывод, что религиозная вера может служить важным психологическим ресурсом, поскольку помогает беженцам смягчать последствия дискриминации и поддерживать психологическое благополучие [18].

В исследовании О.С. Павловой рассматривается, как мусульмане понимают психологическое здоровье и благополучие, а также какие условия для достижения счастья выделяются в трудах средневековых и современных мусульманских мыслителей. Особое внимание уделяется понятию «ахляк» – нравственности и добродетельному поведению как основе гармоничной жизни.

Подчеркивается, что в исламской традиции представление о счастье тесно связано с религиозными ценностями и ориентированностью на общество. Личное благополучие не рассматривается отдельно от пользы для других, поскольку человек достигает гармонии через нравственное развитие и формирование устойчивых моральных качеств [19].

Также отмечается, что современные психологические и психотерапевтические подходы все чаще обращаются к вопросам ценностей и морали, признавая их важную роль в поддержании психического здоровья. Поэтому при работе с мусульманскими клиентами важно учитывать их религиозно-нравственные убеждения. Это позволяет глубже понять их мотивацию и переживания и делает консультирование более результативным за счет уважения к культурным и религиозным особенностям клиента [19].

В атеистической группе наибольшие значения зафиксированы по шкале автономии, что отражает ориентацию на индивидуальную свободу, независимость и самодетерминацию. Однако при этом относительно более низкие показатели осмысленности жизни и целей могут указывать на экзистенциальные трудности, характерные для секулярного мировоззрения в условиях неопределенности и отсутствия трансцендентных смысловых опор.

Православные респонденты демонстрируют наиболее высокий показатель баланса аффекта. Данный результат может быть связан со спецификой религиозных практик: участие в таинстве покаяния способствует снижению эмоционального напряжения, а включенность в литургическую жизнь, в жизнь церковной общины может оказывать стабилизирующее влияние на аффективную сферу личности.

Корреляционный анализ у мусульман показал, что степень слияния идентичности с религией положительно связана с позитивными отношениями, управлением средой и общим психологическим благополучием. Эти данные подтверждают, что именно религиозная идентичность выступает ключевым психологическим ресурсом благополучия мусульман, обеспечивая экзистенциальную устойчивость, социальную включенность и внутреннюю согласованность личности.

Кроме того, высокий уровень религиозной идентичности способствует снижению эмоциональной нестабильности, что отражается в отрицательной связи индекса слияния с балансом аффекта. Это может указывать на стабилизирующую функцию религиозного мировоззрения, уменьшающего выраженность аффективных колебаний.



Наиболее значимым и теоретически ценным результатом исследования является обнаружение устойчивых отрицательных корреляций между показателями надежды и большинством компонентов психологического благополучия в группе мусульман.

Эти результаты можно интерпретировать через культурно обусловленное понимание агентности. С одной стороны, рост показателей силы воли, способности находить пути достижения целей и общей диспозиционной надежды сопровождается снижением осмысленности жизни, самопринятия, управления средой, личностного роста и общего уровня психологического благополучия. С другой стороны, в исламской религиозной картине мира жизненный путь регулируется не столько индивидуальным контролем, сколько доверием Божественному предопределению. В этом контексте чрезмерный акцент на личной агентности может вступать в конфликт с религиозно предписанной установкой на упование на Бога. Вместе с тем религиозная традиция не исключает активных человеческих усилий, а, напротив, поощряет предпринимать все возможные действия для достижения благих целей, сочетая личную ответственность с доверием к Божественной воле.

В этой системе координат усиление субъективной агентности может отражать не ресурсность, а состояние экзистенциального напряжения, связанного с ослаблением упования на Аллаха.

Следовательно, рост когнитивной надежды в мусульманской выборке может указывать на внутренний конфликт между стремлением к личному контролю и религиозной установкой на смирение и принятие. Подобное рассогласование может сопровождаться снижением экзистенциального благополучия даже при увеличении поведенческой активности и волевой мобилизации.

Дополнительным подтверждением данной интерпретации является положительная корреляция надежды с балансом аффекта, указывающая на усиление эмоциональной динамики и напряженности при росте индивидуальной агентности.

Полученные данные позволяют выделить две принципиально различные психологические модели функционирования надежды. В рамках западной индивидуалистической парадигмы, представленной в теории Ч. Снайдера, надежда выступает как когнитивно-волевой ресурс, способствующий росту психологического благополучия за счёт усиления субъектности, автономии и стратегического мышления. В исламской религиозной традиции складывается иная модель психологического благополучия. Его основой выступает не личный контроль над обстоятельствами, а доверие Богу, принятие происходящего как части Божественного замысла и глубокая интеграция религиозной идентичности в структуру личности. В рамках такой системы усиление индивидуальной самостоятельности и стремления полностью контролировать свою жизнь может переживаться как внутреннее напряжение, поскольку вступает в противоречие с установкой на упование и смирение перед волей Всевышнего. Это, в свою



очередь, может сопровождаться ростом экзистенциальной тревожности и снижением субъективного ощущения благополучия.

Таким образом, результаты исследования подтверждают необходимость учета культурно-религиозного контекста при интерпретации психологических конструктов, что подчеркивает ограниченность универсалистских моделей надежды.

Ограничения исследования и выводы

Проведенное исследование показывает, что надежда не является универсальным и одинаково устроенным явлением, поскольку ее содержание и функции зависят от культурного и мировоззренческого контекста.

Полученные результаты подтверждают, что религиозность выступает значимым психологическим фактором, влияющим на переживание смысла жизни, эмоциональную устойчивость и субъективное благополучие личности. Религиозная идентичность связана с более устойчивым эмоциональным состоянием и снижением аффективной нестабильности, что указывает на ее стабилизирующий фактор. В религиозных группах мировоззрение верующих дает им психологическую опору, способствуя переживанию жизненной осмысленности и внутренней согласованности.

В мусульманской группе выявлена сложная динамика взаимосвязей: повышение когнитивной надежды сопровождается признаками внутреннего напряжения между установками на личный контроль и религиозным идеалом смирения и принятия. Это может указывать на специфику экзистенциальной регуляции в контексте религиозных норм и ожиданий.

В группе нерелигиозных респондентов более высокие показатели автономии отражают ориентацию на самостоятельность и самодетерминацию, характерную для секулярного мировоззрения [20]. Вместе с тем сравнительно более низкие показатели осмысленности жизни и целеполагания могут говорить о специфике наличия смысла жизни в условиях отсутствия трансцендентных мировоззренческих оснований.

Таким образом, религиозность можно рассматривать как значимый ресурс психологического благополучия, поскольку она помогает человеку выстраивать жизненные смыслы, сохранять эмоциональную устойчивость и легче справляться со стрессом. В более секулярном контексте такие задачи, как поиск смысла, целостное понимание своей жизни и внутреннее согласование переживаний, в большей степени ложатся на самого человека.

Одним из ограничений исследования является неравномерность выборки. Число участников, идентифицирующих себя как мусульмане (61 человек), оказалось существенно меньше числа православных респондентов (133 человека), разница составила 72 человека. Такая диспропорция могла повлиять на статистическую устойчивость межгрупповых сравнений и ограничить возможности обобщения полученных результатов. В дальнейшем представляется целесообразным формирование более сбалансированных выборок для повышения точности сравнительного анализа.



Дальнейшие исследования могут быть направлены на расширение выборки и включение различных культурных и возрастных групп, исследование влияния конкретных религиозных практик и общинной вовлеченности на психологическую устойчивость, углубленный анализ экзистенциальных аспектов благополучия в религиозном и секулярном контекстах.

Литература

1. Seligman M.E.P. *Learned Optimism: How to Change Your Mind and Your Life*. New York: Vintage Books; 2006. 322 p.
2. Cheavens J.S., Feldman D.B., Gum A., et al. Hope therapy in a community sample: A pilot investigation. *Social Indicators Research*. 2006;77(1):61–78.
3. Мэй Р. *Смысл тревоги*. Завалов М.И., Сибурина А.И. (пер. с англ.). М.: Независимая фирма «Класс»; 2001. 384 с.
4. Роджерс К. *Взгляд на психотерапию. Становление человека*. М.: Прогресс; 1994. 480 с.
5. *Positive Psychology Practices in Muslim Communities: A Systematic Review*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC12449359/> (дата обращения: 20.02.2026).
6. Али-заде А. *Исламский энциклопедический словарь*. М.: Ансар; 2007. 728 с.
7. *Коран. Смысловой перевод*. Крачковский И. Ю. (пер.). М.: Эксмо; 2024. 482 с.
8. *Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета* (Синодальный перевод). М.: Сретенский монастырь; 2022. 1536 с.
9. Софроний (Сахаров), схиархимандрит. *Преподобный Силуан Афонский*. 3-е изд. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; 2011. 528 с.
10. *Religiosity and Mental Well-being Among Members of Majority and Minority Religions: Findings From Understanding Society: the UK Household Longitudinal Study*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC8751808/> (дата обращения: 20.02.2026).
11. Муздыбаев К. Измерение надежды. *Психологический Журнал*. 1999;(3):18–27.
12. Шевеленкова Т.Д., Фесенко Т.П. Психологическое благополучие личности. *Психологическая диагностика*. 2005;(3):95–121.
13. Gomez A., Seyle D.C., Huici C., Swann W.B. Jr. Can self-verification strivings fully transcend the self–other barrier? Seeking verification of ingroup identities. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2009;97(6):1021–1044.
14. Гулевич О.А., Сариева И.Р. *Социальная психология: учебник и практикум для вузов*. 3-е изд., испр. и доп. М.: Юрайт; 2024. 424 с.
15. Мизаев Р.А. Религиозность как фактор эмоционального благополучия российской молодежи (на примере православных и мусульман). *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(3):726–748. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-726-748.



16. Баринаева Н.Г. Религиозность как фактор субъективного благополучия российских женщин в межкультурных браках с гражданами ОАЭ. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):480–498. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-480-498.
17. Джуад Ю.Ю. Связь религиозности и психологической устойчивости у мусульман, проживающих в российских мегаполисах. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):203–231. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-203-231.
18. Заремба-Пайк С.С., Лепшокова З.Х. Воспринимаемая дискриминация, религиозность и психическое здоровье афганских беженцев в России. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):175–200. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-175-200.
19. Павлова О.С. Исламская концепция счастья: психологический анализ. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(4):923–950. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-923-950.
20. Павлова О.С. Психологическое консультирование мусульман: анализ зарубежных источников. *Современная зарубежная психология*. 2018;7(4):46–55. DOI: 10.17759/jmfp.2018070406.
21. Ryan R.M., Deci E.L. Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being. *American Psychologist*. 2000;55(1):68–78. DOI: 10.1037/0003-066X.55.1.68.

References

1. Seligman M.E.P. *Learned Optimism: How to Change Your Mind and Your Life*. New York: Vintage Books; 2006. 322 p.
2. Cheavens J.S., Feldman D.B., Gum A., Michael S.T., Snyder C.R. Hope therapy in a community sample: A pilot investigation. *Social Indicators Research*. 2006;77(1):61–78.
3. Mei R. *Smysl trevogi* [The Meaning of Anxiety]. Zavalov M.I., Siburina A.I. (tr. from English). Moscow: Nezavisimaya firma “Klass” Publ.; 2001. 384 p. (In Russian)
4. Rodzhers K. *Vzglyad na psikhoterapiyu. Stanovlenie cheloveka* [A Look at Psychotherapy. Becoming a Person]. Moscow: Progress Press; 1994. 480 p. (In Russian)
5. *Positive Psychology Practices in Muslim Communities: A Systematic Review* [Electronic resource]. Available at: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC12449359/> (Accessed: 20.02.2026).
6. Ali-zade A. *Islamskiy entsiklopedicheskiy slovar'* [Islamic Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Ansar Press; 2007. 728 p. (In Russian)
7. *Koran. Smyslovoy perevod* [Quran. Semantic Translation]. Krachkovskii I.Yu. (tr.). Moscow: Eksmo Press; 2024. 482 p. (In Russian)
8. *Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta (Sinodal'nyi perevod)* [The Bible. Books of the Holy Scripture of the Old and the New Testament (Synodal Translation)]. Moscow: Sretenskiy monastyr' Publ.; 2022. 1536 p. (In Russian)
9. Sofronii (Sakharov), skhiarkhimandrit. *Prepodobnyy Siluan Afonskiy* [Venerable Silouan the Athonite]. 3rd ed. Sergiev Posad: Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra; 2011. 528 p. (In Russian)



10. *Religiosity and Mental Well-being Among Members of Majority and Minority Religions: Findings From Understanding Society: the UK Household Longitudinal Study*. [Electronic resource]. Available at: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC8751808/> (Accessed: 20.02.2026).

11. Muzdybaev K. Izmerenie nadezhdy [Measurement of Hope]. *Psikhologicheskii Zhurnal* [Psychological Journal]. 1999;(3):18–27. (In Russian)

12. Shevelenkova T.D., Fesenko T.P. Psikhologicheskoe blagopoluchie lichnosti [Psychological Well-Being of Personality]. *Psikhologicheskaya diagnostika* [Psychological diagnostics]. 2005;(3):95–121. (In Russian)

13. Gomez A., Seyle D.C., Huici C., Swann W.B. Jr. Can self-verification strivings fully transcend the self-other barrier? Seeking verification of ingroup identities. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2009;97(6):1021–1044.

14. Gulevich O.A., Sarieva I.R. *Sotsial'naya psikhologiya: uchebnik i praktikum dlya vuzov* [Social Psychology: Textbook and Practical Course for Universities]. 3rd ed., revised and enlarged. Moscow: Yurait Press; 2024. 424 p. (In Russian)

15. Mizaev R.A. Religioznost' kak faktor emotsional'nogo blagopoluchiya rossiiskoi molodezhi (na primere pravoslavnykh i musul'man) [Religiosity as a Factor of Emotional Well-Being of Russian Youth (A Case Study of Orthodox Christians and Muslims)]. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(3):726–748. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-726-748. (In Russian)

16. Barinova N.G. Religioznost' kak faktor sub"ektivnogo blagopoluchiya rossiiskikh zhenshchin v mezkul'turnykh brakakh s grazhdanami OAE [Religiosity as a Factor of Subjective Well-Being of Russian Women in Intercultural Marriages with UAE Citizens]. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):480–498. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-480-498. (In Russian)

17. Dzhuad Yu.Yu. Svyaz' religioznosti i psikhologicheskoi ustoichivosti u musul'man, prozhivayushchikh v rossiiskikh megapoliskakh [The Relationship Between Religiosity and Psychological Resilience Among Muslims Living in Russian Megacities]. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):203–231. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-203-231. (In Russian)

18. Zarembo-Paik S.S., Lepshokova Z.Kh. Vosprinimayemaya diskriminatsiya, religioznost' i psikhicheskoye zdorov'ye afganskikh bezhentsev v Rossii [Perceived Discrimination, Religiosity and Mental Health of Afghan Refugees in Russia]. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):175–200. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-175-200. (In Russian)

19. Pavlova O.S. Islamskaya kontseptsiya schast'ya: psikhologicheskii analiz [The Islamic Concept of Happiness: A Psychological Analysis]. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(4):923–950. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-923-950. (In Russian)

20. Pavlova O.S. Psikhologicheskoe konsul'tirovanie musul'man: analiz zarubezhnykh istochnikov [Psychological Counseling of Muslims: An Analysis of Foreign Sources]. *Sovremennaya zarubezhnaya psikhologiya* [Journal of Modern Foreign Psychology]. 2018;7(4):46–55. DOI: 10.17759/jmfp.2018070406. (In Russian)



V.E. Ivenkov

Hope as a Resource for Psychological Well-Being: A Comparative Study of Hope...

Minbar. Islamic Studies. 2026;19(1): 224-248

21. Ryan R.M., Deci E.L. Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being. *American Psychologist*. 2000;55(1):68–78. DOI: 10.1037/0003-066X.55.1.68.

Информация об авторе

Ивенков Вадим Эдуардович, студент 2 курса магистерской программы «Практическая этнопсихология» Московского государственного психолого-педагогического университета, факультет «Социальная психология», г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Vadim E. Ivenkov, 2nd year student of the Master's degree program «Practical Ethnopsychology», Faculty of Social Psychology, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 17 января 2026
Одобрена рецензентами: 06 февраля 2026
Принята к публикации: 25 февраля 2026

Article info

Received: January 17, 2026
Reviewed: February 06, 2026
Accepted: February 25, 2026

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: 27.03.2026. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 6,25. Тираж 400 экз.; первый завод 200 экз. Заказ № 495. Цена свободная.

Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт».
Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19.
Учреждение «Совет по исламскому образованию».
Российская Федерация, г. Москва, ул. Остоженка, д. 49, стр. 4.
Отпечатано в типографии ООО «Духовно-деловой центр «Ислам нуры»».
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: 27.03.2026. 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 ПИИ 766.