

2026, Vol. 19, N 2

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 Number ПИИ № ФС77-73567 issued August 24, 2018.

Founders		Partners	
	Private higher education institution Russian Islamic Institute (RII) Address: 19, Gazovaya str., 420049, Kazan, Russian Federation Website: http://www.kazanriu.ru		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 Islamic University, Kazan, Council for Islamic Education, Moscow, 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, Dr. 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, Saint Petersburg State University; Saint Petersburg Theological Academy, Saint Petersburg, Russian Federation

Mustafa I. Bilalov, Dr. Sci. (Philos.), 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, Saint 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, Republic of Indonesia

Faisulkhak G. Islyayev, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Kazan, Russian Federation

Tawfik Ibrahim, Dr. Sci. (Philos.), 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. (Philos.), Professor, Moscow State Linguistic University, Moscow, Russian Federation

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

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, Astana, 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, Saint 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, Republic of 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; A.H. Khalikov Institute of Archaeology of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

Dilyara M. Usmanova, Dr. Sci. (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

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

Ramil K. Adygamov, Dr. Sci. (Hist.), Associate professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

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

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

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

Shamil R. Kashaf, Moscow State Linguistic University, Moscow, Russian Federation

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

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

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

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

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

Aidar G. Khayrutdinov, Cand. Sci. (Philos.), Associate professor, Moscow Islamic Institute, Moscow, 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 2

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.

Регистрационный номер СМИ в Роскомнадзоре: ПИ № ФС 77-73567 от 24 августа 2018 г.

Зарегистрировано в Национальном агентстве ISSN Российской Федерации,

номер ISSN: 2618-9569 (Print)

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

Издатели

Частное учреждение высшего образования "Российский исламский институт"

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

сайт: <https://www.kazanrii.ru>

Учреждение «Совет по исламскому образованию».

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

сайт: <http://islamobr.ru>

Редакция

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

сайт: <http://www.minbar.su>

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

E-mail: minbar_russia@mail.ru

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



Главный редактор

Мухаметшин Рафик Мухаметшинович, д-р полит. наук, профессор, Российский исламский институт; Казанский исламский университет, г. Казань, Совет по исламскому образованию, г. Москва, Российская Федерация

Председатель редакционного совета

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

Редакционный совет

Алиева Севиндж Исрафил-гъзы, 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 Мирасимович, д-р ист. наук, профессор, Казанский (Приволжский) 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, Республика Индонезия

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

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

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

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

Мараиш Ибрагим, доктор теологии, профессор Анкарского университета, г. Анкара, Турецкая Республика

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. Астана, 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, Республика 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 (Приволжский) федеральный университет; Институт археологии имени А. Х. Халикова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

Усманова Диляра Миркасымовна, д-р ист. наук, профессор, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

Фахрутдинов Раиль Равилович, д-р ист. наук, профессор, Казанский (Приволжский) 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 имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, г. Екатеринбург, Российская Федерация

Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович, канд. филос. наук, доцент, Московский исламский институт г. Москва, Российская Федерация

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

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

CONTENTS

HISTORY

<i>Al-Laham B.S., Yusupov M.Yu.</i> Political trends in the early Islamic period and their impact on hadith fabrication	264
<i>Al-Zahrawi M.A., Salimov M.R.</i> Methodological Synthesis of Theoretical and Applied Schools in Usul al-Fiqh: Historical-Critical Analysis	287
<i>Damirov R.V.</i> On the Creative Legacy of Sheikh Z. Rasulev: Based on the Work “Alifba haqinda” (About the Correct Pronunciation of the Letters of the Alphabet)	300
<i>Salakhov A.M.</i> A handwritten essay on Muslim dogma by Muhammad-Shakir Buavi, the student of Marjani	314

THEOLOGY

<i>Frolov D.V., Zaripov I.A.</i> Introduction to the Tafsir of Ibn Kathir. Part 2: On virtues of the Qur'an	330
<i>Ramazanov M.K.</i> Sufism in the Context of the Hadith Regarding the Schism Among Muslims: On the Question of the “Saved Group”	349
<i>Mevliutov A.Sh., Magomedov M.M., Shakhrudinov M.I., Tumalaev D.R.</i> Changes in Legal Norms with Time Changes on the Examples of practice of the Companions	363
<i>Shiekh Moustafa A., Abutov R.S.</i> The methodology of the shafi'i madhhab and the ash'ari school of 'aqidah as a factor in countering religious extremism	379
<i>Botashev A.M., Chomaev Z.A.</i> The influence of Islam on the formation of wedding rites among the Karachays	390
<i>Baturina O.S.</i> The Islamic Paradigm of Modern Russian Spiritual and Axiological Policy: Between Tradition and Transformation	408
<i>Egorov S.Yu.</i> Scientific theological attestation models in traditional religions and confessions of Russia	424

PSYCHOLOGY

<i>Ganieva R.H.</i> Intra-family dynamics and intergenerational communication: psychological counseling of the daughter-in-law-mother-in-law dyad in the context of Ingush culture	446
<i>Tokaeva A.S.</i> Perceived stereotypes and attitudes toward seeking psychological help among Chechen women	469

REVIEWS

<i>Valeitionok V.V.</i> Myths and realities of the «eastern philosophy» (Book review: Rumyantseva T.G. Introduction to the Philosophy of the Ancient East. Minsk: RIHE, 2025. 80 p.)	490
--	-----

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Аль-Ляххам Б.С., Юсупов М.Ю.</i> Политические течения в ранний исламский период и их влияние на фабрикацию хадисов.....	263
<i>Аль-Захрави М.А., Салимов М.Р.</i> Методологический синтез теоретической и прикладной школ в усуль аль-фикхе: историко-критический анализ.....	286
<i>Дамиров Р.В.</i> К вопросу о творческом наследии шейха З. Расулева: на основе труда «Элифба хакында» (Об алфавите).....	299
<i>Салахов А.М.</i> Рукописное сочинение по мусульманской догматике Мухаммад-Шакира Буави – ученика Марджани.....	313

ТЕОЛОГИЯ

<i>Фролов Д.В., Зарипов И.А.</i> Введение к тафсиру Ибн Касира. Часть 2: О достоинствах Корана.....	329
<i>Рамазанов М.К.</i> Суфизм в контексте хадиса о разделении мусульман: к вопросу об отнесении к «спасшейся группе»	348
<i>Мевлютов А.Ш., Магомедов М.М., Шахрудинов М.И., Тумалаев Д.Р.</i> Изменения правовых норм с изменением времени на примерах практики сподвижников.....	362
<i>Шейх Мустафа А., Абутов Р.С.</i> Методология шафиитского мазхаба и ашаритской школы 'акиды как фактор противодействия религиозному экстремизму.....	378
<i>Боташев А.М., Чомаев З.А.</i> Влияние ислама на формирование обрядов бракосочетания у карачаевцев.....	389
<i>Батурина О.С.</i> Исламская парадигма современной российской духовно-аксиологической политики: между традицией и трансформацией	407
<i>Егоров С.Ю.</i> Модели научной богословской аттестации в традиционных религиях и конфессиях России	423

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Ганиева Р.Х.</i> Внутрисемейная динамика и межпоколенная коммуникация: психологическое консультирование диады «невестка-свекровь» в контексте ингушской культуры	445
<i>Токаева А.С.</i> Воспринимаемые стереотипы и установки к обращению за психологической помощью у чеченских женщин	468

РЕЦЕНЗИИ

<i>Валейтёнок В.В.</i> Мифы и реалии философии Востока (рецензия на учебное пособие: Румянцева Т.Г. Введение в философию Древнего Востока. Минск: РИВШ; 2025. 80 с.)	489
---	-----

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ



- 
- ◆ Политические течения в ранний исламский период и их влияние на фабрикацию хадисов
 - ◆ Методологический синтез теоретической и прикладной школ в усуль аль-фикх: историко-критический анализ
 - ◆ К вопросу о творческом наследии шейха З. Расулева: на основе труда «Әлифба хакында» (О правильном произношении букв алфавита)
 - ◆ Рукописное сочинение по мусульманской догматике Мухаммад-Шакира Буави – ученика Марджани



Б.С. Аль-Ляххам, М.Ю. Юсупов

Политические течения в ранний исламский период и их влияние на фабрикацию...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 263-285

DOI 10.31162/2618-9569-2026-19-2-263-285

УДК 297.1

Original Paper

Оригинальная статья

Политические течения в ранний исламский период и их влияние на фабрикацию хадисов

Б.С. Аль-Ляххам^{1а}, М.Ю. Юсупов^{1б}

¹Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0000-9459-0125>, e-mail: badie2@scs-net.org

^бORCID: <https://orcid.org/0009-0004-1816-2224> e-mail: yusupovmuhammad1985@gmail.com

Резюме: Настоящая статья посвящена анализу влияния политических течений, возникших в ранний исламский период, на процесс фальсификации хадисов. Исследуется феномен использования ложных преданий различными группами для легитимации собственных позиций и ослабления оппонентов в борьбе за власть и имамат. В работе рассматриваются истоки политических разногласий, возникших после смерти пророка Мухаммада (ﷺ), формирования основных исламских политических направлений (сунниты, шииты, хариджиты), а также анализируются конкретные примеры сфабрикованных хадисов и их политическая мотивировка. Методология исследования основывается на критико-аналитическом подходе с опорой на труды мусульманских хадисоведов и современных исламоведов. Цель исследования заключается в выявлении механизмов искажения пророческой традиции, происходящего под воздействием политических амбиций, и подчеркивание значимости научного подхода к хадисоведению для сохранения аутентичности исламского вероучения.

Ключевые слова: фальсификация хадисов; политические течения; имамат; халифат; сунниты; шииты; хариджиты

Для цитирования: Аль-Ляххам Б.С., Юсупов М.Ю. Политические течения в ранний исламский период и их влияние на фабрикацию хадисов. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):263–285. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-263-285



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



Political trends in the early Islamic period and their impact on hadith fabrication

B.S. Al-Laham^{1a}, M.Yu. Yusupov^{1a}

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

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0000-9459-0125>, e-mail: badie2@scs-net.org

^bORCID: <https://orcid.org/0009-0004-1816-2224> e-mail: yusupovmuhammad1985@gmail.com

Abstract: This article analyzes the influence of political trends that emerged in the early Islamic period on the process of hadith fabrication. It explores the phenomenon of using false traditions by various groups to legitimize their own positions and undermine opponents in the struggle for power and Imamate. The paper examines the origins of political disagreements after the death of Prophet Muhammad (ﷺ), the formation of major Islamic political movements (Sunnis, Shiites, Khawarij), and analyzes specific examples of fabricated Hadiths and their political motivations. The research methodology is based on a critical-analytical approach, drawing upon the works of muslim hadith scholars and modern Islamic studies researchers. The aim of the study is to identify the mechanisms of distortion of the prophetic tradition under the influence of political ambitions and to emphasize the importance of a scientific approach to Hadith Studies for preserving the authenticity of Islamic doctrine.

Keywords: Hadith fabrication; political trends; Imamate; Caliphate; Sunnis; Shiites; Khawarij

For citation: Al-Laham B.S., Yusupov M.Yu. Political trends in the early Islamic period and their impact on hadith fabrication. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):263–285. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-263-285

Введение

Человеческая природа побуждает индивида к стремлению к обладанию и власти, что нередко ведёт его к использованию любых средств для достижения цели – даже ценой падения морали и нарушения общественного спокойствия. Это универсальное явление находит отражение и в истории религиозных сообществ. В Священном Коране есть упоминание о том, что шайтан обращается к Адаму со словами:

«О Адам! Показать ли тебе дерево вечности [попробовав плоды которого, ты никогда не умрешь] и бесконечной власти?» (20:120) [1]¹, что указывает на древность этой склонности к жажде власти.

¹ Здесь и далее использован перевод смыслов Корана ДУМ РТ «Калям шариф».



Политическая борьба, особенно за право на руководство (имамат, халифат), неоднократно становилась причиной смут, разделения и кровопролития в истории исламской уммы. Эти конфликты, в свою очередь, отразились на религиозной традиции – прежде всего на хадисах, приписываемых пророку Мухаммаду (ﷺ).

Данное исследование направлено на то, чтобы проследить влияние политических течений, возникших после смерти Пророка (ﷺ), на процесс фальсификации хадисов и на попытки различных групп использовать эти ложные предания для легитимации собственных позиций и воззрений.

Актуальность и цель исследования

Существенная значимость хадисов как основы исламского вероучения и практики обусловила их высокую ценность в религиозной и политической аргументации. Это, в свою очередь, привело к тому, что некоторые представители сект и идеологических направлений, руководствуясь своими политическими предпочтениями, сознательно прибегали к фальсификации хадисов, приписывая Пророку (ﷺ) утверждения, которых он не произносил. Подобные действия зачастую диктовались желанием оправдать притязания на власть, дискредитировать политических оппонентов или утвердить свою интерпретацию вопроса имамата.

Вместо того чтобы служить средством сплочения, распространения справедливости, милосердия и доверия, ложные хадисы стали инструментом раскола и конфликта. Это обстоятельство требует внимательного научного анализа и отделения подлинной пророческой традиции от позднейших политизированных искажений.

Методология исследования

Исследование основано на критико-аналитическом методе и проведено с опорой на труды мусульманских хадисоведов, а также современных исследователей в области исламоведения, истории ислама и герменевтики хадисов. Особое внимание уделяется сравнительному анализу текстов, выявлению исторического контекста и рассмотрению конкретных примеров ложных хадисов с политическим содержанием.

Структура работы

После введения работа делится на три основные части:

1. Теоретическое введение:



В данном разделе рассматривается понятие «политика» в лексическом и терминологическом значении, а также анализируется место политических тем в корпусе хадисов и их интерпретаций.

2. Политические разногласия в раннем исламе:

Здесь исследуется природа и динамика первых политических расколов, возникших после смерти Пророка (ﷺ), включая споры о преемничестве, битве и формировании первых религиозно-политических партий, таких как шииты, хариджиты и другие.

3. Влияние политических течений на фабрикацию хадисов:

В этом разделе приводятся конкретные примеры хадисов, чья достоверность вызывает сомнения или была отвергнута хадисоведами, с подробным рассмотрением их политической мотивации, а также анализируются методы, которыми различные течения пытались легитимизировать свои идеи через ложную атрибуцию Пророку (ﷺ).

Определение слова «политика» в лексическом и терминологическом значении, а также в свете хадисов Пророка (ﷺ)

Лексическое значение слова «политика»

В арабском языке слово «политика» (سِيَاسَة) имеет множество значений: руководство, управление, лидерство, попечение, забота, упорядочивание, обращение с чем-либо и влияние. Ибн-Манзур (1232–1311) в своём сочинении «Лисан аль-‘араб» пишет: «Саса аль-амр сийасатан – управлять делом; если народ назначил кого-то управлять собой, говорили: он ими управляет. Слово “суввиса фулян” используется, когда одному человеку поручается руководство другим. Также говорится: человек управляет делами людей, если он наделён властью над ними» [2, с. 429–430] ².

Политика – это попечение и забота о чём-либо с целью улучшения, действие того, кто управляет. Говорят: «Он управляет животными», то есть заботится о них и приучает к порядку. Фраза «Правитель управляет своими подданными» означает руководство, установление порядка и обеспечение справедливости [2, с. 429–430].

«Саса ан-нас – управлять ими [т.е. людьми], быть их лидером; саса ад-давабб – дрессировать и воспитывать животных; саса аль-умур – устраивать дела и заботиться об их исправлении» [3, с. 462].

Кафави (1619–1683) определил понятие «политика» следующим образом: «Это упорядочение и исправление состояния людей посредством направления их на

² Здесь и далее, если нет других указаний, перевод с арабского осуществлен авторами статьи. – М.Ю.



путь, ведущий к спасению в земной и будущей жизни. Она осуществляется пророками по отношению как к избранным, так и к простым людям, затрагивая их внешнюю и внутреннюю стороны (то есть внешнее поведение и внутреннее духовно-нравственное состояние); султанами и царями – в отношении всех людей, однако лишь в том, что касается их внешней стороны; а учёными – наследниками пророков – в отношении избранных, однако лишь в том, что касается их внутренней стороны» [4, с. 510].

Слово «политика» в терминологическом значении

Определения слова «политика» в научной и философской традиции разнообразны. Однако, подходя с точки зрения раннеисламского мировоззрения, можно сказать, что политика – это «искусство управления и правления, наука о власти и государстве, а также изучение взаимоотношений между правителем и подданным» [5, с. 262–263].

Также её определяют как «науку о государстве, охватывающую систему правления, основной закон и структуру управления» [6, с. 241].

Из всего вышеуказанного видно, что лексическое и терминологическое значения слова «политика» тесно переплетены: это попечение о чём-либо с целью его исправления. А это невозможно без знания. Таким образом, терминологическое определение включает утверждение, что политика – это знание. А когда её называют «искусством», то имеется в виду искусство справедливого и мудрого правления [7, с. 67–68].

Слово «политика» в источниках хадисов Пророка (ﷺ)

В Коране слово «политика» в каком-либо его значении не встречается. Однако в хадисах Пророка (ﷺ) и в изречениях сподвижников оно упоминается неоднократно. Самый известный хадис на эту тему:

«Израильянами управляли пророки: каждый раз, когда умирал один пророк, его сменял другой. Но после меня пророков уже не будет. После меня будут правители, и их будет много».

Когда сподвижники спросили:

«Что ты прикажешь нам делать?»

Он ответил: «Будьте верны присяге, принесенной первому из них, потом – следующему за ним, и соблюдайте их права, ибо Аллах спросит с них за то, чем Он их наделил»³ [8, с. 1273; 9, с. 1471].

³ Достоверный хадис привел имам аль-Бухари №3455 (Китаб аль-Анбийа', баб ма зукир 'ан бани Исраиль).



Толкователи хадисов объясняли это следующим образом. Абу-‘Аббас аль-Куртуби (1182-1258) добавил: «Это значит, что, когда среди сынов Израиля распространялось развращение или искажение законов Торы после Мусы, Аллах послал им пророка, который восстанавливал порядок, исправлял их состояние и устранял изменения и искажения в Писании» [10, с. 47]. А имам ан-Навави (1233–1277) писал: «Слово “тасусу-хум” означает: они руководили ими, как это делают правители и наместники» [11, с. 1943–1944].

Также слово «политика» упоминается в словах сподвижников. Например, ‘Али ибн Абу-Талиб, обращаясь к жителям Куфы, сказал⁴:

«Клянусь Аллахом, либо вы будете придерживаться повеления Аллаха и сражаться во имя повиновения Ему, либо обязательно вами будут править люди, которые станут судить вас. После этого Аллах подвергнет вас наказанию, и тогда от вас не останется и следа» [12, с. 327].

Фраза «обязательно вами будут править» (لَيَسُوسَنَّكُمْ) означает, что ими займутся другие, возьмут на себя руководство и управление их делами.

Также передаётся от аль-Мустазиля ибн Хусайна, что ‘Умар ибн аль-Хаттаб однажды сказал в проповеди:

«Клянусь Господом Каабы, я знаю, когда погибнут арабы!»

Тогда один человек из мусульман подошел к нему и спросил: «А когда это произойдёт, о повелитель верующих?»

‘Умар ответил: «Когда их делами начнет управлять тот, кто не сталкивался с доисламской эпохой (не разбирается в делах джахилийи) и не был сподвижником Пророка (13)» (ﷺ, с. 410).

Слово «политика» также встречается в словах таби‘инов (последователей сподвижников). Так, Ибн-‘Абд-аль-Барр (978–1071) передал от аль-Мутиры ибн ‘Абд-ар-Рахмана ибн аль-Хариса:

«Знание бывает у трёх категорий: у благородного человека – как украшение его рода; у религиозного – как средство управления своей религией; и у того, кто связан с властью, – чтобы преподнести ей свою работу и принести пользу».

Аз-Зубайр ибн Баккар добавил:

«Я не знаю никого, кто сочетал бы в себе все три качества, кроме ‘Урвы ибн аз-Зубайра и ‘Умара ибн ‘Абд-аль-‘Азиза, оба имели знатность, религию и были приближены к власти» [14, с. 521].

⁴ Речь идет об известной проповеди (хутбе) праведного халифа Али ибн Абу Талиба в Куфе, в которой он грозил смутьянам. Он призывал людей к единству, строгому соблюдению повелений Всевышнего и подчинению правителю, предупреждая о тяжелых последствиях раскола.



Из всего вышеуказанного видно, что сподвижники и таби'ины использовали слово «политика» в контексте управления обществом, защиты интересов подданных и благоустройства общих дел. При этом они предостерегали от передачи власти тем, кто не обладает необходимыми качествами и знаниями, ведь это приведёт к несчастью и упадку уммы.

Возникновение политических разногласий в раннем исламе

Возможно, первые ростки разногласий в вопросе власти и управления делами общины восходят к разногласиям сподвижников, да будет доволен ими Аллах, относительно того, кто должен занять место Пророка (ﷺ) после его смерти. Сообщается от Ибн-Мас'уда (да будет доволен им Аллах):

«Когда Посланник Аллаха (ﷺ) скончался, ансары сказали: “О курайшиты, из вас один вождь (амир), и из нас один вождь”. Тогда к ним пришёл ‘Умар и сказал: “О ансары! Разве вы не знаете, что Посланник Аллаха (ﷺ) повелел Абу-Бакру вести молитву? Кто из вас согласен опередить Абу-Бакра?» Они ответили: “Да убережёт нас Аллах от того, чтобы мы опередили Абу-Бакра”»⁵ [15, с. 74].

Человеком из ансаров, сказавшим: «Из вас один вождь, и из нас один вождь», был Хубаб ибн аль-Мундир. Тогда Абу-Бакр сказал ему: «Нет, мы – правители, а вы – визири»⁶ [8, с. 6].

Это подводит нас к необходимости различать функции, которые воплощал Пророк (ﷺ) в своей личности. Учёные выделили три аспекта в его деятельности: управление (имамат), судебные полномочия (када') и передача откровений (таблиг) [16, с. 44-51].

Имамат – это управление, связанное с делами, решение которых требует авторитета и благоразумия верховной власти – халифа или главы государства. К таким функциям относятся: объявление войны или мира, заключение договоров, борьба с мятежниками, назначение наказаний и прочее. Эти решения может принимать только тот, кому поручено руководство общими делами государства, учитывая их серьёзность и далеко идущие последствия.

Судебные полномочия – это решения, выносимые на основе доказательств и аргументов между сторонами спора. Они принадлежат тому, кому доверена судебная власть и кто имеет право разрешать споры, руководствуясь критериями доказа-

⁵ Этот хадис привел имам ан-Насаи №777 (Китаб аль-Имама, баб Имамат ахль аль-'ильм ва-аль-фадль).

⁶ Этот хадис привел имам аль-Бухари №3668 (Китаб Фадаиль асхаб ан-наби, баб кауль ан-наби (ﷺ): «ляу кунту муттахизан халилян»).



тельств, определёнными законами, применяемыми для установления справедливости и защиты прав.

Передача откровения (таблиг) – это всё, что Аллах повелел Пророку (ﷺ) довести до людей как Посланнику: законы дозволенного и запретного, религиозные обязанности, такие как молитва, пост, хадж, закят, моральные предписания, всё это не требует ни власти имама, ни суда.

Таким образом, у Пророка (ﷺ) были три роли в обществе: он был верховным правителем, судьёй и Посланником, передающим Божье откровение, что и является основой всего с точки зрения исламского вероучения.

Из этого следует необходимость отличать те постановления, которые Пророк (ﷺ) выносил как глава государства, от тех, которые он выносил как судья, а также от общих религиозных норм, которые он доносил до людей как Пророк. Ведь способ следования за ним зависит от природы этих норм.

Это приводит нас к следующему вопросу: какова функция верховного правителя, который должен был занять место Пророка (ﷺ) – та, вокруг которой и возник первый спор после его смерти в исламской политической мысли?

Отвечая на этот вопрос, скажем: по мнению мусульманских политических мыслителей, функция верховного правителя заключается в заботе о делах уммы, сохранении её интересов и защите от врагов путём сражения с ними.

Кады аль-кудат Бадр-ад-дин ибн Джама'а (1241–1333) сказал:

«Назначение имама обязательно, чтобы охранять религию, управлять делами мусульман, сдерживать притеснителей, восстанавливать справедливость для обиженных, возвращать права их обладателям и распределять их по назначению, ведь в этом заключается благо страны, безопасность народа и устранение очагов зла. Люди не смогут вести правильный образ жизни без правителя, который бы заботился о них и охранял их» [17, с. 48].

Следует отметить, что разногласие, возникшее вскоре после смерти Пророка (ﷺ) относительно того, кто достоин этой должности, имело как религиозную, так и политическую составляющие. Оно выразилось в трёх основных религиозно-политических направлениях [18, с. 14–16], которые мы рассмотрим далее.

Первое направление – суннитское.

Это направление, которого придерживаются ахль ас-сунна ва-ль-джама'а, гласит: миссия Пророка как Посланника завершилась, и, следовательно, функция того, кто возглавит умму после него, заключается лишь в сохранении шариатских норм, переданных им, а также в управлении государством на благо общины.



Что касается способа избрания такого правителя, то он должен быть назначен людьми, обладающими знанием и влиянием (ахль аль-халль ва-ль-'акд), а затем подтверждён широкой присягой (аль-бай'а аль-'амма). При этом важно, чтобы у него была поддержка и авторитет, позволяющие ему удерживать власть [19, с. 526].

Приверженцы этого направления утверждают, что Пророк (ﷺ) не назначил определённого преемника после себя прямым текстом. Однако его слова и действия указывали на предпочтение Абу-Бакра ас-Сыддика, поскольку он выбрал его вести молитву за людьми во время своей болезни.

Второе направление – шиитское.

Это направление представляет шиитская группа – те, кто поддержал 'Али ибн Абу-Талиба и его семейство после него. Они утверждали, что имамат после Посланника Аллаха (ﷺ) принадлежит исключительно этим людям и что Пророк (ﷺ) прямо назначил 'Али своим преемником и объявил об этом открыто [20, с. 130–131].

Шейх аль-Муфид (948–1022), определяя, кто такие шииты, говорит:

«Это последователи повелителя правоверных ('Али), признающие его имамом после Посланника Аллаха (ﷺ) без сомнения, отвергающие имамат всех, кто предшествовал ему в халифате, и считающие его ведущим, а не ведомым кем-либо из них» [21, с. 37–39].

Шиитское направление начало формироваться и обретать исторически известные черты с укреплением власти халифа из династии Омейядов – 'Абд аль-Малика ибн Марвана. Это указывает на то, что политический мотив стал основой появления шиизма, а вопрос имамата – ядром их призыва.

С точки зрения шиитов, имамат – это один из основополагающих принципов религии [22, с. 40]. По их мнению, неприемлемо, чтобы Пророк (ﷺ) покинул этот мир, не назначив своего преемника, потому что имамат – не просто государственный интерес, который может быть делегирован умме [20, с. 131]. Они, по сути, отнесли имамат к сфере передачи Откровения, что требует трансляции текста непосредственно (напрямую) от Пророка (ﷺ).

Они приводят в доказательство известный случай в день Гадир Хумм⁷, где Пророк (ﷺ), как они утверждают, прямо назначил 'Али ибн Абу-Талиба имамом после себя. В передаче от Абу-Туфайля утверждается, что 'Али, да будет доволен им Аллах, сказал:

⁷ Гадир Хумм – водоем возле Джухфы между Меккой и Мединой [23, с. 389].



«Заклинаю каждого мусульманина, кто слышал Посланника Аллаха (ﷺ) в день Гадира: пусть скажет, что он слышал». И встали тридцать человек и засвидетельствовали, как Пророк (ﷺ) взял ‘Али за руку и сказал:

«Разве вы не знаете, что я ближе к верующим, чем они к самим себе?»

Они ответили: «Да, о Посланник Аллаха».

Тогда он сказал: «Кому я покровитель (мауля), тому и ‘Али покровитель. О Аллахе, будь другом тому, кто его поддерживает, и врагом тому, кто враждует с ним»⁸ [24, с. 56].

Шииты считают этот хадис явным указанием на то, что ‘Али был назначен имамом и обладал всеобщей властью над верующими после Пророка (ﷺ).

Однако представители первого направления (сунниты) оспорили такое понимание этого хадиса. Они заявили:

«Если бы Посланник Аллаха (ﷺ) имел в виду под этим политическую власть и руководство, он бы ясно сказал: “Вот ваш правитель после меня, слушайте и повинуйтесь ему”.

А если бы Аллах и Его Посланник действительно избрали ‘Али для этого великого дела, а он не взял на себя эту ответственность, то это было бы величайшим упущением – оставить то, что выбрал для него Аллах и Его Посланник» [26, с. 112].

Также они сказали, что причина произнесения слов Пророка в этом хадисе указывает на другой смысл, а именно: значимость дружбы и покровительства, а не политического лидерства. Они приводят сообщение от Ибн ‘Уййны, что ‘Али и Усама ибн Зайд однажды поспорили. ‘Али сказал ему:

«Ты – мой мауля (покровитель)».

На что Усама ответил:

«Я не твой мауля, мауля у меня только Посланник Аллаха (ﷺ)».

Тогда Пророк (ﷺ) сказал:

«Кому я мауля, то и ‘Али ему мауля» [27, с. 220].

⁸ Этот хадис привел полностью имам Ахмад (780–855) в своем «Муснаде» под номером №19302. Этот хадис передан по разным путям и в многочисленных версиях, собрал их имам аз-Захаби (1274–1348) в сборнике (трактате). И причислил его ас-Суйути (1445–1505) к хадисам, передающимся многочисленными путями (мутаватир), где он привел его более чем от пятнадцати сподвижников. См. книгу «аль-Азхар аль-мутанасира фи-ль-ахбар аль-мутаватира» (Рассыпанные жемчужины о хадисах, передающихся многочисленными путями), под номером (102) [25, с. 76].



Шииты также утверждают, что 'Али затем назначил своими преемниками своих сыновей – Хасана и Хусайна, и каждый последующий имам назначает следующего посредством завещания, и их называют «наследниками» (аль-аусыйа') [21, с. 44].

Третье направление – хариджиты.

Это направление представляли хариджиты – те, кто осудил 'Али, да будет доволен им Аллах, за согласие на арбитраж⁹ (решение третейского судьи), отрёкся от него, а также от 'Усмана и его потомков, воевал с ними, объявляя их неверными [28, с. 459]. Их также называют аль-харуриййа¹⁰, ан-навасыб, аш-шурат и аль-мухаккима [29, с. 227]. Они вышли против 'Али после арбитража и собрались в местности под названием Хараура' [23, с. 245].

Возникновение хариджитов как политической секты также связано с вопросом имамата и халифата. Они считали, что халифат не должен быть ограничен определённым племенем или группой и что любой мусульманин, обладающий верой, знанием и праведностью, может быть халифом при условии, что его выберут, и неважно, будет ли он арабом, персом, тюрком или эфиопом [30, с. 46].

Из всего этого становится ясно, что в основе разногласий между тремя направлениями лежал политический спор, но со временем он приобрёл религиозно-догматический характер. Поэтому мы видим, что вопрос халифата или имамата был включён в вероучительные книги представителей этих течений и стал вопросом основ веры (усуль ад-дин). Таким образом, политика переплелась с религией, а власть смешалась с догматикой [31, с. 130–131].

Причина этого в том, что ислам не отделяет вероубеждение от политики, так как одной из важнейших функций верховного правителя является охрана религии и защита веры.

⁹ Арбитраж (Тахким), последовавший за Сиффинской битвой между сторонниками праведного халифа 'Али и сирийского наместника Му'авии, занимает особое место в истории раннего ислама как одно из наиболее судьбоносных и драматических событий. Его последствия оказали существенное влияние на развитие внутривнутриполитических процессов в мусульманской общине, положив начало её расколу и становлению первых политических группировок.

¹⁰ Относительно нисбы аль-харуриййа, то, согласно свидетельству Йакута аль-Хамави (1178–1229), рассматриваемый топоним следует читать как Хараура' [23, с. 245]. В связи с этим, с точки зрения грамматических норм арабского языка, наиболее точной и корректной формой относительного прилагательного (нисбы) является аль-харуриййа.



Таблица сравнения трех направлений (сунниты, шииты, хариджиты) в контексте вопроса имамата / халифата в раннем исламе
Comparison table of the three directions (Sunnis, Shiites, Kharijites) in the context of the issue of the imamate / caliphate in early Islam.

Направление	Ключевая фигура / авторитет	Происхождение власти (имамата)
Сунниты (أهل السنة والجماعة)	Абу-Бакр, ‘Умар, ‘Усман, ‘Али (праведные халифы)	Выбор уммы (через «ахль аль-халль ва-ль-‘акд» – представителей народа)
Шииты (الشيعة)	‘Али ибн Абу Талиб и его потомки (ахль аль-байт)	Прямой божественный текст (насс) и назначение от Пророка (ﷺ)
Хариджиты (الخوارج)	Нет фиксированной личности; отвергли и ‘Али, и других (но признали власть первых двух халифов)	Выбор мусульман на основе праведности

Влияние политических разногласий на фабрикацию хадисов

Поддельный хадис – это то, что измыслил кто-то из людей и ложно приписал это Посланнику Аллаха (32) (ﷺ, с. 198].

Несмотря на такие суровые предостережения Пророка (ﷺ) против лжи от его имени, как его слова: «Воистину, ложь на меня – не такова, как ложь на кого-либо другого. Тот, кто целенаправленно возводит на меня ложь, пусть готовит себе место в аду»¹¹ и «Кто передаёт хадис, зная, что он ложен, тот один из лжецов» [9, с. 204], тем не менее лживая передача хадисов начала проявляться уже на ранних этапах исламской истории.

Это побудило учёных с особой тщательностью подходить к проверке передаваемого, ужесточая условия принятия сообщений. В результате были разработаны строгие критерии и научные методы, позволившие подвергать хадисы критике, отличая подлинные от ложных. Так возникла наука, получившая название «‘улюм аль-хадис» (наука о терминологии хадисов)¹².

¹¹ Хадис мутаватир передан по многочисленным путям от большого числа сподвижников. Имам ас-Суйути перечислил из них более семидесяти сподвижников и упомянул источники передачи (хадиса) для каждого сподвижника. См. книгу «аль-Азхар аль-мутанасира фи-ль-ахбар аль-мутаватира», хадис №1 [25, с. 30–31].

¹² Это наука, с помощью которой познается сущность передачи, ее условия, разновидности и суждения о ней, состояния передатчиков, условия, предъявляемые к ним, классификации передаваемых сообщений и то, что с этим связано [32, с. 31].



По мнению мусульманских исследователей, деятельность данных учёных привела к исполнению пророчества Пророка (ﷺ), сказавшего:

«Это знание понесут за собой справедливые люди каждого поколения: они устранят искажения чрезмерных, измышления лжецов и ложные толкования невежд» [33, с. 344].

Учёные, специализирующиеся в этой области, указали на множество причин появления поддельных хадисов. Одной из них они назвали политические мотивы [32, с. 198]. Так, фанатично настроенные представители различных политических течений, упомянутых нами в предыдущем разделе, сочиняли хадисы, приписывая их Пророку (ﷺ), чтобы подтвердить свои взгляды по вопросу имамата.

Мы находим в некоторых сборниках хадисов ложные предания, свидетельствующие о том, что появление фальсификаций совпало с моментом формирования политических течений. Сообщается от Ибн-‘Аббаса:

«Когда мы слышали, что кто-то говорит: “Посланник Аллаха (ﷺ) сказал...”, мы устремляли на него взгляды и внимательно слушали его. Но когда люди стали следовать и трудным, и легким путям, мы перестали принимать от людей что-либо, кроме того, что нам известно (как достоверное)» [9, с. 13].

Также передаётся от Ибн-Сирина:

«Раньше не спрашивали об иснаде (цепочке передатчиков), но, когда вспыхнула смута, стали говорить: “Назовите нам ваших передатчиков...”» [9, с. 15].

Этот рассказ разъясняет, что Ибн-‘Аббас под выражением «люди стали следовать и трудным, и легким путям» подразумевал начало смут, охвативших мусульман, когда некоторые начали критиковать халифа ‘Усмана ибн ‘Аффана (да будет доволен им Аллах), считая, что он больше не достоин халифата. Это произошло в 35 году хиджры и привело к его убийству. Последствия этой смуты продолжались до тех пор, пока мусульмане не признали Му‘авию ибн Абу-Суфйана халифом в 41 году хиджры. Этот год получил название «Год единства» (‘Ам аль-джама‘а) [18, с. 235–302].

Таким образом, политические разногласия побудили различные враждующие группы фабриковать хадисы, чтобы подтвердить свои взгляды «религиозным доказательством», очернить противников или приписать им ошибки. Подделка хадисов стала общим явлением для всех политических групп, хотя каждая из них обвиняла в этом своих оппонентов и отрицала свою причастность.

Несомненно, что передача хадисов оставалась чистой от лжи до начала той смуты, которая разделила мусульман на группы, каждая из которых утверждала, что



истина на её стороне. В этой обстановке поддельные хадисы стали использоваться как оружие в политической борьбе. Ибн-Кутайба (828–889) писал:

«Мусульмане враждовали, обвиняли друг друга в неверии, и каждая группа сочиняла хадисы для аргументации своих убеждений» [34, с. 2–3].

Лжецы начали с выдумывания хадисов о достоинствах личностей. Сторонники каждого направления сочиняли множество хадисов о достоинствах своих имамов и лидеров, чтобы доказать их право на руководство. Удивительно, но некоторые из этих людей позже признались в своих поступках. Так, Му‘алля ибн ‘Абд-ар-Рахман аль-Васиты признался:

«Я сочинил семьдесят хадисов о достоинствах ‘Али» [35, с. 149].

Ибн-Аби-ль-Хадид (1190–1258) писал:

«Исток лжи в хадисах о достоинствах лежит в шиитской среде: они первыми стали сочинять хадисы о достоинствах ‘Али, движимые враждой к его оппонентам. Те, в свою очередь, начали сочинять хадисы о достоинствах Абу-Бакра» [36, с. 26].

Вот примеры таких хадисов (т. е. ложных хадисов), сочинённых о достоинствах ‘Али ибн Абу-Талиба:

«Кто хочет увидеть Адама в его знании, Нуха в его понимании, Ибрахима в его суждении, Йахйу в его аскетизме, Мусу в его силе, пусть взглянет на ‘Али» [37, с. 325; 38, с. 385].

Из этого следовало, что тот, кто обладает такими качествами, достоин быть лидером уммы.

Ещё один вымышленный хадис, приписываемый Ибн-‘Аббасу:

«Будет смута. Если кто-то из вас её застанет, пусть держится за две вещи – Книгу Аллаха и ‘Али ибн Абу-Талиба. Я слышал, как Посланник Аллаха (мир ему) говорил, держа ‘Али за руку: “Это первый, кто уверовал в меня, и первый, кто пожмёт мне руку в Судный день. Он – Фарук этой общины, различающий истину и ложь. Он – вождь верующих, а имущество – вождь притеснителей. Он – великий правдивый (ас-сыддик аль-акбар), он – моя дверь, через которую приходят, и он – мой преемник”» [39, с. 345; 37, с. 298].

Этот хадис считается поддельным, а его сочинение приписывается Дахру ибн Йахйе ар-Рази, известному своей крайней симпатией к шиизму и ненадёжностью в передаче хадисов.

Среди них хадис: «У каждого пророка есть свой преемник (васы). Моим же преемником, несомненно, является ‘Али» [37, с. 328; 39, с. 376]. Аль-Джувракани (ум. 1148) сказал: это ложный хадис, в его иснаде критический изъян.



Помимо вышеизложенного, существует множество вымышленных преданий и повествований, в которых утверждается право ‘Али на халифат и наличие завещательного указания Пророка (ﷺ) относительно преемственности власти, в соответствии с убеждениями и взглядами сочинителей.

Так же как были сфабрикованы хадисы о достоинствах ‘Али и ахль аль-байт (семейство Пророка), были придуманы и хадисы, порочащие их противников. Ибн-Аби-ль-Хади́д говорит:

«Что касается мерзких вещей, которые упоминают шииты, таких как то, что Кунфуз был отправлен к дому Фатымы и ударил её плетью, оставив на плече след, похожий на браслет, и что ‘Умар прижал её между дверью и стеной, из-за чего она закричала: “О отец мой!”, и что ‘Али был схвачен за шею верёвкой, а Фатыма шла за ним с криками, а её сыновья Хасан и Хусайн плакали, то всему этому нет достоверного основания у наших передатчиков, никто из них этого не утверждал, и передатчики хадисов об этом не сообщали и не знают этого. Это то, что передаётся исключительно шиитами» [36, с. 135].

Также они сочинили хадисы, порочащие Му‘авию. Среди них хадис: «Когда увидите Му‘авию на моем минбаре, убейте его» [37, с. 388; 38, с. 8]. Это ложный хадис, в его иснаде находится лжец – ‘Аббад ибн Йа‘куб аш-Ши‘и.

В ответ на это некоторые фанатичные сунниты прибегли к подобной лжи, фабрикуя хадисы о достоинствах Абу-Бакра, ‘Умара и ‘Усмана в противовес лжи их оппонентов [40, с. 91–98]. Вот некоторые примеры этих вымышленных хадисов:

Хадис: «Когда Джibrиль (Гавриил) был с Пророком (ﷺ), мимо проходил Абу-Бакр. Пророк спросил: “Знаешь ли ты, кто это, о Джibrиль?” Он ответил: “Да, он более известен на небесах, чем на земле. Ангелы называют его мягкий из Курайшитов. Он – твой визирь при жизни и твой преемник после смерти”» [39, с. 316; 37, с. 270; 38, с. 344].

Хадис: «На первом небе семьдесят миллионов ангелов просят прощения у Аллаха за того, кто любит Абу-Бакра и ‘Умара. На втором небе – столько же, и они проклинают тех, кто ненавидит Абу-Бакра и ‘Умара» [39, с. 326; 37, с. 282; 38, с. 344]. Аль-Хаты́б аль-Багдади (1002–1071) сказал: этот хадис выдумал аль-Хасан ибн ‘Али аль-‘Адави.

Хадис: «Нет в Раю ни одного дерева, на каждом листке которого не было бы написано: “Нет божества, кроме Аллаха, Мухаммад – Посланник Аллаха, Абу-Бакр – ас-Сыддик, ‘Умар – аль-Фарук, ‘Усман – Зу-н-нурайн”» [37, с. 292; 38, с. 350].

Хадис: «Доверенные у Аллаха – трое: я, Джibrиль и Му‘авийа» [37, с. 282; 38, с. 4].



Хадис: «Когда увидите Му'авию, произносящего хутбу на моем минбаре, принимайте его, ибо он – доверенный и надёжный» [36, с. 389].

Хадис: «Я не замечу в Раю никого, кроме Му'авийи, который придёт позже. Я спрошу его: “Откуда ты, о Му'авийа?” Он ответит: “От моего Господа. Мы беседовали с Ним наедине”. Аллах скажет: “Это тебе за то, как над тобой насмехались в земной жизни”» [39, с. 23; 37, с. 387; 38, с. 7].

Имам аль-хафиз Исхак ибн Рахавайх (778–853) говорит:

«Нет ни одного достоверного хадиса от Пророка (ﷺ), в котором бы говорилось о достоинствах Му'авийи ибн Аби-Суфйана» [28, с. 81].

Заключение

Из вышесказанного можно сделать несколько важных выводов:

– Подделка хадисов в политических целях привела к искажению содержания Сунны и породила у многих неверные представления, особенно у тех, кто не знаком с беспристрастной методологией хадисоведов в проверке передаваемых сообщений.

– Деятельность специалистов по хадисам, которые разоблачали ложь, показала с очевидной ясностью их объективность и беспристрастие. Поэтому в сборниках вымышленных хадисов (аль-мауду'ат) мы находим рассказы, разоблачающие тех, кто прибегал ко лжи, независимо от их партийной принадлежности.

– Большинство хадисов, выдуманных по политическим мотивам, носили характер действия и противодействия: каждая сторона использовала прием возведения лжи на Пророка (ﷺ), чтобы бороться с противником.

Единственной политической группой, которая не была замечена в подделке хадисов, были хариджиты. Поскольку они считали большой грех причиной отступничества, а ложь – большой грех, то тем более считали невозможным лгать на Пророка (ﷺ).

Однако они впали в более серьёзный грех, отказавшись принимать хадисы, которые, как они считали, противоречили их убеждениям. Они отвергали даже достоверные сообщения и обвиняли их передатчиков во лжи.

Литература

1. *Калям Шариф. Перевод смыслов*. Казань: Издательский дом «Хузур» «Спокойствие»; 2020. 652 с.

2. Мухаммад ибн Мукрим ибн Манзур аль-Ифрикы. *Лисан аль-'араб*. Т. 6. Бейрут: дар Садир; 2009. 375 с.



3. Ибрахим Анис и др. *Аль-Му'джем аль-васит*. Каир: мактабат аш-Шурук ад-дувалийя; 2004. 1067 с.
4. Абу-ль-Бака' аль-Кафави Аййуб ибн Муса. *Аль-Куллийат: му'джем фи-ль-мусталяхат ва-ль-фурук аль-люгавиййа*. 'Аднан Дарвиш и Мухаммад аль-Мисри (ред). Бейрут: дар Муассасат ар-Рисаля; 1998. 1226 с.
5. 'Абд-аль-Ваххаб аль-Каййали. *Маусу'ат ас-сийаса*. Бейрут: дар аль-Муассаса аль-'арабиййа ли-д-дирасат ва-н-нашр; 1983. 873 с.
6. Ахмад 'Атыййат-Аллах. *Аль-Камус ас-сийаси*. Каир: дар ан-Нахда аль-'арабиййа, 3-е изд.; 1968. 1440 с.
7. 'Имран Самих ан-Наззаль. *Шар'иййат аль-ихтиляф байна-ль-муслимин*. 1-е изд. Дамаск: дар Кутайба; 2004. 350 с.
8. Мухаммад ибн Исма'иль аль-Бухари. *Сахих аль-Бухари*. Мустафа аль-Буга (ред). Т. 3. 2-е изд. Дамаск: дар аль-'Улюм аль-инсаниййа; 1413 г. х. 2739 с.
9. Муслим ибн аль-Хадждадж ан-Найсабури. *Сахих Муслим*. Мухаммад Фуад 'Абд-аль-Бакы (ред). Т. 3. Бейрут: дар Ихйа' ат-турас аль-'араби; 1955. 2938 с.
10. Ахмад ибн 'Умар аль-Куртуби. *Аль-Муфхм ли-ма ашкаля мин тальхыс китаб Муслим*. Т. 4. Бейрут: дар Ибн-Касир; 1996. 653 с.
11. Йахйа ибн Шараф ан-Навави. *Шарх Сахих Муслим: аль-минхадж шарх аль-джами' ас-сахих*. Мустафа аль-Буга (ред). 1-е изд. Дамаск: дар аль-'Улюм аль-инсаниййа; 1418 г. х. 560 с.
12. 'Али ибн аль-Джа'д аль-Джаухари. *Муснад Ибн-аль-Джа'д*. 'Амир Ахмад Хайдар (ред). Бейрут: дар Муассасат Надир; 1990. 2238 с.
13. Абу-Бақр ибн Аби-Шайба. *Аль-Мусаннаф*. Т. 6. Камаль Йусуф аль-Хут (ред). Эр-Рияд: дар Мактабат ар-Рушд; 1409 г. х. 563 с.
14. Абу-'Умар Йусуф ибн 'Абдаллах Ибн-'Абд-аль-Барр. *Джами' байан аль-'ильм ва-фадли-хи*. Т. 1. Абу-ль-Ашбаль аз-Зухри. Эд-Даммам: дар Ибн-аль-Джаузи; 1435 г. х. 636 с.
15. Ахмад ибн Шу'айб ан-Насаи. *Сунан ан-Насаи*. Т. 2. Алеппо: дар Мактаб аль-матбу'ат аль-ислямиййа; 1986. 244 с.
16. Мухаммад Са'ид Рамадан аль-Бути, Мухаммад Тауфик Рамадан. *Мабихис аль-Китаб ва-с-сунна*. Дамаск: маншурат Джами'ат Димашк; 2015–2016. 323 с.
17. Бадр-ад-дин ибн Джама'а. *Тахрир аль-ахкам фи тадбир ахль аль-ислям*. Фуад 'Абд-аль-Мун'им (ред). Катар: дар ас-Сакафа; 1988. 263 с.
18. Мухаммад аль-Худари Бек. *Итмам аль-вафа' фи сират аль-хуляфа'*. Бади' ас-Саййид аль-Ляххам (ред). Дамаск: дар аль-Иман; 1410 г. х. 811 с.



19. 'Абд-ар-Рахман ибн Мухаммад ибн Хальдун. *Мукаддимат Ибн-Хальдун*. 'Али 'Абд-аль-Вахид Вафи (ред). Каир: дар Нахдат Миср; 2019. 911 с.
20. Мухаммад ибн 'Абд-аль-Карим аш-Шахрастани. *Аль-Миляль ва-н-нихаль*. Мухаммад 'Абд-аль-Кадир аль-Фадыли (ред). Бейрут: дар аль-Мактаба аль-'асриййа; 2000. 255 с.
21. Мухаммад ибн Мухаммад ибн ан-Ну'ман. *Аваиль аль-макалят*. Бейрут: дар аль-Китаб аль-ислями; 1983. 175 с.
22. Са'ид Мурад. *Аль-Фирак ва-ль-джама'ат ад-диниййа фи-ль-ватан аль-'араби кадиман ва хадисан*. Каир: дар 'Айн ли-д-дирасат; 1999. 632 с.
23. Йакут аль-Хамави. *Му'джем аль-бульдан*. Т. 2. Бейрут: дар Садир; 1995. 546 с.
24. Ахмад ибн Мухаммад ибн Ханбаль аш-Шайбани. *Муснад Ахмад*. Т. 32. Бейрут: дар Муассасат ар-Рисаля; 2001. 533 с.
25. Джаляль-ад-дин ас-Суйуты. *Аль-Азхар аль-мутанасира фи-ль-ахбар аль-мутаватира*. Камаль аль-Хут (ред). Бейрут: дар аль-Фикр; 1996. 191 с.
26. Мухаммад ибн Исма'иль аль-Амир ас-Сан'ани. *Ат-Танвир шарх аль-Джами' ас-сагыр*. Т. 1. Мухаммад Исхак Мухаммад Ибрахим (ред). Эр-Рияд: Мактабат дар ас-Салям; 2011. 632 с.
27. Абу-Ну'айм Ахмад ибн 'Абдаллах аль-Асбахани. *Тасбит аль-имама ва-т-тартиб аль-хыляфа*. 'Али аль-Факыхи (ред). Медина: Мактабат аль-'улюм ва-ль-хикам; 1987. 377 с.
28. Ахмад ибн 'Али (Ибн-Хаджар аль-'Аскаляни). *Фатх аль-Бари шарх Сахих аль-Бухари*. Т. 1. Мухаммад Фуад 'Абд-аль-Баки (ред). Бейрут: дар аль-Ма'рифа; 1379 г. х. 594 с.
29. 'Умар Фалята. *Аль-Вад' фи-ль-хадис*. Бейрут: дар Муассасат Манахиль аль-'ирфан; 1981. 346 с.
30. Абу-ль-Музаффар аль-Исфараини Тахир ибн Мухаммад. *Ат-Табсыр фи-д-дин*. Мухаммад Захид аль-Каусари (ред). Каир: аль-Мактаба аль-азхария; 2010. 186 с.
31. Мустафа аш-Шак'а. *Ислям би-ля мазахиб*. Каир: дар аль-Мисриййа аль-любнаниййа; 1996. 534 с.
32. Мустафа аль-Хан, Бади' ас-Саййид аль-Ляххам. *Аль-Идах фи 'улюм аль-хадис ва-ль-истилях*. Дамаск: дар аль-Калим ат-таййиб; 2004. 367 с.
33. Сулайман ибн Ахмад ат-Табарани. *Муснад аш-шамиййин*. Хамди ас-Саляфи (ред). Бейрут: дар Муассасат ар-Рисаля; 1989. 517 с.



34. Ибн-Кутайба ад-Динавари 'Абдаллах ибн Муслим. *Та'виль мухталяф аль-хадис*. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 1405 г. х. 493 с.

35. Шамс-ад-дин Мухаммад ибн Ахмад аз-Захаби. *Мизан аль-и'тидаль фи накд ар-риджалъ*. Т. 4. 'Али аль-Баджави (ред). Бейрут: дар аль-Ма'риф; 1963. 616 с.

36. 'Абд-аль-Хамид ибн Хибат-Аллах ибн Аби-ль-Хадид. *Шарх Нахдж аль-балага*. Т. 1. Мухаммад 'Абд-аль-Карим ан-Намри (ред). Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 1998. 420 с.

37. Джаляль-ад-дин ас-Суйуты. *Аль-Ля'али аль-масну'а фи-ль-ахадис аль-мавду'а*. Т. 1. Салях 'Увайда (ред). Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 1996. 442 с.

38. 'Али ибн Мухаммад ибн 'Ирак аль-Кинани. *Танзих аш-шари'а аль-марфу'а 'ан аль-ахбар аш-шани'а аль-мавду'а*. Т. 1-2. 'Абд-аль-Ваххаб 'Абд-аль-Лятыф и 'Абдаллах ас-Сыддик (ред). Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 1983. 424 с.

39. Абу-ль-Фарадж 'Абд-ар-Рахман ибн 'Али ибн аль-Джаузи. *Аль-Мавду'ат*. Т. 1. 'Абд-ар-Рахман Мухаммад 'Усман (ред). Медина: аль-Мактаба ас-саляфиййа; 1966. 424 с.

40. Мухаммад Мухаммад Абу-Захв. *Аль-Хадис ва-ль-мухаддисун*. Каир: дар аль-Фикр аль-'араби; 1378 г. х. 512 с.

References

1. *Kalam Sharif. Perevod smyslov* [Quran. Translation of meanings]. Kazan: Huzur Publishing House; 2020. 652 p. (In Russian)

2. Muhammad ibn Mukrim ibn Manzur al-Ifriqi. *Lisan al-'Arab* [The language of the Arabs]. Vol. 6. Beirut: Dar Sadir; 2009. 375 p. (In Arabic)

3. Ibrahim Anis et al. *Al-Mu'jam al-Wasit* [The Intermediate Dictionary]. Cairo: Dar Maktabat al-Shuruq al-Duwaliyyah; 2004. 1067 p. (In Arabic)

4. Abu al-Baq'a' al-Kafawi Ayyub ibn Musa. *Al-Kulliyat: Mu'jam fi al-Mustalahat wa al-Furuq al-Lughawiyyah* [Al-Kulliyat: A Dictionary of Terms and Linguistic Distinctions]. 'Adnan Darwish and Muhammad al-Misri (ed.). Beirut: Dar Mu'assasat al-Risalah; 1998. 1226 p. (In Arabic)

5. 'Abd al-Wahhab al-Kayyali. *Mawsu'at al-Siyasah* [Encyclopedia of Politics]. Beirut: Dar al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li al-Dirasat wa al-Nashr; 1983. 873 p. (In Arabic)

6. Ahmad 'Atiyyah Allah. *Al-Qamus al-Siyasi* [The Political Dictionary]. 3rd ed. Cairo: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah; 1968. 1440 p. (In Arabic)



7. 'Imran Samih al-Nazzal. *Shar'iyat al-Ikhtilaf Bayna al-Muslimin* [The Legitimacy of Disagreement Among Muslims]. 1st ed. Damascus: Dar Qutaybah; 2004. 350 p. (In Arabic)
8. Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari* [Sahih al-Bukhari (The Authentic Collection of Bukhari)]. Mustafa al-Bugha (ed.). Vol. 3. 2nd ed. Damascus: Dar al-'Ulum al-Insaniyyah; 1413 AH. 2739 p. (In Arabic)
9. Muslim ibn al-Hajjaj al-Naysaburi. *Sahih Muslim* [Sahih Muslim (The Authentic Collection of the Muslims)]. Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi (ed.). Vol. 3. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi; 1955. 2938 p. (In Arabic)
10. Ahmad ibn 'Umar al-Qurtubi. *Al-Mufhim lima Ashkala min Talkhis Kitab Muslim* [The Elucidation of What is Problematic in the Abridgement of the Book of the Muslims]. Vol. 4. Beirut: Dar Ibn Kathir; 1996. 653 p. (In Arabic)
11. Yahya ibn Sharaf al-Nawawi. *Sharh Sahih Muslim: al-Minhaj Sharh al-Jami' al-Sahih* [Commentary on Sahih Muslim: The Path]. Mustafa al-Bugha (ed.). 1st ed. Damascus: Dar al-'Ulum al-Insaniyyah; 1418 AH. 560 p. (In Arabic)
12. 'Ali ibn al-Ja'd al-Jawhari. *Musnad Ibn al-Ja'd* [Musnad of Ibn al-Ja'd (Thematically Classified Corpus of Hadiths and Traditions)]. 'Amir Ahmad Haydar (ed.). Beirut: Dar Mu'assasat Nadir; 1990. 2238 p. (In Arabic)
13. Abu Bakr ibn Abi Shaybah. *Al-Musannaf* [Collection Systematized According to the Names of the Companions, Featuring Uninterrupted Chains of Transmission (isnads)]. Vol. 6. Kamal Yusuf al-Hut (ed.). Riyadh: Dar Maktabat al-Rushd; 1409 AH. 563 p. (In Arabic)
14. Abu 'Umar Yusuf ibn 'Abdallah Ibn 'Abd al-Barr. *Jami' Bayan al-'Ilm wa Fadlihi* [The Comprehensive Book on Knowledge and its Virtues]. Vol. 1. Abu al-Ashbal al-Zuhri (ed.). Ed-Dammam: Dar Ibn al-Jawzi; 1435 AH. 636 p. (In Arabic)
15. Ahmad ibn Shu'ayb al-Nasa'i. *Sunan al-Nasa'i* [The Sunan Hadith Collection of al-Nasa'i]. Vol. 2. Aleppo: Dar Maktabat al-Matbu'at al-Islamiyyah; 1986. 244 p. (In Arabic)
16. Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, Muhammad Tawfiq Ramadan. *Mabahith al-Kitab wa al-Sunnah* [Studies in the Book (Quran) and the Sunnah]. Damascus: Manshurat Jami'at Dimashq; 2015–2016. 323 p. (In Arabic)
17. Badr al-Din Ibn Jama'ah. *Tahrir al-Ahkam fi Tadbir Ahl al-Islam* [The Liberated Rulings on the Administration of the People of Islam]. Fu'ad 'Abd al-Mun'im (ed.). Qatar: Dar al-Thaqafah; 1988. 263 p. (In Arabic)



18. Muhammad al-Khudari Bek. *Itmam al-Wafa' fi Sirat al-Khulafa'* [The Completion of Loyalty in the Biography of the Caliphs]. Badie Al-Sayed Al-Laham (ed.). Damascus: Dar al-Iman; 1410 AH. 811 p. (In Arabic)
19. 'Abd al-Rahman ibn Muhammad Ibn Khaldun. *Muqaddimat Ibn Khaldun* [The Muqaddimah (The Prolegomena of Ibn Khaldun)]. 'Ali 'Abd al-Wahid Wafi (ed.). Cairo: Dar Nahdat Misr; 2019. 911 p. (In Arabic)
20. Muhammad ibn 'Abd al-Karim al-Shahrastani. *Al-Milal wa al-Nihal* [The Book of Sects and Creeds]. Muhammad 'Abd al-Qadir al-Fadili (ed.). Beirut: Dar al-Maktabah al-'Asriyyah; 2000. 255 p. (In Arabic)
21. Muhammad ibn Muhammad ibn al-Nu'man. *Awa'il al-Maqalat* [The Eminence of the Articles (The Core Doctrines)]. Beirut: Dar al-Kitab al-Islami; 1983. 175 p. (In Arabic)
22. Sa'id Murad. *Al-Firaq wa al-Jama'at al-Diniyyah fi al-Watan al-'Arabi Qadiman wa Hadithan* [Religious Sects and Communities in the Arab World – In Ancient and Modern Times]. Cairo: Dar 'Ayn li al-Dirasat; 1999. 632 p. (In Arabic)
23. Yaqut al-Hamawi. *Mu'jam al-Buldan* [The Dictionary of Countries]. Vol. 2. Beirut: Dar Sadir; 1995. 546 p. (In Arabic)
24. Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal al-Shaybani. *Musnad Ahmad* [Musnad Ahmad (The Musnad of Ahmad ibn Hanbal)]. Vol. 32. Beirut: Dar Mu'assasat al-Risalah; 2001. 533 p. (In Arabic)
25. Jalal al-Din al-Suyuti. *Al-Azhar al-Mutanathirah fi al-Akhbar al-Mutawatirah* [The Scattered Flowers of Mutawatir Reports]. Kamal al-Hut (ed.). Beirut: Dar al-Fikr; 1996. 191 p. (In Arabic)
26. Muhammad ibn Isma'il al-Amir al-San'ani. *Al-Tanwir Sharh al-Jami' al-Saghir* [The Illumination: Commentary on "The Small Collection"]. Vol. 1. Muhammad Ishaq Muhammad Ibrahim (ed.). Riyadh: Maktabat Dar al-Salam; 2011. 632 p. (In Arabic)
27. Abu Nu'aym Ahmad ibn 'Abdallah al-Asbahani. *Tathbit al-Imamah wa Tartib al-Khilafah* [The Affirmation of the Imamate and the Arrangement of the Caliphate]. 'Ali al-Faqihi (ed.). Madinah: Maktabat al-'Ulum wa al-Hikam; 1987. 377 p. (In Arabic)
28. Ahmad ibn 'Ali (Ibn Hajar al-'Asqalani). *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari* [The Victory of the Creator: Commentary on Sahih al-Bukhari]. Vol. 1. Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi (ed.). Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1379 AH. 594 p. (In Arabic)
29. 'Umar Falatah. *Al-Wad' fi al-Hadith* [Fabrication in Hadith]. Beirut: Dar Mu'assasat Manahil al-'Irfan; 1981. 346 p. (In Arabic)



30. Abu al-Muzaffar al-Isfarayini Tahir ibn Muhammad. *Al-Tabsir fi al-Din* [Insight into the Religion]. Muhammad Zahid al-Kawthari (ed.). Cairo: al-Maktabah al-Azhariyyah; 2010. 186 p. (In Arabic)
31. Mustafa al-Shaq'a. *Islam Bila Madhahib* [Islam Without Madhhabs]. Cairo: Dar al-Misriyyah al-Lubnaniyyah; 1996. 534 p. (In Arabic)
32. Mustafa al-Khan, Badie Al-Sayed Al-Laham. *Al-Idah fi 'Ulum al-Hadith wa al-Istilah* [Clarification in the Sciences and Terminology of Hadith]. Damascus: Dar al-Kalim al-Tayyib; 2004. 367 p. (In Arabic)
33. Sulayman ibn Ahmad al-Tabarani. *Musnad al-Shamiyyin* [The Musnad of the Syrians (The Chained Hadith Collection of Syrian Transmitters)]. Hamdi al-Salafi (ed.). Beirut: Dar Mu'assasat al-Risalah; 1989. 517 p. (In Arabic)
34. Ibn Qutaybah al-Dinawari 'Abdallah ibn Muslim. *Ta'wil Mukhtalif al-Hadith* [Interpretation of Conflicting Hadiths]. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1405 AH. 493 p. (In Arabic)
35. Shams al-Din Muhammad ibn Ahmad al-Dhahabi. *Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal* [The Balance of Equity in the Criticism of Transmitters]. Vol. 4. 'Ali al-Bajjawi (ed.). Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1963. 616 p. (In Arabic)
36. 'Abd al-Hamid ibn Hibatullah ibn Abi al-Hadid. *Sharh Nahj al-Balaghah* [Commentary on the Peak of Eloquence]. Vol. 1. Muhammad 'Abd al-Karim al-Namri (ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1998. 420 p. (In Arabic)
37. Jalal al-Din al-Suyuti. *Al-La'ali al-Masnu'ah fi al-Ahadith al-Mawdu'ah* [The Artificial Pearls Regarding the Fabricated Hadiths]. Vol. 1. Salah 'Uwaydah (ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1996. 442 p. (In Arabic)
38. 'Ali ibn Muhammad ibn 'Iraq al-Kinani. *Tanzih al-Shari'ah al-Marfu'ah 'an al-Akhbar al-Shani'ah al-Mawdu'ah* [Purifying the Elevated Sharia from the Repugnant Fabricated Reports]. Vols. 1–2. 'Abd al-Wahhab 'Abd al-Latif and 'Abdullah al-Siddiq (ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1983. 424 p. (In Arabic)
39. Abu al-Faraj 'Abd al-Rahman ibn 'Ali ibn al-Jawzi. *Al-Mawdu'at* [The Fabricated Hadiths]. Vol. 1. 'Abd al-Rahman Muhammad 'Uthman (ed.). Madinah: al-Maktabah al-Salafiyyah; 1966. 424 p. (In Arabic)
40. Muhammad Muhammad Abu Zahw. *Al-Hadith wa al-Muhaddithun* [Hadith and the Hadith Scholars]. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi; 1378 AH. 512 p. (In Arabic)



Б.С. Аль-Ляххам, М.Ю. Юсупов

Политические течения в ранний исламский период и их влияние на фабрикации...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 263-285

Информация об авторах

Аль-Ляххам Бади' ас-Саййид, доктор исламских наук (PhD), доцент кафедры корановедения и хадисоведения шариатского факультета Дамасского университета, г. Дамаск, Сирия; преподаватель кафедры религиозно-гуманитарных дисциплин Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация.

Юсупов Мухамад Юсупович, докторант Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация.

About the authors

Badie Al-Sayed Al-Laham, PhD (Quran and Hadith Sciences), Associate Professor at the Department of the Quran and Hadith Studies, Faculty of Sharia, Damascus University, Damascus, Syria; Lecturer at the Department of Religious and Humanitarian Disciplines of Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.

Muhamad Yu. Yusupov, Doctoral Student of Bolgar Islamic Academy, Bolgar, 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: 01 февраля 2026

Одобрена рецензентами: 01 апреля 2026

Принята к публикации: 01 июня 2026

Article info

Received: February 01, 2026

Reviewed: April 01, 2026

Accepted: June 01, 2026



Методологический синтез теоретической и прикладной школ в усуль аль-фикхе: историко-критический анализ

М.А. Аль-Захрави^{1а}, М.Р. Салимов^{1б}

¹Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3686-2740>, e-mail: aimnzhr@gmail.com

^бORCID: <https://orcid.org/0009-0004-4326-7159>, e-mail: nurmudiun@gmail.com

Резюме: Статья посвящена синтетическому методу в усуль аль-фикхе, возникшему как попытка объединить достоинства двух классических подходов – теоретической школы мутакаллимов и прикладной школы факихов. Этот метод не является новой правовой школой, а представляет собой форму изложения, сочетающую логическую строгость, текстуральные доказательства и связь с реальной правовой практикой. Авторы исследуют причины его появления в эпоху таклида, в числе которых потребность в кратких универсальных учебниках и стремление ханафитов укрепить теоретическую основу своего мазхаба. Анализируется дискуссия о том, является ли синтетический метод самостоятельным явлением или продолжением эволюции классических школ. Рассматриваются ключевые произведения этого направления, такие как «Бади' ан-низам», «Танких аль-усуль», «ат-Тахрир» и «Мусаллям ас-субут». Делается вывод, что синтетический метод стал важным этапом в развитии исламской правовой методологии и оказал заметное влияние на образовательную традицию позднего Средневековья.

Ключевые слова: усуль аль-фикх; теоретическая школа; прикладная школа; синтетический метод; мутакаллим; факихи; Ибн-аль-Хумам; историко-критический анализ

Для цитирования: Аль-Захрави М.А., Салимов М.Р. Методологический синтез теоретической и прикладной школ в усуль аль-фикхе: историко-критический анализ. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):286–298. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-286-298



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



Methodological Synthesis of Theoretical and Applied Schools in Usul al-Fiqh: Historical-Critical Analysis

M.A. Al-Zahrawi^{1a}, M.R. Salimov^{1b}

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

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3686-2740>, e-mail: aimnzhr@gmail.com

^bORCID: <https://orcid.org/0009-0004-4326-7159>, e-mail: nurmudiun@gmail.com

Abstract: The article examines the synthetic method in *uṣūl al-fiqh*, which emerged as an attempt to combine the strengths of two classical approaches – the theoretical school of the *mutakallimūn* and the practical school of the *fuqahāʾ*. This method does not constitute a new legal school; rather, it is a style of presentation that integrates logical rigor, textual evidence, and a connection to practical legal applications. The authors investigate the reasons for its emergence during the era of *taqlid*, including the need for concise and universal manuals and the Hanafis' aspiration to reinforce the theoretical foundations of their *madhhab*. The article addresses the scholarly debate over whether the synthetic method represents an independent phenomenon or merely a further evolution of classical approaches. Key works of this method are examined, such as *Baḍīʾ al-niẓām*, *Tanqīḥ al-uṣūl*, *al-Taḥrīr*, and *Musallam al-thubūt*. The study concludes that the synthetic method became a significant stage in the development of Islamic legal methodology and had a substantial impact on the educational tradition of the late medieval period.

Keywords: *uṣūl al-fiqh*; theoretical school; applied school; synthetic method; *mutakallimūn*; *fuqahāʾ*; Ibn al-Humām; historical-critical analysis'

For citation: Al-Zahrawi M.A., Salimov M.R. Methodological Synthesis of the Theoretical and Applied Schools in Usul al-Fiqh: A Historical-Critical Analysis. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):286–298. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-286-298

Введение

Современные исследователи проявляют повышенный интерес к изучению методов и школ мусульманского правоведения, а также к истории их формирования и способов систематизации. Этому посвящены многочисленные книги, диссертации и научные конференции, целью которых является выявление особенностей, достоинств и ограничений каждой школы, анализ их методологии и разработка новых моделей, соответствующих требованиям современности.

Наука *усуль аль-фикх* (методология исламского права) занимает в этом ряду особое место. Это одна из наиболее почитаемых дисциплин мусульманской интеллектуальной традиции, поскольку именно через неё формируются правовые нормы



(ахкам), определяются границы дозволенного и запретного, вырабатываются принципы правильного иджтихада, а также выявляются причины расхождений между правовыми школами.

После имама аш-Шафи'и (767–820), который первым оформил основы этой науки в самостоятельном труде «ар-Рисаля», развитие усуль аль-фикха пошло по двум направлениям: теоретическая (нормативная) школа – школа мутакаллимов (также называемая «школой большинства» или «шафиитской») и прикладная школа – школа факихов (или «ханафитская»).

Первая отличалась абстрактным, рационально-диалектическим подходом, стремившимся к формулированию универсальных принципов, не связанных с конкретными правовыми ответвлениями. Вторая, напротив, исходила из накопленного корпуса *фуру' фикхиййа* – конкретных правовых случаев, из которых выводились общие нормы.

Со временем различия между этими подходами стали предметом методологических споров. Каждая школа имела свои сильные стороны и недостатки: теоретическая отличалась строгостью логического анализа, прикладная – практической связью с правовыми решениями, переданными от основателей школы (мазхаба). Вследствие этого в поздний период сформировалось направление, стремившееся объединить достоинства обеих школ и устранить их слабые стороны. Это направление получило название синтетического метода, или метода поздних правоведов (ат-тарика аль-джами'а, тарикат аль-мутааххирин).

Несмотря на наличие обширных исследований, посвящённых первым двум школам, вопрос о сущности и значении синтетического метода до сих пор остаётся недостаточно изученным. Его особенности, истоки и деятельность основных представителей требуют отдельного анализа. Настоящее исследование направлено на восполнение этого пробела.

Возникновение и сущность синтетического метода

Понятие и методологическая природа

Синтетическая школа не является самостоятельным направлением в выработке принципов усуль аль-фикха, а представляет собой метод систематизации и изложения, возникший на основе взаимодействия двух классических школ [1, с. 209].

Её суть заключается в соединении достоинств обоих подходов: теоретическая строгость и логическая аргументация (характерные для мутакаллимов), связь с кон-



кретными правовыми решениями и их основаниями (характерная для факихов) [2, с. 26].

Таким образом, сторонники синтетического метода стремились к построению универсальных теоретических принципов, подтверждённых как рациональными, так и текстуальными доказательствами, при одновременном учёте практических приложений этих принципов в рамках фикха. Это обеспечивало большую сбалансированность и полноту изложения [3, с. 34].

Теоретическая школа (мадрасат аль-мутакаллимин)

Эта школа развивала усуль аль-фикх как рационально-дискурсивную дисциплину, независимую от конкретных правовых ветвей. Её представители, в основном шафииты и маликиты (например, аль-Газали (1058–1111), аль-Амиди (1156–1233)), разрабатывали принципы на основе логических и языковых аргументов, уделяя особое внимание точности терминологии, определению понятий и рациональной аргументации.

Как отмечает Ибн-Хальдун (1332–1406), метод мутакаллимов характеризуется склонностью к рассуждению с аргументацией, представленной с опорой на логические доказательства и научную диалектику [4, с. 90].

Метод мутакаллимов характеризуется «абстрактным и теоретическим анализом основополагающих принципов, независимым от влияния правовых ветвей, при опоре на логические доказательства и научную диалектику». Для них важен был не столько практический вывод норм, сколько рациональное обоснование принципов истидляль (доказательного рассуждения). Отсюда название – «школа мутакаллимов», так как её представители часто совмещали методологию усуль аль-фикха с элементами каляма [5, с. 86].

Прикладная школа (мадрасат аль-фукаха')

Ханафитская школа пошла иным путём, сформировав индуктивный метод, выстраивая систему усуль аль-фикха на основе правовой практики. Её учёные вырабатывали общие правила на основе анализа решений, выдвинутых ранними авторитетами мазхаба. Они реконструировали принципы, обобщая частные решения (фуру') и извлекая из них логические основания [6, с. 55].

Прикладная школа выстраивала систему усуль аль-фикха на основе правовой практики, что обеспечивало её тесную связь с фикхом. Как писал Ибн-Хальдун, «способ изложения факихов ближе к прикладной юриспруденции, поскольку он насы-



щен примерами и правовыми деталями» [7, с. 576]. Критика этого метода заключалась в том, что он мог привести к апостериорному обоснованию уже существующих решений, а не к формулированию универсальных, логически строгих принципов.

Особенности синтетического метода

Синтетический метод возник как попытка примирения и интеграции. Он объединил:

усвоение логической строгости и доказательности от школы мутакаллимов;
сохранение практической направленности и связи с правовыми нормами от школы факихов.

Этот подход позволил авторам позднего периода создать более сбалансированные труды, в которых теоретические рассуждения подкреплялись практическими иллюстрациями, а практические примеры получали строгое теоретическое обоснование.

Историко-критический анализ становления метода

Дискуссия о существовании синтетического метода

Вопрос о том, является ли синтетический метод самостоятельным направлением или лишь этапом развития, остается одним из ключевых в современной компаративной методологии мусульманского права (усуль аль-фикх).

Аргументация против самостоятельности метода

Несовместимость методологий: Критики утверждают, что фундаментальные различия в структуре и терминологии двух школ делают их полное совмещение невозможным. Любой «синтетический» труд, по их мнению, неизбежно сводится к доминированию одной из двух предшествующих школ. Следовательно, тот, кто стремится создать обобщённое сочинение по усуль аль-фикху, вынужден выбрать одну из этих двух школ и отказаться от другой. Таким образом, совмещение обеих трактовок равносильно соединению противоречий. Убедиться в этом, по их мнению, можно, обратившись к трудам, относимым к «смешанному методу», таким как «Бади' ан-низам» Ибн-ас-Са'ати (ум. 1295) и «Джам' аль-джавами» Ибн-ас-Субки (1327–1370). В действительности же они не выходят за рамки двух известных школ [8, с. 73].

Историческая эволюция: Критики полагают, что «синтетический метод» – это лишь историческое развитие метода мутакаллимов (аль-джумхур), продиктованное



требованиями времени, в частности, необходимостью ханафитам усилить теоретическую базу своих принципов [9, с. 62]. Довод критиков заключается в том, что ханафиты, писавшие в рамках этого подхода, стремились выявить основы школы своего имама, извлекая их из правовых норм (фуру'). Позднее их интерес сместился к проверке соответствия этих принципов логическим принципам, то есть к тому же направлению, которое избрали мутакаллимы. Таким образом, этот метод фактически представляет собой лишь достижение того же подхода, что и у последователей школы мутакаллимов.

Критический ответ и обоснование уникальности: Несмотря на справедливость замечаний о сложности полного методологического слияния, синтетический метод обладает уникальной особенностью, заключающейся в осознанном стремлении авторов к объединению терминологии и подходов. Это стремление не просто эволюционное, а целенаправленное методологическое решение.

Номенклатурное доказательство: Авторы сами прямо заявляли о синтезе в самом названии труда. Ибн-аль-Хумам аль-Ханафи (1388–1457) назвал свое произведение: «ат-Тахрир фи усуль аль-фикх аль-джами' байна истиляхай аль-ханафиййа ва-ш-шафи'иййа», что переводится как «Точный трактат по методологии мусульманского права, объединяющий терминологию ханафитов и шафиитов».

Таким образом, уникальность синтетического метода заключается не в создании абсолютно новой методологии, а в новой парадигме изложения и систематизации, направленной на преодоление мазхабного партикуляризма и достижение методологической полноты [9, с. 62].

История возникновения и причины появления

Появление этого метода последовало значительно позже двух предыдущих, возникнув как ответ на методологические вызовы позднего периода. Он сформировался в эпоху таклида (подражания), а именно в конце VII века хиджры, и был назван «методом поздних правоведов» (мутааххирин).

Первый общепризнанный труд в этом стиле – «Бади' ан-низам аль-джами' байна китаб аль-Баздави ва-ль-Ихкам» Ахмада ибн 'Али ибн ас-Са'ати (ум. 1295). Он объединил книгу «Усуль» аль-Баздави (ум. 1089) (ханафитская школа) и «аль-Ихкам» аль-Амиди (1156–1233) (шафиитская школа), что стало прецедентом для последующих поколений [7, с. 577].

Ключевые причины появления метода



Методологическая защита ханафитов: Ханафиты стремились ответить на критику своих трудов по усуль аль-фикху, которые считались недостаточно обоснованными с теоретической точки зрения. Синтетический метод позволил им изложить принципы своего мазхаба в научно систематизированной форме, подкреплённой рациональными доказательствами, не теряя при этом связи с правовыми положениями. Так возник метод, сочетающий рационально-теоретическую аргументацию и конкретно-прикладной анализ: рациональное обоснование принципов гармонизации с привязкой к реальным правовым положениям.

Требование конспективности: Эпоха таклида требовала создания кратких, но всеобъемлющих учебных пособий (мухтасаров), которые могли бы заменить множество используемых для изучения пространных трудов. Синтетический метод идеально подходил для этой цели, позволяя объединить обширный материал двух школ в одном сжатом труде. К примеру, многие современники Ибн-аль-Хумама отказывались от пространных сочинений, предпочитая краткие и ёмкие изложения. В предисловии к своему сочинению «ат-Тахрир» Ибн-аль-Хумам объясняет это так: «Я заметил, что современники мои, за исключением изучающих фикх, отворачиваются от пространных сочинений и обращаются к кратким сводам. Поэтому я решил составить краткий труд, который, если будет на то воля Аллаха, объединит обе цели» [10, с. 3]. Таким образом, сочетание потребности в краткости и стремления к всестороннему охвату материала также способствовало формированию синтетических сочинений, ориентированных на широкую аудиторию и удобство обучения.

Стремление к универсальности: Поздние учёные стремились создать универсальный учебник, пригодный для изучения всех школ, что способствовало изучению мнений в области методологии.

Основные произведения синтетического метода

Большинство авторов, писавших в этом ключе, принадлежат к ханафитской школе, что подтверждает гипотезу о том, что метод изначально был ответом на внутренние методологические потребности этого мазхаба.

А. Книга «Бади' ан-низам аль-джами' байна китаб аль-Баздави ва-ль-Ихкам» Ахмада ибн 'Али ибн ас-Са'ати аль-Ханафи (ум. 1295). Это первое систематическое сочинение такого типа. В предисловии автор прямо сообщает, что труд основан на двух ключевых трактатах: «Аль-Ихкам» (автор – аль-Амиди (1156–1233), шафиит) и «Усуль аль-Баздави» (автор – Фахр-аль-ислям, ханафит). Он подчёркивает, что «первая содержит рациональные принципы, вторая – правовые положения», и цель



работы – «приблизить отдалённое и объединить разрозненное». Своим трудом Ибн-ас-Са‘ати объединил книгу «Усуль» аль-Баздави (ум. 1089) (ханафитская школа) и «аль-Ихкам» аль-Амиди (1156–1233) (шафиитская школа), создав сбалансированный синтез: первые части книги излагают рациональные основания, а затем следуют обширные фикховые приложения [11, с. 3].

Б. «Танкых аль-усуль» (также известен как «ат-Танкых») под авторством Садр-аш-шари‘а ‘Убайдаллаха ибн Мас‘уда аль-Ханафи (ум. 1346). Этот краткий и ёмкий труд является переработкой «Усуль аль-Баздави» с многочисленными уточнениями и дополнениями из трудов других авторитетов. Автор аккумулировал сущность трёх школ (ханафиййа, шафи‘иййа, маликиййа) на основе таких источников, как «аль-Махсуль» ар-Рази и «Мухтасар аль-Мунтаха» Ибн-аль-Хаджиба. Труд «ат-Танкых» быстро стал популярным: он породил большое число комментариев и глосс, написанных как самим автором (например, «ат-Таудых фи халль аль-танкых»), так и его современниками и преемниками (например, «ат-Тальвих фи кашф хакаи ат-Танкых» Са‘д-ад-дина ат-Тафтазани). Книга отличается ясностью изложения при компактности и оказала значительное влияние на последующее развитие трудов по усуль аль-фикху [12, с. 4].

Стоит отметить особое значение «ат-Танкых» и его комментариев («ат-Таудых» и «ат-Тальвих») в татарской богословской традиции XIX–XX вв. Шихаб-ад-дин аль-Марджани (1818–1889) посвятил этому труду крупный супракомментарий «Хизамат аль-хаваш ли изахат аль-гаваш», написанный к «ат-Таудых» Садр-аш-шари‘а и полемически направленный против «ат-Тальвих» ат-Тафтазани (1322–1390). Впоследствии вокруг этих сочинений развернулась оживлённая дискуссия среди татарских ученых: Ишмухаммад ат-Тунтари (1849–1919), известный как Ишми-ишан, выступил с резкой критикой аль-Марджани в своём труде «ат-Тауших хашийат ат-Таудых ва ат-Тальвих», тогда как ученики аль-Марджани защищали методологические подходы своего наставника [13, с. 819–821].

В. «Джам‘ аль-джавами‘ фи усуль аль-фикх» (автор – Тадж-ад-дин ‘Абд-аль-Ваххаб ибн ‘Али ас-Субки аш-Шафи‘и (1327–1370)). Этот объёмный труд часто приводят в пример применения метода синтеза, причисляя его к единственному «синтетическому» произведению в шафиитской традиции. Спорный, но показательный пример. Хотя автор не заявлял о синтезе, его труд, основанный на «примерно ста сочинениях», фактически объединил множество мнений и стал универсальным учебником для шафиитов, что приближает его к синтетическому подходу по духу, если не по букве. Сам ас-Субки (1327–1370) по содержанию сочетает преимущественно шаги



классических мутакаллимов. Тем не менее компиляция ас-Субки (1327–1370) стала классической и породила множество комментариев и даже поэтическую версию (например, «аль-Каукяб ас-саты» ас-Суйуты (1445–1505)). Благодаря своему содержанию «Джам' аль-джавами» долгое время служил справочным трудом по вопросам усуль аль-фикха [14, с. 500].

Г. «Ат-Тахрир фи усуль аль-фикх аль-джами' байна истиляхай аль-ханафиййа ва-ш-шафи'иййа», написанный Камаль-ад-дином Мухаммадом ибн 'Абд-аль-Вахидом аль-Ханафи, известным как Ибн-аль-Хумам (1388–1457)). В этом труде ханафитский ученый прямо заявляет о синтезе методологий: в предисловии он пишет, что посвятил часть жизни изучению методов ханафитов и шафиитов и «возложил цель написать книгу, излагающую обе терминологии так, чтобы тот, кто постигнет её, словно вознесётся к ним на двух крыльях». Первоначально «ат-Тахрир» был объёмным, однако, учитывая склонность современников к кратким изложениям, Ибн-аль-Хумам (1388–1457) значительно сократил его, добившись максимальной емкости. Итоговый текст отличается компактностью и лаконичностью изложения, что, по наблюдению некоторых комментаторов, делает его трудным для восприятия [15, с. 25]. Тем не менее «ат-Тахрир» стал центральным трудом ханафитов по усуль аль-фикху и впоследствии к нему было составлено два крупных комментария: «ат-Такрир ва-т-тахбир» Мухаммада ибн Амир-аль-Хаджжа (ум. 1474) и «Тайсир ат-Тахрир» Амира Бадашаха (ум. 1520) [16, с. 3].

Д. «Мусаллям ас-субут» (автор – Мухиббаллах ибн 'Абд-аш-Шакур аль-Бахари аль-Хинди аль-Ханафи (ум. 1707)). Это поздний ханафитский труд, считающийся одним из наиболее проработанных по своему методу. В предисловии автор подчёркивает двойной характер подхода: он намеревался «объединить основы и ветви, шариат и разум, охватить методы ханафитов и шафиитов, не отклоняясь от объективности». Таким образом, синтетический метод здесь представлен через сочетание объяснения терминологии и принципов обеих школ. Книга «Мусаллям ас-субут» получила классический комментарий «Фаватих ар-рахмат» 'Абд-аль-'Али аль-Ансари (ум. 1810). Современные авторы единодушно считают этот и перечисленные выше труды примерами произведений, созданных по синтетическому методу в науке усуль аль-фикх [17, с. 25].

Заключение

Синтетический метод в усуль аль-фикхе, возникший в поздний период, стал важным этапом в развитии исламской правовой методологии. Он представляет собой



не новую школу, а успешный методологический синтез, направленный на преодоление недостатков и объединение достоинств двух классических подходов:

От школы мутакаллимов он унаследовал логическую строгость, рациональную аргументацию и внимание к точности терминологии.

От школы факихов – практическую направленность, индуктивный подход и тесную связь принципов с конкретными правовыми ответвлениями (фуру').

Критический анализ показал, что, несмотря на мнения о его вторичности, синтетический метод обладает уникальной особенностью, заключающейся в осознанном стремлении авторов к объединению терминологии и подходов двух школ, что явно отражено в их предисловиях и названиях трудов. Этот метод позволил создать универсальные, сбалансированные и компактные учебные пособия, которые доминировали в образовательной системе позднего Средневековья и раннего Нового времени.

Наиболее значимые труды этого направления, такие как «Бади' ан-низам» Ибн-ас-Са'ати (ум. 1295) и «ат-Тахрир» Ибн-аль-Хумама (1388–1457), обеспечили этому методу широкое признание и распространение среди позднейших правоведов, став образцом для последующих поколений учёных.

Литература

1. Мустафа Са'ид аль-Хан. *Дираса тарихийа ли-ль-фикх ва усули-хи ва-ль-иттиджат альяли захарат фи-хима*. Дамаск: аш-Шарика аль-муттахида ли-т-таузи'; 1984. 242 с.
2. Вахба аз-Зухайли. *Усуль аль-фикх ва мадарис аль-бахс фи-хи*. Дамаск: дар аль-Мактаби; 2000. 31 с.
3. 'Али Джум'а. *Тарих усуль аль-фикх*. Каир: дар аль-Мукаттам; 2015. 353 с.
4. Мас'уд Фальлюси. *Мадрасат аль-мутакаллимин ва манхаджу-ха фи дирасат усуль аль-фикх*. Эр-Рияд: Мактабат ар-Рушд; 2004. 450 с.
5. Шу'айб Йусуфи. 'Ильм усуль аль-фикх байна манхаджай аль-мутакаллимин ва-ль-фукаха'. *Аль-Ми'йар*. Университет аль-Амира 'Абд-аль-Кадира (Константина). 2001;1(1):82-98.
6. Мухаммад Мустафа Шаляби. *Усуль аль-фикх аль-ислями*. Бейрут: ад-Дар аль-Джами'ийа; 569 с.
7. 'Абд-ар-Рахман ибн Хальдун. *Мукаддимат Ибн-Хальдун*. Бейрут: дар аль-Фикр; 1988. Т. 1. 596 с.



8. Мухаммад ибн Хусайн аль-Джизани. *Манхаджиййат усулиййа*. Эр-Рияд: Мактабат ар-Рушд; 2013. 126 с.
9. Мухаммад Варники Мурад Альйун. Имам Ибн-аль-Хумам ва манхаджу-ху фи усуль аль-фикх. *Маджальят ад-дирасат аль-ислямиййа*. Университет 'Аммара Суляйджи – Лагуат. 2019;7(2):39–80.
10. Камаль-ад-дин ибн аль-Хумам. *Ат-Тахрир фи усуль аль-фикх*. Каир: Мустафа аль-Баби аль-Халяби; 1932. 1269 с.
11. Музаффар-ад-дин Ахмад ибн 'Али ибн ас-Са'ати. Бади' ан-Низам (*Нихайат аль-вусуль иля 'ильм аль-усуль*). Са'д ибн Гурайр ибн Махди ас-Сальми (ред.). Мекка: Университет Умм аль-Кура; 1985. 804 с.
12. Садр-аш-шари'а Убайд-Аллах ибн Мас'уд аль-Махбуби. *Ат-Тавдых фи халль гавамид ат-танкых*. Карачи: дар аль-Бушра; 2018 г. 641 с.
13. Зиякаев Р.Ш. Традиция издания трудов по науке «усуль аль-фикх» (основы исламского права) в Казани. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(4):807–829. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-4-807-829
14. Тадж-ад-дин ас-Субки. *Джам' аль-джавами'*. 'Акыля Хусайн (ред.). Бейрут: дар Ибн-Хазм; 2011. 573 с.
15. Аль-Захрави М.А., Салимов М.Р. Методология Ибн аль-Хумама в книге «ат-Тахрир фи усуль аль-фикх». *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):848-858.
16. Амир Бадашах аль-Хусайни аль-Ханафи аль-Хурасани аль-Бухари. *Тайсир ат-тахрир 'аля китаб ат-Тахрир фи усуль аль-фикх аль-джами'* байна истиляхай аль-ханафиййа ва-ш-шафи'иййа ли Камаль-ад-дин Ибн-аль-Хумам. Каир: Мустафа аль-Баби аль-Халяби; 1932. 1312 с.
17. Мухиббаллах ибн 'Абд-аш-Шакур аль-Бахари. *Мусаллям ас-субут*. Каир: аль-Матба'а аль-хусайниййа аль-мисриййа; 1908. 736 с.

References

1. Mustafa Sa'id al-Khan. *Dirasa tarikhiyyah li al-fiqh wa usuli-hi wa al-ittijahat al-lati zaharat fi-hima* [A Historical Study of Islamic Law, Its Principles, and the Trends that Emerged Within It]. Damascus: al-Sharīkah al-muttaḥidah li al-tawzī'; 1984. 242 p. (In Arabic)
2. Wahbah al-Zuhayli. *Usul al-fiqh wa madaris al-baḥth fi-hi* [Principles of Islamic Jurisprudence and Its Schools of Study]. Damascus: Dar al-Maktabi; 2000. 31 p. (In Arabic)
3. 'Ali Jum'a. *Tarikh Usul al-fiqh* [History of the Principles of Islamic Jurisprudence]. Cairo: Dar al-Mukattam; 2015. 353 p. (In Arabic)



4. Mas'ud Fallusi. *Madrasat al-mutakallimin wa manhaju-hu fi dirasat Usul al-fiqh* [The School of Theologians and Its Methodology in the Study of Principles of Jurisprudence]. Riyadh: Maktabat al-Rushd; 2004. 450 p. (In Arabic)
5. Shu'ayb Yusuf. 'Ilm Usul al-fiqh bayna manhajay al-mutakallimin wa al-fuqaha' [The Science of Usul al-Fiqh Between the Approaches of Theologians and Jurists]. *Al-Mi'yar*. Emir Abdelkader University of Islamic Sciences (Constantine). 2001;1(1):82–90. (In Arabic)
6. Muhammad Mustafa Shalabi. *Usul al-fiqh al-islami* [The Principles of Islamic Jurisprudence]. Beirut: Dar al-Jami'iyyah; 569 p. (In Arabic)
7. 'Abd al-Rahman ibn Khaldun. *Muqaddimat Ibn Khaldun* [The Muqaddimah of Ibn Khaldun]. Beirut: Dar al-Fikr; 1988. Vol. 1. 596 p. (In Arabic)
8. Muhammad ibn Husayn al-Jizani. *Manhajyyat usuliyyah* [Methodological Principles of Usul]. Riyadh: Maktabat al-Rushd; 2013. 126 p. (In Arabic)
9. Muhammad Warniki Murad Alyun. Imam Ibn al-Humam wa manhaju-hu fi Usul al-fiqh [Imam Ibn al-Humam and His Methodology in Usul al-Fiqh]. *Majallat al-Dirasat al-Islamiyyah*. University Amar Telidji of Laghouat. 2019;7(2):39–80. (In Arabic)
10. Kamal al-Din Ibn al-Humam. *Al-Tahrir fi Usul al-fiqh* [The Elucidation in the Principles of Jurisprudence]. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi; 1932. 1269 p. (In Arabic)
11. Muzaffar al-Din Ahmad ibn 'Ali ibn al-Sa'ati. *Badi' al-Nizam (Nihayat al-Wusul ila 'Ilm al-Usul)* [The Unique System: Final Attainment in the Science of Usul]. Sa'd ibn Ghurayr ibn Mahdi al-Salmi (ed.). Mecca: Umm al-Qura University; 1985. 804 p. (In Arabic)
12. Sadr al-Shari'ah 'Ubayd Allah ibn Mas'ud al-Mahbubi. *Al-Tawdhih fi hall al-ghawamid al-Tanqih* [Clarification in the Fundamentals of Elucidation]. Karachi: Dar al-Bushra; 2018. 641 p. (In Arabic)
13. Ziyakaev R.Sh. Traditsiya izdaniya trudov po nauke “usul’ al’-fikkh” (osnovy islamskogo prava) v Kazani [The tradition of publishing works on science “Usul al-Fiqh” (the Fundamentals of Islamic Law) in Kazan]. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(4):807–829. (In Russian)
14. Taj al-Din al-Subki. *Jam' al-Jawami'* [Collection of Collections]. 'Aqilah Husayn (ed.). Beirut: Dar Ibn Hazm; 2011. 573 p. (In Arabic)
15. Al-Zahrawi M.A., Salimov M.R. Metodologiya Ibn al'-Khumama v knige “at-Takhir fi usul’ al’-fikkh” [Methodology of Ibn al-Humam in his book “al-Tahrir fi usul al-fiqh”]. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):848–858. (In Russian)



16. Amir Badshah al-Husayni al-Hanafi al-Khurasani al-Bukhari. *Taysir al-Tahrir 'ala Kitab al-Tahrir fi Usul al-Fiqh al-Jami' bayna Istilahay al-Hanafiyyah wa al-Shafi'iyah li Kamal al-Din Ibn al-Humam* [Facilitating al-Tahrir: Commentary on al-Tahrir in Usul al-Fiqh Combining the Terminology of the Hanafis and Shafi'is by Kamal al-Din Ibn al-Humam]. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi; 1932. 1312 p. (In Arabic)

17. Muhibbullah ibn 'Abd al-Shakur al-Bahari. *Musallam al-Thubut* [The Proof of the Proofs]. Cairo: al-Matba'a al-Husayniyyah al-Misriyyah; 1908. 736 p. (In Arabic)

Информация об авторах

Аль-Захрави Мухамед Айман, доктор исламских наук (PhD), преподаватель кафедры религиозно-гуманитарных дисциплин Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация.

Салимов Магомед Ражабович, докторант Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация.

About the authors

Mohamed A. Al-Zahrawi, PhD (Sharia), Lecturer of the Department of Religious and Humanitarian Disciplines at Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.

Magomed R. Salimov, Doctoral student of Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 02 ноября 2025

Одобрена рецензентами: 02 апреля 2026

Принята к публикации: 02 июня 2026

Article info

Received: November 02, 2025

Reviewed: April 02, 2026

Accepted: June 02, 2026



Р.В. Дамиров

К вопросу о творческом наследии шейха З. Расулева: на основе труда «Әлифба хакында»
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 299-312

DOI 10.31162/2618-9569-2026-19-2-299-312

УДК 297

Original Paper

Оригинальная статья

К вопросу о творческом наследии шейха З. Расулева: на основе труда «Әлифба хакында» (Об алфавите)

Р.В. Дамиров^{1а}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0003-9319-1773>, e-mail: ramildamir@bk.ru

Резюме: Статья посвящена комплексному анализу педагогического труда выдающегося религиозного деятеля и просветителя Зайнуллы Расулева (1833–1917) «Әлифба хакында» (Об алфавите), изданного в Оренбурге в 1912 году. В статье рассматриваются структура и содержание учебного пособия, его место в контексте образовательных реформ Волго-Уральского региона, теологическое обоснование важности правильного произношения, методические принципы обучения местам артикуляции (махаридж) и характеристикам звуков (сыфат), адаптированные к фонетическим особенностям тюркских языков. Исследование опирается на современные работы российских учёных, посвященные джадидизму, истории татарской педагогики, исламскому образованию и наследию Зайнуллы Расулева.

Особое внимание уделяется детальному анализу дидактических приёмов, использованных З. Расулевым: способу введения алфавита через звуковые именованья (саутийя), опоре на классическую традицию таджвида, в частности изложенную в труде имама аль-Джазари, а также методу разграничения «именования» буквы и её «чистого звука», что составляет центральную педагогическую идею пособия. Впервые в научный оборот вводится систематизированный разбор внутренней логики этого труда как целостной методической системы, укоренённой одновременно в классической исламской науке о чтении Корана и в прогрессивных педагогических идеях эпохи джадидизма. Новизна исследования состоит в том, что труд Расулева анализируется на основе его непосредственного текста, а не биографических источников о его авторе.

Ключевые слова: Зайнулла Расулев; арабская графика; джадидизм; звуковой метод; исламская педагогика; медресе «Расулия»; татарское просвещение; Волго-Уральский регион

Для цитирования: Дамиров Р.В. К вопросу о творческом наследии шейха З. Расулева: на основе труда «Әлифба хакында» (Об алфавите). *Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2):299–312. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-299-312*



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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

© Р.В. Дамиров, 2026

© *Minbar. Islamic Studies*, 2026

299



R.V. Damirov

On the Creative Legacy of Sheikh Z. Rasulev: Based on the Work “Alifba haqinda”...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 299-312

On the Creative Legacy of Sheikh Z. Rasulev: Based on the Work “Alifba haqinda” (About the Correct Pronunciation of the Letters of the Alphabet)

R.V. Damirov^{1a}

¹*Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0003-9319-1773>, e-mail: ramildamir@bk.ru

Abstract: This article provides a comprehensive analysis of the pedagogical work “Alifba haqinda” (About the Correct Pronunciation of the Letters of the Alphabet) by the outstanding religious figure and educator Zaynullah Rasulev (1833–1917), published in Orenburg in 1912. This article examines the structure and the content of the textbook, its place in the context of educational reforms in the Volga-Ural Region, the theological justification for the importance of correct pronunciation, and methodological principles for teaching places of articulation (makharij) and sound characteristics (sifat), adapted to the phonetic characteristics of the Turkic languages. The study draws on contemporary works by Russian scholars on Jadidism, the history of Tatar pedagogy, Islamic education, and the legacy of Zaynullah Rasulev.

Particular attention is given to a detailed analysis of the didactic methods used by Z. Rasulev: the method of introducing the alphabet through sound names (sawtiyyah), reliance on the classical tradition of tajwid – in particular, the work of Imam al-Jazari-as well as the method of distinguishing between the “name” of a letter and its “pure sound,” which constitutes the central pedagogical idea of the textbook. For the first time, a systematic analysis of the internal logic of this work is introduced into the scholar discourse as a holistic methodological system, rooted both in classical Islamic science on Quran recitation and in the progressive pedagogical ideas of the Jadid era. The study’s novelty lies in the fact that Rasulev’s work is analyzed on the basis of its actual text, rather than biographical sources about its author.

Keywords: Zaynullah Rasulev; Arabic script; Jadidism; sound method; Islamic pedagogy; Rasuliyah Madrasah; Tatar education; Volga-Ural region

For citation: Damirov R.V. On the Creative Legacy of Sheikh Z. Rasulev: Based on the Work “Alifba haqinda” (About the Correct Pronunciation of the Letters of the Alphabet). *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):299–312. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-299-312

Введение

Рубеж XIX–XX веков стал эпохой глубочайших трансформаций в истории мусульманского образования Российской империи. Движение джадидизма, направленное на всестороннюю модернизацию традиционной системы обучения, охватило обширные территории Волго-Уральского региона, Крыма, Центральной Азии и



Кавказа. Как справедливо отмечает современный исследователь М.М. Гумеров, джадидизм представлял собой комплексное общественное движение, направленное на реформу образования, которое уже не соответствовало духу нового времени и покоилось на схоластических основах бухарского типа [1, с. 857]. Центральным элементом джадидских преобразований стала реформа методов обучения грамоте – переход от традиционного буквослагательного метода к звуковому, позволявшему радикально сократить срок обучения чтению с нескольких лет до одного учебного года.

Между тем, несмотря на значительный интерес исследователей к джадидизму в целом, конкретные учебно-методические тексты этой эпохи по-прежнему остаются на периферии научного внимания. Педагогические пособия, созданные деятелями движения, нередко рассматриваются лишь как исторические артефакты, тогда как их внутренняя методическая логика, дидактические принципы и фонетические решения остаются неизученными. Это означает, что мы до сих пор не располагаем полным пониманием того, как именно осуществлялась реформа обучения на уровне конкретной педагогической практики, каким образом реформаторы решали проблему обучения звукам арабского языка, отсутствующим в фонетической системе тюркских языков, и какими методическими средствами они при этом пользовались.

Одним из выдающихся представителей джадидского движения был Зайнулла Расулев – башкирский религиозный деятель, суфийский шейх братства накшбандийя-муджаддийя-халидийя, основатель знаменитого медресе «Расулия» в Троицке. Как показывают современные исследования, З. Расулев играл ключевую роль в распространении суфийской культуры и новометодного образования в Урало-Поволжье. К началу XX века в стране происходила стандартизация исламского образования, и роль авторитетных педагогических деятелей в формировании общих методических подходов неуклонно возрастала.

Учебное пособие З. Расулева «Элифба хакында» [2], изданное в Оренбурге в 1912 году, представляет особый интерес именно как методический текст, в котором религиозно-педагогическая традиция встречается с новаторскими принципами звукового обучения грамоте. Однако этот труд до сих пор не становился предметом самостоятельного комплексного анализа: исследователи обращались к нему преимущественно в биографическом или историко-культурном контексте, оставляя в стороне его педагогическую и лингводидактическую составляющие.

Настоящая статья восполняет этот пробел: в ней предпринимается комплексный анализ структуры, содержания и методологических принципов пособия «Элифба хакында», выявляются конкретные дидактические приёмы, применявшие-



ся Расулевым для обучения произношению арабских звуков, и определяется место этого труда в широком контексте джадидской образовательной реформы и европейских педагогических тенденций эпохи. В ходе исследования решаются следующие задачи: реконструировать исторический и биографический контекст создания пособия; проанализировать его структуру и содержание как целостную методическую систему; выявить принципы работы со звуком и артикуляцией, использованные автором; сопоставить подход Расулева с общими тенденциями звукового метода обучения грамоте в России и Европе рубежа XIX–XX веков; оценить значение пособия для развития мусульманского образования в Волго-Уральском регионе.

В методологическом плане исследование опирается на коллективную монографию под научной редакцией А.И. Уразовой и И.В. Фроловой «Шейх Зайнулла Расулев и суфийская культура народов Евразии», в которой различные аспекты жизни и деятельности этого выдающегося религиозного и общественного деятеля получили междисциплинарное освещение [3]. Особый интерес представляет исследование З.Н. Рахматуллиной о роли Зайнуллы Расулева в становлении национальной идеи [4].

Исторический и биографический контекст создания «Әлифба хақында»

Появление труда «Әлифба хақында» тесно связано с жизненным путём Зайнуллы Расулева и эволюцией его педагогических взглядов. Родившийся 25 марта 1833 года в деревне Шарипово Троицкого уезда Оренбургской губернии (ныне Учалинский район Республики Башкортостан) в семье сельского муллы Хабибуллы Расулева (1788–1859), Зайнулла с ранних лет был погружён в атмосферу исламского образования и суфийской духовности. Его предок в седьмом поколении, шейх Мурад Кабул, был известен благочестием в тех краях, что свидетельствует о глубоких духовных традициях рода, из которого выдвигались не только муллы, но и суфийские шейхи-ишаны. Начальное образование Расулев получил в медресе села Ахуново, затем продолжил обучение в Троицке, в медресе муллы Ахмада аль-Мункари (1810–1870), где изучал традиционные исламские науки.

Переломным моментом в жизни Расулева стало его паломничество в Мекку и посещение Стамбула в 1869–1870 годах, где он познакомился с передовыми образовательными учреждениями Османской империи и был принят в суфийское братство накшбандиййа-муджаддиййа-халидиййа под руководством шейха ‘Абд-аль-Хакима Сардаклы (Курбангалеева; 1809–1872). В это время Зайнулла Расулев уже находился в состоянии полной готовности к вступлению в суфийское братство



и не удовлетворялся явным экзотерическим знанием, стремясь к постижению его внутренних таинств и глубины. По возвращении на родину Расулев попытался внедрить ряд новшеств в религиозную практику местных мусульман, что вызвало недовольство ортодоксального духовенства. По доносу кадимистских мулл он был арестован и провёл в политической ссылке восемь лет (1873–1881), находясь поочерёдно в Златоусте, Никольске Вологодской губернии и Костроме [4, с. 53–55]. Примечательно, что именно ссылка способствовала расширению образовательного кругозора Расулева, позволив ему глубже ознакомиться с российской культурой и системой образования.

После освобождения в 1881 году Расулев возобновил религиозную и педагогическую деятельность, совершил второй хадж, а с 1884 года поселился в Троицке, где стал имам-хатыбом Пятой соборной мечети и основал медресе «Расулия» на средства казахского просветителя Ибрая Алтынсарина (1841–1889). Это учебное заведение быстро завоевало репутацию одного из ведущих центров новометодного образования на Южном Урале. Программа обучения в «Расулии» была революционной для того времени: «Медресе было новометодным, наряду с богословскими предметами здесь преподавали русский и татарский языки, татарскую историю, историю России, всеобщую историю, естественную историю, химию, физику, географию, педагогику, геометрию, арифметику, этику» [5, с. 95]. Медресе работало по классно-урочной системе с фиксированным учебным годом, экзаменами и журналами успеваемости, нововведениями, заимствованными из европейской педагогической практики.

Как отмечает М.М. Гумеров в своём исследовании джадидизма, главной целью образовательной реформы стало не только внедрение новых образовательных технологий, но и подготовка нового поколения мусульман, способного активно участвовать в обновлении общества [1, с. 858]. Со второй половины 1890-х годов медресе «Расулия» само стало центром подготовки профессиональных учителей-джадидов.

К 1912 году, когда была опубликована «Әлифба хакында», Зайнулла Расулев уже был авторитетным религиозным деятелем, просветителем и педагогом Волго-Уральского региона, имевшим десятки тысяч последователей среди татар, башкир, казахов и других тюркских народов. Именно в этом контексте следует рассматривать появление данного методического пособия – как обобщение многолетнего педагогического опыта Расулева, его стремление систематизировать и распространить эффективные методы обучения арабской грамоте среди широких масс тюркоязычного мусульманского населения.



Будучи авторитетным шейхом братства накшбандиййа, Расулев подчёркивал духовное измерение образования, рассматривая овладение арабской грамотой как путь не только к интеллектуальному, но и к духовному развитию. Это отличало его подход от более секуляризованного варианта джадидизма, представленного некоторыми реформаторами. Зайнулла Расулев сумел гармонично соединить суфийскую духовность с образовательным модернизмом [3, с. 58–60].

Современное значение наследия Зайнуллы Расулева связано с возрождением интереса к истории исламского образования в постсоветской России. Активность обсуждения вклада Расулева на различных научных площадках убеждает, что педагогический опыт продолжает привлекать внимание исследователей и практиков в области образования. В условиях, когда мусульманское сообщество России ищет пути гармоничного сочетания религиозной идентичности и современного образования, опыт джадидов, и в частности Зайнуллы Расулева, представляет несомненный интерес.

Структура и содержание пособия «Әлифба хақында»

«Әлифба хақында» представляет собой компактную брошюру объёмом 13 страниц, написанную на татарском языке с обширным использованием арабских цитат из Корана, хадисов и трудов классических исламских учёных. Открывается пособие традиционной *басмалой* («Во имя Аллаха Милостивого, Милостивейшего») и *хамдалой* («Хвала Аллаху»), что сразу вписывает его в жанр исламской учёной словесности. Структурно работа делится на четыре тематических раздела: о знании букв алфавита и его обязательности; о происхождении алфавита; о достоинстве букв; о местах артикуляции и правильном произношении букв. Такая композиция примечательна: прежде чем перейти к фонетике, Расулев закладывает теологическое и историческое обоснование самого предмета обучения.

Первый раздел трактата сразу устанавливает нормативную основу: знание букв алфавита объявляется обязательным (фард) для всякого, кто приступает к изучению Корана, а также без правильного знания мест артикуляции (махаридж) и характеристик звуков (сыфат) невозможно корректное чтение священного текста. В подтверждение этого тезиса З. Расулев приводит авторитетное мнение шейха Сачикли-заде (ум. в 1750) из книги «Джахд аль-мукалль». Тем самым автор апеллирует не к педагогическому новаторству, а к авторитету исламской учёной традиции, что было стратегически важно в контексте споров между сторонниками старого и нового методов обучения. Показательно и то, что Расулев специально оговаривает разногла-



сие факихов и муджаддидов (реформаторов) относительно числа букв алфавита: факихи насчитывают 28 букв, тогда как реформаторы включают в алфавит букву «лям-алиф», доводя число до 29 (Рис. 1). Само упоминание позиции «муджаддидов» обнаруживает осведомлённость автора о современных дискуссиях в исламской педагогике [2, с. 5–6].

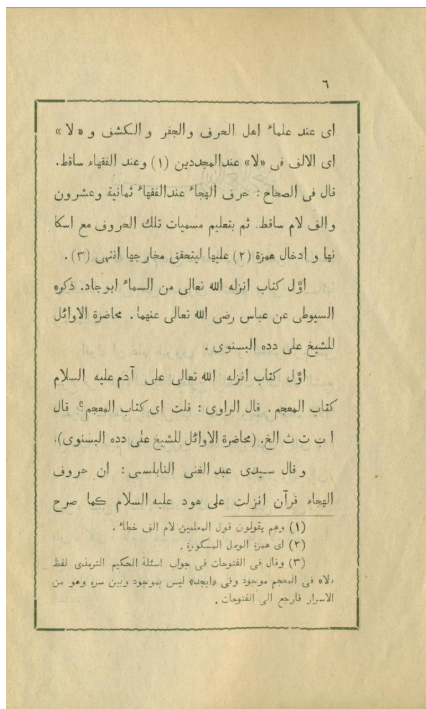


Рис. 1. Страница 6

Fig. 1. Page 6

Раздел о происхождении алфавита придает обучению сакральное измерение. Расулев приводит цепочку авторитетных ссылок: от ас-Суйуты (1445–1505) через Ибн-‘Аббаса к преданию о том, что первой книгой, ниспосланной Аллахом пророку Адаму, была книга алфавита. Далее он цитирует изречение саййида ‘Абд-аль-Гани ан-Наблюси (1641–1731), ссылающегося на аль-Касталляни (1448–1518) и Ибн-‘Абидина (1784–1836): буквы алфавита Корана были ниспосланы пророку Худу. Этот раздел выполняет чёткую педагогическую функцию: обучение произношению букв предстаёт не как технический навык, а как религиозное действие, укоренённое в самом начале богооткровенной истории [2, с. 6–7].

Раздел о достоинстве букв закрепляет эту мотивацию хадисным материалом. З. Расулев приводит хадис от Ибн Масуда, переданный ат-Тирмизи и ад-Дарими: «Кто прочтёт одну букву из Книги Аллаха, тому воздастся одним добрым

делом, а доброе дело умножается десятикратно». Это предание он разъясняет при помощи комментария из сочинения «Мафатих Шарх Масабих ли-ль-Мазхари»: произнёсший «Алиф-Лям-Мим» получает тридцать добрых дел, по десять за каждую из трёх букв (Рис. 2). Функция этого раздела в педагогической системе пособия двояка: во-первых, автор пособия З. Расулев ещё раз подчёркивает, что именно с изучения букв надо начинать постижение коранического текста; во-вторых, он превращает каждый акт правильного произношения в религиозно значимое действие, непосредственно связанное с воздаянием [2, с. 7–8].



Центральный и наиболее содержательно насыщенный раздел пособия о местах артикуляции и правильном произношении обнаруживает глубокую укорененность Расулева в приверженности традиции классического таджвида. Он прямо опирается на авторитет имама аль-Джазари (1350–1429), выдающегося учёного своего времени, чьё предисловие к книге по таджвиду цитируется с указанием семнадцати мест артикуляции [2, с. 10]. Ключевое методическое разграничение, которое здесь проводится, между «именованием» буквы (её алфавитным названием: алиф, ба, та...) и «чистым звуком» буквы. Зайнулла Расулев приводит поучительный пример из книги «Шарх Мукаддимат аль-Джазари» 'Али аль-Кари (1524–1606): когда учеников аль-Халиля (718–791) спросили, как произносится буква «джим», те ответили «джим», то есть назвали её имя, на что аль-Халиль возразил: «Вы произносите именование, а не само имя, но говорите "джа"». Этот ответ указывает на центральную педагогическую идею всего пособия: обучение должно быть направлено не на заучивание названий букв алфавита, а на освоение самих звуков [2, с. 11].

Примечательна также позиция относительно «звуковых именовании» (саутийа), то есть обозначений букв по их фонетическому значению, принятых в европейской лингвистике и педагогике. Автор признает, что именно такой принцип наименования «был выбран для европейской философии и лингвистики», и именно он лежит в основе его собственного методического подхода. Вместе с тем З. Расулев делает важную оговорку: использование собственно европейских (русских, французских, английских, немецких) именовании в произношении арабских букв является недопустимым (Рис.3), «ибо составлено по-другому». Это разграничение крайне значимо для понимания педагогической позиции автора: он принимает принцип звукового метода как таковой, но настаивает на том, что для арабских букв этот принцип должен реализовываться через традицию таджвида, а не через европейские фонетические системы [2, с. 10]. В результате, «Элифба хақында» представляет собой не

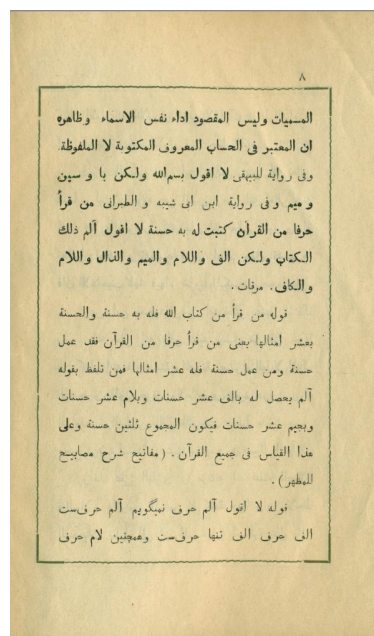


Рис. 2. Страница 8
Fig. 2. Page 8

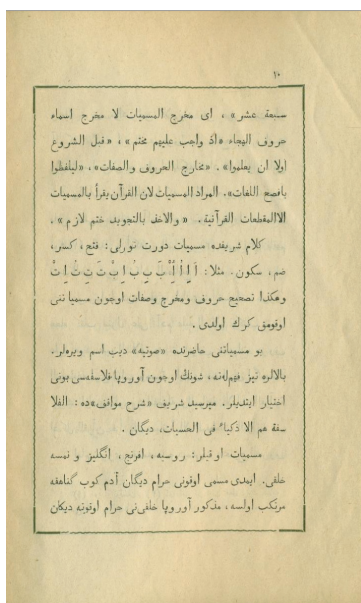


Рис. 3. Страница 10

Fig. 3. Page 10

практический опыт, доступный любому обучающемуся без специального оборудования. Наконец З.Расулев предупреждает об ошибках, которые допускают «неучи» при произношении букв алфавита, приводя пример неправильного произношения: «алеп, бе, те, се, джем...» (Рис. 4) вместо «алиф, ба, та, са, джим...» [2, с. 13]. Это указание на типичные ошибки тюркоязычных учащихся свидетельствует о том, что пособие создавалось на основе реального педагогического опыта, а не умозрительных построений.

Методологические принципы обучения и место труда в контексте джадидской реформы

Методологические принципы, лежащие в основе «Әлифба хакында», при всей их укоренённости в классической исламской традиции, обнаруживают отчётливое сходство с принципами звукового метода обучения грамоте, являющимся главным

простую рецепцию западной педагогики, а её осмысленную адаптацию в рамках исламской ученой традиции.

Важен и практический прием, который предлагает автор для самостоятельного обнаружения места артикуляции буквы: «произноси её с сукуном, усиливая», после чего добавь «хамзу васля» и прислушайся, где прервётся звук, «это и будет её место выхода» [2, с. 11]. Этот прием, заимствованный из классической традиции таджвида, позволяет не только познакомиться с понятием «места артикуляции» как с абстракцией, но и на уровне физиологии испытать это ощущение и приобрести пра-

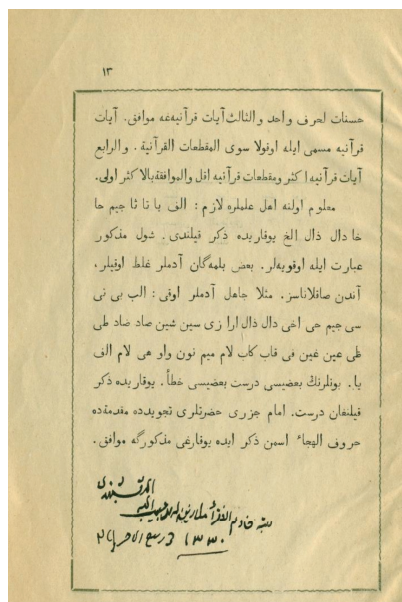


Рис. 4. Страница 13

Fig. 4. Page 13



педагогическим нововведением джадидизма. Первый и определяющий принцип – приоритет в изучении правильной артикуляции звуков над усвоением названий обозначающих эти звуки букв. В традиционных старометодных школах (мектебах) обучение чтению начиналось с механического заучивания алфавитных имён букв: алиф, ба, та, са... Этот буквослагательный подход делал процесс обучения крайне длительным и малоэффективным, а реформаторы-джадиды противопоставили ему звуковой метод, при котором каждый графический знак сразу соотносится со своим звуковым значением [1, с. 859]. Именно этот принцип реализуется и в трактате, причём автор обосновывает его не через европейскую педагогику, а через авторитет классической традиции таджвида. Его ссылка на методику муллы ‘Али аль-Кари, разграничивающего «именование буквы» и «её чистый звук», означает, что звуковой метод для З. Расулева – не западное заимствование, а восстановление исконно правильного подхода к обучению, закреплённого в арабской учёной традиции.

Звуковой метод, впервые систематизированный крымско-татарским просветителем Исмаилом Гаспринским (1850–1914) в его «Ходжа-и сыбьян» [6], предполагал, что каждой букве соответствует определённый звук и дети учатся сразу ассоциировать графические символы со звуками. Зайнулла Расулев развивает эту логику, вводя понятие «звуковых именований» (саутиййа) и прямо указывая, что именно этот принцип «был выбран для европейской философии и лингвистики» [2, с. 10]. При этом он делает тонкое разграничение, которое отсутствует у Гаспринского: принцип звукового именования сам по себе правилен и восходит к исламской традиции, но его конкретная реализация через европейские (русские, французские, английские, немецкие) наименования для арабских букв недопустима. Тем самым автор занимает методологически оригинальную позицию: он использует формальную логику звукового метода, наполняя её содержанием исламской фонетической науки.

Второй принцип – авторитетная опора как педагогический приём. В отличие от многих джадидских просветителей, апеллировавших к европейской педагогике, З. Расулев строит всё обоснование своего метода через цепочку авторитетных исламских источников, авторы которых шейх Сачикли-заде, имам аль-Джазари, аль-Кари, ас-Суйуты, аль-Касталляни, Ибн-‘Абидин. Такой подход был стратегически оправдан: в условиях противостояния между сторонниками «старого метода» (кадимистами) и «нового метода» (джадидистами) любое нововведение, не подкреплённое авторитетом исламской традиции, рисковало быть отвергнутым как бид‘а (недозволенное новшество). Автор же показывает, что правильное произношение и звуковой подход



к обучению не изобретение реформаторов, а требование самой традиции таджвида, которой не следовали лишь по небрежности или невежеству.

Третий принцип – сакральная мотивация как педагогический инструмент. Раздел о достоинстве букв и обещание десятикратного воздаяния за каждую правильно прочитанную букву выполняет вполне конкретную дидактическую функцию: он превращает каждый урок произношения в религиозно значимое действие. Для учащихся медресе, мотивация которых была прежде всего религиозной, это могло быть существенно действеннее, чем апелляции к практической пользе быстрого обучения. В этом смысле З. Расулев использует теологический язык как педагогический ресурс – прием, органично вытекающий из его двойной роли суфийского шейха и педагога-реформатора.

Четвёртый принцип – практичность и воспроизводимость метода. Прием самостоятельного обнаружения места артикуляции через произношение буквы с сукуном и прислушивание к месту прерывания звука – это техника, не требующая никакого оборудования и применимая в любых условиях медресе. Аналогично, указание на типичные ошибки произношения («алеп, бе, те...» вместо правильного «алиф, ба, та...») [2, с. 13] превращает пособие из теоретического трактата в рабочий инструмент учителя, который может немедленно применить его на практике. Как подчёркивает Р.М. Мухаметшин, джадидские учебные заведения отличались именно ориентацией на практический результат в сочетании с сохранением религиозных основ образования [7, с. 84].

Место изучаемого труда в контексте джадидского образовательного движения определяется его жанровой спецификой. «Элифба хакында» – это не букварь для начального обучения грамоте, подобный «Ходжа-и сыбьян» Гаспринского, и не учебник арабского языка. Это специализированный трактат по правильному произношению, адресованный либо уже обучающимся, либо самим учителям. Пионерами новометодного образования в Волго-Уральском регионе стали медресе «Хусаиния» в Оренбурге, «Галия» и «Усмания» в Уфе, «Мухаммадия» в Казани, а также «Расулия» в Троицке. По наблюдению Д.Ш. Муфтахутдиновой, татарские медресе Волго-Уральского края играли роль не только образовательных, но и методических центров, распространявших новые подходы к обучению далеко за пределы региона вплоть до формирования казахской образовательной системы [5, с. 93–95]. Появление специализированного пособия по произношению свидетельствует о достаточной зрелости джадидской системы образования: базовая задача – внедрение звукового метода к



1912 году была уже в значительной мере решена, и возникла потребность в углублённом освоении отдельных её аспектов.

По сведениям Г.А. Хидоятова, к 1910 году в Туркестане было создано около 50 новометодных школ [8, с. 293], а Р.М. Мухаметшин указывает, что в Волго-Уральском регионе их число было ещё больше [7, с. 82]. Для успешного функционирования этой разветвлённой системы требовалась унификация методических подходов, и пособия авторитетных педагогов, таких как Расулев, играли роль методических стандартов. «Әлифба хақында» была опубликована в 1912 году, всего за пять лет до революции 1917 года, радикально изменившей траекторию развития мусульманского образования в России. После установления советской власти новометодные школы и медресе были постепенно ликвидированы, а в 1920-х годах арабская графика была заменена на латиницу (яңалиф), а затем на кириллицу. Таким образом, труд З. Расулева оказался одним из последних значительных произведений в традиции джадидской педагогики арабской грамоты и одновременно её органичным завершением.

Заключение

Труд Зайнуллы Расулева «Әлифба хақында» представляет собой уникальный образец синтеза классической исламской учёности и джадидского педагогического реформаторства. Детальный анализ его текста показывает, что автор не заимствует звуковой метод из европейской педагогики напрямую, но обнаруживает его основания в традиции собственно арабской фонетической науки: в трудах аль-Кари, аль-Джазари, Сачикли-заде. Это позволяет З. Расулеву обосновать педагогическое нововведение изнутри самой исламской учёной традиции, что было принципиально важно в условиях полемики между кадимистами и джадидами. Вместе с тем пособие демонстрирует самостоятельность педагогической позиции автора: принимая принцип саутийя (звукового именования), З. Расулев отграничивает его от европейских фонетических систем и настаивает на том, что для арабских букв этот принцип должен реализовываться исключительно через традицию таджвида. Труд имеет не только педагогическое, но и историко-культурное значение: изданный в 1912 году, накануне революционных потрясений, положивших конец традиции арабографичного образования в регионе, он стал одним из последних и наиболее значимых памятников этой традиции.



Литература

1. Гумеров М.М. Джадидизм как новое явление в образовательной системе мусульман Самарской губернии на рубеже XIX–XX веков. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(4):856–868. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-4-856-868
2. Расулев З. *Әлифба хакында*. Оренбург; 1912. 13 б.
3. Уразова А.И., Фролова И.В. *Шейх Зайнулла Расулев и суфийская культура народов Евразии*. Уфа: Книга-принт; 2023. 196 с.
4. Насыров Р.Х. *Шейх Зайнулла Расулев*. Уфа: Китап; 2008. 176 с.
5. Муфтахутдинова Д.Ш. Роль татарских медресе Волго-Уральского края в формировании казахской образовательной системы (вторая половина XIX – начало XX в.). *Учёные записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки*. 2025;167(2):91–102.
6. Гаспринский И. *Ходжа-и сыбьян*. Бахчисарай; 1892. 87 б.
7. Мухаметшин Р.М. Мусульманское образование у татар в дореволюционной России: состояние, проблемы и перспективы. *Minbar. Islamic Studies*. 2009;2(2):79–93. DOI: 10.31162/2618-9569-2009-2-2-79-93
8. Хидояттов Г.А. *Моя родная история*. Ташкент: Укитувчи; 1990. 303 с.

References

1. Gumerov M.M. Dzhadidizm kak novoye yavleniye v obrazovatel'noy sisteme musul'man Samarskoy gubernii na rubezhe XIX–XX vekov [Jadidism as a New Phenomenon in the Educational System of Muslims of the Samara Province at the Turn of the 19th–20th Centuries]. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(4):856–868. (In Russian)
2. Rasulev Z. *Alifba haqinda* [About the Correct Pronunciation of the Letters of the Alphabet]. Orenburg; 1912. 13 p. (In Tatar)
3. Urazova A.I., Frolova I.V. *Shaykh Zaynulla Rasulev i sufiyskaya kul'tura narodov Evrazii* [Sheikh Zaynullah Rasulev and the Sufi Culture of the Peoples of Eurasia]. Ufa: Kniga-print Press; 2023. 196 p. (In Russian)
4. Nasyrov R.Kh. *Shaykh Zaynulla Rasulev* [Sheikh Zaynullah Rasulev]. Ufa: Kitap Press; 2008. 176 p. (In Russian)
5. Muftakhutdinova D.Sh. Rol' tatarskikh medrese Volgo-Ural'skogo kraya v formirovanii kazakhskoy obrazovatel'noy sistemy (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.) [The Role of Tatar Madrasahs of the Volga-Ural Region in the Formation of the Kazakh Educational System (the Second Half of the 19th and the Early 20th Centuries)]. *Uchenye*



R.V. Damirov

On the Creative Legacy of Sheikh Z. Rasulev: Based on the Work “Alifba haqinda”...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 299-312

zapiski Kazanskogo universiteta. Seriya Gumanitarnyye nauki [Scientific Notes of Kazan University]. 2025;167(2):91–102. (In Russian)

6. Gasprinsky I. *Khoja-i sibyan* [The Teacher of Children]. Bakhchisaray; 1892. 87 p. (In Tatar)

7. Mukhametshin R.M. Musul'manskoye obrazovaniye u tatar v dorevol'yutsionnoy Rossii: sostoyaniye, problemy i perspektivy [Muslim Education among the Tatars in the Pre-Revolutionary Russia: State, Problems and Prospects]. *Minbar. Islamic Studies*. 2009;2(2):79–93. (In Russian)

8. Khidoyatov G.A. *Moya rodnaya istoriya* [My Native History]. Tashkent: Ukituvchi Press; 1990. 303 p. (In Russian)

Информация об авторе

Дамиров Рамиль Вахидович, преподаватель кафедры исламской теологии Российского исламского института, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Ramil V. Damirov, Lecturer at the Department of Islamic Theology, Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 06 апреля 2026

Одобрена рецензентами: 06 мая 2026

Принята к публикации: 06 июня 2026

Article info

Received: April 06, 2026

Reviewed: May 06, 2026

Accepted: June 06, 2026



А.М. Салахов

Рукописное сочинение по мусульманской догматике Мухаммад-Шакира Буави...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 313-326

DOI 10.31162/2618-9569-2026-19-2-313-326

УДК 297.908

Original Paper

Оригинальная статья

Рукописное сочинение по мусульманской догматике Мухаммад-Шакира Буави – ученика Марджани

А.М. Салахов^{1, 2а}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

²Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6873-7955>, e-mail: abdullasalakhov@yandex.ru

Резюме: Статья посвящена описанию комментария к распространенному среди татар-мусульман Среднего Поволжья и Приуралья тексту «Шара'ит аль-иман» (Условия веры). Комментарий составлен имамом Третьей соборной мечети Казани Мухаммад-Шакиром Буави. В работе приводятся краткие биографические сведения об авторе и описание комментария. «Шара'ит аль-иман» состоит из формул единобожия и утверждения посланничества Мухаммада, соответствующих двух свидетельств ислама, двух молитвословий и двух славословий, определения мусульманской веры, формулы веры в общем и в частности. В комментарии изложено мусульманское кредо в соответствии с традиционной для тюркоязычных мусульман матуридитской школой калама с рассмотрением – в ряде вопросов – позиции аш'аритов; расширяют содержание комментария сведения из суфийских источников, работ по фикху, тафсиру, а также наличие хадисов.

Ключевые слова: «Шара'ит аль-иман»; имам Казанской мечети; мусульманское вероучение; матуридитская школа калама; расширенный комментарий

Для цитирования: Салахов А.М. Рукописное сочинение по мусульманской догматике Мухаммад-Шакира Буави – ученика Марджани. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):313–326. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-313-326



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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

© А.М. Салахов, 2026

© *Minbar. Islamic Studies*, 2026

313



A.M. Salakhov

A handwritten essay on Muslim dogma by Muhammad-Shakir Buavi, a student of Marjani
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 313-326

A handwritten essay on Muslim dogma by Muhammad-Shakir Buavi, the student of Marjani

A.M. Salakhov^{1, 2a}

¹ Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation

² G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6873-7955>, e-mail: abdullasalakhov@yandex.ru

Abstract: The article is devoted to the description of the comment on the text “Shara’it al-iman” (Conditions of Faith), which is widespread among the Muslim Tatars of the Middle Volga and the Ural regions. The commentary was compiled by the imam of the Third Cathedral Mosque of Kazan, Muhammad-Shakir Buavi. The work provides brief biographical information about the author and a description of the comment itself. “Shara’it al-Iman” consists of formulas of monotheism and the affirmation of Muhammad’s mission, the corresponding two testimonies of Islam, two prayers and two glorifications, a definition of the Muslim faith, and a formula of faith in general and in particular. The commentary sets out the Muslim creed in accordance with the traditional for Turkic-speaking Muslims Maturidi school of Kalam, with consideration – in a number of issues – of the position of the Ash’arites. The content of the comment is expanded by the information from Sufi sources, as well as by the works on fiqh, tafsir, and by the presence of hadith.

Keywords: Shara’it al-Iman; Imam of the Kazan Mosque; Muslim doctrine; Maturidi school of Kalam; extended commentary

For citation: Salakhov A.M. A handwritten essay on Muslim dogma by Muhammad-Shakir Buavi, the student of Marjani. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):313–326. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-313-326

Введение

Истинное исповедание ислама означает принятие текста Священного Корана в качестве руководства прямого пути, ниспосланного Всевышним Аллахом человечеству, и реализацию содержащихся в нем предписаний на практике.

В содержательно-тематическом отношении аяты Корана принято делить на следующие три основные группы: 1) аяты, касающиеся веры в незримое (вероучение ислама); 2) аяты, содержащие практические предписания ислама (система культа, правовые отношения); 3) аяты, определяющие нравственно-этический кодекс мусульманина [1, с. 38].



Коран провозглашает примат кредо относительно практических действий в том смысле, что при отсутствии должного вероубеждения (признание существования Бога, необходимости совершения благих дел в угоду Всевышнему, отрицание придания Аллаху сотоварища и пр.) дела человека, совершенные им в мирской жизни, становятся тщетными, т.е. утрачивают свою ценность для жизни вечной.

Вопросы, связанные с верой, занимали умы мусульман с самого начала появления ислама. Мусульманскими учеными и просветителями было создано множество касающейся вероучения литературы, ориентированной на различные целевые группы.

Упомянутые в Коране основные составляющие мусульманского кредо – столпы веры – ясно изложены в приводящемся в «Сахихе» аль-Бухари (ум. 870) достоверном хадисе, переданном со слов Абу-Хурайры (да будет доволен им Аллах): «Вера [означает] верить в Аллаха, Его ангелов, Его книги, Его посланников и в Последний день»¹ [2, с. 1016]².

В 2024 году, в ходе работы в ЦПН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова, нами была обнаружена авторская рукопись сочинения «Великие смыслы в спасительных словах» (аль-Ма'ани аль-джалиля фи-ль-калимат аль-мунаджжийа), составленная Мухаммад-Шакиром ибн 'Абд-аль-Джаббаром Буави (1848 (?)–1921).

Риза Фахреддин (1859–1936) в своем библиографическом труде «аль-Асар» приводит следующие сведения об авторе данного манускрипта.

«...Служил имамом в Третьей соборной мечети³ города Казани. Скончался 29 шавваля (5 июля) 1339/1921 года в возрасте 73 лет. Родился в г. Буинске. Достигнув возраста получения знаний, обучался в Буинске у 'Абд-ан-Насыра ибн Амина, в Казани – у Гыйас-ад-дина ибн Хабиб-Аллаха, Марджани. Завершил обучение, уехав в Бухару. Его учителя в Бухаре: дамулла 'Абд-аш-Шакур, дамулла Ихтийар-хан А'лам, дамулла 'Абд-Аллах ас-Саратаги и др.

По возвращении на родину до самой своей кончины служил имамом в вышеупомянутой мечети. Несмотря на заурядные способности, усердие, организованность и любовь к чтению сделали его человеком внушительных познаний. Его письменная речь была выразительней устной. Некоторые из написанных им работ на арабском языке опубликованы. Обладал довольно красивым почерком.

Описываемый был весьма кротким и щедрым [человеком], благочинным на собраниях и отличавшимся вежливостью.

¹ Здесь и далее перевод с арабского языка осуществлен автором статьи.

² Книга тафсира, глава о словах Всевышнего: «Поистине, лишь Аллах знает, когда придет Час», хадис № 4777.

³ Имеется в виду Бурнаевская мечеть.



Его дети: Мухаммад-Фарук, 'Абд-аль-Халик, 'Абд-ан-Нур, Мас'уд, Камиля, Мас'уда»⁴ [3, с. 353–354].

Вышеупомянутый манускрипт представляет собой комментарий к имевшему широкое распространение среди татар-мусульман тексту «Шара'ит аль-иман» (Условия веры). В нем приводятся формулы единобожия – *благое слово* и утверждения посланничества Мухаммада, соответствующие два свидетельства ислама, молитвословие на отвращение от неверия, молитвословие испрашивания прощения, два славословия – *слово единобожия* и *слово восхваления [Аллаха]*, определение мусульманской веры, формулы веры в общем и в частности.

«Шара'ит аль-иман» издавался в качестве приложения⁵ к арабской азбуке, дополненной правилами таджвида, «Му'аллим сани», составленной А. Максуди [4, с. 35–37]. Данный текст присутствует и в новом издании пособия [5, с. 39–41]. Известно также о его издании в 1934 г. в Токио (Япония) татарскими эмигрантами в виде брошюры, в которую, помимо собственно «Шара'ит аль-иман», вошли текст суры «Йа Син», некоторые молитвословия и различные сведения религиозного характера [6, с. 4–5].

Текст «Шара'ит аль-иман»

Благое слово: нет бога, кроме Аллаха.

Слово: Мухаммад – посланник Аллаха.

Слово свидетельства: свидетельствую, что нет бога, кроме Аллаха, и свидетельствую, что Мухаммад – Его раб и посланник.

Слово единобожия: свидетельствую, что нет бога, кроме Аллаха, один Он, нет у Него сотоварища; Ему принадлежит [вся] власть и [вся] хвала; Он дарует жизнь и умерщвляет; Он живой и не умирает, в Его руке власть и Он всемогущ.

Слово отвращения от неверия: о Аллах, я прибегаю к Тебе от того, чтобы при-
дать Тебе в сотоварищи кого-либо, зная [об этом], и прошу у Тебя прощения за то, чего не знаю. Воистину, ты Знающий сокровенное.

Слово испрашивания прощения: прошу прощения, прошу прощения, прошу прощения у Всевышнего Аллаха за каждый грех, который я совершил преднамеренно или по ошибке, втайне или явно. И прибегаю к Нему от [зла своего] греха, о котором знаю, и греха, о котором не знаю. Воистину, Ты Знающий сокровенное.

⁴ Здесь и далее перевод с татарского языка осуществлен автором статьи.

⁵ Под заголовком «Калимати иман» (Слова веры).



Слово восхваления: пречист Аллах, хвала Аллаху, нет бога, кроме Аллаха, Аллах Превелик. Нет перемены [состояния] и силы, только как с [помощью] Всевышнего и Великого Аллаха. То, что пожелал Аллах, случится, а то, что Он не пожелал, не произойдет.

Вера – [это] утверждение языком и признание сердцем того, с чем явился от Аллаха Мухаммад, посланник Аллаха (ﷺ).

Вера в общем: я уверовал в Аллаха, как Он есть, с Его именами и качествами, и принял все Его предписания.

Вера в частностях: я уверовал в Аллаха, Его ангелов, Его книги, Его посланников, в Последний день, в то, что судьба, как добро, так и зло в ней, от Всевышнего Аллаха, и в воскрешение после смерти.

Содержание книги «Великие смыслы в спасительных словах»

Начало книги отведено вступлению автора и оглавлению. Книга делится на *Слова* (части), за исключением определения веры, формулы веры в общем и веры в частностях, объединенных под заголовком «Вера»; *слова* состоят из разделов (фасль/фусуль) и завершаются заключением.

Благое слово; состоит из четырех разделов.

Раздел первый: приводится синтаксический разбор словосочетания «благое слово» и разъясняется лексический смысл составляющих его слов⁶.

Раздел второй: рассматриваются некоторые сложности (разногласия, возникшие между учеными), связанные с грамматической конструкцией формулы единобожия⁷.

Раздел третий: приводятся сведения, связанные с этимологией слова Аллах⁸.

Раздел четвертый: говорится о важности понимания смысла благого слова и необходимости его искреннего произношения, что предполагает исполнение предписаний ислама на практике⁹.

Заключение: приводятся хадисы, в которых говорится о ценности произнесения формулы единобожия, содержится обещание лицу, его произнесшему, вхождение в Рай; упоминаются назидательные истории о тех, кто оказался неспособен про-

⁶ Архив ЦПН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. № 39. Ед. хр. № 419. Л. 8а–9б.

⁷ Там же. Л. 9б–13а.

⁸ Там же. Л. 14а–15а.

⁹ Там же. 15а–17б.



изнести перед своей кончиной слова единобожия по причине совершенных ранее грехов¹⁰.

Слово: «Мухаммад – посланник Аллаха»; состоит из семи разделов и заключения.

Раздел первый: говорится о наличии взаимосвязи между *благим словом* (формулой единобожия) и формулой «Мухаммад – посланник Аллаха», которая заключается в том, что вера в Аллаха предполагает принятие в качестве Его посланника Мухаммада (ﷺ). В противном случае вера мусульманина уподобится вере иудея или христианина и будет неполноценной. С другой стороны, вера в Мухаммада в качестве пророка подразумевает веру в одного Аллаха¹¹.

Раздел второй: рассматривается вопрос предназначенности послания Мухаммада (ﷺ) для всего человечества; дискуссионный вопрос: был ли пророк Мухаммад (ﷺ) отправлен помимо людей и джиннов также и к ангелам. Перечисляются некоторые явления, ставшие подтверждением истинности пророчества Мухаммада (ﷺ): неподражаемый в отношении слов и смыслов Коран, такие материальные чудеса, как раскол луны [7, с. 905–906]¹², прославление Аллаха камешками в руке Пророка (ﷺ) [8, с. 245]¹³, говорение овцы [9, с. 423]¹⁴, истечение воды между пальцами Пророка (ﷺ) [2, с. 858]¹⁵ и пр.¹⁶

Раздел третий: посвящен книге, ниспосланной пророку Мухаммаду (ﷺ), – Корану. Дается определение Корану, приводится этимология слова *Коран*, объясняется причина его ниспослания частями в течение 23 лет, указывается на его божественное происхождение, на важность различать между Кораном словесным (аль-Кур'ан аль-ляфзи) и Кораном внутренним (аль-Кур'ан ан-нафси). Если первый – это сотворенный и ниспосланный Всевышним текст, который, будучи записанным, читается и заучивается людьми, то второй представляет собой вложенный в него смысл и извечен, поскольку является атрибутом Бога, Его речью.

Также в этом разделе перечисляются аспекты неподражаемости (чуда) Корана; объясняется то, что подразумевается под «семью языками» в хадисе: «Коран был ни-

¹⁰ АЦПН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. № 39. Ед. хр. 419. Л. 176–196.

¹¹ Там же. Л. 196–20а.

¹² Книга тафсира, глава тафсира от Посланника Аллаха (ﷺ) суры «Луна», хадисы №№ 3285–3289.

¹³ Абу-Зарр, хадис № 4097.

¹⁴ Книга вир, глава о том, исполняется ли возмездие в отношении человека, который напоил другого ядом или накормил им, и тот скончался, хадис № 4512.

¹⁵ Книга походов, глава о походе на аль-Худайбийю, хадис № 4152.

¹⁶ АЦПН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. № 39. Ед. хр. 419. Л. 206–23а.



спослан на семи языках» [10, с. 153]¹⁷; упоминается краткая история составления единого списка Корана; излагается этикет чтения Корана; указывается на недопущенность толкования неоднозначных аятов в угоду собственной страсти; приводятся рекомендации, касающиеся того, что надлежит делать со свитком Корана, когда он придет в негодность ввиду ветхости, хадисы, в которых говорится о достоинствах чтения и знания по памяти Священного Корана¹⁸.

Раздел четвертый: в свете аятов Корана и хадисов дается представление об исламе – религии, с которой был послан пророк Мухаммада (ﷺ), как о совершенном законе, упразднившем законы предшествовавших пророков, и что он будет продолжать оставаться действующим вплоть до Судного дня¹⁹.

Раздел пятый: перечисляются эпитеты, которыми описывается личность пророка Мухаммада (ﷺ), объясняется их этимология и значения²⁰.

Раздел шестой: приводится родословная пророка Мухаммада (ﷺ), краткие биографические сведения из его жизни, перечисляются имена его детей и жен; рассматривается вопрос проведения *мавлида* как деяния предпочтительного характера; описываются некоторые из благородных качеств Пророка (ﷺ)²¹.

Раздел седьмой: излагается вопрос обязательности для мусульманина желать Пророку (ﷺ) благословения (ас-саля) при упоминании его имени; объясняется значение формулы *благословения*, приводятся хадисы, указывающие на достоинство этого²².

Заключение: приводятся хадисы о достоинствах произнесения слов «Нет бога, кроме Аллаха; Мухаммад – посланник Аллаха»; указывается на важность исполнения того, что предполагает их смысл; описываются некоторые способы защиты человека от вреда и исцеления от болезней посредством этих слов²³.

Слово свидетельства; состоит из двух разделов.

Раздел первый: дается лексическое значение слова *свидетельство* (аш-шахада); объясняется понятие *свидетельства* в учении суфиев; указывается на необходимость правильного понимания не совместимых, на первый взгляд, с единобожием экстатических восклицаний суфиев (шатхиййат)²⁴.

¹⁷ Книга тафсира, глава о чтениях Корана, см. хадисы №№ 11571–11572.

¹⁸ АЦПН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимов АН РТ. Ф. № 39. Ед. хр. 419. Л. 23а–27а.

¹⁹ Там же. Л. 27а–29а.

²⁰ Там же. Л. 29а–31а.

²¹ Там же. Л. 31а–35а.

²² Там же. Л. 35а–36а.

²³ Там же. Л. 36а–37б.

²⁴ Там же. Л. 38а–40б.



Раздел второй: дается объяснение некоторым *шатхиййат*, определение термина «суфий»; раскрываются суфийские понятия *опьянение* (ас-сукр) и *пробуждение* (ас-сахв); разъясняется то, какой смысл несут в себе слова «Его раб и посланник»²⁵.

Заключение: приводятся хадисы, в которых говорится о достоинстве произведения двух свидетельств²⁶.

Слово единобожия; состоит из пяти разделов.

Раздел первый: приводятся основное лексическое и терминологическое значения слова *единобожие* (ат-таухид), традиционные (тексты Корана) и рационалистические доказательства существования Всевышнего Аллаха; рассматривается вопрос познания²⁷ Бога как действия обязательного характера в свете разногласий по этому поводу между матуридитами и аш'аритами и пр.²⁸

Раздел второй: рассматриваются три составляющие единобожия: 1) утверждение Аллаха как единственного Необходимо-Сущего, 2) как единственного Творца, 3) как единственного заслуживающего поклонения; излагается суфийский подход в вопросе познания Необходимо-Сущего, в соответствии с которым бытие Бога ввиду своей очевидности не требует логических доказательств, тогда как истинную ценность приобретает мистическое познание Бога (аль-кашф)²⁹.

Раздел третий: в свете аятов Корана изобличается убеждение иудеев, христиан, огнепоклонников, натурфилософов и астрологов в качестве тех, кто придает Аллаху сотоварищей; описываются виды придания Аллаху сотоварища (аш-ширк): большое (истинное) и малое (условное). Здесь же объясняется смысл слов: «Ему принадлежит власть и хвала»³⁰.

Раздел четвертый: излагаются семантические нюансы слова *хвала* (аль-хамд); объясняется смысл, который вкладывают в него представители суфизма, смысл предложения: «Он оживляет и умерщвляет; Он Живой, не умирает. В Его руке благо и Он всемогущ». Излагается подход ученых из числа праведных предшественников (саяф) к тому, как следует понимать неоднозначные (содержащие на первый взгляд антропоморфизм) аяты Корана³¹.

²⁵ АЦПН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. № 39. Ед. хр. 419. Л. 40б–42б.

²⁶ Там же. Л. 42б–43а.

²⁷ Под «познанием» Бога подразумевается вера в Его существование, признание необходимости Его бытия, наличия у Него атрибутов, тогда как познание сущности Бога возможным для человека не является.

²⁸ АЦПН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. № 39. Ед. хр. 419. Л. 43а–47б.

²⁹ Там же. Л. 47б–51а.

³⁰ Там же. Л. 51а–53а.

³¹ Там же. Л. 53а–55а.



Раздел пятый: объясняется причина названия данной формулы словом *единобожия* при том, что на единобожие указывается и в *благом слове*, и в *свидетельстве*. Объяснение состоит в том, что помимо того, что данные слова вобрали в себя все три составляющие *ат-таухида*, указание на единобожие также содержится и в каждом из шести образующих его предложений³².

Закключение: приводятся хадисы, в которых говорится о достоинстве произнесения слова *единобожия*³³.

Слово отворачения от неверия; состоит из вводного отрезка и четырех разделов.

Во введении объясняется причина, по которой данная формула получила такое название; указывается на то, что под *отворачением от неверия* подразумевается обращение к Аллаху с просьбой о защите от произнесения слов либо совершения поступков неверия, а не обновление веры после отречения от нее.

Раздел первый: описываются виды неверия: 1) неверие от невежества (куфр джахли) вследствие пренебрежения Кораном, нежелания размышлять над его смыслами; 2) неверие от отрицания и упрямства (куфр джухуди ва 'инади), вызванное гордыней, опасением лишиться статуса, власти; 3) неверие условное (куфри хукми), которое состоит в совершении действий, определенных Законодателем в качестве признаков неверия. Разъясняется понятие *вероотступничества*, меры, которые вменяются принимать правителю в отношении вероотступника, правовые последствия вероотступничества³⁴.

Раздел второй: приводится классификация неверующих: иудеи и их группы, христиане и их группы, огнепоклонники и их группы, сабеи³⁵; разъясняются связанные с ними положения шариата в отношении брака, наследования, употребления в пищу мяса зарезанных ими животных; указывается на необходимость расходования на родителей вне зависимости от их убеждений³⁶.

Раздел третий: дается квалификация с позиции шариата поносящего Пророка (ﷺ) – таковой становится неверным; приводятся некоторые слова и выражения, произнесение которых делает человека неверным, описываются соответствующие действия, в частности обвинение жены Пророка 'Аиши (да будет доволен ею Аллах)

³² АЦПН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. № 39. Ед. хр. 419. Л. 55а–56а.

³³ Там же. Л. 56а–56б.

³⁴ Там же. Л. 56б–58б.

³⁵ Сабеи – упоминаемая в Коране наряду с иудеями и христианами религиозная группа, приверженцы которой обожествляли ангелов.

³⁶ АЦПН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. № 39. Ед. хр. 419. Л. 58б–74б.



в совершении прелюбодеяния, проклятие двух праведных халифов – Абу-Бакра и ‘Умара (да будет доволен Аллах ими обоими)³⁷, обвинение брата по вере в неверии³⁸.

Раздел четвертый: говорится о недозволённости обвинения в неверии других мусульман в случае, если их убеждения не противоречат мусульманскому кредо; пословно разъясняется смысл молитвословия *отвращения от неверия и испрашивания прощения*.

Здесь же разъясняются виды знания: извечное (кадим), присущее только Богу, возникающее (хадис), присущее человеку, и его степени в соответствии с учением суфиев: истинное знание (‘ильм аль-йакын), суть истина (‘айн аль-йакын), несомненная истина (хакк аль-йакын)³⁹.

Заключение: разъясняется то, что о сокровенном известно лишь одному Всевышнему Аллаху; указывается на неверие того, кто заявляет о том, что знает будущее⁴⁰.

Слово испрашивания прощения; состоит из четырех разделов.

Раздел первый: объясняется то, что подразумевает испрашивание рабом прощения у Аллаха и что означает прощение раба Аллахом; раскрывается причина трехкратного произнесения слов «Прошу прощения у Аллаха»⁴¹.

Раздел второй: говорится о важности испрашивания прощения за грехи; объясняется причина испрашивания прощения Пророком (ﷺ) при том, что он был оберегаем от совершения ошибок; указывается на необходимость испрашивания прощения за грехи даже если бы человек и продолжал совершатьслушания⁴².

Раздел третий: приводится деление грехов в зависимости от того, были ли они совершены в отношении Бога или людей, с одной стороны, и в зависимости от их величины – с другой; суждение относительно верующего грешника: таковой не покидает лоно ислама и не пребудет в Аду вечно; упоминаются хадисы, в которых содержится побуждение к испрашиванию прощения за грехи⁴³.

Раздел четвертый: дается разъяснение того, что подразумевается под принесением покаяния и какие действия оно предполагает; говорится о необходимости для

³⁷ Данные действия практикуются крайними шиитами.

³⁸ АЦПН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. № 39. Ед. хр. 419. Л. 746–796.

³⁹ Там же. Л. 796–826.

⁴⁰ Там же. Л. 826–846.

⁴¹ Там же. Л. 846–856.

⁴² Там же. 856–87а.

⁴³ Там же. Л. 87а–93а.



верующего принесения покаяния незамедлительно после совершения греха, о том, что совершение грехов без принесения покаяния грозит впадением в неверие⁴⁴.

Заключение: приводятся хадисы, в которых содержится побуждение к покаянию и указывается на его ценность⁴⁵.

Слово восхваления; состоит из одного раздела и заключения.

В **разделе** приводится этимология и семантика слова *пречист* (субхан); раскрывается смысл словосочетания *Аллах превелик* (Аллах акбар); приводятся хадисы, в которых говорится о ценности произнесения слова *восхваления*; разъясняется смысл слов «Нет перемены [состояния] и силы, только как с помощью Всевышнего и Великого Аллаха»⁴⁶.

Заключение: дается объяснение слов «то, что пожелал Аллах, случится, а то, чего Он не пожелал, не произойдет»; упоминаются достоинства их произнесения.

Здесь также рассматриваются некоторые вопросы, связанные с наукой о хадисах: раскрывается значение слова *хадис* как термина, упоминается о градации хадисов в зависимости от целостности цепочки передатчиков; дается объяснение *хадису кудси* и пр.⁴⁷

Вера; состоит из восьми разделов.

Раздел первый: рассматриваются три известные определения веры как термина. Помимо упомянутого в тексте, автор приводит два других определения веры: 1) вера – это подтверждение сердцем; 2) вера – это подтверждение сердцем, заявление на словах и совершение соответствующих поступков, а также показывает формальность имеющих разногласий, поскольку истинная вера требует совершения благодеяний.

Раздел второй: дается объяснение понятиям *сердце*, *дух*, *нафс*⁴⁸, *разум* ('акль).

Раздел третий: упоминаются типы веры и категории людей, которых отличает тот или иной из них: 1) вера истинная (у в высшей степени богобоязненных суфиев); 2) вера, основанная на доказательстве (у средней степени богобоязненных суфиев); 3) вера традиционная (у простонародья); степени (маратиб) веры: 1) вера простолюдинов, 2) вера *мутакаллимов*⁴⁹, 3) вера гностиков (аль-'арифин)⁵⁰.

⁴⁴ АЦПН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. № 39. Ед. хр. 419. Л. 93а–96б.

⁴⁵ Там же. Л. 96а–99б.

⁴⁶ Там же. Л. 99б–103а.

⁴⁷ Там же. Л. 103а–107б.

⁴⁸ Нафс – плотская душа, эго.

⁴⁹ Мутакаллим – теолог.

⁵⁰ АЦПН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. № 39. Ед. хр. 419. Л. 107б–112б.



Под заголовком «Вера в общем» (иман муджмаль) дается разъяснение словам: «Я уверовал в Аллаха, как Он есть, с Его именами». В этой связи автор упоминает хадис «У Аллаха есть девяносто девять имен; кто сосчитает их, войдет в Рай» и перечисляет девяносто девять эпитетов Аллаха с разъяснением их значений⁵¹.

Раздел четвертый: рассматриваются слова «и качествами», где приводится деление божественных атрибутов на атрибуты сущностные (сыфат затиййа) и атрибуты действия (сыфат фи'лиййа) с указанием на различия между ними и их смыслы, а также деление сущностных атрибутов на утвердительные (ас-субутиййа) и отрицательные (ас-сальбиййа). Упоминается о наличии разногласий между матуридитами и аш'аритами по поводу извечности атрибутов действия; отдельно рассматривается атрибут *речь*⁵². Ниже дается объяснение словам «и принял все Его предписания»⁵³.

В пятом, шестом и седьмом разделах излагается вера в частности (иман муфассаль): дается объяснение того, что подразумевается под верой в Аллаха; описываются ангелы, их виды и занятия; объясняется, что есть книги Аллаха, кто такие Его посланники и что их отличает от других людей, что означает вера в *судьбу*; приводится описание некоторых событий Судного дня⁵⁴.

В блоке полезных сведений говорится о значимости для верующего совершать праведные поступки; излагается позиция матуридитов в вопросе усиления и ослабления веры; рассматривается вопрос действительности веры эпигона и пр.⁵⁵

По приблизительным подсчетам при написании настоящего комментария автором было привлечено более 110 источников. Как следует из номенклатуры, большая часть данных сочинений представлена использовавшимися в системе народного образования мусульман-татар Волго-Уральского региона XIX – начала XX в. работами по вероучению, фикху, основам фикха, а также сборниками хадисов и фетв, тафсирами, суфийской литературой, словарями.

Заключение

Короткий анализ содержания комментария Мухаммад-Шакира Буави к «Шара'ит аль-иман» подвел нас к заключению о том, что он составлен с ориентиром на матуридитскую школу калама в свете суфийских воззрений. Дополнительную ценность работе придает наличие в ней достоверных хадисов и фрагментов известных

⁵¹ АЦПН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. № 39. Ед. хр. 419. Л. 1126–1196.

⁵² Л. 1196–126а.

⁵³ Л. 126а–126б.

⁵⁴ Л. 126б–140а.

⁵⁵ Л. 140а–149а.



тафсиров. Практический интерес также представляют изложенные в нем положения, касающиеся культовой практики мусульманина и отношений с иноверцами.

Литература

1. 'Абд-аль-Ваххаб Халляф. *'Ильм усуль аль-фикх*. Эль-Мансура: Дар ар-Ра'ид аль-'араби; 2008. 320 с.
2. Мухаммад ибн Исма'иль аль-Бухари. *Аль-Джами' ас-сахих*. Эр-Рийад: Дар ас-Салам; 1997. 1663 с.
3. Фәхретдин Р. *Асар*. Т. 3. Казан: Рухият; 2006. 389 б.
4. Әхмәд Һади Максуди. *Мөгаллим сани яки әлифбаә гарәби*. Казань: Лито-типография Т-во «Умидь»; 1917. 48 б.
5. Максуди Ә. *Мөгаллим сани яки гарәп әлифбасы*. Казан: «Хозур» нәшрият йорты; 2020. 56 б.
6. *Шара'ит аль-иман ва Йа Син шариф*. Токио: Матба'а-и аль-ислямийя; 1934. 33 б.
7. Мухаммад ибн 'Иса ат-Тирмизи. *Ас-Сунан*. Бейрут: Дар аль-Китаб аль-'араби; 2005. 1231 с.
8. Суляйман ибн Ахмад ат-Табарани. *Аль-Му'джем аль-аусат*. Ч. 4. Каир: Дар аль-Харамайн; 1995. 388 с.
9. Абу-Дауд Суляйман ибн аль-Аш'ас. *Ас-Сунан*. Ч. 4. Бейрут: Дар Ибн-Хазм; 1997. 480 с.
10. 'Али ибн Абу-Бакр аль-Хайсами. *Маджма' аз-зава'id ва манба' аль-фава'id*. Ч. 7. Бейрут: Му'ассасат аль-ма'ариф; 1986. 360 с.

References

1. 'Abd al-Wahhab Khallaf. *Ilm usul al-fiqh* [Science of the basics of fiqh]. Mansoura: Dar al-Ra'id al-'arabi; 2008. 320 p. (In Arabic)
2. Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari. *Al-Jami' al-sahih* [Collection of the reliable]. Riyadh: Dar al-Salam; 1997. 1663 p. (In Arabic)
3. Fakhretdin R. *Asar* [Athar (Tracks)]. Vol. 3. Kazan: Ruhayat Press; 2006. 389 p. (In Tatar)
4. Ahmad Hadi Maqsudi. *Mu'allim thani yaki alifba' 'arabi* [Second teacher or Arabic alphabet]. Kazan: Umid Publ.; 1917. 48 p. (In Arabic and Tatar)
5. Maksudi A. *Mugallim sani yaki garep alifbasi* [The Second teacher or an Arabic alphabet]. Kazan: Hozur Press; 2020. 56 p. (In Arabic and Tatar)



A.M. Salakhov

**A handwritten essay on Muslim dogma by Muhammad-Shakir Buavi, a student of Marjani
Minbar. *Islamic Studies*. 2026;19(2): 313-326**

6. *Shara'it al-iman wa Ya Sin sharif* [Conditions of faith and the sacred Ya Sin]. Tokyo: Matba'ah-i al-Islamiyyah Publ.; 1934. 33 p. (In Tatar and Arabic)
7. Muhammad ibn 'Isa al-Tirmizi. *Al-Sunan*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi; 2005. 1231 p. (In Arabic)
8. Sulayman ibn Ahmad al-Tabarani. *Al-Mu'jam al-awsat* [Average dictionary]. Vol. 4. Cairo: Dar al-Haramayn; 1995. 388 p. (In Arabic)
9. Abu-Daud Sulayman ibn al-Ash'ath. *Al-Sunan*. Vol. 4. Beirut: Dar Ibn Hazm; 1997. 480 p. (In Arabic)
10. 'Ali ibn Abu-Bakr al-Haythami. *Majma' al-zawa'id wa manba' al-fawa'id* [The collection of supplements and the source of benefits]. Vol. 7. Beirut: Mu'assasat al-Ma'arif; 1986. 360 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Салахов Абдулла Мунирович, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Центра письменного наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан; библиотекарь Российского исламского института, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Abdulla M. Salakhov, Cand. Sci. (Philology), Senior Research Fellow, G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of Tatarstan Academy of Sciences; Librarian in Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 15 января 2026
Одобрена рецензентами: 15 апреля 2026
Принята к публикации: 11 июня 2026

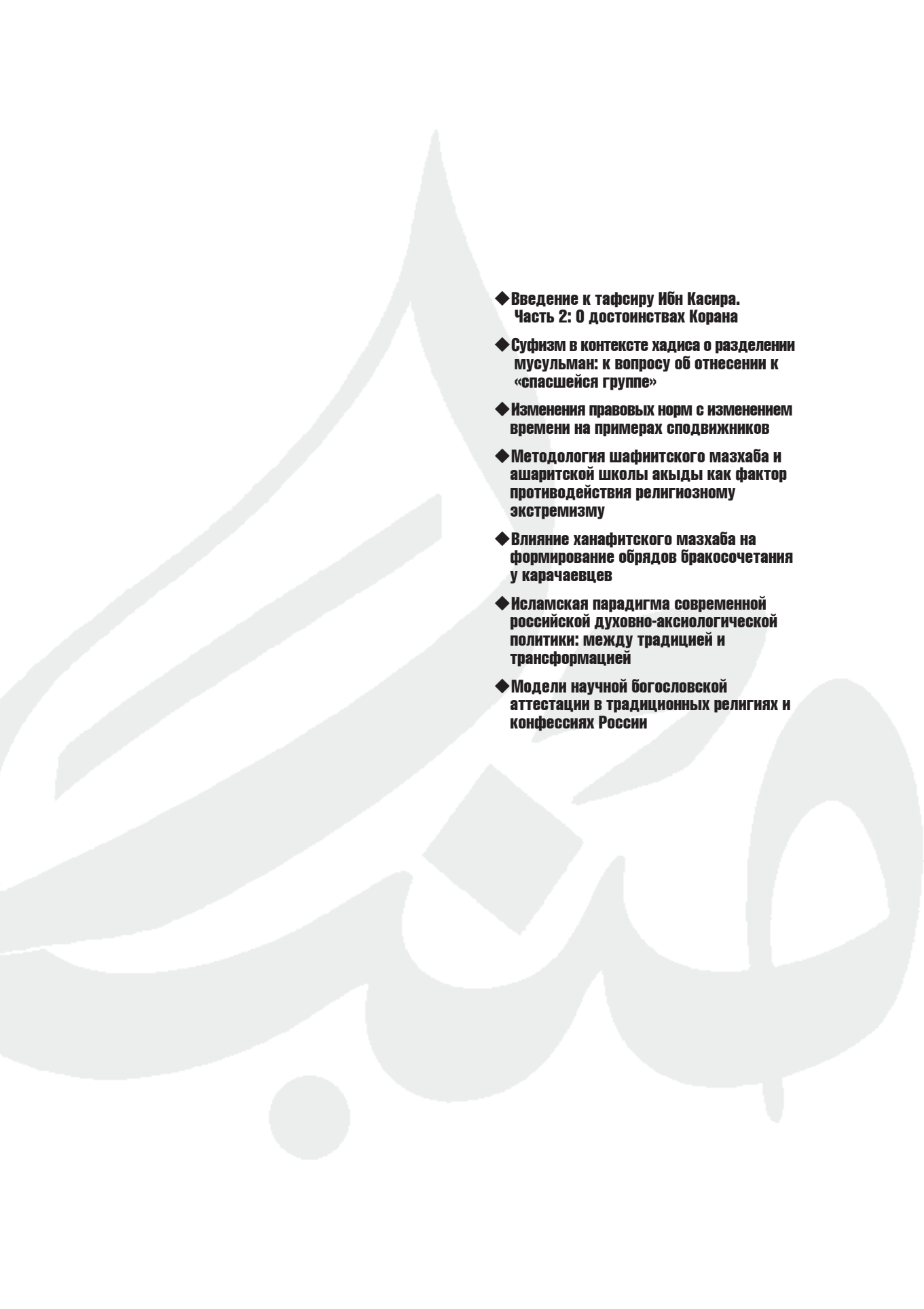
Article info

Received: January 15, 2026
Reviewed: April 15, 2026
Accepted: June 11, 2026

ТЕОЛОГИЯ

THEOLOGY



- 
- ◆ Введение к тафсиру Ибн Касира.
Часть 2: О достоинствах Корана
 - ◆ Суфизм в контексте хадиса о разделении мусульман: к вопросу об отнесении к «спасшейся группе»
 - ◆ Изменения правовых норм с изменением времени на примерах сподвижников
 - ◆ Методология шафиитского мазхаба и ашаритской школы акыды как фактор противодействия религиозному экстремизму
 - ◆ Влияние ханафитского мазхаба на формирование обрядов бракосочетания у карачаевцев
 - ◆ Исламская парадигма современной российской духовно-аксиологической политики: между традицией и трансформацией
 - ◆ Модели научной богословской аттестации в традиционных религиях и конфессиях России



Введение к тафсиру Ибн Касира. Часть 2: О достоинствах Корана

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, Республика 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 продолжает цикл публикаций русского перевода введения к комментарию Корана «Тафсир ал-Кур'ан ал-'азим» (Комментарий к великому Корану) Ибн Касира (ум. 1373). В основе настоящей главы «О достоинствах Корана» лежат пять хадисов из одноименной главы сборника имама Бухари «Сахих», которые Ибн Касир комментирует преданиями из других сводов – Муслима, Тирмизи, Наса'и, Ибн Ханбала, а также работ Табари и Абу 'Убайда, уделяя особое внимание проблеме достоверности цепочек передачи. При рассмотрении первого хадиса обсуждаются вопросы сохранности Корана, а также разделения сур на мекканские и мединские. Анализ второго хадиса подчеркивает достоинство его передатчика – ангела Джibriла, а также сподвижника Дихийи ал-Калби, в чьем облике он иногда являлся, и супруги пророка Мухаммада – Умм Саламы, однажды лицезревшую его приход в таком виде. В разборе третьего хадиса говорится о Коране как о главном чуде пророка Мухаммада, превзойти даже одну суру которого не могут самые красноречивые люди. Здесь автор также подчеркивает, что именно благодаря этому чуду у пророка Мухаммада будет большое количество последователей. Четвертый хадис говорит о динамике процесса дарования коранических откровений на разных этапах пророчества. Последний хадис продолжает тему предыдущего, однако при его рассмотрении Ибн Касир в большей степени говорит о языке Корана, а в заключение приводит предание, описывающее состояние Пророка во время дарования откровений.

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 2: О достоинствах Корана. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):329–347. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-329-347



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 2: On virtues of the Qur'an

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 to the commentary of the Qur'an "Tafsir al-Qur'an al-'azim" (Commentary on the Great Qur'an) by Ibn Kathir (d. 1373). This chapter "On virtues of the Qur'an" is based on five hadiths from the eponymous chapter of imam Bukhari's collection "Sahih", which Ibn Kathir comments on with traditions from other collections – Muslim, Tirmizi, Nasa'i, Ibn Hanbal as well as the works of Tabari and Abu 'Uбайд, paying special attention to the problem of the reliability of transmission chains. In respect to the first hadith, the issues of the preservation of the Qur'an and the division into the Meccan and Madinan, are discussed. The analysis of the second hadith highlights the dignity of its transmitter, the angel Jibril, the companion Dihya al-Kalbi, in whose guise he sometimes appeared, and the Prophet Muhammad's wife Umm Salamah, who once witnessed the angel's arrival in this form. The analysis of the third hadith speaks of the Qur'an as the main miracle of the Prophet Muhammad, which even the most eloquent people cannot surpass. Here the author also emphasizes that it is thanks to this miracle that the Prophet Muhammad will have a large number of followers. The fourth hadith speaks about the step-by-step process of the Qur'anic revelation at different stages of prophecy. The last hadith continues the theme of the previous one, however Ibn Kathir speaks here more about the language of the Qur'an, and in conclusion, he cites a tradition describing the Prophet's condition during the receiving of revelations.

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 2: On virtues of the Qur'an. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):329–347. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-329-347



КНИГА О ДОСТОИНСТВАХ КОРАНА¹

[Хадис первый]

Бухари², да смилуется над ним Аллах, сказал:

«Как ниспосылалось Божественное откровение (*waḥy*) и что было ниспослано первым³.

Ибн ‘Аббас⁴ сказал: “Хранитель (*muḥaymin*) – достоверный (*amīn*). Коран достоверен в отношении всех предыдущих писаний”.

‘Убайдуллах ибн Муса⁵ передал от ‘Аиши⁶ и Ибн ‘Аббаса⁷: “В течение десяти лет Коран ниспосылался Пророку в Мекке и еще десять лет – в Медине”» (Бухари, 4978, 4979). [Конец цитаты Бухари]⁸.

Бухари поместил раздел «О достоинствах Корана» после раздела «Толкование Корана» в связи с тем, что толкование является более важным, и поэтому он начал с него. Мы же поместили раздел о достоинствах Корана прежде толкования и перед толкованием каждой отдельной суры упоминали о ее достоинствах, дабы это побудило к сохранению (*hifz*) Корана, его пониманию и действиям в соответствии с ним. Да поможет в этом Всевышний.

Слова Ибн ‘Аббаса, толкующие слово *muḥaymin*, Бухари приводит, имея в виду, что они соответствуют сказанному Всевышним в суре «Трапеза»: **«И Мы низвели тебе Писание с истиной для подтверждения истинности того, что ниспослано до**

¹ Продолжение. Начало – [1; 2]. Для перевода было использовано издание [3]. Этот раздел введения назван так же, как и раздел в сборнике хадисов «Сахих» Бухари, на который опирался Ибн Касир при написании данного раздела.

² Абу ‘Абдаллах Мухаммад ибн Исма‘ил ал-Бухари (ум. 870) – автор самого известного свода хадисов под названием «Сахих».

³ Этот подзаголовок у Бухари следует сразу после названия раздела.

⁴ Ибн ‘Аббас – ‘Абдаллах ибн ‘Аббас (619–686) – сподвижник и двоюродный брат пророка Мухаммада, прозванный *ḥabir al-ummaḥ* «книжник общины» и *tarjūmān al-Qur’ān* «толмач Корана», единодушно считается основателем мусульманской экзегетической традиции и шейхом мекканской школы тафсира.

⁵ ‘Убайдаллах ибн Муса (ум. 829) – куфийский передатчик хадисов, один из первых, кто составил сборник хадисов, сгруппировав их по имени первого передатчика – «Муснад».

⁶ ‘Аиша бинт Аби Бакр (613–678) – жена пророка Мухаммада, которую называют «мать правоверных», одна из самых ученых женщин в истории раннего ислама.

⁷ 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.

⁸ Более подробно об этом см.: [4, с. 105–160].



него из писания, и для охранения (*tiḥayṭinan*) его» (5: 48)⁹, которое следует после упоминания Торы и Евангелия.

Имам Абу Джа'фар ибн Джарир [ат-Табари]¹⁰, да смиляется над ним Аллах, сказал:

«Поведал нам ал-Мусанна¹¹ толкование Ибн 'Аббаса слов Всевышнего "...для охранения (*tiḥayṭinan*) его...": "*tiḥayṭin* значит достоверный (*amīn*)". Ибн 'Аббас также сказал: "Коран достоверен в отношении всех предыдущих писаний".

В другом изводе говорится: "Он – свидетель (*shahīd*) о них".

Суфйан ас-Саури¹² и другие имамы передавали от Ибн 'Аббаса: "...для охранения (*tiḥayṭinan*) его..." значит «для снискания доверия (*mu'tamanan*) к нему»".

Подобно этому также говорили Муджахид¹³, Судди¹⁴, Катада¹⁵, Ибн Джурайдж¹⁶, ал-Хасан ал-Басри¹⁷ и другие имамы-предшественники (*salaf*).

Основное значение понятия *ḥayṭana* – это сохранение (*ḥifẓ*) и сбережение (*irtiqāb*). Когда человек бережет (*raqaba*) что-то, сохраняет (*ḥafaza*) и следит (*shahada*) за этим, говорят: "Такой-то печется (*ḥayṭana*) об этом". Ведь говорят: *yuhayṭinu*

⁹ Перевод Корана в настоящей работе не повторяет буквально ни один из известных авторских вариантов. За основу был взят перевод И. Ю. Крачковского [5], который, так или иначе, повлиял, причем очень существенно, на все последующие версии. Однако при необходимости брались варианты из других переводов, более подходящие к контексту Введения, или же мы предлагали свой вариант. Получившийся в результате текст мы называем термином «синоптический», или сводный, взятый нами из сравнительного религиоведения.

¹⁰ Абу Джа'фар Мухаммад ибн Джарир ат-Табари (ум. 923) – знаменитый историк и комментатор Корана, прозванный *imām al-mufasssīrīn* «предстоятель толкователей». Его комментарий «Джами' ал-байан 'ан та'вил ай ал-Куран» (Свод изъяснения об истолковании аятов Корана) является одним из наиболее авторитетных суннитских толкований Священного Писания. Более подробно см.: [6; 7].

¹¹ Ал-Мусанна ибн Ибрахим ал-Амули – один из учителей Табари, передатчик преданий от поколения последователей (*ṭabi'ūn*).

¹² Суфйан 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 Суфйан, имеется в виду именно Суфйан ас-Саури.

¹³ Муджахид ибн Джабр (642–722) – комментатор Корана мекканской школы, ученик Ибн 'Аббаса. Его тафсир сохранился и опубликован. В мусульманской традиции о нем существует мнение, что он чрезмерно опирался на книги иудеев и христиан в толковании Корана.

¹⁴ Исма'ил ибн 'Абд ар-Рахман ас-Судди (ум. 745) – последователь и ученик Ибн 'Аббаса, жил в Куфе, знаток Корана и жития Пророка.

¹⁵ Катада ибн Ди'ама (680–736) – басрийский хадисовед и комментатор Корана, знаток арабского языка, преданий и генеалогии доисламских арабов, рано ослеп.

¹⁶ 'Абд ал-Малик ибн 'Абд ал-'Азиз ибн Джурайдж (699–767) – мекканский законовед и хадисовед, византиец по происхождению, деда которого звали Джурайдж (Георгий), одним из первых начал записывать хадисы.

¹⁷ Ал-Хасан ибн Йасар ал-Басри (842–728) – знаменитый корановед, хадисовед и богослов.



haymanatan “он осуществляет надзор” и говорят *huwa ‘alayhi muhaymin* “он наблюдатель за этим”». [Конец цитаты Табари].

Среди имен Всевышнего Аллаха – Хранитель (*al-muḥaymin*), т. е. Он свидетель (*shahīd*) всему, наблюдатель (*raqīb*), берегающий (*ḥafīz*) все¹⁸.

Что же касается приводимого Бухари хадиса о том, что Коран ниспосылался Пророку, мир ему, десять лет в Мекке и десять лет в Медине, то [из двух шейхов] его приводит только он, но не Муслим¹⁹, а также Наса’и²⁰ со слов Шайбана²¹ от Абу Саламы²².

Абу ‘Убайд ал-Касим ибн Саллам²³ сказал: «Мне сообщил Йазид²⁴ от ‘Иkrimы²⁵ слова Ибн ‘Аббаса: «Коран был целиком ниспослан на ближнее небо в Ночь могущества (*laylat al-qadr*), а после этого ниспосылался в течение двадцати лет». Затем он прочел: «**И Коран Мы разделили, чтобы читал ты его людям с выдержкой, и ниспосылали Мы его ниспосланием**» (17: 106). Это сообщение с достоверным (*ṣaḥīḥ*) иснадом.

Нет разногласий в отношении длительности пребывания Пророка в Медине в течение десяти лет. Что же касается его нахождения в Мекке после начала пророчества, то наиболее известный срок – тринадцать лет, так как достоверно известно, что откровения он начал получать в возрасте 40 лет, а умер он в 63 года. Поэтому, возможно, то, что сверх десяти, было опущено для округления (*ikhtisār*) в устной речи, так как арабы часто при этом сокращают то, что сверх десятков (*kusūr*). Или же эти две цифры относятся ко времени контактов Пророка с Джibriлом. Так, имам Ахмад²⁶

¹⁸ Более подробно об этом имени Всевышнего см.: [8, с. 330].

¹⁹ Муслим ибн Хаджадж ал-Кушайри, Абу-л-Хусайн (820–875) – известный хадисовед, автор второго «Сахиха», стоящий по авторитетности рядом с «Сахихом» Бухари.

²⁰ Ахмад ибн ‘Али ан-Наса’и (830–915) – законовед и хадисовед, автор одного из шести канонических сводов хадисов под названием «Сунан».

²¹ Вероятно, имеется в виду Шайбан ибн Фаррух Абу Мухаммад аль-Хубати аль-Басри (ум. 850) – передатчик хадисов из Басры.

²² Абу Салама ибн ‘Абд ар-Рахман ибн ‘Ауф (ум. 713), известный передатчик хадисов, сын знаменитого сподвижника ‘Абд ар-Рахмана ибн ‘Ауфа. Относительно его личного имени в традиции не было единогласия, одни говорили, что его звали ‘Абдаллах, другие – Исма’ил. Наса’и, хадис № 7977.

²³ Абу ‘Убайд ал-Касим ибн Саллам (774–838) – филолог, хадисовед и корановед. Его книга «Фада’ил ал-Куран» (Достоинства Корана) опубликована. Рецензию на нее см.: [9].

²⁴ Вероятно, Абу Халид Йазид ибн Харун ибн Зазан (736–821) – иракский хадисовед, придерживавшийся традиционалистских взглядов. Есть предание, что аббасидский халиф ал-Ма’мун (813–833), сторонник му’тазилитов, говорил: «Если бы не Йазид ибн Харун, я бы публично объявил, что Коран – сотворен, а так он возразит мне, и начнется смута».

²⁵ ‘Иkrimа ибн ‘Абдаллах ал-Барбари ал-Макки (645–723) – вольноотпущенник и ученик Ибн ‘Аббаса, основавший традицию хадисоведения и корановедения в Магрибе.

²⁶ Ахмад ибн Ханбал (780–855) – основатель ханбалитского толка мусульманского закона, автор



сообщает, что в начале Пророк имел контакты с Микаилом, который передавал ему Божье слово и другие сообщения (*shay'*), а затем это стал делать Джибрил.

Связь этого предания (*hadith*) с темой достоинств (*faḍā'il*) Корана заключается в том, что оно сообщает о начале его ниспослания в священном (*sharīf*) месте, а именно в заповедном городе (*balad ḥaram*). Также это произошло в священное время, а именно в рамадан. Таким образом, были совмещены святость места и времени. Поэтому именно в рамадан желательно больше читать Коран, поскольку в этот месяц началось его ниспослание. По этой причине ежегодно в рамадан Джибрил сличал с Божьим посланником ниспосланное ранее, а в год его смерти они дважды сделали это для проверки и подтверждения.

В этом предании также сообщается, что в Коране есть мекканское и мединское. Мекканское – это то, что было ниспослано до переселения (*hijrah*), а мединское – то, что после него, независимо от того, было ли это ниспослано в Медине или же в каком-либо другом месте, в т. ч. даже в Мекке и в 'Арафате. В отношении ряда сур было высказано единогласное мнение о том, мекканские они или мединские, по другим же сурам существуют разногласия. Некоторые ученые решили установить правила определения времени, однако в их формулировках есть сложности и непоследовательность (*'asr wa-naẓr*). Другие же сказали, что все суры с буквенными зачинами (*ḥurūf muqatta'a*), кроме «Коровы» (№2) и «Семейства 'Имрана» (№3), являются мекканскими. Тогда как все суры, в которых есть обращения «*О те, которые уверовали*», мединские. Если же в сурах встречается обращение «*О люди*», то они могут быть как теми, так и другими, но в большинстве случаев это мекканские, хотя встречаются и мединские, как, например, сура «Корова» (№2), где говорится: «*О люди! Поклоняйтесь вашему Господу, который сотворил вас и тех, кто был до вас, – может быть, вы будете богобоязненны!*» (2: 20) и «*О люди! Ешьте из того, что на земле является дозволенным, благим, и не следуйте по стопам сатаны, ведь он для вас враг явный!*» (2: 168).

Абу 'Убайд сказал: «Абу Му'авийа²⁷ мне рассказал от Ибрахима ибн 'Алкамы²⁸: "Все в Коране, что содержит слова «*О те, которые уверовали*», было ниспослано в Медине, а то, где есть слова «*О люди*», – в Мекке".

известного свода хадисов под названием «Муснад».

²⁷ Абу Му'авийа ад-Дарир (ум. 810) – слепой куфийский корановед и хадисовед, передавал хадисы от Суфйана ас-Саури и других последователей (*таби'ун*).

²⁸ Вероятно, имеется в виду Ибрахим ибн 'Алкама (ум. 715) – последователь из Куфы, правовед и передатчик хадисов.



Затем он также сказал: «‘Али ибн Ма‘бад²⁹ мне передавал слова Маймуна ибн Михрана³⁰: “То в Коране, что содержит слова «*О люди*» и «*О сыны Адама*», является мекканским, а то, что содержит слова «*О те, которые уверовали*», – мединским”».

Были и такие, кто считал, что некоторые суры были ниспосланы дважды – один раз в Мекке и еще раз в Медине, а Аллах знает лучше.

Были и такие, кто полагал, что в мекканских сурах ряд аятов являются исключениями, и считали их мединскими. Например, в отношении суры «Паломничество» (№22) и других.

Однако истиной в данном вопросе является то, на что указывают достоверные аргументы, а Аллах знает лучше.

Абу ‘Убайд сказал: «‘Абдаллах ибн Салих³¹ мне рассказывал слова ‘Али ибн Аби Талхи³²: “В Медине ниспосланы: [1] сура «Корова» (№2), [2] «Семейство ‘Имрана» (№3), [3] «Женщины» (№4), [4] «Трапеза» (№5), [5] «Добыча» (№8), [6] «Покаяние» (№9), [7] «Хадж» (№22), [8] «Свет» (№24), [9] «Сонмы» (№33), [10] «У тех, кто не веровал» (№47), [11] «Победа» (№48), [12] «Железо» (№57), [13] «Препиравательство» (№58), [14] «Сбор» (№59), [15] «Испытуемая» (№60), [16] «Апостолы», он имеет в виду «Ряды» (№61), [17] «Взаимное обманывание» (№64), [18] «О Пророк, когда вы даете развод женам...» (№65), [19] «О Пророк, почему ты запрещаешь...» (№66), [20] «Клянусь зарей» (№89), [21] «Клянусь ночью» (№92), [22] «Мы ниспослали его в ночь могущества» (№97), [23] «Не бывали те, кто не уверовал» (№98), [24] «Когда земля будет сотрясена» (№99), [25] «Когда придет помощь Аллаха» (№110). Все же остальное – в Мекке”».

У этого предания достоверная цепочка передатчиков (*isnād ṣaḥīḥ*) от известного ‘Али ибн Аби Талхи, который был одним из учеников Ибн ‘Аббаса, передавших от него комментарии к Корану (*tafsīr*). В числе мединских он назвал суры, отнесение которых к мединскому периоду спорно, и он не упомянул суры «Комнаты» (№49) и «Обереги» (№112–114)³³.

²⁹ Вероятно, имеется в виду ‘Али ибн Ма‘бад (ум. 833) – египетский правовед и передатчик хадисов.

³⁰ Маймун ибн Махран, Абу Аййуб (ум. 735) – последователь, правовед и передатчик хадисов, родился в Куфе, жил в Басре и Ракке, где считался главным авторитетом в области религии.

³¹ ‘Абдаллах ибн Салих ал-Джухани, Абу Салих (755–838) – египетский хадисовед, ученик ал-Лайса ибн Са‘да, глава египетской школы хадисоведов после своего учителя.

³² ‘Али ибн Аби Талха (ум. 761), хадисовед и комментатор Корана, ученик Ибн ‘Аббаса, вырос и получил образование в Медине, потом переехал в Хомс в Сирии, где и провел большую часть жизни.

³³ Обычно говорится о «Двух берегах» (*al-mu‘widhatān*) – сурах 113–114, однако здесь Ибн Касир употребляет слово во множественном числе «*al-mu‘widhāt*», вероятно, добавляя еще и суру 111. Более подробно об этих сурах см.: [10, с. 360–426].



Хадис второй

Бухари сказал: «Мне рассказал Муса ибн Исма'ил³⁴ слова Му'тамара³⁵: “Я слышал от своего отца слова Абу 'Усмана³⁶: “Мне сообщили, что Джibrил, мир ему, явился к Пророку, да благословит его Аллах и приветствует, когда у него была Умм Салама³⁷, и стал рассказывать. Пророк спросил: «Кто это?» или нечто подобное. Она ответила: «Это – Дихья ал-Калби³⁸». Когда он ушел, она сказала: «Клянусь Богом, я не считала его кем-то другим, пока не услышала проповедь Пророка, в которой он передал слова Джibrила» или что-то подобное». Мой отец спросил у Абу 'Усмана: “От кого ты это услышал?”. Он ответил: “От Усамы ибн Зайда³⁹”».

Бухари также передавал это в разделе о признаках пророчества от 'Аббаса ибн ал-Валида ан-Нурси⁴⁰, а Муслим – в разделе о достоинствах Умм Саламы от 'Абд ал-А'ла ибн Хаммада⁴¹ [и Мухаммада ибн 'Абд ал-А'ла⁴²]. Все эти сообщения от Му'тамара ибн Сулаймана.

Целью цитирования этих преданий является информирование о том, что посредником (*safir*) между Богом и Мухаммадом служит Джibrил – благородный ангел, обладающий знатностью, величием и положением. Как об этом сказал Всевышний: «Снизшел с ним дух верный на твое сердце, чтобы оказаться тебе из числа увещающих» (26: 193–194) и «Это, поистине, слово посланника благородного, обладающего силой у властителя трона, могучего, встречающего покорность и, кроме

³⁴ Муса ибн Исма'ил ат-Табузаки (ум. 838) – один из наиболее авторитетных передатчиков хадисов из Басры.

³⁵ Му'тамар ибн Сулайман ибн Тархан ат-Тайми аль-Басри (711–783) – последователь последователей, известный передатчик хадисов из Басры.

³⁶ Вероятно, имеется в виду Абу 'Усман ан-Нахди (ум. 718) – один из самых авторитетных последователей, жил в Куфе и Басре, принял ислам при жизни Пророка, но не видел его лично, считается надежным передатчиком хадисов.

³⁷ Умм Салама, Хинд бинт Сухайл (или: Хузайфа) Аби Умаййа (596–681) – одна из жен пророка Мухаммада, вышла за него замуж на четвертом году хиджры (626 г.н.э.). С первым мужем эмигрировала в Эфиопию, потом вернулась сначала в Мекку, потом – в Медину. После смерти первого мужа у нее оставалось четверо детей. Когда Пророк посватался к ней, она ответила: «На таких, как я, не женятся. Мне много лет, и я уже не рожу. Я женщина ревнивая и многодетная», но он ответил ей: «Что касается возраста, то я старше тебя. Что до ревности, то Аллах ее устранил. Что же до детей, то они принадлежат Аллаху и Его посланнику» и женился на ней.

³⁸ Дихья ал-Калби (ум. 670) – сподвижник, доставил письмо пророка Мухаммада византийскому императору, согласно хадисам, ангел Джibrил несколько раз приходил к Пророку в образе человека, похожего на него.

³⁹ Усама ибн Зайд ибн Хариса, Абу Мухаммад (615–674) – выдающийся сподвижник, который совершил переселение (*хиджра*) вместе с Пророком.

⁴⁰ 'Аббас ибн ал-Валид (ум. 852) – иракский передатчик хадисов.

⁴¹ Абд ал-А'ла ибн Хаммад ан-Нарси (ум. ок. 855) – басрийский передатчик хадисов.

⁴² Мухаммад ибн 'Абд ал-А'ла ас-Сан'ани (ум. 859) – басрийский передатчик хадисов.



того, доверенного, и ваш товарищ не является одержимым» (81: 19–22). Таким образом Всевышний Господь восхвалил двух Своих рабов и посланников – Джибрила и Мухаммада. Когда мы, даст Бог, а Ему мы доверяем, дойдем до этих аятов, то более подробно изложим толкование этих слов⁴³.

В этом предании утверждается великое достоинство Умм Саламы, как это разъяснил Муслим, ведь она лицезрела этого великого ангела. Также в нем указывается и достоинство Дихьи ал-Калби, ибо часто именно в его образе Джибрил являлся к Пророку, и образ этот был прекрасен. Дихья происходил из племени Усамы ибн Зайда ибн Хариса ал-Калби⁴⁴. Все они восходят к Калбу ибн Вабаре⁴⁵, который происходил из племени куда'а. Одни говорят, что куда'а восходят к 'Аднану⁴⁶, другие – к Кахтану⁴⁷, третьи – что это отдельный клан (*batn*). А Всевышнему ведомо лучше.

Хадис третий

'Абдаллах ибн Йусуф⁴⁸ передавал от Абу Хурайры⁴⁹ слова Пророка: *«Каждому пророку было даровано то, благодаря чему люди начинали верить в него. Что же касается меня, то мне были дарованы откровения, которые Аллах внушал мне, и я надеюсь, что в День воскресения у меня окажется больше последователей, чем у любого из них»* (Бухари, 4981, 7274).

Он также приводит это предание в разделе о необходимости крепко держаться (*i'tisām*) [Корана и Сунны] от 'Абд ал-'Азиза ибн 'Абдаллаха⁵⁰. Его также приводят Муслим и Наса'и от Кутайбы⁵¹.

⁴³ Толкование аятов 81: 19–22 см.: [11, с. 274–280].

⁴⁴ Усама ибн Зайд ибн Хариса (ум. 678) – сподвижник пророка Мухаммада, сын сподвижника и вольноотпущенника Зайда ибн Харисы.

⁴⁵ Калб ибн Вабара – эпонимный родоначальник и предок арабского племени Бану Калб, кочевавшего в северо-западной Аравии и Леванте.

⁴⁶ 'Аднан – легендарный эпонимный родоначальник северных арабов-аднанитов и прямой предок пророка Мухаммада.

⁴⁷ Кахтан – легендарный эпонимный родоначальник южных арабов-кахтанитов.

⁴⁸ 'Абдаллах ибн Йусуф ат-Тинниси (ум. 834) – передатчик хадисов, родился в Дамаске, затем переехал в город Тиннис в Египте, главный передатчик сборника хадисов «аль-Муватта'» имама Малика, Бухари считал его одним из самых надежных передатчиков.

⁴⁹ Абу Хурайра 'Абд ар-Рахман ибн Сахр (602–679) – сподвижник, ислам принял лишь на седьмом году хиджры, но несмотря на это стал крупнейшим передатчиком хадисов. Количество дошедших через него хадисов превышает пять тысяч, а число его учеников достигает семисот. Большую часть жизни провел в Медине.

⁵⁰ 'Абд ал-'Азиз ибн 'Абдаллах ал-Увайси (ум. 826) – передатчик хадисов из Медины, один из главных передатчиков у Бухари.

⁵¹ Кутайба ибн Са'ид ал-Балхи (ум. 854) – передатчик хадисов, от которого передавали Бухари, Муслим и др.



В этом предании указывается великое преимущество Славного Корана над всеми другими чудесами, данными разным пророкам, и всеми писаниями. Смысл этого предания также в том, что не было ни одного пророка, кому не давались бы чудеса, в которые уверовали бы люди. Иными словами, они не оставались без доказательства, подтверждающего то, с чем они пришли, за которым последовали те из людей, что последователи. Потом, когда эти пророки умирали, их чудеса не имели продолжения при следующих поколениях, а сохранялись только через рассказы последователей, которые в то время видели их. Что же касается Посланника, ставшего Печатью пророчества, то большая часть (*mu'ẓam*) того, что Всевышний дал ему в откровении, передавалась людям по многоканальным цепочкам передатчиков (*bi-t-tawātur*) и в каждую эпоху сохранялась так, как была ниспослана. Именно об этом его слова: «...я надеюсь, что у меня окажется больше последователей...». Так и случилось в итоге. И то, что у него больше последователей, чем у других пророков, связано со всеобщностью его послания, которое будет длиться вплоть до конца света, а также с тем, что его чудо продолжает существовать. Всевышний сказал об этом: **«Благословен тот, который ниспослал различие Своему рабу, чтобы он стал для миров проповедником»** (25: 1), **«Скажи: “Если бы собрались люди и джинны, чтобы сделать подобное этому Корану, они бы не создали подобного, хотя бы одни из них были другим помощниками”»** (17: 88). Затем Всевышний ограничился только десятью сурами, известив: **«Может быть, они скажут: “Измыслил он его”. Скажи: “Приведите же десять сур, подобных ему, измышленных, и призовите, кого вы можете, кроме Аллаха, если вы говорите правду!”»** (11: 13). Потом Он бросил им вызов – привести хотя бы одну подобную Корану суру, но они не смогли сделать и этого. Всевышний сказал: **«Может быть, они скажут: “Измыслил он его”. Скажи: “Приведите же суру, подобную ему, и призывайте, кого вы можете, помимо Аллаха, если вы правдивы!”»** (10: 38). Он свел Свой вызов к одной суре как в мекканских сурах, которые мы упоминали, так и в мединских сурах, о чем говорится в суре «Корова»: **«А если вы в сомнении относительно того, что Мы ниспослали Нашему рабу, то принесите суру, подобную этому, и призовите ваших свидетелей, помимо Аллаха, если вы правдивы. Если же вы этого не сделаете, – а вы никогда этого не сделаете! – то побойтесь огня, топливом для которого будут люди и камни, уготованного неверным»** (2: 23–24). Таким образом, Всевышний сообщает им, что они не в состоянии противопоставить Корану ничего подобного и не смогут сделать этого в будущем, и это при том, что они являются самыми красноречивыми (*afṣaḥ*) из людей, наиболее знающими риторику, поэзию и различные виды и стили речи. И именно им было даровано от Аллаха такое красно-



речивое (*faṣīh*), выразительное (*balīgh*) и лаконичное (*wajīz*) слово, которого до этого не было ни у кого из людей. Оно содержит в себе много полезных и достоверных знаний, правдивых сообщений о скрытом в прошлом и будущем, а также справедливые и мудрые заповеди (*aḥkām*), как сказал об этом Всевышний: «*И завершились слова Господа твоего по истине и справедливости. Нет изменителя словам Его: ведь Он – слышащий, знающий!*» (6: 115).

Имам Ахмад ибн Ханбал сказал: «Передал мне Йа'куб ибн Ибрахим⁵² от Мухаммада ибн Исхака⁵³ через Мухаммада ибн Ка'ба ал-Курази⁵⁴ от ал-Хариса ибн 'Абдаллаха ал-А'вара⁵⁵: “Я решил пойти к повелителю правоверных, дабы расспросить его о том, что я услышал вечером. Я отправился к нему после ночной молитвы, зашел к нему, и тогда он напомнил мне следующее предание. Он сказал: «Я слышал, как посланник Аллаха сказал: “Явился ко мне Джибрил и сказал: «О Мухаммад, твоя община впадет в разногласия после тебя». Я спросил: «Так в чем же выход?» Он же ответил: «Писание Аллаха. Аллах ломает им любого тирана (*jabbār*). Кто держится за это Писание, тот спасется, а кто оставит его, тот погибнет. (Он повторил это дважды). Это слово решающее, и это не шутка⁵⁶, оно не создано человеческими языками, его чудеса не иссякнут, в нем вести о тех, кто был до вас, и решения (*faṣl*) о том, что у вас, а также сообщения о том, какое бытие ждет вас после»”. Так это передал имам Ахмад.

Абу 'Иса ат-Тирмизи⁵⁷ приводил это предание так: Абу Хумайд⁵⁸ передал мне от Хамзы аз-Заййата⁵⁹ от ал-Хариса ал-А'вара: «Я пришел в мечеть, а там люди стали рассуждать о преданиях (*aḥādīth*). Тогда я пошел к 'Али⁶⁰ и сказал: “О повелитель правоверных, разве ты не видишь, как люди рассуждают о преданиях?” Он ответил: “Неужели они уже стали делать это?» Я сказал: “Да!» Тогда он произнес: “Что касается

⁵² Йа'куб ибн Ибрахим ад-Даураки (ум. 860) – иракский передатчик хадисов.

⁵³ Мухаммад ибн Исхак ибн Йасар ал-Мутталиби (ум. 768) – мединский хадисовед и историк, автор «Сиры».

⁵⁴ Мухаммад ибн Ка'б ал-Курази (ум. 727) – передатчик хадисов и толкователь Корана, жил в Куфе и Медине, известный деятель раннего ислама, происходил из иудейского племени бану курайза, жившего в Медине до ислама.

⁵⁵ Ал-Харис ал-А'вар, Абу Зухайр ал-Харис ибн 'Абдаллах ал-Хамдани (ум. 685) – куфийский передатчик хадисов, последователь из круга 'Али и Ибн Мас'уда.

⁵⁶ Парафраз аят 86: 13–14.

⁵⁷ Мухаммад ибн 'Иса ат-Тирмизи, Абу 'Иса (824–892) – ученик Бухари, автор одного из шести канонических сводов хадисов.

⁵⁸ Личность установить не удалось.

⁵⁹ Хамза аз-Заййат (699–772) – куфийский грамматист и чтец Корана, один из семи передатчиков канонических методов чтения Корана.

⁶⁰ 'Али ибн Аби Талиб (600–661) – двоюродный брат и зять Пророка ислама, четвертый праведный халиф (656–661).



меня, то, я слышал, что посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Поистине, скоро наступит смута (*fitnah*)». Я спросил: «Так в чем же выход?» Он ответил: «Писание Аллаха, ведь в нем вести о тех, кто был до вас, сообщения о том, что после вас, и положения (*ḥukm*) о том, что у вас. Это слово решающее, и это не шутка. Кто бы из тиранов (*jabbār*) ни оставлял его, тот был сломлен. И кто искал руководства (*hidā*) в чем-то другом, того Аллах ввел в заблуждение. Это – крепкая вервь Аллаха, мудрое напоминание и прямой путь. Это – то, что не подвержено изменению из-за страстей, что не может быть запутано языками, что не может насытить ученых, что не надоедает от частого повторения, чьи чудеса не иссякают. Это – то, о чем даже джинны, услышав, незамедлительно сказали: “...Поистине, слышали мы Коран дивный! Он ведет к прямому пути. И уверовали мы в него...” (72: 1–2). Кто говорит в соответствии с ним, тот говорит правду; кто поступает в соответствии с ним, тот получает награду; кто судит в соответствии с ним, тот проявляет справедливость, кто призывает к нему, тот призывает к прямому пути». Запомни это [предание], о А‘вар!».

Затем Тирмизи указал, что это предание малоизвестное (*gharīb*), так как он знает его только в передаче Хамзы аз-Заййата, в цепочке передатчиков которого есть неизвестная личность (*isnād majhūl*), поэтому предание ал-Хариса – это только его слова (*maqāl*).

Я же считаю, что этот хадис передается не только через Хамзу ибн Хабиба аз-Заййата, но и от Мухаммада ибн Исхака через Мухаммада ибн Ка‘ба ал-Курази от ал-Хариса ал-А‘вара. Хамза же не виновен в том, в чем обвиняют ал-Хариса ал-А‘вара, ведь как Хамза может быть слаб в хадисах, если он считается имамом в кораническом чтении (*qirā’ah*) и знатоком хадисов, известным как передатчик от ал-Хариса ал-А‘вара. На него наговаривали, а некоторые даже обвиняли его во лжи из-за его взглядов (*ra’y*) и убеждений (*i’tiqād*). Что же касается того, что он преднамеренно искажал хадисы, то это не соответствует действительности. А Всевышнему ведомо лучше.

Главный смысл этого предания заложен в словах повелителя правоверных ‘Али, да будет доволен им Аллах. Некоторые ошибочно полагали, что оно возводится только к нему, однако эти слова хорошие и достоверные (*ḥasan saḥīḥ*), так как они были переданы свидетелем через Ибн Мас‘уда⁶¹ от Пророка.

⁶¹ ‘Абдаллах ибн Мас‘уд (ум. 653) – сподвижник, ислам принял очень рано и с тех пор неотлучно был при Мухаммаде в качестве его личного слуги, за исключением краткой эмиграции в Эфиопию. Гордился тем, что 70 сур слышал прямо из уст Посланника Аллаха. Мухаммад включил его в число четырех человек, у которых он советовал учиться Корану. Автор раннего, неканонического свода Корана, который он начал составлять еще при жизни Мухаммада, но закончил уже после того, как обосновался в Куфе.



Предстоятель этой науки Абу ‘Убайд ал-Касим ибн Салам в своей книге «Фада’ил ал-Кур’ан» (Достоинства Корана) писал: «Передал мне ‘Аммар ибн Мухаммад⁶² или кто-то другой от ‘Абдаллаха ибн Мас’уда от Пророка: «Воистину, Коран – это угощение (*ta’dibah*) Всевышнего Аллаха, изучайте из этого угощения то, что вам под силу. Воистину, Коран – это вервь Аллаха, это – ясный свет, полезное исцеление, защита (*iṣmah*) для тех, кто придерживается его, спасение для тех, кто следует ему, он не будет искажен и останется правильным, он не подвержен изменению и остается актуальным (*yasta’tibi*), не иссякают его чудеса, и он не надоедает от частого повторения. Так читайте же его, ведь Всевышний воздает за чтение каждого его харфа по десять наград. И я не говорю, что “Алиф. Лам. Мим” – это один харф, за “Алиф” – десять, и за “Лам” – десять, и за “Мим” – десять». В этом изводе (*wajh*) предание является малоизвестным (*garīb*).

Его также передавал Мухаммад ибн Фудайл⁶³ от Абу Исхака ал-Хиджри, чье имя – Ибрахим ибн Муслим⁶⁴. И хотя он и был одним из последователей (*tābi’ūn*), о нем говорили многое. Абу Хатим ар-Рази⁶⁵ говорил: «Он – слабый (*layyin*), у него нет силы». Абу ал-Фатх ал-Азди⁶⁶ говорил: «Он возводил (*raffā’*) много домыслов (*wahm*)». Возможно, а Аллах знает лучше, что недостоверно возведение (*raf’*) этого предания к Пророку и это только слова Ибн Мас’уда, однако возведение подтверждается свидетельством другого извода (*wajh*). А Аллах знает лучше.

Абу ‘Убайд также говорил: «Рассказывал мне Хадждадж⁶⁷ слова ‘Абдаллаха ибн Мас’уда: “Пусть раб Божий не спрашивает себя ни о чем, кроме Корана, ведь, если он любит его, то значит он любит Аллаха и его Посланника”».

Хадис четвертый

Бухари сказал: «Рассказал мне ‘Амр ибн Мухаммад⁶⁸ слова Анаса ибн Малика⁶⁹: «Откровения стали следовать одно за другим незадолго до смерти Пророка, так что перед

⁶² Вероятно, имеется в виду ‘Аммар ибн Мухаммад ас-Саури (ум. 799) – иракский передатчик хадисов.

⁶³ Мухаммад ибн Фудайл ад-Дабби (ум. ок. 810) – последователь последователей, куфийский передатчик хадисов, от которого передавали авторы всех шести канонических сводов преданий.

⁶⁴ Абу Исхак Ибрахим ибн Муслим аль-Хиджри (ум. ок. 747) – последователь, куфийский передатчик хадисов.

⁶⁵ Абу Хатим Мухаммад ибн Идрис ар-Рази (811–890) – передатчик хадисов и хадисовед, один из самых авторитетных ученых в науке о надежности передатчиков (*‘ilm al-jarḥ wa-t-ta’dīl*).

⁶⁶ Абу ал-Фатх ал-Азди (ум. 984) – иракский передатчик хадисов.

⁶⁷ Вероятно, Хадждадж ибн Минхал ал-Басри, Абу Мухаммад (ум. 826) – хадисовед, один из источников Бухари.

⁶⁸ Вероятно, ‘Амр ибн Мухаммад ан-Накид (ум. 846) – багдадский хадисовед, от которого передавали Муслим, Наса’и и Ибн Маджа.

⁶⁹ Анас ибн Малик (612–712) – сподвижник из ансаров, слуга Мухаммада, жил сначала в Дамаске, потом в Басре.



смертью откровений ему ниспосылалось больше, чем раньше». Муслим также передает это предание от 'Амра ибн Мухаммада, а Наса'и от Исхака ибн Мансура ал-Каусаджа⁷⁰.

Смысл этого предания заключается в следующем: Всевышний последовательно давал Свои откровения Пророку одно за другим по мере необходимости. И в них не было перерыва после того, как к Пророку впервые был послан ангел со словами: **«Читай во имя Господа твоего»** (96: 1). После этого он с нетерпением ожидал новых откровений около двух лет, а может, и более. Затем откровения разгорелись и стали идти друг за другом. И первым, что было ниспослано после этого перерыва, это слова: **«О завернувшийся! Встань и увещевай!»** (74: 1–2).

Хадис пятый

Рассказал мне Абу Нуа'йм⁷¹ слова Джундуба⁷²: «Пророк заболел и не вставал ночь или две. Тогда к нему пришла какая-то женщина и сказала: “Мухаммад, я вижу, что твой шайтан оставил тебя!» Тогда Всевышний ниспослал **“Клянись утром и ночью, когда она густеет! Не покинул тебя твой Господь и не возненавидел”** (93: 1–3)».

Бухари также приводит этот хадис и в других местах. А Муслим и Наса'и – по другим цепочкам (*turuq*) от Суфьяна, который Саури. Даст Бог, более подробно об этом предании мы расскажем в комментарии к суре «Утро»⁷³.

Этот и предыдущие хадисы упоминаются в разделе о достоинствах Корана в связи с тем, что в них говорится о великой заботе и сильной любви, которые Всевышний проявляет в отношении Своего посланника, ведь Он сделал откровения следующими друг за другом и не прервал их. Именно поэтому Всевышний ниспослал ему Коран частями, ведь в этом есть наивысшая степень заботы и почтения.

Бухари сказал: «Коран был ниспослан на языке курайшитов и арабов, **“арабским Кораном”** (39: 28), **“на ясном арабском языке”** (26: 195). Абу ал-Йаман⁷⁴ рассказал мне слова Анаса ибн Малика о том, что 'Усман ибн 'Аффан⁷⁵ приказал Зайду ибн

⁷⁰ Исхак ибн Мансур ал-Каусаджа (786–865) – правовед ханбалитской школы и передатчик хадисов из Нишапура.

⁷¹ Абу Ну'айм ал-Фадл ибн Дукайн (748–834) – куфийский передатчик хадисов.

⁷² Вероятно, Джундуб ибн 'Абдаллах (ум. ок. 690) – сподвижник, передатчик хадисов, жил в Басре и Куфе.

⁷³ См.: [12, с. 287–297].

⁷⁴ Абу аль-Йаман аль-Хакам ибн Нафи' (ум. 836) – сирийский передатчик хадисов, от которого передают Бухари и Муслим.

⁷⁵ 'Усман ибн 'Аффан (577–656) – сподвижник, третий праведный халиф (644–656), с именем которого связано составление канонического свода Корана – Османова кодекса. Дважды зять Мухаммада, был женат последовательно на двух его дочерях, сначала – Рукаййе, потом – на Умм Кулсум, один из десяти, кому при жизни, по слову Пророка ислама, обещован рай.



Сабиту⁷⁶, Са'иду ибн ал-'Асу⁷⁷, 'Абдаллаху ибн аз-Зубайру⁷⁸ и 'Абд ар-Рахману ибн ал-Харису ибн Хишаму⁷⁹ переписать (*nasakha*) откровения в свод⁸⁰, сказав им: "Если вы с Зайдом разоидетесь во мнениях относительно правильности арабского в языке Корана (*fī 'arabiyyatin min 'arabiyyat al-qur'ān*), то пишите в соответствии с языком курайшитов, ведь Коран был ниспослан на их языке». Они так и сделали».

Это предание – часть хадиса, который Бухари приводит далее. Однако речь идет именно о нем. Цель Бухари в выделении этого предания очевидна: он хочет подчеркнуть, что Коран ниспослан на языке курайшитов, а курайшиты – это самые чистокровные арабы. Об этом также говорил Абу Бакр ибн Аби Дауд⁸¹: «Рассказал мне 'Абдаллах ибн Мухаммад ибн Халлад⁸² слова 'Умара ибн ал-Хаттаба⁸³: "В наши списки (*maṣāḥif*) записывали под диктовку только юноши из курайшитов и сакифитов". У этого предания достоверная цепочка передатчиков (*isnād ṣaḥīḥ*)». Абу Дауд⁸⁴ также говорил: «Рассказал мне Исма'ил ибн Асад⁸⁵ слова 'Абдаллаха ибн Фадали⁸⁶: "Когда

⁷⁶ Зайд ибн Сабит (611–665) – сподвижник и секретарь пророка Мухаммада, родился в Медине, но воспитывался в Мекке, совершил хиджру вместе с Пророком. Был главным кади, муфтием и чтецом Медины. Еще при жизни пророка Мухаммада и по его повелению записывал коранические тексты, выучил еврейский язык (по другим версиям, также и сирийский) для контактов с иудейскими племенами Медины. Составитель раннего свода Корана во время правления Абу Бакра. Сыграл главную роль в составлении канонического текста Корана – Османова кодекса.

⁷⁷ Са'ид ибн ал-'Ас ал-'Умави ал-Кураши (624–679) – сподвижник, курайшит, воспитывался в доме 'Умара, при 'Усмани, сторонником которого он был, назначен наместником Куфы, а при Му'авии – наместником Медины.

⁷⁸ 'Абдаллах ибн аз-Зубайр (622–692) – знатный курайшит, сподвижник, участвовал в составлении Корана при 'Усмани, возглавил восстание против Омеййядов и был провозглашен халифом в Медине, где и правил в течение десяти лет, пока не потерпел поражение.

⁷⁹ 'Абд ар-Рахман ибн ал-Харис ибн Хишам ал-Кураши (622–663) – последователь, участвовал в составлении Корана при 'Усмани.

⁸⁰ В оригинале стоит слово во множественном числе – *maṣāḥif*. Возможно, имеется в виду, что он повелел сперва составить свод, а затем сделать с него списки, которые были разосланы в разные города.

⁸¹ Абу Бакр ибн Аби Дауд (844–928) – иракский корановед, автор сочинения «Масахиф ал-Кур'ан» (Списки Корана), впервые опубликованного А. Джеффери в 1937 г., которому в этой работе помогал российский богослов М. Бигиев. Является сыном составителя одного из шести канонических сводов хадисов Абу Дауда (817–888).

⁸² Абу Мухаммад 'Абдаллах ибн Мухаммад ибн Халлад аль-Басри (ум. ок. 873) – правовед, хадисовед, один из основоположников науки о принципах хадисоведения (*усул ал-хадис*). Он прославился как автор фундаментальных трудов, систематизирующих правила передачи и достоверности преданий.

⁸³ 'Умар ибн ал-Хаттаб (584–644) – выдающийся сподвижник, второй праведный халиф (634–644). Его дочь Хафса была женой пророка Мухаммада.

⁸⁴ Абу Дауд Сулайман ибн ал-Аш'ас ас-Сиджистани, известный как Абу Дауд (817–888) – иракский хадисовед, автор одного из шести канонических сводов хадисов «Сунан».

⁸⁵ Вероятно, Абу 'Абдаллах аль-Харис ибн Исма'ил ибн Асад аль-Мухасиб (ум. 857) – иракский суфий и хадисовед.

⁸⁶ 'Абдаллах ибн Фадала (ум. ок. 710) – последователь, передатчик хадисов из Ирака.



‘Умар решил написать единый свод (*al-itām*), он собрал у себя группу сподвижников и сказал: «Если вы разойдетесь во мнениях относительно языка, то пишите на языке мударитов⁸⁷, воистину, Коран ниспослан на языке человека из мударитов, да благословит Аллах его и да приветствует. Всевышний сказал об этом: *“Кораном арабским, без всякой кривизны, – может быть они побоятся!”* (39: 28), *“И поистине, это – послание Господа миров. Снизшел с ним дух верный на твое сердце, чтобы оказаться тебе из числа увещающих, на языке арабском, ясном”* (26: 192–195), *“...а это – язык арабский, ясный”* (16: 103), *“А если бы Мы сделали его Кораном иноязычным, то они сказали бы: “Если бы то были изложены ясно его стихи!” Разве же иноязычный и арабский!»* (41: 44)⁸⁸, и тому подобные айаты, указывающие на это».

Потом Бухари упоминает, что Йа‘ла ибн Умаййа⁸⁹ повторял: «Увидеть бы посланника Аллаха, когда ему ниспосылается откровение». Затем он приводит предание о человеке, который спросил о вхождении в состоянии ихрама малого паломничества того, кто умащен благовониями и одет в джуббу. Далее в этом предании говорится: «Пророк подождал некоторое время, а затем ему стало приходить откровение. Тогда ‘Умар подал знак Йа‘ле, чтобы он подошёл. Подойдя, Йа‘ла заглянул внутрь и обнаружил, что лицо Пророка покраснело, а сам он издавал звук, похожий на храп, так продолжалось некоторое время, а затем, когда это прекратилось, он спросил: *“Где тот, кто спрашивал недавно о малом паломничестве?”*». Затем в предании говорится о повелении Пророка снять джуббу и смыть благовония.

Это предание приводят все [составители сборников] с многочисленными изводами (*turuq*), включая его в раздел о паломничестве. Однако связь того, что там изложено, с данной интерпретацией (*tarjamah*) не очевидна и не близка. Но раз Бухари привел предание в данной интерпретации здесь, значит, она казалась ему совершенно очевидной и ясной. А Всевышнему ведомо лучше.

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

⁸⁷ Мудариты – это крупная группа североарабских племен, восходящая к прародителю Мудару ибн Низару. К ним относилось и племя пророка Мухаммада – курайшиты.

⁸⁸ Более подробно об этом айате см.: [13, с. 219–231].

⁸⁹ Йа‘ла ибн Умаййа ат-Тамими (ум. 657) – сподвижник.



2. 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
3. Ибн Касир. *Тафсир ал-Кур'ан ал-азим*. Т. 1. Эр-Рияд: Дар таййиба ли-н-нашр ва-таузи; 1999. 739 с.
4. Ас-Суйути Дж. *Совершенство в коранических науках. Т. I. Введение и главы 1–16. «Учение о ниспослании Корана»*. М.: ИД Медина; 2023. 400 с.
5. *Коран*. Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. Изд. 2-е. М.: Наука; 1986. 727 с.
6. 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.
7. Фролов Д.В., Зарипов И.А. «Смыслы Писания Аллаха должны соответствовать речи арабов»: филологический компонент экзегетической теории Табари (839–923). *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13: Востоковедение*. 2021;3:19–31.
8. Ибрагим Т.К. *Имена Бога согласно исламу: коранический индекс*. М.: ООО ИД Медина; 2022. 800 с.
9. Фролов Д.В. Рецензия на: Абу 'Убайд ал-Касим ибн Саллам. *Фада'ил ал-Куран (Достоинства Корана)*. *Восток*. 1993;6:188–190.
10. Фролов Д.В. *Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'*. Т. 3. Суры 98–114. М.: Восточная книга; 2014. 448 с.
11. Фролов Д.В. *Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'*. Т. 1. Суры 78–87. М.: Восточная книга; 2011. 521 с.
12. Фролов Д. В. *Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'*. Т. 2. Суры 88–97. М.: Восточная книга; 2013. 472 с.
13. Фролов Д.В., Налич Т.С., Зарипов И.А. *Комментарий к Корану. Суры "Хавамим": сура 41*. М.: ИД Медина; 2022. 276 с.

References

1. Frolov D.V., Zaripov I.A. Introduction to the Tafsir of Ibn Kathir. Part 1.1: Methodology of interpretation. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):889–906. (In Russian) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-889-906
2. 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 Russian) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-1-55-66



3. Ibn Kathir. *Tafsir al-Qur'an al-'azim*. Vol. 1. Riyadh: Dar Tayyibah li-n-nashr wa-tawzi', 1999. 739 p. (In Arabic)

4. As-Suyuti J. *Sovershenstvo v koranicheskikh naukah. T. I. Vvedenie i glavi 1–16 "Uchenie o nispolanii Korana"* [Perfection in the Qur'anic Sciences. Vol. I. Introduction and chapters 1–16 "The Teaching of the revelation vocabulary of the Qur'an"]. Moscow: ID Medina Publ.; 2023. 400 p. (Russian transl.)

5. *Koran*. Per. i komment. I. Ju. Krachkovskogo [The Qur'an. Translated and commented by I.Y. Krachkovsky]. 2-e ed. M.: Nauka Publ.; 1986. 727 p. (In Russian)

6. Frolov D.V., Zaripov I.A. Pervaja teorija koranicheskoy jekzegetiki vo Vvedenii k tafsiru Tabari (839–923) [The first theory of Quranic exegesis in the Introduction to Tafsir Tabari (839–923)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 13: Vostokovedenie* [Moscow University Bulletin. Series 13. Oriental Studies]. 2021; 2:42–56. (In Russian)

7. Frolov D.V., Zaripov I.A. "Smysly Pisanija Allaha dolzhny sootvetstvovat' rechi arabov": filologicheskij komponent jekzegeticheskoy teorii Tabari (839–923) ["The meanings of Allah's Scripture must correspond to the speech of the Arabs": the philological component of Tabari's exegetical theory (839–923)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 13: Vostokovedenie* [Moscow University Bulletin. Series 13. Oriental Studies]. 2021;3:19–31. (In Russian)

8. Ibragim T.K. *Imena Boga soglasno islamu: koranicheskij indeks* [Names of God according to Islam: the Quranic index]. Moscow: ID Medina Publ.; 2022. 800 p. (In Russian)

9. Frolov D.V. Recenziya na: Abu 'Ubayd al-Qasim ibn Sallam. *Fada'il al-Qur'an* (Dostoinstva Korana) [Review of: Abu 'Ubayd al-Qasim ibn Sallam. *Fad'il al-Qur'an* (The Virtues of the Qur'an)]. *Vostok [Oriens]*. 1993;6:188–190. (In Russian)

10. Frolov D.V. *Kommentariy k Koranu. Tridcatyj dzhuz'. T. 3. Sury 98–114* [Commentary on the Qur'an. The Thirtieth Juz'. Vol. 3. Surahs 98–114]. Moscow: Vostochnaya kniga; 2014. 448 p. (In Russian)

11. Frolov D.V. *Kommentariy k Koranu. Tridcatyj dzhuz'. T. 1. Sury 78–87* [Commentary on the Qur'an. The Thirtieth Juz'. Vol. 1. Surahs 78–87]. Moscow: Vostochnaya kniga; 2011. 592 p. (In Russian)

12. Frolov D.V. *Kommentariy k Koranu. Tridcatyj dzhuz'. T. 2. Sury 88–97* [Commentary on the Qur'an. The Thirtieth Juz'. Vol. 2. Surahs 88–97]. Moscow: Vostochnaya kniga; 2013. 472 p. (In Russian)

13. Frolov D.V., Nalich T.S., Zaripov I.A. *Kommentariy k Koranu. Suri "Hawamim": Sura 41* [Commentary on the Qur'an. "Hawamim" suras: Surah 41]. Moscow: ID Medina Publ.; 2022. 276 p. (In Russian)



Д.В. Фролов, И.А. Зарипов

Введение к тафсиру Ибн Касира. Часть 2: О достоинствах Корана
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 329-347

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, Республика 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, 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: 31 мая 2026

Одобрена рецензентами: 05 июня 2026

Принята к публикации: 10 июня 2026

Article info

Received: May 31, 2026

Reviewed: June 05, 2026

Accepted: June 10, 2026



Суфизм в контексте хадиса о разделении мусульман: к вопросу об отнесении к «спасшейся группе»

М.К. Рамазанов^{1, 2а}

¹Медресе им. Мухаммада Ярагского, Республика Дагестан, г. Дагестанские Огни, Российская Федерация

²Дагестанский гуманитарный институт, Республика Дагестан, г. Махачкала, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0005-6470-5039>, e-mail: r.m.k.81@mail.ru

Резюме: Статья посвящена комплексному анализу известного хадиса о разделении общины Пророка Мухаммада (ﷺ) на 73 группы в контексте положения суфизма (*тасаввуф*) в религиозном ландшафте ислама. Актуальность исследования обусловлена распространенными в некоторых кругах попытками отнести суфизм к числу упомянутых в хадисе «заблудших» течений (*фирак*). Цель работы – дать богословско-аналитическое обоснование тезису о том, что суфизм не является отдельной сектой, а представляет собой неотъемлемую часть суннитской традиции. В ходе исследования решаются следующие задачи: определяется критерий, согласно которому религиозное течение считается отдельной группой (*фирка*) в контексте данного хадиса; определяются критерии идентификации «спасшейся общины» (*фирка наджийа*) согласно классической мусульманской литературе; раскрывается сущность суфизма как науки о духовном совершенствовании (*ихсан*) и очищении сердца, уходящей корнями в Коран и Сунну. На основе трудов классических авторов доказывается, что ключевым критерием для отнесения к отдельной группе является принципиальное расхождение в фундаментальных вопросах вероубеждения (*‘ақыда*), а не в обрядовой практике или духовных методах. Ортодоксальный суфизм исторически развивался в лоне суннитского вероубеждения, не образуя отдельной догматической платформы. Делается вывод о том, что классификация суфизма как одной из заблудших групп методологически несостоятельна, поскольку он представляет собой не альтернативную *‘ақыду*, а духовно-этическое измерение самого ислама.

Ключевые слова: ислам; хадис; суфизм; тасаввуф; ахль ас-сунна ва-ль-джам‘а; ихсан; исламская теология; классификация сект; фирка; критерии заблуждения



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



М.К. Рамазанов

Суфизм в контексте хадиса о разделении мусульман: к вопросу об отнесении...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 348-361

Для цитирования: Рамазанов М.К. Суфизм в контексте хадиса о разделении мусульман: к вопросу об отнесении к «спасшейся группе». *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):348–361. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-348-361

Sufism in the Context of the Hadith Regarding the Schism Among Muslims: On the Question of the “Saved Group”

M.K. Ramazanov^{1, 2a}

¹*Muhammad Yaragsky Madrasah, the Republic of Dagestan, Dagestanskiye Ogni, the Russian Federation*

²*Dagestan Humanitarian Institute, the Republic of Dagestan, Makhachkala, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0005-6470-5039>, e-mail: r.m.k.81@mail.ru

Abstract: This article provides a comprehensive analysis of the well-known hadith about the division of the Prophet Muhammad’s community into 73 groups in the context of Sufism’s (Tasawwuf) place in the religious landscape of Islam. The relevance of the study is driven by attempts in certain circles to classify Sufism as one of the “deviant” sects (Firqah) mentioned in the hadith. The aim of the work is to provide a theological and analytical substantiation of the thesis that Sufism is not a separate sect but an integral part of the Sunni tradition. To achieve this aim, the following tasks are addressed: the criterion by which a religious movement is considered a distinct sect (Firqah) in the context of this hadith is defined; the criteria for identifying the “Saved Sect” (Firqah Najiyah) according to classical Muslim literature are defined; the essence of Sufism as a science of spiritual perfection (Ihsan) and purification of the heart, rooted in the Quran and the Sunnah, is revealed. Drawing on the works of classical authors, it is argued that the key criterion for classifying a group as a distinct sect is a fundamental divergence in core matters of creed (‘Aqidah), not in ritual practice or spiritual methods. Orthodox Sufism historically developed within the framework of Sunni creed, without forming a separate dogmatic platform. The conclusion is made that classifying Sufism as one of the 72 errant groups is methodologically flawed, as it represents not an alternative creed but a spiritual and ethical dimension of Islam itself.

Keywords: Islam; Hadith; Sufism; Tasawwuf; Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah; Ihsan; Islamic theology; sect classification; Firqah; criteria of deviation

For citation: Ramazanov M.K. Sufism in the context of the Hadith regarding the schism among Muslims: on the question of the “Saved Group”. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):348–361. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-348-361



Введение

Пророческое предсказание о разделении мусульманской уммы на многочисленные течения, из которых лишь одно останется приверженным истине, является одной из ключевых тем в исламском богословии и истории. Сообщения об этом содержатся в ряде достоверных хадисов, переданных в сборниках Абу-Давуда (817–888), Ибн-Маджи (824–886), ат-Тирмизи (824–892) и других авторов. Согласно этим преданиям, Посланник Аллаха (ﷺ) указал, что его община распадётся на более чем 70 групп, большинство из которых окажутся в заблуждении.

Вопросы, связанные с интерпретацией общего смысла данного хадиса (о разделении уммы на семьдесят три группы), а также с семантическим содержанием термина «моя умма», стали предметом многочисленных исследований как арабских, так и неарабских учёных. В частности, отечественный исследователь Д. А. Шагавиев в своих работах указывает, что под «уммой», фигурирующей в хадисе, может подразумеваться либо «уммат аль-иджаба» (умма ответа на призыв), включающая исключительно мусульман, либо «уммат ад-да'ва» (умма призыва), охватывающая всех людей, к которым был обращён призыв Пророка (ﷺ) [1]. В настоящем исследовании мы будем опираться на первую трактовку, согласно которой под выражением «моя умма» подразумеваются только мусульмане.

На протяжении всей истории ислама это пророчество служило основой для религиозно-политических дискуссий, полемики между различными школами мысли и даже поводом для конфликтов. Каждая группа считала себя единственной «спасающей общиной» (*аль-фирка ан-наджийя*), объявляя своих оппонентов заблудшими или даже неверующими. В современных условиях, в эпоху глобализации и цифровизации, дискурс о разделении уммы приобрёл особую актуальность. Благодаря развитию информационных технологий и социальных сетей обсуждение данного вопроса вышло за рамки академических кругов и стало доступным для широкой аудитории, что нередко приводит к упрощённым, а порой и ошибочным трактовкам.

Особую сложность представляет вопрос идентификации различных течений: зачастую любую группу, имеющую специфическое название или особенности в вероубеждении, автоматически причисляют к числу «заблудших», что требует тщательного богословского и исторического анализа. В данной связи особое внимание заслуживает проблема классификации суфизма: является ли он самостоятельным течением в рамках упомянутого пророчества или представляет собой метод духовного совершенствования, укоренённый в общепризнанной исламской традиции.



Актуальность данного исследования обусловлена необходимостью чёткого методологического подхода к анализу пророческих текстов, классификации исламских течений и определению места суфизма в контексте разногласий внутри мусульманской общины. В статье будут рассмотрены исторические, доктринальные и историко-научные аспекты данной проблемы с привлечением классических и современных академических исследований.

Научная и практическая значимость исследования заключается в прояснении исходного смысла одного из часто обсуждаемых пророческих хадисов. Сформулированные критерии позволяют проводить более объективную классификацию религиозных групп в исламе, отделяя доктринальные отклонения от приемлемого многообразия в вопросах духовной практики. Это будет способствовать преодолению ошибочных трактовок, снижению конфликтного потенциала в межобщинной полемике и укреплению единства мусульман на основе четких вероучительных принципов.

Хадисы о разделении мусульман на 73 группы

Для начала исследования необходимо привести ключевые версии хадиса, являющегося предметом анализа. Пророк Мухаммад (ﷺ) в своем достоверном хадисе в версии Абу-Давуда излагает:

افتترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافتترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، قيل: من هي يا رسول الله؟ قال: من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي. وفي بعض الروايات: هي الجماعة.

«Иудеи разделились на 71 группу. Христиане разделились на 72 группы. В моей умме будут 73 группы, из которых одна войдет в Рай, остальные попадут в Ад». Когда Пророка (ﷺ) спросили, кто же будет в этой группе, он ответил: «Это те, кто пойдет тем путем, по которому шли я и мои сподвижники» [2, с. 197–198]¹. То есть те, кто последует сунне Пророка (ﷺ) и будет придерживаться большинства (джама'а) мусульман. Те, кто входит именно в эту группу, и относятся к людям Сунны и согласия общины.

Также Посланник Аллаха (ﷺ) в другой передаче этого же хадиса, в котором говорится о разделении, сказал:

وإن أمتي ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة، كلها على الضلالة إلا السواد الأعظم، من كان على ما أنا عليه

¹ Книга ас-сунна, баб шарх ас-сунна, № 4597. Здесь и далее перевод с арабского на русский язык автора статьи. – М.Р.



«...И моя умма разделится на 73 группы, все они заблудшие, кроме ас-савад аль-а'зам (т.е. подавляющее большинство)» [3, с. 273]².

Действительно, как и было предсказано Посланником Аллаха (ﷺ), по мнению определенных богословов, мусульманская умма разделилась на множество течений. Каждое из этих течений обладает собственной номенклатурой, идеологической базой и специфическими принципами, отличающимися друг от друга. К примеру, одно из этих течений прибегает к антропоморфизму (*ташбих*), уподобляя Творца творению, наделяя Его телесными атрибутами, в то время как другое утверждает, что Аллах локализован в определенном месте, указывая Ему конкретное пространственное положение. Некоторые группы отрицают концепцию предопределения (*кадар*), утверждая, что Всевышний не обладает предзнанием обо всех грядущих событиях. Отдельные группы порицают многих сподвижников, включая таких выдающихся личностей, как Абу-Бакр и 'Умар. Доктринальные установки, сформировавшиеся в рамках этих и других течений, приводят к ереси (*бид'а*) или даже неверию (*куфр*). И только одна из этих групп пребывает на истинном пути, которое еще Пророк (ﷺ) обозначил как:

جماعة الإسلام، السواد الأعظم

«Джама'ат аль-ислям» (община ислама), «ас-савад аль-а'зам» (подавляющее большинство). Вероубеждение (*'акыда*), возникшее в остальных 72 группах, квалифицируется как недопустимое нововведение.

Ибн Батталь (ум. 1057) в своих комментариях к «Сахих аль-Бухари» пишет: أمر النبي عليه الصلاة والسلام بلزوم جماعة المسلمين وإمامهم، فبان أن الجماعة المأمور باتباعها هي السواد الأعظم مع الإمام الجامع لهم، فإذا لم يكن لهم إمام، وافترق الناس أحزابا فواجب اعتزال تلك الفرق كلها، على ما أمر به الشارع.

«Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, повелел держаться общины мусульман и их имама. Из этого стало ясно, что община, которой велено следовать, – это подавляющее большинство (*ас-савад аль-а'зам*) вместе с имамом, объединяющим их. Если же у них нет имама, и люди разделились на группы, то обязательно отстраниться от всех этих групп, как повелел Законодатель [Пророк (ﷺ)]» [4, с. 32]³.

Интерпретация и комментарий мусульманских богословов к хадису о разделении общины на семьдесят три течения

Мы не ставим перед собой задачу детального изучения идеологии этих течений. Основная задача, которую мы преследуем, – это дать ответ на вопрос: является

² Абу Умама, № 8051.

³ Китаб ат-та'бир, Баб: кайфа аль-амр иза лям такун джама'а, № 25.



ли суфизм одним из этих 73-х течений? Этот вопрос приобретает особую актуальность в связи с участвовавшими попытками некоторых лиц или представителей некоторых направлений ислама необоснованно приравнять суфизм к заблудшим течениям, упомянутым Пророком (ﷺ), тем самым дискредитируя его. Действительно ли такое приравнивание является корректным с точки зрения шариатских текстов?

Для получения обоснованного ответа на данный вопрос необходимо установить, что именно имел в виду Пророк (ﷺ) в этом хадисе, о каком типе разделения идет речь и как классические мусульманские богословы комментируют данное пророческое предание.

Разделение, о котором говорится в этом хадисе, касается исключительно вопросов вероубеждения (*'акиды*). Соответственно, та группа, чье вероубеждение фундаментально отличается от вероубеждения *ахль ас-сунна ва-ль-джама'а*, квалифицируется, по мнению суннитских богословов, как одно из 72-х заблудших течений. Для подтверждения этого тезиса целесообразно привести комментарии исламских учёных к данному хадису.

Имам Абу-Мансур 'Абд-аль-Кахир ибн Тахир аль-Багдади (ум. 1037), комментируя хадис о разделении мусульман в своей книге «Аль-Фарк байна аль-фирак», пишет:

«Учёные вероубеждения знают, что он [т.е. Пророк (ﷺ)] не имел в виду под порицаемыми течениями тех, кто разошёлся во мнениях по второстепенным вопросам фикха, касающимся дозволенного и запретного. Он порицал лишь тех, кто противоречит приверженцам истины в основах единобожия, в определении добра и зла, в условиях пророчества и посланничества, в вопросе любви к сподвижникам и тому подобных темах. Ведь разногласящие в этих вопросах обвиняли друг друга в неверии, в отличие от первого типа разногласий [т.е. в вопросах фикха], где стороны расходились во мнениях без взаимных обвинений в неверии или греховности. Таким образом, толкование хадиса о расколе уммы относится именно к этому типу разногласий» [5, с. 6–7].

Имам аль-Мунави (1545–1622) в своей книге «Файд аль-Кадир шарх аль-Джами' ас-сагыр», комментируя данный хадис, пишет:

(افتقرت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على اثنين وسبعين فرقة) معروفة عندهم (وتفرقت أمّتي) في الأصول الدينية، لا الفروع الفقهية؛ إذ الأولى هي المخصوصة بالذم (على ثلاث وسبعين فرقة). زاد في رواية: (كلها في النار إلا واحدة) أي وهي أهل السنة.



«*Иудеи разделились на 71 группу, христиане разделились на 72 группы, моя умма разделится на 73 группы*» т.е. в вопросах вероубеждения, а не во второстепенных вопросах мусульманской юриспруденции, потому что именно первое разделение [т.е. в вопросах вероубеждения] является порицаемым. В другой передаче хадиса говорится: «*Все они будут в аду, кроме одной*». И это – *ахль ас-сунна ва-ль-джама‘а*» [6, с. 20].

Когда имама Рамли (ум. 1550) спросили об исламских течениях, таких как *му‘тазиля*, *джабариййа* и др., будут ли они подвержены наказанию за их вероубеждение, противоречащее вероубеждению *ахль ас-сунна ва-ль-джама‘а*, он ответил:

(فأجاب) بأنه يترتب العقاب على فرق الإسلام غير أهل السنة الاثنتين وسبعين فرقة بسبب عقائدهم المخالفة لعقيدة أهل السنة لقوله ﷺ: (ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، وهي ما أنا عليه وأصحابي).

«Да, все 72 течения, появившиеся в исламе, будут подвержены наказанию Всевышнего из-за их вероубеждения, противоречащего *ахль ас-сунна ва-ль-джама‘а*, потому что Пророк (ﷺ) говорит: “*Моя умма разделится на 73 группы, все они войдут в ад кроме одной. Это та самая группа, которая придерживается того, что придерживались я и мои сподвижники*”» [7, с. 665].

На наличие данной точки зрения в среде теологов последующего периода, в частности среди татарских богословов (таких как Ш. Марджани, 1818–1889), косвенно указывает Д. Шагавиев. В своем исследовании он приводит следующее положение: «Всё же заметим, что в другом своём богословском произведении, знаковом для матуридитов, учёный (т.е. Марджани) даёт более ясное определение понятия спасённой группы: “Поистине, люди истины (*ахль аль-хакк*), люди сунны и согласия общины (*ахль ас-сунна ва-ль-джама‘а*) и спасённая группа (*аль-фирка ан-наджийа*) – это сподвижники, их последователи и те, которые благочестиво последовали за ними, а они есть ханафиты и те, кто согласился с ними. Ведь они неразрывно связаны с их путём и тверды в нём”. Иными словами, спасённая группа определяется ханафитами и согласными с ними в вопросах веры. Учитывая, что Марджани нарекает матуридитский текст “Догматы ан-Насафи” (‘Акыдат ан-Насафи) ханафитскими догматами (*аль-‘акаид аль-ханафиййа*), становится понятно, кого именно он подразумевает...» [8, с. 129–130].

Из вышеизложенного следует, что вероубеждение и основы веры (*усуль ад-дин*) являются ключевыми критериями, определяющими принадлежность к тому или иному течению, и что заблудшие течения, о которых говорится в хадисе, по мнению части толкователей хадиса, – это те, которые вступают в противоречие с *ахль ас-сунна ва-ль-джама‘а* в вопросах ‘акыды. Что касается вероубеждения последователей



истинного, с точки зрения традиционных суннитов, суфизма, то оно идентично вероубеждению *ахль ас-сунна ва-ль-джама‘а*, то есть подавляющего большинства исламской *уммы*, которая войдёт в Рай.

Суфизм и его предназначение в исламе

Исходя из вышеизложенного, мы приходим к выводу, что суфизм не входит в число тех течений, о которых говорится в хадисах Пророка (ﷺ) о расколе, поскольку у суфиев отсутствует отдельное вероубеждение, которое бы отличалось от вероубеждения подавляющего большинства мусульман.

Суфизм представляет собой путь духовного очищения (*тазкийат ан-нафс*) человека, путь самосовершенствования мусульманина. Суфизм – это учение, которое, при его правильном практиковании, способствует достижению искренности (*ихсан*) во всех деяниях. Ихсан является одной из трех конституирующих частей религии, наряду с *иманом* (верой) и *исламом* (покорностью).

Суфийский авторитетный шейх Ахмад Заррук (1442–1493) пишет:

«Суфизм был определен, описан и истолкован различными способами, количество которых достигает примерно двух тысяч, но все они сводятся к искренней устремленности к Аллаху Всевышнему» [9, с. 24].

Это высказывание подчеркивает, что, хотя определения суфизма могут варьироваться (в зависимости от шейхов, школ и эпох), их главная суть едина – искреннее обращение сердца к Аллаху.

Имам Муслим (824–875) в своем сборнике хадисов передает от ‘Умара ибн аль-Хаттаба, что однажды к Пророку (ﷺ) пришел ангел Джибриль в человеческом облике и начал задавать ему вопросы. Он спросил о трех частях религии: *имане*, *исляме* и *ихсане*. На вопрос: что такое *ихсан*, Пророк (ﷺ) ответил:

الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك

«Ихсан – чтобы ты поклонялся Аллаху так, как будто ты Его видишь. Если ты Его не видишь, Он же тебя видит» [10, с. 36]⁴.

Суфизм представляет собой науку, направленную на изучение способов достижения этой ступени ихсана. Ахмад Заррук также замечает:

«Основа суфизма – это ступень ихсана (искренности в поклонении), которую Посланник Аллаха (ﷺ) разъяснил словами: “Поклоняйся Аллаху так, будто ты видишь Его, а если ты не видишь Его, то [помни, что] Он видит тебя” ...И суфизм явля-

⁴ Китаб аль-иман, Баб: аль-иман ва аль-ислям ва-ль-ихсан, № 8.



ется одной из частей религии, которой Посланник Аллаха (ﷺ) обучил Джибриля, чтобы сподвижники (да будет доволен ими Аллах) услышали и изучили ее» [9, с. 26].

Ибн-Хаджар аль-Хайтами (1504–1567) в своей книге «Фатх аль-мубин» говорит:

«وإلا.. فتفصيلها يستدعي تطويلا أقل ما يكون في ثلاث مجلدات، يفصل في أحدها: حكم الإيمان، وهو علم أصول الدين، وفي ثانيها: حكم الإسلام، وهو علم الفقه، وفي ثالثها: حكم الإحسان، وهو علم التصوف.

«Иначе, подробное разъяснение (т.е. хадиса про *иман*, *ислям* и *ихсан*) потребовало бы пространныго труда, наименьший объём которого составил бы три тома: в одном из которых подробно разбирались бы установления веры (*иман*) – наука основ религии (*усуль ад-дин*), во втором – установления ислама (*ислям*) – наука мусульманского права (*фикх*), в третьем – установления совершенства (*ихсан*) – наука суфизма (*тасаввуф*)» [11, с. 68].

Шайх-аль-ислям Закариййа аль-Ансари (1420–1520), давая определение тасаввуфу, пишет:

هو علم تعرف به أحوال تزكية النفوس وتصفية الأخلاق وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية.

«Суфизм – это наука о очищении души, облагораживании нравов и совершенствовании внешнего и внутреннего человека ради достижения вечного счастья» [12, с. 104].

Имам ас-Суйуты (1445–1505) пишет:

إن التصوف في نفسه علم شريف، وإن مداره على اتباع السنة وترك البدع، والتبري من النفس وعوائدها وحظوظها وأغراضها ومراداتها واختياراتها، والتسليم لله، والرضى به وبقضائه، وطلب محبته، واحتقار ما سواه.

«Само по себе суфийское учение – это благородная наука, и его основа заключается в следовании Сунне и отказе от нововведений, в отречении от собственной души, её привычек, пристрастий, желаний и предпочтений, а также в полном предании себя Богу, довольстве Им и Его предопределением, стремлении к Его любви и презрению ко всему, что помимо Него» [13, с. 45].

Вероубеждение последователей суфизма

Что касается вероубеждения последователей *тасаввуфа*, то оно ничем не отличается от вероубеждения *ахль ас-сунна ва-ль-джама‘а*, то есть подавляющего большинства мусульман. У них отсутствуют собственные взгляды касательно Всевышнего Аллаха, Его пророков и других вопросов основ веры, которые бы отличались от взглядов *ахль ас-сунна ва-ль-джама‘а*. Не существует отдельных книг, написанных по



этой теме, которые бы противоречили основным трудам по вероубеждению большинства мусульман. Напротив, суфийские книги, в которых затрагивается 'акыда, демонстрируют, что их вероубеждение – это вероубеждение подавляющего большинства мусульман, *ахль ас-сунна ва-ль-джама'а*⁵.

В качестве примера приведем отрывки из книги «ар-Рисаля аль-кушайрийя», являющейся фундаментальным трудом по тасаввуфу Абу-ль-Касима 'Абд-аль-Карима аль-Кушайри (986-1072), касательно некоторых вопросов вероубеждения:

إن الحق سبحانه وتعالى موجود قديم، واحد حكيم، قادر عليم، قاهر رحيم، مرید سمیع

«Воистину, Аллах Всевышний – Сущий, Предвечный, Единый, Мудрый, Всемогуший, Всезнающий, Всепобеждающий, Милостивейший, Волящий, Всеслышащий».

...وأنه أحدي الذات، ليس يشبه شيئاً من المصنوعات، ولا يشبهه شيء من المخلوقات، ليس بجسم ولا جوهر، ولا

صفاته أعراض

«...и что Он (Аллах) – Един в Своей Сущности, Он не подобен ничему из сотворенного, и ничто из творений не подобно Ему. Он – не тело, не субстанция, и Его качества (атрибуты) – не акциденции».

...لا يتصور في الأوهام، ولا يتقدر في العقول، ولا له جهة ومكان، ولا يجري عليه وقت وزمان، ولا يجوز في وصفه

زيادة ولا نقصان، ولا يخصه هيئة وقدّ، ولا يقطعه نهاية وحدّ، ولا يحله حادث، ولا يحمله على الفعل باعث.

«...Он не постигаем воображением, не определим умами, у Него нет направления и места, на Него не распространяется время и срок, и в атрибутах Его недопустимы ни увеличение, ни уменьшение. Его не определяют образ и величина, Его не ограничивают конец и предел. В Него не проникает что-либо из творений, и Его не побуждает к действию мотив».

...خالق أكساب العباد، خيرها وشرها، ومبدع ما في العالم من الأعيان والآثار، قُلُّها وكثرتها. ومرسل الرسل إلى الأمم

من غير وجوب عليه

«...Он – Творец деяний рабов, как хороших, так и дурных, и Создатель всего, что есть в мире, из сущностей и следствий, малого и великого. И [Он] – Направляющий посланников к народам, без [какой-либо] обязанности для Него [делать это]» [14, с. 97–98].

⁵ Исключение составляют единичные фигуры (например, Ибн-'Араби), чьи взгляды по ряду вопросов были подвергнуты критике некоторыми суннитскими учеными, хотя другие находили им приемлемое объяснение. Эти воззрения не отражают общего вероучительного консенсуса суфийских шейхов и не могут рассматриваться как характерные для ортодоксального тасаввуфа.



Заключение

Проведенное исследование позволяет сформулировать следующие выводы.

1. Установлена достоверность и смысловой центр хадиса. Хадис о разделении мусульманской общины на 73 течения, передаваемый многими авторитетными имамами-мухаддисами, является достоверным. Смысловой акцент в нем сделан не на количественном разделении, а на доктринальных расхождениях в области вероубеждения (*'акыды*).

2. Определен критерий идентификации «течения» (фирка). На основе классических толкований авторитетных исламских ученых был выявлен ключевой критерий для отнесения той или иной группы к числу упомянутых в хадисе «течений» (фирка): наличие отличного от магистральной линии вероубеждения, которого придерживалась община *ахль ас-сунна ва-ль-джама'а*. Наличие лишь организационной структуры или специфического названия при сохранении ортодоксальной *'акыды* не является достаточным основанием для такой классификации.

3. Представлено шариатское обоснование ошибочного отождествления суфизма с сектантством. В рамках работы было аргументировано, что классический суфизм, понимаемый как путь духовного очищения (*тазкийат ан-нафс*) и неуклонного следования сунне, не формирует отдельного вероубеждения. Его практики, такие как поминание Аллаха (*зикр*), чтение благословений Пророку (ﷺ) и покаяние (*истигфар*), являются производными от основополагающих принципов *ахль ас-сунна ва-ль-джама'а* и не противоречат им.

Таким образом, суфизм в его ортодоксальной форме не может быть отнесен к числу «заблудших» течений, он представляет собой одну из духовных практик в лоне спасающейся общины (фирка наджийа).

Литература

1. Шагавиев Д. А. Понимание термина «умма» в хадисе о расколе (аль-ифтирак) и влияние этого на значение «спасенной группы» (аль-фирка ан-наджийа). *Материалы I Международного форума «Богословское наследие мусульман России». Том II: сборник научных докладов конференций, г. Болгар, 13–19 октября 2019 г.* Данияров Д.М. [и др.]. (сост.). Казань: ИД «МедДоК»; 2020. С. 49–55.

2. Абу-Давуд Сулайман ибн аль-Аш'ас ибн Исхак ас-Сиджистани. *Сунан Аби-Давуд*. Мухаммад Мухйи-ад-дин Абд-аль-Хамид (ред.). Т. 4. Бейрут: аль-Мактаба аль-'асрийя; б.г. 374 с.



3. Абу-ль-Касим Суляйман ибн Ахмад ибн Аййуб ат-Табарани. *Аль-Му'джем аль-Кабир*. Хамди ибн 'Абд-аль-Маджид ас-Саляфи (ред.). Т. 8. Каир: Мактабат Ибн-Таймийя; б.г. 595 с.

4. Абу-ль-Хасан 'Али ибн Халяф ибн 'Абд-аль-Малик ибн Батталь. *Шарх Ибн-Батталь 'аля Сахих аль-Бухари*. Мустафа 'Абд-аль-Кадир 'Ата (ред.). Т. 10. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмийя; 2015. 576 с.

5. Абу-Мансур 'Абд-аль-Кахир ибн Тахир аль-Багдади. *Аль-Фарк байна-ль-фирак*. Бейрут: дар аль-'Афак аль-джадида; 1977. 355 с.

6. Зайн-ад-дин 'Абд-ар-Ра'уф аль-Мунави. *Файд аль-Кадир шарх аль-Джами' ас-сагыр*. Т. 2. Каир: Аль-Мактаба ат-тиджарийя аль-кубра; 1356 х. 468 с.

7. Шихаб-ад-дин Ахмад ибн Хамза ар-Рамли. *Фатава ар-Рамли*. Мухаммад 'Абд-ас-Салям Шахин (ред.). Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмийя; 2004. 775 с.

8. Шагавиев Д. А. Трактówki хадиса о расколе уммы в трудах татарских реформаторов ислама. *Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки*. 2013; 155(3-2):127–133.

9. Абу-ль-'Аббас Ахмад Заррук аль-Фаси. *Кава'ид ат-тасаввуф ва шавахид ат-та'арруф*. Низар Хаммади (ред.). Кувейт: дар ад-Дыйа; 2018. 345 с.

10. Абу-ль-Хусайн Муслим ибн аль-Хадждаж ибн Муслим аль-Кушайри ан-Найсабури. *Аль-Джами' ас-сахих*. Абу-Сухайб аль-Карми (ред.). Эр-Рияд: Байт аль-афкар ад-дувалийя; 1998. 1473 с.

11. Ахмад ибн Мухаммад ибн 'Али ибн Хаджар аль-Хайтами. *Аль-Фатх аль-мубин би-шарх аль-Арба'ин*. Бейрут: дар аль-Минхадж; 2009. 687 с.

12. Закарийя ибн Мухаммад аль-Ансари. *Ихкам ад-далаля 'ала тахрир ар-Рисаля ма'а хашийати-хи Ната'идж аль-афкар*. 'Абд-аль-Варис Мухаммад 'Али (ред.). Т. 1. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмийя; 2007. 319 с.

13. Джаляль-ад-дин 'Абд-ар-Рахман ибн Аби-Бақр ас-Суйути. *Та'йид аль-хакыка аль-'алийя*. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмийя; 2006. 136 с.

14. 'Абд-аль-Карим ибн аль-Хавазин ибн 'Абд аль-Малик аль-Кушайри. *Ар-Рисаля аль-кушайрийя*. Анас Мухаммад 'Аднан аш-Шарфави (ред.). Бейрут: дар аль-Минхадж; 2017. 992 с.

References

1. Shagaviev D. A. Ponimanie termina “umma” v hadise o raskole (al-iftirak) i vliyanie jetogo na znachenie “spasennoj gruppy” (al-firka an-nadzhiya) [Understanding the Term “Ummah” in the Hadith on Schism (al-Iftirāq) and Its Influence on the Meaning of the



‘Saved Group’ (al-Firqah al-Nājiyyah)]. *Proceedings of the 1st International Forum ‘The Theological Heritage of Muslims of Russia’*. Vol. II: *Collection of Scientific Reports of Conferences, Bolgar, October 13–19, 2019*. Daniyarov D.M. [et al.] (comp.). Kazan: MeDDok Publishing House; 2020, pp. 49–55. (In Russian)

2. Abu Dawud Sulayman ibn al-Ash‘ath ibn Ishaq al-Sijistani. *Sunan Abi Dawud* [The collection of Hadiths of Abu Dawud]. Muhammad Muhyi al-Din ‘Abd al-Hamid (ed.). Vol. 4. Beirut: Al-Maktabah al-‘Asriyyah; n.d. 374 p. (In Arabic)

3. Abu al-Qasim Sulayman ibn Ahmad ibn Ayyub al-Tabarani. *Al-Mu‘jam al-Kabir*. Hamdi ibn ‘Abd al-Majid al-Salafi (ed.). Vol. 8. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyyah; 595 p. (In Arabic)

4. Abu al-Hasan ‘Ali ibn Khalaf ibn ‘Abd al-Malik ibn Battal. *Sharh Ibn Battal ‘ala Sahih al-Bukhari*. Mustafa ‘Abd al-Kadir ‘Ata’ (ed.). Vol. 10. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah; 2015. 576 p. (In Arabic)

5. Abu Mansur ‘Abd al-Qahir ibn Tahir al-Baghdadi. *Al-Farq bayna al-Firqah*. Beirut: Dar al-‘Afaq al-Jadidah; 1977. 355 p. (In Arabic)

6. Zayn al-Din ‘Abd al-Ra‘uf al-Munawi. *Fayd al-Qadir sharh al-Jami‘ al-Saghir*. Vol. 2. Cairo: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra; 1356 H. 468 p. (In Arabic)

7. Shihab al-Din Ahmad ibn Hamza al-Ramli. *Fatawa al-Ramli*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah; 775 p. (In Arabic)

8. Shagaviev D.A. Traktovki hadisa o raskole ummy v trudakh tatarskikh reformatorov islama [Interpretations of the Hadith about the Split of the Ummah in the Works of the Tatar Reformers of Islam]. *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki* [Proceedings of Kazan University. Humanities Series]. 2013; 155(3–2):127–133. (In Russian)

9. Abu al-‘Abbas Ahmad Zarruq al-Fasi. *Qawa‘id al-Tasawwuf wa Shawahid al-Ta‘arruf*. Nizar Hammadi (ed.). Kuwait: Dar al-Diya‘; 2018. 345 p. (In Arabic)

10. Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj ibn Muslim al-Qushayri al-Naysaburi. *Al-Jami‘ as-Sahih* [The collection of Hadiths of Muslim]. Abu Suhayb al-Karmi (ed.). Riyadh: Bayt al-Afkar al-Duwaliyyah; 1998. 1473 p. (In Arabic)

11. Ahmad ibn Muhammad ibn ‘Ali ibn Hajar al-Haytami. *Al-Fath al-Mubin bi Sharh al-Arba‘in*. Beirut: Dar al-Minhaj; 2009. 687 p. (In Arabic)

12. Zakariyya ibn Muhammad al-Ansari. *Ihkam al-Dalalah ‘ala Tahrir al-Risalah ma‘a Hashiyatihi Nata‘ij al-Afkar*. ‘Abd al-Warith Muhammad ‘Ali (ed.). Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah; 319 p. (In Arabic)



М.К. Рамазанов

Суфизм в контексте хадиса о разделении мусульман: к вопросу об отнесении...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 348-361

13. Jalal al-Din 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuti. *Ta'yid al-Haqiqah al-'Aliyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 2006. 136 p. (In Arabic)

14. 'Abd al-Karim ibn al-Hawazin ibn 'Abd al-Malik al-Qushayri. *Al-Risalah al-Qushayriyyah*. Anas Muhammad 'Adnan al-Sharfawi (ed.). Beirut: Dar al-Minhaj; 2017. 789 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Рамазанов Магомедарип Курамагомедович, Доктор исламских наук (БИА), заместитель директора «Медресе имени Мухаммада Ярагского», преподаватель Дагестанского гуманитарного института, г. Махачкала, Российская Федерация.

About the author

Magomedarip K. Ramazanov, PhD (Islamic Sciences), Deputy Director of the Muhammad Yaragsky Madrasah, lecturer at the Dagestan Humanitarian Institute, Makhachkala, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 01 декабря 2025
Одобрена рецензентами: 01 апреля 2026
Принята к публикации: 31 мая 2026

Article info

Received: December 01, 2025
Reviewed: April 01, 2026
Accepted: May 31, 2026



Изменения правовых норм с изменением времени на примерах практики сподвижников

А.Ш. Мевлютов^{1а}, М.М. Магомедов^{1б}, М.И. Шахрудинов^{1с}, Д.Р. Тумалаев^{1д}

¹Дагестанский гуманитарный институт, г. Махачкала, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6767-7364>, e-mail: amir-mevlutov@mail.ru

^бORCID: <https://orcid.org/0009-0006-4298-5014>, e-mail: sumajat@mail.ru

^сORCID: <https://orcid.org/0009-0005-6535-7232>, e-mail: shahrudinov1993@mail.ru

^дORCID: <https://orcid.org/0009-0003-9675-9002>, e-mail: abuaminat@mail.ru

Резюме: В статье представлено комплексное исследование одного из фундаментальных принципов исламского права, выраженного формулой: «لا يُنكر تغيُّر الأحكام بتغيُّر الأزمان» (Не порицается изменение правовых норм с изменением времени). Данный принцип подчёркивает гибкость шариатских норм и указывает на необходимость различения между неизменными основополагающими постановлениями и теми нормами, которые допускают пересмотр в зависимости от изменения исторических, социальных и культурных условий. На основе анализа коранических текстов, Сунны и практики сподвижников Пророка (ﷺ) в статье показано, что адаптация отдельных шариатских норм не противоречит шариату, а, напротив, отражает его высшие цели, направленные на обеспечение общественного блага и защиту религиозных, нравственных и имущественных интересов людей. Особое внимание уделяется примерам из практики первых поколений мусульман, включая вопросы регулирования рыночных отношений, обращения с найденным имуществом и распределения закята, в частности категории *муалляфат аль-кулуб*. Разногласия между учёными различных правовых школ рассматриваются не как проявление противоречивости шариата, а как свидетельство богатства его интерпретационного потенциала и глубины иджтихада. В статье подчёркивается, что для изучающих исламское право принципиально важно понимать причины этих разногласий и уметь следовать духу шариата, а не ограничиваться формальным применением отдельных мнений. Таким образом, опыт сподвижников, таби'инов и имамов мазхабов представлен как образцовая модель баланса между неизменностью основ и необходимостью правовой адаптации, что является ключевым ориентиром для современного осмысления и практического применения шариата.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



Ключевые слова: шариат; исламское право; иджтихад; изменение правовых норм; цели шариата; макасыд аш-шари‘а; общественная польза; масляха; муалляфат аль-кулуб; практика сподвижников; правовые мазхабы; адаптация норм

Для цитирования: Мевлютов А.Ш., Магомедов М.М., Шахрудинов М.И., Тумалаев Д.Р. Изменения правовых норм с изменением времени на примерах практики сподвижников. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):362–377. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-362-377

Changes in Legal Norms with Time Changes on the Examples of practice of the Companions

A.Sh. Mevliutov^{1a}, M.M. Magomedov^{1b}, M.I. Shakhruudinov^{1c}, D.R. Tumalaev^{1d}

¹Dagestan Humanitarian Institute, Makhachkala, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6767-7364>, e-mail: amir-mevlutov@mail.ru

^bORCID: <https://orcid.org/0009-0006-4298-5014>, e-mail: sumajat@mail.ru

^cORCID: <https://orcid.org/0009-0005-6535-7232>, e-mail: shahrudinov1993@mail.ru

^dORCID: <https://orcid.org/0009-0003-9675-9002>, e-mail: abuaminat@mail.ru

Abstract: This article presents a comprehensive study of one of the fundamental principles of Islamic law expressed in the maxim: “lā yunkaru taghayyur al-aḥkām bi-taghayyur al-azmān” (Changes in legal rulings due to changes in time are not to be denounced). This principle highlights the flexibility of Shari‘ah norms and underscores the necessity of distinguishing between immutable foundational rulings and those that allow reconsideration in response to historical, social, and cultural transformations. Based on an analysis of Qur’ānic texts, the Sunnah, and the practice of the Companions of the Prophet (ﷺ), the article demonstrates that the adaptation of certain Shari‘ah rulings does not contradict Islamic law; rather, it reflects its higher objectives aimed at ensuring public welfare and safeguarding religious, moral, and property interests. Particular attention is given to the examples from the practice of the early Muslim generations, including issues related to market regulation, the handling of lost property, and the distribution of zakāt, especially the category of mu‘allafat al-qulūb. Scholarly disagreements among the various legal schools are examined not as indications of inconsistency within Shari‘ah, but as evidence of the richness of its interpretive framework and the depth of ijtihād. The article emphasizes that a proper understanding of these disagreements is essential for students of Islamic law in order to adhere to the spirit of Shari‘ah rather than to a purely formalistic application of individual opinions. Thus, the experience of the Companions, the Ṭābi‘ūn, and the imams of the legal schools is presented as an exemplary model of maintaining a balance between the immutability of foundational principles and the necessity of legal adaptation,



offering a key methodological guideline for the contemporary understanding and application of Shari'ah.

Keywords: Shari'ah; Islamic law; Ijtihād; change of legal rulings; objectives of Shari'ah; Maqāṣid al-Shari'ah; public interest; maṣlaḥah; Mu'allafat al-qulūb; practice of the Companions; legal schools; legal adaptation

For citation: Mevliutov A.Sh., Magomedov M.M., Shakhrudivov M.I., Tumalaev D.R. Changes in Legal Norms with Time Changes on the Examples of Companions. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):362–377. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-362-377

Введение

Прежде чем перейти к рассмотрению норм шариата, которым посвящена данная статья, необходимо обратиться к кораническому аяту и его толкованию, поскольку именно Коран служит фундаментальной основой всех исламских правовых и нравственных предписаний. Понимание этого аята позволяет выявить взаимосвязь между шариатскими нормами и их целями. Всевышний Аллах говорит:

(وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ)

Смысл: «Мы ниспослали тебе Книгу [Коран] для объяснения всего [что имеет отношение к религии и в чем нуждаются люди] как верное руководство, милость и радостную весть для мусульман» (16:89) [1, с. 311].

Ибн-Ашур (1879–1973), разъясняя данный аят, указывает, что Всевышний Аллах особо выделил правильный путь, милость и благую весть ввиду их исключительной значимости. Под правильным путем понимается результат разъяснения, исправления убеждений, формирования правильного понимания и избавления от заблуждения. Милость проявляется в том, что она приводит человека к благополучию как в мирской жизни, так и в будущей, тогда как благая весть представляет собой обещание добра в обоих мирах. Указанные значения адресованы именно мусульманам, поскольку те, кто отвернулся от Корана, лишили себя возможности воспользоваться его благами [2, с. 254].

Высшей целью Корана (аль-максад аль-а'зам) является исправление индивидуального, общественного и цивилизационного устройства жизни человека. Праведность личности основывается на очищении и совершенствовании души, при этом ключевым элементом данного процесса выступает здравость веры, поскольку именно вера является источником нравственных установок и интеллектуальных ориентиров человека. Исправление внутреннего состояния личности включает как внешние



формы поклонения, такие как молитва, так и внутренние духовные практики, направленные на формирование добродетелей посредством отказа от порочных качеств, включая зависть, злобу, высокомерие и т.д. Коллективная праведность, в свою очередь, достигается через праведность отдельных индивидов, поскольку общество представляет собой совокупность его членов, и целостная праведность невозможна без нравственной состоятельности каждой его части. Более широким уровнем является регулирование взаимодействия между людьми, направленное на защиту общества от доминирования страстей и разрушительного воздействия психологических факторов. Данная сфера в исламской правовой традиции относится к области транзакционных норм, которую классические мыслители обозначали как «гражданская политика». Гражданская же реформа имеет ещё более всеобъемлющий характер, поскольку охватывает сохранение целостности исламского общества, регулирование взаимодействия между социальными группами и регионами, а также обеспечение баланса интересов. Забота об общих исламских интересах и приоритет коллективного блага над частным интересом образуют предмет так называемой науки об урбанизме и социальной организации общества [3, с. 38].

Если Коран и Сунна являются руководством для мусульман до Судного дня, то с точки зрения исламского богословия в них неизбежно содержатся принципы и решения, способные разрешать все возникающие проблемы во все эпохи. Настоящая статья направлена на то, чтобы показать, каким образом сподвижники Пророка (ﷺ) продемонстрировали образцовый подход к пониманию и практическому применению Сунны, а также выявить различие между теми шариатскими нормами, которые остаются неизменными, и теми, которые допускают изменение в зависимости от обстоятельств. При этом цель всех шариатских норм является единой – обеспечение благополучия людей и защита их религиозных, нравственных и социальных интересов. Однако прежде чем рассматривать вопрос изменения норм, необходимо определить само понятие нормы в исламском праве. Шариатская норма (аль-хукм аш-шар'и) определяется как обращение Всевышнего Аллаха, связанное с действиями ответственных лиц (мукалляфун), выраженное в форме требования, предоставления выбора либо установления причины, условия или препятствия. Согласно мнению большинства богословов (джумхур), данные нормы подразделяются на пять основных категорий: обязательные (фард), рекомендуемые (сунна), запретные (харам), нежелательные (макрух) и дозволенные (мубах). Доктор шариатских наук Мухаммад аз-Зухайли отмечает, что основополагающим принципом шариата является стабильность его постановлений. Однако нормы, основанные на иджитхаде учёных и



выведенные посредством кыйаса и учёта общественной пользы (масляха), допускают изменение в тех случаях, когда изменяются нравы людей, социальные условия и исторический контекст.

Исключением из общего правила изменяемости некоторых шариатских норм являются следующие категории постановлений.

Во-первых, основополагающие нормы, прямо установленные Кораном и Сунной в их первоначальных текстах. К ним относятся повеления и запреты, имеющие принципиальный характер, такие как запрет несправедливости, прелюбодеяния, ростовщичества, употребления опьяняющих веществ и воровства, а также обязательность взаимного согласия сторон при заключении договоров, обязанность пресечения преступлений и защиты прав людей. Данные нормы не подвержены изменениям со сменой времени, поскольку они представляют собой фундаментальные принципы шариата.

Во-вторых, столпы ислама (аркян ал-ислям) остаются неизменными и сохраняют свою обязательность в той же форме, в какой они существовали в первую эпоху ислама, поскольку по своей природе не допускают трансформации или адаптации.

В-третьих, все религиозные постановления, в отношении которых отсутствует пространство для разногласий, субъективного мнения или иджтихада, не допускают изменений в зависимости от времени, места, государства или социальных условий.

В-четвёртых, вопросы вероучения ('ақыда) являются полностью фиксированными и не принимают иджтихад. Они установлены с момента их ниспослания и восходят к эпохам всех предыдущих пророков и посланников, оставаясь неизменными вплоть до наступления Судного часа, независимо от исторических и социальных трансформаций [4, с. 16, 25].

Примеры из практики сподвижников, свидетельствующие об изменении богословско-правового решения в зависимости от времени

1. Пропавший верблюд

Со слов Зайда ибн Халида аль-Джухани (رضي الله عنه) передаётся, что однажды один человек обратился к Пророку (ﷺ) с вопросом о правовом статусе найденной вещи. Посланник Аллаха (ﷺ) разъяснил, что нашедшему следует запомнить отличительные признаки находки – верёвку, которой она связана, или сосуд, в котором она находится, затем объявлять о ней среди людей в течение одного года. По истечении этого срока допускается использование найденного имущества, однако в случае по-



явления владельца находка подлежит обязательному возврату. Этот человек спросил: «А что делать с заблудившимися верблюдами?» И тогда Пророк (ﷺ) разгневался так, что щёки его покраснели, и сказал: «А что тебе до них, ведь на верблюдах будут бурдюки, и у них имеются ноги? Они же сами приходят к воде и объедают листья с деревьев, так не трогай же этих верблюдов, чтобы хозяин смог сам найти их!» Затем этот человек спросил: «А что делать с заблудившимися овцами?» Пророк (ﷺ) ответил: «Они достанутся тебе, или твоему брату, или волку» [5, с. 30].

Имам Малик (711–795) передаёт, что во времена правления ‘Умара ибн аль-Хаттаба к найденным потерянными верблюдам не прикасались и оставляли их без вмешательства. Однако в период правления ‘Усмана ибн ‘Аффана практика изменилась: он распорядился объявлять о находке верблюда, после чего продавать его, а в случае появления владельца возвращать ему вырученную сумму [6, с. 501].

В упомянутых двух хадисах указывается, что во времена Пророка (ﷺ), а также при Абу-Бакре и ‘Умаре (رضي الله عنهما) потерянного верблюда не трогали, следуя прямому запрету Пророка (ﷺ). Однако в период правления ‘Усмана (رضي الله عنه) было принято иное решение: он распорядился забирать таких животных. При поверхностном рассмотрении это может показаться противоречием хадису, однако более глубокий анализ его иджитхада показывает, что действия ‘Усмана (رضي الله عنه) были направлены на реализацию одной из ключевых целей шариата – сохранность имущества его владельца. Таким образом, данный пример наглядно демонстрирует высокий уровень понимания сунны Пророка (ﷺ) и способность применять её принципы с учётом изменения обстоятельств.

2. Установление цен

Передаётся со слов Анаса ибн Малика (رضي الله عنه), что люди обратились к Посланнику Аллаха (ﷺ) с просьбой урегулировать цены в условиях их роста. Однако Посланник Аллаха (ﷺ) ответил, что истинным устанавливающим цены является Аллах, Который сжимает и расширяет, а также дарует пропитание. Он также выразил надежду предстать перед Аллахом, не будучи притеснителем кого-либо из людей в вопросах, связанных с их жизнью или имуществом [7, с. 272].

Учёные различных правовых школ (мазхабов) выработали собственные подходы к вопросу установления цен, в связи с чем представляется необходимым рассмотреть их позиции для более глубокого и всестороннего анализа данной темы.

Ибн-‘Абидин (1784–1836), представитель ханафитского мазхаба, отмечает, что правителю не следует устанавливать цены, имея в виду нежелательность подоб-



ной меры, как это упоминается в труде «Аль-Мультак» и других источниках. Его слова «не устанавливайте цены», как разъясняет шейх шейхов, учёный Исма'иль аль-Джаррахи (1676–1749), опираются на известные хадисы. При этом он указывает, что сообщение с формулировкой, передаваемой от ан-Наджма¹ (ум. 1185), в таком виде не зафиксировано, однако сам хадис передан Ахмадом, аль-Баззаром и Абу-Йа'ля в их «Муснадах», а также Абу-Давудом, ат-Тирмизи (который подтвердил его достоверность) и Ибн-Маджой (824–887) в сборнике «Сунан» со слов Анаса ибн Малика (رضي الله عنهم). В этом хадисе сообщается, что люди обратились к Посланнику Аллаха (ﷺ) с просьбой установить цены в условиях их роста, на что он ответил: «Поистине, Аллах – Тот, Кто устанавливает цены, удерживает, дарует и наделяет пропитанием. И я надеюсь встретить Аллаха так, чтобы никто из вас не имел ко мне притязаний за несправедливость, связанную с кровью или имуществом». Цепочка передатчиков данного хадиса соответствует условиям, установленным имамом Муслимом (821–875), а его достоверность была подтверждена Ибн-Хиббаном (883–965) и ат-Тирмизи. Выражение «вопиющее нарушение», упоминаемое в ханафитских источниках, было разъяснено аз-Зайля'и (ум. 1343) и рядом других учёных как факт продажи товаров по чрезмерно завышенной цене, в частности по двойной стоимости. В подобных случаях, как отмечается в «Аль-Хидайа», регулирование цен не считается порицаемым. Более того, в труде «Гайат аль-байан» указывается, что правитель в таких обстоятельствах обязан вмешаться и установить цены. При этом Ибн-аль-Камаль (1469–1534) подчёркивает, что наличие «вопиющего нарушения» не является обязательным условием для допустимости ценового регулирования [7, с. 573].

Маликитский имам аль-Мазари (1061–1141), разъясняя сущность установления цен, указывает, что под этим подразумевается установление имамом предельной цены, превышение которой при продаже не допускается. При этом продавцу предоставляется право выбора: он может либо удержать у себя продовольственные и иные товары, либо реализовать их на рынке. Однако в случае принятия решения о продаже он обязан соблюдать установленную цену и не выходить за её пределы.

Данное положение также подразделяется на два вида. Первый из них касается ситуации, когда продовольствие находится во владении лица, которое либо самостоятельно привезло его из другой местности, либо произвело его собственным трудом, а также лица, которое не занималось ни перевозкой, ни производством, но приобрело и накопило этот товар путём скупки на мусульманских рынках допустимым с точки

¹ Аль-Хусайн ибн Мухаммад ибн Асад, известный как ал-Наджм, является автором комментариев к «аль-Джами' ас-Сагыр», «аль-Фатава» и «аль-Вақы'ат».



зрения шариата способом. Если продовольствие было доставлено из другого города или произведено самим владельцем, между учёными нет разногласий относительно того, что имам не вправе устанавливать на него фиксированную цену. Однако относительно ситуации, когда пищевые товары сосредоточены у лица, которое приобрело их посредством покупки на мусульманском рынке, и имам сочтёт, что общественный интерес требует обязать его реализовать данный товар по установленной цене, не превышая её, существует разногласие. Большинство учёных считают подобное вмешательство недопустимым.

Ибн ‘Умар (رضي الله عنهما), аль-Касим ибн Мухаммад (660–725), Салим ибн ‘Абдаллах (ум. 725), Абу-Ханифа (699–767) и аш-Шафи‘и (767–820) придерживались мнения о недопустимости подобных мер, и это является одним из двух известных мнений внутри маликитского мазхаба. В то же время Ибн-аль-Мусаййаб (634–713), Йахйя ибн Са‘ид (688–760) и Раби‘а (ум. 760) пошли дальше, утверждая, что имаму следует предоставить полномочия вмешиваться в данный вопрос в тех случаях, когда он считает это отвечающим общественным интересам. Данная позиция также представлена как одно из двух признанных мнений в маликитской правовой школе.

Что касается пользы, которую извлекают сами участники рынка, то Ибн аль-Кассар (ум. 1007) передаёт, что имам Малик (رضي الله عنه) сказал: «Того, кто занижает цену, следует предупредить: “Либо поднимай цену до уровня, принятого среди людей, либо покинь их рынок”» [8, с. 1010].

Имам ан-Навави (1233–1277) отмечает, что, согласно более достоверному мнению в шафиитском мазхабе, установление цен является запрещённым во всех обстоятельствах. Вместе с тем существует и иная позиция, согласно которой ценовое регулирование допускается в периоды значительного роста цен, однако не разрешается в условиях их понижения [9, с. 413].

Аш-Ширбини (ум. 1570) указывает на недопустимость установления фиксированных цен, в том числе в периоды подорожания, посредством предписания торговцам продавать свои товары исключительно по определённой стоимости, поскольку такие меры приводят к необоснованному ограничению людей в правах на распоряжение своим имуществом.

Ханбалитский шейх аль-Бухути (1591–1641) отмечает, что, исходя из хадиса Анаса, навязывать людям фиксированные цены запрещено; напротив, продавцы должны иметь возможность реализовывать свои товары по любой цене, которую они сами определяют. Под ценообразованием понимается ситуация, когда имам или его представитель устанавливает цену для населения и принуждает к покупке именно по



этой цене. При этом нежелательно приобретать товары, ориентируясь на навязанную цену. Если покупатель прибегает к угрозам в отношении лица, нарушающего установленную цену, такая продажа считается запрещённой и недействительной, поскольку угрозы рассматриваются как форма принуждения [10, с. 187].

Из приведённых слов следует, что необходимость установления или отмены цен может зависеть от изменений в поведении людей и их нравственных качеств, что отмечается современными исследователями. Так, доктор шариатских наук 'Абдаллах аль-Муслих поясняет: «Вероятно, Пророк (ﷺ) не устанавливал цены, поскольку рынок функционировал естественным образом, в соответствии с волей Аллаха. Не наблюдалось монополизации, перехвата караванов или перепродажи товаров из города в пустыню, поскольку сердца людей были исполнены благочестия и стремления помогать другим. Не возникала необходимость в ценовом сговоре или принуждении торговцев продавать по заранее установленной цене, что считалось бы несправедливым, а несправедливость запрещена. Поэтому при Пророке (ﷺ) практики ценового сговора не существовало» [11, с. 22].

3. Муалляфат аль-кулюб²

Имам ат-Тирмизи передаёт со слов Сафвана ибн Умаййи, который рассказал, что Пророк (ﷺ) проявлял щедрость по отношению к нему в день Хунайна, несмотря на то что Сафван являлся одним из тех людей, к которому он прежде испытывал неприязнь. Пророк (ﷺ) продолжал проявлять благосклонность до такой степени, что Сафван привязался к нему и считал его самым любимым из творений [12, с. 44].

Имам аль-Байхаки (994–1066) передаёт со слов 'Абиды ('Убайды), что Акра' ибн Хабис и 'Уайна ибн Хисн обратились к халифу Абу-Бакру с просьбой: «Выделите нам землю, которую нам даровал Пророк (ﷺ)». Абу Бакр удовлетворил их просьбу и предоставил землю. Однако при правлении 'Умара ибн аль-Хаттаба подобная практика была запрещена. Он пояснил, что Пророк (ﷺ) предоставлял землю в период, когда ислам был ещё слаб, тогда как Аллах укрепил его. Сообщается со слов аш-Ша'би (641-723), что «на сегодняшний день нет людей, чьи сердца нужно было бы укреплять и примирять; такая необходимость существовала только во времена Пророка (ﷺ)». Аналогично, согласно передаче от аль-Хасана, на данный момент не осталось лиц, чьи сердца следовало бы укреплять исламом [13, с. 32].

² *Муалляфат аль-кулюб* (в Коране «аль-муалляфа кулюбу-хум» (9:60)) – это люди, чьи сердца нужно было завоевать (умилостивить) для того, чтобы они приняли ислам или изменили свое негативное отношение к нему на положительное.



В данном случае, как и в предыдущем примере, полезно рассмотреть иджтихад учёных относительно категории *муалляфат аль-кулюб* – тех, чьи сердца следовало укреплять и привлекать к исламу, а также определить, существует ли такая категория в наши дни. Так, аль-Касани (ум. 1191) из ханафитской школы поясняет: «Под людьми, чьи сердца нужно было завоевать, понималась группа лидеров из племени курайшитов и видных арабских деятелей, таких как Абу-Суфйан ибн Харб, Сафван ибн Умаййа, аль-Акра' ибн Хабис, 'Уйайна ибн Хисн аль-Фазари, аль-'Аббас ибн Мурадас-Сулями, Малик ибн 'Ауф ан-Насри, Хаким ибн Хизам и другие. Эти лица обладали властью, влиянием и имели многочисленных последователей; часть из них искренне приняла ислам, тогда как другие приняли его лишь внешне, без внутреннего убеждения». Аль-Касани сообщает, что после смерти Пророка (ﷺ) эти лица обратились к Абу-Бакру с просьбой о сохранении привилегий, ранее предоставленных им Посланником. Абу-Бакр, учитывая сложившуюся ситуацию, удовлетворил их просьбу. Позднее они обратились к 'Умару ибн аль-Хаттабу, который забрал у них соответствующий документ, разорвал его и пояснил: «Ранее Пророк (ﷺ) предоставлял это вам для того, чтобы укрепить вашу приверженность исламу, но сегодня Аллах укрепил Свою религию». Таким образом, по мнению аль-Касани, категория *муалляфат аль-кулюб* была связана с конкретными историческими личностями и обстоятельствами, когда ислам только укреплялся, и на современном этапе таких людей не наблюдается. [14, с. 45]

Ибн-Рушд аль-Джадд (1058–1126) поясняет, что категория *аль-муалляфа кулубу-хум* охватывала группу видных деятелей из племени мудар. Пророк (ﷺ) выделял им часть средств закята с целью обратить их в ислам и побудить других следовать их примеру. Среди этих лиц был, в частности, Абу-Суфйан ибн Харб. Существуют разногласия относительно времени введения этой практики: одни источники указывают, что она применялась до принятия ими ислама, чтобы склонить их к вере, другие – что после принятия ислама с целью укрепить любовь к вере. Эта практика сохранялась до начала халифата Абу-Бакра, а по некоторым данным – до правления 'Умара. Затем 'Умар заявил Абу-Суфйану: «Аллах укрепил ислам и сделал вас и подобных вам самодостаточными; вы теперь лишь мусульмане», после чего эта система была отменена. Вопрос о возможности восстановления этой практики вызывал разногласия. Имам Малик и жители Куфы считали, что её не следует возвращать. С другой стороны, имамы Ибн-Шихаб, 'Умар ибн 'Абд-аль-'Азиз и аш-Шафи'и высказывались за её восстановление, если возникнет такая необходимость [15, с. 359].



В рамках шафиитского мазхаба категория аль-муалляфа кулюбу-хум включает тех, чьи сердца следует склонять к исламу. К ним относятся: мусульмане, недавно принявшие ислам, в отношении которых предполагается, что материальная поддержка способна укрепить их веру. Мусульмане, занимающие значимое положение и обладающие влиянием в своей общине, где предполагается, что финансовые пожертвования могут способствовать обращению других людей, аналогичных им по социальному статусу. Мусульмане, несущие службу на границах для защиты мусульман от нападений неверных и деятельности мятежников, а также лица, ответственные за сбор закята в труднодоступных районах. Им может выделяться часть средств закята в случае, если мусульмане зависят от их поддержки; при отсутствии такой необходимости распределение средств не производится [16, с. 187].

В ханбалитском мазхабе Ибн-Кудам (1147–1223) выделяет категории *аль-муалляфа кулюбу-хум*, то есть тех, чьи сердца следует склонять к исламу, и подразделяет их на две основные группы: неверующих и мусульман. Все они рассматриваются как уважаемые и влиятельные лидеры среди своих народов и племён. Неверующие подразделяются на два типа: те, от кого ожидают принятия ислама, им предоставляется материальная поддержка, которая укрепляет намерение принять ислам и настраивает душу на это; те, чьего зла опасаются; им предоставляются средства с целью предотвращения их злодейств и сдерживания угрозы, исходящей от их окружения. Мусульмане делятся на четыре типа: лидеры мусульманских общин; лидеры, которые подчиняют и обеспечивают народы с надеждой, что материальная поддержка укрепит их веру; жители приграничных районов исламских земель, которые, получив поддержку, будут защищать соседние мусульманские общины; лица, которые, получив что-либо, могут отказаться от сбора закята с тех, кто его не выплачивает, за исключением случаев, когда они действуют из страха. Все указанные категории имеют право на получение закята, поскольку они относятся к числу тех, чьи сердца подлежат завоеванию, и, таким образом, подпадают под общий смысл соответствующего аята Корана [17, с. 477].

Как и в предыдущем примере, мы видим, что учёные расходились во мнениях относительно понимания аятов и хадисов, касающихся *аль-муалляфа кулюбу-хум*. Тем не менее суть вопроса заключается в том, что соответствующая норма претерпела изменения со времён ‘Умара ибн аль-Хаттаба. Разногласия среди учёных свидетельствуют о богатстве и многогранности интерпретации шариата. Можно обратить внимание на современные нормы, которые изменились в связи с реалиями настояще-



го времени и социального положения людей. Так, доктор Мустафа аз-Зухайли приводит следующие примеры:

1. Право сделать выбор на основании непосредственно увиденного (хыйар ар-ру'йа). Например, в ранние времена, когда дома строились в едином стиле, большинство учёных (за исключением Зуфара) считали достаточным осмотреть любой дом, поскольку все они были одинаковы, для принятия решения о покупке. Со временем дома стали строиться по-разному, различаясь по архитектурным особенностям и местным обычаям. Поздние учёные поддержали точку зрения Зуфара (728–776): для признания «хыйар ар-ру'йа» необходимо осмотреть все дома. Это различие связано не с аргументами, а с историческим контекстом и особенностями эпохи.

2. Право кредитора на взыскание долга: ранее учёные считали, что кредитор не имеет права взыскивать долг у должника, который отсутствует, чем-либо иным (например, человек взял в долг деньги, но так как денег на момент возврата у должника нет и сам он отсутствует, то кредиторы могут забрать дом), поскольку соблюдались традиционные права. Со временем, при изменении привычек и практик, правоведы признали, что кредитор имеет право требовать долг, даже если он не того же рода.

3. Следование жены за мужем: в ранние периоды считалось, что после выплаты мужем полного махра жена должна следовать за ним в любое место, исходя из любви и преданности. Поздние учёные ограничили это требование: жену нельзя принуждать следовать за мужем в другую страну, кроме той, где был заключён брак, даже после полной выплаты махра, учитывая изменение социальных норм и восприятие личной свободы.

4. Регистрация браков: современная практика требует регистрации брака в государственных органах (ЗАГС), что обусловлено изменением привычек, условий жизни и необходимости защиты чести, прав супругов и потомства.

5. Регистрация автомобилей и страхование: современные нормы предусматривают регистрацию транспортных средств, получение водительских прав и обязательное страхование для обеспечения общественной безопасности и соблюдения новых правил.

6. Создание образовательных и судебных институтов: открытие школ и университетов, присуждение научных степеней, а также организация судов различных уровней направлены на удовлетворение общественных потребностей и защиту интересов народа [3, с. 361].



Заключение

С точки зрения мусульманских богословов, Коран и Сунна являются непреложными источниками ислама, а многие нормы шариата сохраняют неизменность, так как касаются фундаментальных религиозных и нравственных принципов. Вместе с тем практика первых поколений мусульман демонстрирует, что часть норм допускает интерпретацию и адаптацию в зависимости от исторических, культурных и социальных условий, что отражается в иджтихаде, кыйасе и учёте общественной пользы (масляха). Примеры из практики сподвижников Пророка (ﷺ), включая регулирование цен, обращение с найденным имуществом и действия по отношению к категории людей *муалляфат аль-кулюб*, наглядно показывают, что изменение формы применения шариатских норм не противоречит их духу и целям, а служит реализации высших целей шариата (макасыд аш-шари‘а) и защите интересов мусульманской общины. Разногласия между учёными различных правовых школ в этих вопросах отражают не нестабильность шариата, а богатство его интерпретационного потенциала и глубину методологического подхода. Таким образом, принцип «не порицается изменение правовых норм с изменением времени» выступает как инструмент корректного применения шариата: он обеспечивает баланс между неизменностью основ и необходимостью правовой адаптации, сохраняя религиозные, нравственные и социальные цели ислама и позволяя шариату оставаться актуальным в меняющемся мире.

Литература

1. *Калям Шариф. Перевод смыслов*. Казань: Издательский дом «Хузур-Спокойствие»; 2019. 604 с.
2. Мухаммад Тахир ибн ‘Ашур. *Ат-Тахрир ва-т-танвир*. Т. 1. Тунис: дар ат-Тунисийя; 1984. 748 с.
3. Мухаммад Мустафа аз-Зухайли. *Аль-Кава‘ид аль-фикхийя*. Т. 1. Дамаск: дар аль-Фикр; 2006. 1334 с.
4. Сюкияйнен Л.Р. *Исламское право и диалог культур в современном мире*. Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики; 2021. 684 с.
5. Малик ибн Анас. *Аль-Муватта’*. Башар ‘Авад Ма‘руф и Махмуд Халиль (ред.). Т. 2. Бейрут: Муассасат ар-Рисаля; 1991. 632 с.



6. Абу-Давуд ас-Сиджистани. *Ас-Сунан*. Мухаммад 'Абд-аль-Хамид (ред.). Т. 3. Бейрут – Сайда: аль-Мактаба аль-'асриййа; б.г. 383 с.
7. Мухаммад Амин Ибн-'Абидин аль-Ханафи. *Радд аль-мухтар 'аля-д-дурр аль-мухтар*. 'Адиль Ахмад 'Абд-аль-Мауджуд и 'Али Мухаммад Му'аввад (ред.). Т. 9. Эр-Рияд: дар 'Алям аль-кутуб; 2003. 623 с.
8. Абу-'Абдаллах Мухаммад ибн 'Али аль-Мазари. *Шарх ат-Талкын*. Мухаммад аль-Мухтар ас-Саями (ред.). Т. 2. Бейрут: дар аль-Гарб аль-ислями; 2008. 1132 с.
9. Абу-Закариййа Мухйи-ад-дин Йахйа ан-Навави. *Радат ат-талибин*. Зухайр аш-Шавиш (ред.). Т. 3. Бейрут: дар аль-Мактаб аль-ислями; 1991. 605 с.
10. Мансур ибн Йунус аль-Бухути аль-Ханбали. *Кашаф аль-кына' 'ан матн аль-икна'*. Мухаммад Хасан Исма'иль аш-Шафи'и (ред.). Т. 3. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 1997. 672 с.
11. 'Абдаллах ибн 'Абд-аль-'Азиз аль-Муслих. *Ахкам ат-тас'ир фи-ш-шари'а аль-ислямиййа*. 1-е изд. Джидда, 1428 х./2007. 177 с.
12. Мухаммад ибн 'Иса ат-Тирмизи. *Аль-Джами' аль-кабир*. Т. 3.. Каир: матба'ат Мустафа; 1975. 687 с.
13. Абу-Бакр аль-Байхаки. *Ас-Сунан аль-кубра*. Т. 7. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 2003. 790 с.
14. Абу-Бакр ибн Мас'уд аль-Касани. *Бадаи' ас-санаи' фи тартиб аш-шараи'*. 2-е изд. Т. 2. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-'ильмиййа; 1986. 344 с.
15. Мухаммад ибн Ахмад ибн Рушд аль-Куртуби. *Аль-Байан ва-т-тахсиль*. Мухаммад Хаджи и др. (ред.). Т. 2. Бейрут: дар аль-Гарб аль-ислями; 1998. 620 с.
16. Мустафа аль-Буга. *Аль-Фикх аль-манхаджи*. 1-е изд. Т. 1. Дамаск: дар аль-Мустафа; 2016. 330 с.
17. Муваффах-ад-дин 'Абдаллах Ибн-Кудам аль-Макдиси. *Аль-Мугни*. Т. 6. Каир: мактабат аль-Кахира; 1968. 490 с.

References

1. *Kalam Sharif. Perevod smyslov* [Kalam Sharif. Translation of meanings]. Kazan: Khuzur-Spokoystvie Publishing House; 2019. 604 p. (In Russian)
2. Muhammad Tahir ibn 'Ashur. *Al-Tahrir wa al-tanwir* [The Liberation and Enlightenment]. Vol. 1. Tunis: Dar al-Tunisiyyah; 1984. 748 p. (In Arabic)
3. Muhammad Mustafa al-Zuhayli. *Al-Qawa'id al-fiqhiyyah* [The Principles of Jurisprudence]. Vol. 1. Damascus: Dar al-Fikr; 2006. 1334 p. (In Arabic)



4. Syukiyaynen L.R. *Islamskoe pravo i dialog kul'tur v sovremennom mire* [Islamic Law and the Dialogue of Cultures in the Modern World]. Moscow: Izd. dom Vysshey shkoly ekonomiki; 2021. 684 p. (In Russian)

5. Malik ibn Anas. *Al-Muwatta'* [The Approved]. Vol. 2. Bashar 'Awad Ma'ruf and Mahmud Khalil (eds). Beirut: Mu'assasat al-Risalah; 1991. 632 p. (In Arabic)

6. Abu Dawud al-Sijistani. *Al-Sunan* [The Sunan]. Vol. 3. Muhammad 'Abd al-Hamid (eds). Beirut – Saida: al-Maktabah al-'Asriyyah; n.d. 383 p. (In Arabic)

7. Muhammad Amin Ibn 'Abidin al-Hanafi. *Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar* [Al-Muhtar's response to al-Durr al-Mukhtar]. Vol. 9. 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjud and 'Ali Muhammad Mu'awwad (eds). Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub; 2003. 623 p. (In Arabic)

8. Abu 'Abdallah Muhammad ibn 'Ali al-Mazari. *Sharh al-Talqin* [The Explanation of indoctrination]. Vol. 2. Muhammad al-Mukhtar al-Salami (ed.). Beirut: Dar al-Gharb al-Islami; 2008. 1132 p. (In Arabic)

9. Abu Zakariyya Muhyi al-Din Yahya al-Nawawi. *Rawdat al-Talibin* [The Garden of students]. Vol. 3. Zuhair al-Shawish (ed.). Beirut: Dar al-Maktab al-Islami; 1991. 605 p. (In Arabic)

10. Mansur ibn Yunus al-Buhuti al-Hanbali. *Kashf al-Qina 'an Matn al-Iqna'* [Unveiling the truth about the text of the argument]. Vol. 3. Muhammad Hasan Isma'il al-Shafi'i (ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1997. 672 p. (In Arabic)

11. 'Abdallah ibn 'Abd al-'Aziz al-Muslih. *Ahkam al-Tas'ir fi al-Shari'ah al-Islamiyyah* [The Rules of Pricing in Islamic Law]. 1st ed. Jeddah, 1428/2007. 177 p. (In Arabic)

12. Muhammad ibn 'Isa al-Tirmidhi. *Al-Jami' al-Kabir* [The Grand Collection]. Vol. 3. Cairo: Matba'at Mustafa; 1975. 687 p. (In Arabic)

13. Abu Bakr al-Bayhaqi. *Al-Sunan al-Kubra* [The great Sunnah]. Vol. 7. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 2003. 790 p. (In Arabic)

14. Abu Bakr ibn Mas'ud al-Kasani. *Bada'i' al-Sana'i' fi Tartib al-Shara'i'* [The Wonders of Crafts in Arranging the Laws]. Vol. 2. 2nd ed. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1986. 344 p. (In Arabic)

15. Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd al-Qurtubi. *Al-Bayan wa al-Tahsil* [The Clarification and Verification]. Vol. 2. Muhammad Hajji and others (eds). Beirut: Dar al-Gharb al-Islami; 1998. 620 p. (In Arabic)

16. Mustafa al-Bugha. *Al-Fiqh al-Manhaji* [Systematic jurisprudence]. Vol. 1. 1st ed. Damascus: Dar al-Mustafa; 2016. 330 p. (In Arabic)

17. Muwaffaq al-Din 'Abdallah Ibn Qudamah al-Maqdasi. *Al-Mughni* [The Sufficer]. Vol. 6. Cairo: Maktabat al-Qahirah; 1968. 490 p. (In Arabic)



Информация об авторах

Мевлютов Амир Шахбанович, старший преподаватель Дагестанского гуманитарного института, доктор исламских наук (БИА), г. Махачкала, Российская Федерация.

Магомедов Мухамед Магомедсаидович, старший преподаватель Дагестанского гуманитарного института, доктор исламских наук (Университет аз-Зайтуна), г. Махачкала, Российская Федерация.

Шахрудинов Магомед Исрапилович, старший преподаватель Дагестанского гуманитарного института, доктор исламских наук (БИА), г. Махачкала, Российская Федерация.

Тумалаев Давуд Рустамович, советник ректора Дагестанского гуманитарного института, г. Махачкала, Российская Федерация.

About the authors

Amir Sh. Mevliutov, PhD (Islamic Sciences), Senior Lecturer at the Dagestan Institute of Humanities, Makhachkala, the Russian Federation.

Mukhamed M. Magomedov, PhD (Islamic Sciences), Senior Lecturer at the Dagestan Institute of Humanities, Makhachkala, the Russian Federation.

Magomed I. Shakhruudinov, PhD (Islamic Sciences), Senior lecturer at the Dagestan Institute of Humanities, Makhachkala, the Russian Federation.

Davud R. Tumalaev, Advisor to the Rector of the Dagestan Institute of Humanities, Makhachkala, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляет 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 января 2026

Одобрена рецензентами: 15 мая 2026

Принята к публикации: 30 мая 2026

Article info

Received: January 13, 2026

Reviewed: May 15, 2026

Accepted: May 30, 2026



Методология шафиитского мазхаба и ашаритской школы 'акиды как фактор противодействия религиозному экстремизму

Ахмад Шейх Мустафа^{1а}, Р.С. Абутов^{1б}

¹Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0005-5554-7032>, e-mail: a.shiekh.m@gmail.com

^бORCID: <https://orcid.org/0009-0009-6268-0711>, e-mail: Abutov-radjab@mail.ru

Резюме: Статья посвящена анализу богословского и методологического потенциала шафиитского мазхаба и ашаритской школы 'акиды как внутренних механизмов противодействия религиозному экстремизму в Дагестане. Цель исследования – выявить доктринальные и правовые основания суннитской традиции, обеспечивающие её устойчивость к радикальным интерпретациям религии. Методологическую основу работы составляют историко-доктринальный анализ классических источников, сравнительно-правовой метод и контекстуальный анализ современной публичной деятельности дагестанских богословов. В ходе исследования раскрываются принципы усуль аль-фикха, строгая иерархия источников права и требование доказательности (далиль), ограничивающие произвольное толкование священных текстов. Особое внимание уделяется суннитской доктрине таффира, включающей систему условий и препятствий его применения, а также разграничению понятий «тяжкий грех» и «неверие». Показано, что концепции маслаха и макасыд аш-шари'а формируют нормативную модель сохранения религии, жизни, разума, потомства и имущества как высших целей шариата. Делается вывод о том, что шафиитско-ашаритская традиция выступает не внешнеполитическим инструментом, а внутренне обусловленным богословским механизмом обеспечения религиозной идентичности и общественной стабильности.

Ключевые слова: шафиитский мазхаб; ашаризм; Дагестан; таффир; религиозный экстремизм; маслаха; макасыд аш-шари'а; суннитская традиция; усуль аль-фикх

Для цитирования: Абутов Р.С., Шейх Мустафа А. Методология шафиитского мазхаба и ашаритской школы 'акиды как фактор противодействия религиозному экстремизму. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):378–388. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-378-388



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



The methodology of the shafi'i madhhab and the ash'ari school of 'aqidah as a factor in countering religious extremism

Ahmad Shiekh Moustafa^{1a}, R.S. Abutov^{1b}

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

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0005-5554-7032>, e-mail: a.shiekh.m@gmail.com

^bORCID: <https://orcid.org/0009-0009-6268-0711>, e-mail: Abutov-radjab@mail.ru

Abstract: The article analyzes the theological and methodological potential of the Shafi'i madhhab and the Ash'ari creed as internal mechanisms for countering religious extremism in the Dagestani context. The aim of the study is to identify the doctrinal and legal foundations of the Sunni tradition that ensure its resilience against radical interpretations of religion. The methodological framework includes historical-doctrinal analysis of classical sources, a comparative legal approach, and contextual examination of the contemporary public activity of Dagestani theologians. The study examines the principles of *uṣūl al-fiqh*, the strict hierarchy of legal sources, and the requirement of evidentiary proof (*dalīl*), which limit arbitrary interpretation of sacred texts. Particular attention is paid to the Sunni doctrine of *takfīr*, including the system of conditions and impediments governing its application, as well as the distinction between major sin and disbelief. It is demonstrated that the concepts of *maṣlahah* and *maqāsid al-sharī'ah* establish a normative framework aimed at preserving religion, life, intellect, progeny, and property as the higher objectives of Islamic law. The article concludes that the Shafi'i–Ash'ari tradition functions not as an external political construct but as an internally grounded theological mechanism for safeguarding religious identity and social stability.

Keywords: Shafi'i madhhab; Ash'arism; Dagestan; takfir; religious extremism; *maṣlahah*; *maqasid al-shari'ah*; Sunni tradition; *usul al-fiqh*

For citation: Abutov R.S., Shiekh Moustafa A. The methodology of the shafi'i madhhab and the ash'ari school of 'aqidah as a factor in countering religious extremism. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):378–388. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-378-388

Введение

Проблема религиозного экстремизма в современном мусульманском обществе требует не только правового и социополитического анализа, но прежде всего богословского осмысления. В условиях Дагестана особую актуальность приобретает исследование внутреннего потенциала традиционной суннитской школы, представленной шафиитским мазхабом и ашаритской школой 'акиды, как устойчивой интеллектуальной системы, способной противостоять радикальным интерпретациям религии.



В современной научной литературе всё большее внимание уделяется теологическим концепциям, которые составляют основу формирования личности религиозного радикала. Как справедливо отмечает Д.А. Шагавиев, в среде мусульман распространены радикальные воззрения, связанные с тремя ключевыми богословскими «болевыми точками»: вопросом определения веры (иман), классификацией единобожия (таухид) и концепцией шариатского государства (халифат). Особое значение имеет суннитский подход к вере: традиционная точка зрения, установленная учёными ислама, заключается в разделении веры на суть и полноту, тогда как деяния (выполнение предписаний шариата) являются частью полноты веры, но не её сутью. Хариджитская же доктрина, объявляющая совершение тяжкого греха актом неверия, нацелена на самоуничтожение мусульманской общины [1, с. 67]. Шагавиев подчёркивает, что отсутствие методологической культуры и специальной подготовки в религиозных науках ведёт к искажённому пониманию вероучения, а владение методологией (усуль аль-фикх) является обязательным условием для вынесения правовых суждений [1, с. 66].

Дагестанская религиозная традиция исторически формировалась в рамках методологии имама Мухаммада ибн Идриса аш-Шафи'и (ум. 820 г.) и богословского наследия Абу-ль-Хасана аль-Аш'ари (ум. 935/936 гг.), что обеспечило ей сочетание нормативной строгости и рациональной аргументации. Данная традиция выработала чёткие критерии правового вывода, строгие условия применения такфира, разграничение понятий «грех» и «неверие», а также концептуализацию общественного блага через доктрину целей шариата (макасыд аш-шари'а). Эти элементы формируют целостную методологическую систему, не допускающую произвольного толкования священных текстов и блокирующую идеологические основания экстремизма.

Актуальность исследования обусловлена необходимостью показать, что противодействие радикализму в дагестанском контексте не является внешним политическим проектом, а укоренено во внутренней логике суннитской ортодоксии. Цель статьи – выявить богословские механизмы, встроенные в шафиитско-ашаритскую традицию, которые обеспечивают её устойчивость к экстремистским интерпретациям религиозных текстов, а также проанализировать их реализацию в современной публичной деятельности дагестанских учёных. Тем самым исследование демонстрирует, что традиционная исламская методология выступает не только хранителем религиозной идентичности, но и системным фактором обеспечения общественной стабильности.



Методология исследования

Методологическую основу исследования составляют историко-доктринальный анализ классических источников суннитской традиции, сравнительно-правовой анализ принципов усуль аль-фикха и богословской доктрины такфира, а также контекстуальный анализ современной публичной деятельности дагестанских богословов.

Методологический рационализм шафиитского мазхаба как барьер против правового произвола

Шафиитский мазхаб, основанный имамом Мухаммадом ибн Идрисом аш-Шафи'и, характеризуется строгой иерархией источников права: Коран, Сунна, *иджма'* (консенсус мусульманских ученых) и *кыйас* (суждение по аналогии) [2, с. 39]. В своём фундаментальном труде «ар-Рисаля» имам аш-Шафи'и подчёркивает недопустимость вынесения правовых суждений без опоры на достоверное доказательство (*далиль*), что принципиально ограничивает возможность произвольных, в том числе экстремистских, интерпретаций сакральных текстов [2, с. 39]. Методологический рационализм мазхаба, таким образом, всегда остаётся в рамках, очерченных Откровением, исключая ничем не сдержанный субъективизм.

Важнейшим элементом антиидеологической устойчивости является разработанная в мазхабе система разграничения таких категорий, как тяжкий грех (*кабира*), порицаемое новшество (*бид'а*) и неверие (*куфр*). Крупнейший шафиитский авторитет, имам Йахья ан-Навави (ум. 1277 г.), в своём комментарии к сборнику хадисов «Сахих Муслим» указывает, что обвинение мусульманина в неверии (*такфир*) допустимо лишь при наличии ясного и недвусмысленного отрицания основ религии, тогда как ошибочная интерпретация или совершение греха не выводят человека из ислама [3, с. 150]. Тем самым внутри самой правовой методологии мазхаба заложен институциональный барьер против такфиризма – одного из ключевых элементов экстремистской идеологии.

Ашаритская догматика: разграничение веры и деяний

В догматической сфере ашаритская школа, восходящая к Абу-ль-Хасану аль-Аш'ари, представляет собой синтез текстуализма и рациональной аргументации, направленный на защиту суннитского вероучения от крайностей как антропоморфизма, так и мутазилитского рационализма. Ключевым для противодействия экстремизму



является ашаритский тезис о том, что вера (иман) есть подтверждение сердцем и словесное исповедание, а деяния не являются её неотъемлемой частью (рукн). Эта позиция принципиально противостоит хариджитской доктрине, объявляющей совершение тяжкого греха актом неверия и выводящей грешника из общины.

Имам Абу-Хамид аль-Газали (ум. 1111 г.) в трактате «Аль-Иктисад филь-и'тикад» прямо предупреждает об опасности необоснованного такфира. Он подчёркивает, что ошибка в толковании (та'виль), если она не касается основ веры, не делает человека неверующим, а чрезмерное расширение круга «неверных» ведёт к разрушению единства общины (уммы) [4, с. 135]. Ашаритская теология, таким образом, формирует догматическую базу для религиозной толерантности в отношении мусульман, допускающих ошибки в понимании второстепенных вопросов религии.

Такфир: условия, препятствия и суннитская правовая осторожность

В классической суннитской традиции вопрос такфира относится к числу наиболее ответственных. В основе подхода лежит известный хадис: «Если человек скажет своему брату: “О неверующий!”, то это обвинение возвращается к одному из них» [5, с. 26]. Суннитская правовая методология выработала строгую систему условий (шурут) применения такфира и препятствий (мавани'), делающих его невозможным. К условиям относится явное отрицание того, что известно из религии с необходимостью (ма'лум мин ад-дин би-д-дарура). К препятствиям – невежество (джахль), принуждение (икрах) и ошибочная интерпретация (та'виль). Даже Ибн-Таймийа (ум. 1328 г.), на которого часто ссылаются радикальные группы, подчёркивал, что такфир конкретного лица невозможен без установления всех условий и устранения препятствий [6, с. 498]. Данная правовая осторожность, унаследованная и развитая шафитскими учёными Дагестана, является мощным антиэкстремистским идеологическим фактором, блокирующим применение такфира как инструмента политической и межличностной борьбы.

Концепции масляха и макасыд аш-шари'а: сохранение общественного порядка как религиозная цель

Принцип недопустимости необоснованного такфира укоренён в более широкой правовой концепции – сохранении общественного порядка как одной из высших целей шариата. Понятие «общественная польза» (масляха) и его теоретическое оформление в доктрине макасыд аш-шари'а (целей шариата) играют здесь ключевую роль. Имам аль-Газали определял масляха как то, что направлено на сохранение



пяти основ: религии (дин), жизни (нафс), разума ('акль), потомства (насль) и имущества (маль) [7, с. 174]. Абу-Исхак аш-Шатыби (ум. 1320 г.) в произведении «аль-Мувафакат» систематизировал данную концепцию, доказав, что все нормы шариата подчинены защите этих фундаментальных интересов [8, с. 31].

Любая деятельность, ведущая к разрушению этих основ, будь то вооружённое насилие, подрыв безопасности или дестабилизация общественного устройства, вступает в противоречие с макасыд, даже если внешне апеллирует к религиозной риторике. Следовательно, суннитская правовая традиция рассматривает сохранение общественной стабильности не как политический компромисс, а как религиозно обоснованную норму. Это проявляется и в разработанном суннитскими учёными запрете на вооружённый мятеж (хурудж) против правителя, если только он не впал в открытое и очевидное неверие (куфр бавах), что также служит предотвращению смуты (фитна) и гражданской войны [9, с. 229].

Реализация богословских принципов в современной дагестанской практике

Рассмотренные теоретические принципы находят практическую реализацию в публичной деятельности дагестанских богословов. Антиэкстремистская идеология формируется здесь не только на уровне теории, но и через систематическую разъяснительную работу: фетвы, пятничные проповеди (хутбы), конференции и цифровые платформы. Ключевой особенностью дагестанской модели является то, что аргументация строится не на политических лозунгах, а на цитировании трудов признанных авторитетов суннитской традиции (ан-Навави, аль-Газали, аш-Шатыби). Фетвы и публичные заявления муфтият а последовательно проводят линию на разграничение понятий «грех» и «неверие, недопустимость насилия и запрет мятежа»¹.

Научная преемственность (иснад) и авторитетность как институциональный механизм регулирования фетвы и противодействия деструктивным интерпретациям

Делегитимация радикальных группировок достигается через демонстрацию методологической несостоятельности их аргументов: указание на нарушение условий такфира, отсутствие легитимных полномочий у самопровозглашённых проповедников и противопоставление их хариджитской модели классической суннитской

¹ Обвинение мусульманина в неверии. *Муфтият Республики Дагестан*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <https://muftiyatrd.ru/content/obvinenie-musulmanina-v-neverii> (дата обращения: 19.05.2026).



традиции. Таким образом, публичная богословская деятельность, институционализированная через муфтият и исламские образовательные учреждения, превращает антиэкстремизм из ситуативной реакции в системную воспроизводимую линию, укоренённую в тысячелетней традиции.

Шафиитско-ашаритская школа в Дагестане характеризуется опорой на принцип научной преемственности, основанной на непрерывной цепочке передачи знания (иснад), который выступает институциональной рамкой трансляции религиозного знания и регулирования процесса вынесения фетв. В рамках данной традиции религиозное знание не извлекается из индивидуального, непосредственного чтения текстов, но основывается на обучении у признанных учёных в рамках поэтапной образовательной системы, завершающейся получением научной иджазы (разрешения на преподавание).

Классические исламские учёные подчёркивали центральность иснада как гарантии достоверности понимания и корректности передачи знания. Ибн-ас-Саях (ум. 1245 г.) отмечал: «Иснад является выдающейся особенностью этой уммы и одной из строго подтверждённых сунн. Известно не от одного источника, что 'Абдаллах ибн аль-Мубарак (ум. 797 г.), да будет доволен им Аллах, сказал: "Иснад – часть религии; если бы не иснад, каждый говорил бы то, что пожелает"» [10, с. 256]. Данный институциональный механизм образует структурный барьер против «анархии толкования», при которой неподготовленные лица берутся за решение вопросов иджитхада, прежде всего в сфере такфира и вынесения суждений о мусульманских обществах и политических системах.

Шафиитская методология не допускает выступления кого-либо в роли муфтия без соответствия установленным критериям научной квалификации. Имам ан-Навави писал: «Условием является то, чтобы он был знатоком фикха и его основ (усуль), а также детально осведомлённым в доказательствах правовых постановлений, разбирался в методах кыйаса и смыслах, был полностью подготовленным к извлечению хадисов и методике выведения правовых постановлений и норм из этих источников, компетентным в соотношении того, что не прямо указано, владел методологией своего имама мазхаба» [11, с. 43].

Имам ан-Навави также подчёркивал опасность вынесения фетв без должной подготовки: «Имей в виду, что вынесение фетвы представляет собой дело большой ответственности, обладающее высоким статусом и значительной заслугой, поскольку муфтий является наследником пророков (мир им) и выполняет коллективный религиозный долг (фард кифайа), однако он подвержен ошибке. Поэтому говорят, что



муфтий своим суждением реализует предписание Всевышнего. Передаётся также от Ибн аль-Мункадира (ум. 747/748 гг.): «Учёный находится между Аллахом и Его творениями и наблюдает, каким образом он вступает между ними» [11, с. 40].

Экстремистские движения, как правило, разрывают эту научную преемственность, отвергают мазхабную авторитетность и заменяют шариатскую методологию буквальным или эмоционально мотивированным прочтением текстов, что ведёт к разрыву с богословским наследием уммы.

В противоположность этому шафиитско-ашаритская традиция сохраняет непрерывность научной цепи и закрепляет за квалифицированными учёными статус окончательной инстанции в вопросах вероубеждения и права. Таким образом, принцип научной авторитетности и иснада представляет собой институциональный механизм регулирования фетвы, определения границ иджитхада и предотвращения интерпретационных отклонений – одного из ключевых интеллектуальных источников современного религиозного экстремизма.

Заключение

Проведённый анализ позволяет сделать вывод, что богословская традиция Дагестана, основанная на шафиитском мазхабе и ашаритской школе 'акиды, содержит встроенные методологические и догматические механизмы противодействия религиозному экстремизму. Антиэкстремистский потенциал этой традиции является не внешним заимствованием или данью политической конъюнктуры, а внутренним следствием её собственной богословской структуры. Строгая система правового доказательства, ограничение такфира конкретными условиями, разграничение понятий «грех» и «неверие», а также принцип сохранения общественного порядка как одна из высших целей шариата (масляха) – все эти элементы образуют единую, взаимосвязанную систему, которая на протяжении столетий обеспечивала устойчивость дагестанского общества к радикальным идеологиям. Однако функционирование данной системы невозможно вне институциональной среды, обеспечивающей передачу, воспроизводство и легитимацию религиозного знания. Богословские принципы сохраняют свою антиэкстремистскую устойчивость лишь при условии их укоренённости в образовательной структуре и признанной научной иерархии. Следовательно, противодействие экстремизму должно рассматриваться не только как богословская позиция, но и как институционально обеспечиваемый процесс, требующий устойчивых механизмов подготовки и легитимации религиозных специалистов как носителей религиозных знаний.



Из проведённого исследования следует, что противодействие религиозному экстремизму не может быть сведено исключительно к мерам безопасности или административным инструментам. Долговременная стабильность достигается прежде всего через укрепление системы традиционного религиозного образования и институционализацию научной авторитетности.

Интеллектуальный иммунитет против радикальных интерпретаций формируется через устойчивую образовательную модель, связывающую обучающегося с непрерывной научной цепью и формирующую навыки понимания текстов в рамках методологической дисциплины.

В дагестанском контексте шафиитско-ашаритская школа представляет собой не просто историческую конфессиональную принадлежность, а полноценную институционально оформленную эпистемологическую систему, способную создавать взвешенный, доказательный религиозный дискурс. Поддержка традиционных религиозных институтов, развитие подготовки квалифицированных богословов и укрепление регулируемого института фетвы выступают стратегическим направлением профилактики идеологических девиаций.

Эффективная модель противодействия экстремизму должна сочетать обеспечение общественной безопасности с развитием инфраструктуры исламского знания, при котором шафиитско-ашаритская традиция функционирует как внутренний ресурс укрепления общественной стабильности и сохранения религиозной идентичности.

Современная деятельность дагестанских богословов представляет собой актуализацию этого внутреннего потенциала, перевод классических принципов на язык современных вызовов, что делает их аргументацию убедительной и легитимной в глазах верующих.

Литература

1. Шагавиев Д.А. Теологические концепции как фактор формирования личности религиозного радикала. *Противодействие распространению идеологии экстремизма и терроризма среди молодежи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции*. Уфа, 2017. С. 62–69.

2. Аш-Шафи'и, Мухаммад ибн Идрис. *Ар-Рисаля*. Ахмад Мухаммад Шакир (ред.). 1-е изд. Каир: Мустафа аль-Баби аль-Халаяби ва аулядух; 1357 х. / 1938 г. 601 с.

3. Ан-Навави, Йахйя ибн Шараф. *Аль-Минхадж фи шарх Сахих Муслим*. 2-е изд. Т. 1 Бейрут: дар Ихйа' ат-турас аль-'араби; 1392 х. / 1972 г. 245 с.



4. Аль-Газали, Абу-Хамид Мухаммад ибн Мухаммад. *Аль-Иктисад фи-ль-и'тикад* 'Абдаллах Мухаммад аль-Халили (ред.). 1-е изд. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-ильмиййа; 1424 х. / 2004 г. 138 с.
5. Аль-Бухари, Мухаммад ибн Исма'иль. *Аль-Джами' ас-сахих аль-мухтасар мин умур Расулиллях ﷺ ва сунанихи ва аййамихи*. Т. 8. Каир: аль-Матба'а аль-кубра аль-'амириййа; 1311 х. 176 с.
6. Ибн-Таймиййа, Ахмад ибн 'Абд-аль-Халим. *Маджму' аль-фатава*. Т. 12. Мекка: Комплекс имени короля Фахда по изданию Священного Корана; 1425 х. / 2004 г. 600 с.
7. Аль-Газали, Абу-Хамид Мухаммад ибн Мухаммад. *Аль-Мустасфа*. 1-е изд. Бейрут: дар аль-Кутуб аль-ильмиййа; 1413 х. / 1993 г. 383 с.
8. Аш-Шатыби, Абу-Исхак Ибрахим ибн Муса. *Аль-Мувафакат*. 1-е изд. Т. 1. Джедда: дар Ибн 'Аффан; 1417 х. / 1997 г. 590 с.
9. Ан-Навави, Йахйя ибн Шараф. *Аль-Минхадж фи шарх Сахих Муслим*. 2-е изд. Т. 12 Бейрут: дар Ихйа' ат-турас аль-'араби; 1392 х. / 1972 г. 245 с.
10. Ибн-ас-Салых, 'Усман ибн 'Абд-ар-Рахман. *Ма'рифат анва' аль-'улюм аль-хадис* (ред.). Дамаск: дар аль-Фикр; 1406 х. / 1986 г. 408 с.
11. Ан-Навави, Мухй-ад-дин ибн Шараф. *Аль-Маджму' шарх аль-Мухаззаб*. Т. 1. Каир: Идарат ат-тыба'ат аль-мунириййа; 1347 х. 530 с.

References

1. Shagaviev D.A. Theological concepts as a factor in the formation of the personality of a religious radical. *Countering the spread of extremism and terrorism ideology among youth: Proceedings of the Interregional Scientific and Practical Conference*. Ufa, 2017, pp. 62–69. (In Russian)
2. Al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris. *Al-Risalah*. Ahmad Muhammad Shakir Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh; 1938. 601 p. (In Arabic)
3. Al-Nawawi, Yahya ibn Sharaf. *Al-Minhaj fi Sharh Sahih Muslim*. Vol. 1. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi; 1972. 245 p. (In Arabic)
4. Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad*. 'Abdallah Muhammad al-Khalili (ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 2004. 138 p. (In Arabic)
5. Al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il. *Al-Jami' al-Sahih al-Mukhtasar min Umur Rasul Allah ﷺ wa Sunanihi wa Ayyamihi*. Vol. 8. Cairo: Al-Matba'a al-Kubra al-Amiriyyah; 1311 AH. 176 p. (In Arabic)
6. Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn 'Abd al-Halim. *Majmu' al-Fatawa*. Vol. 12. Mecca: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an; 2004. 600 p. (In Arabic)



7. Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. *Al-Mustasfa*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah; 1993. 383 p. (In Arabic)
8. Al-Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa. *Al-Muwafaqat*. Vol. 1. Jeddah: Dar Ibn 'Affan; 1997. 590 p. (In Arabic)
9. Al-Nawawi, Yhya ibn Sharaf. *Al-Minhajfi Sharh Sahih Muslim*. Vol. 12. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi; 1972. 245 p. (In Arabic)
10. Ibn al-Salah, 'Uthman ibn 'Abd al-Rahman. *Ma'rifat Anwa' 'Ulum al-Hadith*. Nur al-Din 'Itr (ed.). Damascus: Dar al-Fikr; 1986. 408 p. (In Arabic)
11. Al-Nawawi, Muhyi al-Din ibn Sharaf. *Al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab*. Vol. 1. Cairo: Idarat al-Tiba'ah al-Muniriyyah; 1347 AH. 530 p. (In Arabic)

Информация об авторах

Шейх Мустафа Ахмад, PhD (Учебные программы и методы преподавания арабского языка), преподаватель кафедры религиозно-гуманитарных дисциплин Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация.

Абутув Ражаб Султанович, магистрант Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация.

About the authors

Shiekh Moustafa Ahmad, PhD (Curricula and Arabic Teaching Methods), Lecturer at the Department of Religious and Humanitarian Studies, Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.

Rajab S. Abutov, master's Student, Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 31 мая 2026
Одобрена рецензентами: 05 июня 2026
Принята к публикации: 10 июня 2026

Article info

Received: May 31, 2026
Reviewed: June 05, 2026
Accepted: June 10, 2026



А.М. Боташев, З.А. Чомаев

Влияние ислама на формирование обрядов бракосочетания у карачаевцев

Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 389-406

DOI 10.31162/2618-9569-2026-19-2-389-406

УДК 297.17

Original Paper

Оригинальная статья

Влияние ислама на формирование обрядов бракосочетания у карачаевцев

А.М. Боташев^{1а}, З.А. Чомаев^{2, 3б}

¹ Независимый исследователь, г. Пятигорск, Российская Федерация

² Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация

³ Карачаево-Черкесский исламский институт Имени Имама Абу Ханифа, г. Черкесск, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0003-2918-2266>, e-mail: alimbotas@gmail.com

^бORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8842-3785> e-mail: zaurak1976@mail.ru

Резюме: Статья посвящена рассмотрению такой важной для каждого народа темы, как брак и связанные с ним обряды. У любого этноса есть свои традиции, накопленные веками. Становление и развитие этих традиций обусловлено множеством факторов. Ими могут выступать особенности территории, темперамент народа, влияние обычаев других народов, религия. В настоящей статье мы предприняли попытку проанализировать роль религиозного фактора, повлиявшего на институт брака у горцев Центрально-Западного Кавказа, в частности у карачаевцев, которые исповедуют ислам ханафитского толка. Также в сравнительно-сопоставительном срезе мы показываем сходство и различие тех или иных традиционных этапов бракосочетания у карачаевцев, непосредственно проживающих на Кавказе, и карачаево-балкарской диаспоры в Турции, что обуславливает актуальность темы исследования. В работе использованы как имеющаяся литература, так и полевые наблюдения авторов. Методологическую основу исследования составили принципы историзма и объективности, в работе применены проблемно-хронологический и сравнительно-исторический методы. В заключение авторы пришли к выводу, что, несмотря на территориальное различие, карачаевцы и балкарцы Кавказа и Турецкой Республики сохранили свои традиции и обычаи. Большое значение для тех и других имеют исламские обрядовые принципы, отраженные в ханафитском фикхе.

Ключевые слова: Карачай; ислам; брак; ханафитский мазхаб; свадебный подарок; никах

Для цитирования: Боташев А.М., Чомаев З.А. Влияние ислама на формирование обрядов бракосочетания у карачаевцев. *Minbar. Islamic Studies.* 2026;19(2):389–406. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-389-406



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



The influence of Islam on the formation of wedding rites among the Karachays

A.M. Botashev^{1a}, Z.A. Chomaev^{2, 3b}

¹Independent researcher, Pyatigorsk, the Russian Federation

²Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, the Russian Federation

³Abu Hanifa Karachay-Cherkess Islamic Institute, Cherkessk, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0003-2918-2266>, e-mail: alimbotas@gmail.com

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8842-3785>, e-mail: zaurak1976@mail.ru

Abstract: This article examines such an important topic for every people as marriage and its associated rituals. Every ethnic group has its own traditions, accumulated over centuries. The formation and development of these traditions is determined by many factors. These factors may include territorial characteristics, the temperament of the people, the influence of customs from other peoples, and religion. In this article, we attempt to analyze the role of religious factors in influencing the institution of marriage among the highlanders of the Central-Western Caucasus, particularly among the Karachays, who profess the Hanafi school of Islam. We also provide a comparative analysis of the similarities and differences between the various traditional stages of marriage among the Karachays living in the Caucasus and the Karachay-Balkar diaspora in Turkey, which underpins the relevance of this research topic. This study draws on both existing literature and the authors' field observations. The research methodologically relies on the principles of historicism and objectivity, employing problem-chronological and comparative-historical methods. The authors conclude that, despite territorial differences, the Karachays and Balkars of the Caucasus and of the Turkish Republic have preserved their traditions and customs. Islamic ritual principles reflected in Hanafi fiqh are of great importance to both groups.

Keywords: Karachay; Islam; marriage; Hanafi madhhab; wedding gift; nikah

For citation: Botashev A.M., Chomaev Z.A. The influence of Islam on the formation of wedding rites among the Karachays *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):389–406. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-389-406

Введение

Бракосочетание – один из важных моментов в жизни любого человека. У разных народов эта процедура (и все, что с ней связано) имеет свои отличительные особенности, обусловленные, в основном, национальными и культурными традициями, а также вероисповеданием. Исторически сложилось так, что карачаевцы исповедуют ислам ханафитского толка. Карачаевцы – это небольшой кавказский тюркоязычный народ, испокон веков проживающий у подножья Эльбруса и исповедующий ислам.



В настоящее время они массово проживают в Карачаево-Черкесской республике. Также сюда относятся и балкарцы, которые на сегодняшний день проживают в соседней Кабардино-Балкарской Республике. Стоит отметить, что они в свое время считались единым народом.

Ханафитская религиозно-правовая школа считается одной из первых среди основных четырех суннитских школ. Она связана с именем выдающегося куфийского имама Ну'мана ибн Сабита, прозванного Абу-Ханифой (699–767). Вполне возможно, что ханафитский мазхаб «проник на данную территорию с проникновением ислама» [1]. Актуальность данного исследования обусловлена практической потребностью изучения становления, развития и трансформации обрядов жизненного цикла малых народов Кавказа в разных политико-географических условиях. Объектом исследования является влияние ислама на проведение тех или иных обрядов жизненного цикла. Предметом исследования являются особенности обряда бракосочетания у карачаевцев, сформировавшиеся под непосредственным влиянием ханафитской школы. Основная цель данного исследования – показать роль ислама в отправлении обрядов в светском обществе. Для достижения данной цели были решены следующие задачи: изучены основные источники ханафитской школы; проведен анализ существующих у народа обычаев, связанных с бракосочетанием; проведен сравнительно-сопоставительный анализ обрядов в разных регионах, в которых были выявлены роль и доля религиозных элементов.

Материалы и методы

Были подвергнуты анализу существующие исследования, в которых так или иначе затрагиваются жизнь и быт карачаевцев в разные периоды. Непосредственное отношение к нашей теме имеет коллективный труд, выполненный в советский период: «Свадебная обрядность у народов Карачаево-Черкесии: традиционное и новое» [2]. Были проведены непосредственные полевые исследования и наблюдения в разных регионах компактного проживания данного народа. Также были привлечены труды классиков ханафитского фикха, такие как «Китаб ал-Ихтияр» аль-Маусули (1203–1284) и «Хашийа» Ибн-‘Абидина (1784–1836), и исследования современных ученых мазхаба, такие как «аль-Фикх аль-ханафи ал-муйассар» Вахбы аз-Зухайли (1932–2015).

В процессе исследования были применены методы исторического объективизма, изучены и описаны составные детали обряда бракосочетания. В проблемно-хронологическом порядке описан порядок составления акта бракосочетания у карачаев-



цев – как проживающих на Кавказе, так и в Турецкой Республике. Сравнительно-сопоставительный метод помог выявить сходство и различия в разных диаспорах. Историко-генетический метод позволил проследить генезис проблемы и причинно-следственные связи и этапы развития вопроса. Через лингвистический анализ были изучены семантика и этимология терминов карачаево-балкарского языка, связанных с бракосочетанием. Системный подход позволил изучить данную проблему всесторонне, не отрывая ее от социальных, экономических, культурных и политических факторов.

Результаты

Адат и шариат в брачных отношениях карачаевцев

Карачаевцы, как и многие народы Северного Кавказа, исповедующие ислам, придерживались и продолжают придерживаться в вопросах заключения брачного договора религиозных принципов. Многие могут возразить, сказав, что горцы придерживаются и традиций (адат). Соглашаясь с этим, заметим, что адаты горцев, в основном, были сформированы под влиянием ислама. Напомним, что даже в годы «воинствующего атеизма» карачаевцы, наряду со светскими традициями, в обязательном порядке совершали религиозный брак – *никах*, хотя обычно это происходило в узком кругу, вдали от посторонних глаз [см.: 2, с. 49]. Светскость проявлялась в том, что, несмотря на религиозный запрет распивать алкогольные напитки, карачаевцы (не все) употребляли и продолжают их употреблять. Единственно, где нет место алкоголю, это поминальные обряды. Там, независимо от светскости или религиозности стороны, чтят запрет на распитие опьяняющих напитков.

Согласно принципам ислама *никах* считается богоугодным деянием, безбрачие не поощряется. Коран во многих местах побуждает верующих создавать семью: «...женитесь на тех, что приятны вам, женщинах – и двух, и трех, и четырех» (4:3) [3, с. 81]¹.

О несоответствии безбрачия исламскому образу жизни упоминается и в Сунне Пророка. В одном из хадисов говорится, что нет монашества в исламе. Таким образом, в исламе «обет безбрачия» не считается богоугодным деянием, в отличие от многих других верований и убеждений. Об истинности данного положения свидетельствует и другой хадис, в котором Пророк опровергает, наряду с другими крайностями (постоянный пост, выстаивание в молитвах ночи напролет), решение вести безбрачный образ жизни, принятое своим сподвижником, ошибочно посчитавшим

¹ Здесь и далее использован перевод смыслов И.Ю. Крачковского.



это богоугодным деянием. Пророк, услышав об этом, заметил, что он среди них самый богобоязненный, но при этом молится и отдыхает, в одни дни постится, в другие – нет, а также вступает в брак с женщинами. И в конце добавил: «Кто не желает [придерживаться] моей сунны (пути), тот не мой [последователь]» [4, с. 1292]². Как на то указывают исламские ученые, законность *аз-завадж* (женитьбы) подтверждается во всех трех основных источниках мусульманского права (Коран, Сунна и иджма') [см.: 5, с. 24].

По ханафитскому фикху брак является настоятельно рекомендуемым актом (*сунна му'аккада*) тому, кто в состоянии понести эту ношу. В одном из хадисов, обращенных к молодежи, говорится: «Кто в состоянии жениться, женитесь...» [6, с. 1019]³. Кто беспричинно оставляет совершение брака, как об этом уже было сказано, считается отступившим от Сунны Пророка. Для того, кто боится попасть в соблазн прелюбодеяния, женитьба считается обязательным (*ваджиб*). А тем, кто не в состоянии выполнить свои обязательства, рекомендуется воздержаться от этого поступка [7, с. 102]. В вопросах брака карачаевцы придерживаются довольно активной позиции. Случается, родители юношей присматривают невестку заранее, еще в школьные годы, всячески намекая родителям понравившейся им девушки о своих намерениях. Однако эти намерения редко осуществляются на практике. Некоторые исследователи отмечают, что в старину «практиковались помолвки малолетних детей, находившихся в колыбели, а иногда даже ещё не родившихся» [8].

Согласно обычаям, молодые люди из Карачая начинают искать свою половину по окончании средней школы. Встречаются ранние браки, но далеко не все обзаводятся семьей в этот период. Тому есть объективные причины. После школы карачаевцы на первое место обычно ставят получение вузовского образования. Также большое значение имеет материальный достаток сторон. Однако в целом народ относится к браку положительно и с благоговением. Внебрачные отношения считаются чем-то непристойным, хотя и они, пусть редко, но встречаются в этой среде. В общем, мне-

² صحيح البخاري. كتاب النكاح. باب الترغيب في النكاح، رقم الحديث: ٣٦٠٥

[Сахих аль-Бухари. *Китаб ан-никах*. Баб ат-таргив фи-н-никах, ракм-аль-хадис: 5063 (Книга о браке. Глава о поощрении к вступлению в брак, № 5063)].

³ صحيح مسلم. كتاب النكاح. باب استحباب النكاح لمن تآقت نفسه إليه ووجد مؤنه واشتغال من عجز عن المؤن بالصوم، رقم الحديث: ١٠٠٤١

[Сахих Муслим. *Китаб ан-никах*. Баб истихбаб ан-никах лиман тақат нафсуху иляйхи ва ваджада му'анаху ва-штигаль ман 'аджаза 'ани-ль-му'ан би-с-саум, ракм-аль-хадис: 1400 (Книга о браке. Глава о желательности брака для того, чья душа жаждет его, и кто может себе это позволить, и об обязанности поститься для того, кто не может себе этого позволить, № 1400)].



ние о том, что заключение брака (никах) является единственным легитимным способом создания семьи, в народе всецело поддерживается.

Собственно бракосочетанию должно предшествовать сватовство (*хытба*). Об этом говорится и в Коране (2:235). Исламские ученые данное действие относят к разряду рекомендуемых – *мандуб* [6, с. 25]. Арабское слово *хытба* в народе не используется, заменяющим его эквивалентом является термин *сёз тауусхан*.

После того, как молодой человек наметил себе будущую спутницу, начинаются, как и во многих культурах, ухаживания. Несколько раз будущие супруги в официальной и неофициальной обстановке пересекаются, знакомятся, общаются. После предварительного согласия между женихом и невестой (иногда и без ее согласия) в дело вмешиваются близкие родственники. Представители жениха наносят визит родителям будущей невесты. На первой встрече обычно происходит знакомство и предварительное обсуждение возможности принятия стороной невесты их предложения. После первой встречи дается время на раздумье. Обсудив вопрос на семейном совете, сторона невесты через специального представителя оповещает сторону жениха об их согласии подробно обсудить вопрос или об их отказе. Если семья невесты согласна на обсуждение деталей, то тогда сторона жениха отправляет в обусловленное время делегацию в дом невесты. Их встречают как высокопоставленных гостей со всеми почестями, накрываются столы. На данной встрече конкретизируется дата свадьбы и назначаются ответственные лица. Количество визитов строго не регламентируется ни адатом, ни шариадом. Зависит от сложившихся обстоятельств.

Ислам настоятельно рекомендует жениху перед тем, как сделать предложение, встретиться с девушкой, чтобы они могли увидеть друг друга. В современных условиях мало кто делает предложение, не повстречавшись с будущей невестой. Однако в исторической литературе описаны случаи, когда молодые люди во время Пророка соглашались жениться на девушке, не увидев ее. Известно об отношении к этой ситуации Пророка. Согласно источнику, когда пришедший к нему мужчина сказал, что собирается жениться, Пророк спросил, видел ли тот свою невесту. Услышав отрицательный ответ, Мухаммад посоветовал жениху посмотреть на нее [6, с. 1040]⁴. Знакомство молодых людей может происходить в разной обстановке. Многие знакомятся в учебных заведениях, некоторые – на свадьбах и иных семейных торжествах.

⁴ باب ندب النظر إلى وجه المرأة وكفيها لمن يريد تزوجها، رقم الحديث: ٤٢٤١٠ صحيح مسلم، كتاب النكاح.

[Сахих Муслим. *Китаб ан-никах*. Баб надб ан-назар иля ваджх аль-мар'а ва каффайха лиман йурид тазавуджаха (Книга о браке. Глава о рекомендации смотреть на лицо и руки женщины для тех, кто намеревается на ней жениться. № 1424)].



Шариат не рекомендует завязывать отношения в отсутствие свидетелей, близких родственников. Уединяться с незнакомой женщиной запрещено. Лучше заводить знакомство через посредников, которые обращаются не напрямую к потенциальной невесте, а подходят к ее близким родственникам и просят тех, чтобы они познакомили молодых людей. Правда, не все следуют этому правилу. Однако те, кто соблюдает религиозные нормы, стараются его не нарушать. Ханафитский фикх рекомендует, чтобы жених был старше невесты и материально более обеспечен, а невеста превосходила его своим нравом и красотой [5, с. 25]. Здесь стоит сказать, что нрав человека можно понять, только прожив с ним некоторое время. Часты случаи распада семей по причине несходства характеров. Ислам рекомендует искать свою половину в благополучных семьях, которые из поколения в поколение придерживаются религиозных норм и принципов благонравия, и остерегаться неблагонадежных семей, часто нарушающих общепринятый порядок и мораль. Однако на практике могут быть исключения. Нередки случаи, когда родители ведут праведный образ жизни, а дети – нет, и наоборот. Поэтому в первую очередь стоит обращать внимание на самого избранника или избранницу. Ислам рекомендует жениться на богобоязненных. Богатство, красота, происхождение стоят на втором плане. На первый план следует ставить религиозность, о чем сказано в хадисе: «... чтобы не пожалеть, выбирай (добивайся) религиозную» [6, с. 1086]⁵.

По шариату процедуру бракосочетания рекомендуется проводить прилюдно [5, с. 25]. Чем больше людей знают об этом, тем лучше. Как известно, тайные браки запрещены исламом. У карачаевцев с этим обычно проблем нет, за редким исключением. Большинство строят семейные отношения, придерживаясь традиционных норм и правил. Мало кто создает семью, не совершив обряд мусульманского бракосочетания – никах со свидетелями. Незаконно сожительствующие, если таковые есть, – это непризнанное меньшинство.

После предварительного согласия сторон составляется брачный договор. Брачный договор является обязательным условием легитимизации брачных отношений в исламе. После заключения этого договора жених и невеста становятся полноправными супругами. Вступают в силу все права и обязанности, и начинается семейная жизнь. Одним из обязательных условий того, чтобы брак считался законным, является согласие *вали* (опекуна невесты). В статусе *вали* может выступать отец не-

⁵ صحيح مسلم. كتاب الرضاع. باب استحباب نكاح ذات الدين، رقم الحديث: ٦٦٤١

[Сахих Муслим. *Китаб ар-рида'*. Баб истихбаб никах зат-ад-дин, ракм-аль-хадис: 1466. (Книга о грудном вскармливании. Глава о целесообразности брака с религиозной женщиной, № 1466)].



сты или ее брат, при отсутствии отца или брата функции *вали* может выполнять ее сын, при наличии такового. При их отсутствии в качестве *вали* выступает кады, религиозный судья. Абу-Ханифа допускал в роли *вали* и мать невесты или ее близких родственников, таких как отец матери или ее брат. *Вали* имеет право расторгнуть договор, если он видит в нем какое-то нарушение, несоответствие, обман. В карачаевских традициях большое значение придается роли родителей. Конечно, такое важное событие, как бракосочетание, мало в какой семье происходит без их согласия, с условием, что они в здравом уме и способны принимать решения. Если кто-то вступает в брак без одобрения родителей, это осуждается. Такие случаи в основном происходят в тех семьях, в которых не соблюдаются ни религиозные принципы, ни народные традиции.

Согласно ханафитскому фикху, обряд бракосочетания, или *никах*, рекомендуется совершать в мечети, в пятничный день. Данный обряд должен проводить праведный человек, осведомленный о правилах данного обряда, в присутствии справедливых и трезвых свидетелей. Обычно таковым у карачаевцев выступает имам мечети. Основой – *рукном* – бракосочетания *никах* является то, что одна сторона делает предложение, а другая принимает это предложение, независимо от того, какая сторона начинает первой. Например, если жених говорит невесте при свидетелях: «Выходи за меня замуж» в повелительном наклонении, а она отвечает: «Да, я согласна», то в этом случае *никах* считается совершенным. При этом не обязательно присутствие самих виновников торжества, достаточно чтобы от их имени и с их согласия данный акт совершили их официальные представители при свидетелях. Официальные представители жениха и невесты должны быть адекватными и трезвыми на тот момент людьми, получившими согласие от их имени участвовать в данной процедуре. Представительство (*аль-викаля*) по исламу разрешается в разных сделках, в том числе в брачных. Официальный представитель называется *му'аккаль*. Родство в этом случае не требуется. На карачаевских свадьбах можно встретить тот и другой варианты *никаха*. В последнее время часты случаи, когда в мечети во время *никаха* присутствуют сами виновники торжества и отвечают прилюдно на вопросы имама без привлечения посредников. Согласно обычаю, вопросы задает имам. Обычно он первым спрашивает у жениха, согласен ли он взять в жены такую-то, называя ее фамилию, имя ее отца и имя самой невесты. Жених или его представитель отвечает, что берет такую-то (называя по фамилии, отчеству и имени) в жены. Имам повторяет свои слова три раза, и ответчик дает свое согласие по указанной форме тоже три раза. Затем имам обращается к невесте или к ее официальному представителю, спрашивая, согласна ли она



выйти замуж за этого человека, называя его фамилию, отчество и имя. Она, или ее представитель, отвечает согласием. По обычаю в роли официального представителя невесты выступает ее брат, если имеется. Имам также повторяет свой вопрос три раза. После того, как получены положительные ответы и обе стороны довольны, имам объявляет о том, что никах совершен и читает молитву. Рекомендуется поздравить жениха и невесту, пожелать им всех благ. Согласно Сунне, можно произнести: «Барака-ллаху фик...» и другие формулы, приведенные в хадисах. Обычно карачаевцы говорят: «Аллах толу юй этсин, иги муратларына джетдирсин» (Пусть Аллах наделит их изобилием и да сбудутся их хорошие мечты).

Стоит сказать, что, согласно традициям, жених и невеста до заключения никаха должны достигнуть совершеннолетия. Однако разница в возрасте особого значения не имеет. Обычно жених старше невесты, но это не обязательно. Часты случаи, когда невеста старше жениха. Также, согласно обычаям, *вали*, *вакиль* и посредник, совершающий обряд бракосочетания, должны быть достигшими совершеннолетия, здравомыслящими, верующими людьми. Предпочтение отдается представителям своей национальности. Но, несмотря на это, имеются и смешанные браки.

Здесь стоит заметить, что некоторые имамы во время проведения обряда никаха ограничиваются согласием одной стороны, не спрашивая согласия другой. Это неправильно. Имам, как правило, не выступает в качестве представителя одной из сторон, он является лицом *‘аақыд*, фиксирующим брачный договор, потому обязан прилюдно получить их согласие, даже если заранее знает о намерении молодых людей заключить брак. Согласно шариату, один и тот же человек может выступать в роли делающего предложение и принимающего предложение (*мутавалли тарэфайн*). Это допускается в том случае, если он является представителем (*вакиль*) обеих сторон одновременно (или *вали* одной стороны и *вакилем* другой). На это указывают слова Ибн-‘Абидина: «...или слова одного, исполняющего функции обоих [представителей]» [9, с. 3].

Обычно имаму преподносят подарки. В некоторых мечетях имеется официальная цена на эту услугу. Шариат, как правило, не регламентирует стоимость обряда. Это остается на усмотрение имама или религиозной общины данного населенного пункта.

Скажем несколько слов о свидетелях, так как их присутствие является обязательным во время заключения брачного договора. Ислам запрещает выходить замуж женщине без свидетелей. Минимальное их число – это двое мужчин; если таковых



нет, то мужчина и две женщины. Они должны быть из числа верующих мусульман, также совершеннолетними, свободными и адекватными людьми.

Еще одним обязательным атрибутом бракосочетания является махр. Махр – это свадебный подарок невесте со стороны жениха. Обычно его содержание, размер и время выплаты обговариваются до свадьбы. Согласно ханафитскому мазхабу, минимальный махр равен десяти дирхамам (30 г. серебра) [см.: 5, с. 47]. Если размер махра заранее не был оговорен, в таком случае шариат предусматривает *махр аль-мисль*. *Махр аль-мисль* – это такой махр, который соответствует традициям данной местности [см.: 5, с. 47]. В настоящее время махр в Карачаево-Черкесской Республике составляет от 20 тысяч рублей и выше – в зависимости от возможностей стороны жениха. В народе более распространено слово калым, хотя мало кто сегодня придает этому значение. Однако надо учитывать, что калым не имеет отношения к *махру*. Как уже было сказано, *махр* – это подарок жениха невесте, а калым – это, как известно, определенная сумма, которую отдавала родителям невесты сторона жениха, как бы выкупая ее у них. От калыма невеста не имела ровным счетом ничего. Что касается *махра*, то он остается у невесты, и она распоряжается им по своему усмотрению. Калым в старые времена обычно отдавали в виде скота. Если по каким-то причинам невеста решалась развестись с мужем, то калым нужно было вернуть. Из истории известны многие трагические моменты, связанные с этим. Обычно родители девушки не желали ее возвращения, чтобы не отдавать калым обратно, вполне возможно, уже потраченный. Народная память хранит эпизод, когда невеста, чтобы с ее родителей не потребовали калым обратно, бросается в реку и погибает. В отличие от калыма в его исходном значении, *махр* ни при каких обстоятельствах не подлежит возврату, даже если сумма внушительная. Калым с исламом ничего общего не имеет. Ислам запрещает такого рода сделки. Однако ислам не запрещает добровольные подарки в меру. Расточительство, как об этом уже было упомянуто, в исламе запрещено (*харам*).

Далее речь пойдет о свадьбе (*аль-валима*). Свадьбой (*аль-валима*) называется торжество, которое происходит после акта бракосочетания. Предпочтительно устраивать его до брачной ночи, однако разрешается и после нее. В исламе свадьба – это действие рекомендуемое, но не обязательное. Никах, если все перечисленные условия соблюдены, и без свадьбы считается совершенным. Опять-таки стоит упомянуть, что в исламском праве нет строгой регламентации формы, по которой должно проходить торжество. Главное – соблюдать границы дозволенного (*халаль*) и недозволенного (*харам*). На Кавказе у разных народов свадебные торжества происходят по-разному.



У карачаевцев обычно на второй или на третий день после того, как привезли невесту в дом жениха, сторона жениха приглашает родственников и знакомых, как со стороны невесты (*джыйын*), так и со стороны жениха, на угощение. Независимо от того, где происходит торжество – в доме жениха или вне его, родственники и знакомые жениха и невесты сидят в разных местах. Также исламский фикх не регламентирует встречу жениха с родителями невесты. Это происходит согласно действующим обычаям. По согласию сторон жених может официально познакомиться с родителями невесты прямо на свадьбе. Однако традиционно это происходит в другой обусловленный день, обычно после года или рождения первого ребенка. Сторона невесты официально приглашает жениха (*кюёу чакьыргъан*) и его родственников, готовит угощения. Жених со своими друзьями едет в дом родителей невесты и там его в официальной обстановке знакомят с родителями невесты. Торжество длится два дня. На второй день зять с несколькими близкими друзьями навещает дом родителей невесты (тестя и тещу). До официального торжества жениху не рекомендуется появляться в доме родителей невесты, кроме как для соболезнования, это считается дурным тоном (*адебсизлик*). После официального обряда зять (*кюёу*) имеет право в любой день навестить своих «новых родственников» (*джангы джуукъла*).

В настоящее время свадьбы проходят в присутствии довольно большого числа приглашенных. В последние годы получило широкое распространение проведение свадеб в престижных ресторанах и кафе. Учитывая тот факт, что большинство таких мероприятий не обходятся без кредитных средств и долгов, можно сказать, что скромная свадьба, устроенная в доме, лучше, чем расточительная. В исламском праве нет каких-либо четких указаний насчет того, где должны проводиться свадьбы. Единственное, на что указывает шариат, так это на запретность расточительства: «Расточители – братья сатан», – говорится в Коране (17:27). Брать в долг в исламе – разрешенное действие. Однако влезать в процентные ссуды, как это часто происходит, без крайней надобности запрещено. «Аллах разрешил торговлю и запретил рост», – гласит Коран (2:275). Здесь также стоит упомянуть о женщинах, с которыми ислам запрещает вступать в брак. В зависимости от причин запретности они делятся на несколько категорий. В первую категорию входят родственницы. В ханафитском фикхе со ссылкой на Коран (4:23) перечисляются следующие группы женщин, которые являются абсолютно запрещенными (без исключений): 1) матери (мать, бабушка, прабабушка и выше); 2) дочери и их дочери и ниже; 3) сёстры; 4) тётки; 5) дочери брата и их дочери и ниже; 6) дочери сестры и их дочери и ниже [5, с. 31]. В этой категории никаких расхождений с местными традициями не наблюдается. Родственные



связи у карачаевцев высоко ценятся. По сложившейся традиции карачаевцы не женятся не только на родственницах, перечисленных выше, но даже на однофамилицах, за редким исключением. По традиции рекомендуется знать своих родственников до седьмого колена. Изучению генеалогии в народе уделяется большое внимание. И это правильно, поскольку родственные браки, как известно, приводят к слабому потомству. Большое негодование у традиционалистов вызывает то, что ислам не осуждает браки между двоюродными. Осуждать данное явление согласно исламу однозначно нельзя. Однако утверждать, что такой брак обязателен, тоже неправильно, так как на то нет указаний в источниках. Это свидетельствует лишь о том, что двоюродный брат в исламе не является *махрамом*. *Махрам* в исламском праве – близкий родственник, за которого женщина не имеет права выходить замуж.

Имеется и другая категория женщин, которые не являются родственницами, тем не менее брак с ними запрещен по другим причинам. К таковым относится дочь жены от другого брака – *рабиба*, при том, что отчим с ее матерью живут интимной жизнью. Также, соответственно, запретны мать жены и ее бабушки с обеих сторон. Правило гласит: брачный договор с дочерьми делает запретными их матерей, брачная жизнь с матерями делает запретными их дочерей. Также под запрет попадают дочери от дочерей и сыновей жены от другого мужа. Также запрещено жениться на женах отцов и сыновей и их сыновей и т.д. Однако дочь жены отца от другого мужа считается дозволенной. Также к запретной категории относятся молочные матери (кормилицы) и молочные сестры.

Ислам не запрещает многоженство. Однако имеются некоторые ограничения. Нельзя одновременно иметь более четырех жен. Нельзя жениться и жить одновременно с двумя сестрами или с двумя близкими родственницами. Например, запрещается иметь в супругах двух женщин, если они приходятся друг другу племянницей и тетей и т.д. В Российской Федерации многоженство запрещено на законодательном уровне. В прежние времена многоженство в Карачае было обычным явлением. Об этом свидетельствует и сохранившееся в карачаевском языке слово *кюндеш*, которым жены одного мужа называли друг друга. По-видимому, отношения между ними оставляли желать лучшего, так как в народе, когда хотят сказать, что две женщины не ладят друг с другом, обычно говорят, что они ведут себя как *кюндеши*. Также ислам запрещает жениться на женщинах, не придерживающихся Писания (Священной Книги): на атеистках, язычниках и т.д. Также нельзя вступать в брак с разведенной женщиной до истечения срока *'идды* (период трех месячных или три месяца). Обыч-



но эти правила в народе соблюдаются. Однако стоит отметить, что не все знают о существовании тех или иных запретов и не все всегда им следуют.

Карачаевский *той* с турецким колоритом

Нужно сказать, что карачаевцы живут и в Турецкой Республике. Кратко изложим, как они решают вопросы брака, до какой степени карачаевцы сохранили свои традиции при том, что уже не одно их поколение живет за границей: что сохранили и что нового привнесли. А самое главное – каково влияние на брак религиозного фактора в стране с мусульманским большинством. Судя по тому, что рассказал представитель карачаево-балкарской диаспоры из Эскишехира Эльбрус Юксель Булут (Къоркъмаз улу), мало что изменилось в традициях и обычаях карачаевцев, проживающих в Турции. Большинство тех, кто желает обзавестись семьей, знакомятся, как и в КЧР, на свадебных торжествах *той*. Также знакомятся на мероприятиях, приуроченных к разным событиям. Это может быть обрезание, поминальный обряд (*маулюд*) или встреча с родственниками по возвращении из хаджа (паломничества). По словам информанта, 90% знакомятся на перечисленных мероприятиях, остальные 10% в учебных заведениях либо их знакомят друзья или родственники. Как и в КЧР, родители с обеих сторон лично не участвуют в процессе сватовства (*сёз тауусхан*) и в имущественных сделках (*алыу-беру*)⁶.

Как отмечает другой представитель диаспоры, профессор Университета Сельчук Сефер Солмаз (Къоба улу), если молодой человек заинтересовался девушкой, он сообщает об этом своей семье. Если семья сочтет его выбор подходящим, то решает пойти свататься. Семья жениха трижды посещает дом невесты. В первый раз несколько женщин из близких родственников семьи жениха идут к близким родственникам семьи невесты, чтобы сообщить им о его намерении. Они выражают желание молодого человека жениться на девушке. Близкие родственники невесты передают эту информацию ее семье. Если семья невесты согласна на этот брак, они говорят: «Мы подумаем, посоветуемся с родственниками и старшими». Получив положительный ответ от семьи невесты, семья жениха отправляет официальных сватов, чтобы договориться и назначить день помолвки. На третий раз, когда сваты приходят, помолвка совершается [10].

Сохранился адат кражи невесты – *къыз къачыргъан*. Кража (умыкание невесты) происходит по обоюдному согласию сторон («брак уходом»). Это обычно происходит, когда старшая сестра еще не замужем или если жених из малообеспеченной

⁶ Интервью было дано Эльбрусом (Къоркъмаз улу) А.М. Боташеву 19.06.2024 г.



семьи. Как известно, в Карачае имеется строго регламентированная иерархия старшинства в семейных отношениях. Официально из дома выдавать младшую дочь при незамужней старшей дочери считается нарушением прав старшей. Поэтому, если появляется необходимость выдать младшую первой, ее обычно выдают не из своего дома, а от родственников, как бы имитируя кражу. Это действие еще называется «бегством девушки» – *къыз къачхан*. Но на самом деле это не кража в буквальном смысле слова и не бегство – то, что бытовало в древние времена, а, за редким исключением, заранее оговоренный акт. Здесь стоит упомянуть, что кража невесты в прямом смысле слова в исламе запрещена. Как уже было сказано, согласие обеих сторон – обязательное условие брачного договора.

При «краже» невесты, по словам нашего информанта Эльбруса Юкселя, вместе с невестой в дом жениха в обязательном порядке едет ее родной брат (или два брата) или двоюродный брат, хотя по исламу двоюродный не является *махрам* для девушки. После «кражи», как отмечает Сефер Солмаз, семье девушки посылают весть: «Не волнуйтесь, ваша пропажа у нас». После того как страсти утихли, семья молодого человека отправляет послов к семье девушки, чтобы помириться и договориться о проведении свадьбы по традициям. Если семья девушки соглашалась и участвовала в свадьбе, то все обычаи были соблюдены, и девушка выходила замуж из дома, где она пряталась. До свадьбы следили за тем, чтобы жених и невеста не встречались [10].

Никах, как и на Кавказе, проводит имам. Если девушку привели, использовали адат кражи или бегства (*къачхан ат*), имам, перед тем как совершить обряд бракосочетания, спрашивает у девушки, добровольно ли она пришла. Только после получения положительного ответа он фиксирует заключение брачного договора. *Махр* заранее обговаривается и выплачивается до совершения никаха. Также у турецких карачаевцев сохранился обычай, связанный с калымом. Обычно сторона жениха выплачивает стороне невесты калым в виде золота. Невесте достается по обычаю золотой браслет. Этого обычая нет у кавказцев. По-видимому, он заимствован у турков, так как у них этот обычай является обязательным элементом свадьбы. Как и у кавказских карачаевцев, у турецких сохранился обычай после заключения брачного договора выводить невесту напоказ публике, со снятием покрывала с лица. Девушку выводят на публику со словами *такбира* (Аллах акбар) и *орайды*, как и у кавказцев. Орайда – это древний обычай, не связанный с исламом, который заключается в многократном повторении этого слова друзьями жениха в виде песни в момент выведения девушки из ее комнаты на смотрины. Относительно происхождения обряда и этимологии его названия имеются разные версии.



Затем происходит *той*, который сопровождается застольем, песнями, танцами. В *то*е молодые люди общаются, знакомятся. Понравившиеся друг другу создают новые семьи. *Никах* проводят обычно в соседском дворе, если позволяют условия, или во дворе того, кто согласился приютить жениха на время свадьбы, – *болуш юй* (букв. «дом, оказывающий помощь»). В сельской местности свадьбы, как и на Кавказе, обычно устраивают во дворе дома, если условия позволяют. Если нет таких условий, то в специально отведенных салонах и залах, которые имеются в населенных пунктах. Во времена Османской империи традиционные карачаевские свадьбы не проводились. Ограничивались чтением Корана и молитв. Начиная с 50-х гг. XX века в Турции полным ходом шла «тюркизация» общества, и проводить свадьбы по карачаевским обрядам было запрещено. До 50-х гг. женщины и мужчины носили национальные одежды. Но жених мог надеть и европейский костюм. От отца сын получал в подарок шапку *бёрк* и кинжал *къама*.

Анализируя сказанное, можно прийти к выводу, что традиции турецких карачаевцев мало чем отличаются от таковых у кавказских карачаевцев. Это свидетельствует о том, что народ, где бы он ни находился, чтит свои традиции и что связи сохранились.

Заключение

Таким образом, из сказанного следует, что карачаевцы сохранили свои традиции независимо от места проживания и политического режима. Никах как основной элемент легитимизации брачных отношений сохранился по сегодняшний день. Влияние ханафитского мазхаба как традиционного для карачаевцев наблюдается во всех религиозных свершениях, в частности в религиозно-обрядовой сфере. В большинстве случаев брачный договор (никах) заключается в мечети в присутствии имама, что соответствует избранному мазхабу. В вопросах, строго нерегламентированных шариатом, в силу вступают местные обычаи. Независимо от того, будет ли происходить бракосочетание официальное (светское, традиционное), религиозный никах с привлечением имама считается обязательным.

Литература

1. Чомаев З.А. Исламский традиционализм на Центрально-Западном Кавказе: особенности бытования ханафитского мазхаба (на примере Карачаево-Черкесской Республики). *Народы Кавказа в XVIII–XXI вв.: история, политика, культура: материалы XI Международного форума историков-кавказоведов, посвященного 100-летию*



принятия первой союзной Конституции и образования Северо-Кавказского края (г. Ростов-на-Дону, 16–19 октября 2024 г.). Ростов-н/Д.: Издательство ЮНЦ РАН; 2024. С. 219–223.

2. Шаманов И.М. Свадебные обряды карачаевцев. *Свадебная обрядность у народов Карачаево-Черкесии: традиционное и новое. Сборник научных трудов*. Черкесск, 1988. С. 25–67.

3. Коран. Перевод с араб. И.Ю. Крачковского. Беляев В.И., Грязневич П.А. (ред.). М.: Наука; 1990. 512 с.

4. Аль-Бухари. *Сахих аль-Бухари*. Бейрут: дар Ибн-Касир; 2002. 1944 с.

5. Аз-Зухайли, Вахба. *Аль-Фикх аль-ханафи аль-муйассар*. Т. 2. Дамаск, 2010. 584 с.

6. Муслим. *Сахих Муслим*. Бейрут: дар Ихйа' ат-турас аль-'араби; 2002. 2323 с.

7. Аль-Маусыли, 'Абд-Аллах. *Китаб аль-Ихтийар ли-та'лиль аль-Мухтар*. Т. 3. Бейрут, 2010. 224 с.

8. Болурова А.Н. *Брачный обряд у карачаевцев в XIX – начале XX века*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://annales.info/kavkaz/small/karabrak.htm> (дата обращения: 28.07.2025).

9. Ибн-'Абидин. *Хашиййат Ибн-'Абидин*. В 6 т. Т. 3. Бейрут: дар аль-Фикр; 1966. 851 с.

10. Sefer Solmaz. Başhüyük Karaçay-Malkar Türklerinde Evlilik ve Düğün Gelenekleri. *Tarih, Kültür, Sanat, Turizm Ve Tarım Açısından Uluslararası Sarayyönü Sempozyumu (Konya, 2014. 24-26 Ekim)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınevi; 2014. S. 285–296.

References

1. Chomaev Z.A. Islamskiy traditsionalizm na Tsentral'no-Zapadnom Kavkaze: osobennosti bytovaniya khanafitskogo mazhaba (na primere Karachayevo-Cherkesskoy respubliki) [Islamic traditionalism in the Central-Western Caucasus: Features of the existence of the Hanafi madhhab (on the example of the Karachay-Cherkess Republic)]. *Narody Kavkaza v XVIII–XXI vv.: istoriya, politika, kultura: materialy XI Mezhdunarodnogo foruma istorikov-kavkazovedov, posvyashhennogo 100-letiyu prinyatiya pervoj soyuznoj Konstitucii i obrazovaniya Severo-Kavkazskogo kraya (g. Rostov-na-Donu, 16–19 oktyabrya 2024 g.)* [The peoples of the Caucasus in the 18th–21st centuries: history, politics, culture: Proceedings of the XI International Forum of Historians-Caucasians, dedicated to the 100th anniversary of the adoption of the first union constitution and the formation of the North



Caucasus Territory (Rostov-on-Don, October 16–19, 2024)]. Rostov-on-Don: Publishing House of the Southern Scientific Center of the Russian Academy of Sciences; 2024, pp. 219–223. (In Russian)

2. Shamanov I.M. *Svadebnye obryady karachaevcev. Svadebnaya obryadnost u narodov Karachayevo-Cherkessii: traditsionnoye i novoye. Sbornik nauchnykh trudov* [Wedding ceremonies of the Karachays. Wedding rituals among the peoples of Karachay-Cherkessia: traditional and new. Collection of scientific papers]. Cherkessk, 1988, pp. 25–67. (In Russian)

3. *Koran* [The Quran]. Translation from Arabic by academician I.Yu. Krachkovsky. Belyaev V.I. and Gryaznevich P.A. (eds). Moscow: Nauka Press; 1990. 512 p. (In Russian)

4. Al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari* [al-Bukhari collection of authentic hadiths]. Beirut: Dar Tawq al-Najah; 2002. 1944 p. (In Arabic)

5. Al-Zuhayli, Wahbah. *Al-Fiqh al-Hanafi al-Muyassar* [A simplified version of Hanafi fiqh]. Vol. 2. Damascus, 2010, pp. 584. (In Arabic)

6. Muslim. *Sahih Muslim* [Muslim collection of authentic hadiths]. In 5 vols. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi; 2002. 2323 p. (In Arabic)

7. Al-Mawsili, 'Abd Allah. *Kitab al-Ikhtiyar li-ta'lim al-Mukhtar* [The Book of Choice for Explaining the Chosen]. Vol. 3. Beirut, 2010, pp. 224. (In Arabic)

8. Bolurova A.N. *Brachnyy obryad u karachayevtsev v XIX – nachale XX veka* [Marriage Ceremony among the Karachays in the 19th and the Early 20th Centuries]. [Electronic source]. Available at: <http://annales.info/kavkaz/small/karabrak.htm> (Accessed: 28.07.2025). (In Russian)

9. Ibn 'Abidin. *Hashiyyat Ibn 'Abidin* [Ibn Abidin's Commentary]. In 6 vols. Vol. 3. Beirut: Dar al-Fikr; 1966. 851 p. (In Arabic)

10. Sefer Solmaz. Başhüyük Karaçay-Malkar Türklerinde Evlilik ve Düğün Gelenekleri [Marriage and Wedding Traditions Among the Karachay-Balkar Turks of Başhüyük]. *Tarih, Kültür, Sanat, Turizm Ve Tarım Açısından Uluslararası Sarayyönü Sempozyumu. Selçuk Üniversitesi. Konya, 2014. 24-26 Ekim* [International Sarayyönü Symposium on History, Culture, Art, Tourism and Agriculture. Selçuk University. Konya, 2014. October 24–26]. Konya: Selcuk University Publishing House; 2014, pp. 285–296. (In Turkish)



A.M. Botashev, Z.A. Chomaev

The influence of Islam on the formation of wedding rites among the Karachays
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 389-406

Информация об авторах

Боташев Алим Муссаевич, PhD (теология). Независимый исследователь, г. Пятигорск, Российская Федерация.

Чомаев Заур Абдулкеримович, кандидат исторических наук, доцент кафедры восточных языков и культур Пятигорского государственного университета, г. Пятигорск; проректор по учебной работе Карачаево-Черкесского исламского института Имени Имама Абу Ханифа, г. Черкесск, Российская Федерация.

About the authors

Alim M. Botashev, PhD (Theology). The independent researcher, Pyatigorsk, the Russian Federation.

Zaur A. Chomaev, Cand. Sci. (History), Associate Professor, Department of Oriental Languages and Cultures, Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Vice-Rector for Academic Affairs, Abu Hanifa Karachay-Cherkess Islamic Institute, Cherkessk, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 28 февраля 2026

Одобрена рецензентами: 28 апреля 2026

Принята к публикации: 28 мая 2026

Article info

Received: February 28, 2026

Reviewed: April 28, 2026

Accepted: May 28, 2026



О.С. Батурина

Исламская парадигма современной российской духовно-аксиологической политики...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 407-422

DOI 10.31162/2618-9569-2026-19-2-407-422

УДК 101:316:321

Original Paper

Оригинальная статья

Исламская парадигма современной российской духовно-аксиологической политики: между традицией и трансформацией

О.С. Батурина^{1а}

¹Российский исламский университет Центрального духовного управления мусульман России, г. Уфа, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0002-7602-9144>, e-mail: bash_baturina@vk.com

Резюме: В настоящей статье исследуется роль и значение ислама в формировании современной российской духовно-аксиологической политики. Анализируются ключевые ценностные, этические и мировоззренческие постулаты ислама, их релевантность для построения гражданского общества и укрепления государственной идентичности в условиях поликультурного государства. Особое внимание автор уделяет формам и перспективам взаимодействия исламских религиозных институтов с государственными органами, а также вызовам и возможностям, возникающим на стыке исламской традиции и современной политики. Исследование позволяет осмыслить сложное взаимодействие исламских ценностей и государственной политики, способствуя более глубокому пониманию духовного ландшафта России.

Ключевые слова: исламская парадигма; духовно-аксиологическая политика; государственно-конфессиональные отношения; исламские ценности; этика ислама

Для цитирования: Батурина О.С. Исламская парадигма современной российской духовно-аксиологической политики: между традицией и трансформацией. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):407–422. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-407-422

Благодарности: Выражаем благодарность ученым Российского исламского университета ЦДУМ России (г. Уфа), Российского исламского института (г. Казань), Болгарской исламской академии (г. Болгар) за значительный вклад в исследование проблем, изложенных в настоящей работе.



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



O.S. Baturina

The Islamic Paradigm of Modern Russian Spiritual and Axiological Policy...

Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 407-422

The Islamic Paradigm of Modern Russian Spiritual and Axiological Policy: Between Tradition and Transformation

O.S. Baturina^{1a}

¹Russian Islamic University of the Central Religious Muslim Board of Russia, Ufa, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0002-7602-9144>, e-mail: bash_baturina@vk.com

Abstract: This article explores the role and significance of Islam in shaping modern Russian spiritual and axiological policy. It analyzes the key value, ethical, and worldview principles of Islam, their relevance for building a civil society and strengthening state identity in a multicultural society. The author pays special attention to the forms and prospects of interaction between Islamic religious institutions and government agencies, as well as the challenges and opportunities that arise at the intersection of Islamic tradition and modern politics. This research provides insights into the complex interplay between Islamic values and state policies, contributing to a deeper understanding of Russia's spiritual landscape.

Keywords: Islamic paradigm; spiritual and axiological policy; state-religious relations; Islamic values; and Islamic ethics

For citation: Baturina O.S. The Islamic Paradigm of Modern Russian Spiritual and Axiological Policy: Between Tradition and Transformation. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):407–422. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-407-422

Acknowledgements: We would like to express our gratitude to the Russian Islamic Universities (Russian Islamic University of the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia, Ufa, Russian Islamic Institute, Kazan, and Bolgar Islamic Academy, Bolgar) for their significant contribution to the research presented in this paper. We highly appreciate your willingness to share your unique materials and experience, which has greatly enriched our understanding of current trends and challenges facing Islamic education, science, and culture. Your contribution has allowed us to shed light on the theoretical and methodological aspects of the interaction between traditional Islamic values and modern social and political conditions.

Введение

Современная Россия, будучи государством с богатой историей многоконфессионального сосуществования, сталкивается с необходимостью выработки эффективной политики, которая призвана служить фундаментом для формирования гражданской идентичности, укрепления общественной стабильности и трансляции базовых ценностных ориентиров. С ноября 2022 г. в России реализуется государст-



венная политика по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей, которая в наших исследованиях для лаконичности и емкости была обозначена как «духовно-аксиологическая политика» [1]. В этом контексте исследования влияния исламской культуры на формирование ценностных ориентиров российской политики актуальны по целому ряду веских причин, связанных как с внутренними процессами в России, так и с глобальными тенденциями. Нами определены основные аргументы, почему эта тема важна и своевременна.

Аргумент 1: «Значительный удельный вес мусульманского населения». Ислам является второй по численности религией в России. Мусульмане – неотъемлемая часть российского общества, проживающая во многих регионах страны [2]. Игнорирование ценностных ориентиров столь значительной части населения в политике духовного и ценностного развития было бы некорректным и неэффективным.

Аргумент 2: «Рост роли традиционных ценностей в государственной политике». В последние годы российское государство активно продвигает идею укрепления традиционных духовных и нравственных ценностей как основы национальной безопасности и социальной стабильности. Ислам, наряду с православием, является одним из ключевых носителей таких ценностей в российском обществе [3; 4; 5].

Аргумент 3: «Необходимость укрепления межконфессионального и межэтнического согласия». В условиях такого многонационального и многоконфессионального государства, как Россия, понимание и учет особенностей исламской парадигмы в духовно-аксиологической политике критически важны для предотвращения конфликтов, построения гармоничных отношений между различными конфессиями и этносами [6].

Аргумент 4: «Вызовы современности и роль религии». В условиях глобализации, информационных войн, распространения деструктивных идеологий религия (включая ислам) играет значительную роль в формировании мировоззрения, устойчивости к негативным влияниям и сохранении идентичности. Духовно-аксиологическая политика, учитывающая исламскую парадигму, может стать эффективным инструментом противодействия этим вызовам [7].

Аргумент 5: «Потребность в адаптации политик». Современные реалии требуют от государства гибкого подхода к формированию духовно-аксиологической политики. Простое заимствование чужих моделей или игнорирование местного контекста неэффективны. Необходимо адаптировать политику с учетом специфики исламской парадигмы, существующих в России мусульманских сообществ и их потребностей [8; 9].



Аргумент 6: «Развитие исламского дискурса». В самой мусульманской среде происходят активные процессы осмысления роли религии в современном мире, интерпретации традиционных ценностей применительно к новым реалиям. Изучение этой «исламской парадигмы» со стороны государства и научного сообщества позволяет лучше понять эти процессы и найти точки соприкосновения [10; 11; 12].

Аргумент 7: «Формирование национальной идентичности». В поиске основ для единой российской идентичности государство обращается к духовно-нравственным традициям народов России. Исламская парадигма является одной из составляющих этой мозаики, и ее осмысление помогает строить инклюзивную национальную идею [13; 14; 15].

Аргумент 8: «Актуальность исламских духовно-нравственных ценностей для социальной сферы». Ценности ислама (справедливость, милосердие, взаимопомощь, ответственность, уважение к старшим) могут стать основой для формирования позитивных трендов в социальной политике, семье, образовании и других сферах [16; 17; 18; 19; 20].

Таким образом, исследования российской духовно-аксиологической политики сквозь призму исламской парадигмы своевременны и актуальны, поскольку затрагивают важнейшие аспекты российского общества: его многоконфессиональность, духовное развитие, социальную стабильность, национальную безопасность и формирование современной государственной политики.

Целью данной статьи является анализ теоретико-методологических основ исламской парадигмы и ее роли в современной российской духовно-аксиологической политике.

Методы и материалы

В исследовании был использован системный подход, который позволяет рассматривать исламскую парадигму и духовно-аксиологическую политику как целостные, взаимосвязанные системы, состоящие из множества элементов (религиозные институты, правовые нормы, ценностные установки, культурные практики, государственные структуры). Аксиологический подход помог сфокусироваться непосредственно на изучении ценностей их природы, происхождения, функционирования, роли в жизни общества и государства.



Теоретико-методологические основы исламской парадигмы в контексте государственной политики

Являясь особым культурным и цивилизационным феноменом, парадигма формирует специфические ценности, нормы поведения, представления о мире и человеке. Исламская парадигма рассматривается как сложная, многоуровневая система, включающая в себя религиозные, культурные, социальные, политические и экономические аспекты, поэтому конструируется и используется в различных дискурсах (научном, политическом, религиозном). Под исламской парадигмой мы понимаем не просто совокупность религиозных доктрин, а целостную систему мировоззренческих установок, ценностей, норм, этических принципов, правовых норм и социокультурных практик, вытекающих из исламского вероучения.

Проведем анализ исламской парадигмы с точки зрения её ценностного наполнения, формирования системы духовных ориентиров и норм поведения. Ислам как одна из крупнейших мировых религий, исповедуемая значительной частью населения России, обладает богатым ценностным, этическим и мировоззренческим арсеналом, который может быть полезен при формировании государственной духовно-аксиологической политики. Подчеркнем, что речь идет об общечеловеческих ценностях, корнящихся в исламской традиции, а не о навязывании религиозных догм. Многие ценности имеют универсальный характер и находят отклик в различных культурах и религиях. Первостепенными среди них являются: признание единобожия, справедливость, милосердие, знание, честность, умеренность. Раскроем ценностные и этические постулаты.

Единобожие (Таухид) выступает фундаментальным постулатом ислама, который подразумевает веру в единого Бога (Аллаха), Его всемогущество и абсолютное совершенство. В контексте государственной политики это может транслироваться как признание высших, абсолютных ценностей, формирующих основу морали и ответственности. В политической философии широкое применение находит принцип справедливости ('адль). Ислам уделяет огромное внимание справедливости во всех ее проявлениях – от личной жизни до государственных отношений. В исламском понимании справедливость подразумевает равенство всех перед законом, защиту прав угнетенных и беспристрастность в принятии решений, что делает ее релевантной для построения правового государства. Ислам призывает к милосердию (рахма) и состраданию ко всем творениям Аллаха, особенно к нуждающимся, сиротам, вдовам. Ценности милосердия и сострадание лежат в основе социальной политики, призывая



к поддержке уязвимых слоев населения, развитию благотворительности и гуманизма. Высокая ценность знания ('ильм) в исламе, как религиозного, так и светского, способствует развитию образования, науки и просвещения, что является значимым элементом духовно-аксиологической политики, направленной на формирование образованного и ответственного гражданина. Честность (сыдк), правдивость и доверие (амана) – эти этические нормы, являющиеся краеугольным камнем для формирования гражданского общества, основанного на доверии, законопослушании и борьбе с коррупцией. Умеренность (васатыййа) как принцип золотой середины во всех делах, то есть избегания крайностей, имеет большое значение для формирования политики, направленной на установление баланса интересов различных социальных и религиозных групп, предотвращение радикализма, поддержание социальной стабильности, осознание ответственности за сохранение природы как творения Аллаха.

Этические постулаты ислама выступают полезным ресурсом для формирования духовно-аксиологической политики в современном российском обществе, так как способствуют укреплению его нравственных основ. Честность (сыдк), доверие (амана), скромность (хайа'), терпение (сабр), уважение к старшим и забота о младших – постулаты, которые не являются исключительно исламскими, а имеют общечеловеческий характер. Проанализируем их.

Абсолютная честность и правдивость в словах и делах, на которых настаивает исламская этика, становятся фундаментом формирования общества, основанного на доверии и уважении к закону, недопустимости обмана, лжи, мошенничества, коррупции.

Доверие (амана), то есть исполнение взятых мусульманином на себя обязательств, верность данному слову, касается:

- соблюдения договоров и законов – ответственного отношения к своим обязательствам перед обществом и государством;
- добросовестного труда – обязанности выполнять свою работу качественно и ответственно.

Исламская этика призывает к скромности в поведении, одежде и речи, а также к стыдливости, которая является основой нравственности. Скромность способствует формированию нравственных ориентиров, укреплению моральных устоев общества, особенно среди молодежи, сохранению семейных ценностей, уважению к браку, семье, традиционным нормам.



Ислам учит терпению перед лицом испытаний, стойкости и выдержке. Стойкость и терпение актуальны для формирования в обществе способности к преодолению кризисов и вызовов – любых возникающих трудностей в целом.

Терпимое отношение к иным культурам и вероисповеданиям значимо для межнационального и межрелигиозного согласия.

Исламская этика, предписывая особое уважение к старшим и заботу о детях, способствует укреплению семейных связей, сохранению преемственности поколений и уважительному отношению между разными поколениями.

Интеграция исламских этических постулатов в духовно-аксиологическую политику требует внимательного отношения. При формировании духовно-аксиологической политики необходимо подчеркивать универсальность исламских этических и ценностных принципов, их соответствие общечеловеческим нормам. Необходимо строить диалог между представителями различных конфессий и светской власти для выработки общих подходов к формированию духовно-аксиологической политики. В целях предотвращения радикализации мусульман следует отличать подлинные ценности ислама от их искаженных интерпретаций, используемых радикальными группами.

В настоящем исследовании нами были выделены три мировоззренческих аспекта исламской парадигмы, которые вносят существенный вклад в формирование государственной политики:

1. Человек как «халиф» (наместник) Бога – идея о том, что человек несет ответственность за мир, за его сохранение и развитие, подчеркивает важность личной ответственности, активной гражданской позиции и заботы о будущем.

2. Единство творения – понимание мира как единого целого, созданного Богом, может способствовать развитию экологического сознания и ответственного отношения к природе.

3. Смысл жизни в служении Богу и в совершении благих дел – данный постулат мотивирует к общественно полезной деятельности, добросовестному труду и участию в жизни общества.

Роль исламских религиозных институтов в российской духовно-аксиологической политике

В современном российском обществе, отличающемся многоконфессиональностью, исламские религиозные институты (муфтияты, духовные управления, мечети, исламские образовательные центры и др.) играют многоаспектную роль в формиро-



вании и реализации духовно-аксиологической политики. Государственные органы, в свою очередь, стремятся к конструктивному взаимодействию с ними, используя их потенциал для укрепления общественной стабильности, нравственных устоев и гражданской идентичности.

В контексте политики исламские религиозные институты являются основными проводниками исламских ценностей, этических норм и мировоззренческих установок, адаптируя их к современным реалиям и разъясняя их значение верующим. Способствуя сохранению и развитию богатого культурного наследия мусульманских народов России, посредством поддержки национальных традиций, языка, искусства, литературы, связанных с исламской культурой, исламские институты вносят вклад в общую культурную мозаику страны. Исламские образовательные учреждения (медресе, исламские университеты) готовят квалифицированные кадры для религиозных общин, проводят работу по духовно-нравственному воспитанию молодежи, формируя у нее позитивные ценностные ориентиры и гражданскую позицию. Многие исламские организации активно участвуют в решении социальных проблем, оказывая помощь нуждающимся, сиротам, пожилым людям, организуя благотворительные акции, что соответствует принципам милосердия и социальной справедливости. Традиционные исламские институты, придерживающиеся умеренных взглядов, являются важным противовесом радикальным и экстремистским идеологиям, искажающим суть ислама. Разъясняя верующим опасность таких идеологий, формируют иммунитет к их воздействию. Лояльные к российскому государству исламские лидеры способствуют интеграции мусульман в российское общество, подчеркивая их приверженность конституционным нормам и общегражданским ценностям.

Таким образом, исламские религиозные институты в контексте российской духовно-аксиологической политики способствуют трансляции и интерпретации ценностей, духовно-нравственному воспитанию, социальной работе и благотворительности, профилактике экстремизма и радикализма, содействию гражданской интеграции.

Формы взаимодействия исламских институтов с государственными органами

Взаимодействие исламских религиозных институтов с государственными органами в сфере духовно-аксиологической политики осуществляется через различные формы: консультативно-совещательные органы, совместная реализация проектов, правовое сотрудничество, информационное партнерство, участие в общественной жизни.



Консультативно-совещательные органы в виде совместных рабочих групп, экспертных советов и комиссий при органах власти, например, при Президенте Российской Федерации правительствах регионов, профильных министерствах, создаются для обсуждения вопросов, связанных с жизнью мусульманской общины, межконфессиональными отношениями, правовым регулированием религиозной сферы, духовно-нравственным воспитанием. Сотрудничество в рамках образовательных, социальных, культурных и профилактических программ приводит к совместной реализации проектов. Примером может служить совместная разработка учебных пособий, проведение антиэкстремистских кампаний, организация благотворительных акций. Правовое сотрудничество подразумевает взаимодействие в рамках действующего законодательства о свободе совести и религиозных объединениях, включая вопросы регистрации, деятельности, использования объектов религиозного назначения. Использование информационных ресурсов исламских институтов для трансляции позитивных ценностей, а также совместную работу по противодействию дезинформации можно обозначить как информационное партнерство. Участие в общественной жизни может быть реализовано в виде представительства исламских организаций в Общественных палатах, участия в парламентских слушаниях и обсуждениях законопроектов, затрагивающих интересы мусульман.

Вызовы и перспективы

Несмотря на позитивную динамику взаимодействия, существуют и определенные вызовы.

Вызов 1: «Радикализация и экстремизм». Искаженное толкование исламских постулатов радикальными группами представляет серьезную угрозу как для мусульманской общины, так и для всего российского общества. Государство и традиционные исламские институты должны выстраивать единый фронт противодействия влиянию радикальных групп, пропагандирующих экстремистские идеи.

Вызов 2: «Поиск баланса». Необходимость соблюдения баланса между поддержкой религиозных институтов и сохранением светского характера государства, который позволял бы исламским институтам свободно осуществлять свою деятельность в рамках закона, не нарушая светский характер государства.

Вызов 3: «Многообразие исламских течений». Учет специфики различных исламских течений и культурных традиций, представленных в России, при формировании единой политики. Государство заинтересовано в поддержке традиционных ис-



ламских институтов, которые являются основой для стабильного и мирного сосуществования мусульман в России.

Вызов 4: «Информационная безопасность». Формирование иммунитета к деструктивным информационным воздействиям, направленным на пропаганду экстремистских идей.

Перспективы взаимодействия лежат в плоскости углубления диалога, повышения доверия, совместной работы над проектами, направленными на укрепление общегражданской идентичности, профилактику экстремизма и развитие гражданского общества. Исламская парадигма, интегрированная в российскую духовно-аксиологическую политику на основе уважения к ее универсальным ценностям, может стать важным фактором поддержания социальной стабильности и духовного развития страны.

Заключение

Исламская парадигма с ее богатым ценностным, этическим и мировоззренческим содержанием представляет собой важный ресурс для формирования современной российской духовно-аксиологической политики. Ее постулаты, такие как справедливость, милосердие, ответственность, стремление к знанию, имеют универсальный характер и способны внести вклад в укрепление гражданской идентичности, развитие правового государства и повышение нравственного уровня общества.

Эффективное взаимодействие исламских религиозных институтов с государственными органами, основанное на взаимном уважении, доверии и совместной работе над общественно значимыми проектами, является залогом успешной реализации духовно-аксиологической политики. Преодоление существующих вызовов, в первую очередь связанных с радикализацией и необходимостью сохранения баланса между религиозной автономией и светским характером государства, позволит максимально эффективно использовать потенциал исламской парадигмы для построения сильного, стабильного и гармоничного российского общества.

Литература

1. Батурина О.С. *Архитектура духовно-аксиологической политики*. М.: Издательские решения; 2025;120 с.

2. Ибрагимов И.Д. Системообразующие факторы государственно-религиозных отношений в современной России: исламский аспект. *Вестник Пятигорского государственного университета*. 2024;4:18–24.



3. Мухаметшин Ф.М. Духовно-нравственные ценности православия и ислама противостоят деградации современного общества. *Международная жизнь*. 2023;8:44–51.
4. Хапчаев С.Т. Традиционные исламские ценности как фактор стабильности общества и государства. *Бытие человека: проблема единства во многообразии современного мира. Материалы X международной научной конференции*. Челябинск: Челябинский государственный университет; 2023. С. 63–67.
5. Балин М.А. Русская православная церковь и государственная политика по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей. *Омские научные чтения. Материалы VII Всероссийской научной конференции*: в 2 ч. Ч. 2. Омск: Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского; 2025. С. 193–196.
6. Российский ислам как фактор укрепления межнационального и межконфессионального мира и согласия. *Материалы Международной научно-практической конференции, приуроченной к празднованию 1100-летия принятия Ислама Волжской Булгарией*. Казань: Институт истории имени Шигабутдина Марджани Академии наук Республики Татарстан; 2023. 220 с.
7. Каюмов А.Т. Ислам в социокультурных и политических реалиях: история и современность (компаративный аспект). *Роль ислама в стабилизации социальных процессов. Сборник статей и тезисов V Международной научно-практической конференции*. Набережные Челны: Набережночелнинское медресе «Ак мечеть»; 2020. С. 81–85.
8. Саидов А.А. Исламский фактор современных трансформаций политической системы РФ. *Ислам и исламоведение в современной России. Сборник докладов II Всероссийского исламоведческого форума*. Под общей редакцией М.Я. Яхьяева. Махачкала: Общество с ограниченной ответственностью «АЛЕФ»; 2021. С. 191–197.
9. Хайруллин Т.Р. Современные тенденции в политическом исламе. *Трансформация реальности: стратегии и практики. Материалы международной конференции*. Екатеринбург: Уральский университет; 2021. С. 520–52.
10. Музафарова Н.И. Философская парадигма культурно-экономических основ в исламской интерпретации. *Вестник экономики, права и социологии*. 2022;3:197–201.
11. Просандеева Н.В. Гуманитарное знание о феномене ислама. *Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия*. 2020;4(54):197–202.
12. Гильмутдинов Д.Р. Исламская картина мира в современной антропологии (обзор научных публикаций). *Исламоведение*. 2023;3(57):67–81.



13. Макаренко О.А. Формирование исламской идентичности в неисламской среде. *Современное образование: векторы развития. Роль социально-гуманитарного знания в подготовке педагога. Материалы V международной конференции*. Мусарский М.М., Омельченко Е.А., Шевцова А.А. (ред.). Москва: Московский педагогический государственный университет; 2020. С. 506–511.

14. Курбанов М.Г. Теоретические проблемы понимания исламской идентичности и ее роли в развитии общества. *Исламоведение*. 2023;4(58):28–41.

15. Осмонов С.М., Бекмурзаева Г.К., Марасулова Н.А. Ислам как ресурс в государственном строительстве национальных государств. *Бюллетень науки и практики*. 2025;6:570–574.

16. Байбатыров М.Б.А.Х. Воспитательный потенциал ислама. *Актуальные проблемы современной семьи. Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. Грозный: Общество с ограниченной ответственностью «АЛЕФ»; 2021. С. 663–667.*

17. Исаева Э.Г.И., Сутаева А.Р., Абдуллаева Н.А. Ислам как духовно-нравственная основа развития личности. *Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Психолого-педагогические науки*. 2021;1:37–42.

18. Шахрудинов М.И. Воспитание нравственно-патриотической мусульманской молодежи. *Богословское наследие мусульман России. Сборник научных докладов конференций. II Международный форум*. Казань: ИД «МеДДоК»; 2021. С. 281–284.

19. Новиков А.В. Конфессиональные подходы к морально-нравственному воспитанию. Ислам. *Педагогический журнал*. 2023;7–1:290–297.

20. Абсалямова Ф.Х. Сохранение духовных ценностей ислама в воспитании современника. *Идеалы и ценности ислама: сохранение традиционных духовно-нравственных ценностей в семье, укрепление межрелигиозного и межнационального мира и согласия. Материалы XV международной научно-практической конференции*. Уфа: ООО НПФ «ВОСТОЧНАЯ ПЕЧАТЬ»; 2024. 195–199.

References

1. Baturina O.S. *Arhitektura dukhovno-aksiologicheskoy politiki* [The Architecture of spiritual and axiological policy]. Moscow: Publishing solutions Press; 2025. 120 p. (In Russian)

2. Ibragimov I.D. *Sistemoobrazuyushchiye faktory gosudarstvenno-religioznykh otnosheniy v sovremennoy Rossii: islamskiy aspekt* [The System-Forming Factors of the State-Religious Relations in Modern Russia: The Islamic Aspect]. *Vestnik Pyatigorskogo*



gosudarstvennogo universiteta [Bulletin of Pyatigorsk State University]. 2024;4:18–24. (In Russian)

3. Mukhametshin F.M. Dukhovno-nravstvennyye tsennosti pravoslaviya i islama protivostoyat degradatsii sovremennogo obshchestva [The Spiritual and Moral Values of Orthodoxy and Islam Counter the Degradation of Modern Society]. *Mezhdunarodnaya zhizn* [International Life]. 2023;8:44–51. (In Russian)

4. Khapsaev S.T. Traditsionnyye islamskiye tsennosti kak faktor stabilnosti obshchestva i gosudarstva [Traditional Islamic Values as a Factor of Society and State Stability]. *Bytiye cheloveka: problema yedinstva vo mnogoobrazii sovremennogo mira. Materialy X mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii* [Human Being: The Problem of Unity in the Diversity of the Modern World. Materials of the 10th International Scientific Conference]. Chelyabinsk: Chelyabinsk State University Publ.; 2023, pp. 63–67. (In Russian)

5. Balin M.A. Russkaya pravoslavnyaya tserkov i gosudarstvennaya politika po sokhraneniyu i ukrepleniyu traditsionnykh rossiyskikh dukhovno-nravstvennykh tsennostey [The Russian Orthodox Church and the State Policy on Preserving and Strengthening Traditional Russian Spiritual and Moral Values]. *Omskiye nauchnyye chteniya. Materialy VII Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii* [Omsk Scientific Readings. Materials of the VII All-Russian Scientific Conference]; in 2 parts. Part 2. Omsk: Omsk State University named after F. M. Dostoevsky Publ.; 2025, pp. 193–196. (In Russian)

6. Rossiyskiy islam kak faktor ukrepleniya mezhnatsionalnogo i mezhekhnatsionalnogo mira i soglasiya [Russian Islam as a factor in strengthening interethnic and interfaith peace and harmony]. *Materialy Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii, priurochennoy k prazdnovaniyu 1100-letiya prinyatiya Islama Volzhskoy Bulgariyey* [Materials of the International Scientific and Practical Conference dedicated to the celebration of the 1100th anniversary of the adoption of Islam by the Volga Bulgars]. Kazan: Shihabutdin Marjani Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; 2023. 220 p. (In Russian)

7. Kayumov A.T. Islam v sotsiokulturnykh i politicheskikh realiyakh: istoriya i sovremennost (komparativnyy aspekt) [Islam in Sociocultural and Political Realities: History and Modernity (Comparative Aspect)]. *Rol islama v stabilizatsii sotsialnykh protsessov. Sbornik statey i tezisov V Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [The Role of Islam in Stabilizing Social Processes. Collection of Articles and Theses of the V International Scientific and Practical Conference]. Naberezhnyye Chelny: Madrasah “Ak Mechet” Publ.; 2020, pp. 81–85. (In Russian)



8. Saidov A.A. Islamskiy faktor sovremennykh transformatsiy politicheskoy sistemy RF [The Islamic factor of modern transformations of the political system of the Russian Federation.]. *Islam i islamovedeniye v sovremennoy Rossii. Sbornik dokladov II Vserossiyskogo islamovedcheskogo foruma* [Islam and Islamic Studies in modern Russia. Collection of reports of the II All-Russian Islamic Studies Forum]. Yakhyayev M.Ya. (ed.). Makhachkala: Limited Liability Company "ALEF" Publ.; 2021, pp. 191–197. (In Russian)

9. Khairullin T.R. Sovremennyye tendentsii v politicheskom islame [Modern trends in political Islam]. *Transformatsiya realnosti: strategii i praktiki. Materialy mezhdunarodnoy konferentsii* [Transformation of reality: strategies and practices. Materials of the International Conference]. Yekaterinburg: Ural University Publ.; 2021, pp. 520–521. (In Russian)

10. Muzafarova N.I. Filosofskaya paradigma kulturno-ekonomicheskikh osnov v islamskoy interpretatsii [Philosophical Paradigm of Cultural and Economic Foundations in Islamic Interpretation]. *Vestnik ekonomiki, prava i sotsiologii* [Bulletin of Economics, Law, and Sociology]. 2022;3:197–201. (In Russian)

11. Prosandeyeva N.V. Gumanitarnoye znaniye o fenomene islama [Humanitarian Knowledge about the Phenomenon of Islam]. *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya* [Bulletin of Tver State University. Series: Philosophy]. 2020;4(54):197–202. (In Russian)

12. Gilmutdinov D.R. Islamskaya kartina mira v sovremennoy antropologii (obzor nauchnykh publikatsiy) [Islamic Worldview in Modern Anthropology (Review of Scientific Publications)]. *Islamovedeniye* [Islamic Studies]. 2023;3(57):67–81. (In Russian)

13. Makarenko O.A. Formirovaniye islamskoy identichnosti v neislamskoy srede [Formation of Islamic Identity in a Non-Islamic Environment]. *Sovremennoye obrazovaniye: vektory razvitiya. Rol sotsialno-gumanitarnogo znaniya v podgotovke pedagoga. Materialy V mezhdunarodnoy konferentsii* [Modern Education: Vectors of Development. The Role of Social and Humanitarian Knowledge in Teacher Training. Proceedings of the Fifth International Conference]. Musarsky M.M., Omelchenko E.A. and Shevtsova A.A. (ed.). Moscow: Moscow State Pedagogical University, 2020;506–511. (In Russian)

14. Kurbanov M.G. Teoreticheskiye problemy ponimaniya islamskoy identichnosti i yeye roli v razvitii obshchestva [Theoretical Problems of Understanding Islamic Identity and Its Role in the Development of Society]. *Islamovedeniye* [Islamic Studies]. 2023;4(58):28–41. (In Russian)

15. Osmonov S.M., Bekmurzaeva G.K., Marasulova N.A. Islam kak resurs v gosudarstvennom stroitelstve natsionalnykh gosudarstv [Islam as a Resource in the State



Building of National States]. *Byulleten nauki i praktiki* [Bulletin of Science and Practice]. 2025;6:570–574. (In Russian)

16. Baybatirov M.B.A.Kh. Vospitatelnyy potentsial islama [Educational potential of Islam]. *Aktualnyye problemy sovremennoy semi. Materialy Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii s mezhdunarodnym uchastiyem* [Actual problems of the modern family. Materials of the All-Russian scientific and practical conference with international participation]. Grozny: Limited Liability Company “ALEF” Publ.; 2021, pp. 663–667. (In Russian)

17. Isaeva E.G.I., Sutayeva A.R., Abdullaeva N.A. Islam kak dukhovno-nravstvennaya osnova razvitiya lichnosti [Islam as a spiritual and moral basis for personal development]. *Izvestiya Dagestanskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Psikhologo-pedagogicheskiye nauki* [Izvestiya of the Dagestan State Pedagogical University. Psychological and Pedagogical Sciences]. 2021;1:37–42. (In Russian)

18. Shakhruudinov M.I. Vospitaniye нравственно-patrioticheskoy musulmansкой молодежи [Education of Moral and Patriotic Muslim Youth]. *Bogoslovskoye naslediyе musulman Rossii. Sbornik nauchnykh dokladov konferentsiy. II Mezhdunarodnyy forum* [Theological Heritage of Muslims in Russia. Collection of Scientific Papers from Conferences. II International Forum]. Kazan: “MeDDoK” Press; 2021, pp. 281–284. (In Russian)

19. Novikov A.V. Konfessionalnyye podkhody k moralno-nravstvennomu vospitaniyu. Islam [Confessional Approaches to Moral and Ethical Education. Islam]. *Pedagogicheskiy zhurnal* [Pedagogical Journal]. 2023;7–1:290–297. (In Russian)

20. Absalyamova F.Kh. Sokhraneniye dukhovnykh tsennostey islama v vospitanii sovremennika [Preservation of the spiritual values of Islam in the education of a contemporary]. *Idealy i tsennosti islama: sokhraneniye traditsionnykh dukhovno-nravstvennykh tsennostey v semye, ukrepleniye mezhreligioznogo i mezhnatsionalnogo mira i soglasiya. Materialy XV mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Ideals and values of Islam: preservation of traditional spiritual and moral values in the family, strengthening of interreligious and interethnic peace and harmony. Materials of the XV international scientific and practical conference]. Ufa: Limited Liability Company Research and Production Firm “VOSTOCHNAYA PECHAT” Publ.; 2024, pp. 195–199. (In Russian)



O.S. Baturina

The Islamic Paradigm of Modern Russian Spiritual and Axiological Policy...

Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 407-422

Информация об авторе

Батурина Оксана Сергеевна, кандидат психологических наук, доцент, специалист по кафедре исламских наук Российского исламского университета Центрального духовного управления мусульман России, г. Уфа, Российская Федерация.

About the author

Oksana S. Baturina, Cand. Sci. (Psychology), Docent, specialist in the Department of Islamic Sciences at the Russian Islamic University of the Central Religious Muslim Board 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: 06 ноября 2025

Одобрена рецензентами: 06 апреля 2026

Принята к публикации: 06 мая 2026

Article info

Received: November 06, 2025

Reviewed: April 06, 2026

Accepted: May 06, 2026



Модели научной богословской аттестации в традиционных религиях и конфессиях России

С.Ю. Егоров^{1а}

¹Университет Спилорниса, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8512-400X>, e-mail: sergeyyuegorov@gmail.com

Резюме: Статья посвящена вопросу о том, какие модели богословской научной аттестации применяются в традиционных религиях и конфессиях России. В качестве источниковой базы были проанализированы нормативные и правовые акты в сфере образования, науки и религиозной деятельности, внутренние установления религиозных организаций, документы и материалы защит диссертаций в православных, исламских и протестантских конфессиональных диссертационных советах. Исследование показало, что соответствующие модели, применяемые разными религиозными объединениями, различаются по таким параметрам, как места подготовки диссертаций, их виды и способы представления, а также формы оценки работ соискателей богословских степеней. При этом все они имеют те или иные аналоги в рамках государственной научной аттестации, проводимой ведущими организациями, получившими право самостоятельно присуждать ученые степени. Сходство государственной и конфессиональной научной аттестации наблюдается не только на уровне деклараций в официальных документах, но и в практике соответствующих организаций и структур. Основное различие заключается в более серьезном контроле со стороны централизованных религиозных организаций в конфессиональных диссоветах, хотя такой контроль может присутствовать и в полностью государственных советах.

Ключевые слова: богословские степени; богословские звания; научная аттестация; богословская аттестация; ученые степени; диссертационный совет; диссертация; кандидат богословия; доктор богословия; доктор служения; доктор исламских наук

Для цитирования: Егоров С.Ю. Модели научной богословской аттестации в традиционных религиях и конфессиях России. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):423–442. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-423-442



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



Scientific theological attestation models in traditional religions and confessions of Russia

S.Yu. Egorov^{1a}

¹The University of Spilornis, Moscow, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8512-400X>, e-mail: sergeyyuegorov@gmail.com

Abstract: The paper is devoted to the issue of models of theological scientific attestation applied in traditional religions and confessions of Russia. The analysed source base comprises regulatory and legal acts in the sphere of education, science and religious activities, internal regulations of religious organisations, documents, and materials of dissertation defences in Orthodox, Islamic and Protestant confessional dissertation councils. The study showed that the models applied by different religious organisations differ in terms of the places where dissertations are prepared, its types and methods of submission, and the forms of evaluation of the work of theological degree candidates. At the same time, all of it has analogues within the framework of state scientific attestation, conducted by leading organisations, which have received the right to independently award academic degrees. The similarity of state and confessional scientific attestation can be observed not only at the level of official declarations, but also in the practice of the related organisations and structures. The main difference is the greater control by religious organisations in denominational dissertation councils, although such control may also be present in state councils.

Keywords: Theological Degrees; Theological Ranks; Scientific Attestation; Theological Attestation; Academic Degrees; Dissertation Council; Dissertation; Candidate of Theology; Doctor of Theology; Doctor of Ministry; Doctor of Islamic Sciences

For citation: Egorov S.Yu. Scientific theological attestation models in traditional religions and confessions of Russia. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):423–442. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-423-442

Введение

В современном российском академическом пространстве существует множество моделей научной аттестации, развиваемых преимущественно в ведущих образовательных и научных организациях, после университетской реформы 2016 года получивших право самостоятельно присуждать государственные ученые степени [1, с. 933]. Аналогичная деятельность на протяжении десятилетий велась в традиционных религиях и конфессиях России, которые присуждают богословские степени [2, с. 84]. Первое из названных направлений активно исследуется в контексте различных науч-



ных дисциплин, в первую очередь – правовых и педагогических [3]. В то же время соответствующая практика религиозных объединений остается практически полностью без внимания со стороны исследователей [4]. При этом богословские степени представляются интересным объектом для изучения как в качестве самостоятельного образовательного и научного феномена, так и в перспективе сравнения с превосходящими их по численности моделями государственной научной аттестации [5]. В каких местах готовятся богословские диссертации? Какие виды диссертаций и способы их представления доступны соискателям богословских степеней? Каковы способы оценки диссертаций в конфессиональных диссертационных советах? Весь этот комплекс вопросов требует серьезной теоретической и практической проработки.

Теоретическая рамка настоящего исследования сформирована в основном за счет публикаций по смежным темам, поскольку современное состояние российских богословских степеней почти не подвергалось обстоятельному научному рассмотрению. Наиболее близким исследовательским направлением является изучение проблем и перспектив интеграции теологии в государственное научное и образовательное пространство. Подобной работой активно занимаются такие специалисты, как А.М. Прилуцкий [6], Г.М. Таниева [7], Д.В. Шмонин [8] и другие теоретики и практики. Существенное внимание в их статьях уделяется вопросам применения теологических методов в современных научных исследованиях. Специфику развития собственно религиозного образования как отдельной отрасли и ее взаимосвязи с государственной образовательной системой исследуют М.О. Алмейда [9], А.Ю. Егоров [10], Э. Хантер [11] и их коллеги. И, наконец, проблемам создания и применения новых моделей научной аттестации посвящены труды Б.А. Збарацкого [12], В.М. Ивановой [13], А.Ю. Соколова [14] и иных авторов. Все это позволяет поместить настоящее исследование в контекст научных и профессиональных дискуссий, нацеленных на осмысление и последующее развитие теологического, религиозного и духовно-нравственного образования.

Материалы, составляющие источниковую базу исследования, можно условно объединить в несколько групп. Первая из них включает нормативные и правовые акты федерального уровня, в том числе федеральные законы и подзаконные акты, регламентирующие образовательную, научную и религиозную деятельность. Во вторую группу входят внутренние установления религиозных организаций, координирующих и осуществляющих богословскую научную аттестацию. В третью можно включить документы и сведения о программах подготовки кадров высшей квалификации в сфере богословия, а также о рассмотрении и защитах диссертаций в конфес-



сиональных диссертационных советах. В роли методологической основы настоящего исследования будет выступать системный подход, который позволяет, во-первых, сформировать целостное представление о богословской научной аттестации во всем ее многообразии, во-вторых, внимательно изучить ее составные части, в-третьих, получить выводы, полезные не только для понимания сути данного явления, но и для поиска путей развития соответствующей сферы. Основное внимание будет сфокусировано на деятельности православных, исламских и протестантских религиозных объединений, которые ведут наиболее активную работу в части развития собственных моделей научной аттестации.

Места подготовки богословских диссертаций

Написание диссертации является ключевым элементом подготовки кадров высшей квалификации как в российской, так и в зарубежной академической практике. В рамках государственной системы научной аттестации в качестве основной базы для работы над кандидатскими и докторскими диссертациями выступают программы аспирантуры и докторантуры [1, с. 936]. На современном этапе право запускать подобные программы принадлежит образовательным организациям высшего и дополнительного профессионального образования, а также научным организациям¹. В программах ведущих мировых университетов, ориентированных на прикладные исследования, нередко предусматривается возможность проведения научно-исследовательской работы на базе профильных предприятий, обладающих соответствующей материально-технической базой. Помимо этого, диссертация может быть подготовлена вне образовательных программ, при условии прикрепления соискателя к организации, на базе которой создан диссертационный совет². В традиционных религиях и конфессиях России подходы к организации процесса подготовки кадров высшей квалификации в целом повторяют то, как это осуществляется в государственной системе. При этом существует специфика, обусловленная особенностями развития конфессиональных систем научной аттестации, а также государственным регулированием соответствующей деятельности [1, с. 938].

¹ Постановление Правительства Российской Федерации от 30.11.2021 N 2122 «Об утверждении Положения о подготовке научных и научно-педагогических кадров в аспирантуре (адъюнктуре)». *Гарант*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://base.garant.ru/403137971/> (дата обращения: 07.01.2025).

² Постановление Правительства Российской Федерации от 24.09.2013 N 842 «О порядке присуждения ученых степеней». *Гарант*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://base.garant.ru/70461216/> (дата обращения: 07.01.2025).



Программы аспирантуры, нацеленные на подготовку богословских диссертаций, развиваются по трем основным направлениям, связанным с получением той или иной государственной лицензии. Первое из них – это программы подготовки научных и научно-педагогических кадров в аспирантуре по направлению «Теология» или по смежным специальностям, реализуемые на базе светских и церковных организаций. В регламентах конфессиональных диссертационных советов, как и в государственной системе, допускается расхождение между специальностью программы подготовки и той научной специальностью, по которой защищается диссертация³. Второе направление – конфессиональные аспирантуры и докторантуры, созданные духовными образовательными организациями в рамках образовательных программ, направленных на подготовку служителей и религиозного персонала религиозных организаций⁴. Для подобных программ существует лицензия, утвержденная в пункте 20 государственного Перечня деятельности по реализации образовательных программ⁵. В ряде случаев освоение подобных программ является обязательным условием допуска к защите диссертации⁶. Третье направление – программы профессиональной аспирантуры (докторантуры), реализуемые в качестве программ профессиональной переподготовки на основе лицензии на дополнительное профессиональное образование, получаемой организациями любой организационно-правовой формы.

Соискательство без освоения образовательной программы в сфере богословской научной аттестации развивается по аналогии с государственной системой. Первым существенным отличием является отсутствие требования о наличии постоянно действующего диссертационного совета в организации, к которой происходит прикрепление соискателя. Причиной этого чаще всего становится либо приоритет разовых диссоветов над постоянно действующими, либо ориентация на общецерковные советы, число которых существенно меньше количества образовательных организа-

³ Положение об Общецерковном докторском диссертационном совете Русской Православной Церкви. *Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://doctorantura.ru/pdf/dissovet/regulations_main.pdf (дата обращения: 07.01.2025).

⁴ Аспирантура. *Сретенская духовная академия*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://sdamp.ru/obrazovanie/aspirantura/> (дата обращения: 07.01.2025).

⁵ Перечень деятельности по реализации образовательных программ (Приложение к Положению о лицензировании образовательной деятельности). *Консультант Плюс*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_363079/18848d64743b5827bd3efd007e3415de103f8af8/ (дата обращения: 07.01.2025).

⁶ История академии. *Московская духовная академия*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://mpda.ru/history-of-academy/> (дата обращения: 07.01.2025).



ций⁷. Второе отличие связано с организационно-правовыми формами базовых организаций. Согласно российскому законодательству, программы подготовки служителей могут осуществляться исключительно духовными образовательными организациями (ДОО) на основе соответствующей государственной лицензии [16, с. 44]. Так как для соискательства не предусмотрено освоение образовательной программы, обладание подобной лицензией также не требуется. Благодаря этому базой для такой подготовки могут выступать те организации, которым это право предоставлено внутренними установлениями централизованной религиозной организации (ЦРО) соответствующей конфессиональной принадлежности [1, с. 937]. Фактически ими становятся светские образовательные и научные организации, а также непосредственно сами ЦРО, что позволяет обеспечивать связь исследований с профильной практической деятельностью.

Отдельного внимания заслуживает вопрос о подготовке докторских диссертаций. В православном образовании соискатели могут готовить диссертации либо в докторантуре, либо самостоятельно вне организации, при этом процесс их написания координируется диссертационным советом⁸. В исламском образовании предусмотрен всего один уровень богословских степеней, аналогичный государственной степени кандидата наук. Основной степенью является «доктор исламских наук», присуждаемой, как правило, при условии успешного освоения соответствующей образовательной программы в ДОО⁹. В протестантском образовании слово «доктор» применяется для обозначения богословских степеней и на первом, и на втором уровне. В протестантских стандартах предусмотрено деление на профессиональные, академические и высшие степени. Первая и вторая группа аналогичны государственной степени кандидата наук, третья – степени доктора наук [18, с. 14]. На первом уровне находятся богословские степени кандидата наук о богословии, доктора служения, доктора практической теологии, доктора богословия и их аналоги. На втором – доктор наук о богословии и доктор хабилитат по богословию. Прикрепление к организации чаще всего не является условием допуска к защите¹⁰.

⁷ Диссертационные советы. Учебный комитет РПЦ. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://uchkom.info/nauchno-issledovatel'skaya-rabota/diss-sovet/> (дата обращения: 07.01.2025).

⁸ Положение об Общецерковном докторском диссертационном совете Русской Православной Церкви. Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://doctorantura.ru/pdf/disssovet/regulations_main.pdf (дата обращения: 07.01.2025).

⁹ Комиссия по защите диссертаций. Совет по исламскому образованию. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://islamobr.ru/komissiya-po-zashhite-dissertacij/> (дата обращения: 07.01.2025).

¹⁰ Академические стандарты ТЕАЕ. ТЕАЕ. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://tea-e.org/academic_standards/ (дата обращения: 07.01.2025).



Выбор места для подготовки диссертации обусловлен целым рядом обстоятельств. Во-первых, соискатель должен верно оценивать уровень своей профессиональной подготовки и готовность проводить научные исследования по тем или иным богословским специальностям. Для начинающих специалистов предпочтительным является освоение аспирантуры, для более опытных подходит и соискательство, при этом традиционные религии и конфессии России, как правило, не устанавливают возрастных барьеров для тех или иных форм подготовки¹¹. Во-вторых, следует задуматься об удобстве подготовки сопроводительной документации, включая отзывы и заключения по диссертации. В рамках профильных образовательных программ этот процесс требует существенно меньше усилий. В-третьих, необходимо проверить, является ли обязательным предварительное освоение одноименной образовательной программы, что периодически включается в соответствующие регламенты¹². В целом, правила и практики подготовки диссертаций в конфессиональных системах научной аттестации не имеют радикальных различий с их аналогами в государственной системе. По большинству параметров они совпадают с тем, как подобная деятельность осуществляется в организациях, получивших право самостоятельно присуждать государственные ученые степени [15, с. 16].

Виды диссертаций на соискание богословских степеней

Способы представления диссертации являются одним из ключевых параметров, по которым различаются модели научной аттестации. В современных государственных диссертационных советах принимаются две формы кандидатских и докторских диссертаций – отдельная научная работа и научный доклад¹³. В образовательных и научных организациях, самостоятельно присуждающих государственные ученые степени, возможность защиты по подборке публикаций зависит от требований локальных нормативных актов той или иной структуры. Несмотря на наличие подобной опции в федеральном положении, далеко не все университеты позволяют ей воспользоваться [3, с. 43-44]. Конфессиональные системы на протяжении недав-

¹¹ Аспирантура. *Общecerковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://doctorantura.ru/abitur/aspirant/> (дата обращения: 07.01.2025).

¹² Положение о Совете по защите диссертаций на соискание богословской степени доктора исламских наук. *Болгарская исламская академия*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://bolgar.academy/wp-content/uploads/2023/09/polozhenie-o-sovete-po-zashhite-dissertaczij-na-sssoiskanie-bogoslovskoj-stepeni-doktobogoslovskoj-stp.pdf> (дата обращения: 07.01.2025).

¹³ Постановление Правительства Российской Федерации от 24.09.2013 N 842 «О порядке присуждения ученых степеней». *Гарант*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://base.garant.ru/70461216/> (дата обращения: 07.01.2025).



них десятилетий развивались с ориентацией на государственные реалии, поэтому в целом их подходы в части требований к диссертации являются аналогичными. При этом в православном образовании учитываются не только российские наработки, но и опыт других стран канонической территории Русской Православной Церкви (РПЦ)¹⁴. Ориентиром для исламского образования были и остаются университеты дружественных арабских стран [19, с. 136–137]. Организаторы протестантского образования применяют практики ведущих мировых университетов, чаще всего имеющих многолетние партнерские связи с протестантскими церквями [1, с. 939].

Возможность защиты диссертации в форме рукописи научно-квалификационной работы предусмотрена во всех традиционных религиях и конфессиях России [15, с. 12]. Для православного и исламского образования подобная форма является наиболее предпочтительной, а для протестантского – одной из доступных опций¹⁵. Вместе с рукописью диссертации (до 450.000 знаков кандидатская и до 650.000 знаков докторская) в православные диссертационные советы предоставляются публикации, в которых излагаются основные результаты исследования. Для докторов богословия их количество должно быть не менее 15, а для кандидатов богословия – не менее 3, что аналогично государственным требованиям¹⁶. В исламских диссоветах единые требования к объему диссертации, как и к количеству публикаций в рецензируемых изданиях, не устанавливаются, хотя их наличие является одним из обязательных параметров оценки¹⁷. В протестантских диссоветах, в зависимости от требований внутренних установлений соответствующей ЦРО, рукопись может быть представлена как самостоятельно (до 100 тысяч слов основного текста), так и в сопровождении научных публикаций (от 3 на кандидатском уровне и от 7 на докторском)¹⁸.

Отдельная научная работа, представляемая для защиты в конфессиональных диссертационных советах, может иметь несколько форматов. Самым распространен-

¹⁴ Положение об Объединенном докторском диссертационном совете. *Минская духовная академия*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://minda.by/nauka/doktorskij-sovet/polozhenie-ob-doktorskom-sovete/> (дата обращения: 07.01.2025).

¹⁵ Академические стандарты ТЕАЕ. ТЕАЕ. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://tea-e.org/academic_standards/ (дата обращения: 07.01.2025).

¹⁶ Положение об Общецерковном докторском диссертационном совете Русской Православной Церкви. *Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://doctorantura.ru/pdf/dissovet/regulations_main.pdf (дата обращения: 07.01.2025).

¹⁷ Положение о присуждении богословских ученых степеней. *Дагестанский исламский университет*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://diudag.ru/wp-content/uploads/2021/01/Положение-о-присуждении-ученых-степеней-сайт.pdf> (дата обращения: 07.01.2025).

¹⁸ Академические стандарты ТЕАЕ. ТЕАЕ. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://tea-e.org/academic_standards/ (дата обращения: 07.01.2025).



ным из них является классическая рукопись диссертации, принимаемая для защиты во всех конфессиональных системах аттестации¹⁹. В качестве второго по популярности варианта выступает монография по соответствующей научной специальности. Такая же опция предусмотрена в некоторых светских университетах, самостоятельно присуждающих государственные ученые степени²⁰. Кроме нее в протестантских диссертационных советах принимаются научные и иные издания, подготовка и публикация которых оказывает влияние на развитие той или иной сферы деятельности, связанной с научной специальностью диссертации. Подобный подход позволяет получать не только теоретические, но и практико-ориентированные работы, способствующие отраслевому развитию [15, с. 14]. Формат представляемого издания в значительной мере определяется направленностью диссертации – академической или профессиональной. Следование правилам определенного формата позволяет соискателю продемонстрировать дополнительные компетенции, необходимые для выполнения такой работы. В профильном федеральном положении аналогичное деление отмечается на уровне характера диссертации – теоретического или прикладного, однако форма представления текста там не меняется²¹.

Требования к научному докладу являются одним из наиболее дискуссионных вопросов в рамках государственной системы научной аттестации²². На уровне правил ВАК кандидатскую диссертацию можно представить в виде подборки из 10 статей, при этом защита может быть проведена в течение срока обучения в аспирантуре и одного года после ее окончания. Для докторской диссертации минимальное количество – 50 работ за недавние 10 лет²³. В ведущих мировых университетах для кандидатского уровня (PhD и аналоги) достаточно 3 публикаций. Доклад на соискание степени доктора наук (Dr.Habil. и аналоги) начинается с 7 работ. Верхняя граница, как

¹⁹ Положение о кандидатских диссертационных советах в Русской Православной Церкви. *Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.doctorantura.ru/images/dissovet/polozhenie-kand.pdf> (дата обращения: 07.01.2025).

²⁰ Диссертационные советы. *НИУ ВШЭ*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.hse.ru/org/hse/science/136787/> (дата обращения: 07.01.2025).

²¹ Постановление Правительства Российской Федерации от 24.09.2013 N 842 «О порядке присуждения ученых степеней». *Гарант*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://base.garant.ru/70461216/> (дата обращения: 07.01.2025).

²² С 1 августа 2021 года диссертация на соискание ученой степени доктора наук может быть оформлена в виде научного доклада, подготовленного на основе ранее опубликованных работ. *Консультант Плюс*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.consultant.ru/law/hotdocs/68212.html> (дата обращения: 07.01.2025).

²³ Постановление Правительства Российской Федерации от 24.09.2013 N 842 «О порядке присуждения ученых степеней». *Гарант*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://base.garant.ru/70461216/> (дата обращения: 07.01.2025).



правило, не устанавливается. В протестантских стандартах рекомендованы следующие диапазоны: для получения профессиональной богословской степени необходимо представить от 3 до 10 работ, для академической – от 4 до 10, а для высшей (хабилитации) – от 7 до 25²⁴. При этом по аналогии с практикой ведущих мировых университетов, помимо собственно научных работ, в подборку могут включаться научно-популярные, словарно-энциклопедические, учебные и производственно-практические издания [15, с. 14].

Расширение способов представления диссертации является одним из трендов академического мира. Ведущие университеты в рамках процедур научной аттестации, помимо классических исследований, все чаще учитывают те формы и форматы, которые больше соответствуют сферам профессиональной деятельности соискателей [17, с. 57]. На уровне российского федерального законодательства это отражается, к примеру, в том, что наряду со статьями в научных журналах признаются патенты на полезные модели, изобретения, селекционные достижения, промышленные образцы, а также свидетельства о государственной регистрации баз данных, программ ЭВМ и топологий интегральных микросхем²⁵. В конфессиональных системах аттестации наибольшее количество диссертаций на соискание богословских степеней готовится в классических форматах²⁶. Тем не менее также ведется деятельность по поиску инновационных моделей подготовки и оценки квалификационных работ соискателей [4, с. 37]. Главными ориентирами здесь служат возможность непосредственного практического применения результатов диссертации и ее понятность для отрасли. Так, например, в исламских диссоветах диссертации представляются на арабском языке с переводом на русский язык, чтобы ее могли оценивать специалисты из разных стран²⁷.

Способы оценки диссертаций в конфессиональных системах аттестации

В различных конфессиональных системах аттестации существуют в целом схожие, но отличающиеся по ряду параметров способы оценки диссертаций. Все они так

²⁴ Академические стандарты ТЕАЕ. ТЕАЕ. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://tea-e.org/academic_standards/ (дата обращения: 07.01.2025).

²⁵ Постановление Правительства Российской Федерации от 24.09.2013 N 842 «О порядке присуждения ученых степеней». Гарант. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://base.garant.ru/70461216/> (дата обращения: 07.01.2025).

²⁶ Новости: Диссертационный совет. Московская духовная академия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://mpda.ru/news-heading/dissertacionnyj-sovet/> (дата обращения: 07.01.2025).

²⁷ Положение о присуждении богословских ученых степеней. Дагестанский исламский университет. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://diudag.ru/wp-content/uploads/2021/01/Положение-о-присуждении-ученых-степеней-сайт.pdf> (дата обращения: 07.01.2025).



или иначе являются продолжением тех моделей, которые развиваются в рамках государственной системы научной аттестации. Наиболее распространенной формой можно считать трехступенчатую оценку. На первой ступени диссертацию оценивает научный руководитель соискателя и организация, на базе которой готовится работа. Далее она переносится в диссертационный совет, который проводит изучение с привлечением внешних рецензентов и внешней ведущей организации. На третьей ступени аттестационное дело рассматривается в Высшей аттестационной комиссии (ВАК)²⁸. Второй вариант – после оценки диссертации в месте подготовки она направляется в разовый комитет по диссертации, состоящий из научных и педагогических работников разных организаций. После этого аттестационное дело передается на рассмотрение и утверждение в диссертационный совет базовой организации, который фактически выполняет функции экспертного совета ВАК²⁹. И, наконец, третий вариант – двухступенчатый, где после предварительной оценки диссертация рассматривается в диссертационном совете, принимающем окончательное решение.

В православных диссертационных советах действует классическая трехступенчатая модель защиты диссертаций. После получения оценки по месту выполнения диссертации соискатель богословской степени передает ее в диссовет, который принимает решение о присуждении степени и направляет ходатайство об утверждении решения Святейшему Патриарху³⁰. В исламских советах работает аналогичная схема, отличающаяся тем, что итоговое решение о присуждении богословской степени принимает Совет учредителей организации, на базе которой был создан диссертационный совет³¹. Во многих протестантских диссоветах также применяется подобная практика. Там роль итоговой инстанции играет либо руководитель соответствующей организации, либо Ученый совет, который может проводить как формальную, так и содержательную оценку аттестационного дела соискателя [2, с. 85]. Следование трехступенчатой модели позволяет обеспечивать последовательный контроль качества

²⁸ Постановление Правительства Российской Федерации от 24.09.2013 N 842 «О порядке присуждения ученых степеней». *Гарант*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://base.garant.ru/70461216/> (дата обращения: 07.01.2025).

²⁹ Диссертационные советы. *НИУ ВШЭ*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.hse.ru/org/hse/science/136787/> (дата обращения: 07.01.2025).

³⁰ Положение о кандидатских диссертационных советах в Русской Православной Церкви. *Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.doctorantura.ru/images/dissovet/polozenie-kand.pdf> (дата обращения: 07.01.2025).

³¹ Положение о Совете по защите диссертаций на соискание богословской степени доктора исламских наук. *Болгарская исламская академия*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://bolgar.academy/wp-content/uploads/2023/09/polozenie-o-sovete-po-zashhite-dissertaczij-na-sssoiskanie-bogoslovskoj-stepeni-doktobogoslovskoj-stp.pdf> (дата обращения: 07.01.2025).



выполняемых диссертаций и, при необходимости, рекомендовать вносить в них те или иные изменения³². Кроме того, подобный подход дает возможность соискателям защищать свои права в случае их нарушения на том или ином этапе процедур рассмотрения и защиты диссертаций на соискание богословских степеней.

Двухступенчатая модель применяется в ряде протестантских систем научной аттестации, где для защиты диссертаций создаются разовые объединения – комитеты по диссертации или диссертационные советы [2, с. 85]. По аналогии с практикой светских университетов в состав подобных структур входят специалисты, являющиеся ведущими теоретиками и практиками в соответствующих сферах, наиболее близких к тематике защищаемых диссертаций³³. Решения о присуждении богословских степеней в таких случаях пересматриваются только при условии подачи апелляции на принятое решение. Чаще всего процесс завершается протокольным утверждением принятого решения в приказе руководителя организации, на базе которой была создана соответствующая структура [20, с. 427]. Такой подход позволяет оптимизировать административную нагрузку, возникающую в связи с проведением процедур научной аттестации, в первую очередь за счет сокращения количества вовлеченных человек. В то же время существенно возрастает значение правильного отбора участников оценки и ответственность каждого из них за принятое решение. В ведущих мировых университетах двухступенчатая модель является наиболее распространенной, однако в российских реалиях чаще применяют трехступенчатый способ оценивания диссертаций [15, с. 13].

Отдельного рассмотрения заслуживает вопрос о конфессиональном контроле со стороны ЦРО. В православном образовании все диссертационные советы находятся под начальственным наблюдением Святейшего Патриарха³⁴. Кроме него их работу координируют Общецерковный диссертационный совет и Учебный комитет РПЦ, которые вовлекаются в ситуации, связанные с апелляциями на принятые решения, а также с рассмотрением заявлений о лишении и о восстановлении богословской степени³⁵. В исламском образовании основное конфессиональное участие выражается в

³² Постановление Правительства Российской Федерации от 24.09.2013 N 842 «О порядке присуждения ученых степеней». *Гарант*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://base.garant.ru/70461216/> (дата обращения: 07.01.2025).

³³ Академические стандарты ТЕАЕ. *ТЕАЕ*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://tea-e.org/academic_standards/ (дата обращения: 07.01.2025).

³⁴ Положение о кандидатских диссертационных советах в Русской Православной Церкви. *Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.doctorantura.ru/images/dissovet/polozhenie-kand.pdf> (дата обращения: 07.01.2025).

³⁵ Положение об Объединенном докторском диссертационном совете. *Минская духовная академия*.



подборе членов диссертационного совета, а также в рассмотрении спорных вопросов³⁶. В протестантском образовании, помимо аналогичных случаев, встречаются модели, в рамках которых участие ЦРО является неотъемлемой частью всего процесса оценивания диссертации. Для реализации подобной конструкции комиссии по предварительному рассмотрению формируются совместно из числа представителей базовой организации и ЦРО. Далее при рассмотрении диссертации в диссоте происходит оценка академических характеристик работы научно-педагогическими работниками, а специфические вероучительные аспекты оценивают представители ЦРО³⁷. Подобный подход применяется, как правило, в случае создания конфессионального диссовета на базе светской организации [20, с. 420].

Наличие конфессионального контроля является менее распространенной практикой в рамках государственной научной аттестации, однако и там он также присутствует. Так, например, при создании полностью светского диссертационного совета по группе научных специальностей 5.11 Теология образовательная или научная организация, подающая официальную заявку в Минобрнауки России, обязана приложить к ней документ, подтверждающий рекомендацию для каждого члена будущего совета со стороны ЦРО соответствующей конфессиональной принадлежности³⁸. Кроме того, указанная заявка должна быть согласована с Комиссией по развитию теологического, религиозного и духовно-нравственного образования Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, в состав которой входят представители основных традиционных религий и конфессий России³⁹. Существование подобных нормативных требований обеспечивает сближение условий работы государственных и конфессиональных диссертационных советов, развивающихся в довольно схожем информационном и правовом контексте [2, с. 89]. Взаимный учет передового опыта и инноваций в сфере научной аттестации может служить основой для укрепления партнерских отно-

[Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://minda.by/nauka/doktorskij-sovet/polozhenie-ob-doktorskom-sovete/> (дата обращения: 07.01.2025).

³⁶ Комиссия по защите диссертаций. *Совет по исламскому образованию*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://islamobr.ru/komissiya-po-zashhite-dissertacij/> (дата обращения: 07.01.2025).

³⁷ Академические стандарты TEAE. *TEAE*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://tea-e.org/academic_standards/ (дата обращения: 07.01.2025).

³⁸ Приказ Министерства образования и науки Российской Федерации от 10.11.2017 N 1093 «Об утверждении Положения о совете по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук». *Гарант*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://base.garant.ru/71825906/> (дата обращения: 07.01.2025).

³⁹ Заседание Совета по взаимодействию с религиозными объединениями. *Президент России*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/events/administration/64915> (дата обращения: 07.01.2025).



шений и дальнейшей гармонизации различных аттестационных систем, действующих в Российской Федерации.

Заключение

Проведенное исследование позволило выделить, описать и проанализировать модели научной аттестации, применяемые в традиционных религиях и конфессиях России. Подобные модели различаются по ряду параметров, в числе которых места подготовки диссертаций, виды и способы их представления, а также формы оценки работ соискателей в рамках соответствующих аттестационных процедур. Большинство соискателей богословских степеней готовит свои диссертации в ходе освоения программ аспирантуры и докторантуры, реализуемых на базе образовательных и научных организаций. Нередко в роли подобных структур выступают ДОО высшего и дополнительного профессионального образования, а также светские организации, предлагающие программы подготовки по смежным специальностям. Научные и научно-педагогические работники готовят свои богословские диссертации по месту трудоустройства, а также в организациях, к которым они прикрепляются для завершения работы над диссертационным исследованием. Помимо названных мест подготовки, в качестве подобной базы могут выступать непосредственно ЦРО, внутренние установления которых предусматривают подобную возможность. В целом государственные и конфессиональные требования к местам для подготовки кандидатских и докторских диссертаций являются аналогичными по большинству параметров.

Формы и форматы богословских диссертаций, в которых они готовятся и представляются на рассмотрение и защиту, также демонстрируют сходство с государственными аналогами. Самым распространенным вариантом является целостная научная работа, выдвигаемая на защиту в виде рукописи, сопровождаемой, по мере необходимости, публикациями в рецензируемых изданиях. Количественные и качественные характеристики подобных текстов, проверяемых на основе православных, исламских и протестантских регламентов, соответствуют, а нередко и превышают показатели, используемые в государственных диссертационных советах. Практика оформления диссертаций в виде научного доклада пользуется популярностью в основном в протестантском образовании. Там при формировании подборки публикаций учитываются научные работы, опубликованные в рецензируемых научных изданиях, индивидуальные и коллективные монографии, а также словарно-энциклопедические, научно-популярные, производственно-практические и учебные издания. Это позволяет, с одной стороны, сделать результаты диссертационного исследования



более доступными для соответствующей сферы деятельности, а с другой – продемонстрировать наличие у соискателя компетенций, необходимых для работы с разными форматами публикаций. Схожий подход к профессиональной оценке соискателей все шире применяется и в светской научной аттестации.

Оценка диссертаций в конфессиональных и государственных диссоветах проходит по сопоставимым правилам. Основное отличие между ними заключается в более серьезном контроле со стороны ЦРО, существующем в религиозном образовании, однако и в государственных советах данный контроль также может присутствовать. Наибольшее соответствие подходов можно увидеть при сравнении конфессиональных требований с нормами локальных нормативных актов организаций, самостоятельно присуждающих государственные ученые степени. Последние в рамках соответствующих процедур нередко привлекают представителей отраслей, для которых важны результаты рассматриваемых диссертаций. Соискателям это помогает получать рекомендации не только академического, но и прикладного характера, а отраслевым специалистам дает возможность знакомиться с новейшими работами на ранних этапах их апробации. Все это подтверждает близость государственной и конфессиональной научной аттестации не только на уровне деклараций в официальных документах, но и в непосредственной практике соответствующих организаций и структур. Сохранение обозначенных тенденций в перспективе ближайших лет может способствовать большей гармонизации указанных систем, а также, возможно, уравниванию в правах обладателей богословских степеней и других ученых степеней.

Литература

1. Егоров С.Ю. Богословские степени в оптике российского законодательства и конфессиональных норм. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(4):929–950. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-929-950
2. Егоров С.Ю. Работа диссертационных советов новой системы научной аттестации. *Университетское управление: практика и анализ*. 2022;26(1):82–91. DOI: 10.15826/umpra.2022.01.006
3. Петров М.П., Логинова Е.А., Пахомов С.И. Развитие системы государственной научной аттестации в России в контуре права самостоятельного присуждения ученых степеней: инструменты, результаты и дальнейшие шаги. *Управление наукой и наукометрия*. 2024;19(1):10–65. DOI: 10.33873/2686-6706.2024.19-1.10-65



4. Егоров С.Ю. Подходы и методы разработки и реализации образовательных программ в системах евангельского богословского образования. *Педагогика и просвещение*. 2019;3:36–46. DOI: 10.7256/2454-0676.2019.3.27660

5. Мелешко О.П., Александрова И.Н. Порядок действий производства в ученые степени в Уставах православных и римско-католической духовных академий. *Актуальные проблемы экономики, социологии и права*. 2020;3:64–67.

6. Прилуцкий А.М., Шмонин Д.В. Институционализация теологии: опыт и перспективы. Вестник Санкт-Петербургского университета. *Философия и конфликтология*. 2022;38(2):254–263. DOI: 10.21638/spbu17.2022.209

7. Таниева Г.М. Теология как отрасль знания в современном образовательном пространстве. *Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI века: Материалы X Международной научно-практической конференции, Уфа, 18–20 октября 2017 года*. Уфа: Мир печати; 2017. С. 335–337.

8. Шмонин Д.В. Научная рациональность и «возвращение к теологии». *Вопросы теологии*. 2019;1(3):280–306. DOI: 10.21638/spbu28.2019.301

9. Almeida M.O. The Relevance of Systems in the Administration of Theological Schools. *InSights Journal for Global Theological Education*. 2018;4(1):33–40.

10. Егоров С.Ю., Егоров А.Ю. Инструменты оценки программ богословского образования. М.: Национальный институт управления; 2020. 207 с.

11. Hunter E. Faculty Development in Service to the Mission of the School. *InSights Journal for Global Theological Education*. 2018;4(1):57–77.

12. Збарацкий Б.А. Организационно-правовые механизмы интеграции «разового» типа диссертационного совета в государственную систему научной аттестации в условиях реализации Стратегии научно-технологического развития России. *Актуальные проблемы российского права*. 2023;5(150):163–172. DOI: 10.17803/1994-1471.2023.150.5.163-172

13. Иванова В.М. Актуальные направления исследований по научной специальности 5.1.3 «Частноправовые (цивилистические) науки»: анализ тем диссертаций, представленных к защите за период декабрь 2021 – май 2024 годов. *Вестник права*. 2024;2(6):12–23.

14. Соколов А.Ю., Лакаев О.А. Правовая политика в сфере подготовки научных и научно-педагогических кадров вне системы высшего образования. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Юридические науки*. 2023;27(4):886–901. DOI: 10.22363/2313-2337-2023-27-4-886-901



15. Егоров С.Ю. Проблема целостности новой российской системы научной аттестации (на примере требований к диссертации). *Современное образование*. 2022;1:9–21. DOI: 10.25136/2409-8736.2022.1.37622

16. Егоров С.Ю. Организационные подходы и методы реализации задач по подготовке служителей и религиозного персонала. *Педагогика и просвещение*. 2020;1:38–49. DOI: 10.7256/2454-0676.2020.1.27601.

17. Egorov S. Legal Regulation for Ensuring the Integrity of the Russian Scientific Certification System. *Politics and Society*. 2023;4:46–58. DOI: 10.7256/2454-0684.2023.4.43802.

18. Егоров С.Ю. Целостность новой системы научной аттестации (на примере атрибутов ученой степени). *Юридические исследования*. 2023;4:11–23. DOI: 10.25136/2409-7136.2023.4.38621.

19. Карибуллин А.А. Исламское образование в России. *Богословское наследие мусульман России: Сборник научных докладов IV Международного форума, Болгар, 16–21 мая 2022 года. Т. II. Болгар: Болгарская исламская академия*; 2022. С. 126–149.

20. Егоров С.Ю. Деятельность диссертационных советов конфессиональных систем научной аттестации. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(2):415–439. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-2-415-439.

References

1. Egorov S.Yu. Bogoslovskiye stepeni v optike rossiyskogo zakonodatel'stva i konfessional'nykh norm [Theological degrees in the framework of the Russian legislation and confessional norms]. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(4):929–950. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-929-950. (In Russian)

2. Egorov S.Yu. Rabota dissertatsionnykh sovetov novoy sistemy nauchnoy attestatsii [The functioning of dissertation councils of the new system of scientific attestation]. *Universitetskoe upravlenie: praktika i analiz* [University Management: Practice and Analysis]. 2022;26(1):82–91. DOI: 10.15826/umpa.2022.01.006. (In Russian)

3. Petrov M.P., Loginova E.A., Pakhomov S.I. Razvitiye sistemy gosudarstvennoy nauchnoy attestatsii v Rossii v konture prava samostoyatel'nogo prisuzhdeniya uchenykh stepeney: instrumenty, rezul'taty i dal'neyshiye shagi [Development of the State Scientific Certification System in Russia Within the Independent Academic Degree Award Principles: Tools, Outcomes, and Future Steps]. *Upravlenie naukoj i naukometrija* [Science Governance and Scientometrics]. 2024;19(1):10–65. DOI: 10.33873/2686-6706.2024.19-1.10-65. (In Russian)



4. Egorov S.Yu. Podkhody i metody razrabotki i realizatsii obrazovatel'nykh programm v sistemakh yevangel'skogo bogoslovskogo obrazovaniya [Approaches and Methods for Developing and Implementing Educational Programs in Evangelical Theological Education Systems]. *Pedagogika i Prosveshchenie* [Pedagogy and Education]. 2019;3:36–46. DOI: 10.7256/2454-0676.2019.3.27660. (In Russian)
5. Meleshko O.P., Alexandrova I.N. Poryadok deystviy proizvodstva v uchenyye stepeni v Ustavakh pravoslavnykh i rimsko-katolicheskoy dukhovnykh akademiya [The procedure for the production of academic degrees in the statutes of the Orthodox and Roman Catholic theological academies]. *Aktual'nye problemy ekonomiki, sotsiologii i prava* [Current issues in Economics, Sociology and Law]. 2020;3:64–67. (In Russian)
6. Prilutskii A.M., Shmonin D.V. Institutsializatsiya teologii: opyt i perspektivy [Institutionalization of Theology: Experience and prospects]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofi ya i konfl iktologiya* [Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies]. 2022;38(2):254–263. DOI: 10.21638/spbu17.2022.209. (In Russian)
7. Tanieva G.M. Teologiya kak otrasl' znaniya v sovremennom obrazovatel'nom prostranstve [Theology as a branch of knowledge in the modern educational space]. *Idealy i cennosti islama v obrazovatel'nom prostranstve XXI veka: Materialy X Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii, Ufa, 18-20 oktyabrja 2017 goda* [Ideals and values of Islam in the educational space of the XXI century: Proceedings of the X International Scientific and Practical Conference, Ufa, October 18-20, 2017. Ufa: World of Press]. Ufa: Mir Pechati Press.; 2017, pp. 335–337. (In Russian)
8. Shmonin D.V. Nauchnaya ratsional'nost' i "vozvrashcheniye k teologii" [Scientific rationality and the "return to theology"]. *Voprosy teologii* [Theology Issues]. 2019;1(3):280–306. DOI: 10.21638/spbu28.2019.301. (In Russian)
9. Almeida M.O. The Relevance of Systems in the Administration of Theological Schools. *InSights Journal for Global Theological Education*. 2018;4(1):33–40.
10. Egorov S.Yu., Egorov A.Yu. *Instrumenty otsenki programm bogoslovskogo obrazovaniya* [Assessment Tools for Theological Education Programmes]. Moscow: National Institute of Management Publ.; 2020. 207 p. (In Russian)
11. Hunter E. Faculty Development in Service to the Mission of the School. *InSights Journal for Global Theological Education*. 2018;4(1):57–77.
12. Zbaratskiy B.A. Organizatsionno-pravovyye mekhanizmy integratsii "razovogo" tipa dissertatsionnogo soveta v gosudarstvennuyu sistemu nauchnoy attestatsii v usloviyakh realizatsii Strategii nauchno-tekhnologicheskogo razvitiya Rossii [Organizational and Legal



Mechanisms for Integrating a “One-Time” Type of Dissertation Council into the State System of Scientific Certification in the context of Implementation of the Strategy for Scientific and Technological Development of Russia]. *Aktual'nye problemy rossijskogo prava* [Actual Problems of Russian Law]. 2023;5(150):163–172. (In Russian)

13. Ivanova V.M. Aktual'nyye napravleniya issledovaniy po nauchnoy spetsial'nosti 5.1.3 “Chastnopravovyye (tsivilisticheskiye) nauki”: analiz tem dissertatsiy, predstavlennykh k zashchite za period dekabr' 2021 – may 2024 godov [Current research directions in the scientific specialty 5.1.3 “Private Law (Civil Law) Sciences”: analysis of the topics of dissertations submitted for defence for the period between December 2021 and May 2024]. *Vestnik prava* [Bulletin of Law]. 2024;2(6):12–23. (In Russian)

14. Sokolov A.Yu., Pravovaya politika v sfere podgotovki nauchnykh i nauchno-pedagogicheskikh kadrov vne sistemy vysshego obrazovaniya [Legal policy in the field of training scientific and scientific-pedagogical personnel outside the higher education system]. *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Juridicheskie nauki* [RUDN Journal of Law]. 2023;27(4):886–901. (In Russian)

15. Egorov S.Yu. Problema tselostnosti novoy rossiyskoy sistemy nauchnoy attestatsii (na primere trebovaniy k dissertatsii) [The problem of the integrity of the new Russian system of scientific attestation (by the example of the requirements for a dissertation)]. *Sovremennoe obrazovanie* [Modern Education]. 2022;1:9–21. DOI: 10.25136/2409-8736.2022.1.37622. (In Russian)

16. Egorov S.Yu. Organizatsionnyye podkhody i metody realizatsii zadach po podgotovke sluzhiteley i religioznogo personala [Organizational approaches and methods of implementation of tasks on training of ministers and religious personnel]. *Pedagogika i Prosveshchenie* [Pedagogy and Education]. 2020;1:38–49. DOI: 10.7256/2454-0676.2020.1.27601. (In Russian)

17. Egorov S. Legal Regulation for Ensuring the Integrity of the Russian Scientific Certification System. *Politics and Society*. 2023;4:46–58. DOI: 10.7256/2454-0684.2023.4.43802.

18. Egorov S.Yu. Tselostnost' novoy sistemy nauchnoy attestatsii (na primere atributov uchenoy stepeni) [Integrity of the new System of scientific Attestation (on the example of academic degree attributes)]. *Yuridicheskie issledovaniya* [Legal Studies]. 2023;4:11–23. DOI: 10.25136/2409-7136.2023.4.38621. (In Russian)

19. Karibullin A.A. Islamskoye obrazovaniye v Rossii [Islamic education in Russia]. *Bogoslovskoe nasledie musul'man Rossii: Sbornik nauchnykh dokladov IV Mezhdunarodnogo foruma, Bolgar, 16–21 maja 2022 goda* [Theological Heritage of Muslims of Russia:



S.Yu. Egorov

Scientific theological attestation models in traditional religions and confessions of Russia

***Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2): 423-442**

Collection of Scientific Reports of the IV International Forum, Bolgar, 16–21 May 2022.]. Vol. II. Bolgar: Bolgar Islamic Academy Publ.; 2022:126–149. (In Russian)

20. Egorov S.Yu. Deyatel'nost' dissertatsionnykh sovetov konfessional'nykh sistem nauchnoy attestatsii [Activities of dissertation councils of confessional scientific certification systems]. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(2):415–439. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-2-415-439. (In Russian)

Информация об авторе

Егоров Сергей Юрьевич, доктор права, доктор наук о богословии, профессор, президент Университета Спилорниса, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Sergey Yu. Egorov, Doctor of Laws, Doctor Habilitatus in Theology, Professor, President of the University of Spilornis, 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: 07 января 2026

Одобрена рецензентами: 07 апреля 2026

Принята к публикации: 07 июня 2026

Article info

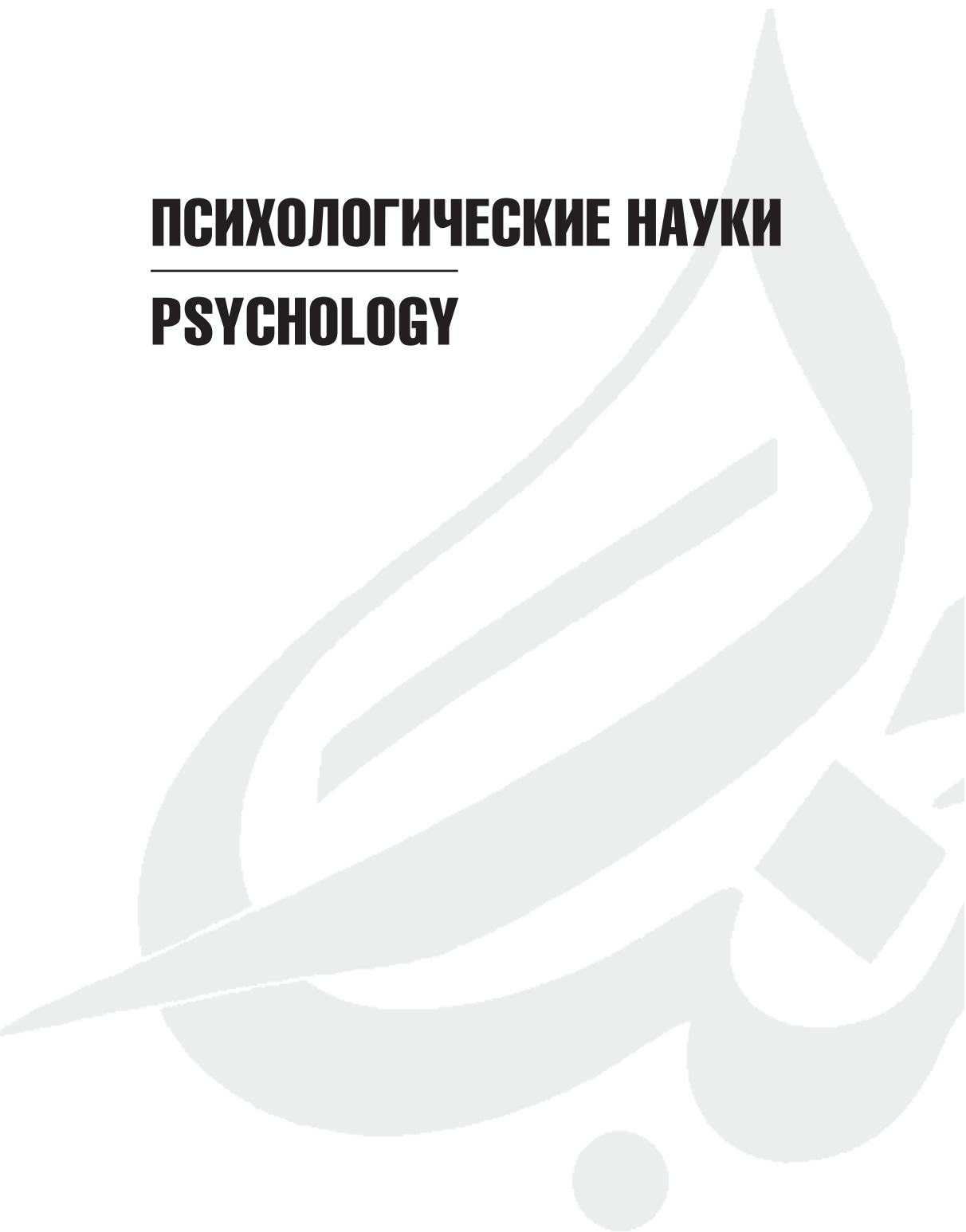
Received: January 07, 2026

Reviewed: April 07, 2026

Accepted: June 07, 2026

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

PSYCHOLOGY





◆ **Внутрисемейная динамика и межпоколенная коммуникация: психологическое консультирование диады «невестка-свекровь» в контексте ингушской культуры**

◆ **Воспринимаемые стереотипы и установки к обращению за психологической помощью у чеченских женщин**



Р.Х. Ганиева

Внутрисемейная динамика и межпоколенная коммуникация: психологическое...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 445-467

DOI 10.31162/2618-9569-2026-19-2-445-467

УДК 159.9

Original Paper

Оригинальная статья

Внутрисемейная динамика и межпоколенная коммуникация: психологическое консультирование диады «невестка-свекровь» в контексте ингушской культуры

Р.Х. Ганиева^{1а}

¹Ингушский научно-исследовательский институт гуманитарных наук им. Ч. Ахриева, г. Магас, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2737-9335>, e-mail: rozacpp@mail.ru

Резюме: Статья посвящена междисциплинарному анализу семейных отношений в диаде «невестка – свекровь». В работе представлен авторский анализ поведенческих стратегий невестки в зависимости от типа привязанности (надежный, тревожный, избегающий, дезорганизованный) и предложен соответствующий психотерапевтический инструментарий. Описаны ключевые механизмы регуляции внутрисемейных отношений в традиционном ингушском обществе: обычай избегания, иерархическая смена статуса женщины, роль матери как агента первичной социализации. Особое внимание уделено интеграции исламского этико-религиозного дискурса в психологическую практику; предложены адаптированные методики, позволяющие транслировать межличностные конфликты в ресурс духовно-нравственного развития.

Ключевые слова: теория привязанности; детско-родительские отношения; диада «невестка-свекровь»; ингушская семья; этнопсихология; исламская этика; культурно-сензитивное консультирование; трансгенерационная передача; психотерапия семейных отношений

Для цитирования: Ганиева Р.Х. Внутрисемейная динамика и межпоколенная коммуникация: психологическое консультирование диады «невестка-свекровь» в контексте ингушской культуры. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):445–467. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-445-467



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



Intra-family dynamics and intergenerational communication: psychological counseling of the daughter-in-law-mother-in-law dyad in the context of Ingush culture

R.H. Ganieva^{1a}

¹The Ingush Scientific Research Institute of the Humanitarian Sciences named after Chakh Ahriev, Magas, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2737-9335>, e-mail: rozacpp@mail.ru

Abstract: This article presents an interdisciplinary analysis of family relationships in the daughter-in-law–mother-in-law dyad. The author presents the analysis of the daughter-in-law's behavioral strategies depending on her attachment type (secure, anxious, avoidant, disorganized) and proposes appropriate psychotherapeutic tools. Key mechanisms regulating intrafamily relationships in traditional Ingush society are described: the custom of avoidance, the hierarchical change in women's status, and the role of the mother as an agent of primary socialization. Particular attention is paid to the integration of Islamic ethical and religious discourse into psychological practice; adapted methods are proposed that allow interpersonal conflicts to be transformed into a resource for spiritual and moral development.

Keywords: attachment theory; parent-child relationships; daughter-in-law-mother-in-law dyad; Ingush family; ethnopsychology; Islamic ethics; culturally sensitive counseling; transgenerational transmission; psychotherapy of family relationships

For citation: Ganieva R.H. Intra-family dynamics and intergenerational communication: psychological counseling of the daughter-in-law-mother-in-law dyad in the context of Ingush culture. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):445–467. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-445-467

Введение

Фундаментальные основы современного понимания психического развития ребенка были заложены в середине XX века в работах английского психоаналитика Джона Боулби [1].

Согласно позиции исследователя, все биологические виды обладают генетически детерминированной «системой привязанности». Данная система активируется в условиях воспринимаемой угрозы или опасности, запуская механизм «поведения привязанности». В такие моменты ребенок инстинктивно обращается к референтному лицу (как правило, матери или отцу), с которым у него сформирована особая эмоциональная связь. Отношения привязанности представляют собой сложный ком-



плекс, включающий аффективные компоненты, когнитивные ожидания и устойчивые копинг-стратегии, которые ребенок усваивает в процессе диадического взаимодействия со значимым взрослым [2].

Качественный скачок в развитии парадигмы связан с исследованиями Мэри Мэйн и ее коллег, которые разработали методологию оценки репрезентаций привязанности у взрослых посредством глубинного интервью («Интервью о привязанности для взрослых»).

Полученные с его помощью данные позволили сделать валидный вывод о том, что внутренние установки (репрезентанты) матери выступают предиктором будущего паттерна привязанности и, соответственно, поведения ее ребенка. Эмпирически подтверждено, что результаты проведения «Интервью о привязанности для взрослых» с женщиной в период беременности обладают высокой прогностической валидностью в отношении типа привязанности, который сформируется у ее еще не рожденного ребенка к возрасту одного года. Тем самым было доказано, что именно внутренние репрезентанты матери опосредуют ее поведение по отношению к ребенку, определяя траекторию развития их эмоциональной связи [3].

Поведенческие стратегии внутрисемейных отношений в зависимости от типа привязанности

Боулби считал, что тип привязанности, формирующийся в первые месяцы жизни между младенцем и первичным значимым лицом, не является статичным образованием. Напротив, он может изменяться на протяжении всей жизни под влиянием эмоционального опыта, приобретаемого в новых отношениях. Ученый пришел к выводу, что привязанность представляет собой эмоциональные узы, зарождающиеся в детстве, однако их влияние простирается далеко за пределы раннего этапа развития, распространяясь на все последующие жизненные стадии [3].

Значительный вклад в развитие теории внесла Мэри Эйнсворт, находившаяся под сильным впечатлением от идей Боулби. В своей диссертации она исследовала «теорию безопасности» Уильяма Блатца, отстаивая мысль о том, что для благополучного эмоционального развития индивид должен сформировать базовое доверие к референтному лицу.

Дальнейшие исследования подтвердили наличие трансгенерационной передачи паттернов привязанности. Существует причинно-следственная связь между качеством репрезентации привязанности у родительского поколения и качеством привязанности, формирующимся у детей в младенчестве [3; 4].



Данные лонгитюдных исследований демонстрируют, что опыт надежной привязанности с одним значимым взрослым, приобретенный в раннем возрасте, может выступать в роли защитного фактора, снижая риск развития психопатологии в будущем, даже при наличии серьезного травматического опыта [3].

Эти закономерности находят подтверждение не только в клинических наблюдениях за людьми, но и в экспериментальных моделях на животных. Исследования на крысах показали, что у более чутких матерей потомство отличается уверенностью и раскованностью, а также впоследствии проявляет аналогичную заботу о своих детенышах. Данный эксперимент проиллюстрировал, что способ выращивания детерминирует последующее чуткое поведение самки и нормализацию стрессовых реакций. Подобные эффекты могут проследиваться на протяжении трех поколений, демонстрируя, что заботливое поведение и регуляция стресса передаются следующему поколению благодаря взаимодействию факторов уязвимости и среды [3].

Фигура первичной привязанности играет ключевую роль: удовлетворение потребности в безопасности позволяет ребенку впоследствии выстраивать вторичные привязанности с одноклассниками и педагогами. При этом, как отмечал Дж. Боулби, в раннем детстве ребенок должен закрепить более одной привязанности, обычно к концу первого года их насчитывается две или три. С возрастом круг общения расширяется, и число значимых фигур пополняется прародителями, сиблингами и ровесниками, что оказывает влияние на качество жизни и достижения личности в различных сферах, включая романтические и семейные отношения [5].

Классическим подтверждением значимости эмоционального контакта является эксперимент Гарри Харлоу «Природа любви» [6]. Детенышей макак-резус помещали к двум «суррогатным матерям»: одна, сделанная из проволоки, давала молоко, другая, из мягкой ткани, не давала пищи, но обеспечивала телесный комфорт. Результаты были однозначны: обезьянки большую часть времени проводили с «махровой мамой», прижимаясь к ней и ища у нее защиты в момент испуга. Проволочная «мать» использовалась лишь для утоления голода. Эксперимент наглядно продемонстрировал, что для развития критически важны не только витальные потребности, но и физический контакт, тепло и возможность получить утешение [7].

Дальнейшее развитие теории привязанности и исследований травмы неразрывно связано с концепцией трансгенерационной передачи. Как подчеркивают Тихамер Бако и Каталин Зана, семья является не просто суммой индивидов, а носителем особой «трансгенерационной атмосферы» – незримого, но осязаемого психологического пространства, которое формирует бессознательные сценарии вза-



имодействия между поколениями [4, с. 15]. Эта атмосфера включает в себя непроговоренные травмы, семейные мифы и эмоциональные долги, которые «впитываются» потомками и воспроизводятся ими в собственных отношениях, в том числе в диаде «невестка-свекровь». Свекровь, будучи носителем опыта своей собственной матери и опыта вхождения в патриархальную семью, может неосознанно транслировать невестке не только нормы поведения, но и непереработанные болезненные переживания, связанные с ее собственной ролью «нус». Таким образом, конфликт в диаде может быть не столько следствием личностных особенностей участниц, сколько отражением глубинных родовых сценариев, что требует от психолога умения работать с горизонтальной (актуальные взаимоотношения) и вертикальной (межпоколенная передача) осями семейной истории.

Эмпирически выделенные типы привязанности (надежный, тревожный, избегающий и дезорганизованный) находят свое проявление в различных социальных контекстах, в частности в структуре внутрисемейных отношений. Рассмотрим, как тип привязанности может влиять на построение взаимодействия невестки с матерью супруга.

Анализ клинической практики, отраженный в предыдущей статье на примере конкретного случая психологического консультирования ингушской невестки по поводу ее отношений со своей свекровью, позволил описать пример оказания психологической помощи с учетом культурного и духовного наследия клиента [8]. В данной статье будет представлен авторский анализ поведенческих стратегий невестки в зависимости от типа привязанности (надежный, тревожный, избегающий, дезорганизованный) и предложен соответствующий психотерапевтический инструментарий, а также будут описаны ключевые механизмы регуляции внутрисемейных отношений в традиционном ингушском обществе: обычай избегания, иерархическая смена статуса женщины, роль матери как агента первичной социализации.

Невестка с **надежным типом привязанности** обладает достаточным эмоциональным ресурсом для выстраивания здоровых отношений со свекровью. Ей не требуется постоянного подтверждения собственной значимости, ее самооценка адекватна, и она способна открыто выражать свои чувства и предпочтения. Такая невестка не воспринимает близкие отношения супруга с его матерью как угрозу для нуклеарной семьи. Она готова к компромиссам, сохранению семейных традиций и защите интересов расширенной семьи. Несмотря на неизбежность разногласий, она не склонна превращать мелкие ссоры в глобальные конфликты, прибегать к манипуляциям или накапливать обиды.



Невестка с **тревожным типом привязанности** склонна сомневаться в прочности своих отношений с супругом и его родственниками, постоянно ища подтверждения собственной значимости. Ее самооценка в значительной степени зависит от мнения окружающих, особенно мужа и свекрови. Критика или нейтральное замечание могут восприниматься ею как личностное отвержение. Недостаток внимания или тепла со стороны свекрови интерпретируется как скрытая неприязнь. Такая невестка может длительное время накапливать недовольство, после чего реагировать эмоциональными всплесками. Стратегии ее поведения варьируются от стремления во всем угодить семье мужа до резкого отстранения из страха быть отвергнутой. Отношения с участием тревожного типа требуют повышенного внимания к эмоциональной безопасности и ясности коммуникации.

Невестка с **избегающим типом привязанности** высоко ценит автономию и склонна дистанцироваться от эмоционально насыщенных контактов для сохранения контроля и безопасности. Она предпочитает поверхностное, но вежливое общение, избегая глубоких разговоров и совместных планов. Отсутствие стремления заслужить признание свекрови может восприниматься последней как холодность или равнодушие. В коммуникации такая невестка склонна устанавливать жесткие рамки, чтобы предотвратить вторжение в личное пространство, а в случае конфликта – замыкаться или отдаляться, вместо открытого обсуждения проблемы.

Дезорганизованный (тревно-избегающий) тип привязанности характеризуется сочетанием противоположных тенденций, что требует в первую очередь стабилизации эмоционального состояния перед началом любой когнитивной или поведенческой работы.

Выбор психотерапевтических техник должен быть персонализирован с учетом типа привязанности, что позволяет опираться на сильные стороны личности и компенсировать дефициты.

Для усиления адаптивных стратегий невестки с **надежным типом** пригодны техники, направленные на укрепление устойчивости:

1. **«Заземленное наблюдение»** [9], позволяющее относиться к поведению свекрови как к внешнему фактору, не требующему немедленной реакции.

2. **«Психологическое айкидо»**, основанное на согласии с безобидной частью критики для снижения конфликтного заряда [10].

3. **Установление здоровых границ по модели IFS (Internal Family Systems)** через осознание реагирующих частей личности и действия из позиции «Уверенной части» [11].



В работе с **тревожным типом** приоритетными являются техники снижения тревоги и укрепления самооценности:

1. **Когнитивное реструктурирование** (из КПТ), направленное на выявление и оспаривание автоматических мыслей, связывающих самооценку с оценкой све-крови [12].

Техника «Забота о себе как о лучшей подруге», способствующая формированию более рационального и поддерживающего отношения к себе [13].

2. **«Я-высказывания»** как способ коммуникации, снижающий конфликтность и позволяющий говорить о своих чувствах без обвинений [14].

Для **избегающего типа** терапия должна быть направлена на мягкое сближение и выражение потребностей без угрозы для автономии:

1. **Техника «Маленькие шаги к контакту»**, предполагающая постановку реалистичных и нетравматичных целей в общении.

2. **Метод «Согласованные ритуалы»**, создающий предсказуемость и контроль через четко оговоренные с мужем рамки взаимодействия с его семьей [15].

3. **Практика осознанности (Mindfulness)** для распознавания и вербализации собственных чувств, что снижает импульсивное желание «сбежать». Важной рекомендацией является избегание полного ухода в молчание и переноса стратегии избегания на супруга.

При работе с **дезорганизованным типом** первостепенной задачей является стабилизация нервной системы:

1. **Техника «Стоп-кран»**, предполагающая временный физический выход из стрессовой ситуации и упражнения на дыхание для возвращения в «окно толерантности».

Ведение дневника эмоций для структурирования хаотичных переживаний через разделение события, чувств и рациональной оценки [16].

2. **Работа с «внутренним ребенком» и метод рескриптинга**, направленные на исцеление раннего травматического опыта через формирование чувства взрослой защиты и безопасности [17].

Любой терапевтический подход, претендующий на эффективность, должен быть релевантен той культурной почве, на которой он применяется. Без учета этнических норм, традиций и ценностей даже самые точные психологические техники могут оказаться неэффективными или вызвать сопротивление. Обратимся к анализу культурного контекста, сформировавшего уникальную структуру взаимоотношений



в диаде «невестка-свекровь», и рассмотрим, как традиционные институты ингушского общества могут быть интегрированы в современную психологическую практику.

Консультирование внутрисемейных отношений с точки зрения культуры

В ингушской культуре, базирующейся на принципах уважения к старшим и строгой семейной иерархии, взаимоотношения между невесткой (нус) и свекровью (марнана) представляют собой значительный интерес для этнографического и социально-психологического исследования. Рассмотрим эти отношения через призму фольклора, литературных источников и этнографических практик с целью реконструкции лежащих в их основе механизмов регуляции.

Как справедливо отмечает Н. Пезешкиан, «нормы, ценности, стили и паттерны поведения, интересы, типичные способы решения проблем – всё это характерно и может быть специфично для каждой культуры. При этом конкретная личность, принадлежащая к той или иной культуре, может отличаться в достаточной степени от тех базовых предписаний, которые характерны для культуры. Кроме того, ... в культурах выделяются субкультурные группы, нормы и ценности которых могут сильно отличаться от основной культуры» [18].

В контексте психологической практики межкультурная сензитивность позволяет специалисту интегрировать в терапевтический процесс элементы фольклора и национальной литературы. В ингушской культурной традиции тема отношений невестки и свекрови является одной из ключевых.

Система взаимоотношений регламентируется рядом народных максим. Пословица **«Ц1ен-нана дика йолча, нус дика хул»** / «Если свекровь хороша, то и невестка становится хорошей» подчеркивает определяющую роль свекрови в формировании внутрисемейного микроклимата. Афоризм **«Маьр-нана бедаг1а яй нус»** / «Невесту слепили из теста свекрови» с психоаналитической точки зрения может быть интерпретирован как отражение бессознательного выбора мужчины, ориентированного на сложившийся в детстве внутренний образ матери.

В традиционном ингушском обществе при выборе невесты значительное внимание уделялось ее происхождению. Как отмечается в источниках, **«Наьнага хьаже, наьн-наьнага хьаже йоалае саг»** / «Выбирая жену, обрати внимание на мать и бабушку по линии матери», **«Йо1 йоалае цун наьнага а хьаже; ц1аг1ара маьре йо1 яхийта хургволча маьр-даьга а хьаже»** / «Сватайте девушку, у которой мать хорошая; выдавайте дочь за того, у кого отец хороший» [19, с. 253]. **Бера ц1ийх ийс**



дакъа-наъна ц1ий, даъ ц1ийх цхъа дакъа мара дац. / Девять частей крови ребенка – от матери, лишь одна часть от отца [19, с. 192].

При выборе супругов ингуши руководствовались такими мотивами, как «привилегированность» (высокий социальный статус) предков, крепкие родственные узы, отсутствие наследственных заболеваний, семейные ценности, родовые традиции.

В традиционном ингушском обществе самая сложная роль – роль снохи (нус). Наверно поэтому, когда приходит невеста, сношеницы (жены братьев) радуются и танцуют, так как они освобождаются от многих обязанностей. Теперь раньше всех будет вставать и позже всех ложиться младшая сноха. **Йенача хана – нус, этача хана – 1у.**/В начале – усердие невестки, в начале – усердие пастуха. Первоначальное старание невестки – это стратегия выживания и адаптации, а усердие пастуха – это инвестиция в свою репутацию и будущее.

Невестка «получает исключительно высокий статус в новой семье, но обретение его – не одномоментное действие, а процесс, растянутый во времени. Ей задается программа поведения, которая может обеспечить непрерывность существования рода, репродуктивный успех, включающий в себя как рождение детей, так и умения и навыки их воспитания и обеспечения условий существования...» [20, с. 34]. В следующей возрастной группе, в другой социальной позиции, невестка впоследствии займет место свекрови, «приобщающей жену своего сына к домашней святыне» [20, с. 34]. Чем выше авторитет женщины, заработанный за время замужества, «тем более ответственные функции, близкие к жреческим, она будет исполнять, олицетворяя дух той фамилии, к которой принадлежат ее дети. Женщина, принимая на себя последовательно функции жены, матери, бабушки, становится регулятором социально-родственной корпоративности фамилии своего мужа» [20, с. 34].

Мягко адаптироваться и строить отношения с родственниками мужа невестке позволял обычай избегания. Общение с новой семьей у снохи, как правило, начинается со свекрови, которая дает «различные поручения по хозяйству, а та, в свою очередь перед ней отчитывается» [21, с. 81]. Невестка соблюдала обычай избегания пока не получит разрешение со стороны свекра. Свекор, глава семьи и старший мужчина в семье, обладает авторитетом, чтобы изменить характер отношений. Прося воды у невестки, он сознательно нарушает дистанцию. Просьба, обращенная к снохе, и требование ответить на вопрос : **«Ер хий мала пурам лой 1а сона?»** / Разрешаешь ты мне выпить эту воду? (**«Пурам лу аз!» «Г1оза малда!»**/ **«Разрешаю!» «Пейте на здоровье!»**) превращают простое действие в символический акт, который разрешает не-



вестке вступать с ним в речевой контакт. В таком случае невестка могла получить от свекра денежное довольствие или ювелирное изделие, а у некоторых народов Дагестана сноха делала подарок свекру: преподносила бешмет, который ей передавали из родительского дома, а он, в свою очередь, дарил корову или бычка. После этой церемонии она свободно заходила в общее помещение, убирала комнату свекра, помогала совершать омовение, накрывала на стол, хотя и в этом случае общение между ними было минимальным.

В исключительных случаях такое разрешение она могла получить через три-четыре года или не получить никогда. Так М. Алибеков пишет, что кумыкские женщины «с отцами мужей не говорили до смерти» [21, с. 83]. Избегание представляет собой «испытательный срок», в течение которого невестка осваивает нормы и ценности семьи, выстраивает отношения со свекровью, мужем, без доминирующего старшего мужчины. Эта формальная дистанция является для молодой женщины в период адаптации защитным механизмом, не допускающим по отношению к ней чрезмерного контроля и эмоционально сложных ситуаций. Обычай избегания позволяет постепенно включить невестку в семейную иерархию через посредников.

«Как отмечают Бако и Зана, ключевым условием прерывания деструктивных трансгенерационных циклов выступает создание – как на символическом, так и на поведенческом уровне – особого психологического пространства, «паузы», позволяющей субъекту отделить собственные аутентичные чувства и реакции от интернализованных родительских предписаний и того, что авторы метафорически именуют «призраками предков» [4, с. 102]. Данная пауза выполняет функцию дифференциации: она дает возможность индивиду выйти из состояния слияния с семейным бессознательным, опознать, где завершается его личная история и начинается история рода, транслируемая через невербальные послания, семейные мифы и непрожитые травмы предыдущих поколений.

В контексте традиционной ингушской культуры институционализированные механизмы социальной регуляции – в первую очередь обычай избегания и строгая возрастная иерархия – могут быть концептуализированы именно как культурно оформленные варианты такой терапевтической «паузы». Дистанция, предписываемая невестке (*нускал*) в общении со старшими мужчинами семьи (свекром, деверем), и четкая субординация в коммуникации со свекровью создавали не просто формальные рамки этикета, но выполняли функцию психологической буферной зоны. В этой зоне молодая женщина получала возможность постепенной, дозированной адаптации к новой семейной системе без риска быть затопленной мощным аффективным



материалом старших поколений. «Невербализованные ожидания», о которых пишут Бако и Зана, – это именно те непрожитые обиды, неотрегированные травмы и нереализованные притязания, которые свекровь (*марнана*), сама будучи некогда невесткой, бессознательно транслировала бы при отсутствии четких ритуальных ограничений.

Обычай избегания, таким образом, выступал не как акт отвержения, а как институционализированный механизм психологической гигиены, защищающий обе стороны диады от преждевременной и потенциально разрушительной интимности. Он позволял свекрови сохранять свою автономию и статус, не вторгаясь тотально в личное пространство невестки, а последней – выстраивать отношения с мужем и его семьей, опираясь на поддержку своего поколения (золовок, сношенниц), а не вступая в немедленное прямое противостояние с носительницей трансгенерационного опыта. В этом смысле жесткая ритуализированная дистанция парадоксальным образом работала на интеграцию: она предотвращала преждевременное слияние и конфликтную симбиотизацию, давая время для формирования здоровой привязанности на основе постепенно накапливаемого совместного опыта, а не на основе принудительной эмоциональной включенности. С этой точки зрения символическая пауза, предписанная традицией, может быть осмыслена как культурно-специфичный механизм, функционально аналогичный тем терапевтическим интервенциям, которые в современной практике направлены на развитие рефлексии, отделение от деструктивных семейных сценариев и формирование безопасного пространства для выстраивания новых, более зрелых отношений».

Семейная иерархия предполагала последовательную смену статуса женщины: от невестки (**нускал**) к матери (**берий нана**), затем к хозяйке дома (**сесаг**) и, наконец, к старшей женщине (**фусам-нана** или **ц1ен-нана**). Термин «**сесаг**», как указывает М.А. Яндиев, означал «**хозяйку дома**», «**особу титулованную**», и его использование подчеркивало принадлежность к высшему сословию в семейной структуре [22, с. 424].

«До сих пор, придерживаясь соответствующих этических норм, ингушские женщины, те, которые моложе возрастом и находятся в отношении семейного статуса ниже, адресуют обращение “сесаг” женщинам старше возрастом или выше в семейной иерархии. “Сесаг” здесь звучит как мадам, матрона, сеньора. Видимо, в прошлом этот термин имел именно такое употребление. Как бы то ни было, “сесаг” – суть принадлежности высшего сословия» [22, с. 424].



У ингушей, как и у всех народов мира, мать выступает агентом первичной социализации, транслируя дочери установки, связанные с семейной жизнью, не только через прямое обучение, но и через «гендерный перформанс» (Дж. Батлер) – ежедневное воспроизведение моделей поведения, ориентированных на заботу и ведение домашнего хозяйства [23]. Этот процесс включает передачу «жизненного сценария», определяющего будущие взаимоотношения с семьей мужа. Лирическое осмысление этой связи находим в ингушской колыбельной: **«Дала йоахае, са йи1иг! Дала воа-хаве са нейц!»** («Дай Бог много лет жизни тебе, доченька моя! Дай Бог много лет жизни тебе, зять мой») [24, с. 374].

Чтобы быть более убедительными, обратимся к роману ингушского классика Идриса Базоркина «Из тьмы веков», особенно к символическому эпизоду, где мать, Зайдат, обращается к дочери Дали: «Пройдет время... Придет время... И если это будет дождливый день, женщины скажут, что небо проливает над тобой свою благодать... А если день будет солнечным, скажут, что это знак вашей ясной и светлой жизни...» [25, с. 266]. Слова матери в данном контексте символизируют философию цикличности жизни, надежду и неизбежную смену социального статуса.

В настоящее время в ингушской семье, построенной на принципах уважения к старшим и строгой семейной иерархии, конфликт между свекровью и невесткой коренится в столкновении двух социальных парадигм: традиционной, с ее акцентом на иерархии и четком распределении ролей, и современной, где для женщины значимы образование, карьера и личная реализация. Патриархальная модель «предполагала регламентированное распределение гендерных ролей и главенство мужчины в семье. Во взаимоотношениях между членами семьи наблюдалась четко выраженная половозрастная субординация, благодаря которой в семьях практически не было конфликтов, а отлаженная система взаимоотношений, учитывающая пол, возраст и степень родства коммуникантов, делала отношения между людьми корректными» [21, с. 117]. Следовательно, внутрисемейная динамика отражает масштабный социальный процесс трансформации статуса ингушской женщины.

Особый интерес представляет социокультурный феномен, при котором свекровь, исполняя обязанности невестки, публично приписывает их выполнение последней. В патриархальной системе компетентность невестки в ведении хозяйства напрямую влияет на репутацию всей семьи и, в особенности, свекрови как воспитательницы. Данная практика является инструментом утверждения иерархической власти: свекровь, «покрывая» недостатки снохи, демонстрирует собственный контр-



оль и укрепляет позицию арбитра, действуя в концепции патернализма, что, однако, ограничивает агентность невестки.

Такое поведение может быть рассмотрено как мягкая, но эффективная форма социального контроля, создающая для невестки ситуацию перманентного долга, что влечет за собой: необходимость проявлять благодарность, давление из-за несоответствия публичного образа реальному, молчаливое указание на эталон поведения, которое регулирует взаимодействие без открытых конфликтов.

В теории социальной драматургии И. Гофмана свекровь навязывает невестке соответствующий «фасад» образцовой хозяйки. Этот имиджевый менеджмент поддерживает семейную репутацию вовне и укрепляет властную позицию свекрови внутри семьи. Отсюда следует, что данный механизм, в котором сочетаются забота и контроль, является регулятивным элементом традиционных обществ [26].

Консультирование внутрисемейных отношений с учетом религиозных особенностей клиента

В современной практике психологического консультирования приобретает особую значимость работа с мусульманскими клиентами, чья система ценностей и поведенческие паттерны глубоко укоренены в нормах исламского вероучения. Сфера отношений между невесткой и свекровью представляет собой комплексное поле для анализа, где переплетаются социальные, психологические и религиозно-этические факторы.

Проанализируем потенциал интеграции исламской духовной традиции в инструментарий психологического сопровождения для разрешения и профилактики конфликтов в подсистеме «невестка – свекровь». Рассмотрим как нормативные предписания Корана и Сунны, регулирующие данные отношения, так и конкретные практические методики, позволяющие транслировать межличностные трудности в ресурс для личностного и духовного роста.

Как отмечается в современной литературе, «важнейшими качествами терапевта Х. Пезешкиан называл: открытость новому и неизвестному, гибкость, оптимизм и, что особенно важно в контексте консультирования мусульманских клиентов, религиозно-духовное мировоззрение. Он подчеркивал, приводя цитату антрополога и психиатра А. Клейнмана, что «истинный интерес к культуре пациента означает более взыскательное и восприимчивое отношение к религиозным ценностям» [27].

Нормативной основой регламентации отношений между невесткой и свекровью в исламе выступает комплекс этико-религиозных принципов, центральными из



которых являются уважение, доброта и неукоснительное соблюдение прав всех участников семейной системы. Данные принципы, будучи экстраполированы из коранических аятов и пророческих преданий, формируют поведенческий императив. В Коране говорится: «...и к родителям – благодеяние...» (Коран, 17:23) [28]. Хотя этот аят прямо обращен к детям, в исламской этике это уважение распространяется и на свекровь, поскольку она становится «родителем» через брак.

Почтительное отношение к родителям в исламе возводится в высшую степень нравственного и религиозного долга. Абу-Хурайра передал слова Пророка Мухаммада (ﷺ): «Сын не сможет полностью отблагодарить своего родителя, [кроме случая] если найдет его рабом, выкупит и освободит» [29, с. 37].

Когда сын или дочь «третятся» на родителей, те в ответ обращаются к Всевышнему с мольбами за своих детей. Эти мольбы, исходящие из самых чистых и благодарных сердец, становятся божественной силой, которая укрепляет всю жизнь человека – и его прошлое, и его будущее. Пророк сказал: «Знаете ли вы, какая трата является наилучшей на пути Аллаха? Трата сына на родителей». Затем он добавил: «Их мольба за благополучие укрепляет и корни, и ветви, а их проклятие разрушает корень» [29, с.52].

Однако межличностные отношения в семейной системе не всегда бывают идеальными; могут возникать разногласия, различия во взглядах, ревность или чрезмерное вмешательство. В таких ситуациях ислам призывает к терпению (*сабр*). Пророк Мухаммад сказал: «Я гарантирую дом на окраине Рая тому, кто оставит споры, даже если он прав» [30, с. 178, хадис 4800]. Отказ от спора, будучи актом сознательного выбора, отражает высокий уровень личностной зрелости, где внутренняя убежденность не нуждается в постоянной внешней валидации через конфликт. Пророческий императив направлен на формирование психологически зрелой, эмоционально стабильной и социально ответственной личности, способной к подавлению сиюминутного эгоистического импульса ради высших духовных и общественных ценностей.

Для работы с эмоциональной сферой невестки может быть предложен ряд методик, адаптированных к исламскому мировоззрению.

1. Метод визуализации «Карта отношений». Данная методика позволяет визуализировать проблему, отделить главное от второстепенного и осознать, что конфликт не является тотальным. Клиентке предлагается схематично изобразить отношения со свекровью, отметив «точки напряжения» (конкретные слова, поступки, критика, вмешательство) и «островки покоя» (моменты спокойного или приятного общения).



2. **Методика «Дневник чувств с исламской рефлексией».** Ведение дневника в течение недели по заданной схеме способствует дистанцированию от эмоций и развитию самосознания. Структура включает:

- **Событие:** Описание произошедшего (только факты).
- **Мои чувства:** Фиксация эмоциональной реакции (гнев, обида, печаль).
- **Мои мысли:** Анализ автоматических мыслей о себе, свекрови и ситуации.

3. Исламская рефлексия:

Поиск релевантных аятов Корана или хадисов (например, «Аллах не изменит положения людей, пока они не изменят самих себя» [28] (13:11); «Прощай людей, ибо Аллах любит творящих добро» [28] (3:134).

4. **Анализ ролей и ожиданий.** Данный метод позволяет выявить внутренние конфликты, вызванные завышенными или невыполненными ожиданиями. Вопросы для обсуждения могут включать: «Какой, по вашему мнению, должна быть “идеальная невестка” в исламе? А “идеальная свекровь”?», «Насколько реальность соответствует этим ожиданиям?», «Чьи ожидания сильнее давят: ваши собственные, общества или вашего мужа?»

5. Операционализация концептов «Ибра» (извлечение урока) и «Сабр» (терпение).

Объяснение, что трудности в отношениях могут рассматриваться как испытание от Аллаха и возможность для роста. Акцент делается на том, что проявление сабра вознаграждается, а сами испытания способствуют очищению от гордыни, развитию управления гневом и укреплению характера. Ставится вопрос: «Каким человеком вы можете стать, успешно пройдя это испытание?»

6. **Терапевтизация практики ду‘а (молитвы).** Использование молитвы как инструмента для передачи бремени контроля Всевышнему и активизации чувства надежды. Рекомендуются:

- **Ду‘а (мольба) за себя:** «О Аллах, даровавший успокоение сердцам, успокой мое сердце! О Аллах, я прибегаю к Тебе от тревог и печали, от слабости и лени, от скупости и малодушия, от бремени долга и от притеснения людей».
- **Ду‘а (мольба) за свекровь:** «О Аллах, направь ее сердце к добру, смягчи его, освети его светом имана. Улучши наши отношения так, как будет угодно Тебе».

Важным аспектом является обучение невестки защите психологических границ без нарушения исламского этикета. Принципы умеренности и запрета на причи-



нение вреда предполагают, что в исламе нет требования терпеть вред, разрушающий психику или семью. В случае токсичных отношений допустимо ограничить общение, не разрывая родственные узы полностью. Рекомендуется сохранять обязательные формы общения (звонки в праздники, редкие визиты), придерживаться нейтральных тем, быть вежливой, но не стремиться к близкой дружбе. Увеличение дистанции должно происходить на физическом уровне, но не на эмоциональном (без накопления обид, с прощением в сердце).

Родственные узы названы одним из имен Всевышнего¹, это высочайшая степень возвеличивания, которая редко встречается в отношении других благих дел. Это означает, что в основе гармоничного общества лежит крепкая семья и родственные связи, пронизанные милосердием.

«Я – Милостивый, и родственные узы названы по Моему имени. Кто поддерживает их, того Я поддерживаю, а кто разрывает их, того Я разорву» [29, с. 59].

Гармонизация отношений в диаде «невестка – свекровь» в контексте мусульманской семьи представляет собой многоуровневую задачу, интегрирующую социально-психологический и духовно-нравственный компоненты. Инкорпорация исламского религиозно-этического дискурса в парадигму психологического консультирования открывает значительные терапевтические перспективы, обеспечивая культурно-сенситивный подход. Предложенный методический инструментарий позволяет транслировать конфликт из эмоционально-аффективной плоскости в рационально-рефлексивную и духовно-преобразующую. Это способствует развитию у клиента психологической осознанности, навыков эмоциональной саморегуляции и личностной зрелости, с опорой на ее собственную ценностно-мировоззренческую систему.

Заключение

Психологические исследования подтвердили наличие трансгенерационной передачи паттернов привязанности. Существует причинно-следственная связь между качеством репрезентации привязанности у родительского поколения и качеством привязанности, формирующимся у детей в младенчестве.

Эмпирически выделенные типы привязанности (надежный, тревожный, избегающий и дезорганизованный) находят свое проявление в различных социальных контекстах, в частности, в структуре внутрисемейных отношений. Невестка с **надеж-**

¹ Точнее оба термина (Милостивый «الرحمن» и родственные узы «الرحم») на арабском языке образованы от одного корня «рахима/йархаму» (проявлять милость). – Прим. ред.



ным типом привязанности обладает достаточным эмоциональным ресурсом для выстраивания здоровых отношений со свекровью. Невестка с **тревожным типом привязанности** склонна сомневаться в прочности своих отношений с супругом и его родственниками, постоянно ища подтверждения собственной значимости. Невестка с **избегающим типом привязанности** высоко ценит автономию и склонна дистанцироваться от эмоционально насыщенных контактов для сохранения контроля и безопасности. **Дезорганизованный (тревожно-избегающий) тип** привязанности характеризуется сочетанием противоположных тенденций, что требует в первую очередь стабилизации эмоционального состояния перед началом любой когнитивной или поведенческой работы.

В традиционном ингушском обществе при выборе невесты значительное внимание уделялось ее происхождению. Мягко адаптироваться и строить отношения с родственниками мужа невестке позволял обычай избегания. Избегание представляет собой «испытательный срок», в течение которого невестка осваивает нормы и ценности семьи, выстраивает отношения со свекровью, мужем, без доминирующего старшего мужчины. Семейная иерархия предполагала последовательную смену статуса женщины: от невестки (**нускал**) к матери (**берий нана**), затем к хозяйке дома (**сесар**) и, наконец, к старшей женщине (**фусам-нана** или **ц1ен-нана**). У ингушей, как и у всех народов мира, мать выступает агентом первичной социализации, транслируя дочери установки, связанные с семейной жизнью, не только через прямое обучение, но и через «гендерный перформанс».

В настоящее время в ингушской семье, построенной на принципах уважения к старшим и строгой семейной иерархии, конфликт между свекровью и невесткой коренится в столкновении двух социальных парадигм: традиционной, с ее акцентом на иерархии и четком распределении ролей, и современной, где для женщины значимы образование, карьера и личная реализация.

Особый интерес представляет социокультурный феномен, при котором свекровь, исполняя обязанности невестки, публично приписывает их выполнение последней. В теории социальной драматургии И. Гофмана свекровь навязывает невестке соответствующий «фасад» образцовой хозяйки. Этот имиджевый менеджмент поддерживает семейную репутацию вовне и укрепляет властную позицию свекрови внутри семьи.

Нормативной основой регламентации отношений между невесткой и свекровью в исламе выступает комплекс этико-религиозных принципов, центральными из



которых являются уважение, доброта и неукоснительное соблюдение прав всех участников семейной системы.

Однако межличностные отношения в семейной системе не всегда бывают идеальными; могут возникать разногласия, различия во взглядах, ревность или чрезмерное вмешательство.

В случае токсичных отношений допустимо ограничить общение, не разрывая родственные узы полностью. Рекомендуется сохранять обязательные формы общения (звонки в праздники, редкие визиты), придерживаться нейтральных тем, быть вежливой, но не стремиться к близкой дружбе. Милостивый «الرحمن» и родственные узы «الرحم» на арабском языке образованы от одного корня «рахима/йархаму» (проявлять милость) – это высочайшая степень возвеличивания, которая редко встречается в отношении других благих дел.

Гармонизация отношений в диаде «невестка – свекровь» в контексте мусульманской семьи представляет собой многоуровневую задачу, интегрирующую социально-психологический и духовно-нравственный компоненты. Инкорпорация исламского религиозно-этического дискурса в парадигму психологического консультирования открывает значительные терапевтические перспективы, обеспечивая культурно-сенситивный подход.

Литература

1. Боулби Дж. *Создание и разрушение эмоциональных связей*. М.: Академический проект; 2004. 232 с.
2. Blatt S.J., Auerbach J.S., Zuroff D.C., Shahar G. *Relatedness and Self-Definition in Personality Development, Psychopathology, and the Therapeutic Process*. Washington: American Psychological Association (APA); 2010. 313 p.
3. Бриш К.Х. *Терапия нарушений привязанности: от теории к практике*. Пер. с нем. М.: Когито-Центр; 2014. 316 с.
4. Бако Т., Зана К. *Трансгенерационная травма и терапия. Трансгенерационная атмосфера*. М.: издатель Базенков И.Л.; 2023. 146 с.
5. Сабельникова Н.В., Каширский Д.В. *Экспериментальная психология и психодиагностика привязанности: учебник и практикум*. М.: Прометей; 2025. 452 с.
6. Harloy H. Thenatureoflove. *American Psychologist*.1958;13:573–685.
7. Митрофанова Д. *Прежде, чем мы привяжемся. Почему мы повторяем одни и те же ошибки в отношениях с разными людьми*. М.: АСТ; 2023. 272 с.



8. Ганиева Р.Х. Опыт консультативной работы по вопросам отношений невестки и свекрови (разбор случая). *Minbar. Islamic Studies. 2025;18(2):457–481*. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-2-457-481
9. Карпухина А.И. *Заземленное наблюдение*. М.: Эксмо; 2022. 549 с.
10. Литвак М.Е. *Психологическое айкидо. Учебное пособие*. Ростов-н/Д.: Изд-во Феникс; 2022. 224 с.
11. Шварц Р. *Внутренние семейные системы. Принципы и методы подхода от основателя IFS-терапии*. М.: Манн, Иванов и Фербер; 2024. 352 с.
12. Вилкен Б. *Методы когнитивной реструктуризации. Руководство для психотерапевтической практики*. Харьков: Гуманитарный центр; 2023. 192 с.
13. Дэвид С. *Эмоциональная гибкость. Как научиться радоваться переменам и получать удовольствие от работы и жизни*. М.: Манн, Иванов и Фербер; 2017. 304 с.
14. Розенберг М. *Язык жизни. Ненасильственное общение*. М.: София; 2018. 288 с.
15. Готтман Дж., Готтман Дж., Готтман Д. *Мужчина и женщина: Секреты взаимопонимания в любви и семье*. М.: Эксмо; 2018. 416 с.
16. Олифинович Н.И., Зинкевич-Куземкина Т.А., Велента Т.Ф. *Психология семейных кризисов*. СПб.: Речь; 2006. 360 с.
17. Ремко ванн дер Вайнгаарт. *Рескриптинг в воображении: теория и практика*. М.: ИОИ; 2023. 274 с.
18. Пезешкиан Н. *Психосоматика и позитивная психотерапия*. Пер. с нем. 2-е изд. М.: Институт позитивной психотерапии; 2006. 448 с.
19. Мерешков С.А. *Ингушская этнография*. Магас: Кеп; 2020. 592 с.
20. Текуева М.А. *Мужчина и женщина в адыгской культуре: традиции и современность*. Нальчик: Издательский центр «Эль-фа»; 2006. 260 с.
21. Гимбатова М.Б. *Мужчина и женщина в традиционной культуре тюркоязычных народов Дагестана (19 – начало 20 в.)*. Махачкала: Изд. дом Эпоха; 2014. 392 с.
22. Яндиев М.А. *Древние общественно-политические институты народов Северного Кавказа*. М.: КомКнига; 2008. 496 с.
23. Батлер Д. *Гендерное беспокойство: Феминизм и подрыв идентичности*. Суоров В.А. (пер. с англ., вступ. статья и комм.). СПб.: Владимир Даль; 2022. 352 с.



24. Галглай фольклор=Ингушский фольклор. Танкиев А.Х. (сост.). Грозный: Книга; 1991. 192 с.
25. Базоркин И.М. *Из тьмы веков*. М.: Наука; 2019. 574 с.
26. Гофман И. *Представление себя другим в повседневной жизни*. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле; 2000. 304 с.
27. Пезешкиан Х. *Позитивная психотерапия как транскультуральный подход в российской психотерапии*. Дисс....д-ра. мед. наук. СПб., 1998. 300 с.
28. Аляутдинов Ш.Р. *Священный Коран. Смыслы*. М.: Диля; 2020. 3264 с.
29. Ас-Субки Такиюддин Али ибн Абдуль-Кафи. *Почитание родителей*. Махачкала: Даруль-Фикр; 2025. 160 с.
30. Абу-Давуд Сулайман ибн аль-Аш'ас ибн Исхак ас-Сиджистани. *Сунан Аби-Давуд*. Т. 7. Бейрут: дар ар-Рисаля аль-Аламия; 2009. 656 с.

References

1. Bowlby J. *Sozdaniye i razrusheniye emotsional'nykhsvyazey* [The creation and destruction of emotional connections]. Moscow: Academic Project Publ.; 2004. 232 p. (In Russian)
2. Blatt S.J., Auerbach J.S., Zuroff D.C., Shahar G. *Relatedness and Self-Definition in Personality Development, Psychopathology, and the Therapeutic Process*. Washington: American Psychological Association (APA); 2010. 313 p.
3. Brish K.H. *Terapiya narushenij privyazannosti: ot teorii k praktike* [Therapy of attachment disorders: from theory to practice]. Tr. from German. Moscow: Cogito-Center Publ.; 2014. 316 p. (In Russian)
4. Bako T., Zana K. *Transgeneracionnaya travma i terapiya. Transgeneracionnaya atmosfera* [Transgenerational Trauma and Therapy. Transgenerational Atmosphere]. Moscow: Bazenkov I.L. Press; 2023. 146 p. (In Russian)
5. Sabelnikova N.V., Kashirsky D.V. *Eksperimental'naya psihologiya i psihodiagnostika privyazannosti: uchebnik i praktikum* [Experimental psychology and psychodiagnostics of attachment: textbook and workshop]. Moscow: Prometey Press; 2025. 452 p. (In Russian)
6. Harlow H. The nature of love. *American Psychologist*. 1958;13:573–685.
7. Mitrofanova D. *Prezhde, chem my privyazhemsya. Pochemu my povtoryayem odni i tezhe oshibki v otnosheniyakh s raznymi lyud'mi* [Before We Get Attached. Why We Repeat the



Same Mistakes in Relationships with Different People]. Moscow: AST Press; 2023. 272 p. (In Russian)

8. Ganieva R.Kh. Opyt konsul'tativnoy raboty po voprosam otnosheniy nevestki i svekrovi (razbor sluchaya) [Experience of consulting work on issues of relations between daughter-in-law and mother-in-law (case analysis)]. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(2):457–481. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-2-457-481 (In Russian)

9. Karpushina A.I. *Zazemlennoye nablyudeniye* [Grounded observation]. Moscow: Eksmo Press; 2022. 549 p. (In Russian)

10. Litvak M.E. *Psikhologicheskoye aikido. Uchebnoye posobiye* [Psychological Aikido. A Study Guide]. Rostov-on-Don: Phoenix Press; 2022. 224 p. (In Russian)

11. Schwartz R. *Vnutrenniye semeynnye sistemy. Printsipy i metody podkhoda ot osnovatelya IFS-terapii* [Internal Family Systems: Principles and Methods of the IFS Therapy Approach]. Moscow: Mann, Ivanov and Ferber Press; 2024. 352 p. (In Russian)

12. Wilken B. *Metody kognitivnoy restrukturizatsii. Rukovodstvo dlya psikhoterapevticheskoy praktiki* [Methods of cognitive restructuring. Guide for psychotherapeutic practice]. Kharkov: Humanitarian Center Press; 2023. 192 p. (In Russian)

13. David S. *Emotsional'naya gibkost'. Kak nauchit'sya radovat'sya peremenam i poluchat' udovol'stviye ot raboty* [Emotional Flexibility: How to Learn to Embrace Change and Enjoy Work and Life]. Moscow: Mann, Ivanov and Ferber Press; 2017. 304 p. (In Russian)

14. Rosenberg M. *Yazyk zhizni. Nenasil'stvennoye obshcheniye* [Language of Life. Nonviolent communication]. Moscow: Sofia Press; 2018. 288 p. (In Russian)

15. Gottman J., Gottman J., Gottman D. *Muzhchina i zhenshchina: Sekrety vzaimoponimaniya v lyubvi i sem'ye* [Man and woman: Secrets of mutual understanding in love and family]. Moscow: Eksmo Press; 2018. 416 p. (In Russian)

16. Olifirovich N.I., Zinkevich-Kuzemkina T.A., Velenta T.F. *Psikhologiya semeynykh krizisov* [The psychology of family crises]. St. Petersburg: Rech Press; 2006. 360 p. (In Russian)

17. Remco van der Weingaart. *Reskripting v voobrazhenii: teoriya i praktika* [Rescripting in the imagination: theory and practice]. Moscow: Institute of Oncology Publ.; 2023. 274 p. (In Russian)



18. Pezeshkian N. *Psikhosomatika i pozitivnaya psikhoterapiya* [Psychosomatics and positive psychotherapy]. Tr. from German. 2nded. Moscow: Institute of Positive Psychotherapy Publ.; 2006. 448 p. (In Russian)
19. Mereshkov S.A. *Ingushskaya etnografiya* [Ingush ethnography]. Magas: LLC Kep; 2020. 592 p. (In Russian)
20. Tekueva M.A. *Muzhchina i zhenshchina v adygsКОЙ kul'ture: traditsi i isovremennost'* [Man and woman in the Adyghe culture: traditions and modernity]. Nalchik: Publishing center El-fa; 2006. 260 p. (In Russian)
21. Gimbatova M.B. *Muzhchina i zhenshchina v traditsionnoy kul'ture tyurkoyazychnykh narodov Dagestana (19 – nachalo 20 v.)* [Man and woman in the traditional culture of the Turkic-speaking peoples of Dagestan (19th– early 20th century)]. Makhachkala: Epoch Publishing house; 2014. 392 p. (In Russian)
22. Yandiev M.A. *Drevniye obshchestvenno-politicheskiye instituty narodov Severnogo Kavkaza* [Ancient socio-political institutions of the peoples of the North Caucasus]. Moscow: LKI Publishing House; 2008. 496 p. (In Russian)
23. Butler D. *Gendernoye bespokoystvo: Feminizm i podryv identichnosti* [Gender Anxiety: Feminism and the Undermining of Identity]. Surov V.A. (tr. from English, with intr. and comm.). St. Petersburg: Vladimir Dal Publishing House; 2022. 352 p. (In Russian)
24. Tankiev A.H. *Glalglai folklore = Ingushskiy fol'klor* [Ingush folklore]. Grozny: Kniga Press; 1991. 192 p. (In Ingush and Russian)
25. Bazorkin I.M. *Izt'my vekov* [From the darkness of centuries]. Moscow: Science Press; 2019. 574 p. (In Russian)
26. Goffman I. *Predstavleniye sebya drugim v povsednevnoy zhizni* [Presenting Oneself to Others in Everyday Life. Publisher]. Moscow: Canon Press, Kuchkovo Pole; 2000. 304 p. (In Russian)
27. Pezeschkian H. *Pozitivnaya psikhoterapiya kak transkul'tural'nyy podkhod v rossiyskoy psikhoterapii. Diss.... d-ra. med. nauk* [Positive psychotherapy as a transcultural approach in Russian psychotherapy. MD Dissertation.]. St. Petersburg, 1998. 300 p. (In Russian)
28. Alyautdinov Sh.R. *Svyashchennyy Koran. Smysly* [Holy Quran. Meanings]. Moscow: Dilya Press; 2020. 3264 p. (In Russian)



Р.Х. Ганиева

Внутрисемейная динамика и межпоколенная коммуникация: психологическое...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 445-467

29. As-Subki Takiyuddin Ali ibn Abdul-Kafi. *Pochitaniye roditeley* [Honoring Parents]. Makhachkala: Darul-Fikr Press; 2025.160 p. (In Russian)

30. Abu Dawud Sulayman ibn al-Ash'ath ibn Ishaq al-Sijistani. *Sunan Abi Dawud* [The collection of Hadiths of Abu Dawud]. T. 7. Beirut: Dar ar-Risala al-Alamiya; 2009. 656 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Ганиева Роза Хаматхановна, кандидат психологических наук, профессор, заслуженный деятель науки Республики Ингушетия, ведущий научный сотрудник отдела социально-политических исследований Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч.Э. Ахриева, директор Центра психологической помощи, член Ассоциации психологической помощи мусульманам, г. Магас, Российская Федерация.

About the author

Rosa H. Ganieva, Cand. Sci. (Psychology), Full Professor, the Honored Worker of Science of the Republic of Ingushetia, Senior Researcher at the Department of Ethnology in Ingush Research Institute of Humanities Named After Ch. Ahriev, Director of the Center for Psychological Assistance and Psychological Post-crisis Rehabilitation, Member of the Association of Psychological Assistance to Muslims, Magas, 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 января 2026
Одобрена рецензентами: 08 апреля 2026
Принята к публикации: 08 июня 2026

Article info

Received: January 14, 2026
Reviewed: April 08, 2026
Accepted: June 08, 2026



A.S. Tokaeva

Perceived stereotypes and attitudes toward seeking psychological help among Chechen...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 468-486

DOI 10.31162/2618-9569-2026-19-2-468-486

УДК 159.922.4

Original Paper

Оригинальная статья

Воспринимаемые стереотипы и установки к обращению за психологической помощью у чеченских женщин

А.С. Токаева^{1а}

¹Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0005-7080-1393>, e-mail: aztokaeva@gmail.com

Резюме: Актуальность представленного в статье исследования связана с возрастающим распространением психологической помощи в различных регионах и культурных группах России и недостаточной изученностью социально-психологического контекста обращения к психологу. В статье на основе проведенного эмпирического исследования, в котором приняли участие 156 респондентов, чеченских женщин в возрасте от 18 лет, рассматриваются культурно обусловленные воспринимаемые стереотипы о психологической помощи и их связь с установками к обращению за профессиональной психологической помощью. Для диагностики установок применялась русскоязычная адаптация опросника IASMHS (Mackenzie et al., 2004), для оценки воспринимаемых стереотипов – авторская шкала из 13 пунктов. В результате анализа данных было выявлено, что, несмотря на умеренно позитивные личные установки к психологической помощи в целом ($M = 3,61$), в чеченском обществе фиксируемые стереотипы о работе с психологом воспринимаются как распространенные ($M = 3,89$ из 5). В результате проверки гипотезы была обнаружена положительная корреляция стереотипов о психологической помощи с психологической открытостью и со склонностью к ее поиску. Доминирующими воспринимаемыми стереотипами выступили те, что относились к группе традиционных, религиозных и семейных норм, тогда как наименее выраженными оказались стереотипы о недоверии к психологии в целом. Полученные результаты показали, что продвижение психологической помощи с учетом культурного контекста будет эффективным, если строить его не на противопоставлении, а на основе формирования диалога с теми институтами, которые уже пользуются доверием, – семьей и религиозной общиной.

Ключевые слова: стереотипы; барьеры; обращение за психологической помощью; чеченские женщины; установки; стигматизация; ислам; традиционное общество; коллективизм



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



А.С. Токаева

Воспринимаемые стереотипы и установки к обращению за психологической...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 468-486

Для цитирования: Токаева А.С. Воспринимаемые стереотипы и установки к обращению за психологической помощью у чеченских женщин. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):468–486. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-468-486

Perceived stereotypes and attitudes toward seeking psychological help among Chechen women

A.S. Tokaeva^{1a}

¹Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0005-7080-1393>, e-mail: aztokaeva@gmail.com

Abstract: The relevance of the study is linked to the growing availability of psychological services across various regions and cultural communities in Russia, alongside insufficient research into the sociocultural context of help-seeking. Based on an empirical study involving 156 female respondents – Chechen women aged 18 and older – the article examines culturally determined perceived stereotypes about psychological help and their association with attitudes toward seeking professional psychological support. Attitudes were assessed using a Russian-language adaptation of the IASMHS questionnaire (Mackenzie et al., 2004); perceived stereotypes were measured with an original 13-item scale. The analysis revealed that, despite moderately positive personal attitudes toward seeking professional help overall ($M = 3.61$), stereotypes about psychological help in Chechen society are perceived as widespread ($M = 3.89$ out of 5). Hypothesis testing identified positive correlations between stereotypes and both psychological openness and help-seeking propensity. The dominant perceived stereotypes were those rooted in traditional, religious, and family norms, while stereotypes reflecting general distrust toward psychology were the least pronounced. The findings suggest that promoting psychological services in this context will be most effective not by opposing cultural values, but by building a dialogue with already trusted institutions – the family and the religious community.

Keywords: stereotypes; barriers; help-seeking; Chechen women; attitudes; stigmatization; Islam; traditional society; collectivism

For citation: Tokaeva A.S. Perceived stereotypes and attitudes toward seeking psychological help among Chechen women. *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):468–486. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-468-486

Введение

В последние годы значительно возросла доступность профессиональной психологической помощи, однако обращаемость к специалистам по-прежнему остается неравномерной, что во многом обуславливается социокультурными условиями [1].



Особенно интересны в этом контексте общества с высоким уровнем коллективизма, где совладание с психологическими трудностями традиционно осуществляется через семью, религиозную общину, род [2]. В таких обществах обращение за формальной помощью не является нормализованной практикой, в том числе и потому, что опосредуется рядом культурных представлений и ожиданий.

Обращение за помощью представляет собой сложный процесс, направленный на поиск информации, поддержки, формирование намерений и совершение конкретных действий, нацеленных на решение трудностей, в том числе психологических [3]. На каждом из этих этапов решение может блокироваться стереотипными представлениями и связанными с ними барьерами [4]. В научной литературе стереотипы определяются как устойчивые когнитивные обобщения, которые передаются через механизмы категоризации и социального научения [5; 6].

Барьеры в обращении за психологической помощью принято классифицировать по уровням их проявления. Т.В. Казанцева и соавторы выделяют три таких уровня: индивидуальный (неспособность распознать проблему, стремление справиться самостоятельно), социально-психологический (страх стигматизации, опасения по поводу конфиденциальности) и средовой, включающий как структурные ограничения, так и культурно обусловленные факторы – проксимальные (влияние ближайшего окружения) и дистальные (ценности, религия, гендерные нормы) [1].

Особое место среди психологических барьеров занимает стигматизация. Е. Гоффман ввел в социальную психологию понятие стигмы – качества, дискредитирующего индивида в глазах окружающих [7]. В свою очередь П. Корриган описывает стигматизацию как последовательность процессов, конечным результатом которых становится ее поведенческое проявление – дискриминация. Саму же стигму он разделял на публичную (формирует негативные установки общества) и самостигматизацию (представляет собой интернализацию этих установок самим человеком) [4]. Оба этих механизма особенно актуальны в коллективистических культурах, где угроза репутации семьи и рода может выступать сдерживающим фактором куда более значимым, чем личное психологическое страдание.

Дополнительным сдерживающим фактором, а также одним из проявлений стигматизации в коллективистических обществах является феномен «потери лица» – тесно связанный с представлениями о чести и достоинстве страх публичной утраты репутации, в корейской культуре обозначаемый термином «чхемён». Риск «потери лица» может выступать ключевым предиктором отказа от консультативной работы с психологом среди представителей коллективистических культур [8].



Призма, через которую рассматриваются психологические проблемы в религиозном обществе, может значительно влиять на их восприятие. Это закономерно сказывается и на логике обращения за помощью: предпочтение может отдаваться религиозным практикам в случае, когда проблема концептуализируется как дефицит веры или духовное испытание. Харди и соавторы в систематическом обзоре зафиксировали, что среди студентов из расово-этнических меньшинств обращение к психологу нередко воспринимается как культурно неуместное или противоречащее религиозным ценностям действие [9].

Среди представителей других традиционных культур можно также заметить похожие тенденции. По данным исследований, выполненных на базе филиппинской культуры, выявленные в достаточно высокой степени депрессии и тревожные расстройства не приводят к обращению к специалистам, возможность которого воспринимается только в крайних случаях, так как риск «потерять лицо», стыд перед семьей превышают воспринимаемую необходимость обращения за помощью [10]. Схожая тенденция зафиксирована среди арабоязычного населения в разных странах: приоритет отдается неформальной поддержке, тогда как основными препятствиями к обращению служат недостаточное психообразование, стигматизация, религиозные установки и опасения, связанные с конфиденциальностью [11].

Ф.Е. Василюк в своей статье «Культурно-антропологические условия возможности психотерапевтического опыта» показал, что психотерапия как социальный институт исторически укоренена в городской, западной и модернистской культуре. В обществах с принципиально иным укладом ее функции не сосредоточены в одном институте, а распределены между семьей, религиозной общиной, ритуальными практиками и традиционной системой ценностей [2]. Чеченское общество по описанию соответствует традиционному: по данным исследования О.С. Павловой, свыше 80% чеченцев и ингушей обнаруживают аллоцентрическую ориентацию, а для более 60% этническая и религиозная идентичности неразделимы: они одновременно воспринимают себя и чеченцами, и мусульманами [12]. Социологические данные подтверждают, что Чеченская Республика остается регионом с преобладающей традиционной культурой и патриархальными семейными ценностями [13].

Для понимания отношения к профессиональной помощи среди чеченцев важно обозначить традиционные в их обществе нравственные категории: собар (терпение, стойкость), сий (честь), эхь-бехк (совесть, чувство долга); эхь (стыд), яхь (соревновательность в благородстве) [14]. Трансляция этих норм осуществляется не только на уровне повседневных практик, но и через официальные институты: приня-



тая в 2021 году по Указу Главы Чеченской Республики концепция духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения прямо опирается на гражданские ценности, нормы ислама и вайнахские адаты¹.

Ислам не вытеснил традиционную этику чеченцев, а скорее обогатил ее, укрепив оптику, в которой страдание не возводится в нравственный идеал: Б. Нанаева и М. Мамадиева фиксируют, что в чеченской этической системе верующий не должен обрекать себя на непереносимые испытания, а ее характерной чертой выступает жизнеутверждающий настрой и оптимизм [15], что имеет сходство с отмечаемой Ф.Е. Вассилюком тенденцией относительно роли страдания в традиционных культурах, которое чаще не патологизируется, формируя относительно высокий порог чувствительности к психологическому дискомфорту [2]. Однако именно эта установка может создавать почву для стигматизации тех, кто не справляется с трудностями традиционными для чеченцев способами.

Главенствующее место в передаче нравственных норм у чеченцев занимает семья: воспитание строго дифференцировано по полу, а представления о допустимых формах совладания с трудностями усваиваются ребенком прежде всего в кругу родных [16]. В то же время семья может ограничивать доступ к формальной помощи – обращение к психологу представляется как угроза репутации рода, а соблюдение конфиденциальности в условиях плотных социальных связей труднодостижимо [2]. Эти ограничения усиливаются гендерными нормами: категория собар предписывает женщине стойко переносить трудности, не прибегая к внешней поддержке [14]. По данным социологического исследования, в Дагестане и Ингушетии традиционное гендерное распределение обязанностей сохраняется почти в 68% семей [13, с. 173]. Чеченская Республика относится к той же типологической группе регионов с преобладающей традиционной культурой [13, с. 168].

Важную роль в чеченском обществе играет религия и религиозное сообщество. По данным качественного исследования, проведенного в Грозном, психологическая помощь, поддержка близких и религиозные практики не воспринимаются респондентами как конкурирующие стратегии – скорее как взаимодополняющие. Участники также упоминали сложившуюся практику взаимных направлений между религиозными деятелями и психологами, а среди называемых источников помощи фигурировал исламский центр [17]. Показательны в этом отношении и результаты

¹ Указ Главы Чеченской Республики от 05.10.2021 № 177 «Об утверждении Единой Концепции духовно-нравственного воспитания и развития подрастающего поколения Чеченской Республики». Официальный интернет-портал правовой информации. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/2000202110070001> (дата обращения: 21.05.2026).



исследования С. Ткача и соавторов, проведенного в Санкт-Петербурге: наличие позитивного опыта психотерапии оказалось связанным с более выраженной готовностью обращаться за поддержкой в религиозные организации [18].

Несмотря на некоторые культурные ограничения, на институциональном уровне наблюдается позитивная динамика: в 2023 году в Чеченской Республике была сформирована региональная сеть медико-психологического консультирования, объединившая 18 учреждений здравоохранения². Развивается и практика дистанционного консультирования, особенно актуальная в условиях, когда очный визит к психологу сопряжен с риском огласки³.

Связь между воспринимаемой публичной стигмой и реальным обращением за помощью остается предметом дискуссий. Метаанализ N. Schnyder и соавторов показал, что воспринимаемая стигма не обнаруживает устойчивой связи с активным поиском помощи, а значимыми предикторами выступают личные установки и интернализированная стигма [19]. Важно уточнить, что авторы признают в качестве ограничения работы то, что результаты получены преимущественно на западных выборках и могут иначе проявляться в коллективистических обществах. Именно это разграничение – между тем, что респондент считает распространенным в своем обществе, и тем, что он сам готов делать, – положено в основу настоящего исследования.

Для понимания природы стереотипов важна также концепция грамотности в области психического здоровья, которая включает в себя умение распознавать расстройства, знание факторов риска, осведомленность о способах самопомощи и доступной профессиональной поддержке, а также позитивное отношение к ней [20]. Проведенное среди египетских студентов исследование показало разрыв: 90,3% нуждались в психологической поддержке, в то время как лишь 11,4% за ней обратились, а 16,9% предпочли религиозные практики – в том числе и вследствие низкого уровня психообразования и устойчивых стереотипов о ментальных расстройствах [21]. Это наблюдение позволяет предположить, что способность распознавать и называть стереотипы своей группы может сама по себе выступать не показателем их интернализации, а маркером психологической грамотности.

² В Чечне создали единую сеть медико-психологического консультирования. ТАСС. 2023. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://tass.ru/obschestvo/18445299> (дата обращения: 20.05.2026).

³ Центроева А. Просто тревожные женщины. С чем обращаются к психологам уроженки Кавказа. Daptar. 30.01.2025. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://daptar.org/2025/01/30/prosto-trevozhnye-zhenshchiny-s-chem-obrashchayutsya-k-psikhologam-urozhenki-kavkaza/> (дата обращения: 20.05.2026).



Следует учитывать и то, что в чеченском обществе само восприятие психологических трудностей обладает культурной спецификой. Проведенное в Грозном качественное исследование зафиксировало феномен «эмоционального взрыва»: респонденты использовали это понятие для обозначения всплеск раздражительности, выходящих за грань культурно приемлемого поведения, и связывали их с тем, что последствия военных конфликтов так и не получили должного психологического сопровождения [17]. Не менее значимо и другое наблюдение: когда участники говорили о «плохом психологическом здоровье», они не осмыслили это состояние в клинических категориях, оно существовало для них где-то на границе между обычными трудностями и тем, что уже требует вмешательства. Подобное восприятие само по себе становится барьером: человек не обращается за помощью не потому, что боится стигмы, а потому что не считает свое состояние достаточным основанием для этого.

Целью работы выступает изучение связи между воспринимаемой распространенностью культурно обусловленных стереотипов о психологической помощи и индивидуальными установками к обращению за ней у чеченских женщин. Были сформулированы две гипотезы. Первая (основная): чем выше воспринимаемая распространенность стереотипов, тем более выражены барьеры обращения за помощью. Вторая (дополнительная): среди воспринимаемых стереотипов доминируют связанные с традиционно-религиозно-семейными нормами, а не с отношением к психологической помощи как таковой.

Методы и материалы

Выборка. Эмпирические данные были получены в ходе исследовательской работы, выполненной в рамках магистерской программы Московского государственного психолого-педагогического университета (МГППУ). Сбор данных проводился с марта по апрель 2026 года на платформе Google Forms. Из 169 респонденток, заполнивших анкету, в итоговый анализ вошли ответы 156, отвечавших критериям включения: женский пол, чеченская этническая принадлежность, возраст от 18 лет. Возрастной состав выборки: наибольшую долю составили женщины 18–29 лет – 70 чел. (44,9%); группа 40–49 лет насчитывала 41 чел. (26,3%), 30–39 лет – 26 чел. (16,7%), 50 лет и старше – 19 чел. (12,2%). Географически большинство участниц проживало в Чеченской Республике – 96 чел. (61,5%); 32 чел. (20,5%) – в других субъектах России, 28 чел. (17,9%) – за рубежом.

Инструментарий. Анкета включала два блока. Первый блок – русскоязычная адаптация опросника IASMHS (Inventory of Attitudes Toward Seeking Mental Health



Services), разработанного C.S. Mackenzie и соавторами [22] и адаптированного на русский язык С.В. Вайнштейном и соавторами [23]. Опросник включает 24 утверждения, оцениваемых по пятибалльной шкале Ликерта, и содержит три субшкалы: безразличие к стигме (8 пунктов) – толерантность к стигматизации, сопряженной с обращением за помощью; склонность к поиску помощи (8 пунктов) – готовность обратиться к специалисту; психологическая открытость (8 пунктов) – готовность признавать собственные психологические трудности. Шестнадцать пунктов имеют обратную направленность и при обработке перекодировались: высокий балл по каждой шкале отражает более позитивную установку.

В рамках настоящего исследования субшкалы IASMHS отражают установки, соответствующие барьерам разных уровней в классификации Т.В. Казанцевой и соавторов [1]. На индивидуальном уровне располагаются две субшкалы: 1) психологическая открытость – готовность признавать собственные трудности, 2) склонность к поиску помощи – готовность действовать. Безразличие к стигме отражает социально-психологический уровень, связанный со страхом осуждения. Во всех трех случаях низкий балл указывает на более выраженный барьер.

Авторская шкала включала 13 утверждений, направленных на оценку воспринимаемых групповых стереотипов о психологической помощи в чеченском обществе. Каждое открывалось конструкцией «В нашем обществе считается, что...», позволявшей фиксировать не личную позицию респондентки, а ее представление о распространенных в ее окружении убеждениях. В целях проверки второй гипотезы утверждения были разделены на два кластера: восемь пунктов (S6–S13) охватывали традиционно-религиозно-семейные стереотипы, пять (S1–S5) – стереотипы, касающиеся отношения к психологической помощи как таковой. Полные формулировки всех 13 пунктов представлены в таблице 2.

Статистическая обработка. Нормальность распределений проверялась по критерию Шапиро–Уилка; поскольку все переменные значимо отклонялись от нормального распределения ($p < 0,05$), в качестве основного метода корреляционного анализа был выбран коэффициент ранговой корреляции Спирмена. Сравнение подгрупп стереотипов осуществлялось посредством парного *t*-критерия Стьюдента с вычислением размера эффекта (*d* Коэна). Внутренняя согласованность шкал оценивалась при помощи коэффициента альфа Кронбаха. Обработка проведена в программе Jamovi.



Результаты

Коэффициент альфа Кронбаха для авторской шкалы стереотипов свидетельствует о высокой внутренней согласованности как по общему показателю ($\alpha = 0,928$), так и по подшкалам: $\alpha = 0,916$ для традиционно-религиозно-семейных стереотипов и $\alpha = 0,847$ для стереотипов об отношении к помощи. По субшкалам IASMHS значения распределились следующим образом: склонность к поиску помощи – $\alpha = 0,765$, безразличие к стигме – $\alpha = 0,724$, психологическая открытость – $\alpha = 0,690$. Последнее значение граничит с нижним порогом приемлемости, что требует осторожности при интерпретации результатов по данной субшкале.

Описательная статистика. Средние значения и стандартные отклонения по всем шкалам приведены в таблице 1.

Таблица 1. / Table 1.

Описательная статистика основных шкал (N = 156)

Descriptive statistics for the main scales (N = 156)

Шкала	M	SD	Min	Max
Стереотипы – общая шкала	3,89	0,91	1,00	5,00
Традиционно-религиозно-семейные стереотипы	4,03	0,94	1,00	5,00
Стереотипы об отношении к психологической помощи	3,66	1,05	1,00	5,00
Безразличие к стигме	3,78	0,70	1,88	5,00
Склонность к поиску помощи	3,77	0,75	1,88	5,00
Психологическая открытость	3,29	0,74	1,38	4,75
IASMHS – общий балл	3,61	0,54	2,04	4,83

Общий средний балл воспринимаемых стереотипов составил $M = 3,89$ ($SD = 0,91$), что свидетельствует о восприятии стереотипов как довольно распространенных. В таблице 2 представлены средние значения по каждому из 13 пунктов шкалы стереотипов.

Таблица 2. / Table 2.

Средние значения воспринимаемых стереотипов (N = 156)

Mean scores of perceived stereotypes (N = 156)

N°	Содержание стереотипа	M	SD
S8	С жизненными трудностями нужно справляться с помощью религии, а не обращаться к психологу	4,35	1,04
S11	Женщина должна проявлять сабр (терпение, стойкость) и справляться с психологическими трудностями самостоятельно	4,28	1,13



S12	Если раньше женщины обходились без психологов, то и сейчас в них нет необходимости	4,21	1,10
S9	Семья должна решать психологические проблемы без помощи посторонних	4,20	1,06
S13	Если у женщины есть муж, дети и здоровье, то не может быть уважительных причин для обращения к психологу	4,20	1,19
S7	При психологических проблемах лучше обращаться к мулле, чем к психологу	3,98	1,21
S1	Психолог нужен только людям с серьезными психическими проблемами	3,94	1,30
S3	Психологи не являются настоящими профессионалами, а их работа сравнима с советами друзей	3,89	1,31
S10	Обращение к психологу – это признание того, что семья не смогла помочь своему члену	3,63	1,32
S2	Обращаться к психологу – это признак слабости	3,61	1,36
S4	Психологам нельзя доверять, потому что они могут раскрыть личную информацию другим	3,53	1,28
S6	Обращение к психологу противоречит адатам	3,43	1,36
S5	Психолог может изменить человека так, что он отойдет от своих корней, ценностей и веры	3,34	1,41

В пятерку лидеров по воспринимаемой распространенности вошли утверждения, отражающие религиозные, гендерные и семейные нормы: «С жизненными трудностями нужно справляться с помощью религии, а не обращаться к психологу» (S8, $M = 4,35$), «Женщина должна проявлять сабр (терпение, стойкость) и справляться с психологическими трудностями самостоятельно» (S11, $M = 4,28$), «Если раньше женщины обходились без психологов, то и сейчас в них нет необходимости» (S12, $M = 4,21$), «Семья должна решать психологические проблемы без помощи посторонних» (S9, $M = 4,20$), «Если у женщины есть муж, дети и здоровье, то не может быть уважительных причин для обращения к психологу» (S13, $M = 4,20$) – все они принадлежат традиционно-религиозно-семейному кластеру. Наименее выраженным оказался стереотип о том, что психолог способен отдалить человека от его корней, ценностей и веры (S5, $M = 3,34$).

По IASMHs общий балл составил $M = 3,61$ ($SD = 0,54$). По отдельным субшкалам: безразличие к стигме – $M = 3,78$ ($SD = 0,70$), склонность к поиску помощи – $M = 3,77$ ($SD = 0,75$), психологическая открытость – $M = 3,29$ ($SD = 0,74$). Последний



показатель заметно ниже двух других, что указывает на готовность признать проблему как наиболее уязвимый компонент установок в данной выборке.

Проверка гипотезы 1. Корреляция общего балла стереотипов с суммарным показателем IASMHS не достигла статистической значимости ($r_s = 0,138$, $p = 0,087$), и основная гипотеза в ее исходной формулировке подтверждения не получила. Однако субшкальный анализ обнаружил иную картину: стереотипы положительно коррелировали со склонностью к поиску помощи ($r_s = 0,160$, $p = 0,046$) и психологической открытостью ($r_s = 0,188$, $p = 0,019$). Характер этих корреляций оказался неожиданным – респондентки, воспринимающие стереотипы как более распространенные, демонстрировали не усиление барьеров, а напротив, более позитивные установки к обращению за помощью (табл. 3).

Таблица 3. / Table 3.

Коэффициенты ранговой корреляции Спирмена между шкалами стереотипов и компонентами установок IASMHS (N = 156)

Spearman rank correlation coefficients between stereotype scales and IASMHS attitude components (N = 156)

	Безразличие к стигме	Склонность к поиску помощи	Психологическая открытость
Стереотипы – общая шкала	-0,020	0,160*	0,188*
Традиционно-религиозно-семейные стереотипы (S6–S13)	-0,024	0,176*	0,153
Стереотипы об отношении к помощи (S1–S5)	-0,010	0,100	0,202*

Примечание: * $p < 0,05$

Анализ на уровне подшкал обнаружил, что характер связей неоднороден: традиционно-религиозно-семейные стереотипы больше связаны со склонностью к поиску помощи ($r_s = 0,176$, $p = 0,028$), тогда как стереотипы об отношении к психологической помощи – с психологической открытостью ($r_s = 0,202$, $p = 0,012$). По всей видимости, разные категории стереотипов затрагивают разные аспекты готовности к обращению за психологической помощью.

Проверка гипотезы 2. Парный t-критерий показал, что средний балл традиционно-религиозно-семейных стереотипов ($M = 4,03$, $SD = 0,94$) статистически значимо превышает средний балл стереотипов об отношении к помощи ($M = 3,66$, $SD = 1,05$): $t(155) = 6,07$, $p < 0,001$, d Коэна = 0,486. Дополнительная гипотеза подтверди-



лась: чеченские женщины воспринимают стереотипы, укорененные в традиционных, религиозных и семейных нормах, как существенно более распространенные по сравнению со стереотипами, отражающими недоверие к психологической помощи в целом. Размер эффекта соответствует среднему уровню по классификации Коэна.

Обсуждение и заключения

Результаты исследования оказались неоднозначными и заслуживают детального рассмотрения.

Отсутствие значимой корреляции между воспринимаемыми стереотипами и общим показателем установок перекликается с выводами метаанализа N. Schnyder и соавторов: воспринимаемая публичная стигма не является надежным предиктором обращения за помощью – в отличие от личных установок и интернализированной стигмы [19].

В нашей выборке высокая воспринимаемая распространенность стереотипов ($M = 3,89$) сочетается с умеренно позитивными личными установками ($M = 3,61$) – это расхождение свидетельствует о том, что групповая норма и индивидуальная позиция могут существенно расходиться даже в коллективистическом контексте.

Особый интерес вызывает парадоксальная положительная корреляция воспринимаемых стереотипов с психологической открытостью и склонностью к поиску помощи. Объяснение этому феномену можно найти в концепции психологической грамотности [20]: по всей видимости, сама способность идентифицировать и назвать групповые стереотипы свидетельствует об определенной дистанции по отношению к ним, и именно она создает почву для формирования позитивного личного отношения к психологической помощи. Иными словами, осознание стереотипов здесь выступает не признаком их интернализации, а индикатором критической позиции.

Выявленные особенности можно дополнить обнаруженным нами дифференцированным характером связей на уровне подшкал: традиционно-религиозно-семейные стереотипы теснее связаны со склонностью к поиску помощи, тогда как стереотипы об отношении к психологической помощи – с психологической открытостью. Это указывает на то, что различные типы культурных представлений могут затрагивать разные компоненты готовности к обращению, что целесообразно учитывать при разработке программ продвижения психологических услуг.

Подтверждение второй гипотезы отражает те особенности чеченского общества, которые были выделены в теоретическом анализе. Пять наиболее выраженных стереотипов укоренены в религиозной практике (обращение к религии вместо психо-



лога), гендерных нормах (собар), семейной автономии (решение проблем внутри семьи) и апелляции к традиции (раньше обходились без психологов).

Примечательно и то, что наименьший балл получил стереотип о том, что психолог способен отдалить человека от его корней и веры (S5, M = 3,34). Иными словами, прямой конфликт между профессиональной помощью и культурной идентичностью респондентки считают относительно маловероятным. Этот результат подчеркивает, что главным источником воспринимаемых стереотипов оказывается не недоверие к психологии как институту, а культурная система, внутри которой совладание с трудностями уже распределено между привычными механизмами – религией, семьей и терпением.

Двойственность роли семьи, зафиксированная в теоретическом анализе, находит отражение и в интерпретации полученных данных. Семья выступает первичным ресурсом совладания и одновременно источником наиболее интенсивных барьеров. По свидетельству психологов, работающих с чеченскими клиентками, большинство из них обращается за помощью тайно: тревога о том, как отреагируют близкие, зачастую перевешивает собственное психологическое страдание. За этим стоит характерная для коллективистических обществ логика: визит к стороннему специалисту оценивается окружением как свидетельство того, что семья не справилась со своей задачей, а значит, несет репутационные издержки. Стереотип S10 («обращение к психологу – это признание того, что семья не смогла помочь», M = 3,63) прямо отражает этот механизм, занимая срединную позицию в общем рейтинге, тем самым указывая на его реальную, но не доминирующую роль.

Отдельного внимания заслуживает структурный барьер конфиденциальности, особенно острый в условиях высокой плотности социальных связей. Ф.Е. Василук указывал, что в традиционной общинной среде достоянием окружения может стать сам факт посещения психолога [2]. В чеченском контексте это усугубляется тем, что тема психологической помощи остается табуированной: абсолютное большинство клиенток кризисных служб обращается тайно, скрывая этот факт от семьи и ближайшего окружения. Именно этим обусловлен растущий запрос на дистанционные форматы консультирования, которые позволяют сохранить анонимность там, где очный визит к специалисту сопряжен с риском огласки⁴. Создание в 2023 году единой сети

⁴ Центроева А. Просто тревожные женщины. С чем обращаются к психологам уроженки Кавказа. *Daptar*. 30.01.2025. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://daptar.org/2025/01/30/prosto-trevozhnye-zhenshchiny-s-chem-obrashchayutsya-k-psikhologam-urozhenki-kavkaza/> (дата обращения: 20.05.2026).



медико-психологического консультирования в 18 учреждениях республики⁵ – шаг в институциональном направлении, однако структурная доступность сама по себе не снимает культурных барьеров, пока они не осмыслены и не названы.

Стоит учитывать и то, что сформированная через онлайн-опрос выборка может быть смещена в сторону более образованных и информированных респондентов, в том числе и тех, кто уже имеет доступ к информации о психологической помощи. При этом даже среди них стереотипы воспринимаются как широко распространенные, что само по себе может говорить о глубине их укорененности в культуре.

Необходимо обозначить ограничения исследования. Онлайн-формат опроса создает риск систематического смещения выборки. Авторская шкала стереотипов, при всей высокой внутренней согласованности ($\alpha = 0,928$), не проходила процедуру внешней валидации. Значение альфа Кронбаха для шкалы психологической открытости ($\alpha = 0,690$) находится на нижней границе приемлемости. Корреляционный дизайн исследования не позволяет устанавливать причинно-следственные связи.

Перспективным представляется дополнение количественных данных качественными методами – интервью и фокус-группами, которые позволили бы более глубоко раскрыть механизмы, посредством которых воспринимаемые стереотипы соотносятся с индивидуальными решениями об обращении за помощью. Интерес представляет также изучение личного опыта взаимодействия с психологом как потенциального модератора выявленных связей. Сравнительные исследования на выборках из других республик Северного Кавказа позволили бы разграничить, что в полученных закономерностях обусловлено спецификой чеченского контекста, а что характерно для традиционных обществ в более широком смысле.

Результаты имеют и практическое значение. Преобладание традиционно-религиозно-семейных стереотипов говорит о том, что продвижение психологической помощи в данном контексте едва ли будет эффективным, если строить его на противопоставлении формальной помощи культурным ценностям. Более перспективным представляется выстраивание диалога с теми институтами, которые уже пользуются доверием, – семьей и религиозной общиной. Развитие дистанционных форматов консультирования, обеспечивающих конфиденциальность, выступает еще одним перспективным направлением.

⁵ В Чечне создали единую сеть медико-психологического консультирования. ТАСС. 2023. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://tass.ru/obschestvo/18445299> (дата обращения: 20.05.2026).



Литература

1. Казанцева Т.В., Антонова Н.А., Ерицян К.Ю. Обращение за профессиональной помощью в сфере психического здоровья: концептуализация понятия и анализ предикторов. *Петербургский психологический журнал*. 2019;(28):88–117.
2. Василюк Ф.Е. Культурно-антропологические условия возможности психотерапевтического опыта. *Культурно-историческая психология*. 2007;3(1):80–92.
3. Rickwood D. Help-seeking. *Understanding Youth Mental Health: Perspectives from Theory and Practice*. Maidenhead: Open University Press; 2022, pp. 75–86.
4. Corrigan P. How stigma interferes with mental health care. *American Psychologist*. 2004;59(7):614–625. DOI: 10.1037/0003-066X.59.7.614
5. Tajfel H., Turner J.C. The social identity theory of intergroup behavior. In: Worchel S., Austin W.G. (eds.). *Psychology of Intergroup Relations*. Chicago: Nelson-Hall; 1986, pp. 7–24.
6. Бандура А. *Теория социального научения*. Санкт-Петербург: Евразия; 2000. 320 с.
7. Goffman E. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Simon and Schuster; 1986. 147 p.
8. Kim P.Y., Yon K.J. Stigma, loss of face, and help-seeking attitudes among South Korean college students. *The Counseling Psychologist*. 2019;47(3):331–357. DOI: 10.1177/0011000019872790
9. Hardy R., West H., Fisher P. Exploring attitudes towards seeking help for mental health problems among university students from racially minoritised backgrounds: a systematic review and thematic synthesis. *BMC Public Health*. 2025;25(1):1428. DOI: 10.1186/s12889-025-22521-w
10. Martinez A.B., Co M., Lau J., Brown J.S.L. Filipino help-seeking for mental health problems and associated barriers and facilitators: a systematic review. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*. 2020;55(11):1397–1413. DOI: 10.1007/s00127-020-01937-2
11. El Khatib H., Alyafei A., Shaikh M. Understanding experiences of mental health help-seeking in Arab populations around the world: a systematic review and narrative synthesis. *BMC Psychiatry*. 2023;23(1):324. DOI: 10.1186/s12888-023-04827-4
12. Павлова О.С. Об этнической, религиозной и государственно-гражданской идентичности чеченцев и ингушей. *Социальная психология и общество*. 2013;4(2):119–136.
13. Абдулаева З.З. Трансформация института семьи в регионах Юга России: факторы, тенденции и специфика. *Народонаселение*. 2024;27(4):163–178.
14. Межиева К.Х. Духовные ценности чеченцев как регулятор общественной жизни и модернизационные процессы. *Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки*. 2009;(3а):115–119.



15. Нанаева Б.Б., Мамадиева М.Х. Роль религии в формировании самосознания этноса (чеченцев). *Фундаментальные и прикладные исследования: проблемы и результаты*. Грозный: Грозненский рабочий; 2017. С. 370–372.

16. Хасбулатова З.И. *Воспитание детей у чеченцев*. Грозный: Чеченский государственный университет; 2015. 432 с.

17. Nguyen A.J., Feo C., Idrisov K. et al. Mental health problems among conflict-affected adults in Grozny, Chechnya: a qualitative study. *Conflict and Health*. 2016;10(1):16. DOI: 10.1186/s13031-016-0083-8

18. Ткач С., Бурдина О.И., Одинокова В.А. Факторы и предикторы обращения за психологической помощью в религиозные организации. *Журнал социологии и социальной антропологии*. 2024;27(2):211–232.

19. Schnyder N., Panczak R., Groth N., Schultze-Lutter F. Association between mental health-related stigma and active help-seeking: systematic review and meta-analysis. *The British Journal of Psychiatry*. 2017;210(4):261–268. DOI: 10.1192/bjp.bp.116.189464

20. Sampaio F., Gonçalves P., Sequeira C. Mental health literacy: It is now time to put knowledge into practice. *International Journal of Environmental Research and Public Health*. 2022;19(12):7030. DOI: 10.3390/ijerph19127030

21. Baklola M., Terra M., Taha A. et al. Mental health literacy and help-seeking behaviour among Egyptian undergraduates: a cross-sectional national study. *BMC Psychiatry*. 2024;24(1):202. DOI: 10.1186/s12888-024-05620-7

22. Mackenzie C.S., Knox V.J., Gekoski W.L., Macaulay H.L. An adaptation and extension of the Attitudes Toward Seeking Professional Psychological Help Scale. *Journal of Applied Social Psychology*. 2004;34(11):2410–2433. DOI: 10.1111/j.1559-1816.2004.tb01984.x

23. Вайнштейн С.В., Бурдин М.В., Шабалин Е.Ю. Опросник отношения к обращению за услугами в сфере психического здоровья (IASMHS): результаты психометрического анализа русскоязычной версии. *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология*. 2015;(3):81–96.

References

1. Kazantseva T.V., Antonova N.A., Eritsyun K.Yu. Obrashchenie za professional'noy pomoshch'yu v sfere psikhicheskogo zdorov'ya: kontseptualizatsiya ponyatiya i analiz prediktorov [Seeking professional help in the field of mental health: conceptualization and analysis of predictors]. *Peterburgskiy psikhologicheskii zhurnal* [Petersburg Psychological Journal]. 2019;(28):88–117. (In Russian)

2. Vasilyuk F.E. Kul'turno-antropologicheskie usloviya vozmozhnosti psikhoterapevticheskogo opyta [Cultural-anthropological conditions for the possibility of



psychotherapeutic experience]. *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya* [Cultural and Historical Psychology]. 2007;3(1):80–92. (In Russian)

3. Rickwood D. Help-seeking. *Understanding Youth Mental Health: Perspectives from Theory and Practice*. Maidenhead: Open University Press; 2022, pp. 75–86.

4. Corrigan P. How stigma interferes with mental health care. *American Psychologist*. 2004;59(7):614–625. DOI: 10.1037/0003-066X.59.7.614.

5. Tajfel H., Turner J.C. The social identity theory of intergroup behavior. In: Worchel S., Austin W.G. (eds.). *Psychology of Intergroup Relations*. Chicago: Nelson-Hall; 1986, pp. 7–24.

6. Bandura A. *Teoriya sotsial'nogo naucheniya* [Social Learning Theory]. Saint-Petersburg: Evraziya Press; 2000. 320 p. (In Russian)

7. Goffman E. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Simon and Schuster; 1986. 147 p.

8. Kim P.Y., Yon K.J. Stigma, loss of face, and help-seeking attitudes among South Korean college students. *The Counseling Psychologist*. 2019;47(3):331–357. DOI: 10.1177/0011000019872790.

9. Hardy R., West H., Fisher P. Exploring attitudes towards seeking help for mental health problems among university students from racially minoritised backgrounds: a systematic review and thematic synthesis. *BMC Public Health*. 2025;25(1):1428. DOI: 10.1186/s12889-025-22521-w.

10. Martinez A.B., Co M., Lau J., Brown J.S.L. Filipino help-seeking for mental health problems and associated barriers and facilitators: a systematic review. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*. 2020;55(11):1397–1413. DOI: 10.1007/s00127-020-01937-2.

11. El Khatib H., Alyafei A., Shaikh M. Understanding experiences of mental health help-seeking in Arab populations around the world: a systematic review and narrative synthesis. *BMC Psychiatry*. 2023;23(1):324. DOI: 10.1186/s12888-023-04827-4.

12. Pavlova O.S. Ob etnicheskoy, religioznoy i gosudarstvenno-grazhdanskoy identichnosti chechentsev i ingushey [On the ethnic, religious and civic identity of the Chechen and Ingush]. *Sotsial'naya psikhologiya i obshchestvo* [Social Psychology and Society]. 2013;4(2):119–136. (In Russian)

13. Abdulaeva Z.Z. Transformatsiya instituta sem'i v regionakh Yuga Rossii: faktory, tendentsii i spetsifika [Transformation of the family institution in the regions of the South of Russia: factors, trends and specifics]. *Narodonaselenie* [Population]. 2024;27(4):163–178. (In Russian)

14. Mezhieva K.Kh. Dukhovnye tsennosti chechentsev kak regul'yator obshchestvennoy zhizni i modernizatsionnye protsessy [Spiritual values of Chechens as a regulator of social life and modernization processes]. *Izvestiya vysshikh uchebnykh zavedeniy*.



Severo-Kavkazskiy region. Obshchestvennye nauki [Bulletin of Higher Educational Institutions. North Caucasus Region. Social Sciences]. 2009;(3a):115–119. (In Russian)

15. Nanaeva B.B., Mamadiyeva M.Kh. Rol' religii v formirovanii samosoznaniya etnosa (chechentsev) [The role of religion in the formation of ethnic self-consciousness (Chechens)]. *Fundamental'nye i prikladnye issledovaniya: problemy i rezul'taty* [Fundamental and Applied Research: Problems and Results]. Grozny: Groznenskiy rabochiy [Groznyy worker]; 2017, pp. 370–372. (In Russian)

16. Khasbulatova Z.I. *Vospitanie detey u chechentsev* [Upbringing of children among Chechens]. Grozny: Chechen State University Publ.; 2015. 432 p. (In Russian)

17. Nguyen A.J., Feo C., Idrisov K. et al. Mental health problems among conflict-affected adults in Grozny, Chechnya: a qualitative study. *Conflict and Health*. 2016;10(1):16. DOI: 10.1186/s13031-016-0083-8.

18. Tkach S., Burdina O.I., Odinkova V.A. Faktory i prediktory obrashcheniya za psikhologicheskoy pomoshch'yu v religioznye organizatsii [Factors and predictors of seeking psychological help in religious organizations]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noy antropologii* [The Journal of Sociology and Social Anthropology]. 2024;27(2):211–232. (In Russian)

19. Schnyder N., Panczak R., Groth N., Schultze-Lutter F. Association between mental health-related stigma and active help-seeking: systematic review and meta-analysis. *The British Journal of Psychiatry*. 2017;210(4):261–268. DOI: 10.1192/bjp.bp.116.189464.

20. Sampaio F., Gonçalves P., Sequeira C. Mental health literacy: It is now time to put knowledge into practice. *International Journal of Environmental Research and Public Health*. 2022;19(12):7030. DOI: 10.3390/ijerph19127030.

21. Baklola M., Terra M., Taha A. et al. Mental health literacy and help-seeking behaviour among Egyptian undergraduates: a cross-sectional national study. *BMC Psychiatry*. 2024;24(1):202. DOI: 10.1186/s12888-024-05620-7.

22. Mackenzie C.S., Knox V.J., Gekoski W.L., Macaulay H.L. An adaptation and extension of the Attitudes Toward Seeking Professional Psychological Help Scale. *Journal of Applied Social Psychology*. 2004;34(11):2410–2433. DOI: 10.1111/j.1559-1816.2004.tb01984.x.

23. Vaynshteyn S.V., Burdin M.V., Shabalin E.Yu. Oprosnik otnosheniya k obrashcheniyu za uslugami v sfere psikhicheskogo zdorov'ya (IASMHS): rezul'taty psikhometricheskogo analiza russkoyazychnoy versii [Inventory of Attitudes toward Seeking Mental Health Services (IASMHS): results of psychometric analysis of the Russian-language version]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiya. Psikhologiya. Sotsiologiya* [Perm University Herald. Philosophy. Psychology. Sociology]. 2015;(3):81–96. (In Russian)



A.S. Tokaeva

**Perceived stereotypes and attitudes toward seeking psychological help among Chechen...
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 468-486**

Информация об авторе

Токаева Аза Сераждиновна, магистрант, программа «Кросс-культурные технологии психологического консультирования», факультет «Социальная психология», Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Aza S. Tokaeva, student of the Master's degree program «Cross-cultural technologies of psychological counseling», 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: 18 апреля 2026

Одобрена рецензентами: 12 мая 2026

Принята к публикации: 26 мая 2026

Article info

Received: April 18, 2026

Reviewed: May 12, 2026

Accepted: May 26, 2026

РЕЦЕНЗИИ

REVIEWS





◆ Мифы и реалии философии Востока
(рецензия на учебное пособие:
Румянцева Т.Г. Введение в философию
Древнего Востока. Минск: РИВШ; 2025. 80 с.)



В.В. Валеитёнок

**Мифы и реалии философии Востока (рецензия на учебное пособие: Румянцева Т.Г....
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 489-498**

DOI 10.31162/2618-9569-2026-19-2-489-498

УДК 1(091)

Reviews

Рецензия

Мифы и реалии философии Востока (рецензия на учебное пособие: Румянцева Т.Г. Введение в философию Древнего Востока. Минск: РИВШ; 2025. 80 с.)

В.В. Валеитёнок^{1а}

¹Белорусский национальный технический университет, Минск, Республика Беларусь

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0003-7256-6847>, e-mail: vvv0045@mail.ru

Резюме: Объектом исследования выступает учебное пособие Т.Г. Румянцевой по философии Древнего Востока и его влияние на процесс современного обучения. Цель рецензии – критический разбор данного издания как особого способа отражения современной объективной реальности по отношению к восточной культуре и восточной философии. Это предполагает анализ статуса понятий и дискурса изложения, взаимосвязи с другими научными источниками, исследование диалектики содержания. В итоге проведенного рецензирования обоснована непродуктивность, отрицательная значимость предлагаемого издания, не позволяющая профессионально осмыслить направления восточной философии на должном уровне. Рецензентом раскрывается эвристический потенциал арабо-мусульманской культуры, понятий и смыслов философии Востока для современной цивилизации, значимость восточного дискурса и нарратива как коммуникативных технологий власти, экзистенциального присутствия.

Ключевые слова: диалог; компаративистика; ориентализм; арабо-мусульманская цивилизация; авторитаризм; дискурс

Для цитирования: Валеитёнок В.В. Мифы и реалии философии Востока (рецензия на учебное пособие: Румянцева Т.Г. Введение в философию Древнего Востока. Минск: РИВШ; 2025. 80 с.). *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):489–498. DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-489-498



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



Myths and realities of the «eastern philosophy» (Book review: Rumyantseva T.G. Introduction to the Philosophy of the Ancient East. Minsk: RIHE, 2025. 80 p.)

V.V. Valeitionok^{1a}

¹Belarusian National Technical University, Minsk, the Republic of Belarus

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0003-7256-6847>, e-mail: vvv0045@mail.ru

Abstract: The object of the research is the textbook by T.G. Rumyantseva on the philosophy of the Ancient East and its influence on the process of modern education. The purpose of the review has been to comprehend this publication as a special means of reflecting modern objective reality in relation to Eastern culture and Eastern philosophy. This involves analysis of the status of concepts and the discourse of presentation, the relationship with other scientific sources, and the study of the dialectic of content. As a result of the review, the unproductivity and negative significance of the proposed publication was proved, which does not allow a professional understanding of the directions of Eastern philosophy at the proper level. The reviewer reveals the heuristic potential of Arab-Muslim culture, concepts and meanings of Oriental philosophy for modern civilization, the importance of Oriental discourse and narrative as communicative technologies of power, existential presence.

Keywords: dialogue; comparative studies; orientalism; Arab-Muslim civilization; authoritarianism; discourse

For citation: Valeitionok V.V. Myths and realities of the «eastern philosophy» (Book review: Rumyantseva T.G. Introduction to the Philosophy of the Ancient East. Minsk: RIHE; 2025. 80 p.). *Minbar. Islamic Studies*. 2026;19(2):489–498. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2026-19-2-489-498

Введение

Запад часто противостоит Востоку агрессивно, насильственно: тенденция исключать или поглощать Восток, таким образом, устраняет любую открытость, любую доброжелательность по отношению к «Другому» и любую возможность эволюции, понимаемой как становление иным, чем сам человек. Это зависит, по мнению рецензента, от дихотомической схемы, лежащей в основе западного мировоззрения, от постоянной потребности идентифицировать субъекта в противоположность объекту и от центральной роли таких понятий, как сущность, субстанция, истина и стабильность. Мы встречаем эту модель в теориях европейских мыслителей – от Парменида и Платона до Г. Лейбница, Г. Гегеля, Ф. Ницше и М. Хайдеггера, а также в языке,



литературе, искусстве и во всех аспектах повседневной жизни. Философии, практики и обычаи, распространенные в восточной традиции, по-видимому, подвижны совершенно иной потребностью: вместо бытия обретается путь, а отсутствие, пустота заменяют сущность. В этой культуре процветает имманентность, стремящаяся к открытости, а не к замкнутости, к «безразличию», а не к анализу, к принятию настоящего момента, а не к функциональному действию. Мудрец на Востоке настроен на настоящее, погружен в гармонию Целого, в реальность, понимаемую как поток. В рецензируемом учебном пособии Татьяны Герардовны Румянцевой и хотелось бы проникнуть в скрытые глубины того «Востока», который уж слишком часто является основной мишенью критики с точки зрения западной цивилизации, а не формально рассматривать философию Востока чрез призму компаративизма, ориентализма, а также Г. Лейбница, Г. Гегеля и иных европейских авторов.

Пособие задумано и разработано с учетом весьма понятных критериев, что формально делает его подходящим для широкого круга читателей. На Западе рождение философии неразрывно связано с цивилизацией древних греков и абстрактными размышлениями. Восточные же философии развивались в гораздо более практическом направлении, проникая в повседневную жизнь тех, кто выбирает их, до такой степени, что часто приобретали черты религии (отдельно хотелось бы обратить внимание на довольно надменный тон, примитивизированный формат изложения в пособии по отношению к православию).

«Мифы» о сути восточной философии

Многие восточные мыслители подчеркивали, что «эго» не может в одностороннем порядке диктовать, как будет развиваться его взаимодействие с внешним миром. По этой причине, подобно марионетке, человек должен позволить себе быть управляемым теми нитями, которые, направляя движения тела, черпают их силу из мира. Очевидно, следует отметить, что отречение следует понимать не как пассивное и болезненное отречение, а скорее как отказ от любой формы господства и, следовательно, как необходимое условие для раскрытия себя и гармонизации с Целым. Поэтому назидательный, авторитарный, логоцентричный стиль изложения Т.Г. Румянцевой весьма парадоксален.

Если обращаться к специалистам, хорошо владеющим восточными языками, к лингвистам, становится ясно, что в конструкциях предложений подлежащее часто опускается или, по крайней мере, даже если оно явно указано, отодвигается на второй план по отношению к выполняемому действию. В этом контексте, следовательно, истинными главными действующими лицами предложений являются глаголы, и зачастую им даже не требуется спряжение. Безусловно, то же самое нельзя сказать о



западных языках, в которых подлежащее стало неотъемлемым элементом в построении предложений. Таким образом, посредством лингвистического исследования можно подчеркнуть, с одной стороны, необходимость субъективации на Западе, а с другой – в соответствии с восточной философией, необходимость нейтральности в словесных выражениях.

Авторитарная тональность изложения в пособии удивительна еще и тем, что «восточный человек» обычно часто кланяется, индивидуальная сущность сглаживается и опустошается, и, поскольку все расхождения заглушаются, отсутствие, которое окутывает идентичности, разделяя их, обретает ценность. В тексте это совершенно теряется, диалогичность, способность «полилога», всего лишь официализируется. Хотелось бы, чтобы предложенное новое издание было глубоким и захватывающим погружением в великие пути мудрости Востока. Не просто формальным обзором, а обстоятельным, увлекательным исследованием философских учений, на протяжении веков формировавших духовную, культурную и социальную жизнь целых народов: от индийской веданты до японского дзен, от тибетского буддизма до китайского даосизма, от конфуцианства до корейской мудрости и синтоизма. Каждая глава призвана раскрыть не только фундаментальные доктрины и концепции, но и их исторический контекст, человеческий опыт и эволюцию во времени. Подобный уровень проработки был достигнут, например, в профессиональном учебном пособии Николая Сергеевича Семенова, изданном ранее в Минске [1].

Учебное пособие Н.С. Семенова действительно адресовано тем, кто ищет подлинные и непредвзятые знания о Востоке, а также тем, кто просто чувствует потребность замедлиться и порефлексировать. Доступный и глубокий стиль, сочетающий размышления и повествование, делает каждую главу приглашением переосмыслить свою жизнь в свете традиций, которые на протяжении тысячелетий учили нас видеть за пределами внешнего, распознавать главное, культивировать молчание, умеренность и осознанность. Чтение, не навязывающее готовые ответы, а открывающее новые горизонты.

Есть еще один интересный аспект в контексте востоковедческих исследований. Разница между китайской и индийской, арабской и индийской, арабской и китайской мыслью ничуть не меньше, чем между индийской и европейской и т. д. Китайская мысль существенно отличается от европейской. Индийскую философию объединяет с западной индоевропейская структура языка и общность многих важнейших понятий, тем. Арабская мысль во многом выступает наследницей и транслятором античной философии. Одной из ключевых задач арабо-мусульманской культуры является сохранение, перевод и интерпретация греко-римской мысли. Арабские философы не только копировали греков, но и создали гибридную философию, стремящуюся гармонизировать разум и сознание. Европа получила десятичную систему счета с ну-



лями (арабские цифры, происходящие из Индии) от арабов. Парадокс этой роли заключается в том, что европейцы, переняв арабские знания, часто «забывали» их истоки. Роль арабской культуры в Европе кроется не только в передаче информации, но и в начале революционной реакции в интеллектуальном развитии. Без этого посредника Ренессанс и научная революция в Европе были бы невозможны в той форме и в то время, как они произошли, и в то время, когда арабо-исламская цивилизация, будучи незаменимым культурным мостом, сохранила и расширила интеллектуальное наследие человечества в критически важный исторический период. Именно золотой век ислама сохранил греческое наследие.

Удивительная особенность арабских философов состоит в том, что они уважали истину, из чего бы она ни происходила и где бы она ни была найдена. И они верили, что мы должны извлекать пользу из знаний, даже если они исходят от чужеземных народов, незнакомых нам, и даже от немусульман. Арабские философы пытались примирить, с одной стороны, священные тексты, а с другой – политеистическую философию Платона и Аристотеля.

Ведь и целый ряд европейских школ (киники, стоики) были очень практико-ориентированными. А так называемая философия повседневности вряд ли бы вошла в гегелевскую трактовку философии в собственном смысле слова, как он ее обновал. Едва ли правильно будет воспринимать только западную мысль в качестве нормы как верную, словно вершину и модель философии как таковой. Не следует игнорировать разные культуры с их специфическим образом философской мысли. Ведь то, что выглядит для нас верным и легитимным, для иных культур тоже может выглядеть подобно частному, особенному и даже еще хуже.

Рассматривая достижения в области исследований зарубежной философии, автор учебного пособия должна также четко увидеть некоторые проблемы в этой сфере. Наиболее существенная дилемма заключается в том, что, сталкиваясь с неоднородной культурой Востока, мы либо демонстрируем противоречивое, склоняясь к бинарному подходу «или-или», рассматривая ее, иначе говоря, как западную либо как восточную. При таком образе мышления как раз Т.Г. Румянцева слепо следует западным тенденциям, используя западные академические стандарты для оценки философии Востока, просто повторяя за зарубежными учеными клише, штампы; либо рассматривает восточную традицию не как творческое начинание, а скорее как простое введение и комментарий к общему курсу философии. Т.Г. Румянцева, во-первых, не до конца понимая оригинальные тексты, интерпретирует восточную философию, используя свой эгоцентричный дискурс. Эта практика введения других в заблуждение, оставаясь при этом в неведении, возможно, была понятна на начальном этапе внедрения западных знаний на Восток, но сейчас ее необходимо преодолеть. Во-вторых, автор игно-



рирует различия между восточными (китайской, индийской, египетской, арабской, японской и т.д. культурами), объединяя их в противопоставлении западной культуре. Она использует так называемую «чистую» западную культурную форму для сравнения некоторых концепций и категорий неоднородной по сути восточной философии, применяя традиционные европейские концепции для объяснения восточных философских концепций, категорий и методов, тем самым формируя своеобразное представление о том, что «это не западное, не восточное». Более того, академическая атмосфера, создаваемая текстом, поверхностна. Превозносятся определенные школы мысли и деятели европейской традиции, предаваясь так называемому созданию новых концепций и терминов, но, не желая прилагать усилия для чтения аутентичных книг по восточной философии, Т.Г. Румянцева использует переработанные, переводные западные материалы для привлечения внимания, не только не транслируя истинных знаний, но и распространяя ложные сведения и вводя студентов в заблуждение.

Поэтому, представляя будущее в изложении восточной философии, первым шагом является преодоление вышеупомянутых проблем. Мы должны обрести культурное доверие и понимание при изучении восточной философии, действительно рассматривая осваиваемый учебный материал как кропотливый труд и творческую теоретическую трансформацию, активно интегрируя его с европейской культурой, национальными условиями и реальностью. Хотелось бы, чтобы Татьяне Герардовне удавалось переводить свои философские исследования из стадии «декламации» в стадию и в область научного изложения.

Реалии преподавания дисциплины «Философии Востока»

Преподавание курса по философии Востока не должны быть формальным, так как восточные направления не принадлежат прошлому или недостижимому иному миру. Это живые, актуальные, чрезвычайно важные инструменты для решения проблем нашего времени. В мире, отмеченном экологическими кризисами, гиперсвязью, потерей идентичности и жаждой смысла, Восток предлагает альтернативную грамматику существования: мировоззрение, основанное на единстве, взаимозависимости, искусстве присутствия и внутренней трансформации.

Т.Г. Румянцева искусственно стремится сформировать противоположные дуальности, такие как Запад/Восток, Христианство/Ислам, Цивилизованный/Варварский и т. д., посредством своего рода дифференциации, чтобы оттеснить «Другого» на более низкую позицию через процесс «отчуждения». Таким образом, разделяя мир на две части – Восток/Запад, автор с самого начала связан с феноменом власти (подробнее данная идея выражается в книгах Саида, Негри [2; 3]), и результатом является игнорирование реальности Востока, предположение о его неполноценности и



пассивности. Такой дискурс фиксирует несхожесть типа исторических различий М. Фуко между сумасшедшими и здравомыслящими людьми [4, с. 212, 250].

Обсуждение власти в интерпретации М. Фуко отвергает простое иерархическое понимание. Он считает, что власть – это не простое понятие, передаваемое сверху вниз и предписывающее, а скорее сеть сложных, универсальных и непрерывных взаимоотношений [5, с. 68]. Именно это определяет структуру общества, легитимизируя его. Власть в этом контексте коренится в различных уровнях социальных и языковых взаимодействий (концепций) [5, с. 82]. Другими словами, осуществление власти происходит не в форме линейного нисходящего вектора, а скорее обретает форму и смысл в дискурсивном контейнере. В философии М. Фуко «вопрос власти» вездесущ в масштабах и важности событий; в языковых и вербальных отношениях, взаимодействиях между индивидами, классами, социальными группами, выражающимися по-разному и различными способами. Но рассуждения Т.Г. Румянцевой о давлении «европейского разума», «европейской цивилизации» демонстрируют напряжение и враждебность.

Т.Г. Румянцева как автор нового учебного пособия, представляя восточную культуру, должна была бы стремиться побудить читателя отказаться от притворства и самонадеянности в отношении контроля над ходом событий. Ведь только адаптируясь к миру, можно сориентироваться в нем, не сломив свой дух. Те, кто, с другой стороны, выбирает, как автор рецензируемого текста, жесткость вместо гибкости, обречены на постоянную борьбу за чужое положение. Действительно, те, кто присваивает себе право никогда не спрашивать разрешения и действовать только по собственной воле, лишают себя возможности мирного сосуществования. Они просто существуют, не разрушая контуры своей идентичности, поскольку, по их мнению, потеря собственного самопредставления неизбежно соответствует самодеградации.

Учебное пособие Татьяны Герардовны Румянцевой рассчитано на студентов философского отделения факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета [6, с. 5]. То есть пособие для будущих профессионалов. В рекламе, аннотации предлагаемого учебного издания заявлено о рассмотрении ключевых школ и концепций индийской и китайской философии, «карте» для освоения материала, базовых понятиях и представлениях [6, с. 5, 6]. Однако в тексте нет профессионального анализа ни одного из направлений, как и совершенно отсутствует восточная терминология, базовые аутентичные философские понятия. А ведь книга адресуется не только студентам-бакалаврам, но и магистрантам, аспирантам философских и гуманитарных специальностей [6, с. 6].

Рецензент не увидел: где Индия с ее ориентацией на трансцендентное и Китай с его ориентацией на земное и социальное (и бессмертие, физическое вполне)? В Индии – где философия Астики и Настики? Схем того, что туда входит, даже в Google



предостаточно. А до этого, значит, раз «Введение в философию Древнего Востока», про Веды надо было прояснить, что и как... Рита, Анрита...

Китай – это «три великих учения». Возможно, про все школы во «Введении» и не надо писать. Но о «Великих учениях» обязательно следовало бы. А до этого – про И-цзин (есть замечательные тексты Б. Виноградского в китайской теме, Ю.К. Шуцкого, Е.А. Торчинова, В.П. Андросова, С. Радхакришнана). Обязательно надо было кого-то в список литературы добавить, так как почти нет там профессиональных исследований по Востоку, при этом из названия пособия следует, что оно должно быть о философии Востока [6, с. 80]. Зато есть непонятные рассуждения, более чем на три страницы, о «носе Клеопатры» [7, с. 40–43]

Эта работа скорее предлагает юмористическую метаперспективную интерпретацию восточной философии. В «Теме 1. Восток – Запад: история и суть проблемы» автор вопрошает: «Что вообще такое Восток? Не пустое ли это понятие?» [6, с. 9] Через несколько страниц вопрос звучит немного иначе: «Понятие “восточная философия” – не пустое ли и это понятие?» [6, с. 12]. Очень хотелось бы переадресовать вопрос самому автору: понимает, знает ли он в контексте логики, что такое «пустое» и «непустое» понятия [7, с. 139]?

Учебное пособие читается очень легко, но это ли должно быть основным достоинством учебного издания? Это легкое чтиво, с посылом: «Если вы уже понимаете, знаете восточную философию в целом, вам повезло». Формально способность автора перефразировать восточную философию таким простым и понятным языком должна свидетельствовать о его интеллекте, но происходит удручающе совсем наоборот. Представленное изложение философской мысли Востока оскорбляет как студентов, читателей, так и представителей восточной культуры. Т.Г. Румянцева стремится сделать книгу еще более легкой для чтения, принижая себя как ученого, философа, профессионала. Разве это не стратегия комика, использующего подсознательную склонность читателя открываться людям, которые с удовольствием смотрят на него свысока и думают: «Этот ученый (автор) действительно безнадёжен?» Гротеск, опасность ситуации заключаются в том, что условно Румянцева – потрясающий автор, и в следующий раз она аналогично легко, просто интерпретирует Библию, Коран в этом же стиле.

Заключение

Риск издания, популяризации подобных пособий в том, что неискушенным читателям может понравиться такое непринужденное объяснение философии, хотя это очень сложная для понимания тема. В ней очень много нюансов, специфики, скрупулезности и важных подробностей. Не каждый студент осознает, что текст пособия – лишь отправная точка, да и ее фактически нет.



В.В. Валеитёнок

**Мифы и реалии философии Востока (рецензия на учебное пособие: Румянцева Т.Г....
Minbar. Islamic Studies. 2026;19(2): 489-498**

Повествование настолько легкомысленное, что по мере чтения любой вдумчивый человек, серьезно интересующийся Востоком, не говоря уже о профессиональных философах, начинает чувствовать себя неловко, словно его высмеивают или он принципиально зря тратит время. Трудно понять: на кого все-таки рассчитано издание? Может, оно ориентировано как раз на людей, которые не читают серьезные книги, серьезные философские тексты, но тогда именно это и нужно было прописывать в анонсах. Возможно, Т.Г. Румянцевой покажется, что предложенная стилистика способствует тому, что содержание легко воспринимается, но в реальности оно слишком небрежно.

В итоге учебному пособию не хватает подлинной глубины, обстоятельности и должного профессионализма. Сами цели и задачи работы не находят своего убедительного воплощения в ее содержании, а главное – и формально-логически четко не эксплицированы. В тексте гораздо больше вопросов, нежели ответов. В пособии не используется ни один оригинальный источник, как и иностранные источники, серьезные профессиональные учебники именно по философии Востока отсутствуют, хотя корпус текстов по данной проблематике более чем обширен.

Справедливости ради стоит отметить, что эмпирические исследования и компаративный анализ российской и белорусской философских школ позволяют использовать наработанный материал в качестве интересной методологической основы.

Таким образом, учитывая отсутствие должной новизны, профессиональной скрупулезности, научных положений, расхожести и узаконенности в научной практике заключительных выводов и рекомендаций, рецензент не представляет возможным рассматривать данное учебное пособие в качестве приемлемого для философских отделений.

Литература

1. Семенов Н.С. *Философские традиции Востока: учебное пособие*. Минск: ЕГУ; 2004. 304 с.
2. Said E.V. *Orientalism*. New York: Pantheon Books; 1978. 377 p.
3. Хардт М., Негри А. *Империя*. Каменская Г.В. (пер. с англ). М.: Праксис; 2002. 440 с.
4. Фуко М. *История безумия в классическую эпоху*. Стаф И.К. (пер. с франц.). М.: АСТ: АСТ МОСКВА; 2010. 698 с.
5. Фуко М. *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*. Ч.1. Офертас С.Ч. (пер. с франц.). М.: Праксис; 2002. 384 с.
6. Румянцева Т.Г. *Введение в философию Древнего Востока*. Минск: РИВШ; 2025. 80 с.
7. Воробьева С. *Логика и коммуникация: пособие*. Минск: БГУ; 2010. 327 с.



References

1. Semenov N.S. *Filosofskiye traditsii Vostoka: uchebnoye posobiye* [Philosophical traditions of the East: a textbook]. Minsk: European Humanities University Publ.; 2004. 304 p. (In Russian)
2. Said E.V. *Orientalism*. New York: Pantheon Books; 1978. 377 p.
3. Khardt M., Negri A. *Imperiya* [Empire]. Kamenskaya G.V. (tr. from English). Moscow: Praxis Press; 2002. 440 p. (In Russian)
4. Foucault M. *Istoriya bezumiya v klassicheskuyu epokhu* [Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique]. Staff I.K. (tr. from French). Moscow: AST: AST MOSCOW Press; 2010. 698 p. (In Russian)
5. Foucault M. *Intellektualy i vlast': Izbrannyye politicheskiye stat'i, vystupleniya i interv'yu* [Dits et écrits: articles, politiques conferences, interviews]. P. 1. Offertas S.H. (tr. from French). Moscow: Praxis Press; 2002. 384 p. (In Russian)
6. Rumyantseva T.G. *Vvedeniye v filosofiyyu Drevnego Vostoka* [Introduction to the philosophy of the Ancient East]. Minsk: National Institute for Higher Education Publ.; 2025. 80 p. (In Russian)
7. Vorobjova S. *Logika i kommunikatsiya: posobiye* [Logic and communication: textbook]. Minsk: Belarusian State University Publ.; 2010. 327 p. (In Russian)

Информация об авторе

Валейтёнок Валерий Владимирович, кандидат философских наук, доцент кафедры политологии, социологии и социального управления, Белорусский национальный технический университет, Минск, Республика Беларусь.

About the author

Valery V. Valeitionock, Cand. Sci. (Philosophy), Associate Professor of the Department of Political Science, Sociology and Social Management, Belarusian National Technical University, Minsk, the Republic of Belarus.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 11 марта 2026
Одобрена рецензентами: 11 апреля 2026
Принята к публикации: 10 июня 2026

Article info

Received: March 11, 2026
Reviewed: April 11, 2026
Accepted: June 10, 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. Муллағалиев (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: 30.06.2026. Формат 70х100 1/16. Усл. печ. л. 6,25. Тираж 400 экз.; первый завод
200 экз. Заказ № 495. Цена свободная.

Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт».
Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19.
Учреждение «Совет по исламскому образованию».
Российская Федерация, г. Москва, ул. Остоженка, д. 49, стр. 4.
Отпечатано в типографии ООО «Духовно-деловой центр «Ислам 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: 30.06.2026. 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 ПИ 766.