АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ТЕОЛОГИИ: ТЕОРИЯ, ИСТОРИЯ И ПРАКТИКА

СБОРНИК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

ЧУВО «Российский исламский институт»
МРО ООВО «Казанский исламский университет»
Духовное управление мусульман Республики Татарстан
Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ТЕОЛОГИИ: ТЕОРИЯ, ИСТОРИЯ И ПРАКТИКА

Сборник научных статей

Казань – 2026

УДК 28
ББК 86.38
А 43

Научный редактор:
Мухаметшин Рафик Мухаметшович
доктор политических наук, профессор

А 43
Актуальные вопросы теологии: теория, история и практика: сборник научных статей. – Казань: РИИ, 2026. – 232 с.

В сборнике представлены научные статьи участников Всероссийской научно-практической конференции «Теология между традицией и модерном: пути и принципы формирования новых подходов исследования», прошедшей 29 октября 2026 г. в г. Казани в рамках III Всероссийского симпозиума с международным участием «Традиции и инновации в мусульманском образовании России» (27–31 октября 2026 г.).

ISBN 978-5-98946-438-8

Тираж 575 экз.



Сборник научных статей издан при содействии Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования

© Российский исламский институт, 2026.

СОДЕРЖАНИЕ

Абдуллин О.М. Нравственные принципы религии ислам в контексте воспитания личности спортсмена. 6

Азаматов Р.И. Цели шариата как методологический детерминант экстраполяции норм священных текстов . . . 15

Бояров И.Ю. Теология между традицией и модерном: пути и принципы формирования новых подходов исследования исламской экономической мысли 20

Габдуллина Р.А. Наука аль-кава'ид аль-фикхиййа и ее влияние на методологию богословов на примере татарского богослова Нургали Хасанова 30

Галявиева Г.А. Сущность и структура нейропедагогического подхода как новой методологической парадигмы в педагогике 35

Гарипов Н.К. Основные взгляды Валиуллы Якупова на страницах монографии «К пророческому исламу» 40

Дамиров Р.В. Диалектика зухда: от коранического императива к накшбандийской практике 44

Камаев Т.Р. Духовный путь и состояния фана и бака в накшбандийском тарикате: структура вирда, классификации рабиты и критерии камиль муршида 52

Карибуллин А.А., Набиуллина М.Ш. Богословское наследие Ризаэтдина Фахретдина в контексте модернизации статуса мусульманки: от очищения первоисточников к социальным практикам. 66

Каримова А.А. Почитание родителей в исламской традиции Волго-Уральского региона. 78

Королев В.В., Хазиев А.Х. Образование как пространство и время человеческого бытия 84

Мевлютов А.Ш. Практическая теология ислама в разработке интерактивных учебно-методических комплексов: от классического Тураса к современным дидактическим моделям 88

Мингатин М.Г. Экономическое обоснование запрета риба . . . 96

Муфтахутдинова Д.Ш. Традиционные ценности ислама в системе мировоззрения татарских предпринимателей второй половины XIX века: опыт сравнительного анализа с протестантской этикой 103

Мухаметдинов Р.Д. Богословская критика коранизма в трудах мусульманских богословов XX века: герменевтические основания и методологические стратегии 110

Петров В.А., Шагавиев Д.А. Эсхатологический универсализм против суннитской ортодоксии: полемика Мустафы Сабри Эфенди с Мусой Бигиевым о вечности адского наказания . . 119

Рамазанов А.Х. Роль «асбаб ан-нузуль», знания обычаев арабов и отмененных аятов в толковании корана Г. Баруди . . 126

Сабиров Н.Р. Методы духовного познания в тасаввуфе: рабита и тазкийа 134

Седанкина Т.Е. Историческая теология: разработка интегративной модели и ее применение к российскому контексту 142

Седанкина Т.Е. Практическая теология: интегративная модель как основа для решения актуальных задач российской уммы . . 167

Хакимова А.Р. Суфийский духовный оратор: истоки и формирование концепции 189

Хисамов И.Р. Понимание нововведения (бид‘а) в исламской правовой традиции: методологический подход на основе хадиса Аиши 198

Шангараев Й.Р. Отношение к богатству и накоплению в «Тадж аль-Арус» Ибн Атаиллаха ас-Сакандари. 206

Шангараев Р.Р. Богословские инструменты дерадикализации в наследии татарских мыслителей 211

Якупова-Латыпова М.Р., Иванов Ю.Н. Роль ислама в жизни народов современного Северного Кавказа: тенденции и противоречия (по материалам социологического исследования) 218

Яруллин И.Т. Методы рационального вывода (истидляль) в структуре богословского умозрения Абу Мансура аль-Матуриди 222

Абдуллин О.М. (Казань, РИИ)

НРАВСТВЕННЫЕ ПРИНЦИПЫ РЕЛИГИИ ИСЛАМ В КОНТЕКСТЕ ВОСПИТАНИЯ ЛИЧНОСТИ СПОРТСМЕНА

Аннотация: В статье рассматривается роль исламской этической традиции в системе воспитания личности спортсмена. Анализируются коранические принципы, пророческие наставления и практики физического совершенствования в исламской культуре. Цель нашего исследования – проанализировать и доказать, что исламское вероубеждение и нравственные принципы формируют не только физически развитого, но и нравственно устойчивого атлета, способного к высоким достижениям. Особое внимание уделяется интеграции духовных принципов в современный тренировочный процесс и образовательную среду исламских учебных заведений. Актуальность исследования обусловлена ростом числа спортсменов-мусульман в российском и мировом спорте высших достижений, а также необходимостью разработки педагогических подходов, учитывающих религиозную идентичность атлетов. В работе представлен системный анализ исламских этических принципов (ихсан, амана, умма) и выявлены механизмы их влияния на мотивацию, дисциплину и эмоциональную регуляцию личности спортсмена. Методологическую основу составляют междисциплинарный подход, объединяющий религиоведение, спортивную педагогику и психологию, а также сравнительный анализ биографий выдающихся атлетов-мусульман. Научная новизна заключается в попытке интеграции теологического и спортивно-педагогического методов, что позволяет предложить практические методические рекомендации для тренеров и преподавателей физической культуры. Полученные результаты могут быть использованы при подготовке специалистов в области физической культуры, а также в программах духовно-нравственного воспитания молодежи.

Ключевые слова: ислам, спорт, воспитание, принципы, нравственность, образ жизни, физическая культура, личность атлета, хадисы, сильный верующий.

В современном мире спорт перестал быть исключительно сферой физического совершенства и состязания, превратившись в пространство политики, бизнеса, рекламы и формирования ценностных ориентиров молодежи. Религия уделяет значительное внимание изучению факторов, влияющих на воспитание личности. Одним из таких факторов, часто недооцениваемых в педагогической традиции, выступает религиозно-нравственная система ислама.

Для мусульман всего мира, включая миллионы граждан России и Европы, ислам является не просто вероучением, а целостной системой мировоззрения, регулирующей все аспекты жизни – от питания до мотивации достижений. Вопрос интеграции исламских принципов в спорт актуален как для атлетов, тренеров, так и для студентов. Цель данной статьи – показать, как исламская этика способствует формированию сильной, нравственно устойчивой личности спортсмена высокого класса, и предложить практические механизмы применения этих принципов в тренировочном и образовательном процессе.

Проблемы воспитания детей и молодежи являются важнейшим объектом внимания всех религий. Интерес к этой теме обусловлен переживаемым сегодня кризисом в духовной сфере в условиях глобализации; тем не менее мы пытаемся всесторонне развиваться, следовать традиционным духовным ценностным ориентирам и религиозным принципам. Перед системой образования в условиях глобализации современного общества возникает вопрос трансформации традиционной педагогической модели в обучение современного образца, в самой сути которого должна преобладать забота о здоровье молодежи, являющейся генетическим, культурным и профессиональным потенциалом нации.

Задача по формированию потребности населения в здоровом образе жизни должна решаться наряду с приобщением людей к регулярным занятиям физической культурой и спортом, так как спорт принято считать залогом здорового образа жизни.

Методологическая база настоящего исследования носит междисциплинарный характер и объединяет подходы религиоведения, спортивной педагогики, психологии личности и культурологии. Выбор подобной стратегии обусловлен сложностью самого объекта – феномена религиозной мотивации в спортивной деятельности.

Теоретическую основу работы составили:

– исламская антропология и концепция «совершенного человека» (инсан камиль) в трудах Р.А. Мифтахова и классических богословов (аль-Газали, Ибн Хальдун);

– теория спортивного воспитания и педагогики физической культуры, представленная работами отечественных и зарубежных авторов;

– концепции мотивации достижения и эмоциональной саморегуляции в спортивной психологии.

В работе применялся комплекс общенаучных и специальных методов: теоретический анализ и синтез коранических текстов, хадисов и богословских комментариев (тафсиров) с целью выявления этических принципов, релевантных спортивной деятельности. Был использован сравнительный метод, позволивший сопоставить исламскую этическую систему с современными требованиями спортивной педагогики и выделить точки их пересечения. Биографический метод (метод кейс-стади) был применен для анализа жизненных траекторий выдающихся спортсменов-мусульман – Мухаммеда Али, Садио Мане, Хабиба Нурмагомедова. Отбор кейсов производился по критериям: (а) принадлежность к исламской традиции; (б) публичная рефлексия о роли веры в спортивной карьере; (в) наличие документированных интервью и автобиографических источников. Также использовалось педагогическое моделирование для разработки методических рекомендаций по интеграции исламских этических принципов в тренировочный и образовательный процесс.

Источниковую базу составили: перевод смыслов Корана Э.Р. Кулиева, канонические сборники хадисов («Сахих аль-Бухари», «Сахих Муслим», «Муснад» Ахмада ибн Ханбаля), тафсиры Фахруддина ар-Рази, а также публичные интервью и автобиографии спортсменов, размещенные в открытых источниках (BBC Sport, UFC, официальные сайты).

Мы осознаем, что выборка кейсов ограничена публичными фигурами мирового уровня, что не позволяет охватить все аспекты массового спорта. Кроме того, работа носит теоретико-аналитический характер и не включает эмпирического исследования (анкетирования, интервьюирования) действующих спортсменов, что открывает перспективы для дальнейших изысканий в этой области.

Теологическое обоснование физического совершенства в исламе

Исламская традиция не противопоставляет духовное и физическое начала в человеке. Напротив, забота о теле рассматривается как религиозная обязанность (фард), поскольку здоровое и сильное тело позволяет верующему полноценно исполнять предписания веры: совершать

намаз, соблюдать пост, участвовать в джихаде (в широком смысле – в усилиях на пути Бога) и трудиться на благо общества.

Коран указывает на гармоничное развитие человека, подчеркивая, что Аллах создал человека в «прекраснейшем облике» (Сура «Ат-Тин», 95:4) [1]. Сохранение этого облика, его укрепление и развитие являются проявлением благодарности Творцу. В этом контексте физическая культура приобретает статус акта поклонения (ибада), если сопровождается правильным намерением (ният).

Ключевым аргументом в пользу физического воспитания является известный хадис, переданный Абу Хурайрой и приведенный в сборнике имама Муслима: «Сильный верующий лучше и более любим Аллахом, чем верующий слабый, но в каждом из них есть благо» [4]. В данном контексте, как поясняют исламские богословы, «сила» (аль-кавиййа) не ограничивается силой веры или характера, но и включает физическую мощь, выносливость и здоровье. Признанный исламский ученый Ибн Кайим установил, что движение помогает организму естественным образом избавиться от остатков пищи и укрепить иммунитет. Он также говорил, что для каждого органа полезны определенные упражнения, а верховая езда, стрельба из лука, спортивная ходьба полезны для всего организма в целом. Пророк (приветствие ему и благословение) сказал: «Любое действие, отвлекающее верующего от поклонения Аллаху, является пустой тратой времени, за исключением четырех занятий: стрельбы по мишеням, езды на лошади, игр с семьей и обучения плаванию» [6].

Таким образом, ислам вводит физические нагрузки как элемент многих религиозных ритуалов. Выполнение обязательств по трем из пяти столпов ислама предполагает, что мусульмане должны быть здоровы и должны заниматься физкультурой. Ежедневные молитвы (минимум 5 раз в день) – сами по себе своего рода упражнение, поскольку предполагают движения, в которых задействованы все мышцы и суставы организма, а сосредоточение на молитве снижает умственное напряжение. Хорошее здоровье также необходимо для Рамадана и Хаджа (паломничества в Мекку). Это непростая задача, требующая подготовки, связанная с физическими и психологическими нагрузками; важно, что они являются систематизированными для соблюдающих постулаты.

Прогрессивным явлением в истории татарского просвещения и Казанского края в послереформенные годы является открытие в 1876 году в Казани учительской школы. Впервые среди татарских учебных заведений в ней стали преподавать гимнастику, рисование и черчение. Наиболее видным татарским просветителем в пореформенное время становится К. Насыйри (1825–1902). Талантливый ученый-энциклопедист, он

на практике стал осуществлять великую задачу просвещения своего народа, создавая свою, во многом революционную систему физического воспитания. С позиций формирования знаний о здоровье и интеграции физического и духовного развития интересен труд К. Насыйри «Книга о воспитании». В нем мыслитель широко освещает составляющие здорового образа жизни, такие как правильное и умеренное питание, двигательная активность, соблюдение правил личной гигиены и другие [6].

Таким образом, исламская культура, источники мусульманской религии и традиции содержат в себе вопросы гигиены и здоровья, педагогические взгляды и многовековой опыт народного воспитания. Рассматривая ислам как образ жизни, можно с уверенностью сказать, что он представляет собой систему интеграции физического и духовного развития личности. У народов, исповедующих ислам, содержание, методы и средства воспитания складывались и определялись требованиями, основанными на религиозных канонах. Исламская концепция воспитания строится на принципе таухид (единобожия), который исключает дуализм души и тела. Совершенно очевидно, что физическое развитие в исламе – необходимое условие для реализации духовного потенциала личности [8].

Нравственные принципы ислама как основа спортивной этики

Принцип «Ихсан» (Совершенство). Ихсан означает делать что-либо наилучшим образом, осознавая, что Аллах наблюдает за тобой. Пророк Мухаммад (приветствие ему и благословение) определил ихсан как «поклонение Аллаху так, будто ты видишь Его, и хотя ты Его не видишь, Он видит тебя» [3]. Для спортсмена это означает отказ от нечестной игры, допинга или симуляции. Тренировка, выполненная с максимальной отдачей, становится формой поклонения.

Принцип «Амана» (Ответственность). В Коране сказано: «Воистину, Мы предложили небесам, земле и горам взять на себя ответственность (аману), но они отказались… а человек взял на себя» (Сура «Аль-Ахзаб», 33:72) [10]. Сильный спортсмен рассматривается в Исламе как хранитель «аманы» – доверенного ему дара. Он несет ответственность за его развитие и использование во благо, а не для нанесения вреда сопернику.

Принцип «Умма» (Единство). Исламская умма – это сообщество, где успех одного есть успех всех. В командных видах спорта этот принцип трансформируется в приоритет коллективных целей над личными амбициями. Пророк Мухаммад (приветствие ему и благословение) учил: «Верующие в их взаимной любви, милосердии и сочувствии подобны единому телу: когда один орган страдает, все тело откликается бессонницей и жаром» [5].

Формирование сильной личности: от мотивации к дисциплине

Современная спортивная психология выделяет три ключевых компонента личности чемпиона: мотивация достижения, эмоциональная регуляция и дисциплина. Ислам предлагает эффективные инструменты для развития каждого из этих компонентов.

Для мусульманского спортсмена высшим мотивом является довольство Аллаха (рида). Победа, достигнутая честным путем, воспринимается как милость Творца. Поражение – как испытание, за которое также полагается награда, если оно переносится с достоинством. Это снижает страх неудачи, который часто парализует атлетов.

Исламский образ жизни предписывает строгий режим: пять ежедневных молитв в определенное время, пост в месяц Рамадан, который учит контролю над желаниями, учит дисциплине. Для спортсмена это естественная школа тайм-менеджмента и самоограничения. Известный футболист Рияд Махрез (Алжир), признанный игроком года в АПЛ, неоднократно отмечал, что строгое соблюдение молитв и поста помогло ему выработать железную дисциплину, необходимую для игры на высшем уровне [11].

Ислам учит контролировать гнев. Пророк Мухаммад (приветствие ему и благословение) сказал: «Сильным является не тот, кто побеждает в борьбе, а тот, кто владеет собой в гневе» [3]. Спорт высокоэмоционален, а этот принцип позволяет сохранять «холодную голову» в критических ситуациях, во избежание удалений и различных конфликтов.

Практические примеры: исламские ценности в мировом спорте

Для иллюстрации эффективности исламской модели воспитания обратимся к реальным примерам спортсменов высокого уровня, чьи достижения неразрывно связаны с их религиозной идентичностью.

1. Мухаммед Али (США) – стойкость и принципы. Величайший боксер XX века Мухаммед Али, приняв ислам, демонстрировал принцип «сильный верующий». Его отказ служить в армии США во время войны во Вьетнаме на основе религиозных убеждений привел к потере титула, дисквалификации и угрозе тюремного заключения. Однако Али остался верен своим принципам, проявив духовную силу, которую он черпал в Исламе. Его возвращение на ринг и победы стали символом того, что нравственный стержень, основанный на вере, делает спортсмена не просто чемпионом, но и исторической личностью [2].

2. Садио Мане (Сенегал) – смирение и социальная ответственность. Звездный нападающий, выступавший за «Ливерпуль» и «Баварию», Са-

дио Мане известен не только голами, но и своей скромностью. После победы в Лиге чемпионов Мане не купил дорогой автомобиль, а направил миллионы на строительство школ, больниц и мечети в своей родной деревне Бамбали. Отвечая на вопросы журналистов, он подчеркивал, что его обязанность как верующего – помогать нуждающимся. Его поведение соответствует хадису: «Лучший из людей – тот, который приносит больше всего пользы людям» [7].

3. Российские спортсмены. В России, где ислам является традиционной религией многих народов (татары, башкиры, чеченцы, дагестанцы), наблюдается высокая концентрация спортсменов-мусульман в единоборствах и тяжелой атлетике. Хабиб Нурмагомедов, чемпион UFC, последовательно демонстрировал принципы исламской нравственности: уважение к сопернику, отказ от употребления алкоголя и провокационного образа жизни, публичное выражение благодарности Аллаху. Он неоднократно цитировал хадис о «сильном верующем», связывая свои победы с правильным религиозным воспитанием с детства [9].

Методические рекомендации по интеграции исламских принципов в образовательный процесс

Для тренеров-преподавателей и педагогов мы предлагаем адаптировать и внедрить следующие исламские принципы в систему воспитания спортсменов:

Во-первых, формирование намерения (Ният). Перед началом тренировок или соревнований важно ставить цель не только «победить любой ценой», но и «реализовать свой потенциал, проявляя лучшие человеческие качества». Это снижает риск использования запрещенных методов.

Во-вторых, практика «Таваккуль» (упование на Бога) и планирование. Спортсмену следует внушать мысль о том, что результат не всегда зависит только от него. Это не фатализм, а психологическая защита от выгорания: делай все возможное, но результат оставь на волю Творца.

В-третьих, соблюдение этики общения. Запрет на насмешки, оскорбления (Сура «Аль-Худжурат», 49:11) [10] должен стать нормой в спортивных клубах. Это формирует здоровую конкурентную среду.

В-четвертых, учет религиозных практик. В поликультурной среде важно учитывать потребности спортсменов-мусульман: предоставление времени для молитвы во время соревнований, консультации диетологов по питанию в Рамадан, где разрешены переносы тренировок на вечернее время.

Заключение

Религия Ислам представляет собой не просто свод обрядов, а целостную воспитательную систему, способную формировать личность спортсмена высокого уровня. Ее принципы – ихсан (совершенство), амана (ответственность), дисциплина через поклонение, контроль над гневом и социальная солидарность – напрямую коррелируют с задачами спортивной педагогики.

Как показано на примерах Мухаммеда Али, Садио Мане и Хабиба Нурмагомедова, именно религиозная мотивация часто становится тем фундаментом, который позволяет атлету не только достичь вершин в карьере, но и сохранить нравственное здоровье, стать примером для молодежи. Хадис «Сильный верующий лучше и более любим Аллахом, чем слабый» раскрывается в спорте как гармония духа и тела.

Понимание исламских ценностей необходимо для эффективной работы со спортсменами из республик Северного Кавказа, Поволжья, а также из стран Центральной Азии и Ближнего Востока. Для российского образования актуально включение религиоведческого и этического компонента в программы подготовки специалистов по физической культуре и спорту.

Воспитание спортсмена, сочетающего физическое совершенство с духовной зрелостью, – это и есть реализация исламского идеала «сильного верующего», который способен быть лидером не только на спортивной арене, но и в обществе.

Анализ показал, что исламская этическая система обладает высоким педагогическим потенциалом не только для верующих спортсменов, но и как источник универсальных нравственных ориентиров. Такие принципы, как ихсан (стремление к совершенству), амана (ответственность за доверенный талант) и контроль над гневом, могут быть адаптированы в светской образовательной среде как общечеловеческие ценности, способствующие формированию честной конкурентной культуры и профилактике поведения в спорте (допинга, агрессии, договорных матчей). Это делает исламскую этику ресурсом не только конфессионального, но и гражданского воспитания.

Исламская модель воспитания спортсмена демонстрирует продуктивность интеграции духовного и физического начал, что расширяет подход к подготовке атлета. Ориентация исключительно на результат и коммерческую эффективность нередко приводит к психологическому выгоранию и нравственной деградации личности. Исламский идеал «сильного верующего» – это идеал, в котором победа рассматривается не как самоцель, а как средство духовного роста и служения обществу.

Данное исследование может стать основой для разработки программ воспитания, ориентированных на долгосрочное психоэмоциональное благополучие спортсменов.

Литература:

1. Коран. Перевод смыслов и комментарии Э.Р. Кулиева. – М.: Умма, 2022. – 800 с.

2. Али М. Автобиография: «Величайший»: Моя борьба / М. Али. – URL: https://www.muhammadali.com (дата обращения: 26.03.2026).

3. Аль-Бухари Мухаммад ибн Исмаил. Сахих аль-Бухари (Свод хадисов) / Пер. с араб. В.М. Нирша. – М.: Умма, 2021. – 656 с.

4. Ан-Навави. Сахих Муслим с комментариями имама ан-Навави. Т. 8. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ильмия, 2019. – С. 124–126.

5. Ахмад ибн Ханбаль. Муснад имама Ахмада / Ахмад ибн Ханбаль. – Каир: Аль-Матаба аль-Амирия, 2020. – 480 с.

6. Галиев Р.Р. Исламская педагогика об интеграции физического и духовного развития личности // Молодой ученый. – 2012. – №1 (36). – Т. 2. – С. 71–74. – URL: https://moluch.ru/archive/36/4151 (дата обращения: 26.03.2026).

7. Мане С. Интервью BBC Sport: «Почему я строю школы и больницы в Сенегале» / С. Мане. – URL: https://www.bbc.com/sport/football (дата обращения: 23.03.2026).

8. Мифтахов Р.А. Исламская антропология: концепция совершенного человека в мусульманской традиции / Р.А. Мифтахов. – Казань: Изд-во Казанского университета, 2020. – 312 с.

9. Нурмагомедов Х. Пресс-конференция UFC: «Мой отец учил меня, что сильный верующий лучше слабого» / Х. Нурмагомедов. – URL: https://www.sport-express.ru (дата обращения: 25.03.2026).

10. Фахруддин ар-Рази. Тафсир аль-Кабир (Великое толкование). Т. 15 / ар-Рази Фахрутдин. – Бейрут: Дар аль-Фикр, 2018. – 560 с.

11. Zaman M. Sport and Islam: Identity and Culture in the Modern World / M. Zaman. – London: Routledge, 2021. – 210 p.

Сведения об авторе: Абдулин Омар Мухарямович – старший преподаватель кафедры исламской теологии ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: sportriu@gmail.com

Азаматов Р.И. (Уфа, РИУ ЦДУМ России)

ЦЕЛИ ШАРИАТА КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНАНТ ЭКСТРАПОЛЯЦИИ НОРМ СВЯЩЕННЫХ ТЕКСТОВ

Аннотация: Статья посвящена месту и роли целей шариата в процессе экстраполяции норм священных текстов на новые, незатронутые ими случаи. Автор раскрывает специфику процесса экстраполяции на примере суждения по аналогии и выявляет проблематику процесса в случае невозможности применения суждения по аналогии. Концепция целей шариата в данном случае представлена как допустимое методологическое решение, и отмечается ее детерминирующий потенциал. Озвученные в статье тезисы призваны актуализировать дискуссию вокруг исследования природы ориентированного на целях шариата иджтихада, необходимого для подготовки теологов и религиозного персонала в религиозных вузах.

Ключевые слова: цели шариата, макасид, методологический детерминант, экстраполяция норм священных текстов, истихсан, иджтихад макасиди.

Исламская методологическая мысль права постулирует, что божественное откровение, представленное Священным Кораном и пророческой Сунной, является ограниченным источниковым ресурсом, а количество не затронутых ими случаев, оценить которые предстоит исламским правоведам, неисчислимо [8, с. 139]. Понимание проблематики задействования ограниченного ресурса для решения многочисленных вопросов возникло в сознании исламских правоведов еще в эпоху сподвижников [8, с. 139–140]. Так, дихотомия универсальности исламской религии и ограниченности ее источниковых ресурсов неизбежно привела к необходимости разработки методологических инструментов, позволяющих

экстраполировать нормы священных текстов на новые случаи. Данная экстраполяция как процесс выхода за пределы священных текстов [2, с. 67, 105–106] представлена рядом методологических инструментов, функционирование которых обеспечивает *иджтихад* в широком смысле слова. Принимая во внимание субъективность применения иджтихада, дискуссии относительно использования данных методологических инструментов являются вполне естественными. Пик дискуссий приходится на ранние века истории мусульман, когда методология права и ее терминология находились еще на стадии становления. Ярким примером незрелости терминологического аппарата служит методологический инструмент *истихсан*, ставший конфликтогенным фактором между основателями ханафитского мазхаба, с одной стороны, и шафиитского – с другой.

Для Мухаммада Шафи‘и (150–204) *истихсан* – это метод, открывающий врата для вольнодумства, и безосновательное отклонение от регламентированного суждения по аналогии (*кыяс*) [9, с. 494–495]. Если принять во внимание тот факт, что для Шафи‘и *кыяс* и *иджтихад* являются тождественными понятиями [9, с. 473], то отрицание им *истихсана* представляется вполне внутренне согласованным. Однако для ханафитов, которые долго шли к формулированию единого терминологического определения, *истихсан* – это не манифестация вольнодумства, а продуманная технология формулирования практико-правовых норм (хукм) на основе более весомых нежели *кыяс* доводов, как Коран, Сунна, консенсус муджтахидов (иджма‘), общественная польза (маслахат), крайняя необходимость (дарурат) и обычаи (‘урф) [1, с. 103–106]. По всей видимости, понимание этого и частичное принятие *истихсана* у последователей Шафи‘и сформировалось к V–VI веку по мусульманскому летоисчислению, когда Абу Хамид аль-Газали (450–505) соглашается с ханафитами о допустимости отклонения от суждения по аналогии на основе пророческой Сунны, но не приемлет употребление термина *истихсан* [3, с. 311].

Каким бы разнообразным ни был спектр оснований для применения *истихсана* – то есть отказа от нормы, основанной на суждении по аналогии, – детерминирующим законность этого метода фактором явилось стремление правоведов принять решение, которое больше отвечало бы интересам людей. Поскольку решение, основанное на суждении по аналогии, могло привести к нежелательным и пагубным для человека последствиям, которые не согласуются с общими целями шариата [1, с. 105–106]. В этой связи возникает вопрос, какова же степень детермини-

рующего свойства целей шариата при экстраполяции норм священных текстов на новые казусы?

Для стандартизации процесса экстраполяции норм священных текстов исламскими методологами были выявлены их объективные (‘иллят) и субъективные (хикмат / маслахат) признаки. Если под объективным признаком понимается существенный признак, т.е. то, что послужило причиной возникновения соответствующей нормы, то под субъективным признаком понимается та польза для человека, которую он получает благодаря следованию этой норме. Как правило, принято считать, что при экстраполяции норм священных текстов по конкретным случаям (асл) на новые (фар‘), следует принимать за основу их общий существенный признак (‘иллят), т.е. выявить их схожесть, а субъективному признаку, т.е. целям шариата, выделяется второстепенная роль. В принципе этого было достаточно, чтобы распространить юрисдикцию священных текстов на новые случаи. Такая технология исправно функционирует тогда, когда для оценки новых случаев имеется прецендент в священных текстах. Классическим примером этого является установление запретности употребления любого алкогольсодержащего напитка на основе их полной схожести с коранически запрещенным вином из-за наличия общего существенного признака – способности одурманивать разум [10, с. 149–151].

Вместе с тем данная технология едва ли применима к тем новым случаям, которые не имеют прецендента в священных текстах, что исключает применение суждения по аналогии в его классическом понимании. Именно в подобных случаях проявляется детерминирующий потенциал целей шариата при использовании *иджтихада*, где цели шариата формируют основную аргументационную базу. Примечательно, что в научный оборот вводится специальный термин «аль-иджтихад аль-макасиди», т.е. иджтихад основанный на макасид [4, с. 254] или интенциональный иджтихад, а также разрабатывается соответствующая доктрина. Суть данного метода заключается в том, что при формулировании нормы (хукм) правовед принимает за основу не объективный признак прецендента (его в данном случае нет), а конечную его цель, представляющую собой привлечение блага для человека и общества или устранение вреда от них. Проиллюстрировать этот метод можно на примере дискуссий сторонников и противников суррогатного материнства, в процессе которого участвуют исключительно супруги (супруг и две его супруги), поскольку остальные его виды строго запрещаются ввиду нарушения множества религиозных предписаний [7, с. 119–128].

Позиция противников суррогатного материнства, как правило, основывается на принципе недопустимости смешения родов, для предотвращения которого в религии узаконен брак и запрещена незаконная половая близость, и опасении подрыва основ материнства [7, с. 115–118; 5, с. 587]. Сторонники же обосновывают свои взгляды тем, что суррогатное материнство, во-первых, не приводит к смешению родов при соблюдении необходимых для этого мер и, во-вторых, напротив, способствует укреплению основ материнства и отцовства. Поскольку каждый человек имеет право на то, чтобы стать родителем [7, с. 113–114].

Анализ доказательной базы противоборствующих сторон показывает, что положительное или отрицательное решение проблемы суррогатного материнства основывается не на аналогии с конкретными случаями, упоминаемыми в священных текстах, а на защите и достижении целей шариата, квинтэссенция которых заключается в достижении блага и устранении вреда. Опасения противников детерминирующей роли целей шариата как полноправного методологического инструмента в поиске решения современных проблем исламского права могут быть устранены соблюдением условий, разработанных исламскими методологами.

Примечательно, что детерминирующий фактор целей шариата в экстраполяции норм священных текстов проявляется еще и тогда, когда часть современных исследователей пренебрегают нормой, принятой на основе ее субъективного признака (‘иллят), и отдают предпочтение норме, сформулированной в контексте целей шариата. Наглядным примером может послужить проблематика фиктивного брака, когда соблюдение юридической формальности не приводит к осуществлению целей шариата в узаконивании института брака. В данном случае, часть исламских исследователей постулирует о незаконности и греховности фиктивного брака [6, с. 218–221].

В заключение следует отметить, что при экстраполяции норм священных текстов на новые случаи цели шариата играют определяющую роль. Обращение к целям шариата в рамках, предусмотренных методологией исламского права, означает адаптацию предписаний священных текстов и реализацию задуманного блага (маслахат).

Литература:

1. Азаматов Р.И. Теория целей шариата и ее связь с источниками исламского права / Р.И. Азаматов. – Уфа: Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы, 2018. – 124 с.

2. Бернард Дж. Вайсс. Дух мусульманского права / Дж. Вайсс Бернард; пер. с англ. – СПб.: «Издательство «Диля», 2008. – 320 с.

3. Газали Абу Хамид. Аль-Мустасфа мин ‘ильм аль-усуль. Т. 1 / А. Газали. – Бейрут: аль-Мактаба аль-‘асриййа; 2009. – 335 с.

4. Гамал Элдин Аттийа. К реализации высших целей исламского права. Макасид аш-шари‘а: функциональный подход / Гамал Элдин Аттийа. – [б.м.]: [б.и.], 2025. – 397 с.

5. Карадаги ‘Али Мухй ад-Дин, Мухаммади ‘Али Юсуф. Фикх аль-кадая ат-тыббиййа аль-му‘асыра / А.М. Карадаги. – Бейрут: Дар аль-башаир аль-ислямиййа, 2006. – 624 с.

6. аль-Карарат ва аль-фатава ас-садира ‘ан аль-маджлис аль-ауруби ли аль-ифта ва аль-бухус [Постановления и фетвы Европейского совета по фетва и исследованиям] / вступ. слово аль-Карадави. – Бейрут: Муассасат ар-Раййан, 2013. – 386 с.

7. Куррадаги ‘Ариф ‘Али. Масаиль шар‘иййа фи кадая аль-мар’а / А.А. Куррадаги. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-‘ильмиййа, 2012. – 224 с.

8. Сарахси Абу Бакр. Усуль ас-Сарахси. Т. 2 / А. Сарахси. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-‘ильмиййа, 1993. – 387 с.

9. Шафи‘и Мухаммад ибн Идрис. ар-Рисаля / М.И. Шафи‘и. – Каир: Мактабат дар ат-турас, 2005. – 624 с.

10. Ша‘бан Закий ад-Дин. Усуль аль-фикх аль-ислями / З. Ша‘бан. – Стамбул: Мактабат аль-иршад, 2019. – 504 с.

Сведение об авторе: Азаматов Рустем Ишбулдович – доктор исламского права, старший преподаватель кафедры исламских наук Религиозной организации – Духовной образовательной организации высшего образования «Российский исламский университет» Центрального духовного управления мусульман России (г. Уфа). E-mail: azamatow_rustem@mail.ru. SPIN-код elibrary.ru: 9296-3950

Бояров И.Ю. (Пятигорск, ПГУ)

ТЕОЛОГИЯ МЕЖДУ ТРАДИЦИЕЙ И МОДЕРНОМ: ПУТИ И ПРИНЦИПЫ ФОРМИРОВАНИЯ НОВЫХ ПОДХОДОВ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСЛАМСКОЙ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Аннотация: В статье раскрываются характерные особенности взаимосвязи между традиционным подходом к исследованиям, сложившимся на начальном этапе популяризации исламской экономической модели, и современными подходами, применяемыми мусульманскими учеными. В первой части работы изучен основной понятийно-категориальный аппарат, используемый при анализе исламской экономики, и выявлены ключевые направления современной мусульманской научно-экономической мысли. Во второй части работы приводятся труды, ставшие традиционными для исламской экономической мысли. Автор проводит сопоставление основных идей данных трудов и приходит к выводу, что основные темы следующие: запрет риба, закят, этические основы, баланс духовного и мирского, сравнение с другими моделями. Так автор применил сравнительно-историко-типологический анализ между традиционалистами и модернистами, выявив сходства и различия во взглядах исследователей и подходах.

Ключевые слова: Коран, сунна, теология, исламская экономика, исламский банкинг, экономические отношения, риба, закят, этические основы, баланс духовного и мирского, социализм, капитализм.

Введение

Вторая мировая война и ее окончание явились поворотным моментом в развитии философской мысли в исламском мире. Многие мусульманские страны обрели независимость, что способствовало росту самосознания освобожденных исламских народов, и поначалу они надеялись на

благоприятные изменения в ближайшей перспективе. Оптимистические расчеты базировались не только на политических успехах мусульманских государств, но и на общем настроении в мире. В тот период человечество возлагало большие надежды на успехи научно-технического прогресса, способного решить все послевоенные и постколониальные проблемы [2].

В 50–70-е гг. XX столетия в арабских странах на первый план выдвинулись развитие рационализма и научного просвещения. Обращение к культурным традициям и духовно-историческому наследию, рассматриваемое в качестве одной из основных задач исламского сообщества, нацеленного на развитие в духе современности, стало чертой новой арабо-мусульманской философии. В научных работах отмечается, что добившиеся суверенитета исламские народы унаследовали от своих предков цивилизацию, внесшую большой вклад в историю науки. Во вновь образованных мусульманских государствах разум и знание были провозглашены базовыми критериями общественного развития. Одновременно, на фоне возвращения к истокам, исламская экономика возникла сначала как обособленное понятие, а затем, как и отдельная научная отрасль.

Методология

Посредством использования сравнительного метода, сопоставлены труды традиционалистов и модернистов. В них выявлены общие и различные черты с целью классификации и типологии. Особое значение имеет сравнительно-историко-типологический подход, раскрывающий сходство не связанных по своему происхождению явлений одинаковыми условиями их генезиса и развития.

Результаты

I часть. Теоретическая основа

Как представляется, необходимо отметить специфику формирования новых подходов к исследованию исламской экономики. В данном контексте, следует, в первую очередь, принять во внимание ряд наиболее распространенных научных подходов:

– актуализация исторического наследия. Обращение к трудам средневековых мыслителей (Аль-Газали, Ибн Таймийя, Ибн Халдун), с целью выявления идей, отвечающих на современные вызовы. Применение подобного подхода дает возможность адаптации классических концепции к современным реалиям;

– синтез религиозного нормативизма и экономической науки. Разработка методологий, позволяющих рассматривать экономические явления через призму исламских ценностей и одновременно применять научные методы (эконометрика, системный анализ);

– междисциплинарность. Привлечение методов социологии, политологии, права и этики обеспечивает возможность анализировать исламскую экономическую модель не изолированно, а в контексте социальных, правовых и политических факторов, влияющих на ее развитие;

– изучение практик. Анализ реального опыта исламских финансовых институтов (банков, страховых компаний, институтов закята и садака) предоставляет материал для теоретических обобщений. Оценивается, как принципы шариата работают на практике, какие барьеры возникают и как их преодолевать;

– критический анализ западной экономической теории. Выявление расхождений принципов шариата с неоклассическими постулатами (например, по вопросам распределения доходов, роли государства, запрета спекуляций), и поиск точек соприкосновений или альтернативных решений.

Далее следует осмыслить принципы, используемые при изучении исламской экономики:

– ценностный принцип направлен не только на максимизацию благосостояния, но и реализацию исламских этических норм (справедливость, равенство, ответственность, забота о слабых). Это сдвигает ракурс, эффективность мер оценивается на соответствие религиозным критериям, а не только через призму ВВП;

– динамический анализ ориентирован на трансформацию принципов под влиянием социально-экономических изменений, технологических сдвигов и глобальных вызовов;

– сравнительный анализ. Сопоставление исламской экономической модели с западными капиталистическими, социалистическими и альтернативными парадигмами. Выявляет сильные и слабые стороны, дает понять в каких условиях исламская модель может быть наиболее эффективной;

– межведомственный и междисциплинарный синтез направлен на объединение усилий специалистов из различных областей – богословия, экономики, права, и т.д. Это позволяет добиться более целостной картины;

– практическая направленность. Активно анализируются конкретные продукты и механизмы: сукук, исламские банки, такафул, вакфы. Исследователи оценивают их конструкцию, риски, а также кейсы успешного

роста. Также разрабатываются конкретные инструменты и механизмы (распределения рисков в исламском банкинге, моделей благотворительности), которые можно внедрять в разных секторах экономики. Анализируются возникающие сложности (при масштабировании, волатильности, конкуренции с традиционными системами), и обсуждаются пути повышения их устойчивости в условиях глобальных «шоков». Анализируется запрет на риба (ростовщичество) и гарар (неопределенность в сделках). Ученые исследуют, как эти запреты влияют на структуру финансовых рынков, почему они считаются угрозой стабильности и какие альтернативные механизмы (мудараба, мушарака) создаются для замены традиционных процентных схем [3, с. 174];

– учет контекста. При анализе важно принимать во внимание специфику конкретной страны или региона, поскольку успешная реализация исламской модели требует адаптации универсальных принципов к местным условиям;

– фокус на цифровизацию. Каким образом экономическая мысль адаптируется к современным технологиям, развитию исламских финтехов, блокчейна в рамках шариата, или к вопросам этичного инвестирования;

– вопрос о природе самой модели. Где заканчиваются границы исламской экономической модели, является ли она полноценной альтернативой или может сосуществовать и обогащать другие системы.

Как мы видим, данные подходы и принципы несут в себе широкий взгляд рассмотрения исламской парадигмы экономики. Применяются междисциплинарные подходы, разрабатываются новые методологии, позволяющие рассматривать экономические явления через призму исламских ценностей, учитывается реальный опыт применения исламских инструментов, разрабатываются новые инструменты, вписывающиеся в действующее законодательство и новые законы, регулирующие исламскую модель экономики.

В следующей части мы ознакомимся с идеями традиционалистов и проведем сравнительно-историко-типологический анализ идей традиционалистов и модернистов.

II часть. Основная

Прежде всего, следует отметить значимость международной обстановки, сложившейся после Второй мировой войны. 1947 г. стал поворотным для формирования концепции исламской экономики: тогда одновременно вышли и другие значимые работы, такие как «Исламская экономика» Саййида Маназира Мухаммада ал-Гилани, «Экономика ислама» Махмуда Ахмада, «Ислам и экономические установления» Му-

хаммада ал-Газали. 1947 г. – время, когда после распада колониальных империй многие мусульманские страны искали пути экономического и культурного возрождения. В этом контексте возникал запрос на осмысление того, как исламские ценности могут лечь в основу хозяйственной системы, альтернативной как капитализму, так и социализму. Далее мы перечислим три труда, являющимися традиционалистскими, и выявим основные идеи, сходства и различия.

Первый труд – «Исламская экономика». Исламская экономика – термин, который впервые упоминается в книге мусульманского ученого индийского происхождения Саййида Маназира Ахсана Гилани «Исламская экономика», опубликованной в 1947 г. на языке урду [2, с. 9]. Он был видным индийским мусульманским ученым: исламоведом, специалистом по хадисам, правоведом, а также профессором и деканом теологического факультета Университета Османии в Хайдарабаде. По сути, ал-Гилани предложил теоретическую модель идеальной экономической системы, которая полностью соответствует шариату. Он не описывал готовую практическую инструкцию для государства, а выстраивал концептуальный каркас:

1) запрет риба. Осуждение ссудного процента и любого неоправданного приращения капитала в финансовых операциях;

2) закят. Закят как основной инструмент налогообложения, перераспределения богатства и снижения социального неравенства;

3) этические основы: справедливость, запрет на обман в сделках, ответственность богатых (благодарность, помощь бедным, сиротам) и добродетельное поведение бедных (терпение, упование на Аллаха);

4) баланс духовного и мирского. В исламе отсутствует разрыв между духовной жизнью и хозяйственной деятельностью – человеку необходимо совмещать стремление к благочестию с активной экономической деятельностью;

5) сравнение с другими моделями. В работе есть разбор философии капитализма и социализма: автор указывал, что эти системы, по его мнению, противоречат естественным законам, тогда как ислам предлагает подход, ориентированный на переориентацию человека, а не на «устранение»;

6) анализ человеческой природы. Автор опирался на коранические представления, описывая такие черты, как жадность, амбициозность, ограниченность ресурсов, и связывал их с экономическими трудностями [4].

Второй труд – «Экономика ислама» Махмуда Ахмада (Мирза Башируддин Махмуд Ахмад) (1889–1965 гг.), ученого, общественного деятеля

индийского происхождения. Махмуд Ахмад в исследовании предпринял попытку систематизировать экономические идеи ислама – вывести идеальную модель хозяйствования, которая бы полностью соответствовала нормам шариата.

Ключевые идеи и подходы:

1) запрет риба. Фундаментальный принцип, вся финансовая система должна быть выстроена в соответствии с ним;

2) закят. Важнейшим инструментом обеспечения социальной справедливости выступает закят. Он служит не просто благотворительностью, а правом бедных на часть имущества богатых, механизмом предотвращения чрезмерной концентрации капитала и устранения крайних форм неравенства;

3) этические основы. Автор подчеркивал, что экономика должна служить общему благу, а не только максимизации прибыли. В работе прослеживается идея социальной справедливости: распределение доходов должно быть обоснованным и не допускать чрезмерного обогащения одних за счет других;

4) баланс между личной инициативой и общественными интересами. Ислам признает право на частную собственность и поощряет труд, торговлю и предпринимательство, но это право не абсолютно: оно ограничено необходимостью не причинять вред обществу и не эксплуатировать других. Экономика должна сочетать индивидуальную свободу с социальной ответственностью;

5) сравнение с другими моделями. Он анализировал эти системы и находил в них серьезные изъяны: капитализм зиждется на ростовщичестве, что противоречит исламским принципам; социализм, по его мнению, игнорирует личную ответственность и инициативу, сводя все к плановому распределению;

6) предложение по исламским банкам. Ахмад выдвинул идею создания финансовых институтов, работающих без ссудного процента. Он предлагал модель, близкую к акционерным компаниям с ограниченной ответственностью: клиент предоставляет капитал, а банк и вкладчик делят прибыль и убытки на началах партнерства [5].

Третий труд – «Ислам и экономические установления» Мухаммада аль-Газали (1917–1996 гг.), ученого и общественного деятеля родом из Египта. Его труд вышел в 1947 г. в Каире. Он анализировал, как исламские религиозные и этические принципы должны влиять на хозяйственную жизнь, затрагивал такие темы, как:

1) запрет риба. Одна из ключевых тем – обоснование запрета на получение процента и разбор того, какие финансовые операции подпадают под это определение;

2) закят. В книге затрагиваются вопросы того, как исламские механизмы могут способствовать более сбалансированному распределению благ в обществе;

3) этические основы. Честная торговля, запрет на обман, манипулирование ценами, ложную рекламу;

4) баланс материального и духовного. Важная мысль: экономическая жизнь не должна отрываться от нравственных целей. Материальное благополучие рассматривается как средство для полноценного духовного развития человека и общины;

5) сравнение с другими моделями. Автор не отвергал частную собственность и рынок, но накладывал на них серьезные ограничения. Его критика касалась прежде всего моральных изъянов: эксплуатации наемного труда, концентрации богатства, погони за прибылью в ущерб социальной справедливости. Он не отрицал рынок целиком, а стремился «очеловечить» его правилами, которых в чистом капитализме зачастую отсутствуют. В этом смысле его модель ближе к идее «социального рыночного хозяйства», чем к плановой экономике советского образца.

6) роль государства. Уделял внимание функциям государства в экономике: обеспечение социальной справедливости, защита базовых потребностей граждан, регулирование монополий [1].

При сопоставлении вышеприведенных научных работ, следует обозначить 6 ключевых идей, пять из который совпадают:

1. запрет риба;

2. закят;

3. этические основы;

4. баланс духовного и мирского;

5. сравнение с другими моделями.

При этом важно отметить, что в книгах речь шла об идеальной модели, а не о практическом плане реформ. Позже исследователи отмечали, что некоторые конкретные предложения (например, национализация определенных отраслей, ограничения на размер землевладений) не всегда можно однозначно вывести исключительно из классических исламских источников – в них сильнее выражен общий этический каркас, чем детальный экономический алгоритм. Выделим основные вехи, заложенные данными трудами:

– историческая роль. Данные труды являются первыми трудами, дающими систематическое обоснование исламской экономической моде-

ли. Они предложили альтернативу доминировавшим тогда моделям, в частности капиталистической и социалистической, и заложили концептуальный фундамент для развития исламского банкинга и финансовых институтов во всем мире в последующие десятилетия;

– правовой подход. Ранние авторы подходили к вопросу с позиций мусульманского права (фикха), что отразилось на детальном анализе правовых механизмов (мудараба, мушарака) и их адаптации к современным экономическим задачам;

– влияние на практику. Эти идеи оказали значительное влияние на последующее развитие исламских финансов. Их предложения по партнерским финансовым моделям стали основой для практических экспериментов, которые начались в последующие десятилетия.

Данные труды, хоть и являются фундаментом для современных исследователей, их стоит рассматривать скорее, как **теоретическую модель**, а не готовый рецепт для немедленного внедрения. Некоторые положения остаются дискуссионными, а практическая реализация требует учета конкретных социально-экономических условий разных стран.

Далее мы упомянем современных авторов, не углубляясь в сами труды, дабы не выходить за рамки установленного объема статьи, и их общие, на наш взгляд, подходы, являющиеся модернистскими в сравнении с традиционалистским подходом.

Со временем фокус сместился. Современные исследователи (Мухаммад Умар Чапра, Мухаммад Ниджатулла Сиддики, Махмуд аль-Гамди, Мухаммад Бакир ас-Садр, Ренат Беккин) стали подходить к теме практичнее.

Что касается глубины и инструментария. Традиционалисты подходили к теме с богословской точки зрения: они систематизировали религиозные предписания и сопоставляли их с идеями современных им экономическими теориями. Современные авторы используют более широкий аналитический аппарат: эконометрику, теорию игр, институциональный анализ, чтобы изучать конкретные механизмы (исламские банки, сукук, такафуль) и оценивать их эффективность в реальных условиях.

Смещение фокуса исследования. Ранние авторы делали акцент на сравнении исламской модели с другими системами. Современные исследователи чаще углубляются в практику: а именно, как работают конкретные финансовые инструменты, какие существуют регуляторные вызовы, как исламская экономика взаимодействует с глобальной финансовой системой, каковы барьеры для ее развития.

Модернистское отношение к инновациям и искусственному интеллекту. Традиционалисты, опираясь на традиции, в целом стремились

показать, что исламская модель предлагает альтернативу, но не всегда детально прорабатывали, как адаптировать ее к современным технологическим и рыночным реалиям. Современные авторы активнее исследуют, как внедрять инновации (например, финтех, блокчейн) в исламскую финансовую систему, не нарушая при этом шариатских принципов.

Значительное увеличение масштаба анализа. Современные работы часто охватывают более широкий спектр тем: устойчивость исламской экономики, ее вклад в цели устойчивого развития, влияние на социальное неравенство, взаимодействие с государственными регуляторными системами в разных странах.

Так же мы можем выделить следующие сходства:

фокус на принципах. Традиционалисты, и современные авторы сходятся в том, что в основе исламской экономики лежат религиозные источники (Коран, сунна) и вытекающие из них нормы (запрет риба – процента, акцент на справедливости, социальной ответственности).

отношение к анализу – понять, как религиозные установки формируют экономические отношения, институты и поведение людей.

Заключение

Из Священного Корана мы получаем указания и запреты на совершения тех или иных действий, а уже из Сунны Пророка Мухаммада ﷺ как именно мы можем реализовать или воздержаться повелений Всевышнего Аллаха. Из классических исламских финансовых институтов видно, что такие инструменты как майсир, гарар, риба, а также вакф, как изначально использовались арабами в доисламские времена и какие различные формы и методы приобрело в современном мире.

Ученые традиционалисты сформулировали теоретическую концепцию исламской экономики, можно с уверенностью сказать, что без них не было бы современной исламской экономической модели. Многое из того, о чем писали авторы традиционалисты, было реализовано десятилетия спустя в рамках исламской экономической модели. В наши дни задача исследователя облегчена тем, что со стороны общества и государства во многих мусульманских и даже немусульманских странах наблюдается интерес к применению принципов ислама в экономической жизни, созданы специальные институты и научные центры по изучению исламской экономики.

Литература:

1. Ал-Газали Мухаммад. Ал-ислам ва-л-авда’а ал-иктисадийа / Мухаммад Ал-Газали. – Каир, 1947. – 112 с.

2. Беккин Р.И. Исламская экономическая модель и современность / Р.И. Беккин. – М.: Издательский дом Марджани. –2009. – 316 с.

3. Гибадуллин М.З. Основы исламской экономики: теория и практика хозяйствования. Учебное пособие / М.З. Гибадуллин. –Казань: ТГГПУ, 2009. –195 с.

4. Гилани Сайид Маназир Ахсан. Ислами ма'ашийат / Сайид Маназир Ахсан Гилани. – Хайдарабад, 1947. – 464 с.

5. Ahmad Shaikh Mahmud. Economics of Islam: a Comparative Study / Ahmad Shaikh Mahmud. – Lahore, 1947. – 191 p.

Сведения об авторе: Бояров Ильдар Юнирович – магистр теологии, аспирант Пятигорского Государственного университета (г. Пятигорск). E-mail: Boyarov.ildar@mail.ru. SPIN-код elibrary.ru: 4525-9828

Габдуллина Р.А. (Казань, РИИ)

НАУКА АЛЬ-КАВА‘ИД АЛЬ-ФИКХИЙЙА И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА МЕТОДОЛОГИЮ БОГОСЛОВОВ НА ПРИМЕРЕ ТАТАРСКОГО БОГОСЛОВА НУРГАЛИ ХАСАНОВА

(Научный руководитель – кандидат исторических наук, доцент кафедры исламской теологии ЧУВО «Российский исламский институт» Шагавиев Д.А.)

Аннотация: Данная статья посвящена изучению влияния науки аль-кава‘ид аль-фикхиййа на методологию богословов, на примере татарского богослова Нургали Хасанова. В ней рассмотрена важность и практическая значимость данной дисциплины, а также проанализирована первая часть труда Нургали хазрата Хасанова «Сто правил исламского права и сто правил основ исламского права с доказательствами и примерами». Исследование проливает свет на то, какое значение несет данная наука в формировании методологического фундамента исламского богословия.

Ключевые слова: ислам, фикх, ханафитский мазхаб, ханафитские ученые, аль-кава‘ид аль-фикхиййа, методология, Нургали Хасанов.

Наука аль-кава‘ид аль-фикхиййа является одной из важнейших наук, связанных с исламским правом (фикх). Данная наука изучает кава‘ид фикхиййа (правила фикха). Правила фикха представляют из себя универсальные регулятивные принципы, применяемые к однотипным правовым случаям (масаиль). Если наука усуль аль-фикх занимается вопросами легитимизации (изучает то, как выводить шариатские нормы из Откровения), то наука аль-кава‘ид аль-фикхиййа систематизирует уже существующие нормы.

Важность данной науки проявляется в том, что система правил фикха выполняет эпистемологическую и герменевтическую функции, способствуя: раскрытию фундаментальных целей шариата (макасыд) – сохранению веры, жизни, разума, потомства и имущества; осмыслению рациональных оснований (мадарик) каждого конкретного предписания (хукм), то есть пониманию, почему именно такое положение установлено; выявлению первоисточников и методологических подходов (маахиз) при выведении норм по частным вопросам, что позволяет проследить, из какого довода выводится то или иное положение (из Корана, Сунны, иджма‘, кыяса и др.).

Освоение системы правил фикха предоставляет исследователю следующие методологические преимущества. Во-первых, формируется своеобразное доктринальное видение (ат-тасаввур аль-мазхаби): появляется возможность увидеть системную связь и внутреннюю логику между частными положениями внутри одной правовой школы (мазхаба), воспринимая ее не как набор разрозненных положений, а как единую методологическую систему. Во-вторых, возникает понимание механизмов предпочтения (тарджих), что дает возможность осмыслить, почему тот или иной имам отдал предпочтение одному доводу перед другим и какими критериями он при этом руководствовался. Наконец, осуществляется сравнительное правоведение (аль-мукарана бейна аль-мазахиб), обеспечивающее объективную основу для сравнительного анализа разных правовых школ, позволяя выявить как точки расхождения (ихтиляф), так и области согласия (иттифак).

Также изучение данной науки дает преимущество и студентам-богословам. Вместо того, чтобы заучивать сотни отдельных случаев (масаиль), они усваивают одно общее правило, которое охватывает множество случаев.

Что касается ценности данной науки для ученого, то изучение кава‘ид фикхиййа развивает юридическое чутье (маляка фикхиййа) и помогает ему выводить решения по тем вопросам, по которым нет прямого указания в аятах Корана или хадисах.

Знание кава‘ид фикхиййа предоставляет муфтию методологический инструментарий для вынесения решений (фетв) по вновь возникающим вопросам (навазиль), что обеспечивает оптимальную эффективность процесса иджтихада за минимальный промежуток времени [1, с. 37–41].

Бесспорно, чтобы в полной мере выявить методологическую значимость данной дисциплины, необходимо более подробно изучить ее историческое становление и эволюцию. Здесь мы лишь упомянем, что наука аль-кава‘ид аль-фикхиййа прошла через этапы от генезиса и формирования к развитию и кодификации и, наконец, к систематизации и укреплению. Данная наука исторически развивалась как реакция на потребность в практической гибкости в эпоху, когда прямой иджтихад стал затруднительным.

Ханафитские ученые являются первопроходцами в науке аль-кава‘ид аль-фикхиййа. Так, труд Имама аль-Кархы «Усуль аль-Кархы», написанный в четвертом веке по хиджре, является первым написанным сочинением в науке аль-кава‘ид аль-фикхиййа. Ханафитскими правоведами (фукаха) было написано огромное количество трудов в этой области. Среди них такие значимые для фукаха всех мазхабов труды, как: «Усуль аль-Кархы» имама абуль-Хасана аль-Кархы, «Та’сис ан-Назар» абу Зайда ад-Даббуси, «аль-Ашбах уа ан-Назаир» имама ибн Нуджейма и др. Апогея же в своем развитии наука аль-кава‘ид аль-фикхиййа достигла с появлением «Маджалляту аль-Ахкам аль-‘Адлия». Этот труд был составлен группой авторитетных правоведов ханафитского мазхаба в конце тринадцатого века по хиджре. «Маджалля» является своего рода гражданским кодексом, который состоит из свода положений, сформулированных в виде статей. «Маджалля» перевела правовые нормы из теоретического материала в книгах в официальный гражданский закон, применяемый в судах [2, с. 225–233].

Татарские богословы конца XIX – начала XX веков обладали высоким уровнем владения арабским языком, придерживались ханафитского мазхаба и поэтому изучали первоисточники, написанные ханафитскими учеными на арабском языке, в том числе труды по фикху, а также по кава‘ид фикхиййа.

Нургали хазрат Хасанов (1852–1919) один из ярчайших представителей татарского богословия Среднего Поволжья конца XIX – начала XX века. Нургали хазрат получил классическое религиозное образование в городе Бухара в медресе «Мир-Араб». Обладая высоким уровнем владения арабским языком, Хасанов изучил классические труды ханафитских ученых по различным религиозным дисциплинам, в том числе по фикху и кава‘ид фикхиййа. Накопив богатый багаж знаний, Хасанов написал более двадцати книг, одиннадцать из которых успел издать.

Среди них книга «Сто правил исламского права и сто правил основ исламского права с доказательствами и примерами», которая была издана в 1902 году в Казани. Данная книга написана на арабском языке и состоит из двух частей: правил исламского права (кава‘ид фикхиййа) и правил основ исламского права (кава‘ид усулия) [5, с. 3–12]. Нас интересует первая часть труда, связанная с правилами фикха. Нургали хазрат в оглавлении к разделу о правилах фикха на 20-й странице разделил сто правил на виды, что является своего рода структурой его кава‘ид фикхиййа. Структура была заимствована у ибн Нуджейма из книги «аль-Ашбах уа ан-Назаир». В основе данного раздела с правилами фикха лежат шесть всеобъемлющих правил фикха (кава‘ид кубра). К каждой из них

он относит другие, более частные правила, которые из них вытекают. Таким образом, правила группируются по степени охвата и широты, по так называемому тематическому порядку (тартиб мауду‘и). В написании своего труда Нургали Хасанов опирается на книгу ибн Нуджейма «аль-Ашбах уан-Назаир», а также на «Маджалляту аль-Ахкам аль-‘Адлия». Более того, он напрямую цитирует практически все формулировки правил, а также часто приводит те же доказательства и примеры (масаиль), что и ибн Нуджейм [4, с. 17–136]. Нургали хазрат обычно приводит свои кава‘ид в следующем порядке: сначала дает саму формулировку правила, затем на какое доказательство опирается, и в конце приводит пример к правилу (масаиль).

Проанализировав данный труд, мы пришли к следующим выводам:

В своей методологии Нургали хазрат чаще всего использует рациональные доводы для своих правил. Иногда он упоминает доказательство из Корана и Сунны, но больше из Сунны. Часто он делает лишь отсылку на хадис, не упоминая сам хадис. Также Нургали хазрат не указывает на источники хадисов. Если в доказательной базе к правилу он опирается на Коран или Сунну, то изредка вместе с доказательством из Корана или Сунны он также упоминает рациональный довод. На каждое правило Нургали хазрат упоминает по одному примеру (масаиль), изредка – два. Изредка упоминает исключение из правил (например, в 7-м правиле). Не упоминает разногласия ханафитских ученых относительно принятия или непринятия правила в мазхабе. Иногда упоминает максиму (дабит), а не правило (ка‘ида) [5, с. 41–86].

Изучив труд Нургали хазрата, можно понять, насколько важным этот труд является для наследия татарского богословия. Приведенные к правилам примеры (масаиль) были, а многие из них и по сей день остаются актуальными. Это и правила, связанные с облегчением («аль-машакка таджлибу ат-тайсир» и другие производные от него правила) и правила, связанные с устранением вреда («ад-дарару юзаль» и другие производные от него правила) и другие правила. Также он сделал должный акцент на правилах, связанных с обычаями (‘урф), правильное понимание которых является немаловажным для гармоничной практики ислама в странах, где мусульмане традиционно представляют меньшинство. Нургали хазрат искусно приводит как примеры, связанные с областью поклонения (‘ибадат), так и примеры, связанные с взаимоотношениями (му‘амалят).

Данный труд представляет собой ценный материал как для студентов-богословов, так и для преподавателей религиозных дисциплин, имамов,

муфтиев, исследователей в области исламского права в целом и науки аль-кава‘ид аль-фикхиййа в частности.

Проанализировав данный труд, мы видим большую практическую значимость данной науки для богослова, а также насколько сильное влияние она оказывает на методологию, сменяя парадигму его мышления от дедуктивной логики к индуктивному обобщению, где частные случаи объединяются под общим для них правилом. Интеграция кава‘ид фикхиййа с усуль аль-фикхом позволяет адаптировать богословско-правовые выводы к меняющимся социальным условиям, сохраняя при этом верность текстуальным источникам (Корану и Сунне). Таким образом, методология богослова может стать более контекстуально гибкой: он может использовать правила фикха как ориентир для определения наиболее соответствующей целям шариата (макасыд) позиции. Развивая данное суждение, хотелось бы упомянуть мысль маликитского правоведа XIII века Шихабуддина аль-Карафи в предисловии к его книге «аль-Фурук», где он отмечает, что исламский шариат включает в себя основы и ответвления, и что основы делятся на два вида: усуль аль-фикх и кава‘ид фикхиййа. Далее он заостряет внимание на важности правил фикха, говоря, что в них заключаются тайны и мудрости шариата [3, с. 6].

Подводя итог вышеизложенному, можно утверждать, что наука аль-кава‘ид аль-фикхиййа оказывает значительное влияние на формирование методологического фундамента исламского богословия.

Литература:

1. Аль-Бахусейн Я.А. Аль-муфассаль фи аль-кава‘ид аль-фикхиййа / Я.А. аль-Бахусейн. – Рияд: Дар ат-тадмурия, 2010. – 616 с.

2. Аз-Зарка М.А. Аль-мадхаль аль-фикхый аль-‘ам / М.А. аз-Зарка. – Дамаск: Даруль-Касим, 2004. – 1159 с.

3. Аль-Карафи А.И. Ануар аль-бурук фи ануа’ аль-фурук / А.И. аль-Карафи. – Бейрут: ‘Алям аль-кутуб, 1998. – 400 с.

4. Ибн Нуджейм З.И. Аль-ашбах уа ан-назаир / З.И. ибн Нуджейм. – Бейрут: Даруль-Кутуб аль-Ильмиййа, 1999. – 373 с.

5. Хасанов Н.Х. Сто правил исламского права и сто правил основ исламского права с доказательствами и примерами / Пер. с арабск. С. Вахит. – М.: Институт интеграции знаний, 2024. – 135 с.

Сведения об авторе: Габдуллина Раушания Ахметнуровна – магистрант ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: raushaniya84@gmail.com

Галявиева Г.А. (Казань, РИИ)

СУЩНОСТЬ И СТРУКТУРА НЕЙРОПЕДАГОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА КАК НОВОЙ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ В ПЕДАГОГИКЕ

Аннотация: Цель статьи показать, что нейропедагогический подход представляет собой новую методологическую парадигму, формирующую основания для нового раздела педагогической науки – нейродидактики. Нейропедагогический подход не отменяет классическую дидактику, а обогащает ее естественно-научным обоснованием. В статье проанализирована четырехуровневая структура парадигмы нейродидактики (онтологический, эпистемологический, аксиологический, праксиологический уровни).

Ключевые слова: нейропедагогика, методологическая парадигма, биологический редукционизм, нейропластичность, нейропроектирование, нейродидактика.

Современная педагогическая наука переживает период методологической турбулентности, вызванный несколькими факторами. Во-первых, экспоненциальный рост объема знаний и информации требует пересмотра традиционных дидактических моделей, ориентированных на «передачу» содержания. Во-вторых, цифровая трансформация образования изменила когнитивные паттерны обучающихся, их способы восприятия и переработки информации. В-третьих, стремительное развитие нейронаук, когнитивной психологии и нейрофизиологии предоставило педагогике беспрецедентный объем данных о биологических механизмах познания, обучения и развития.

Однако интеграция этих данных в педагогику носит хаотичный характер. С одной стороны, наблюдается биологический редукционизм – попытки свести сложнейший процесс воспитания и социализации к образованию синаптических связей, игнорируя социокультурную природу развития личности. С другой стороны, распространены нейромифы – упрощенные, искаженные интерпретации нейронаучных данных, которые проникают в образовательную практику без должной научной верификации (такие как мифы о «10% мозга», жестком делении на «визуалов / аудиалов / кинестетиков», «критических периодах» обучения и др.).

Разрешение этого противоречия требует не просто «применения» нейронаучных данных в педагогике, а концептуализации нейропедагогического подхода как целостной методологической парадигмы, обладающей собственной сущностью, структурой и критериями валидности.

Для раскрытия сущности нейропедагогического подхода необходимо обратиться к философско-методологическому анализу того, какую онтологическую, эпистемологическую и аксиологическую позицию он занимает по отношению к классической педагогике и нейронаукам.

Онтологическое измерение. Традиционная педагогика, опираясь на гуманистическую философскую традицию, рассматривала обучающегося преимущественно как социального субъекта, усваивающего культурный опыт и становящегося личностью в процессе социализации. Нейронауки, напротив, изучают мозг как биологический объект, обладающий определенными структурно-функциональными характеристиками. Нейропедагогический подход преодолевает этот онтологический разрыв, рассматривая обучающегося как биосоциальную целостность – единство биологического субстрата (мозга) и социокультурной надстройки (личности), где биологическое и социальное не противопоставляются, а взаимодополняют друг друга.

В этом смысле нейропедагогический подход опирается на философско-антропологический принцип целостности человека, сформулированный еще в античной мысли (Аристотель: «душа есть энтелехия естественного тела») и развитый в отечественной психолого-педагогической традиции (Л.С. Выготский, А.Р. Лурия, Б.Г. Ананьев) [1, с. 32].

Эпистемологическое измерение. Классическая дидактика опиралась преимущественно на нормативно-философские и эмпирико-педагогические основания. Нейропедагогический подход добавляет к этому естественно-научное обоснование педагогических закономерностей. Познание рассматривается не как абстрактный «процесс усвоения знаний», а как конкретный нейробиологический процесс формирования и перестройки нейронных сетей. Знание не «передается» от учителя к ученику,

а конструируется мозгом обучающегося через активное взаимодействие с окружающей средой [2, с. 64]. Это не означает, что нейропедагогический подход заменяет педагогическое знание нейробиологическим. Напротив, он создает методологический мост между ними: нейронауки предоставляют данные о механизмах, а педагогика – о целях и ценностях образования. Мозг здесь выступает не как «цель» воспитания, а как его биологический субстрат и инструмент, архитектуру которого педагог должен учитывать и целенаправленно формировать.

Аксиологическое измерение. Ценностные основания нейропедагогического подхода остаются гуманистическими: развитие личности, формирование субъектности, воспитание нравственности и критического мышления. Однако к этим традиционным ценностям добавляется ценность когнитивного здоровья – способности мозга к эффективной переработке информации, устойчивости к стрессу, метакогнитивной саморегуляции.

Таким образом, сущность нейропедагогического подхода может быть определена как методологическая ориентация образовательного процесса, при которой проектирование содержания, форм и методов обучения базируется на объективных законах функционирования и развития мозга (нейропластичности, когнитивной экономии, эмоционально-когнитивной интеграции), при этом конечной целью остается не биологическая адаптация, а социокультурное развитие личности.

Для того чтобы нейропедагогический подход стал полноценной методологической парадигмой (в смысле Т. Куна и И. Лакатоса), он должен обладать системной структурой, включающей исследовательскую программу, набор принципов и критериев оценки.

Уровень первый. Онтологический (Кто такой обучающийся?).

На этом уровне формируется представление об обучающемся как о нейроконструктивистском субъекте. Мозг не является статичным «сосудом» для заполнения знаниями; это динамическая, постоянно перестраивающаяся (пластичная) система, которая физически изменяется под воздействием целенаправленного обучения и социальной среды. Этот уровень опирается на данные о нейропластичности (Hebbian learning: «neurons that fire together, wire together») и культурно-историческую теорию Л.С. Выготского о социальном по происхождению и системном по строению характере высших психических функций.

Уровень второй. Эпистемологический (Как происходит познание?).

На этом уровне познание рассматривается как процесс формирования функциональных нейронных сетей (по А.Р. Лурии). Знание не «передается», а «конструируется» мозгом обучающегося через активное взаимодействие с окружающей средой. Истина и понимание имеют четкий ней-

робиологический маркер – успешную интеграцию новой информации в существующие нейронные ансамбли (консолидацию в гиппокампе и неокортексе). Этот уровень опирается на теорию когнитивной нагрузки и концепцию эмоционально-когнитивной интеграции [3, с. 65].

Уровень третий. Аксиологический (Что является ценностью?).

На этом уровне ценностью становится не только объем усвоенных знаний, но и «когнитивное здоровье», нейропластичность, способность к метапознанию (пониманию того, как работает собственный мозг) и устойчивость к стрессу (нейроэмоциональная регуляция). Этот уровень опирается на концепцию «установки на рост» и современные данные о влиянии эмоционального фона на эффективность обучения [6, с. 162].

Уровень четвертый. Праксиологический (Как учить?).

На этом уровне происходит переход от интуитивной дидактики к нейродидактике – проектированию урока, учебного трека и образовательной среды на основе принципов когнитивной эргономики, мультисенсорной интеграции и управляемой нейропластичности. Этот уровень опирается на принципы научно обоснованного образования и современные разработки в области нейропсихологии обучения (А.В. Семенович, Т.В. Черниговская) [5, с. 73].

Данная четырехуровневая структура обеспечивает целостность нейропедагогической парадигмы, связывая онтологические основания с практическими рекомендациями через эпистемологические и аксиологические посредники.

Для четкого позиционирования нейропедагогического подхода необходимо разграничить его со смежными концепциями. Нейропсихология (А.Р. Лурия, Е.Д. Хомская, А.В. Семенович) изучает связь между мозгом и психическими функциями, преимущественно в клиническом контексте (коррекция нарушений). Нейропедагогический подход шире: он ориентирован не только на коррекцию, но и на оптимизацию нормального образовательного процесса, на проектирование образовательной среды с учетом нейробиологических закономерностей [4, с. 188].

Когнитивная психология изучает механизмы переработки информации, но не ставит перед собой педагогических задач (как проектировать урок, как оценивать эффективность). Нейропедагогический подход интегрирует данные когнитивной психологии в конкретные дидактические рекомендации.

Таким образом, нейропедагогический подход представляет собой новую методологическую парадигму в педагогике, обладающую собственной сущностью, структурой и критериями валидности.

Сущность нейропедагогического подхода заключается в биосоциальном синтезе, где архитектура мозга выступает базисом для проектиро-

вания социокультурного развития личности. Мозг здесь – не цель, а инструмент и субстрат образования.

Структура парадигмы включает четыре уровня: онтологический (обучающийся как нейроконструктивистский субъект), эпистемологический (познание как формирование нейронных сетей), аксиологический (ценность когнитивного здоровья) и праксиологический (нейродидактика).

Критерии валидности (нейропластичности, когнитивной эргономики, эмоционально-когнитивной интеграции, нейровременной архитектуры и нейроэтической безопасности) создают надежный методологический фильтр, защищающий образовательную практику от нейромифов и редукционизма.

Главный методологический вывод заключается в том, что нейропедагогический подход не заменяет классическую дидактику, а обогащает ее, придавая философско-педагогическим принципам естественно-научное обоснование. Это позволяет говорить о формировании нового раздела педагогической науки – нейродидактики, которая становится методологической основой для проектирования образовательных сред XXI века.

Литература:

1. Выготский Л.С. Педагогическая психология / Л.С. Выготский; под ред. В.В. Давыдова. – Москва: Педагогика-Пресс, 1991. – 480 с.

2. Лурия А.Р. Высшие корковые функции человека и их нарушения при локальных поражениях мозга / А.Р. Лурия. – 3-е изд. – Москва: Книжный дом «Либроком», 2009. – 432 с.

3. Семенович А.В. Нейропсихологическая коррекция в детском возрасте. Метод замещающего онтогенеза / А.В. Семенович. – Москва: Смысл, 2015. – 368 с.

4. Черниговская Т.В. Нейрокогнитивная архитектура человека и проблемы образования / Т.В. Черниговская // Вопросы образования. – 2018. – №2. – С. 11–30.

5. Dehaene S. How We Learn: Why Your Brain Learns Better Than Any Machine … for Now / S. Dehaene. – New York: Viking, 2020. – 352 p.

6. Immordino-Yang M.H. Emotions, Learning, and the Brain: Exploring the Educational Implications of Affective Neuroscience / M.H. Immordino-Yang. – New York: W. W. Norton & Company, 2015. – 240 p.

Сведения об авторе: Галявиева Гульназ Абдулахатовна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры исламской теологии ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: galyavieva.gulnaz@yandex.ru

Гарипов Н.К. (Казань, РИИ)

ОСНОВНЫЕ ВЗГЛЯДЫ ВАЛИУЛЛЫ ЯКУПОВА НА СТРАНИЦАХ МОНОГРАФИИ «К ПРОРОЧЕСКОМУ ИСЛАМУ»

Аннотация: Целью статьи является анализ одной из ключевых работ Валиуллы хазрата Якупова «К пророческому исламу». Эта монография была впервые опубликована в 2005 году как сборник его статей. В ее основе лежит анализ ситуации, сложившейся вокруг мусульманского сообщества в Республике Татарстан в конце 90-х – начале нулевых годов. Мы впервые представляем обобщенный анализ этой работы для ознакомления широкого круга научного сообщества и всех интересующихся современным положением мусульман в России.

Ключевые слова: ислам, община, татары, традиция, религия, ваххабизм.

Религиозное возрождение в России началось задолго до развала СССР. Исламскому ренессансу способствовали общее настроение в советском обществе и политические перемены, которые были намечены ЦК КПСС на XIX партконференции в 1985 году. Однако своего пика религиозное возрождение у мусульман в Поволжье и Приуралье достигает только в 90-е гг., когда СССР уже перестал существовать [2, с. 121]. Именно в этот сложный для страны период происходит массовое увлечение религией широкими слоями населения. К сожалению, население, которое долгое время жило под строгим идеологическим давлением, не смогло сразу сориентироваться в информационном потоке разных концессий, хлынувшем из-за рубежа. Представители различных стран и их спецслужбы воспользовались этим и попытались навязать свои идеологические и религиозные принципы. Особенно активным было ваххабитское лобби, которое представляли Саудовская Аравия и стоящие за их спинами США. Кстати, союз США и Саудовской Аравии мало кого удивляет [1, с.

559]. На самом деле христианский протестантизм, который доминирует в США, очень схож в своей основе с идеями мусульманского фундаментализма – ваххабизма. Об этом взаимовлиянии говорил в том числе и Валиулла хазрат Якупов. Для Татарстана, где еще до X века распространился ислам, религиозная пропаганда стала настоящей проблемой. Эту проблему спецслужбы отслеживали, но и они были бессильны в силу того, что не хватало специалистов в этом вопросе. Поэтому созданный в 90-е гг. Молодежный центр исламской культуры «Иман» г. Казани при СТМ «Азатлык» под руководством Валиуллы Якупова (тогда еще Венера Якупова) взял на себя задачу религиозного просвещения широких масс. Многие религиозные течения изучались и описывались. Сам Валиулла хазрат, став в 1998 году заместителем муфтия Республики Татарстан, изучал зарубежную и советскую литературу по вопросам течений в исламе. Свои мысли он публиковал на страницах газет «Вера» и «Иман»; конечно же, его публикации появлялись и в других периодических изданиях, таких как «Звезда Поволжья», «Вечерняя Казань», «Республика Татарстан» и другие [6, с. 450–454]. Где-то он подписывался открыто, а где-то использовал псевдоним. Особенно актуальным использование псевдонима стало после того, как на территории Республики Татарстан произошли первые террористические акты, совершенные религиозными группировками – выходцами из медресе. Тем не менее люди знали, кто скрывался за многими псевдонимами. Поэтому Валиулла хазрат решил издать обобщенный труд, в котором собрал все свои ранее опубликованные и неопубликованные материалы. Так, в 2005 году на свет появился сборник статей «К пророческому исламу». Многие задаются вопросом: почему «К пророческому исламу»? Сам Валиулла хазрат объяснял это тем, что наши предки, волжские булгары, приняли ислам, согласно работам Муслими и Таджеддина Ялчыгула, непосредственно от сподвижников Пророка Мухаммада (мир ему и благословение Всевышнего Аллаха). Поэтому принятый ислам был передан нашим предкам в чистом и неискаженном виде. Как известно, в 922 году, когда наш край посетило посольство халифа, секретарь посольства Ахмед ибн-Фадлан обратил внимание на наличие большого количества мусульман и мечетей. А когда попытался навязать местным имамам практику Шафиитского мазхаба, то получил отказ [3, с. 69–72]. То есть из этого ничего не вышло. Как говорится, булгары под разными предлогами остались при своем. Этот эпизод из записок секретаря посольства, по мнению Валиуллы хазрата, подтверждает глубокие религиозные убеждения наших предков [6, с. 4]. Однако главной целью его работ было логическое объяснение правильности традиционных религиозных взглядов наших предков и ошибочности привнесенных извне взглядов различных сект – и в первую очередь ваххабитов. Поэтому структура работы «К пророческому

исламу» построена по хронологическому принципу, и в этом ее большой плюс. Через динамику изменений взглядов автора можно проследить и эволюцию взглядов не только самого хазрата, но и общества в целом. Процесс изучения собственного наследия проходил в динамике: в нарастании, с одной стороны, давления извне, с другой – в поисках собственных религиозных традиций, которые были либо забыты, либо утрачены.

В советское время светские ученые выдавали религиозные традиции татар за пережитки язычества [5, с. 53–54]. Когда мы приступили к более глубокому изучению народных религиозных традиций, наши исследователи, в том числе Валиулла хазрат, пришли к выводу, что многое в народном религиозном наследии не имеет языческих корней: большинство из них являются исконно исламскими [6, с. 3–7]. У каждой из них есть религиозное обоснование и достоверный источник, взятый из Священного Корана и Сунны. Для примера можно взять такие его статьи, как: «Обычаи – ипостась Вечности», «Обычаи поминовения умерших», «О посещении (зиярате) Булгара и Биляра», «Осмысление термина бидгат» и т.д. Так автор сборника пытался в доступной форме довести, в основном до молодежи, значимость собственного религиозного наследия. Конечно, не все читали его книги, скорее находились под влиянием критиков Валиуллы хазрата. В личных беседах мне приходилось полемизировать с противниками взглядов хазрата. Иногда это были продуктивные диалоги, иногда каждый оставался при своем мнении. Часто его обвиняли даже не во взглядах, а скорее в домыслах о его собственной частной и общественной жизни. Интеллектуальные споры на уровне самого Валиуллы хазрата не велись, так как не было на самом деле интеллектуалов, равных ему, для ведения подобной дискуссии. И сегодня мы видим, что противники религиозной традиции ссылаются на якобы неискаженные источники и считают, что мусульмане, которые придерживаются традиционного ислама, исказили истинный ислам. Не случайным является то, что многие из них сегодня себя называют салафитами или приверженцами других мазхабов. Но на деле они не придерживаются никакой традиции и ведут себя примерно как протестанты в христианстве. То есть их кредо свободомыслие, абсолютное игнорирование традиционных авторитетов и приверженность собственным взглядам и мнениям, позволяющим действовать удобно и сообразно собственным желаниям [4, с. 88].

Конечно же, в нашей статье мы не можем рассмотреть всю монографию целиком на нескольких страницах. Но главную мысль мы находим в том, что Валиулла хазрат стремился связать прошлое татарского народа с историей ислама на территории Поволжья и Приуралья. Эту историю он видел в сохранившейся религиозной традиции, которую и старался сохранить для будущих поколений. Он считал, что новые «псевдоочистители» религии неизбежно могут привести только к деградации как

общества, так и самой религии. К чему привел христианский протестантизм, мы видим на примере глубокого кризиса христианской общины и ее секуляризации. Европа уже давно перестала быть оплотом христианской морали и этики, скорее наоборот. Современная европейская мораль уже выходит за рамки здравого смысла, и дальнейшее подражание европеизации ислама является только путем уничтожения религиозных предписаний и культуры народа в целом.

Таким образом, мы видим, что монография Валиуллы хазрата Якупова «К пророческому исламу» является своеобразной аккумуляцией интеллектуальной мысли хазрата, ее квинтэссенцией. Своей монографией он выразил собственные религиозные взгляды и отстоял традиции своего народа. Если в начале своего религиозного пути Валиулла хазрат еще искал компромиссы, то в данной монографии он уже показывает, что путь новых обновленцев не просто ошибочен, но и опасен как в моральном, так и в политическом отношении. Слава Всевышнему Аллаху за то, что Он дал нашему народу такого выдающегося и талантливого религиозного и общественного деятеля. Мы просим у Всевышнего Аллаха, чтобы Он простил все прегрешения хазрата и уготовил ему место в раю.

Литература:

1. Васильев А.М. История Саудовской Аравии (1745–конец XX в.) / А.М. Васильев. – М.: «Классика плюс», 1999. – 672 с.

2. Мухамметшин Р.М. Татары и ислам в начале XX в. / Р.М. Мухаметшин. – Казань: Фэн, 2003. – 303 с.

3. Путешествие Ибн Фадлана на Волгу / Пер. и комментарий под ред. И. Ю. Крачковского. – Москва: Академия наук СССР, 1938. – 236 с.

4. Разин А.В. Исторические формы морали и современная этика / А.В. Разин // Философия и общество. – 2017. – №1 (82) – С. 61–91.

5. Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (Годовой цикл. XIX–нач. XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа / Р.К. Уразманова. – Казань: Изд-во ПИК «Дом печати», 2001. – 198 с.

6. Якупов В. К пророческому исламу / В. Якупов. – Казань, 2005. – 454 с.

Сведения об авторе: Гарипов Наиль Камилевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры исламской теологии ЧУВО «Российский исламский институт», доцент кафедры арабского языка и гуманитарных дисциплин МРО ООВО «Казанский исламский университет», доцент кафедры исламоведения Казанской православной духовной семинарии (г. Казань). E-mail: garifnk@gmail.com. SPIN-код elibrary.ru: 9514-2342

Дамиров Р.В. (Казань, РИИ)

ДИАЛЕКТИКА ЗУХДА: ОТ КОРАНИЧЕСКОГО ИМПЕРАТИВА К НАКШБАНДИЙСКОЙ ПРАКТИКЕ

Аннотация: В статье исследуется коранический генезис концепции зухда (аскетизма) и ее практическое воплощение в накшбандийском труде шейха Зайнуллы Расулева «Ал-Фава'ид ал-мухимма ли-л-муридин ан-накшбандийа». Автор полемизирует с распространенным пониманием зухда как монашеского отречения и обосновывает его диалектическую природу: это не бегство от мира, а принципиальное переосмысление своего отношения к нему при сохранении полной активности в мирских делах. Анализ системы семи латаифов, двадцати условий зикра, таблицы нафи и исбат и раздела «Асас сулук» позволяет показать, как принцип хальват дар анджуман (уединение в толпе) переводится из богословской доктрины в пошаговое духовное руководство. Выдвигается тезис о том, что брошюра З. Расулева является образцовым решением фундаментальной проблемы аскетизма, а именно как удерживать внутреннюю свободу от привязанности к дунье в условиях, когда уход из мира невозможен и не требуется.

Ключевые слова: исламский аскетизм, накшбандийа, хальват дар анджуман, Зайнулла Расулев, суфизм, Волго-Уральский регион.

Введение

От понятия «исламский аскетизм» у многих возникает образ изнуренного отшельника. Между тем человек, чье имя стоит у истоков этой традиции, – Пророк Мухаммад ﷺ – был одновременно главой государства, военачальником, супругом и отцом. Его кольчуга в момент смерти была заложена у иудея за тридцать са' ячменя [2, с. 111] – не потому, что он не мог ее выкупить, а потому, что он отдавал все. Это не противоречие, которое нужно объяснять, – это ключ к пониманию того, что ислам называет зухдом.

Цель настоящей статьи – показать диалектическую природу зухда, проследить, как коранические установки о непривязанности к дунье превращаются у шейха Зайнуллы Расулева (1833–1917) в детально разработанную технику внутреннего присутствия, позволяющую человеку действовать в самой гуще мирской жизни, не теряя сердечной свободы от нее. Материалом служит брошюра «Ал-Фава'ид ал-мухимма ли-л-муридин ан-накшбандийа», источник, который зафиксирован в библиографии фундаментальной монографии М. Кемпера [4], но так и не получил в ней содержательного текстологического или доктринального анализа, что типично для специальных суфийских сочинений на фоне общего интереса историков к институциональной и социально-политической стороне тарикатов.

Биография и общественная деятельность Зайнуллы Расулева получили освещение уже современниками: В.В. Бартольд откликнулся на смерть шейха некрологом в журнале «Мусульманский мир», зафиксировав значимость его фигуры для современников [3]. В советский период тема суфизма по идеологическим причинам практически выпала из научного оборота, и систематическое изучение накшбандийской традиции Волго-Уральского региона возобновилось лишь в постсоветское время. Фундаментальную историко-институциональную реконструкцию суфийских сетей региона, включая деятельность медресе «Расулийа», дает монография М. Кемпера [4], а религиозно-исторический контекст ислама в Башкортостане, в том числе деятельность Расулева, освещен в работе А.Б. Юнусовой [10]. Педагогические аспекты его деятельности рассмотрены Е.Н. Хамидовым [9], а единственное специальное обращение к тексту самой брошюры «Ал-Фава'ид ал-мухимма» принадлежит тому же автору [8], однако там акцент сделан на текстологии и истории издания брошюры, а не на богословско-философской диалектике зухда, которую этот труд формулирует. Общетеоретическая рамка зухда как ранней стадии становления суфизма представлена в обзорной работе А.Д. Кныша [5], но без обращения к волго-уральскому региональному материалу. Следовательно, при наличии биографических, институциональных и отчасти текстологических исследований, доктринальный анализ накшбандийского зухда на материале конкретной брошюры Расулева в категориях кораниче ской диалектики *дунья – ахира* и принципа *хальват дар анджуман* ранее предметно не проводился, что и определяет новизну настоящей статьи.

Методологически работа строится на текстологическом и герменевтическом анализе брошюры «Ал-Фава'ид ал-мухимма» в сопоставлении с кораническими аятами и хадисами о зухде, что позволяет проследить

переход от богословского императива к практической технике. Основная терминология, используемая при этом анализе, сведена в Таблице 1.

Зухд в Коране и Сунне: свобода от мира, а не уход из него

Ислам не объявляет материальный мир злом. Устанавливая иерархию *дунья* – *ахира*, Коран критикует не мир как творение Бога, а страсть к нему как подмену истинной цели. «Знайте, что земная жизнь это только игра и забава, [внешняя] красота и предмет гордости друг перед другом» (Сура «Хадид», аят 20). Обратим внимание: «приукрашена» стоит в пассивной форме, обольщение исходит не от мира самого по себе, а от страсти *хубб*, превращающей его в кажущуюся самоцель. Именно эта страсть является объектом аскетической работы, а не сам мир. Те же блага, которые могут стать предметом страсти: «женщины, сыновья, накопленное золото и серебро в огромных количествах, породистые скакуны, скотина и посевы» (Сура «Аль ‘Имран», аят 14) – ни одно не запрещено. Запрещена лишь определенная структура отношения к ним, когда они занимают место Бога в сердце. Зухд это не изъятие предмета из жизни, а изменение его места в иерархии ценностей. Именно поэтому богатый сподвижник Усман ибн Аффан (574–656) и нищий Абу Зарр аль-Гифари (ум. 652) считались воплощением аскетизма в равной мере. Пророческая Сунна закрепляет эту установку конкретной формулой. В своем труде Мухйиддин ан-Навави (1233–1278) фиксирует слова Пророка Мухаммада ﷺ: «Богатство не в обилии имущества, истинным богатством является богатство души» [2, с. 115]. Другая парадигматическая формула: «Нет жизни, кроме жизни в мире ином!» [2, с. 104] произнесена в момент активного физического труда, что само по себе красноречиво. Зухд здесь не состояние кармана, а состояние сердца. Именно в этом смысле аль-Газали (1056–1111) суммирует традицию: «Зухд это халь аль-кальб (состояние сердца), а не состояние кармана» [1, с. 180]. Трехчастная кораническая типология нафса задает вертикаль, которую предстоит пройти аскету. «Нафс человека призывает его к плохому» [6, с. 273] – это *нафс аммара*. *Нафс лаввама* – «душа упрекающая» [6, с. 613] –уже осознает противоречие. Целью является *нафс мутма’инна*: «душа, обретшая покой», которой сказано: «Вернись к своему Господу довольной и нашедшей довольство [Аллаха]» [6, с. 632]. Слово «успокоившаяся» принципиально, то есть не подавленная, не умершая, а нашедшая подлинный покой в Боге, а не в *дунье*. Именно это состояние является конечной целью аскетической системы, которую Зайнулла Расулев разворачивает в своем трактате.

«Ал-Фава'ид ал-мухимма» 3. Расулева: аскетизм как дисциплина внимания

Открывая труд Зайнуллы Расулева, обнаруживаешь нечто неожиданное для жанра «духовного руководства»: это не текст назиданий, а операционная инструкция. Зайнулла Расулев является практиком, и его брошюра построена как таблица, схема, алгоритм. Именно в этом главная ценность источника для понимания накшбандийского пути. Брошюра открывается вступлением на тюркском языке, где описывается подготовка к зикру. Прежде чем приступить к *латаиф аз-зикр*, мюрид должен сесть в уединенном месте, обратившись к кибле, произнести *истигфар*, прочитать трижды суру «аль-Ихлас», затем войти в состояние *тафаккур аль-маут* – «представить себя лежащим в могиле» [7, с. 3]. Это не мрачный элемент, а терапевтический. Воспоминание о смерти разрушает иллюзию постоянства *дуньи* и освобождает внимание для того, что важно. Только после этого начинается, собственно, зикр.

Раздел «Латаиф аз-зикр» (стр. 3–4 трактата) содержит карту семи духовных центров человека: *калб* (сердце) под левым соском, *рух* (дух) под правым, *сирр* (тайна) в центре груди, *хафи* (сокровенное) в центре лба, *ахфа* (сокровеннейшее) в темени, затем *нафс* и *джасад* (тело). Каждый из центров соотнесен с определенным пророком: калб с Адамом, рух с Нухом и Ибрахимом, сирр с Мусой, хафи с Исой, ахфа с Мухаммадом ﷺ [7, с. 3–4]. Это не просто символика, каждый латиф является точкой приложения особого вида зикра. Важным наблюдением является то, что семиричная карта охватывает всего человека целиком – от тела до высшего духовного центра. Тем самым брошюра с первых страниц утверждает, что аскетизм в накшбандийском понимании – это не умерщвление тела, а его преображение.

Центральный раздел «Адаб аз-зикр» (стр. 4 трактата) содержит таблицу двадцати условий зикра, разделенных на внешние (*захири*) и внутренние (*батини*). В оригинале они поданы в виде компактной схемы-сетки с арабскими и тюркскими подписями. Именно эта форма красноречива: автор составил алгоритм, а не список заповедей. Внешними условиям являются: уединенное место, обращение к кибле, истигфар, трехкратное прочтение суры «аль-Ихлас», испрошение поддержки через *сильсилу*. Внутренние – это *рабита маут* (видение себя умершим для смирения нафса), *рабита мюрид* (связь с муршидом), *вукуф кальби* (собранность сердца), *вукуф зикри* (непрерывность зикра), *ваз кашт* (возврат к намерению), *рида мактуби* (принятие воли Аллаха) [7, с. 4–5]. Что здесь принципиально важно? Из внутренних условий ни одно не требует физического уединения. Вукуф кальби, ваз кашт, рида мактуби – все это

состояния сердца, которые должны удерживаться вне зависимости от того, сидит ли человек в тихой комнате или стоит на базаре. Именно в этом ключевое отличие накшбандийского «тихого зикра» (*зикр хафи*) от «громкого зикра» Ясавийи. Первый обращен внутрь и не прерывается мирской деятельностью. Руководство З. Расулева есть, по существу, учебник удержания вукуф кальби в условиях, когда физическое уединение невозможно или кратковременно.

Страница 5 трактата содержит «Шурут нафи ва исбат» – условия произнесения формулы «Ла илаха илла Ллах». Среди девяти условий выделяется пятое «Дарб ла илаха илла Ллах»: «удар формулы единобожия в сердце для расширения сердца и изгнания дурных нравов, порожденных дуньей» [7, с. 5]. Это едва ли не единственное место во всем пособии, где слово *дунья* появляется в контексте прямой аскетической задачи, и оно максимально конкретно, зикр бьет по привязанностям к дунье, как по укоренившимся в сердце дурным нравам.

Раздел «Тавассуль наме» (стр. 6–9) – это полная сильсила тариката Накшбандийа-Халидийа, цепь из тридцати трех звеньев, от самого Зайнуллы Расулева до Пророка Мухаммада ﷺ [7, с. 6–9]. Параллельно приводится вторая цепь через аль-Газали, аль-Джунайда аль-Багдади (830-910), восходящая к Али ибн Абу Талибу (599–661). Присутствие двух цепей говорит о многом: З. Расулев вписывает себя одновременно в традицию накшбандийского рационализма и в традицию «газалийского» психологизма. Это богословская стратегия легитимации, адресованная двум аудиториям.

Завершает книгу «Асас сулюк» (стр. 8) с восемью «словами» пути, восходящими к основателю накшбандийского пути Абд аль-Халику аль-Гуждавани (1118–1220): *хуш дардам* (осознанность дыхания), *назар бар кадам* (взгляд под ноги), *сафар дар ватан* (внутреннее путешествие), *хальват дар анджуман* (уединение в толпе), *йад кард* (воспоминание), *баз кашт* (возврат), *нигах дашт* (удержание), *йад дашт* (сохранение). Баха ад-Дин Накшбанд добавил три: *вукуф кальби*, *вукуф адади* и *вукуф замани* [7, с. 8].

Именно принцип *хальват дар анджуман* является осевым понятием всего труда. Шейх З. Расулев воплощал эту формулу биографически: он основал медресе «Расулийя» в Троицке, принимал тысячи мюридов, участвовал в переговорах с имперскими властями, и все это – при жизни, которую современники описывали как аскетическую, выражавшуюся в простой одежде, малом количестве еды, ночных бдениях [4, с. 356]. Его аскетизм не был отречением от мира, он был источником энергии для действия в нем. Здесь и заключен главный вклад трактата. Ранние

зуххад решали проблему зухда через интенсификацию отречения. Накшбандийский путь предлагает другое решение, не интенсификацию отречения, а его интериоризацию. Уединение переносится из пространства во время, из географии в психологию. Вукуф кальби – это «внутреннее уединение», которое может совершаться за прилавком, в суде, в классной комнате. Это был радикальный ответ на вопрос, который особенно остро стоял в Волго-Уральском регионе XIX века: как быть суфием в условиях имперского давления на мусульманские институты? Ответ Расулева: нести традицию внутри себя.

Выводы

Первый тезис. Зухд в исламских первоисточниках – это не антитеза мирской жизни, а особый способ ее организации. Коран критикует не дунью как таковую, а страсть к ней как подмену истинной цели. Пророческая Сунна воплощает антитезу монашества: богатство – в богатстве души, а не в имуществе.

Второй тезис. Брошюра Зайнуллы Расулева «Ал-Фава'ид ал-мухимма» является практическим решением этой диалектики. Двадцать условий зикра, система латаифов и принцип *хальват дар анджуман* образуют технику внутреннего удержания непривязанности к дунье при полном присутствии в мирских делах. Это не компромисс между аскетизмом и мирской жизнью, а их синтез. Зухд обнаруживается в вукуф кальби, которое не прерывается мирской деятельностью.

Третий тезис. Устойчивость накшбандийской традиции в Волго-Уральском регионе в условиях советских репрессий закономерное следствие принципа, разработанного З. Расулевым. Традиция, перенесенная внутрь, в вукуф кальби, не нуждается во внешних институтах для своего воспроизводства. Это, пожалуй, самое красноречивое историческое свидетельство в пользу правильности накшбандийского решения проблемы зухда.

Таблица терминов

Таблица 1.

Основные суфийские и исламские термины, используемые в статье.

Термин	Транслитерация	Значение
زهد	Зухд	Аскетизм. Отказ от привязанности к мирским благам при сохранении деятельности в миру.
دنيا	Дунья	Этот мир. Ближний, преходящий мир.

آخرة	Ахира	Иной мир. Вечная жизнь после смерти.
توكّل	Таваккуль	Упование на Аллаха. Принятие результата после максимального личного усилия.
قناعة	Кана’а	Довольство малым. Внутренняя удовлетворенность тем, что дано.
نفس	Нафс	Душа/эго. Различают: нафс аммара (повелевающая ко злу), лаввама (укоряющая), мутма’инна (успокоившаяся).
لطائف	Латаиф (ед. латиф)	Тонкие духовные центры человека в накшбандийской системе: кальб, рух, сирр, хафи, ахфа, нафс, джасад.
ذكر	Зикр	Поминание Аллаха. Практика непрерывного памятования о Боге, центральная в суфийской традиции.
خلوت در انجمن	Хальват дар анджуман	«Уединение в толпе». Ключевой принцип Накшбандийи, внутренняя духовная сосредоточенность при внешней мирской активности.
وقوف قلبي	Вукуф кальби	«Собранность сердца». Удержание сердца на Аллахе во время зикра и в повседневной жизни.
رابطة	Рабита	Духовная связь мюрида с шейхом. Медитативное удержание образа наставника для передачи духовной энергии.
سلسلة	Сильсила	Цепь духовной преемственности, связывающая шейха через ряд учителей с Пророком Мухаммадом.
تواصل نامه	Тавассуль наме	«Книга посредничества». Раздел брошюры, содержащий сильсилу и молитву-испрошение благодати через души шейхов.
أساس سلوك	Асас сулюк	«Основы пути». Завершающий раздел трактата с 8 принципами аль-Гуждавани и 3 принципами Накшбанда.

Литература:

1. Аль-Газали А.Х. Возрождение религиозных наук. Т. 3 / А.Х. аль-Газали; пер. И.Р. Насырова, А.С. Ацаева. – Махачкала: Нуруль Иршад, 2011. – 288 с.

2. Ан-Навави Я. Сады праведных (краткое изложение) / Сост. Абу Али аль-Ашари; канон. ред. Ахмад Абу Яхья. – 2-е изд. – Махачкала: Дарульфикр, 2022. – 312 с.

3. Бартольд В.В. Шейх Зайнулла Расулев (1833–1917). Некролог / В.В. Бартольд // Мусульманский мир. – Петроград, 1917. – Вып. 1. – С. 73–74.

4. Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: исламский дискурс под русским господством / М. Кемпер; пер. с нем. И.Л. Гилязова. – Казань: Рос. ислам. ун-т, 2008. – 655 с.

5. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / А.Д. Кныш; пер. с англ. М.Г. Романов. – М.; СПб.: Диля, 2004. – 464 с.

6. Коран (Калям Шариф). Перевод смыслов / Пер. с арабского Э.Р. Кулиева. – 3-е изд. – М.: Умма, 2019. – 688 с.

7. Расулев З. Ал-Фава'ид ал-мухимма ли-л-муридин ан-накшбандийа ва ал-аурад ал-лисанийа ва ас-салавāт ал-ма'асура / З. Расулев. – 6-е изд. – СПб.: Тип.-литогр. И. Бораганского, 1904. – 21 с.

8. Хамидов Е.Н. Настольная книга суфия: о «Ал-фава'ид ал-мухимма» Зайнуллы Расулева / Е.Н. Хамидов // Тюркологические исследования. – 2019. – Т. 2, №1. – С. 122–129.

9. Хамидов Е.Н. Новаторство Зайнуллы Расулева в педагогической деятельности / Е.Н.Хамидов // Минбар. – 2012. – №1 (8). – С. 8–10.

10. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане / А.Б. Юнусова. – Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1999. – 352 с.

Сведения об авторе: Дамиров Рамиль Вахидович – преподаватель кафедры исламской теологии ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: ramildamir@bk.ru. SPIN-код elibrary.ru: 4261-6517

Камаев Т.Р. (Казань, РИИ)

ДУХОВНЫЙ ПУТЬ И СОСТОЯНИЯ ФАНА И БАКА В НАКШБАНДИЙСКОМ ТАРИКАТЕ: СТРУКТУРА ВИРДА, КЛАССИФИКАЦИИ РАБИТЫ И КРИТЕРИИ КАМИЛЬ МУРШИДА

(Научный руководитель – кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой систематической теологии ЧУВО «Российский исламский институт» Седанкина Т.Е.)

Аннотация: В статье проводится углубленный теологический анализ духовной практики накшбандийского тариката, сосредоточенный на этапах духовного развития (сейр), классификации типов рābиṭы и структуре ежедневного духовного урока (вирд). В качестве источниковой базы привлекаются труды классиков тариката, часть которых впервые вводится в научный оборот на русском языке. Подробно рассматриваются четыре этапа суфийского пути – сейр иля-ллāх, сейр фи-ллāх, сейр ‘аниллāх и сейр фи-ль-аш’ā – и их корреляция с ключевыми состояниями фанā (растворение в Божественном) и бакā (вечное пребывание в Божественном). В работе систематизированы и сопоставлены классификации рābиṭы, предложенные Ибрахимом Хильми, шейхом Махмудом аль-Уфи и Ахмедом Махмудом Унлу, что позволяет выявить многомерность практики. Особое внимание уделяется строгим критериям, которым должен соответствовать совершенный наставник (кāмиль муршид), вопросу об эффективности рābиṭы на умерших наставников, а также условиям, при которых мюрид обязан оставить данную практику. Автор приходит к выводу, что рābиṭа представляет собой многоуровневую систему, где каждый этап, классификация и этический принцип выполняют строго определенную функцию в процессе духовного восхождения. Прекращение практики в момент достижения состояния замāну-ль-вуṣӯль является не

отказом от нее, а ее логическим завершением и переходом к непосредственному созерцанию Всевышнего. Исследование выполнено в методологическом ключе матуридитской акыды и суфийской традиции.

Ключевые слова: исламская теология, суфизм, накшбандийский тарикат, духовный путь (сейр), фанā и бакā, вирд, рābиṭа.

Введение

Исследование духовной практики суфизма в целом и накшбандийского тариката в частности является одной из наиболее актуальных задач современной исламской теологии. Актуальность обусловлена необходимостью преодоления двух крайних позиций, существующих в общественном дискурсе: с одной стороны, поверхностного восприятия суфизма как набора экзотических ритуалов, а с другой – его радикального отрицания как «нововведения» (*бид‘а*). В действительности духовный путь (*сейр*) в исламе представляет собой строго структурированную систему, включающую в себя последовательные этапы, методы и правила, направленные на преображение человеческой души и достижение ею близости к Всевышнему. Практика *рābиṭы*, занимающая центральное место в этой системе, не является изолированным элементом, а органично вплетена в онтологическую и психологическую картину духовного восхождения.

Источниковую базу исследования составляют труды классиков накшбандийского тариката, значительная часть которых впервые переводится на русский язык: *Имā́м Раббā́нӣ*, *Аҳмад аль-Фā́рӯḳӣ ас-Сирхиндӣ* (1564-1624), чей труд «аль-Мактӯбā́т» («Письма») является одним из наиболее авторитетных текстов в накшбандийской традиции. В рамках данной статьи его наследие позволяет реконструировать этапы духовного пути (*сейр*) и проследить их взаимосвязь с состояниями *фанā* и *бакā*, а также уяснить строгие критерии, предъявляемые к духовному наставнику (*кā́миль муршид*). *Ибрā́хӣм Ҳильмӣ* (ум. 1289/1872) – египетский суфийский автор, написавший трактат «Мадā́ридж ал-ҳаḳӣḳа фӣ рābиṭат аṭ-ṭарӣḳа» («Ступени истины в рābиṭе тариката»), в котором предлагается одна из ранних классификаций рābиṭы – деление на естественную (*ṭабӣ‘иййа*), низменную (*суфлиййа*) и возвышенную (*‘ульвиййа*). Вклад Ибрā́хӣма Ҳилмӣ в суфийскую мысль состоит в этико-психологическом обосновании необходимости рābиṭы как средства духовного возрастания. *Шейх Маҳмӯд аль-‘Ӯфӣ* (ум. 1870) – выдающийся шейх накшбандийского тариката в Османской империи, чей труд «Иршā́д ал-мурӣдӣн» («Наставление ищущим»), являющийся практическим руководством для мюридов, описывает методы рābиṭы (зеркала, родника, смерти) и детально регламентирует структуру ежедневного вирда. *Вклад Маҳмӯда аль-‘Ӯфӣ* заключается в системати-

зации практической методологии тариката и ее адаптации к нуждам широкого круга последователей. *Аḫмад Маḫмӯд Унлӯ* (1920–2011) – современный турецкий богослов, чей труд «Ṭарӣḳат аль-‘Алиййа ва-р-Рӑбиṭа аль-Джалиййа» («Возвышенный тарикат и явная рӑбиṭа») представляет собой наиболее детализированную на сегодняшний день классификацию рӑбиṭы (семь категорий) и содержит подробное описание практики. Вклад Унлӯ в современную теологию состоит в тщательной методической проработке духовной практики и ее этической регламентации. *Ḫасан ибн Муḫаммад Ḫилмӣ аль-Кӑḫӣ* (1852–1939) – дагестанский богослов и суфийский шейх, автор труда «Талḫӣṣ ал-ма‘ӑриф» («Краткое изложение знаний»). В нем рассматриваются условия прекращения практики рӑбиṭы, в частности, достижение состояния *замӑну-ль-вуṣӯль* (момента достижения), что имеет важное значение для понимания функциональной природы данной практики. *Мустṭафӑ ‘Иṣмат Ғарибуллӑх* (1919–2011) – турецкий богослов и суфийский шейх, автор сборника «Рисӑла Ḳудсиййа» («Священное послание»). Его труды рассматриваются в контексте современной интерпретации суфийской практики и ее значения для духовного совершенствования. Проблематика духовного пути и суфийские практики рассматриваются и в современном российском научном пространстве. Сюда следует отнести фундаментальные исследования А.Д. Кныша [6], рассматривающего суфизм историографически, труды Н.Р. Сабирова [10], важные для понимания региональной специфики, и Т.Е. Седанкиной [12], представляющие интерес с точки зрения методологических подходов. Тем не менее, в данных работах не ставится задача создания единой системной картины духовной практики на основе первоисточников. Данная статья призвана восполнить этот пробел.

Целью настоящей работы является реконструкция целостной модели духовного развития мюрида в накшбандийском тарикате на основе трудов авторитетных шейхов, таких как Имам Раббани, Халид аль-Багдади, Махмуд аль-Уфи, Ибрахим Хильми и Ахмед Махмуд Унлу. Для достижения этой цели ставятся следующие задачи: 1) проанализировать четыре этапа суфийского пути – *сейр илӑ-ллӑх*, *сейр фӣ-ллӑх*, *сейр ‘ани-ллӑх* и *сейр фӣ-ль-аш’ӑ* – и их взаимосвязь с состояниями фанӑ и бакӑ; 2) детально описать структуру ежедневного духовного урока (*вирда*) и его место в практике мюрида; 3) систематизировать и сопоставить классификации *рӑбиṭы*, предложенные разными шейхами; 4) выявить строгие критерии, предъявляемые к совершенному наставнику (*кӑмиль муршид*), и условия прекращения практики *рӑбиṭы*.

Предметом исследования выступают структура духовного пути, классификация духовных состояний и критерии духовного руководства в накшбан-

дийском тарикате. Методологическую основу составляют герменевтический анализ текстов, компаративный метод для сопоставления различных классификаций и системный подход для интеграции отдельных элементов в единую модель духовного восхождения. Исследование выполнено в методологическом ключе матуридитской акыды и суфийской традиции.

Новизна данного исследования заключается в комплексном подходе: впервые на русском языке предпринимается попытка не просто описать отдельные элементы практики, но реконструировать их взаимосвязь, показав, что рāбиṭа является многоуровневой системой, где каждый этап, классификация и этический принцип выполняют строго определенную функцию. Данная попытка стала возможной благодаря работе с первоисточниками, ранее не переводимыми на русский язык. Представленные в статье классификационные таблицы синтезируют ключевые положения из работ суфийских шейхов, служа своего рода «дорожной картой» для исследователей и практиков.

В статье используется транскрипция арабо-исламской терминологии, предложенная Т.Е. Седанкиной в статье «Формирование профессионального языка теолога» [14]. Данная система, основанная на принципах сакральной фонетической аутентичности и имманентной методологической маркировки, призвана не просто точно передать звучание арабских терминов, но и подчеркнуть идентичность исследователя через его «теологический почерк», визуально и концептуально отделяющий теологический дискурс от внешнеописательного исламоведческого подхода.

1. Суфийская антропология в накшбандийском тарикате

Духовный путь в суфизме, особенно в его накшбандийской ветви, представляет собой не хаотичное переживание, а строго структурированную систему, состоящую из последовательных этапов, методов и правил, направленных на преображение души (*нафса*) человека и достижение близости к Всемогущему Аллаху. В статье «Основные исламские методологические подходы» Т.Е. Седанкина формулирует цель суфийской школы внерационального знания как «постижение духовной реальности через созерцание эзотерических (скрытых) смыслов Откровения» [13, с. 643–644]. Центральное место в этой системе занимает практика *рāбиṭы*, которая, однако, не является изолированным элементом, но органично вплетена в более широкую онтологическую и психологическую картину духовного восхождения.

Цель данной статьи заключается в том, чтобы на основе анализа трудов классиков накшбандийского тариката – имама Раббани, Халида аль-Багдади, шейха Махмуда аль-Уфи, Ибрахима Хильми и Ахмеда Махмуда Унлу – реконструировать целостную модель духовного развития

мюрида, включая этапность пути (*сейр*), структуру ежедневной практики (*вирд*), многообразие классификаций *рабиṭы*, а также строгие критерии, предъявляемые как к наставнику (*камиль муршид*), так и к самому ученику в момент достижения им высших состояний (*аḥвāль*).

2. Структура вирда в накшбандийском тарикате и поэтапное установление духовной связи с ключевыми фигурами

Суфийская антропология, разработанная в русле накшбандийского тариката, описывает духовное восхождение человека как последовательное прохождение четырех глобальных этапов (*сейр*), каждый из которых маркирует качественное изменение во взаимоотношениях души с Божественной реальностью. Первый этап – *сейр иля-ллāх* (путь к Аллаху) – является начальной фазой, в которой мюрид, ведомый наставником, стремится к познанию имен и атрибутов (*асмā ва ṣыфāт*) Аллаха. На этом этапе духовный поиск опосредован символическими проявлениями, доступными человеческому восприятию. Это время ученичества, накопления знаний и практик. Второй этап – *сейр фи-ллāх* (путь в Аллахе) – представляет собой качественно иной уровень, характеризующийся более глубоким погружением в изучение атрибутов Аллаха, направленное на достижение их истоков и глубинного понимания их сущности. Здесь происходит переход от внешнего знания к внутреннему постижению. Третий этап – *сейр ʻани-ллāх* (путь от Аллаха) – знаменует собой, согласно суфийской терминологии, завершение восходящего духовного вектора. Это не возврат к прежнему состоянию, а нисхождение с «вершин» духовного постижения к материальному миру, но уже обогащенным опытом. Этот этап позволяет реализовать полученные знания в практической плоскости. Четвертый этап – *сейр фи-ль-аш'ā* (путь внутри вещей) – является этапом духовного путешествия внутри материального мира, где индивид уже не отождествляется с ним, но осознает реальность вещей после своего восходящего духовного опыта [5, с. 252–253]. На этом уровне достигается интеграция духовного познания с практическим опытом. Те, кто успешно завершает два последних этапа, становятся истинными духовными проводниками – *муршидами* (наставниками), в то время как завершение первых двух этапов ведет к состояниям *фанā* (растворение в Божественном) и бакā (вечное пребывание в Божественном). Эти состояния являются не конечной точкой, а началом иного уровня духовного служения. Важно подчеркнуть, что в матуридитской теологической парадигме фанā не означает утраты бытия как такового или пантеистического слияния, но символизирует полное отрешение от эгоистических качеств (*ṣыфат ан-нафс*) и их замещение божественными атрибутами, что позволяет индивиду, оставаясь в рамках тварности, обрести абсолютную духовную чистоту.

Ежедневный духовный урок (*вирд*) мюрида накшбандийского тариката представляет собой не произвольную последовательность действий, а строго верифицированную многовековой традицией практику, имеющую сакральное значение [9, с. 10–12].

Н.Р. Сабиров в статье «Тарикат Накшбандиййа-муджаддидиййа-хусайниййа в современном Татарстане» подробно описывает практику «*зикр*» и «*вирд*», указывая, что «ежедневные духовные упражнения (*вирды*) в современном накшбандийском тарикате сохраняют структуру, восходящую к шейхам Халиду аль-Багдади и Махмуду аль-Уфи» [10, с. 868].

Структура вирда описывается шейхами с детальной точностью [7, с. 111–113]. Во-первых, подготовка к *вирду* включает ритуальное очищение (*вуду*), выбор уединенного чистого места и принятие молитвенной позы с четками (*тасбих*) на сердце. Подчеркивается, что физическое состояние тела («внешняя чистота») должно быть приведено в соответствие с внутренним духовным настроем. Перед началом вирда мюрид произносит формулу вступления: «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного» (*Бисми-ллāхи-р-Раḥмāни-р-Рахūм*). Сам вирд начинается с произнесения языком девяносто девяти раз формулы покаяния «*Астагфирӯллāх*», а на сотый раз – формулы полного покаяния: «*Астагфирӯллāха ллāзӣ лā иляха иллā хӯва-ль-Ḥаййу-ль-Ḳаййӯму ва атӯбу иляйх*» («Ищу прощения у Аллаха, кроме Которого нет бога, Живого, Вседержителя, и каюсь перед Ним»), что является необходимым условием очищения сердца от посторонних помыслов. После этого мюрид читает суру «Аль-Фатиха» один раз, суру «Аль-Ихлас» три раза, суры «Аль-Фалак» и «Ан-Нас» по одному разу. Чтение завершается посвящением награды (*савāб*) душе Пророка Мухаммада ﷺ, душе Абу Бакра ас-Сиддика и душе основателя тариката Мухаммада Бахауддина Накшбанда.

Далее начинается сама *рāбиṭа* – поэтапное установление духовной связи с тремя ключевыми фигурами. Каждому этапу уделяется 10–15 минут. Первый этап (*рāбиṭа* на *Мухаммада Бахауддина Накшбанда*): мюрид визуализирует имама Накшбанда – смуглого, в зеленом чапане и тюрбане. Глядя между его бровей, мюрид языком сердца произносит: «О Господь! Ты – моя цель и мое желание; я желаю достичь Тебя посредством Твоего приближенного. Приблизь меня к Твоей Сущности» (*Йā Рабби! Анта маḳṣӯдӣ ва рағбатӣ; урӣду вуṣӯляка би-васӣляти валийика. Ḳаррибнӣ илā ẓāтика*). При этом он воображает, что свет (*нӯр*) Аллаха исходит к шейху, а затем через пространство между бровей перетекает в его собственное сердце и распространяется по всему телу. Затем Накшбанд представляет, что ведет мюрида к Пророку Мухаммаду ﷺ. Второй этап (*рāбиṭа на Пророка Мухаммада* ﷺ): представлен как

сплошной свет. Мюрид обращается языком сердца: «О Господь! Я желаю приблизиться к Тебе через Твоего возлюбленного. Так приблизь же меня к Себе» (*Йā Рабби! Урūду ат-такарруба илāйка би-ҳабūбика. Фақаррибнū илāйка*) и молится о его заступничестве (шафā‘а). После 10–15 минут такого состояния Пророк ﷺ представляет, что говорит: «Я принял тебя, но я в загробной жизни, а ты в этом мире. Я вверяю тебя своему шейху, который является моим представителем». Третий этап (*рābиṭа на муршида*): мюрид представляет, что он в присутствии своего живого наставника, смотрит ему между бровей и молится: «О Господь! Я хочу приблизиться к Тебе через Твоего друга; приблизь меня к Твоей сущности» (*Йā Рабби! Анта маḳсӯдū ва рағбатū; урūду вуṣӯляка би-васūляти валиййика. Ḳаррибнū иля́ ẓāтика*). Воображается, как свет Аллаха через шейха течет в сердце ученика, заполняя все тело. Завершается *вирд* практикой *зикра* (поминания Аллаха): мюрид прижимает язык к небу, смыкает губы и повторяет славное имя «Аллаха» сердцем, не ртом и не носом. Количество повторений – не менее пяти тысяч, а лучше больше. В начале каждых ста произносится: «О мой Бог, Ты – моя цель, и Твое довольство – мое желание» (*Илāхū, Анта маḳсӯдū ва риḍāка маṭлӯбū*) [7, с. 111–113]. Данная структура выполняется ежедневно в течение года и является базовой для начинающего мюрида.

Суфийская традиция предлагает несколько классификаций *рābиṭы*, каждая из которых отражает тот или иной аспект духовной связи и ее влияние на душу человека. Эти классификации не являются взаимоисключающими, но скорее взаимодополняющими, предоставляя мюриду возможность выбрать наиболее подходящий метод, исходя из его духовного уровня и психологического склада. Т.Е. Седанкина в своей монографии «Исламская методологическая традиция» уделяет пристальное внимание суфийским ритуальным практикам, в том числе *рābиṭе* «по шейху Хасану афанди аль-Кāхиби», различая ее виды «в зависимости от объекта любви и привязанности»: похвальная, порицаемая и дозволенная [12, с. 154–160]. Ибрахим Хильми в своем труде «Медарич» выделяет три вида *рābиṭы*: *таби‘ий* (естественная) – привязанность к семье и близким, от которой невозможно уйти; *суфлий* (низменная) – привязанность сердца ко злу и злым людям, постоянное размышление о них; и *ульвий* (возвышенная) – стремление человека приблизить свое сердце к Аллаху, Его Посланнику ﷺ и праведным рабам, размышляя о них. Шейх утверждает, что именно *ульвий рābиṭа* со временем приводила сподвижников Пророка к чувству единения с Богом [4, с. 18]. Шейх Махмуд аль-Уфи предлагает свою тройственную классификацию, основанную на метафорическом восприятии процесса передачи благодати: *рābиṭа*

зеркала (*рābиṭат аль-мир'ā*) – ученик представляет шейха как зеркало, направленное к Богу; *рābиṭа родника* (*рābиṭат аль-'айн*) – сердце наставника описывается как источник, а сердце ученика – как бассейн; *рābиṭа смерти* (*рābиṭат аль-маут*) – наиболее сложная для восприятия метафора, в которой ученик мысленно переживает процесс умирания, погребения и посмертного существования, после чего осознает, что в воображаемой могиле сидит его шейх [7, с. 111]. Ахмед Махмуд Унлу, в свою очередь, предлагает наиболее детализированную классификацию, включающую семь категорий. В них варьируется локализация образа шейха: между бровей, в центре внимания, между боками, в центре лба или в центре сердца. Каждая из этих локализаций связана с определенными эффектами: от защиты от посторонних мыслей до полного растворения в свете наставника. Однако общим для всех семи методов является представление шейха как зеркала Всевышнего, а конечной целью – превращение ученика в совершенное и духовно просветленное существо, подобное своему наставнику [1, с. 41–45].

3. Объект рābиṭы и условия ее применения в накшбандийском тарикате

Критически важным аспектом, который неоднократно подчеркивается классиками накшбандийского тариката, является вопрос о том, кто именно достоин быть объектом *рābиṭы* и когда мюрид должен отказаться от этой практики. Согласно материалам исследования, не любой человек, претендующий на духовное руководство, имеет право призывать других к совершению *рābиṭы* на него. Совершенный духовный наставник (*кāмиль муршид*) – это тот, кто достиг высших уровней духовного совершенства, а именно состояний *фанā* и *бакā*, что должно быть подтверждено письменным разрешением (*иджāза*) от его собственного наставника. А.Д. Кныш в своей «Краткой истории мусульманского мистицизма» прослеживает эволюцию суфийских институтов, в том числе «цепь преемственности (сильсиля)» и «письменное разрешение (*иджāза*)», подчеркивая, что «практика передачи духовной власти от учителя к ученику кодифицировалась в накшбандийском тарикате особенно строго» [6, с. 305–308].

Исторический прецедент, связанный с шейхом Халидом аль-Багдади, является яркой иллюстрацией строгости этого критерия. Халид аль-Багдади не позволял никому совершать *рābиṭу* на свой образ без особого повеления и письменного разрешения, подтверждающего его духовную зрелость, полученного от его шейха Абдуллаха Гуляма Али ад-Дехляви. Когда некоторые ученики попытались инициировать проведение

рābиṭы на самих себя, Халид аль-Багдади выразил категорическое неодобрение. В письме он предостерегал, что выполнение *рābиṭы* с человеком, не достигшим необходимого уровня духовного развития, не только не способствует достижению *фанā*, но и может привести к духовным проблемам, возникшим из-за иллюзий, наводимых Иблисом [1, с. 73–75]. Имам Раббани полностью поддерживает эту точку зрения, подчеркивая, что лишь индивиды с острым интеллектуальным зрением и просветленной ментальностью способны дифференцировать состояния начинающих и достигших конечной стадии. Предоставление такому лицу полномочий шейха, по его мнению, может нанести ему больший вред, чем его будущим ученикам, ибо его душа находится в состоянии повелевания зла (*аммāра*), а не в состоянии успокоения (*мутма'инна*) [1, с. 75]. Уверенность в достижении совершенства становится препятствием для дальнейшего роста и ловушкой для души.

Т.Е. Седанкина пишет, что «духовный лидер тариката Накшбандиййа, шейх ʻУбайд-Аллāх аль-Ахрāр ас-Самаркандӣ, говорил о двух способах пребывания мюрида с праведниками – телесном и мысленном» [12, с. 159]. В данной связи уместно остановиться на еще одном важном аспекте, касающемся эффективности *рābиṭы* на умерших наставников. Согласно Ахмеду Махмуду Унлу, физическая смерть шейха не является непреодолимым барьером для духовной связи, поскольку *рābиṭа* направлена на взаимодействие с духовной реальностью (*руханиййя*), которая не утрачивает своего существования после кончины тела. Душа обладает способностью к восприятию Божественной благодати, тогда как тело – лишь временный сосуд [1, с. 69]. Однако, при наличии живого совершенного наставника, *рābиṭа* на него считается более эффективной (что зафиксировано в девятом и десятом принципах этической регламентации). Нияз Сабиров отмечает, что «духовная связь с наставником (*рābиṭа*) в современной практике татарских мюридов занимает центральное место, причем особое значение придается *рābиṭе* на живого шейха» [10, с. 872; 11, с. 114–117].

Наконец, следует рассмотреть условия, при которых мюрид обязан оставить *рābиṭу*. Хасан ибн Мухаммад Хильми в своем труде «Тельхисуль-ма'āриф» отмечает, что момент достижения (*замāну-ль-вуṣӯль*) – состояние духовной отстраненности от всего, кроме Аллаха, – является тем рубежом, за которым *рābиṭа* становится препятствием, а не помощью. Когда мюрид осознает себя в этом состоянии и уже не

способен представить образ шейха, он должен оставить практику и предаться созерцанию Всемогущего Бога [15, с. 190]. Ибрахим Фасих в «аль-Маджд аль-Талид» повествует о случае, когда шейх Накшбанда указал своему ученику, пребывающему в духовном экстазе, оставить связь с ним, ибо момент отрешенности от всего, кроме Аллаха, есть время единения с Аллахом – это и есть цель данной практики [3, с. 18]. Мустафа Исмат Гарибуллах также утверждает, что, достигнув высшей степени духовной связи с шейхом и утратив эгоистическое сознание, необходимо осуществить разрыв *рābиṭы*, чтобы сосредоточить все устремления на непосредственном контакте с Богом [8].

Заключение

Таким образом, проведенный анализ демонстрирует, что *рābиṭа* в накшбандийском тарикате представляет собой не изолированную технику, а многоуровневую систему, где каждый этап, классификация и этический принцип выполняют строго определенную функцию в процессе духовного восхождения. Четыре этапа *сейра* задают траекторию движения от внешнего познания к внутреннему постижению и практической реализации. Структура *вирда* обеспечивает ежедневное дисциплинированное упражнение души, а классификации *рābиṭы* предлагают мюриду различные методы концентрации, адаптированные к его психологическому складу. Критерии *кāмиль муршида* и предостережения относительно *рābиṭы* на недостойных лиц ограждают практику от профанации и духовных иллюзий, а условие отказа от *рābиṭы* в момент достижения *замāну-ль-вуҫӯль* подчеркивает, что *рābиṭа* есть средство, а не цель, и ее прекращение является не отказом от практики, а ее логическим завершением – переходом к непосредственному созерцанию Всемогущего Аллаха, что полностью соответствует матуридитской теологической парадигме и суфийской традиции.

Подводя итог обзору суфийской антропологии и описывая структуру ежедневного вирда, нельзя обойти вниманием многообразие классификаций рābиṭы, представленных в трудах авторитетных шейхов. Для наглядного сопоставления выделяемых ими этапов духовного пути, а также систематизации различных типологий рābиṭы и критериев, предъявляемых к наставнику, предлагается обратиться к сводной таблице, которая синтезирует ключевые положения, изложенные в работах Имама Раббани, Ибрахима Хильми, Махмуда аль-Уфи и Ахмеда Махмуда Унлу, и служит своего рода «дорожной картой» для дальнейшего анализа. (См. Табл.).

Таблица 1

Этапы духовного пути (сейр) в трудах Имама Раббани

№	Понятие (сейр / рābиṭа)	Транскрипция (кириллица)	Сущность и характерные особенности
Этапы духовного пути (сейр)			
1	سير إلى الله	сейр илā-ллāх	Первый этап. Путь к Аллаху. Познание имен и атрибутов (асмā ва ṣыфāт) Аллаха. Время ученичества и накопления духовного опыта.
2	سير في الله	сейр фū-ллāх	Второй этап. Путь в Аллахе. Углубленное познание атрибутов, постижение их сущности. Переход от внешнего знания к внутреннему постижению. Ведет к состоянию фанā.
3	سير عن الله	сейр ʻāни-ллāх	Третий этап. Путь от Аллаха. Завершение восходящего вектора. Нисхождение к материальному миру с обретенным опытом.
4	سير في الأشياء	сейр фи-ль-аш’ā	Четвертый этап. Путь внутри вещей. Интеграция духовного знания с практической деятельностью. Этап становления муршида.

Таблица 2

Классификации рābиṭы в трудах авторитетных шейхов накшбандийского тариката

Автор / Источник	Название	Арабский эквивалент	Сущность и характерные особенности
Ибрахим Хильми	рābиṭа ṭабīʻийя	رابطة طبيعية	Естественная привязанность (к семье, близким).
	рābиṭа суфлийя	رابطة سفلية	Низменная привязанность (ко злу, дурным мыслям).
	рābиṭа ʻульвийя	رابطة علوية	Возвышенная привязанность (к Аллаху, Пророку, праведникам).

М а х м у д аль-Уфи	рābиṭат аль-мир’ā	رابطة المرآة	«Рабита зеркала»: шейх – зеркало, направленное к Богу.
	рābиṭат аль-‘айн	رابطة العين	«Рабита родника/источника»: сердце шейха – источник, сердце мюрида – бассейн (емкость).
	рābиṭат аль-маут	رابطة الموت	«Рабита смерти»: мысленное переживание умирания и встречи с шейхом в могиле.
А х м е д М а х м у д Унлу	рābиṭа ‘аля-ль-муршид	رابطة على المرشد	Рабита на живого наставника.
	р ā б и ṭ а ‘ а л я - л ь - мутаваффā	رابطة على المتوفى	Рабита на усопшего наставника.

Таблица 3

Критерии объекта рābиṭы и условия ее прекращения

Понятие	Арабский термин	Транскрипция	Характеристика
Совершенный наставник	كامل مرشد	*кāмиль муршид*	Наставник, достигший состояний фанā и бакā, статус которого подтвержден письменным разрешением (иджāза) от его собственного наставника.
Момент достижения	زمان الوصول	*замāну-ль-вуṣӯль*	Состояние, при котором рābиṭа становится препятствием и прекращается, поскольку является средством, а не целью.

Литература:

1. Ахмед Махмуд Унлу. Тарикати алияде рабитаи джалия /Ахмед Махмуд Унлу. – Станбул: Туана басым яйын, 2016. – 638 с. (на турецком яз.)

2. Ибн Манзур Абу’л-Фазл Джамалуддин Мухаммад аль-Африки. Лисан аль-Араб. В 15 т. / Ибн Манзур Абу’л-Фазл Джамалуддин Мухаммад аль-Африки. – Бейрут: Дар аль-Садр, 1990. – 8166 с. (на араб. яз.)

3. Ибрахим Фасих аль-Багдади. Аль-Маджд аль-Талид фи манакиб аш-Шейх Халид / Ибрахим Фасих аль-Багдади. – Стамбул: Матбаа-и Амир, 1856. – 184 с. (на араб. яз.)

4. Ибрахим Хилми. Медариджул-хакика фи рабитати тарика / Ибрахим Хилми. – Александрия, 1962. – 150 с. (на араб. яз.)

5. Имам Раббани, Ахмед аль-Фаруки ас-Серханди аль-Мюджеддид лил альфи'с-сани. аль-Мактубат. В 3 т. / Имам Раббани, Ахмед аль-Фаруки ас-Серханди аль-Мюджеддид лил альфи'с-сани. – Станбул: Йасин йайынджилык, 2018. – 794 с. (на араб. яз.)

6. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / А.Д. Кныш. – СПб.: Изд-во «ДИЛЯ», 2004. – 464 с.

7. Махмуд Устаосманоглу, шейх Махмуд эн-Накшбанди аль-Муджаддиди аль-Халиди аль-Уфи. Иршадуль муридин / Махмуд Устаосманоглу, шейх Махмуд эн-Накшбанди аль-Муджаддиди аль-Халиди аль-Уфи. – 11-е изд. – Станбул: Ахиска йайынэви, 2015. – 355 с. (на турецком яз.)

8. Мустафа Исмат Гарибуллах. Рисаля Кудсия. В 2 т. / Мустафа Исмат Гарибуллах. – Стамбул, 2019. – 1400 с. (на турецком яз.)

9. Мухаммад Халид Зияутдин. Риасаляи Халидия / Мухаммад Халид Зияутдин. – Стамбул: Китаб калби яйынджилык, 2015. – 95 с. (на османск. яз.)

10. Сабиров Н.Р. Тарикат Накшбандиййа-муджаддидиййа-хусайниййа в современном Татарстане: представители и духовная практика / Н.Р. Сабиров // Minbar. Islamic Studies. – 2024. – №17 (4). – С. 860-876. – DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-4-860-876.

11. Сабиров Н.Р. Тасаввуф. Учебное пособие / Н.Р. Сабиров. – Казань: РИИ, 2021. – 207 с.

12. Седанкина Т.Е. Исламская методологическая традиция: классические и современные подходы: монография / Т.Е. Седанкина. – Казань: РИИ, 2025. – 374 с.

13. Седанкина Т.Е. Основные исламские методологические подходы: поиск оптимальных путей подготовки российских мусульманских теологов / Т.Е. Седанкина // Minbar. Islamic Studies. –2025. – №18 (3). – С. 643–664. – DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-3-643-664.

14. Седанкина Т.Е. Формирование профессионального языка теолога: транслитерация и транскрипция арабо-исламской терминологии в российской академической традиции / Т.Е. Седанкина // Арабистика Евразии. – 2026. – Т. 9, №2. – С. 130–154. – DOI: 10.26907/2619-1261.2026.9.2.130-154.

15. Хасан Хильми аль-Каххи ан-Накшибенди эш-Шазели эд-Дагистани. Телхису'л-ме'ариф фи тергиби Мухаммед Ариф / Хасан Хильми аль-Кахи ан-Накшибенди эш-Шазели эд-Дагистани. – Дамаск: Дару'н-Ну'ман ли'л-Улум, 1996. – 575 с.

Сведения об авторе: Камаев Тимур Русланович – магистрант ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань), имам-хатыб мечети «Ирек». E-mail: timurhazratkamaev@yandex.ru

Карибуллин А.А., Набиуллина М.Ш. (Казань, КИУ)

БОГОСЛОВСКОЕ НАСЛЕДИЕ РИЗАЭТДИНА ФАХРЕТДИНА В КОНТЕКСТЕ МОДЕРНИЗАЦИИ СТАТУСА МУСУЛЬМАНКИ: ОТ ОЧИЩЕНИЯ ПЕРВОИСТОЧНИКОВ К СОЦИАЛЬНЫМ ПРАКТИКАМ

Аннотация: В настоящем исследовании предпринимается комплексный историко-богословский анализ наследия крупнейшего татарского религиозного мыслителя и общественного деятеля, муфтия Ризаэтдина Фахретдина (1859–1936) в области концептуализации правового и социокультурного статуса женщины в исламском обществе. На основе анализа его ключевых сочинений («Тәрбияле хатын», «Гаилә», «Мәшһүр хатыннар», «Тәрбияле ана»), а также широкого пласта публикаций в реформистском журнале «Шура», реконструируется авторская методология ученого, внешне строящаяся на императиве возвращения к коранническим и суннитским первоисточникам (аль-ваджх иля аль-масадир аль-уля) и очищении подлинных норм шариата от вековых патриархальных деформаций обычного права (адата). Особое внимание сфокусировано на контекстуальной интерпретации мыслителем спорных правовых норм (наследования, свидетельских показаний и полигамии), а также на его практических инициативах по реформированию бракоразводного процесса в Оренбургском магометанском духовном собрании на основе герменевтического метода правового заимствования (интикал аль-мазхаб). Рассматривается также вклад выдающихся татарских просветительниц в создание передовой сети новометодного женского образования и становление самостоятельного эмансипаторного женского дискурса в национальной периодической печати начала XX века.

Ключевые слова: Ризаэтдин Фахретдин, джадидизм, женский вопрос, исламское богословие, шариат, адат, женское образование, Мухлиса Буби, журнал «Шура», татарское общество.

Введение

В современном общественном и научном дискурсах дискуссии вокруг правового, социального и духовного статуса женщины в мусульманской культуре не теряют своей остроты на протяжении последних двух столетий. К сожалению, как в западной медиасреде, так и в консервативных восточных обществах до сих пор превалируют упрощенные стереотипы, представляющие мусульманку как бесправный, пассивный и подавленный объект патриархального господства, искусственно изолированный от интеллектуальной и общественной жизни уммы. Подобное восприятие, однако, находится в глубоком противоречии с онтологическими и этическими основаниями священных текстов ислама – Корана и Сунны, которые изначально провозгласили равенство человеческого достоинства мужчин и женщин. Обострившийся в современном социуме кризис традиционной семьи и размывание духовно-нравственных ориентиров заставляют исследователей вновь обратиться к глубокому историко-богословскому опыту решения данных вопросов, накопленному в недрах отечественной мусульманской традиции [3, с. 98]. Это позволяет переосмыслить устоявшиеся шаблоны и увидеть, как мусульманское общество находило ответы на вызовы современности, не разрывая со своей духовной идентичностью [12, с. 84].

В преодолении данных стереотипов, навязанных как внешним дидактическим давлением, так и внутренними застойными явлениями в мусульманской общине, выдающуюся роль сыграли татарские богословы и общественные деятели конца XIX – начала XX вв. Они одними из первых в мусульманском мире концептуально подняли вопрос о необходимости активного вовлечения женщины в общественные процессы. В этой плеяде ярких интеллектуалов особое место занимают Загир Бигиев, Ризаэтдин Фахретдин, Фатих Амирхан, Габдулла Тукай, Мажит Гафури и другие. Известный мусульманский философ Муса Бигиев подчеркивал, что исламская доктрина, обладая по сравнению с другими религиозными традициями неоспоримыми гуманистическими преимуществами, может гордиться главным из них – почтительным отношением к женщине. Вместе с тем он с глубоким сожалением констатировал, что в классическом мусульманском богословии отсутствовал отдельный фундаментальный труд, специально посвященный женскому вопросу [2]. В начале XX века этот пробел начали активно восполнять татарские улемы; в

частности, Мухаммад Нажип ат-Тунтари в своей книге «Права женщины в исламе» убедительно доказывал, что ислам наделил мусульманку всеобъемлющими правами, не имеющими исторических аналогов в иных религиозно-правовых системах [10, с. 3]. Опираясь на джадидские просветительские ориентиры, татарские интеллектуалы стремились не просто реформировать быт, но и укрепить пошатнувшийся религиозно-правовой авторитет улемов, продемонстрировав внутреннюю гибкость и адаптивность шариата к требованиям эпохи модернизации.

В этом ряду одно из центральных мест занимает фигура Ризаэтдина Фахретдина (1859–1936) – выдающегося ученого, правоведа, казыя, а впоследствии муфтия Оренбургского магометанского духовного собрания и Центрального духовного управления мусульман, а также редактора знаменитого журнала «Шура». Его богословский метод формировался не только в тиши кабинета, но и в горниле повседневной судебной практики: в период службы кадием в ОМДС с 1891 по 1905 годы он лично рассматривал и разрешал тысячи супружеских и наследственных дел мусульманок со всей Российской империи. Литературное наследие Фахретдина (художественные повести «Салима, или целомудрие», «Асьма, или проступок и наказание», педагогические и правовые трактаты «Благонравная жена», «Благонравная мать», «Семья», «Знаменитые женщины») заложило прочный теоретический фундамент под модернизацию статуса мусульманок [1, с. 206]. Мыслитель сформулировал целостную концепцию образа женщины, основанную на строгой верности Корану и Сунне при критической деконструкции патриархальных обычаев (адата), ошибочно отождествляемых с религией. Его идеи не только обосновали теоретическую легитимность женских прав, но и нашли широкое практическое воплощение в татарском обществе начала XX века, став уникальным историческим прецедентом органичного синтеза исламских ценностей и социального прогресса. Несомненно, данные процессы в той или иной степени шли и в остальных уголках мусульманского мира, однако активное развитие этих идей в Волго-Уральском регионе говорит о том, что мусульманская умма и уляма не были изолированы от общемировых тенденций.

Богословско-методологические основы концепции Р. Фахретдина. Методологическое ядро взглядов Ризаэтдина Фахретдина на женский вопрос базируется на джадидском принципе «возвращения к первоисточникам» при решительном отказе от слепого традиционализма (таклида). Мыслитель был глубоко убежден, что за века исторического существования исламских государств подлинные гуманистические и эгалитарные предписания веры оказались искажены локальными культур-

ными обычаями и пережитками эпохи невежества (джахилии). В предисловии к своему труду «Җәвамигуль кәлим шәрхе» он писал: «Многие обычаи, которые мы считаем исламскими, на самом деле являются наследием джахилии или заимствованиями из других культур. Наша задача – отделить чистое золото от примесей [6, с. 5]. При решении сложных проблем брака и семьи ученый-джадид исходил из принципа естественного права человека на равные возможности, доказывая, что женщина является таким же полноценным человеком, как и мужчина, наделенным равными интеллектуальными и духовными способностями.

В своей богословской аргументации Р. Фахретдин умело использовал гибкость ханафитского фикха, опирающуюся на презумпцию дозволенности: «Разрешено все, на что нет прямого запрета в Коране и Сунне». Это послужило прочным теологическим основанием для легитимизации активной социальной роли женщины (получение образования, участие в общественной и профессиональной деятельности), поскольку прямых запретов на это первоисточники не содержат. При этом правовед проводил четкое различие между неизменной сферой поклонения (ибадат) и динамичной, развивающейся сферой общественных отношений (муамалат), в которой допускается проведение иджтихада с учетом общественной пользы (маслахат) и меняющихся условий жизни. Характерной чертой его педагогической позиции было убеждение, что благонравие супруги напрямую зависит от воспитания, данного ей отцом, и уважительного отношения со стороны мужа. В брошюре из серии «Наука нравственности» Р. Фахретдин замечал: «Если будешь хорошо воспитывать свою жену – она станет подобно ангелу, если же плохо, то она превратится в шайтана, поэтому вместо того, чтобы ругать ее, лучше обрати взор на самого себя» [16, с. 7].

Важнейшим инструментом деконструкции патриархальных вето консерваторов (кадимистов) в арсенале Фахретдина выступал скрупулезный текстологический анализ достоверности хадисов. Он лично подвергал критической верификации цепочки передатчиков (иснад), сверяя их с шестью классическими сводами (Кутуб ас-ситта). Ярким примером служит его разбор запрета на посещение женщинами кладбищ. Консерваторы апеллировали к хадису «Прокляты женщины, посещающие могилы». Проведя глубокий анализ, Фахретдин пришел к выводу, что этот хадис отсутствует в авторитетнейших сборниках аль-Бухари и Муслима, а в иных сборниках имеет слабую цепочку передачи [16, с. 51]. Одновременно мыслитель указал на достоверные предания, согласно которым Пророк разрешал своей супруге Айше (р.г.) посещать могилы, и сформулировал умеренные шариатские условия допустимости этой практи-

ки (отсутствие выставления красоты напоказ – табаррудж и смешения полов – ихтилят). Примечательно, что в своей богословской и педагогической деятельности ученый уделял особое внимание анализу Сунны: из 344 собранных и прокомментированных им хадисов около 50 непосредственно затрагивают вопросы семьи, прав и нравственного облика женщины [11].

Теоретико-источниковая база равенства полов в исламе. Вслед за классическими муфассирами Р. Фахретдин подчеркивал коранический аят: «О люди! Бойтесь вашего Господа, который создал вас из одного человека (нафс), создал из него же ему супругу...» [4, с. 76]. Использование слова «нафс» в единственном числе указывает на общность антропологического корня обоих полов, исключая доисламские представления о женщине как о «вторичном» творении или источнике первородного греха. Духовное равенство перед Богом наиболее ярко выражено в аяте 35 суры «аль-Ахзаб», где параллельное перечисление мужских и женских форм («мусульманам и мусульманкам, верующим мужчинам и верующим женщинам... [4, с. 421]) демонстрирует намеренное выравнивание религиозно-нравственного статуса полов. Р. Фахретдин видел в этом доказательство того, что духовные усилия и социальная ответственность женщины оцениваются Творцом наравне с мужскими.

Метафора супружества раскрывается через аят: «Ваши жены – одежда для вас, а вы – одежда для них» [4, с. 28] (Сура «Корова», 2:187), что указывает на взаимодополняемость, защиту и эмоционально-духовную защищенность, исключая идею деспотического доминирования одного пола над другим. Для демонстрации этого принципа Р. Фахретдин обращался к сопоставлению с другими древними обществами. Он указывал, что в отличие от иудеев, персов, индийцев и доисламских арабов, у которых женщина фактически приравнивалась к отчуждаемому имуществу, ислам наделил мусульманку полной правосубъектностью. Он приводил в пример индийский обычай, согласно которому вдова должна была быть сожжена заживо на погребальном костре вместе с телом мужа, доказывая, что предписания Корана совершили колоссальный гуманистический прорыв в истории человечества [5, с. 44].

Практическим ориентиром для Ризы Фахретдина служила эпоха ранней мусульманской общины эпохи праведных предшественников. В своей книге «Мәшһүр хатыннар» («Знаменитые женщины», 1903), содержащей более 700 биографий, он на исторических примерах опровергал тезис о том, что ислам предписывает женщине невежество и затворничество. Ключевыми фигурами здесь выступали Хадиджа бинт Хувайлид – первая жена Пророка (с.г.в), успешная предпринимательница, ставшая

главной опорой и утешением Посланника Аллаха в период ниспослания первых откровений, и Айша бинт Абу Бакр – выдающийся ученый, передавшая более 2210 хадисов. Ее авторитет в вопросах права, медицины и фикха был непререкаем [14, с. 20]. Основываясь на хадисах «Рай находится под ногами матерей» и троекратном приоритете почтения к матери перед отцом, Р. Фахретдин обосновывал священную роль женщины как первой воспитательницы нации [16, с. 21].

В богословском наследии Р. Фахретдина создание брачного союза рассматривается как важный шаг на пути к обретению земного и вечного счастья. Всевышний сотворил мужчину и женщину парами, укрепив их союз любовью и милосердием для совместной созидательной жизни. В подтверждение значимости семьи мыслитель приводил хадис от Айши, содержащийся в сборнике Ибн Маджи: «Брак – часть моей сунны, и тот, кто не следует моей сунне, не имеет ко мне никакого отношения» [9, хадис № 1846]. Брак, заключенный по нормам шариата, выступает важнейшей обязанностью верующего человека.

Семья по Р. Фахретдину требует глубокой взаимной ответственности супругов. Если отношения строятся на повиновении Аллаху, уповании на Него, справедливости и взаимном уважении, то семейный союз будет лишь крепнуть. Каждый из супругов наделен своим кругом обязанностей, определяемых как шариатом, так и здравым смыслом. Напротив, гордыня, непослушание и неуважение к правам партнера ведут к тому, что брак быстро исчерпывает себя. Благочестивые супруги должны ценить дарованную им гармонию и оберегать семейный очаг от любых внешних и внутренних угроз.

Переосмысление «спорных» аспектов шариата в трудах Р. Фахретдина. В суре «Женщины» (ан-Ниса 4:11), согласно которой доля сына равна доле двух дочерей, традиционно вызывала споры среди исследователей. Р. Фахретдин доказывал, что данное распределение носило революционный характер для VII века, когда женщины вообще были лишены дееспособности. Меньшая доля женщины логически компенсируется ее полным освобождением от материального содержания семьи – обязанность финансового попечительства полностью возложена на мужчину в соответствии с аятом 4:34. При этом женщина вправе свободно распоряжаться своей долей. Для адаптации нормы к современным условиям Р. Фахретдин указывал на легитимный шариатский инструмент – завещание, позволяющее перераспределять до одной трети имущества в пользу дочерей [13, с. 26].

Требование привлечения двух женщин вместо одного мужчины в качестве свидетелей (Сура «Корова», 2:282) Р. Фахретдин трактовал историко-

контекстуально. Данный аят относится исключительно к сфере долговых обязательств. В VII веке женщины Медины традиционно не участвовали в торгово-финансовых операциях. Требование двойного свидетельства было обусловлено необходимостью взаимопомощи при отсутствии опыта в бухгалтерии («чтобы, если одна из них ошибется, другая напомнила ей»). Р. Фахретдин утверждал, что по мере развития женского образования и интеграции мусульманок в экономику необходимость в двойном женском свидетельстве объективно отпадает, что созвучно признанию свидетельских показаний профессиональных женщин-экспертов наравне с мужскими в современном фикхе [13, с. 30].

Проблема полигамии и реформа бракоразводного права. Анализируя аят о многоженстве (Сура «Женщины», 4:3), Р. Фахретдин акцентировал внимание на жестком кораническом условии – соблюдении абсолютной справедливости между супругами, и прямом предупреждении Корана: «И вы не сможете относиться к женщинам одинаково справедливо, даже если очень постараетесь» [4, с. 98]. Он утверждал, что полигамия в исламе не является желательным действием (мустахабб), а представляет собой лишь вынужденное, допустимое (мубах) исключение. В реалиях татарского общества начала XX века полигамия чаще разрушает семьи, нежели укрепляет их, в связи с чем мыслитель настоятельно рекомендовал моногамию как форму брака, наиболее соответствующую духу ислама. При этом он напоминал о возможностях внесения в брачный договор (акд ан-никях) пункта о запрете мужу брать вторую жену под угрозой расторжения брака (хуль) [13, с. 32].

Будучи кадием Оренбургского магометанского духовного собрания, Р. Фахретдин лично ознакомился с огромным массивом писем и петиций от женщин, оказавшихся в брачной ловушке из-за исчезновения мужей, уехавших на заработки или сосланных в Сибирь. Не имея возможности получить развод (талак) и оставшись без средств к существованию (нафака), такие брошенные жены были вынуждены влачить нищенское существование, что подталкивало их к бродяжничеству, блуду или проституции. Ограничения ханафитского мазхаба запрещали аннулировать брак в случае отсутствия мужа, требуя от женщины ждать его возвращения до достижения им возраста естественной смерти (до 90 лет), что Фахретдин считал величайшей социальной несправедливостью и вредом (дарар). В этой связи в сентябре 1896 года мыслитель инициировал беспрецедентную всероссийскую дискуссию среди улемов, разослав имамам и ахундам письма с предложением реформы, итогом которой стал сборник юридических заключений «Мутала‘а» (1897), объединивший 63 фетвы [7].

Для решения этой проблемы Р. Фахретдин предложил использовать методологический принцип правового заимствования (интикал аль-мазхаб), обращаясь к решениям шафиитской, маликитской и ханбалитской правовых школ, допускающих расторжение брака (фасх) при длительном отсутствии мужа или непредоставлении содержания. Данный шаг он теологически обосновал фундаментальным принципом маслаха (общественной пользы) в условиях вынужденной необходимости (дарура). Эта коллективная фетва стала не просто гуманитарным инструментом помощи женщинам, но и попыткой укрепить независимый религиозно-правовой авторитет улемов Волго-Уральского региона. В качестве практической меры Фахретдин разработал проект брачного договора с условиями (брак по уговору), дающими жене право объявить о разводе (талак ба'ин) в случае невыплаты содержания, жестокого обращения, употребления алкоголя мужем или его отсутствия более года. Эта коллективная фетва стала не просто гуманитарным инструментом помощи женщинам, но и попыткой укрепить независимый религиозно-правовой авторитет улемов Волго-Уральского региона, пошатнувшийся под жестким административным давлением имперского законодательства [1, с. 215].

Практическое воплощение идей: от «Воспитанной жены» к «Освобожденной женщине». В своем программном труде «Тәрбияле хатын» («Воспитанная жена», 1909) Р. Фахретдин выдвинул революционный тезис: получение женщиной образования является ее индивидуальной религиозной обязанностью (фард айн) перед Богом. Он опирался на знаменитый хадис: «Поиск знаний – обязанность каждого мусульманина», доказывая через консенсус ученых (иджма'), что это предписание относится к обоим полам. В полемике с консерваторами он писал: «Некоторые говорят: "Зачем девочке грамота? Она будет сидеть дома, рожать детей". Но разве дом – это не целый мир? Разве воспитание детей – это не величайшая наука?.. Такая мать – слепой проводник для своего ребенка». В его педагогической системе образованная мать рассматривалась как стратегический фактор выживания и прогресса нации [16, с. 49].

Глубокое развитие эта педагогическая мысль получила в специализированном труде «Тәрбияле ана» («Воспитанная мать»), где Фахретдин детально разработал рекомендации по физическому и духовному уходу за детьми с младенчества. Мыслитель настаивал на необходимости грудного вскармливания до шестимесячного возраста, правильном купании, закаливании на свежем воздухе и добавлении легких бульонов в рацион после полугода. С точки зрения психологии и духовного воспитания великий джадидский педагог категорически запрещал пугать детей персонажами потустороннего мира (шайтанами, шурале, водяными),

предостерегая, что это калечит детскую психику и формирует пугливое, трусливое и несмелое поколение, неспособное служить прогрессу нации. Обучение молитве (намазу) он предписывал мягко и без принуждения начинать в семилетнем возрасте, всемерно способствуя последующему школьному образованию ребенка [15].

В дидактических трудах мыслителя детально описываются нравственные качества, определяющие облик благонравной жены. Эти качества Р. Фахретдин систематизировал в целостный этический кодекс, включающий следующие позиции:

1. И'тикад (искренняя вера). Благочестивая мусульманка ревностно защищает свою веру, строго придерживается норм шариата и глубоко убеждена в Единственности Аллаха, истинности Корана и миссии Пророка Мухаммада (с.г.в).

2. Ита'ат (послушание). Жена проявляет уважение и покорность супругу в делах, не выходящих за рамки шариата и здравого смысла. В подтверждение приводится хадис Пророка: «Если женщина, которой при жизни был доволен муж, умрет, то она обязательно войдет в Рай» [8, хадис № 1161].

3. Ри'аят (забота о родственниках). Благонравная супруга стремится поддерживать теплые отношения с близкими и родственниками мужа, проявляя к ним уважение и дружелюбие. Фахретдин особо оговаривал необходимость глубокого милосердия и искренней любви по отношению к неродным детям мужа, оставшимся от предыдущих браков.

4. Сухбат (общение и круг дружбы). Мусульманка общается исключительно с добропорядочными женщинами и сторонится недостойных подруг, так как дурное имеет свойство незаметно проникать в сердце человека, отравляя его духовность.

5. Аманат (сохранение конфиденциальности). Бережное сохранение семейных тайн и секретов мужа является прямой шариатской обязанностью жены, невыполнение которой лишает брак искренности и доверия.

6. Кана'ат (довольство и удовлетворенность). Жена проявляет терпение и благодарность за материальные блага, которыми наделена семья.

7. И'тидаль (экономность). В ведении домашних дел благонравная супруга избегает чрезмерности и расточительности, относясь бережно к общему имуществу. Мыслитель сравнивал неэкономную жену с ситом, в котором невозможно удержать воду.

8. Назафа (чистоплотность и опрятность). Забота о чистоте тела, одежды, дома и детей рассматривается как форма служения на основании аята: «Воистину, Аллах любит кающихся и любит очищающихся» [4, с.

114]. Чистота жилья обязательна для правильного совершения поклонения.

9. Стыдливость и целомудрие. Эти качества выступают духовным украшением женщины. Супруга оберегает свою честь, следуя велению Корана опускать взоры и избегать сомнительных причин и мест [4, с. 114].

10. Сохранение здоровья. Жена заботится о своем физическом состоянии. По Р. Фахретдину, факторами здоровья являются гигиена, пребывание в состоянии омовения, своевременный 5-кратный намаз (польза которого для тела превосходит обычную гимнастику) и упорядоченное выполнение домашних обязанностей [16, с. 115].

Заключение

Богословская концепция Ризаэтдина Фахретдина, реконструированная в контексте его интеллектуального наследия, представляет собой образец «серединного пути» – органичного исламского модернизма, избегающего как религиозного традиционализма (таклида), так и радикального секуляризма западного образца. Эта методология убедительно доказала, что исламская религиозная и правовая мысль обладает колоссальной внутренней эластичностью и мощным потенциалом для саморефлексии и социокультурного прогресса. Очищая вечные божественные установления шариата от временных патриархальных деформаций обычного права (адата), Фахретдин пытался вернуть мусульманке статус полноценного и суверенного субъекта веры, знания и гражданской активности, изначально заложенный в Коране и Сунне.

Важно подчеркнуть, что взгляды Ризы Фахретдина и общая реформистская тенденция татарских джадидов в женском вопросе не были изолированным региональным феноменом. Они находились в русле глобального мусульманского реформаторского движения (модернизма) конца XIX – начала XX вв., олицетворяемого фигурами Джамалуддина аль-Афгани, Мухаммада Абдо и Рашида Риды. Сам Фахретдин испытывал глубокое интеллектуальное влияние этих мыслителей, особенно Джамалуддина аль-Афгани, чьи призывы к возрождению уммы через разум, науку и очищение веры от позднесредневековых суеверий послужили катализатором для татарских богословов. Мыслитель состоял в частой переписке с Рашидом Ридой, издавал свой журнал «Шура» по образцу каирского «Аль-Манара» и даже посвятил Риде отдельную биографическую работу. Эта прямая идейная связь предопределила общность их богословских методов: как ближневосточные реформаторы, татарские джадиды видели в решении «женского вопроса», эмансипации мусульманки и предоставлении ей прав на образование и общест-

венную активность не угрозу исламской идентичности, а единственно возможный залог цивилизационного выживания и интеллектуального прогресса нации [17].

Практический опыт татарского общества начала XX века – от создания сети новометодного женского образования и гимназий до беспрецедентного избрания женщины-казыя (Мухлисы Буби) и реализации кардинальных реформ бракоразводного права на основе принципов маслаха и дарура – наглядно демонстрирует историческую состоятельность джадидских реформ. Он доказал, что расширение прав мусульманки и ее активная интеграция в социум могут успешно и бесконфликтно осуществляться в рамках религиозного дискурса, сохраняя духовную целостность и идентичность общества. Богословское и правовое наследие Ризы Фахретдина сохраняет свою непреходящую актуальность для современного исламского мира, предлагая проверенную временем методологию гармоничного синтеза исламских ценностей и ответов на вызовы модернизации в глобальном мире.

Литература:

1. Гарипова Р. Роль Ризаэтдина Фахретдина в реформе мусульманского семейного права в Российской империи / Р. Гарипова // Историческая этнология. – 2020. – Т. 5, №2. – С. 206–224. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/rol-rizaeddina-fahreddina-v-reforme-musulmanskogo-semeynogo-prava-v-rossiyskoy-imperii (дата обращения: 04.09.2026).

2. Зарипов А. Права женщины в исламе в трудах татарских ученых / А. Зарипов. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/prava-zhenschiny-v-islame-v-trudah-tatarskih-uchenyh (дата обращения: 12.02.2026).

3. Иноземцева Е.К. вопросу о положении женщин в исламе / Е.К. Иноземцева // Власть. – 2009. – №12. – С. 98–101. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-o-polozhenii-zhenschin-v-islame (дата обращения: 15.04.2026).

4. Коран. Калям Шариф. Перевод смыслов. – Казань: Изд. дом «Хузур» – «Спокойствие», 2019. – 700 с.

5. Рахматуллин Р.Ю. Особенности исламского наследственного права / Р.Ю. Рахматуллин // Научный вестник Омской академии МВД России. – 2019. – №2 (73). – С. 44–48. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-islamskogo-nasledstvennogo-prava (дата обращения: 15.04.2026).

6. Ризаэддин Фәхреддин. «Җәвамигуль-кәлим» шәрхе / Ризаэддин Фәхреддин. – Казан: Рухият нәшрияты, 2005. – 352 б.

7. Ризаэтдин бине Фәхретдин. Муталага / Ризаэтдин бине Фәхретдин. – Оренбург: Тип. Каримова, 1903. – 91 с.

8. Сунан ат-Тирмизи. Хадис № 1161. – Текст: электронный // Энциклопедия хадисов: [сайт]. – URL: https://hadis.uk/sunan-at-tirmizi-10-kniga-o-kormlenii-grudyu-xadisy-1146-1174/21977/ (дата обращения: 10.09.2026).

9. Сунан Ибн Маджа. Хадис № 1846. – Текст: электронный // Энциклопедия хадисов: [сайт]. – URL: https://hadis.uk/sunan-ibn-madzhax-9-kniga-braka-xadisy-1845-1900/27047/ (дата обращения: 10.09.2026).

10. Тунтари М. Права женщины в исламе / М. Тунтари. – Уфа, 1917. – 20 с.

11. Фахретдинов Р.Ф. Җәвамигуль кәлим шәрхе / Р.Ф. Фахретдинов. – Казань: Иман, 1995. – 552 с.

12. Фәтхуллина А.Г. Женские вопросы в трудах Р. Фахретдина / А.Г. Фәтхуллина // Минбар. Исламские исследования. – 2012. – Т. 5, №2. – С. 84–88. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/zhenskie-voprosy-v-trudah-r-fahretdina (дата обращения: 04.09.2026).

13. Фәхретдин Р. Гаилә (Семья) / Р. Фәхретдин. – Оренбург: Вакыт, 1912. – 70 б.

14. Фәхретдин Р. Мәшһүр хатыннар (Знаменитые женщины) / Р. Фәхретдин. – Оренбург: Кәримов, Хөсәенов вә шөрәкәсенең матбагасы, 1903. – 448 б.

15. Фәхретдин Р. Тәрбияле ана (Воспитанная мать) / Р. Фәхретдин. – Оренбург: Кәримов матбагасы, 1909. – 32 б.

16. Фәхретдин Р. Тәрбияле хатын (Воспитанная жена) / Р. Фәхретдин. – Оренбург: Кәримов матбагасы, 1909. – 74 б.

17. Хамидов Е.Н., Карибуллин А.А., Шафиков И.Ф. «Истимдад» и «карамат» в народном и книжном исламе: локальная рецепция на примере работы Р. Фахреддина / Е.Н. Хамидов, А.А. Карибуллин, И.Ф. Шафиков // Minbar. Islamic Studies. – 2025. – Т. 18, №2. – С. 358–376. – DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-2-358-376.

Сведения об авторах: Карибуллин Айдар Ахбарович – старший преподаватель, заведующий кафедрой арабского языка и гуманитарных дисциплин МРО ООВО «Казанский исламский университет» (г. Казань). E-mail: karibn@mail.ru. SPIN-код elibrary.ru: 4814-6762

Набиуллина Марьямбатуль Шавкатовна – старший преподаватель кафедры религиозных дисциплин МРО ООВО «Казанский исламский университет» (г. Казань). E-mail: mnabiullina16@gmail.com. SPIN-код elibrary.ru: 4515-9328

Каримова А.А. (Казань, РИИ)

ПОЧИТАНИЕ РОДИТЕЛЕЙ В ИСЛАМСКОЙ ТРАДИЦИИ ВОЛГО-УРАЛЬСКОГО РЕГИОНА

Аннотация: Статья посвящена краткому, но комплексному анализу богословских, историко-культурных и социальных аспектов почитания родителей в исламской традиции применительно к Волго-Уральскому региону. Рассматриваются религиозные основания нормы почитания родителей как нравственно-правового императива ислама, выявляется ее системообразующее значение в иерархии исламских обязанностей. Характеризуются традиции почитания родителей у татар и башкир, прослеживается синтез исламских и тюркских культурных начал. Исследуется трансформация семейных ценностей и практик в XX–XXI вв. под воздействием советской секуляризации, постсоветского возрождения и глобализации. Определяется роль исламских институтов региона в сохранении и обновлении данной традиции.

Ключевые слова: почитание родителей, исламская этика, Волго-Уральский регион, татары, башкиры, бирр аль-валидайн, семья, Риза Фахретдин, духовное воспитание, традиция.

Почитание родителей является одним из фундаментальных нравственных императивов исламской цивилизации. Данная норма укоренена одновременно в сакральных первоисточниках – Священном Коране и Сунне Пророка Мухаммада, мир ему и благословение, – и в тысячелетних культурных традициях мусульманских народов. Итак, важной точкой отсчета является коранический аят суры «аль-Исра» (17:23–24): «И решил твой Господь, чтобы вы не поклонялись никому, кроме Него, и к родителям – благодеяние. Если достигнет у тебя старости один из них или оба, то не говори им – тьфу! и не кричи на них, а говори им слово благородное. И преклоняй пред ними обоими крыло смирения из милосердия и говори: «Господи! Помилуй их, как они воспитали меня маленьким

[5, с. 286]. Синтаксическая конструкция аята несет богословский смысл: повеление о единобожии и повеление о доброте к родителям соединены в одном высказывании, без разделительной паузы. Аль-Куртуби отмечает, что данное соположение указывает на теснейшую связь между отношением к Богу и отношением к родителям: нарушение второго есть косвенное свидетельство неблагодарности первому [1, с. 308].

Семантика ключевого слова «ихсан» (арабск. – «добродеяние», «доброта»), использованного в аяте, обозначает не просто хорошее обращение, но и достижение совершенства в отношениях, превосхождение минимальных требований долга. В исламском богословии «ихсан» – высшая ступень религиозного совершенства: поклоняться Аллаху так, как будто видишь Его. Перенесение этого термина в сферу отношений с родителями означает, что они должны строиться с той же самоотдачей и искренностью, с которой верующий обращается к Богу [1, с. 310].

Не менее значим аят суры «Лукман» (31:14–15), где благодарность Богу и благодарность родителям оказываются соположены: «благодари Меня и твоих родителей» [5, с. 421]. Для матери указывается конкретное физическое основание – тяготы беременности и вскармливания: Откровение апеллирует не к абстрактному долгу, а к конкретной жертве. Данный аят устанавливает также принципиальную границу послушания: «А если они будут усердствовать, чтобы ты придал Мне в сотоварищи то, о чем у тебя нет никакого знания, то не повинуйся им. Сопровождай их в этом мире в добре и следуй по пути тех, кто обратился ко Мне» [5, с. 421]. Повиновение родителям обязательно, но не безгранично: оно действует в рамках богоугодного. Однако несогласие с религиозной позицией родителей не означает прекращения почтительного отношения.

Сунна дополняет коранические основания с поразительной конкретностью. В «Сахих аль-Бухари» передается: сподвижник Абдулла ибн Масуд спросил Пророка: «Какое деяние наиболее любимо Аллаху?» Пророк ответил: «Своевременная молитва». Затем: «Благодеяние родителям». Затем: «Джихад на пути Аллаха» [8, с. 18]. Почитание родителей находится между двумя величайшими обязанностями мусульманина – обязательной молитвой и джихадом. Богословы усматривают в этом глубокий смысл: почитание родителей есть форма поклонения, реализуемого в самой близкой и повседневной среде – в семье. Именно здесь проверяется подлинность веры, ибо легче сохранять благородство в торжественных обстоятельствах, чем в усталости ежедневного быта.

В «Сахих Муслим» передается хадис, в котором Пророк отослал желавшего участвовать в джихаде сподвижника к родителям: «Вот в них – твой джихад» [9, с. 512]. Ан-Навави в «Рийад ас-Салихин» систематизирует

хадисы по данной теме и обращает внимание на предупреждение о «великих грехах»: наряду с многобожием и убийством в число величайших грехов входит «слово лжи против своих родителей» [2, с. 84]. Отречение от родителей, публичное их унижение есть преступление против самой цепочки бытия, через которую человек получил жизнь.

Волго-Уральский регион – уникальная историко-культурная зона, где ислам глубоко укоренился уже к X веку. Татары и башкиры выработали самобытную исламскую цивилизацию, отличающуюся устойчивым синтезом кораническо-хадисных норм и тюрко-кочевнической культурной матрицы. Нормы почитания старших существовали в тюркской традиции задолго до принятия ислама – орхонские надписи VIII века фиксируют культ предков и уважение к старейшинам. Ислам не разрушил эту традицию, но переосмыслил и теологически обосновал ее: культ предков трансформировался в исламскую практику посещения могил родителей, чтения дуа и раздачи садака от их имени [4, с. 72].

Татарская семейная традиция формировалась под двойным воздействием: исламского вероучения, транслировавшегося через систему мечетей и медресе, и устной народной культуры. В татарском фольклоре насчитываются сотни пословиц о почитании родителей, многие из которых прямо апеллируют к коранические мотивам [13, с. 96]. Показательна пословица «Атаңны рази кыл – Ходайны рази кылган булырсың» («Сделай довольным отца – и Аллаха сделаешь довольным»), прямо воспроизводящая логику учения о связи богоугодности и родительской любви.

Ключевой фигурой в истории татарской исламской педагогики является Риза Фахретдин (1859–1936). В трактате «Гаилә» («Семья») он осуществил первый систематический анализ исламских норм семейной этики применительно к реалиям татарского общества. Фахретдин настаивал, что подлинное уважение к родителям невозможно без внутренней любви к ним, и что исполнение нормы из страха общественного осуждения лишено религиозной ценности [11, с. 54].

Шигабутдин Марджани (1818–1889) синтезировал классическое исламское богословие с требованиями рационального мышления, обосновав норму почитания родителей не только через Откровение, но и через естественную нравственность [6; 14, с. 112].

Башкирская традиция имеет свою специфику, определяемую более продолжительным сохранением кочевых форм жизни и влиянием родоплеменной организации. Почитание старших носило не только семейный, но и родовой характер: нарушение норм уважения к родителям влекло социальную стигматизацию в рамках рода [3, с. 134]. Обычай «хайыр» – практика совместного поминовения умерших родителей с чтением Корана

и раздачей садака – иллюстрирует синтез исламских и доисламских элементов: форма восходит к тюркской традиции, содержание – к исламской.

Важнейшим аспектом региональной традиции является ее роль в воспроизводстве исламской идентичности. На протяжении нескольких столетий после завоевания Казанского ханства в 1552 году мусульмане Поволжья жили под властью государства, неоднократно предпринимавшего попытки христианизации, а затем – секуляризации. В этих условиях семья стала главным институтом воспроизводства исламской идентичности, а почитание родителей – ключевым механизмом культурной преемственности.

Двадцатый век обрушился на традиционную исламскую цивилизацию региона с беспрецедентной силой. Советская политика была направлена на разрушение институциональной основы исламской жизни. Первый удар по семейным ценностям был нанесен в 1920-е годы реформами брачного права. Пропаганда «разрыва поколений» как прогрессивного явления была системным элементом советского проекта. Закрытие мечетей в 1930-е годы лишило норму почитания родителей институциональной опоры [10, с. 87]. Семья оставалась последним рубежом, на котором нормы передавались через домашние молитвы и пример старших. Р.М. Уразманов вводит понятие «этнической религии» применительно к татарскому исламу советской эпохи: религиозные практики утрачивали теологическое обоснование, но сохранялись как маркеры этнической идентичности [10, с. 145]. Норма без обоснования – шаткая норма, но именно это «этническое» существование позволило ей пережить десятилетия давления.

Урбанизация 1950–1970-х годов создала дополнительные вызовы: массовый переезд молодежи в города разрушал систему расширенной семьи. Немощные сельские родители оказывались географически удалены от детей, что создавало напряженность между религиозно-этической нормой и обстоятельствами жизни.

Постсоветское религиозное возрождение 1990-х годов открыло новую страницу. Восстановление мечетей, открытие медресе создали условия для возвращения богословского обоснования нормы [7, с. 178]. Однако возрождение принесло и новые коллизии. Распространение реформистских течений, ориентированных на ближневосточные образцы, породило конфликт между традиционной татарско-башкирской практикой и ригористическими интерпретациями. Часть молодых мусульман начинала третировать традиционные семейные практики как недозволенные новшества (бид’а). Это создавало парадоксальную ситуацию, когда ревностное исповедание ислама приводило к конфликту с родителями – к нарушению того самого принципа «бирр аль-валидайн», который формально признавался.

Параллельно нарастало давление глобализированной массовой культуры. Индивидуальная автономия, самовыражение, личная карьера – ценности, переструктурирующие систему приоритетов молодежи. Обязанность заботиться о пожилых родителях начинает восприниматься не как религиозный долг, а как ограничение личной свободы.

Анализ современного состояния исламских институтов региона позволяет составить картину их деятельности по сохранению традиции почитания родителей. Мечеть играет ключевую роль: темы семьи и воспитания стабильно входят в число наиболее частых предметов пятничных хутб, имамы стремятся применять коранические аяты и хадисы к реальным ситуациям прихожан [7, с. 203]. ДУМ РТ проводит системную работу по разработке учебно-методических материалов для мектебов, последовательно отстаивая традиционное татарское исламское наследие в полемике с реформистскими течениями [12, с. 189; 15].

Важной тенденцией последнего десятилетия является освоение исламскими институтами цифрового пространства. RuTube-каналы и каналы в Мах казанских и уфимских имамов привлекают тысячи подписчиков, причем тема отношений с родителями является одной из наиболее востребованных [15]. Это свидетельствует, что норма почитания родителей остается живой реальностью для мусульманской молодежи.

Вместе с тем необходимо констатировать ряд проблем. Первая – разрыв между богословской традицией и педагогической практикой: богатейшее наследие классической исламской этики остается достоянием специалистов. Вторая – отсутствие систематической богословской рефлексии над новыми вызовами: что означает «почитание родителей» для человека, живущего в другом городе? Как поступать, если пожилые родители страдают тяжелыми заболеваниями? Третья – конкуренция со стороны иных нормативных систем: светское право, массовая культура, психологические концепции «токсичных отношений» и «личных границ» формируют иные, нередко противоположные исламским, ориентиры.

Таким образом, почитание родителей в исламской традиции Волго-Уральского региона – это не архаичная норма, а живое нравственное требование, которое каждое поколение мусульман призвано заново открыть и воплотить. Кораническо-хадисное учение обладает абсолютным, теологически обоснованным характером, не зависящим от исторических обстоятельств. Однако формы его воплощения требуют обновленного богословского осмысления, учитывающего реалии секулярного общества, урбанизации и глобализации. Именно в способности быть вечной нормой и всегда заново обретаемой ценностью состоит непреходящая актуальность данного учения для мусульман Волго-Уральского региона.

Литература:

1. Аль-Куртуби. Аль-Джами' ли ахкам аль-Кур'ан. Т. 10 / аль-Куртуби. – Бейрут: Муассасат аль-рисала, 2006. – 526 с.

2. Ан-Навави. Рийад ас-Салихин / ан-Навави; пер. с араб. В.М. Порохова. – М.: Умма, 2009. – 512 с.

3. Бикулов Ю.Г. Семейные отношения у башкир в XIX – начале XX века / Ю.Г. Бикулов. – Уфа: Гилем, 2002. – 248 с.

4. Исхаков Д.М. Татары: краткая этническая история / Д.М. Исхаков. – Казань: Магариф, 2002. – 115 с.

5. Коран / пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. – М.: Наука, 1986. – 727 с.

6. Марджани Ш. Мустафад аль-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар. Т. 1 / Ш. Марджани; пер. с тат. А.Н. Юзеева. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1989. — 414 с.

7. Мухаметшин Р.М. Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XX веке / Р.М. Мухаметшин. – Казань: Тат. кн. изд-во, 2005. – 246 с.

8. Сахих аль-Бухари / пер. с араб. В.А. Нирша. – Казань: Дом печати, 2009. – 1062 с.

9. Сахих Муслим / пер. с араб. С. Попова. – Казань: Академия познания, 2008. – 857 с.

10. Уразманов Р.М. Татары и ислам в XX веке / Р.М. Уразманов. – Казань: Фэн, 2003. – 310 с.

11. Фахретдин Р. Семья / Р. Фахретдин; пер. с тат. – Казань: Иман, 1999. – 112 с.

12. Хабутдинов А.Ю. Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе / А.Ю. Хабутдинов. – М.: ИД «Марджани», 2007. – 336 с.

13. Шайхиев Р.А. Татарская народная педагогика / Р.А. Шайхиев. – Казань: Тат. кн. изд-во, 2000. – 208 с.

14. Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII–XIX веков / А.Н. Юзеев. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1998. – 179 с.

15. Духовное управление мусульман Республики Татарстан: официальный сайт. – Казань. – URL: https://dumrt.ru/ (дата обращения: 15.08.2026).

Сведения об авторе: Каримова Альбина Альбертовна – старший преподаватель кафедры исламской теологии ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: adelechka01@mail.ru

Королев В.В., (Казань, РИИ)
Хазиев А.Х., (Казань, КФУ)

ОБРАЗОВАНИЕ КАК ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Аннотация: Исходный тезис авторов таков: образование вообще и мусульманское в частности должно быть «вписано» в пространство и время человеческого бытия. В противном случае падает эффективность образовательной деятельности, от чего страдает как отдельный человек, так и все общество. Скорость революционных изменений, происходящих сегодня во всех сферах общества и с самим человеком, требует от них видения стратегических перспектив. Именно поэтому в статье анализируется значение философии и формальной логики как светской составляющей образования в формировании личности современного мусульманского теолога. С одной стороны, они позволяют преодолевать разобщенность, мозаичность, разорванность получаемых человеком в процессе познания восприятий, представлений, идей, а с другой – как способы постижения мира и укоренения в нем, философия и формальная логика способствуют установлению взаимопонимания между людьми. Тем самым упрощается ведение миссионерской деятельности по пропаганде ценностей исламского вероучения.

Ключевые слова: образование как способ формирования личности, пространство и время человеческого бытия, Коран, Пророк Мухаммед, образование современного мусульманского теолога, умма, философия, наука.

Введение

Образование как целенаправленное воздействие на человека –важный способ формирования его личности. Содержание этого воздействия определяется прежде всего видением перспектив развития общества: каков образ перспективы, таковы и перспективы образования. Отсюда

вывод: чтобы представить будущее образования, необходимо хотя бы в общих чертах иметь образ будущего социума, человечества в целом. Таких представлений существует бесконечное множество. Наиболее адекватными считаются те из них, которые исходят из современных реалий, поскольку будущее, никогда не повторяя во всей полноте прошлое и настоящее, транслирует базовые ценности культуры, всей человеческой цивилизации. Современный мир определяется как глобальное коммуникативное пространство, где в результате четвертой промышленной революции происходит цифровизация общественных отношений [3; 4; 6], формируется постчеловек со своими представлениями о добре и зле, прекрасном и безобразном, сущем и должном [5].

Основная часть

Каким быть мусульманскому образованию в новом мире? Какие требования диктует изменяющееся время подготовке исламского теолога? Нам представляется очевидным, что современный мусульманин вообще и теолог, в частности, должны олицетворять готовность возглавить социальный прогресс во всех его проявлениях: технологическом, экономическом, политическом, духовном. Такая максима согласуется со Священным Писанием как откровением Всевышнего, обращенным ко всему человечеству с целью повести его в светлое будущее. Ведь сказано: «Скажи: один Бог направляет к истине» [2, 10:35]. И дорогу туда невозможно осилить без постоянного пополнения наличных знаний о мире и себе в нем. Пророк Мухаммед, через которого был ниспослан Коран, говорил: «Ищите учения от колыбели до могилы. Ищите науку, если бы она и находилась в земле Китая. Кто хочет блаженства в этом мире, тот пусть займется торговлей, а кто хочет блаженства в том мире, тот пусть ищет воздержания и благочестия; а кто хочет блаженства обоих миров – пусть ищет его в учении и знании».

Важную роль в подготовке высококвалифицированного теолога играет светская составляющая его образования, поскольку она «говорит» с человеком на ином, нежели религия, языке. Поскольку теолог – это стратег, т.е. тот, кто, обладая общим видением будущего, ведет за собой верующих, постольку первостепенное значение имеет философское образование. Дело в том, что философия представляет собой форму мировоззрения, т.е. способ понимания мира как универсума, целостного явления. И в этом философская картина мира, пересекаясь с религиозной, служит своеобразным подспорьем последней. И это особенно востребовано тогда, когда теологу (да и любому приверженцу ислама) приходится выступать в роли миссионера, пропагандируя ценности вероучения перед

иноверцами, язычниками. В подобных случаях язык философии становится языком дипломатии, посредником, способствующим взаимопониманию людей с различными (зачастую взаимоисключающими) картинами мира. Такое реально потому, что за ней стоит человек, допускающий возможность истинности представлений Другого о судьбах мира и человека, и потому полагающий необходимым коммуникацию с ним о сущем и должном как с равным самому себе. Кроме того, используя всеобщие принципы освоения мира, философствование позволяет обобщать получаемые результаты научного, паранаучного и ненаучного познания и превращать их в целостный, универсальный духовный и практический ориентир в масштабах всемирно-исторического развития человечества. Посредством философии и философствования возможно выработать общую картину мира, что позволит по-новому осмыслить окружающую реальность хотя и в ее относительной целостности и завершенности.

Не менее значимо в формировании личности современного теолога обладание формально-логическими знаниями. Особенный гуманистический потенциал, присущий формальной логике, реализуется благодаря фундаментальному принципу, из которого она исходит: мышление представителей всех культур осуществляется в одних и тех же формах и подчиняется одним и тем же правилам. Следовательно, взаимопонимание между людьми реально достижимо, что является начальным условием убеждения и переубеждения человека, важнейшим фактором движения к истинным ценностям.

Заключение

В Коране сказано: «Мы не иначе послали наших посланных, как говорящими каждый на языке народа своего, чтобы лучше объяснять им» [2, 14:4]. В условиях, когда современная умма все более обретает глобальное измерение, когда человечество, переживая коренные изменения во всех сферах жизни, оказывается в ситуации неопределенности, философские и формально-логические знания могут помочь теологу наладить общение культур и цивилизаций, ибо расширяют языковые возможности коммуникации [1]. Язык философии и язык формальной логики обладают огромным объединяющим потенциалом и тем самым способствуют проповеднической деятельности теолога.

Литература:

1. Адамьянц Т.З. Понимание в сфере социальной коммуникации как ментальная технология / Т.З. Адамьянц // Человек. – Т. 34, №1. – 2023. – С. 51–67.

2. Коран / Перевод с арабского и комментарии выполнены Д.Н. Богуславским. – Стамбул, 2001. – 811 с.

3. Многоликая глобализация / Под ред. П. Бергера и С. Хантингтона; пер. с англ. В.В. Сапова; под ред. М.М. Лебедевой. – М.: Аспект Пресс, 2004. – 379 с.

4. Тихонов А.В., Богданов В.С. От «умного регулирования» к «умному управлению»: социальная проблема цифровизации обратных связей / А.В. Тихонов, В.С. Богданов // Социологические исследования. – 2020. – №1. – С. 74–81.

5. Хоружий С.С. Проблема постчеловека или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии / С.С. Хоружий // Философские науки. – 2008. – №2. – С. 10–31.

6. Шваб Клаус. Четвертая промышленная революция / Клаус Шваб: [пер. с англ.] – Москва: Эксмо, 2017. – 208 с.

Сведения об авторах: Королев Валерий Васильевич – кандидат философских наук, доцент кафедры исламской теологии ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: vkorolev48@yandex.ru. SPIN-код elibrary.ru: 493105

Хазиев Аклим Хатыпович – кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций МК К(П)ФУ «Казанский (Приволжский) Федеральный Университет» (г. Казань). E-mail: aklim.haziev@yandex.ru. SPIN-код elibrary.ru: 1024-9070

Мевлютов А.Ш. (Махачкала, ДГИ)

ПРАКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ ИСЛАМА В РАЗРАБОТКЕ ИНТЕРАКТИВНЫХ УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИХ КОМПЛЕКСОВ: ОТ КЛАССИЧЕСКОГО ТУРАСА К СОВРЕМЕННЫМ ДИДАКТИЧЕСКИМ МОДЕЛЯМ

Аннотация: В статье исследуется методологический потенциал классической арабо-мусульманской педагогики и дидактики (Тураса III–XII вв. х. / IX–XVIII вв. н. э.) в контексте современной практической теологии ислама и проектирования цифровых образовательных сред. На основе первоисточников (Ибн Сахнун, аль-Кабиси, аль-Хатиб аль-Багдади, аз-Зарнуджи, Ибн Халдун, аль-ʻАльмави и др.) реконструируются каноны передачи знания (вуджух ат-тахаммуль), институциональная структура аудитории (шейх–мустамли–муʻид–шарик), кодикологический аппарат верификации (мукабаля, маргиналии) и когнитивная гигиена (иджмам ан-нуфус). Доказывается прямая конвергенция традиционных институтов с доказательными моделями современной дидактики: Spaced Repetition, Spiral Curriculum, Peer Tutoring и Problem-Based Learning. Предложена архитектурная модель интерактивного учебно-методического комплекса (УМК), реализующая баланс концепции Tech–Touch–Teach и триады таʻлим–тарбийя–таʼдиб.

Ключевые слова: практическая теология ислама, классический турас, дидактика, тахаммуль аль-ʻильм, муʻид, аз-Зарнуджи, Ибн Халдун, интерактивный УМК, цифровая педагогика, Spaced Repetition, Spiral Curriculum.

Введение: практическая теология и цифровая трансформация образования

Практическая теология ислама в современном научном дискурсе определяется как ориентированная на действие форма рефлексивного богословия, в которой доктринальные основания традиции вступают в не-

посредственный диалог с социальными практиками, образовательными процессами и цифровой средой [1, с. 24–31]. В отличие от кабинетной догматики, она рассматривает проектирование учебно-методических комплексов не как нейтральную техническую процедуру, а как ценностно нагруженное пространство реализации фундаментальных категорий: *‘ильм* (доказательное знание), *ма‘рифа* (глубинное постижение), *адаб* (духовно-нравственная культура) и *масляха* (общественное благо).

Цифровая трансформация высшей школы (внедрение LMS, мультимедиа и алгоритмических сред) открывает возможности масштабирования, однако несет риск фрагментации смыслов, «клипового серфинга» и эрозии института наставничества [15, с. 8–12]. Ответом на этот вызов выступает модель *Tech–Touch–Teach*, требующая гармонии технологий (*Tech*), личностного наставничества (Touch) и богословской глубины (*Teach*) [17, с. 519–522]. Историческим фундаментом для решения данной задачи служит классический Турас (III–XII вв. х.), где дидактика изначально проектировалась как прикладное богословие.

Цель настоящей статьи – концептуализировать образовательные каноны Тураса как методологическую основу разработки современных интерактивных УМК, преодолевая дихотомию между конфессиональной традицией и передовым педагогическим дизайном.

1. Каноны тахаммуля: эпистемологический каркас верификации

Классическая исламская методология науки кодифицировала восемь канонических способов восприятия знания и его передачи (*вуджух аттахаммуль ва-ль-ада’*) [6, с. 68–74], образующих строгую шкалу когнитивной вовлеченности и надежности: *Ас-Сама‘ → Аль-Кира’а → Аль-Мунаваля → Аль-Мукатаба → Аль-И‘лям → Аль-Васийя → Аль-Виджада ↔ Аль-Иджаза.*

1. Ас-Сама‘ (**السَّمَاعُ** – «Слушание»): восприятие устной речи лектора; прототип академической вводной лекции, требующий предельной слуховой концентрации и интонационной расстановки акцентов [2, с. 142–148].

2. Аль-Кира’а ‘аля аш-шейх / Аль-‘Ард (**القِرَاءَةُ / العَرْضُ** – «Предъявление текста»): студент читает первоисточник вслух перед наставником, который сличает чтение с эталоном и мгновенно исправляет артикуляционные и смысловые ошибки; исторический аналог интерактивного семинара и коллоквиума [11, с. 132–136].

3. Аль-Мунавaля (**المُنَاوَلَةُ** – «Вручение эталона»): физическая передача авторизованного списка, функционально тождественная передаче лицензионного авторского пакета курса.

4. Аль-Мукатаба (**المُكَاتَبَةُ** – «Письменная передача на расстоянии»): наставник записывает текст, скрепляет его личной подписью / печатью и высылает студенту в другой город с доверенным лицом; аутентичный средневековый прообраз верифицированного дистанционного обучения [11, с. 154–158].

5. Аль-И‘лям (**الإِعْلَامُ**) и *Аль-Васийя* (**الوَصِيَّةُ**): официальное уведомление об авторизации текста и завещание рукописного архива ученику.

6. Аль-Виджада (**الوِجَادَةُ** – «Архивное обретение»): исследование текста без прямого контакта с автором; требовало палеографической экспертизы и открытого маркирования статуса источника: «*Ваджадту би-хатти фулян...*» («Обнаружено мною в автографе такого-то»), что заложило каноны научного цитирования и фактчекинга [6, с. 112–115].

7. Аль-Иджаза (**الإِجَازَةُ** – «Квалификационная сертификация»): персонализированная лицензия на преподавание, выступавшая институциональным фильтром от дилетантизма и аналогом современных компетентностных микроквалификаций (micro-credentials).

2. Архитектура аудитории: институциональное распределение ролей

В классических университетских медресе учебная группа функционировала как многоуровневая распределенная система. Трактаты Абу Са‘да ас-Сам‘ани (506–562 гг. х.) [9, с. 34–41] и Абд аль-Басыта аль-‘Альмави (910–981 гг. х.) [4, с. 54–62] описывают четкую ролевую структуру: *аль-Мумли* / *Муфид* (**المُمْلِي**/**المُفِيدُ**) –профессор, задающий концептуальную рамку и диктующий опорный материал; *аль-Мустамли* (**المُسْتَمْلِي**) – ассистент-ретранслятор с мощным голосом, стоявший на возвышении в аудиториях на сотни слушателей. Он синхронизировал темп диктовки профессора со скоростью письма студентов и упорядочивал вопросы из зала, предвосхищая функционал онлайн-модератора и сурдопереводчика на современных вебинарах [9, с. 48–56]; *аль-Му‘ид* (**المُعِيدُ** – Тьютор / Семинарист) – ключевое дидактическое звено. После завершения общей лекции му‘ид собирал малые группы для «и‘ады» (повторения): заново зачитывал конспект, проводил терминологический тренинг и снимал психологические барьеры застенчивых студентов [4, с. 65–70]; *шарик фи-т-*

тахсиль (شَرِيكٌ فِي التَّحْصِيلِ) – напарник по учебе. Бурхан ад-Дин аз-Зарнуджи (ум. ок. 600 г. х.) настаивал на ежедневной работе в диадах: взаимный опрос (*музакара*) и учебный диспут (*мутараха*) [8, с. 44–47], что опередило принципы *Peer Tutoring* и проблемного спарринга.

3. Текстологический контроль и дидактическая семиотика

Исламская книжная культура выработала уникальный инструментарий фиксации учебного следа, изоморфный интерфейсам современных LMS:

1. Аль-Мукабаля (الْمُقَابَلَةُ) – полистная сверка рукописного конспекта студента (фар‘) с авторским оригиналом шейха (асль). Без мукабали конспект не признавался валидным источником [3, с. 88–94].

2. Семиотика маргиналий: знак «Сахха» (صَحَّ – «Верно») – отметка над редким термином, подтверждающая отсутствие описки; аналог валидационного бейджа в цифровом воркбуке; *знак «Дабба»* (ضَبَّة – символ «сод» ـص) – маркер сомнения над неразборчивым местом, сигнализирующий о необходимости задать вопрос тьютору; прямой прототип цифровой функции «Flag / Need Review» [12, с. 168–172]; *знак «Баляга»* (بَلَغَ – *«Достиг»*) – пометки на полях с датой и подписью наставника, отмечавшие границу изученного за урок; классический средневековый Progress Bar и чек-поинт [12, с. 174–176].

3. Упаковка знания: краткие компендиумы (*мухтасарат*) давали понятийный скелет; рифмованные дидактические поэмы (*манзумат*) служили мнемоническими аудиоякорями долговременной памяти; а графы *ташджир* (разветвленные схемы условий и столпов) реализовывали когнитивную визуализацию правовых норм (Mind Mapping) [7, с. 112–118].

4. Когнитивная гигиена и образовательные траектории

Классическая дидактика научно нормировала умственные нагрузки:

«Иджмам ан-нуфус» (إِجْمَامُ النُّفُوسِ). Имам Али аль-Кабиси (324–403 гг. х.) научно обосновал концепцию психогигиенической разгрузки мозга [5, с. 96–101], установив еженедельные паузы (четверг–пятница) и предписав чередовать сложное понятийное напряжение с чтением поэзии, что строго согласуется с современным чередованием сфокусированного и диффузного режимов мышления [18, с. 34–42].

Микроквантование Ибн Сахнуна (202–256 гг. х.). Принцип подачи материала малыми неделимыми дозами (*ат-таджзи’а*), предвосхитив-

ший теорию когнитивной нагрузки Дж. Свеллера (Cognitive Load Theory) и современный Microlearning [13, с. 42–46; 19, с. 55–62].

Интервальное повторение у аз-Зарнуджи. Модель циклической ревизии: новый урок (*сабак*) берется малым объемом, но назавтра повторяется дважды (*сабак аль-амс*), послезавтра – трижды, и так далее по нарастающей до еженедельной ревизии [8, с. 52–56]. Это алгоритмически опередило модель Spaced Repetition и кривую забывания Г. Эббингауза.

Спираль Ибн Халдуна (732–808 гг. х.). Развертывание дисциплины в три концентрических витка: 1) *Аль-Иджмаль* (общий абрис науки без споров); 2) *Ат-Тарфи‘ ва-ш-шарх* (детальный разбор доказательств); 3) *Ат-Тахкык* (критический мета-анализ и преодоление апорий) [14, с. 504–508]. Цель спирали – формирование суверенного интеллектуального габитуса – *«Маляка»* (المَلَكَةُ). Данная схема на шесть веков опередила концепцию *Spiral Curriculum* Дж. Брунера [10, с. 35–44].

5. Проектирование интерактивного УМК на принципах Тураса

Синтез теологического наследия и цифрового дизайна позволяет сформулировать прикладную архитектуру интерактивного УМК нового поколения:

Компонент УМК	Принцип Тураса	Технологическая реализация в LMS
Теоретический квант	*Ас-Сама‘* (ас-Сам‘ани) + Микроквант (Ибн Сахнун)	Студийное микровидео (12–15 мин) с арабским ташкилем и субтитрами
Семинарский блок	*Аль-Кира’а / Аль-‘Ард*	Синхронный вебинар с комментированным чтением первоисточника
Тьюторское сопровождение	Институт *Му‘ида* (аль-‘Альмави)	Онлайн-тьюторинг в когортах по 15–20 человек, аналитический фидбек
Коллаборативный спарринг	Институт *Шарика* (аз-Зарнуджи)	Взаимное пир-рецензирование (Peer Review) и дебаты в Breakout Rooms
Интерфейс контроля	Маркеры *Сахха, Дабба, Баляга*	Цифровой Progress Bar, чек-пойнты, трекинг сомнений (Flag for Review)

Визуализация понятий	Метод *Ташджир*	Интерактивные древовидные интеллект-карты (Mind Maps) и графы
Алгоритм ревизии	Модель *«сабак – амс»* (аз-Зарнуджи)	Автоматизированные тесты с нарастающим интервалом (Spaced Retrieval)
Маршрут курса	Спираль Ибн Халдуна	3 концентрических трека: Базовый (Иджмаль) → Шарх → Тахкык
Кейс-тренажер	*Адаб аль-муфти* (Ибн ас-Салах)	Четырехшаговый симулятор решения прикладных казусов для выработки маляки

Практико-богословский модуль завершается решением кейсов (*тахридж → поиск доказательства → учет масляхи → формулировка решения*) [11, с. 74–82], обеспечивая воспитание целостной этической личности в парадигме триады С.М.Н. аль-Аттаса (*та'лим–тарбийя–та'диб*) [16, с. 32–38].

Заключение

Проведенное исследование доказывает: классический исламский Турас не является застывшим архаичным архивом. Он представляет собой высокоорганизованную «дидактическую операционную систему», фундаментальные принципы которой (спиральность, интервальность, распределенная тьюторская поддержка, семиотический трекинг) предвосхитили ведущие концепции современного педагогического дизайна.

Практическая теология ислама выступает смысловым каркасом, гарантирующим, что внедрение EdTech-инструментов не выродится в поверхностную технократию, а послужит глубокому духовно-интеллектуальному становлению университетских кадров.

Литература:

1. Аль-Аттас С.М.Н. Концепция образования в исламе: Основы исламской философии образования / С.М.Н. Аль-Аттас; пер. с англ. М.: Ансар, 2000. – 128 с.

2. Аль-Багдади аль-Хатиб. Аль-Джами‘ ли-ахляк ар-рави ва адаб ас-сами‘. В 2 т. Т. 2 / Аль-Багдади аль-Хатиб; под ред. М.М. ат-Таххана. – Эр-Рияд: Мактабат аль-ма‘ариф, 1983. – 352 с.

3. Аль-Багдади аль-Хатиб. Такийид аль-‘ильм / Аль-Багдади аль-Хатиб; под ред. Ю. аль-‘Ишша. – Бейрут: Дар ихья ас-сунна ан-набавийя, 1974. – 160 с.

4. Аль-‘Альмави Абд аль-Басыт. Аль-Му‘ид фи адаб аль-муфид ва-ль-мустафид / Аль-‘Альмави Абд аль-Басыт; под ред. А.А. Амина. – Дамаск: Мактабат аль-кудси, 1930. – 184 с.

5. Аль-Кабиси Али ибн Мухаммад. Ар-Рисаля аль-муфассаля ли-ахваль аль-му‘аллимин / Аль-Кабиси Али ибн Мухаммад; под ред. А.Ф. аль-Ахвани. – Каир: Дар ихья аль-кутуб, 1955. – 132 с.

6. Аль-Кади ‘Ийяд. Аль-Ильма‘ иля ма‘рифат усуль ар-ривайя / Аль-Кади ‘Ийяд; под ред. А. Сакра. – Каир: Дар ат-турас, 1970. – 254 с.

7. Аль-Мар‘аши Мухаммад. Тартиб аль-‘улюм / Аль-Мар‘аши Мухаммад; под ред. М. ас-Сейида Ахмада. – Бейрут: Дар аль-баша’ир, 1988. – 288 с.

8. Аз-Зарнуджи Бурхан ад-Дин. Та‘лим аль-мута‘аллим тарик атта‘аллум / Аз-Зарнуджи Бурхан ад-Дин; под ред. М. Мустафы. – Каир: Дар аль-кутуб, 1986. – 96 с.

9. Ас-Сам‘ани Абу Са‘д. Адаб аль-имля’ ва-ль-истимля’ / Ас-Сам‘ани Абу Са‘д; под ред. М. Вейсвейлера. – Лейден: Брилл, 1952. – 212 с.

10. Брунер Дж. Процесс обучения / Дж. Брунер; пер. с англ. О.К. Тихомирова. – М.: Изд-во АПН РСФСР, 1962. – 84 с.

11. Ибн ас-Салах. Мукаддима фи ‘улюм аль-хадис / Ибн ас-Салах; под ред. Н. ‘Итра. – Дамаск: Дар аль-фикр, 1986. – 424 с.

12. Ибн Джама‘а Бадр ад-Дин. Тазкират ас-сами‘ ва-ль-мутакаллим / Ибн Джама‘а Бадр ад-Дин. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-‘ильмийя, 1974. – 240 с.

13. Ибн Сахнун Мухаммад. Адаб аль-му‘аллимин / Ибн Сахнун Мухаммад; под ред. М. аль-Матви. – Тунис: Аш-Шарика ат-тунисийя, 1972. – 144 с.

14. Ибн Халдун Абд ар-Рахман. Аль-Мукаддима / Ибн Халдун Абд ар-Рахман; под ред. Х. Шехада. – Бейрут: Дар аль-фикр, 2001. – 560 с.

15. Мухаметшин Р.М. Исламское образование в России: история и современность / Р.М. Мухаметшин // Исламоведение. –2018. – Т. 9, №3. – С. 5–18.

16. Al-Attas S.M.N. The Aims and Objectives of Islamic Education / S.M.N. Al-Attas. – Jeddah: King Abdulaziz University, 1979. –168 p.

17. Halstead J. M. An Islamic concept of education / J.M. Halstead // Comparative Education. – 2004. – Vol. 40, No. 4. – P. 517–529.

18. Oakley B. A Mind for Numbers / B. Oakley. – New York: TarcherPerigee, 2014. – 288 p.

19. Sweller J., Ayres P., Kalyuga S. Cognitive Load Theory / J. Sweller, P. Ayres, S. Kalyuga. – New York: Springer, 2011. – 284 p.

Сведения об авторе: Мевлютов Амир Шахбанович – доктор исламских наук, руководитель магистерской программы кафедры теологии, старший преподаватель Дагестанского гуманитарного института. (г. Махачкала). E-mail: amir-mevlutov@mail.ru

Мингатин М.Г. (Казань, РИИ)

ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ЗАПРЕТА РИБА

Аннотация: В статье дается подробное обоснование запрета ростовщичества, помимо аксиоматического утверждения о том, что взимание процентов является актом несправедливости. Современные мусульманские ученые, особенно экономисты, предоставили различные обоснования для этого запрета, ссылаясь на последствия существования процента в современных обществах или утверждая, что современная экономическая теория не предоставила какого-либо обоснования существования даже необходимости ставки процента.

Ключевые слова: риба как экономическая и социальная несправедливость, участие в прибыли и распределении рисков, отсутствие удовлетворительной теории процентов, оптимальность инвестиций, основанных не на долге, кредитование – это акт благотворительности.

Риба как экономическая и социальная несправедливость. Одно из основных и наиболее часто формулируемых обоснований запрета заключается в том, что существование ростовщичества в экономике является формой социальной и экономической эксплуатации, которая нарушает основу социальной справедливости. Следовательно, устранение процентов из экономической системы призвано содействовать экономической и социальной справедливости, а также этическому и моральному поведению.

Логика того, почему Коран вынес такой суровый приговор против процента состоит в том, что ислам выступает против всех форм эксплуатации и выступает за экономическую систему, направленную на обеспечение широкой социально-экономической справедливости. Ислам осуждает все формы эксплуатации, особенно несправедливость в форме положения кредитора, которому гарантируется положительная доходность без доли риска с заемщиком, который берет на себя все виды риска в допол-

нение к вкладу своих навыков и труда. Учитывая, что Богатство, которым обладает человек, на самом деле является аманатом Аллаха (СВТ), как и жизнь человека (тоже аманат Творца) доверие богатства также священно.

Затем, если это богатство будет отнято несправедливо, несправедливость будет нанесена и по отношению к святости жизни человека.

Существование ростовщичества несовместимо с системой ценностей ислама, которая запрещает любую форму «необоснованного» обогащения (акль амвал алнас би аль-батыль).

Устранив риба, каждая сторона договора получает справедливые и равноправные условия вознаграждения, которые в конечном итоге приводят к более справедливой отдаче и распределению богатства и, следовательно, к более справедливой экономической системе.

Риба нарушает исламские принципы прав собственности. Коран ясно и решительно осуждает приобретение собственности неправомерными способами (см. 2:188, 4:29, 4:161 и 9:34). Ислам признает два типа индивидуальных претензий на собственность: (a) права собственности, которые являются результатом сочетания труда человека и природных ресурсов и (b) права на собственность, полученную посредством обмена, денежных переводов и того, что ислам признает как права тех, кто не имеет возможности использовать ресурсы, на которые они имеют право, прямые пособия и наследование. Деньги представляют собой монетизированное требование их владельца на права собственности, созданные активами, которые были получены непосредственно либо обоими этими путями. Кредитование денег, по сути, представляет собой передачу этих прав от кредитора заемщику, и все, что можно потребовать взамен, является их эквивалентом и не более. Проценты по предоставленным взаймы деньгам представляют собой неоправданное и мгновенное требование прав собственности. Это неоправданно, поскольку процент – это право собственности, выходящее за рамки законных рамок права индивидуальной собственности, признанные исламом. Такое требование является мгновенным, поскольку право на имущество заемщика создается для кредитора сразу после заключения договора о кредитовании, независимо от исхода предприятия, для которого используются деньги.

Деньги, предоставленные в долг под проценты, используются либо продуктивно, в том смысле, что они создают дополнительное богатство, или непродуктивно, в том смысле, что они не приводят к увеличению богатства, создаваемого заемщиком. В первом случае – когда средства используются в сочетании с трудом предпринимателя для производства

дополнительного богатства – деньги, предоставленные в долг, не дают кредитору права претендовать на это дополнительное богатство, поскольку кредитор, предоставляя деньги в кредит, торгуется не за часть дополнительного богатства, а за фиксированный доход независимо от результатов деятельности предприятия.

Он, по сути, передает право на свое имущество заемщику. В последнем случае, поскольку нет дополнительного богатства, собственность или активы создаются заемщиком, деньги предоставленное в долг, даже если они получены законным путем, не могут быть использованы для требования какого-либо дополнительного права собственности, поскольку оно не создано.

Участие в прибыли и распределении рисков. Когда арабы утверждали, что «торговля подобна ростовщичеству» (2:275), они были решительно уверены, что «Аллах разрешил торговлю и ростовщичество». Юридические различия между торговлей и ростовщичеством, изложенные в Коране, были подробно описаны на протяжении веков опытными мусульманскими юристами. Однако факт остается фактом: опытные арабские торговцы Мекки поначалу не могли увидеть заметную разницу между исламской моделью и моделью, основанной на рибе. Распределение рисков и неопределенностей предприятия является чрезвычайно важной характеристикой исламских финансовых контрактов. Шариат осуждает даже гарантию работающего партнера вернуть вложенные средства. Не только потому, что он устраняет элемент неопределенности, необходимый для согласованного распределения ожидаемой прибыли, но и потому, что кредитор не должен быть вознагражден в размере производительности своего финансового капитала в результате полученной прибыли.

В исламе финансовые инструменты для торговых и производственных целей основаны на распределении риска/прибыли как вознаграждении за предпринимательские усилия и за финансовый капитал. Кредитор, который ссужает деньги для торговли и производства, может заключить контракт на получение доли прибыли. При этом он становится совладельцем капитала предприятия и участвует в его рисках. Будучи акционером предприятия, он становится ответственным по его долгам в пределах своих инвестиций, и получает доход (дивиденды) только тогда, когда получена прибыль. Кредитор, с другой стороны, будучи держателем облигаций, дает деньги взаймы без риска владения и эксплуатации капитальных товаров и требует процентов независимо от прибыли или убыточного положения предприятия. Кредитор рискует, но это риск свя-

зан с платежеспособностью заемщика, а не успеха или неудачи предприятия.

Отсутствие удовлетворительной теории процентов [1]. Исламские ученые, выступающие за устранение процентов из экономики, подчеркивают тот факт, что в традиционной экономической теории не существует удовлетворительной теории процентов. Эта критика особенно направлена против фиксированной процентной ставки. Мусульманские авторы рассматривают существующие теории процентов как попытки рационализировать существование института, который глубоко укоренился в современной экономике, а не как попытки оправдать процент, основанные на современном экономическом анализе того, почему ростовщик имеет право на вознаграждение на деньги, которые он дает в долг.

Типичные оправдания процента в любой экономике включают следующие аргументы: проценты – это вознаграждение за сбережения, предельная производительность капитала и неизбежное следствие разницы между стоимостью капитала и товара сегодня и их стоимость через некоторое время. Имея в виду такие аргументы, можно отметить следующие моменты:

– На утверждение, что проценты являются наградой за сбережения, мусульманские ученые отвечают, что такие выплаты могут быть оправданы только в том случае, если сбережения будут использоваться для инвестиций с целью создания дополнительного капитала и богатства: простое воздержание от потребления не должно давать никому права на вознаграждение.

– Ответ мусульманских ученых на аргумент, что процент оправдан как предельная производительность капитала, заключается в том, что, хотя предельная производительность капитала может входить в качестве одного из факторов в определение процентной ставки, процент сам по себе не имеет необходимой связи с производительностью капитала. Проценты, утверждают они, выплачиваются на деньги, а не на капитал и не должны быть оплачены независимо от производительности капитала. Не видя различия между процентом как платой за пользование деньгами и доходом от вложения капитала, они утверждают, что это ошибка современной теории, рассматривающая проценты как цену или доход на капитал. Деньги, они утверждают, что это не капитал, а лишь «потенциальный капитал», требующий услуги предпринимателя по превращению потенциальности в реальность; кредитор не имеет никакого отношения к превращению денег в капитал или с его продуктивным использованием.

– На аргумент, что проценты возникают как временная стоимость денег, мусульманские ученые отвечают, что это объясняет лишь их неизбежность, а не его «правильность». Даже если основой временного предпочтения является разница между стоимостью товаров в этом году и в следующем, кажется, более разумно позволить экономическим условиям следующего года определять размер вознаграждения.

Утверждается, что, когда человек дает взаймы средства, эти средства используются для создания либо долга, либо актива (то есть посредством инвестиций). В первом случае Ислам считает, что нет уважительной причины, по которой кредитор должен получать доход просто за счет кредитования как такового. Также не существует обоснования процента с точки зрения бесперебойного функционирования экономики или любой разумной схемы социальной справедливости, чтобы государство могло попытаться добиться выполнения безоговорочного обещания выплаты процентов независимо от использования заемных денег. С другой стороны, если деньги используются для создания дополнительного капитального богатства, возникает вопрос, почему кредитор должен иметь право только на небольшую долю (представленную процентной ставкой) меновой стоимости полезности, созданной в результате использования средств; кредитор должен получать вознаграждение в размере участия его финансового капитала в создании дополнительного богатства.

Оптимальность инвестиций, основанных не на долге. Некоторые исследователи пытались объяснить запрет процентов и долга путем сравнения риска для данной инвестиции, финансируемой исключительно за счет собственного капитала с риском для тех же инвестиций, если они финансируются за счет сочетания долга и капитала. Икбал [2, P. 52–66] отмечает, что неприятие риска можно рассматривать как рациональный человеческий фактор поведения как в традиционной, так и в исламской экономике. В обычной экономике, это очевидно из широкого использования теории ожидаемой полезности.

Гипотеза (EUH) в принятии решений в условиях современной неопределенности.

Портфельная теория (МПТ) в выборе финансовых инструментов.

Оба EUH и МРТ основаны исключительно на неприятии риска. В исламской экономике резкое осуждение майсира (азартных игр) и гарар (чрезмерная неуверенность в цене, количестве или качестве товаров или услуг) подтверждает вывод о том, что неприятие риска является признанием рационального поведения человека.

Поэтому автор устанавливает нулевую гипотезу как дисперсию заданного значения инвестиций меньше, если они финансируются исключи-

тельно на основе PLS, чем если бы они финансировались за счет сочетания заемного и собственного капитала. Будущая прибыль или убыток от инвестиций – результаты являются вероятностными, и, следовательно, ожидаемые денежные потоки остаются неизменными независимо от того, финансируется ли оно исключительно за счет собственного капитала или за счет сочетания капитала и долга.

В теореме Миллера-Модильяни (ММ) указано о нерелевантности структуры капитала. Однако его дисперсия становится больше, если он финансируется за счет любого сочетания долга и собственного капитала, а не исключительно собственного капитала. Более того, его дисперсия увеличивается в большей степени, что соответствует каждому подобному увеличению соотношения заемного и собственного капитала.

Гипотеза математически доказывается в предположении фиксированной процентной ставки, независимо от его величины, в случае долгового финансирования. Математическое упражнение также показывает, что аналогичное увеличение соотношения заемного и собственного капитала добавляет к инвестиционному риску, который несет акционер, пропорционально больше, чем они увеличивают его/ее ожидаемую прибыль. Более того, последовательное увеличение долгового финансирования умножает риск банкротства основных инвестиций без влияния на его общую доходность. Это означает, что долговое финансирование минимизирует риск для индивидуальных кредиторов и добавляет риск банкротства в дополнение к неконтролируемому естественному риску для базовых инвестиций, оставляя ожидаемую доходность без изменений. Исследование Икбала показывает, что риск для конкретной инвестиции меньше, если она финансируется исключительно за счет акционерного капитала, а не за счет смешанного финансирования долга и собственного капитала. Это означает, что там, где разрешены проценты, увеличение ставки в размере 1 процента в соотношении заемного и собственного капитала при финансировании данной инвестиции увеличивает свой риск с возрастающей скоростью без увеличения общей ожидаемой доходности.

Вероятно, это является следствием того, что увеличения финансирования инвестиций исключительно за счет долга не наблюдается даже в традиционной системе, где кредитное плечо поощряется.

Важным следствием этого исследования является то, что если запрет на проценты воспринимается как ограничение личной свободы без учета негативных макроэкономических внешних эффектов, которые он порождает в форме увеличения риска для базовых инвестиций, тогда он кажется догматичным и принудительным.

Однако если отрицательные внешние эффекты долгового финансирования и его природа взрывного роста полностью понятны, запрет процентов имеет больше экономического смысла, чем их разрешение.

Кредитование – это акт благотворительности. Многие мусульманские ученые отмечают, что исламский запрет на ростовщичество имеет два аспекта: продвигать более справедливые контракты о распределении рисков для бизнеса в коммерческих целях; и рассматривать кредитование как благотворительный акт с целью помочь нуждающимся. Если кому-то нужен капитал для коммерческих целей, то капитал должен предоставляться на основе распределения рисков, и если кому-то нужны средства для преодоления какой-то краткосрочной потребности, то такую потребность не следует эксплуатировать, и заемщик не должен подвергаться неоправданному давлению.

Доброжелательность и филантропические элементы запрета риба поддерживаются Кораном и традициями Пророка (мир ему и благословение Аллаха).

Шариат считает кредит безвозмездным договором, поощряет мусульман предлагать благотворительные займы (кард-уль-хасан) и осуждает накопление богатства ради самого себя. Выдача кредита без риба считается благотворительным актом, достойным принесения благословения (барака); и наоборот, кредитование на основе риба имеет далеко идущие и менее выгодные последствия.

Экономисты утверждают, что благотворительность может сыграть решающую роль в экономическом развитии.

Литература:

1. Мингатин М.Г. Дискуссии вокруг процента. Есть ли альтернатива?: монография / М.Г. Мингатин. – Москва: ИНФРА, 2023. – 181 с.

2. Iqbal M. A Model of Income Determination in an Interest-Free Islamic Economy: Essays in Islamic Economic Analysis / F. R. Faridi // New Delhi: Genuine Publications. – 1991. – P. 52–66.

Сведения об авторе: Мингатин Марат Габделахатович – кандидат экономических наук, доцент кафедры исламской теологии ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: m.mingatin@yandex.ru. SPIN-код: 1081-4873

Муфтахутдинова Д.Ш. (Казань, РИИ)

ТРАДИЦИОННЫЕ ЦЕННОСТИ ИСЛАМА В СИСТЕМЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ ТАТАРСКИХ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЕЙ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА: ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА С ПРОТЕСТАНТСКОЙ ЭТИКОЙ

Аннотация: В статье рассматривается система ценностей татарских предпринимателей второй половины XIX века в контексте ее религиозных оснований. Анализируется, каким образом исламская этика, переосмысленная татарскими реформаторами (А. Курсави, З. Камали, Г. Баруди), стала не тормозом, а морально– институциональной основой капиталистической адаптации татарской буржуазии. Применяя сравнительно-сопоставительный метод исследования, приводится сравнительный анализ татарской исламской этики с протестантской этикой М. Вебера. Показано, что, наряду с протестантизмом, где доктринально сакрализирован труд и рационализирована хозяйственная деятельность, татарская исламская этика обладала собственной логикой, в которой социальная справедливость, общинная солидарность и благотворительность играли не меньшую роль, чем трудовая дисциплина и накопление капитала. Делается вывод о том, что веберовская модель не является универсальной, а татарский случай демонстрирует возможность альтернативного пути к капитализму, основанного на исламской этике.

Ключевые слова: татарские предприниматели, исламская этика, протестантская этика, Макс Вебер, джадидизм, капитализм, благотворительность, закят, татарская буржуазия, Российская империя.

Во второй половине XIX века татарская буржуазия столкнулась с острым осознанием технико-экономического отставания тюрко-мусульманских

народов от европейских. Кустарное производство не выдерживало конкуренции с русскими фабриками, оснащенными современной техникой. Ответом на этот вызов стало не отторжение религии, а ее ценностно-институциональное обновление. Татарские предприниматели и богословы приступили к пересмотру ценностно-институциональной системы ислама, чтобы выработать новые основы, позволившие бы мусульманам занять более твердые позиции в российской экономической системе. Настоящая статья посвящена анализу этого процесса и его теоретическому осмыслению через призму сравнительного анализа с протестантской этикой М. Вебера.

Отставание татарского народа в модернизации экономики и общественной жизни не оставляли в покое татарских богословов и педагогов. А.Х. Тухватуллин справедливо замечает: «Эти тенденции вызывали тревогу у представителей татарской интеллектуальной элиты, из-за чего они перешли к пересмотру ценностно-институциональной системы ислама, чтобы выработать новые основы, которые позволили бы мусульманам занять более твердые позиции в российской экономической системе, усилить процесс накопления физического капитала и упрочить материальное положение мусульманского сообщества в условиях модернизационных процессов» [8]. Таким образом, экономический кризис стал импульсом для религиозной реформации.

Татарская буржуазия начала прилагать все свои силы для подъема образовательного уровня тюрко-мусульманских народов, спонсируя за свой счет новометодные (джадидистские) медресе. Эти процессы хорошо продемонстрированы в диссертации Р.Р. Салихова на примере одного из самых передовых медресе Казани «Мухаммадия», возглавляемого выдающимся педагогом и богословом Галимжаном Баруди. Баруди выступал за широкий охват в образовательный процесс всех детей вне зависимости от сословной принадлежности и кошелька родителей: «Суть ислама основы мусульманской этики и морали, должны быть донесены до сердца каждого ученика, для чего необходимо организовать преподавание религиозных дисциплин на родном языке», – считал Баруди [6, с. 28]. Религиозное образование перестало быть замкнутым и становилось инструментом капиталистической адаптации.

Одним из первых татарских богословов, кто начал критиковать сложившуюся несправедливость и социально-экономическую отсталость мусульманских народов, был Абдулнасыр Курсави. Курсави посягнул на святая святых в догматике ислама, а именно: с XII века считалось, что ворота «ижтихада закрыты», то есть сложившиеся юридические школы у мусульман-суннитов не подлежали обновлению. Но татарский на-

род, живя в центре России, быстро подвергался веяниям Запада. Особо сильный удар критики получил ишанизм, воспевающий аскезу и отреченность от мирских забот. Татарский богослов Зия Камали подверг критике стремление некоторых мусульман отстраниться от земной созидательной жизни. Особенно он критиковал суфиев и дервишей, которые усердно молясь, с целью обретения единения с Богом, обрекали себя и свои семьи на нищету. К тому же люди, стремящиеся жить за счет труда остальных членов общества, уклонялись от уплаты закята и обрекали и без того бедное общество на отсталость.

Мусульманская этика по отношению к труду во многом совпадала с протестантской этикой и моралью. Труд в исламе рассматривается как божественное служение. Успех в труде – как милость Аллаха, как проявление его довольства. Идеи того, что богатство дано по милости божьей и им необходимо распорядиться, служа на благо общества, было неписаным императивом поведения, по которым жило татарское буржуазное общество. Именно эти положения ислама позволили органично интегрироваться татарским предпринимателям в мир капиталистического общества.

Сравнение с протестантской этикой М. Вебера показывает как фундаментальное сходство, так и принципиальные отличия. Фундаментальное сходство заключается в том, что обе системы рассматривают религиозные нормы как определяющий фактор экономического поведения. В протестантизме труд – это призвание, исполнение которого служит доказательством избранности [2, с. 7]. В исламской этике, как ее интерпретировали татарские богословы, труд также рассматривается как божественное служение, а успех в нем – как милость Аллаха.

Однако здесь проходит и ключевое различие. Для кальвиниста богатство – это знак избранности, но пользоваться им нельзя: оно должно накапливаться и инвестироваться, а не потребляться. В исламе, как показывает сравнительный анализ, богатство не является знаком спасения – ислам отвергает кальвинистскую идею предопределения. Богатство рассматривается как испытание и ответственность: им необходимо распорядиться правильно, служа на благо общества. Отсюда обязательные сборы (закят, джизья) и добровольная благотворительность (инфак).

Вебер, как известно, считал ислам неспособным породить рациональный капитализм из-за «ориентального деспотизма», воинственной этики и суфизма. Однако современные исследования показывают, что этот тезис был эмпирически не состоятельным. Вебер не учитывал историческую изменчивость исламских институтов и их способность к реформированию. Как отмечает Б. Тернер, главной заботой Вебера было

объяснить отсутствие рационального капитализма вне Европы, тогда как реальная социологическая проблема заключается в «объяснении перехода ислама от денежной экономики к сельскохозяйственному, военному режиму» [9].

Мусульманская торговая этика и мораль предусматривала не грубое стяжательство и обогащение за счет ближнего, а помощь и сотрудничество. Примером такой помощи может служить поступок торговавшего в Гурьеве купеческого сына Гибятуллы Муртазина. Как пишет Н.А. Кореева, в 1856 г., «войдя в бедственное положение прилинейных киргиз, лишенных способов пропитания вследствие падежа скота в прошлую зиму и возвышения цен на хлеб, раздал 127 беднейшим киргизским семействам по одному пуду муки безвозмездно, и, сверх того, понизил цену хлеба против прочих торговцев до 3-х рублей серебром за четверть» [4, с. 282]. Г. Муртазину было на тот момент 34 года, торговать начал с 14 лет. За такой человеколюбивый поступок он, по инициативе Оренбургского и Самарского генерал-губернатора В.А. Перовского, был представлен к награде серебряной медалью с надписью «За усердие» на Станиславской ленте.

Не оставят никого равнодушным благородные поступки сибирского купца бухарца из села Ембаево Нигматуллы Карымшакова-Сейдукова и его сыновей Рахматуллы, Нигматуллы, Хабибуллы. В 1881 году выгорело почти все село Ембево. Сайдуковы не остались безучастными к беде односельчан. На свои деньги они помогли выстроиться 170 домовладельцам. Кроме того, в 1884–1888 годах в селе Ембаево Нигматулла содержал медресе на 200 учеников, полностью оплачивая работу учителей, питание и проживание шакирдов. В эти годы в Ембаево была открыта первая в крае мусульманская библиотека «из закупленных в Египте, Сирии, Иерусалиме и Туркестане книг, в которой насчитывалось 2200 томов печатных и рукописных книг» [3].

Е.В. Банникова отмечает, что такому ведению торговли способствовали нормы ислама. Они допускали прибыль и право на частную собственность; причем, если она управлялась с точки зрения власти «правильно», то находилась под покровительством государства. Предпринимателю разрешалось рисковать и инвестировать. Коран поощрял верующего на поиски успеха в материальном мире и предписывал рассматривать экономический успех как дар Аллаха. При этом в целях ограничения богатства и установления справедливого порядка распределения общественного продукта исламом предусматривались обязательные сборы и налоги (закят, джизья) в пользу малоимущих и общины в целом, а также

те, выплата которых была оставлена на усмотрение владельца собственности (инфак) [1, с. 42].

Благочестивый образ жизни татар был примером для подражания для других нерусских народов, и в первую очередь, для мусульманских. Фактически татары не были замечены в открытых противоправных действиях или агитации в Степи. Власть и православных миссионеров раздражал сам праведный образ жизни татар: их материальная состоятельность, особенно в городах, абсолютная грамотность как мужчин, так и женщин, набожность, трезвость, верность. Неслучайно казахский поэт Абай Кунанбаев (1845–1904) писал: «Смотрю на татар, они могут быть хорошими солдатами, стойко переносят нужду, смиренно встречают смерть, берегут школы, чтут религию, умеют трудиться и наживать богатства, наряжаться и веселиться» [7].

Все это вызвало у власти опасения ассимиляции казахов в татарской культуре и усиления татарского влияния на казахов. Татарская культура для казахов была значительно привлекательнее русской, и аккультурация здесь шла значительно интенсивнее. Благодаря татарам в Степи укрепилась исламская идентичность казахов. Мусульманская идентичность казахов укреплялась также благодаря торговли татар религиозными книгами. Об этом сообщал М.М. Машанов: «…татарская пропаганда ислама идет быстрыми темпами через массовое распространение среди киргиз татарами татарских религиозных книг, вместе с книгами влияние распространяется и через устные беседы. Помимо того, что татары в лавках и на улице при случае ведут религиозные беседы с киргизами, они выезжают с товаром прямо в степь, где уже и стараются обнаружить всю свою мудрость и знания перед киргизами, имея ввиду через это больше, нежели продажей товара» [5, с. 87].

Благодаря такому поведению со стороны татар, православным миссионерам не удалось навязать казахам образ татар-хищников, наживающихся на простодушных казахах. С другой стороны, слабая вовлеченность казахов в рыночные процессы и неразвитость капиталистического расслоения также не позволили представить татар как эксплуататоров на востоке империи, как, например, евреев для украинцев или немцев для эстонцев на западе страны.

Преемственность и стабильность татарских купеческих династий (в отличие от русских купцов, дети купцов мусульман не могли получить светское образование и изменить свой социальный статус) они удерживали на протяжении многих лет, направление торгово-промышленной деятельности и становились узнаваемыми в своем бизнесе, нередко авторитет отцов работал и на детей. Татарское население приграничных

городов, будучи наиболее зажиточной прослойкой, являлись наряду с русским населением главными плательщиками налогов и податей, они несли все общественные повинности. Традиционно данная категория граждан была спонсором мусульманских учебных заведений, мечетей, библиотек, приютов, больниц.

Вовлеченность татарских предпринимателей и купцов в торгово-экономическую деятельность на Востоке России, связь их с государством договорами поставок, подрядов способствовали решению властями задач обеспечения населения и служилых людей хлебом, сельскохозяйственной и мануфактурной продукцией, занятостью населения. Это было особенно важно в кризисные времена, связанными с войнами. В целом татарское купечество и предпринимательство сыграло огромную положительную роль в развитии всероссийского рынка. Из казахских степей и стран Азии ввозилось большое количество сырья, что стимулировало развивающуюся российскую экономику, а вывозили готовые промышленные изделия, которые не могли быть конкурентоспособны на Западных рынках, но имели хороший сбыт на Востоке.

Таким образом, татарский случай – это прямое опровержение веберовского тезиса: исламская этика, переосмысленная реформаторами, оказалась совместима с капиталистической модернизацией. Хочется заметить, что исламские ценности были не единственным фактором модернизации. Не менее важными были имперская политика, рыночная конъюнктура, сословные ограничения и региональная специфика. Сравнение с протестантской этикой продуктивно, но требует осторожности: оно помогает объяснить трудовую мотивацию, но может упрощать различия между религиозными традициями.

Заключение

Татарская исламская этика не была простой калькой протестантской этики. Она обладала собственной логикой, в которой социальная справедливость, общинная солидарность и благотворительность играли не меньшую роль, чем трудовая дисциплина и накопление капитала. Именно это сочетание позволило татарским предпринимателям органично интегрироваться в капиталистическую экономику Российской империи, сохраняя при этом религиозную и культурную идентичность. Веберовская модель, таким образом, не является универсальной: она описывает один из возможных путей к капитализму, но не исчерпывает их. Традиционные ценности ислама в интерпретации татарских реформаторов и предпринимателей выступали не тормозом, а морально-институци-

ональной основой капиталистической адаптации, социальной ответственности и этноконфессионального самосохранения.

Литература:

1. Банникова Е.В. Деловая повседневность уральского дореформенного купечества / Е.В. Банникова // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. – 2011. – Т. 13, №3. – С. 41–46.

2. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Избранные произведения / М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – С. 60–272.

3. Губайдуллина Е. Нигматулла Кармышакович Сайдуков / Е. Губайдуллина. – URL: https://seber-tatar.livejournal.com/17552.html (дата обращения 06.11.2023).

4. Кореева Н.А. Торгово-промышленная деятельность татарского купечества Казанской губернии в последней четверти XVIII – первой половине XIX в. / Н.А. Кореева. – Казань: ОСП «Институт татарской энциклопедии и регионоведения АН РТ», 2019. – 400 с.

5. Машанов М.М. Современное состояние татар мухамедан и их отношение к другим инородцам (Доклад проф. Казанской Духовной Академии М. Машанова Миссионерскому съезду 1910 г.) / М.М. Машанов. – Казань, типо-литография И.С. Перова, 1910. –132 с.

6. Салихов Р.Р. Татарская буржуазия Российской империи: взаимодействие с обществом и властью: вторая половина XIX – начало XX века: специальность 07.00.02: автореферат дис.... доктора исторических наук / Салихов Радик Римович; Ин-т истории им. Ш. Марджани АН Республики Татарстан. – Казань, 2006. – 47 с.

7. Слова назидания Абая // Электронная библиотека североказахстанской ОУНБ им. С. Муканова. – URL: https://kazneb.kz/ru/bookView/view?brId=1627465&simple=true (дата обращения 10.01.2024).

8. Тухватуллин А.Х. Предпринимательство у татар в XIX веке / А.Х. Тухватуллин. – URL: https://sohbet.media/2018-11-predprinimatelstvo-u-tatar-v-19-veke/ (дата обращения 06.11.2023).

9. Turner B.S. Islam, capitalism and the Weber theses // The British Journal of Sociology. – 2010. – Vol. 61, No. 1. – P. 1–20. – URL: Islam, capitalism and the Weber theses – Turner – 2010 – The British Journal of Sociology – Wiley Online Library (дата обращения 10.09.2026).

Сведения об авторе: Муфтахутдинова Диляра Шамилевна – кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой исламской теологии ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: dilaratatar@mail.ru. SPIN-код: 1081-4873

Мухаметдинов Р.Д. (Казань, РИИ)

БОГОСЛОВСКАЯ КРИТИКА КОРАНИЗМА В ТРУДАХ МУСУЛЬМАНСКИХ БОГОСЛОВОВ XX ВЕКА: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ СТРАТЕГИИ

(Научный руководитель – кандидат исторических наук, доцент кафедры систематической теологии ЧУВО «Российский исламский институт» Шагавиев Д.А.)

Аннотация: Цель настоящего исследования – рассмотреть богословскую критику течения, отрицающего Сунну как самостоятельный источник исламского законодательства в трудах мусульманских ученых XX века, выявить герменевтические основания и методологические стратегии этой критики. В статье представлена характеристика ключевых работ суннитских богословов, посвященных защите авторитета Сунны: труды ʻАбд аль-Гани ʻАбд аль-Халика (1908–1983) «Худжжиййат ас-сунна», Мусы Бигиева (1875–1949) «Китаб ас-сунна», Хадима Хусайна Иляхи Бахша (1953–2019) «Аль-кур'аниййун ва шубухату-хум хауля ас-сунна». Показаны исторические предпосылки возникновения коранизма, его распространение на Индийском субконтиненте, а также главный аргумент его сторонников.

Ключевые слова: Кораниты, Сунна, ʻАбд-аль-Гани ʻАбд-аль-Халик, Муса Бигиев, Хадим Хусайн Иляхи Бахш, ахль аль-Кур'ан, критика хадисов, герменевтика.

Сунна Пророка Мухаммада ﷺ, переданная через непрерывную цепь рассказчиков, уникальный феномен исламской общины. Умма сохранила это наследие в первозданном виде на протяжении столетий: хадисы читают, слышат и заучивают так, словно они только что прозвучали из уст

Посланника Аллаха ﷺ [3, с. 55]. Ни один народ в мировой истории не проявлял такой тщательности в сохранении слов своего Пророка ﷺ. Благодаря этому мы располагаем исчерпывающими сведениями о его характере, привычках, словах и поступках, чего нельзя сказать ни об одной другой исторической фигуре. Это служит справедливым ориентиром для уммы, побуждающим ее к добру, успеху и праведности [3, с. 54].

После Корана, Сунна выступает вторым источником законодательства в исламе и охватывает все сферы жизни верующих: от поклонения и семейных отношений до торговли и повседневного быта, и никто из ученых ахль ас-сунна ва аль-джама'а не оспаривал этого единодушного мнения [8, с. 7]. На этих источниках строилась религия, и исламская цивилизация достигла расцвета [8, с. 9]. Со времен Пророка ﷺ умма следовала подчинению обоим текстам, пока не появились отклонения: споры о предопределении, порицание сподвижников, дискуссии об атрибутах Аллаха и другое [3, с. 10]. Группы, воспринявшие эти взгляды и не найдя опоры в Коране и Сунне, стали фабриковать ложные хадисы и подвергать критике сподвижников и передатчиков, наиболее заметную роль в этом сыграли му'тазилиты, подготовившие почву для многих противников Сунны. После смуты (фитны) первого века хиджры ученые ввели проверку иснада, принимая хадисы от ахль ас-сунна и отвергая их от сторонников нововведений (ахль аль-бид'а) [3, с. 125]. Отрицание Сунны как источника законодательства восходит ко второму веку хиджры [4, с. 8], однако этот период стал и важнейшим этапом ее сохранения и фиксации суннитскими учеными [2, с. 11].

Отрицание Сунны, явление одновременно старое и новое [8, с. 10]. Одним из первых текстов, упоминающих отрицающих Сунну, является труд имама аш-Шафи'и (150–204/767–820) «аль-Умм», где он выделяет две группы критиков Сунны. Первая полностью отрицает любые сообщения (ахбар) от Пророка ﷺ [2, с. 7], вторая признает только хадисы, подкрепленные единогласием ученых (иджма') [2, с. 20], лишая остальную Сунну статуса самостоятельного источника. Эти группы прекратили существование, и в последующие века источники не сообщают о тех, кто призывал отказаться от Сунны [4, с. 8].

Однако в наше время возникло течение, выступившее с критикой Сунны [8, с. 11]. В XIX веке эти идеи получили распространение в ряде арабских и неарабских стран через востоковедческие исследования, а на колониальном Индийском субконтиненте оформились в организованное движение, ставившее под сомнение Сунну как источник законодательства. Ее сторонники назвали себя «Ахль аль-Кур'ан», опираясь в правовых решениях исключительно на Писание [4, с. 8-9]. Его сторонники называ-

ют себя коранитами, хотя, как отмечают исследователи, прямой связи с Кораном не имеют [8, с. 10]. Они утверждают, что Сунна искажена, а ее достоверность не гарантирована [8, с. 11].

Ученые Индийского субконтинента характеризовали ее сторонников как неверующих, иногда связывали с колониальной администрацией, однако их сомнения не получили аргументированного ответа [4, с. 9]. В Египте ситуация сложилась иначе, кораниты встретили ответную реакцию со стороны ученых университета аль-Азхар и потому не сформировались в устойчивую организацию, оставаясь совокупностью разрозненных групп [7, с. 381].

Одним из первых к этой проблеме обратился египетский профессор ʻАбд аль-Гани ʻАбд аль-Халик (1908–1983), занимавший должность заведующего кафедрой основ исламского правоведения (усуль аль-фикх) в аль-Азхаре. В 1940 году он получил докторскую степень по основам исламской юриспруденции, а темой его диссертации стала «Худжжиййат ас-сунна» («Достоверность Сунны»), посвященная защите второго источника права [1, с. 8]. Но основе этой работы в 1986 году в Эр-Рияде вышел его одноименный труд.

Его работа носит академический характер. Автор подробно раскрывает значение Сунны в понимании лингвистов, правоведов и хадисоведов, рассматривает позиции четырех правовых школ и разъясняет различие между пониманием Сунны у законоведов и специалистов по хадисам. Это разграничение юридического смысла Сунны и ее иных значений проведено в работе с большой точностью. В работе также рассматривается вопрос о непогрешимости пророков, и в первую очередь Пророка Мухаммада ﷺ, с приведением различных мнений по этому вопросу, так как именно этот вопрос лежит в основе авторитета Сунны. Египетский богослов обосновывает религиозную необходимость Сунны и представляет доказательства ее авторитетности, учитывая позиции четырех имамов и представителей ряда средневековых течений. Далее рассматриваются сомнения, высказанные критиками, и дается последовательный ответ на них с опорой на доводы из Корана и Сунны, после чего следует рассмотрение ряда дополнительных дискуссий, связанных с этой темой.

При совокупном рассмотрении коранических аятов, указывающих на категоричность авторитета Сунны, автор разделил их на пять видов. К первому виду относятся аяты, которые вменяют в обязанность веру в Пророка ﷺ и указывают, что следование за ним и признание его решения неотделимы от веры. Примером служит аят: «Поверьте же в Аллаха, Его Посланника и свет [Кур’ан], который Мы ниспослали! И Аллах знает обо всем, что вы делаете», (сура «Взаимный обман», аят 8) [1, с. 291].

Второй вид аятов указывает, что Посланник ﷺ разъясняет и толкует Писание, а также обучает верующих мудрости (хикме), под которой, согласно аш-Шафи‘и и мнению других ученых, понимается Сунна. Например, аят: «...помните о благах Аллаха [дарованных] вам, о Книге и мудрости, ниспосланных вам, чтобы наставить вас...», (сура «Корова», аят 231) [1, с. 295–296]. Третий вид аятов указывает, что повиновение Пророку ﷺ равнозначна покорности Аллаху, а также предостерегает от ослушания Посланника ﷺ и искажения его Сунны. Всевышний говорит: «Повинуйтесь Аллаху и Посланнику, быть может, вы будете помилованы» (сура «Род Имрана», аят 132) [1, с. 297]. Четвертый вид указывает на обязательность следования за Посланником во всем, что исходит от него, и на необходимость брать с него пример, а также на то, что следование за ним является проявлением любви к Аллаху. Например, аят: «Скажи [о Мухаммад, каждому, кто заявляет, что любит Аллаха]: «Если вы любите Аллаха, то следуйте за мной. Тогда полюбит вас Аллах [и будет доволен вами] и простит вам ваши грехи, ведь Аллах – Прощающий, Милующий [Своих рабов]»», (сура «Род Имрана», аят 31) [1, с. 303–304]. Пятый вид аятов сообщает, что Аллах обязал Пророка ﷺ следовать всему, что ему внушалось, вошло это в Коран или нет. Примером приводится аят: «Кто последует за Посланником, не умеющим ни читать, ни писать... он будет побуждать их к добру и запрещать дурное, объявит разрешенным благое и запрещенным мерзкое... тот преуспеет» (сура «Преграды», аят 157) [1, с. 305, 307].

Спустя пять лет после защиты диссертации египетского профессора, в 1945 г. в индийском городе Бхопал вышел еще один классический труд – «Китаб ас-сунна» («Книга Сунны») татарского богослова Мусы Бигиева (1875-1949), посвященный критике взглядов тех, кто отказывается принимать хадисы в качестве источника шариата. Автор составил этот труд находясь под домашним арестом в Бхопале, во дворце эмира Мухаммада Хамидуллы Хана, куда был помещен британским колониальным режимом [6, с. 85; 9, с. 364]. Следует отметить, что это не первая работа Бигиева, посвященная защите суннитских убеждений, в 1935 г. он выступил с резкой критикой шиитов-имамитов в книге «аль-Ваши‘а фи накд ‘акаид аш-ши‘а» («Челнок раскрутки пряжи шиитских догматов») [10, с. 101].

С первых страниц татарский ученый обозначает направление работы, характеризуя Сунну как первый и высший из четырех источников, а положение о ее достоверности обосновывает тем, что знание о Сунне передается из поколения в поколение через ученых-мухаддисов и факихов, которые сохраняют ее от искажений, подлогов и толкований [5, с. 1]. Отвергая калям, доводы которого он характеризует как «пузыри в луже», Бигиев обращается к секте «приверженцев Корана» (ахль аль-Кур’ан),

отрицающей Сунну как источник законодательства. Автор отмечает, что среди них есть и такие, кто пренебрегает самим Кораном в еще большей степени, чем Сунной, а их название считает неуважением к Писанию [5, с. 3–4], что лишает их права именоваться «людьми Корана» [5, с. 7]. Обращаясь к кораническим текстам, ученый раскрывает смысловые оттенки Сунны как порядок, установленный Творцом, как уклад первых общин и путь Пророка ﷺ, утверждая ее нормативную силу как источника права [5, с. 5–7]. Наряду с этим авторитет Сунны обосновывается через личность самого Пророка ﷺ. Всевышний восхваляет его от первого ниспослонного аята: «Читай…» (сура «Сгусток», аят 1) до последнего: «К вам же пришел Посланник из вас же самих [человек – не ангел и не̲ джинн], достойный...» (сура «Покаяние», аят 128) [5, с. 8–9], называя «человеком превосходного нрава» (сура «Письменная трость», аят 4) и «милостью для миров» (сура «Пророки», аят 107) [5, с. 1]. Таким образом, Муса Бигиев отмечает, что тот, кого так почтил Аллах, не может говорить от себя, а его пророческий пример является божественно данным руководством. Именно поэтому Аллах сделал следование за Пророком ﷺ средством обретения Его любви и довольства, а также заступничества для прощения грехов и достижения высоких степеней перед Ним, а сама эта похвала рассматривается как наиболее действенная форма одобрения, ведущая к наставлению каждого члена уммы [5, с. 31].

Бигиев рассматривает коранизм с позиции суннитского богословия как явление в целом, без углубления в детали самого течения. Основу опровержения составляют методы исламских наук: усуль аль-фикх и усуль аль-хадис [5, с. 5]. Опираясь на них, автор обосновывает легитимность в исламском законодательстве не только Сунны, но также иджма‘ и кыяса. При этом Сунна, по его мнению, является первым религиозным источником, что подтверждается Кораном. Более того, сам Коран рассматривается как часть Сунны в общем значении. Богослов исходит из того, что все предписания в исламе изначально были установлены через Сунну, а коранические аяты ниспосылались позже, подтверждая слова и действия Пророка. Вера со всеми ее столпами, молитва с ее условиями и временем совершения, а также подробности омовения стали известны через Сунну, а затем были закреплены аятами [5, с. 32]. То же касается тайаммума и других обязательных предписаний религии [5, с. 33].

В исследовании ставится вопрос: чем можно оправдать отрицание Сунны? Распространенность вымышленных хадисов не является достаточной причиной для отказа, отвечает автор, поскольку ясность Сунны подтверждается ее текстами и учеными [5, с. 39]. Вымышленные хадисы известны и отличимы от достоверных, они не привнесли в принципы ша-

риата ничего чуждого [5, с. 39–40]. Бигиев пишет, что существует «Фуркан», критерий различения лжи и истины, в подтверждение чему приводится аят: «...если вы будете бояться Аллаха, то Он даст вам способность отличать [хорошее от дурного]...» (сура «Трофеи», аят 29). Что касается довода о том, что Сунна отвлекает людей от Писания, то ответственность за это лежит на самих людях, а не на Сунне [5, с. 40].

В 1980 году пакистанский исследователь Хадим Хусайн Иляхи Бахш защитил магистерскую диссертацию «Фирка ахль аль-Кур'ан би-ль-Бакистан ва маукиф аль-ислям мин-ха» («Секта Ахль аль-Кур'ан в Пакистане и позиция ислама по отношению к ней»). Особенность этой работы состоит в привлечении редких источников коранитов на урду, включая рукописи из публичных и личных библиотек [4, с. 11]. Труд был дополнен и издан в 2000 году в Таифе (Саудовская Аравия) под названием «Алькур'аниййун ва шубухату-хум хауля ас-сунна» («Кораниты и их сомнения относительно Сунны») [4, с. 5].

От предыдущих эта работа отличается прикладным характером и вниманием к деталям. Автор рассматривает историю коранитов в Индии и Пакистане, анализирует биографии ключевых деятелей движения: Абдуллы Чакралави (ум. 1914) [4, с. 25], Ахмаддина Амристари (1861–1936) [4, с. 33], аль-Хафиза Асляма Джайраджпури (1890–1955) [4, с. 41], Гуляма Ахмада Парвеза (1903–1985) [4, с. 47], а также исследует современные группы коранитов на субконтиненте, объединенные двумя положениями: утверждением о достаточности только одного Корана в мирских делах и будущей жизни и тезисом о том, что пророческая Сунна не является доводом в религии и не подлежит включению в нее. Первая группа «Уммат муслим ахль аз-зикр ва аль-Кур'ан» насчитывает несколько тысяч человек и отличается совершением одного земного поклона в каждом рака'ате молитвы [4, с. 57]. Вторая группа «Умма муслима» по численности последователей автором не установлена, ее представители согласны с суннитами в вопросах поклонения, таких как пять молитв, пост в течение всего месяца и других вопросах, что затрудняет ее различение от мусульман [4, с. 59]. Третья группа «Тулю' Ислам» наиболее активная из существующих, а ее представители наиболее образованны, в числе адептов состоит много интеллектуалов. Оценки численности ее последователей расходятся, одни завышают их до нескольких миллионов, другие занижают до десятков тысяч, автор предполагает, что истина находится между этими оценками [4, с. 60]. Четвертая группа «Та'мир инсанийят» самая молодая из них и стремится завоевать доверие населения в короткие сроки, каких-либо особенностей группы автор не указывает [4, с. 62].

Иляхи Бахш обратился к сути вопроса: он собрал и систематизировал восемь основных аргументов коранитов относительно Сунны и рассмотрел каждое из этих утверждений. В работе показано, что предложенные доводы лишены надежного обоснования и опираются на неверное понимание священных текстов, а сделанные из них выводы не согласуются с содержанием самих текстов. Рассмотрим самый главный из них. Основное возражение коранитов состоит в утверждении: «Достаточно нам Корана», поскольку, по их мнению, он содержит все религиозные предписания с разъяснением и детализацией, и мусульмане не нуждаются в Сунне как источнике законодательства. Согласно этой позиции, Коран совершенен и не нуждается ни в разъяснении, ни в толковании Пророком ﷺ [4, с. 210].

Пакистанский ученый отвечает им, что утверждение о том, что Коран указывает на каждую деталь, не подтверждается его содержанием. Если бы это было так, где указание на число пяти обязательных молитв, на число рака'атов, на нисаб закята для верблюдов, коров, овец, золота и серебра? Разъяснение этих частностей было предоставлено Пророку ﷺ. Если бы Коран охватывал все детали, Аллах не повелел бы Посланнику разъяснять его людям и не повелел бы мусульманам подчиняться ему. Аллах разъяснил в Книге основы шариата, его источники и общие принципы, к числу которых относится действие в соответствии с Сунной, как в аяте: «Принимайте, что дал вам Посланник, и избегайте того, что он запретил вам» (сура «Сбор», аят 7), но не разъяснил частности [4, с. 211].

Возможно, полагает Иляхи Бахш, в заблуждение эту группу ввела герменевтическая ошибка, связанная с переносом значения слова «тафсыль» из арабского языка, как в аяте: «…разъяснение всякой вещи…» (сура «Юсуф», аят 111). В урду это слово означает конкретизацию частностей, тогда как в арабском «тафсыль», это противоположность «иджмаль» (обобщение) и несет смысл объяснения, отделения и уточнения, то есть упоминание вещей отдельно, без двусмысленности [4, с. 212]. Исходя из этого, суннитские толкователи Корана считали, что данный аят означает разъяснение и изложение основ Шариата, повелений Аллаха и Его запретов, дозволенного и запретного [4, с. 213].

Рассмотренные труды показывают, что богословская критика коранизма в XX веке развивалась в нескольких направлениях. В первой половине столетия работы 'Абд аль-Гани 'Абд аль-Халика и Мусы Бигиева носят преимущественно академический характер: ученые заложили теоретическую основу для защиты авторитета Сунны, опираясь на классические методы исламских наук. Их подход был направлен на обоснование Сунны как самостоятельного источника законодательства и на разъяснение

ее роли в формировании вероучения и религиозной практики. Исследование Иляхи Бахша, созданное во второй половине XX века, представляет собой следующий этап: прикладной разбор конкретных аргументов коранитов при сохранении академического изложения. Его работа, например, показывает, как аргументация отрицающих второй источник шариата может строиться на герменевтических ошибках, в частности на переносе значений арабских терминов в язык урду, что приводит к искаженному пониманию коранического текста. Мусульманские богословы XX века не ограничивались общим осуждением коранизма и объявлением его представителей в неверии, а выработали систему аргументированных ответов; это дает основание рассматривать их работы как общую традицию, актуальную в наше время.

Литература:

1. ʻАбд-аль-Халик ʻАбд-аль-Гани. Худжжиййат ас-сунна / ʻАбд-аль-Гани ʻАбд-аль-Халик. – Эр-Рияд: ад-дар аль-ʻАлямиййа лиль-китаб аль-ислями, 1986. – 598 с.

2. Аш-Шафиʻи Мухаммад ибн Идрис. Аль-Умм. В 11 т. Т. 9 / Мухаммад ибн Идрис аш-Шафиʻи; под ред. ʻАбд-аль-Мутталиб Рифʻат Фавзи. – 1-е изд. – Мансура: дар аль-Вафаʼ. – 2001. – 404 с.

3. Аш-Ширбини ʻИмад ас-Саййид. Ас-сунна ан-набавиййа фи китабат аʻдаʼ аль-ислям мунакашату-ха ва ар-радд ʻалей-ха. В 2 т. Т. 2 / ʻИмад ас-Саййид аш-Ширбини. – 1-е изд. – Аль-Мансура: дар аль-Йакын ли-н-нашр ва ат-таузиʻ, 2002.– 545 с.

4. Бахш Хадим Хусайн Иляхи. Аль-Курʼаниййун ва шубухату-хум хауля ас-сунна / Хадим Хусайн Иляхи Бахш. – Таиф: Мактабат ас-Сыддик, 2000. – 482 с.

5. Бигиев М. Китаб ас-сунна / М. Бигиев. – Бхопал, 1945. – 128 с. – Электронная библиотека богословского наследия мусульман России Darul Kutub. – URL: https://darul-kutub.com/books/1539 (дата обращения: 22.09.2026).

6. Бухари Мансур ʻАбд-аль-Бакы. Аль-ʻАлляма Муса Джаруллах ва маукыфу-ху мин ат-таклид ва-ль-иджтихад / Мансур ʻАбд-аль-Бакы Бухари. – Амман: дар ар-Райахин ли-н-нашр ва ат-таузиʻ, 2025. – 360 с.

7. Исмаʻиль Ибрахим Хашим. Аш-Шубухат аль-мусара хауля ас-сунна ан-набавиййа (аль-курʼаниййун унмузаджан) / Хашим Исмаʻиль Ибрахим // Маджаллят аль-бахис ли-ль-ʻулюм аль-ислямиййа. – 2020–2021. – Т.1, №1. – С. 375–414.

8. Йусуф ‘Абд-ар-Рахман Мухаммад. Аль-Кур’аниййун фи миср ва маукыф аль-ислям мин-хум / ‘Абд-ар-Рахман Мухаммад Йусуф. – Каир: дар аль-Байан ли-н-нашр ва ат-таузи‘ ва ат-тарджама, 2012. – 392 с.

9. Хәйретдинов А.Г. Муса Җаруллаһ Бигиев: фәнни-биографик җыентык / А.Г. Хәйретдинов. – Казан: Җыен, 2022. – 832 б.

10. Шагавиев Д.А. Муса Джарулла Биги как защитник суннизма / Д.А. Шагавиев // II Бигиевские чтения – 2015. Мусульманская мысль в XXI веке: единство традиции и обновления: материалы II Международной науч.-образовательной конф., г. Санкт-Петербург, 17-20 мая 2015 г. / [редкол.: Д.В. Мухетдинов (пред.), Ш.Р. Кашаф (отв. ред.) и др.]. – Москва: ООО «Издательский дом «Медина», 2016. – С.100–108.

Сведения об авторе: Мухаметдинов Руслан Дамирович – магистрант ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: rud_ic@mail.ru

Петров В.А. (Казань, РИИ)
Шагавиев Д.А. (Казань, РИИ)

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСАЛИЗМ ПРОТИВ СУННИТСКОЙ ОРТОДОКСИИ: ПОЛЕМИКА МУСТАФЫ САБРИ ЭФЕНДИ С МУСОЙ БИГИЕВЫМ О ВЕЧНОСТИ АДСКОГО НАКАЗАНИЯ

Аннотация: В статье исследуется одна из наиболее острых богословских дискуссий начала XX века – полемика между последним верховным муфтием Османской империи Мустафой Сабри Эфенди и татарским богословом-реформатором Мусой Джаруллахом Бигиевым. На основе критического разбора трактата Бигиева «Доказательства Божественной милости» (Рахмат-и иляхиййа бурханлары) анализируется феномен исламского эсхатологического универсализма (идеи конечности Ада для неверующих). Автор систематизирует аргументы Мустафы Сабри, разделяя их на методологические, текстологические (кораническая герменевтика), философско-богословские и хадисоведческие, демонстрируя защиту классической суннитской догматики от радикальных модернистских интерпретаций.

Ключевые слова: Мустафа Сабри Эфенди, Муса Бигиев, калям, хулюд, Божественная воля, вуджуб ʻани-Ллях, ташаххи, кораническая герменевтика, Ибн-ʻАраби.

Введение

Рубеж XIX–XX веков стал периодом глубокого кризиса и реформаторских исканий в исламском мире. Одним из самых радикальных явлений этого времени с точки зрения вероучения ислама стала попытка пересмотра догмата о вечности адского наказания (*хулюд*) для лиц, умерших в состоянии неверия (*куфр*)[1]. Татарский теолог Муса Бигиев (1875–1949)

[1] Подобные попытки производились и ранее в истории ислама, так, например, секта

в своей работе «Доказательства Божественной милости» выдвинул революционный для суннитской среды тезис: вред от неверия носит лишь временный характер, а Божественная милость (*ар-рахма аль-иляхиййа*) в конечном итоге аннулирует необходимость даже в самой основе веры (*иман*) [1, с. 42].

Системным оппонентом Бигиева выступил Шейх-уль-Ислам Мустафа Сабри Эфенди (1869–1954) [5, с. 132]. Его критика уникальна тем, что она не сводится к поверхностным обвинениям в ереси, а представляет собой глубокий методологический и текстологический демонтаж универсалистской концепции.

Методологический кризис модернизма: иджтихад на основе прихоти (*ташаххи*)

Мустафа Сабри Эфенди начинает свой разбор со взвешенной оценки личности Мусы Бигиева. Он признает, что татарский автор принципиально отличается от «европеизированных» реформаторов, которые, будучи невеждами в традиционных исламских дисциплинах, слепо копировали западные философские клише [5, с. 30]. Бигиев обладал серьезным научным багажом, оригинальным мышлением и писал в уважительном по отношению к Корану и Пророку (ﷺ) тоне [5, с. 31].

Однако Мустафа Сабри вскрывает глубокие внутренние противоречия в методологии Бигиева. Во-первых, он указывает на эклектизм и парадокс авторитетов в аргументации татарского ученого. Декларируя радикальный отказ от слепого подражания (*таклид*) и провозглашая лозунг «возврата исключительно к Корану и хадисам», Бигиев демонстрирует удивительную непоследовательность [5, с. 33]. Он строит свои аргументы на авторитете мистических трудов «Фусус аль-хикам» и «аль-Футухат аль-маккиййа» Мухйиддина Ибн-‘Араби (1165–1240), чьи эзотерические трактовки зачастую прямо противоречат внешнему смыслу текстов Откровения [1, с. 33]. Мустафа Сабри указывает, что такие независимые критики таклида, как Ибн-Таймиййа и Ибн-аль-Каййим[2], борясь за чистоту текстов от ереси, в первую очередь отвергали именно суфийские

джахмитов (джабаритов) утверждала конечность Рая и Ада, аргументируя тем, что только Бог является бесконечным [см.: 8, с. 84–85]. Затем во времена мамлюков шейх Ибн-Таймиййа (ум. 1328) и его ученик Ибн-аль-Каййим (ум. 1350) стали утверждать концепцию конечности Ада, но тогда это не вызвало широкого обсуждения в умме, не считая появления нескольких богословских трактатов [см.: 6; 7]. В случае же с Бигиевым мы видим большое количество публикаций местных татарских богословов против его идеи.

[2] Интересно, что эти ученые как раз и склонились к признанию идеи о конечности Ада [см.: 6, с. 382–384]. Однако Муса Бигиев в своем труде не ссылается на них.

труды Ибн-‘Араби [5, с. 33][3]. Бигиев же доходит до крайности, возводя аббасидского поэта-рационалиста Абу-ль-‘Аля’ аль-Ма‘арри (973–1057) в ранг «исламского философа» [5, с. 33].

Во-вторых, Сабри обвиняет Бигиева в следовании страстям (*ташаххи*). Османский ученый ставит Бигиеву жесткий гносеологический диагноз: его исследование – это «*иджтихад, основанный на прихоти и эмоциях*» [5, с. 37]. Он считает, что Бигиев сначала укоренил в своем сознании эмоционально привлекательную для него сентиментальную теорию «всеобщего спасения», а затем стал тенденциозно подбирать и препарировать тексты Откровения [5, с. 37]. По мнению Сабри, в системе мазхаба мурджиитов[4] наличие веры оставалось обязательным условием, тогда как Бигиев фактически нивелирует ценность самого имана [5, с. 37].

Кораническая герменевтика: деконструкция универсалистских аргументов

Текстологический спор между Сабри и Бигиевым концентрируется вокруг интерпретации нескольких ключевых аятов сур «аль-Ан‘ам», «Худ» и «Ибрахим».

А. Природа Божественной Воли (*машиа*) в аятах о наказании

Бигиев апеллирует к аятам: «*Он прощает, кому пожелает, и наказывает, кого пожелает*» (5:18)[5] и «*Огонь – ваше место, – для вечного пребывания в нем, – если только не пожелает Аллах иного*» (6:128), утверждая, что оговорка «*если только не пожелает*» делает вечность Ада относительной и конечной [5, с. 52].

Мустафа Сабри опровергает это лингвистически: волей Аллаха в данных контекстах ограничена не *продолжительность* самого наказания, а *круг лиц* (*субъектов*), которые ему подвергнутся [5, с. 53]. Оговорка указывает лишь на то, что вечное наказание – это не принудительный для Бога закон, а решение, полностью зависящее от Его суверенного выбора [5, с. 54].

Б. Принцип эсхатологической симметрии (Рай и Ад)

Главным логическим тупиком для Бигиева становится сравнение двух соседних аятов суры «Худ» (аяты 107 и 108), где пребывание как в Раю, так и в Аду ограничивается условием «*пока длятся небеса*

[3] При этом шейх Ибн-‘Араби не утверждает конечность Ада. У него несколько иная концепция. Он говорил о превращении адского наказания для его вечных обитателей в наслаждение.

[4] Примечательно, что Муса Джар-Аллах в другом своем более позднем труде называет себя термином «мурджиит» [2, с. 376] в контексте того, что он откладывает решение о религиозном заблуждении до Судного дня, когда Всевышний Сам объявит Свой вердикт.

[5] Здесь и далее перевод смыслов Корана Ю.И. Крачковского [4].

и земля, если только не пожелает твой Господь» (11:107; 11:108) [1, с. 43; 5, с. 52, 57].

Мустафа Сабри подчеркивает, что Бигиев умышленно игнорирует аят о Рае (11:108) [5, с. 57]. Если следовать логике татарского реформатора и считать оговорку признаком конечности обители, то и Рай должен иметь конец, что прямо противоречит консенсусу (*иджма'*) мусульманской уммы [5, с. 57]. Оговорка в обоих аятах лишь подчеркивает, что вечность как Рая, так и Ада реализуется исключительно по воле Творца, а не по внешней необходимости [5, с. 58].

В. Лингвистический анализ идиомы «пока длятся небеса и земля»

Бигиев утверждал, что раз согласно суре «Ибрахим» (аят 48) в Судный день земля и небеса будут заменены другими, то и наказание в Аду, ограниченное фразой «*пока длятся небеса и земля*», завершится [1; с. 43; 5, с. 52].

Мустафа Сабри выдвигает два контраргумента:

1. Арабский узус (*'урф*): Данный оборот в арабском языке является классической идиомой для обозначения абсолютной вечности [5, с. 60]. Сабри ловит Бигиева на противоречии, цитируя почитаемого татарским автором шейха Ибн-'Араби: «*Арабы... используют этот оборот и подразумевают под ним вечность*» [3, с. 137; 5, с. 61].

2. Хронологическая ошибка: Замена небес и земли, согласно тексту суры «Ибрахим», происходит *в самом начале* Судного дня, еще до того, как люди займут свои места в Раю или Аду [5, с. 61]. Соответственно, связывать разрушение материальной Вселенной со сроком окончания адских мук хронологически бессмысленно [5, с. 61].

Философско-калямический дискурс: логика бесконечности и категории обязательности (*вуджуб*)

Мустафа Сабри вскрывает серьезную калямическую ошибку Бигиева, запутавшегося в двух принципиальных понятиях обязательности или необходимости [5, с. 55]:

1. Вуджуб 'аля-Ллах (обязательность *для* Аллаха): позиция мутазилитов, утверждавших, что Бог обязан поступать по справедливости в силу внешних рациональных законов [5, с. 55].

2. Вуджуб 'ани-Ллях (обязательность *исходящая от* Аллаха): позиция суннитского каляма, согласно которой нечто становится обязательным исключительно в силу предвечного решения и обещания Самого Творца [5, с. 55].

Муса Бигиев заявлял, что Всевышний не может быть «пленником стремления к мести» [5, с. 54]. Мустафа Сабри отвечает, что ортодок-

сальные ученые никогда не считали Бога ведомым местью [5, с. 54]. Наказание вечно, потому что Его непреклонная воля (*вуджуб ‘ани-Ллях*) определила этот исход [5, с. 55].

Математическая логика бесконечности (*хулюд*): Сабри указывает, что, если из бесконечного периода вычесть конечный отрезок времени (например, время пребывания человека в земном мире), бесконечность все равно математически остается бесконечностью [5, с. 57]. Вычитать же бесконечное из бесконечного логически абсурдно [5, с. 57]. Концепция полного прекращения Ада (фана’ ан-нар) признается несостоятельной.

Хадисоведческий анализ: границы интерцессии и «люди Кыблы» (*ахль аль-кыбля*)

Важной частью полемики становится разбор хадисов о Божественной милости, на которые опирался Бигиев (включая предания о материнской любви, о 100 частях милости и о выходе из Ада по воле «Наимилостивейшего» [1, с. 57 и далее]) [5, с. 129–130].

Мустафа Сабри разделяет критику этих доводов на два уровня:

А. Текстологический статус хадисов (*муджмаль* против *тахсыс*)

Метод *накд-и иджмали* (суммарное или обобщающее опровержение): хадис о матери, которая никогда не бросит дитя в огонь, носит обобщенный характер (*муджмаль*) [5, с. 129, 134]. Если воспринимать его буквально, то он вступает в противоречие с реальностью, где Творец допускает существование страданий в земном мире [5, с. 134]. Следовательно, этот хадис является риторической гиперболой, а не нормативным правилом [5, с. 133–134].

Принцип конкретизации (*тахсыс*): хадис о том, что по воле «Наимилостивейшего из милостивых» из Ада будут выведены те, в чьих сердцах не было блага, Бигиев трактует расширительно – вплоть до неверующих [5, с. 130]. Мустафа Сабри доказывает, что этот хадис строго ограничен категорией *муваххидов* (единобожников, т.е. грешных мусульман, «людей Кыблы») [5, с. 132, 134].

Б. Догматические рамки эсхатологического разделения

В подтверждение традиционной позиции Шейх-уль-Ислам приводит массив однозначных сакральных текстов (*насс*):

Прямой Божественный запрет в хадисе кудси: «*Я сделал Рай запретным для неверующих*» [5, с. 130].

Природа многобожия: несправедливость (*зульм*) бывает трех видов, и многобожие (*ширк*) – это единственный вид несправедливости, который Аллах принципиально не прощает [5, с. 131].

Диалог в Огне: Сабри приводит эсхатологический хадис, согласно которому неверующие в Аду будут упрекать грешных мусульман: «*Что же принесла вам польза вашего рабства, раз вы в Аду вместе с нами?*» [5, с. 132]. После этого разговора Всевышний выводит из Ада «людей Кыблы», а неверующие остаются там навечно [5, с. 132].

Если бы неверующим была обещана надежда на исход из Ада хотя бы через миллиарды лет (равные количеству песчинок во всем мире), они бы обрадовались, так как в этом сроке был бы конец наказания [5, с. 131]. Однако ясные тексты Корана и Сунны полностью закрывают для них эту дверь [5, с. 132]. Известный хадис гласит, что после распределения людей по обителям эсхатологический статус закрепляется возгласом: «*О обитатели Рая! Отныне – вечность и нет смерти! О обитатели Ада! Отныне – вечность и нет смерти!*» [5, с. 132].

Заключение

Полемика между Мустафой Сабри Эфенди и Мусой Бигиевым демонстрирует фундаментальный разлом между исламским модернизмом начала XX века и классической суннитской мыслью. Мустафа Сабри убедительно доказывает, что универсализм Бигиева – это следствие эмоционального сентиментализма (*ташаххи*). Свободное и эклектичное оперирование иносказательными аятами (*муташабих*) и краткими или обобщающими хадисами (*муджмаль*) в трудах Бигиева полностью размывается при столкновении со строгой методологией суннитского богословия. Мустафа Сабри, с точки зрения суннитского богословия, компетентно защитил классический догмат *хулюда*, показав, что абсолютная суверенность Божественной Воли (*машиа*) гармонично сосуществует с неизменностью Божественной угрозы (*ва'ид*) в отношении тех, кто сознательно отверг веру.

Литература:

1. Бигиев М. Рәхмәте илаһия борһанлары / М. Бигиев. – Орск: Шәрыкъ китабханәсе, 1911. – 97 б.

2. Джар-Аллах Муса. Аль-Ваши'а фи накд 'акаид аш-ши'а / Муса Джар-Аллах; Аль-Хусайни аль-Хусайни Му'адди (ред.). – Каир: Дар аль-харам ли-т-турас, 2010. – 383 с.

3. Ибн-'Араби М. Аль-Футухат аль-маккиййа. Т. 6 / Мухйиддин Ибн-'Араби; Ахмад Шамсаддин (ред.). – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмиййа, 1999. – 400 с.

4. Коран / Пер. с араб. акад. И. Ю. Крачковского. Предисл. к изд. 1986 г. И. Грязневича; предисл. к изд. 1963 г. В. Беляева, И. Грязневича. – М.: СП ИКПА, 1990. – 512 с.

5. Сабри М. Йени ислам муджтехидлеринин кыймет-и ильмиййеси / М. Сабри Эфенди. – Стамбул: Эвкаф-и Исламийе, 1919. – 168 с.

6. Самигуллин К.И. Позиция суннитских богословов по вопросу вечности Ада / К.И. Самигуллин // Minbar. Islamic Studies. – 2022. –№15 (2). – С. 379-393. – https://doi.org/10.31162/2618-9569-2022-15-2-379-393.

7. Шагавиев Д.А., Каскинов А.Р. Мнение средневекового богослова Ибн-Таймиййи о вечности и тленности Ада на материале его трактата «ар-Радд ‘аля ман каля би-фана’ аль-джанна ва-н-нар» (Опровержение тому, кто утверждал тленность рая и ада) / Д.А. Шагавиев, А.Р. Каскинов // Эпоха науки. – 2025. – №41. – С. 350–360. – https://doi.org/10.24412/2409-3203-2025-41-350-360.

8. аш-Шахрастани М. Книга о религиях и сектах. Часть 1. Ислам / Мухаммад ибн ‘Абд ал-Карим аш-Шахрастани; перевод с арабского, введение и комментарий С.М. Прозорова. – М.: Изд-во «Наука», 1984. – 270 с.

Сведения об авторах: Петров Вадим Альбертович – аспирант ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: m9656448932@gmail.com

Шагавиев Дамир Адгамович – кандидат исторических наук, доцент кафедры систематической теологии ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань), заведующий кафедрой религиозных дисциплин МРО ООВО «Казанский исламский университет» (г. Казань), доцент кафедры теологии МРО ДОО ВО «Болгарская исламская академия» (г. Болгар). E-mail: saiddamir@mail.ru. SPIN-код elibrary.ru:1726-3013

Рамазанов А.Х. (Казань, КИУ)

РОЛЬ «АСБАБ АН-НУЗУЛЬ», ЗНАНИЯ ОБЫЧАЕВ АРАБОВ И ОТМЕНЕННЫХ АЯТОВ В ТОЛКОВАНИИ КОРАНА Г. БАРУДИ

Аннотация: Статья посвящена переводу и анализу толкований Г. Баруди на отдельные аяты суры «аль-Бакара», выполненному со старотатарского языка и публиковавшимся на страницах журнала «ад-Дин ва аль-адаб». Галимжан Баруди (1857–1921) – выдающийся общественный и политический деятель, богослов, педагог-реформатор и просветитель, один из главных представителей джадидского движения, занимавший пост муфтия, автор значительного числа трудов по исламской тематике, а также редактор научно-политического и литературного журнала «ад-Дин валь-адаб». Он был сыном Мухаммеджана Ибниаминовича Галеева, основателя медресе «Мухаммадия». При подготовке своего толкования Г. Баруди опирался на такие тафсиры, как «аль-Кашшаф» (аз-Замахшари), «Анвар ат-танзиль» (аль-Байдави), «Мадарик ат-танзиль» (ан-Насафи), «Тафсир аль-Джалаляйн» (аль-Маххали и ас-Суюты) и «Тафсир аль-Манар» (Мухаммад Абдо / Мухаммад Рашид Рида).

Ключевые слова: аяты суры «аль-Бакара», толкование, Г. Баруди, причины ниспослания («асбаб ан-нузуль»), отмена «насх», знания обычаев арабов и отмененных аятов, иносказания.

Глубокое постижение смыслов многих аятов Корана требует знания исторического контекста их ниспослания, специфики обычаев и традиций арабов того периода, а также понимания процессов становления ранней исламской общины и тех положений, которые впоследствии были отменены. Существенное значение имеет и умение правильно интерпретировать иносказательные выражения. Отсутствие этих знаний

неизбежно ведет к значительным пробелам в осмыслении содержания Священного Писания. В качестве иллюстрации рассмотрим аят 187:

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللّهُ لَكُمْ

Согласно толкованию Г. Баруди, смысл данного аята заключается в следующем: «Вам дозволяется в ночь поста вступать в близость со своими женами: они являются одеянием для вас, а вы – одеянием для них (то есть вы настолько близки друг другу, насколько одежда плотно прилегает к телу). Аллах знал, что вы обманывали самих себя (вступая в половую близость с женами), и обратился к вам с прощением. А теперь прикасайтесь к ним и стремитесь к тому, что предписал Аллах».

Далее Г. Баруди приводит развернутое пояснение: «На заре исламской эпохи, в месяц Рамазан, если верующий после разговения ложился спать, ему возбранялось принимать пищу и питье, а также вступать в супружескую близость (даже если это происходило до завершения времени предрассветной трапезы – сухура). Однако часть сподвижников засыпали еще до разговения и потом изнемогали от голода в течение поста, а те, кто вступал в половую близость с женами, впоследствии испытывали сильные угрызения совести. Тогда Аллах ниспослал этот аят, который отменил все ранее действовавшие ограничения (разрешив прием пищи, питье и интимные отношения с момента разговения до наступления поста следующего дня)» [2, с. 1].

Изучение подобного рода пояснений позволяет выстроить логическую связь между предшествующим положением дел и тем, что было закреплено на постоянной основе.

Аят 198 посвящен вопросам паломничества (хаджа):

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ

Г. Баруди раскрывает смысл этого аята следующим образом: «Не будет на вас греха, если вы станете искать милость от вашего Господа (через торговлю или иные дозволенные пути)». Затем он добавляет: «В период доисламского невежества арабы вели торговлю на рынках, и после принятия Ислама мусульмане считали подобную коммерческую деятельность во время паломничества нежелательной. Тем не менее Аллах разъяснил, что в этом нет никакого предосудительного. Торговля во время хаджа, совершаемая с поминанием милости Аллаха, сама по себе

не является запрещенной, поскольку если торговля соответствует всем установленным Исламом требованиям, она остается дозволенным занятием при любых обстоятельствах» [3, с. 2].

С обрядовой практикой арабов связан аят 200:

فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُواْ اللّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا

Г. Баруди передает смысл аята так: «Когда вы завершите обряды хаджа, поминайте Аллаха так же, как вы поминаете своих отцов, или еще усерднее». В последующем разъяснении он указывает: «В эпоху невежества арабы, совершив обряды хаджа, собирались в долине Мина, где устраивали своеобразное состязание: каждое племя превозносило свою щедрость, мужество и прочие достоинства. Разумеется, столь великий обряд, как хадж, не должен завершаться подобным образом. Чтобы совершенное поклонение было принято, надлежит завершать его поминанием Аллаха в состоянии смирения, покорности и с мольбой о принятии деяний. Поминание и прославление Всевышнего – наилучшее завершение поклонения. Следует отказаться от состязаний и восхвалений, которые порождают презрение и враждебность. Как во время поклонения, так и после него всякое хвастовство является порицаемым» [3, с. 1].

Далее приводится продолжение данного аята:

فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ

Г. Баруди излагает смысл так: «Среди людей есть такие, которые (в это время) взывают: «Господи наш! Даруй нам в ближней жизни», а в будущей жизни не будет ему доли». Затем он разъясняет: «Аллах описал мольбы арабов, с которыми они обращались между обрядами хаджа: вследствие ложных убеждений и отсутствия веры в вечную жизнь арабы-язычники ограничивались лишь просьбами о мирской выгоде, богатстве и изобилии. Они также выпрашивали знатное происхождение и потомство. По этой причине Аллах не уготовил им удела в загробной жизни».

Далее он отмечает: «Те же, кто принял религию Ислам, в своих молитвах в равной мере заботятся о благах этой и вечной жизни. Аллах одобряет и принимает такие молитвы. Он обещает даровать удел как в этой, так и в Последней жизни в ответ на деяния и мольбы» [4, с. 4].

Таким образом, знание причины ниспослания аята проливает свет на то, что просить о мирских благах в своих мольбах допустимо, а порицаемый оттенок этой практики связан с доисламскими обычаями и неверными воззрениями. Безусловно, более правильным будет обращаться с

мольбами о благах обоих миров – этого и будущего, как это раскрывается в продолжении аята.

В аяте 106 говорится:

مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا

Г. Баруди раскрывает смысл данного аята: «Когда Мы отменяем какой-либо аят или заставляем его забыть, то приводим лучший него или равный ему».

Затем он поясняет: «Насх представляет собой изменение (замену) определенного положения – как общего на частное, так и наоборот; замену дозволенного на запрещенное и наоборот; обязательного на желательное и так далее – в зависимости от состояния людей и их возможностей, касаясь вопросов поклонения и межличностных отношений. В древности между детьми Адама (мир ему) дозволялось заключение никаха в силу условий того времени, однако впоследствии это стало запретным. Ибрахиму (мир ему) было велено принести своего сына в качестве курбана (жертвы), но затем это было заменено на жертвенное животное. Ранее в иудаизме было разрешено брать в жены двух родных сестер, однако последующее положение Торы отменило это. В день субботы работа была дозволена, но для сынов Израиля она была запрещена, и так далее. Все это обусловлено уровнем сознания людей, их бытом, благом и прогрессом, а когда религиозные положение достигло совершенства, отмена прекратилась. Указанный аят был ниспослан в связи с тем, что иудеи, движимые упрямством и испорченностью, противились Корану и Евангелию. Не обладая дальновидностью, они сеяли сомнения относительно пророчества Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха). Аллах указал, что отмена может иметь место, как между положениями различных религий, так и внутри одной. Так, вдове надлежало выжидать один год, после чего она могла вступать в брак, затем этот срок был заменен на четыре месяца и десять дней. Аналогичным образом, направление совершения намаза в сторону Иерусалима было заменено на направление в сторону Каабы» [1, с. 1].

В примере отмены религиозных положений мы видим гибкость по отношению к человеческим слабостям. Запрет на еду, питье и близость после сна в Рамазан были смягчены, потому что люди не справлялись. Это говорит о милосердном характере шариата – он не требует сверх человеческих сил, а приспосабливается к реальным возможностям людей.

Пример иносказания содержится в аяте 174:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ

Г. Баруди передает смысл аята: «Воистину, те, кто скрывает ниспосланное Аллахом из Писания и продает это за ничтожную цену (ради мирской выгоды), – они поглощают в свои животы лишь огонь».

Далее он разъясняет: «Коран обладает всеми необходимыми качествами, чтобы служить доказательством и аргументом для каждого человека и выступать обязательным путеводителем, выводящим людей на прямой путь. Пусть каждый человек следует Корану должным образом и не преступает установленных в нем границ. Если же кто-то собьется с прямого пути, станет использовать Книгу Аллаха в корыстных мирских целях и тем самым сокроет истину, пусть знает: он погряз в заблуждениях, его ждет неминуемая погибель, и он уже навлек на себя проклятие и гнев Всевышнего. Люди Писания, прежде всего иудеи, там, где текст откровения не совпадал с их личными интересами, скрывая подлинные смыслы, перетолковывали и переводили текст в угодном им духе» [5, с. 1].

Следовательно, из риторического своеобразия Корана явствует, что выражение «они поглощают в свои животы лишь огонь» следует понимать в том смысле, что за упомянутое деяние уготовано адское наказание, которое проникнет настолько глубоко, что станет ощутимым даже внутри живота.

Аят 189 повествует о следующем:

وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوْاْ الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُواْ الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُواْ اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Г. Баруди передает смысл аята: «Не в том заключается благочестие, чтобы входить в дома через задние двери (в период совершения хаджа), но благочестив тот, кто обладает богобоязненностью. Входите же в дома через двери и бойтесь Аллаха – быть может, вы преуспеете».

Далее он пишет: «Арабы в доисламский период полагали, что вход в дом через заднюю дверь во время хаджа является проявлением благочестия и обрядом поклонения. Аллах опроверг это, указав, что истинное благочестие и подлинное поклонение заключаются в богобоязненности. Потому бойтесь Аллаха, сторонитесь запретного и обретете счастье» [6, с. 1].

Подобные подробности доисламской эпохи в самом тексте Корана не сообщаются, и без их знания становится затруднительным правильное понимание смысла Писания, что может привести к неверному толкованию на основе собственных умозаключений. Разумеется, подобные произвольные трактовки являются недопустимыми.

Таким образом, исследовав толкования Г. Баруди, можно сформулировать следующие выводы:

Обращение к причинам ниспослания аятов, доисламским обычаям арабов и фактам отмены религиозных предписаний способствует корректному пониманию значений аятов Корана и предотвращает их ошибочное толкование. Знание доисламских обычаев арабов критически необходимо для понимания контекста аятов, но в самом Коране эти детали часто не сообщаются.

Г. Баруди опирался как на классические тафсиры, так и на реформаторские труды, что говорит о синтезе классической традиции и реформаторского подхода – Г. Баруди не просто копировал предшественников, а отбирал и переосмыслял материал для татароязычной аудитории.

Понятие «насх» отражает постепенный, адаптивный характер исламского права. Г. Баруди трактует отмену не как противоречие, а как механизм развития религиозных предписаний в соответствии с уровнем сознания людей и условиями эпохи. Это важный методологический вывод: изменения в положениях шариата обусловлены социальным прогрессом, а не произволом.

Труд Г. Баруди представляет собой значимый пример интеграции классической исламской учености в татарскую интеллектуальную традицию. Перевод и толкование аятов на старотатарский язык, опубликованные в журнале «ад-Дин ва аль-адаб», делали сложный материал доступным для местного мусульманского читателя. В условиях ограниченного доступа к арабоязычным источникам это имело просветительскую ценность.

Метод Г. Баруди в толковании следует устойчивой структуре: перевод – буквальный смысл – контекстуальное разъяснение. Это видно на каждом разобранном аяте: сначала он дает перевод, затем поясняет прямой смысл, а после раскрывает причину ниспослания, доисламский обычай или характер иносказания. Такая трехступенчатая модель делает его тафсир методологически выверенным и удобным для читателя, не владеющего арабским языком.

Коран не отвергает доисламские традиции полностью, а реформирует и переосмысляет их. Торговля во время хаджа не была запрещена – она была очищена от языческого оттенка, не отменило собрание в долине Мина, но переориентировало его с хвастовства племен на поминание

Аллаха. Вход в дома через двери – не новый обычай, а отказ от ложного ритуала. Ислам работает с существующей культурой, а не разрушает ее.

Морально-этическая направленность тафсира Г. Баруди не менее важна, чем филологическая. Поминание Аллаха должно заменить пустое тщеславие, а использование религии ради мирской выгоды ведет к погибели. Г. Баруди не просто переводит – он формулирует нравственные уроки для читателя.

Разъяснение понятия «насх» у Г. Баруди имеет полемическую направленность против иудейской критики Корана. Иудеи сеяли сомнения относительно пророчества Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует) и использовали отмену аятов как аргумент против Корана. Г. Баруди показывает, что «насх» – не противоречие, а универсальный механизм, действовавший и в Торе, и в Евангелии. Тем самым он защищает целостность исламского откровения.

Журнал «ад-Дин ва аль-адаб» выполнял функцию просветительского моста между арабоязычной классической традицией и татароязычной читательской аудиторией. В условиях, когда доступ к арабским тафсирам был ограничен, этот журнал был для татарских мусульман практически единственным окном в мир классического исламского знания.

Принцип постепенности в шариате прослеживается на нескольких уровнях. Сначала – строгое предписание (не есть и не пить после сна в Рамазан), затем – его смягчение. Сначала – направление на Иерусалим, затем – на Каабу. Законодательство развивается поэтапно, сообразуясь с уровнем готовности людей принять более совершенные нормы.

Литература:

1. аль-Баруди Алимджан. Толкование / Алимджан аль-Баруди // Ад-дин ва аль-адаб. – Казань: Лито-Типография И.Н. Харитонова. – 1915. – Вып. 13. – С. 1–3.

2. аль-Баруди Алимджан. Толкование / Алимджан аль-Баруди // Ад-дин ва аль-адаб. – Казань: Лито-Типография И.Н. Харитонова. – 1917. – Вып. 5. – С. 1–4.

3. аль-Баруди Алимджан. Толкование / Алимджан аль-Баруди // Ад-дин ва аль-адаб. – Казань: Лито-Типография И.Н. Харитонова. – 1917. – Вып. 9. – С. 1–5.

4. аль-Баруди Алимджан. Толкование / Алимджан аль-Баруди // Ад-дин ва аль-адаб. – Казань: Лито-Типография И.Н. Харитонова. – 1917. – Вып. 4. – С. 1–3.

5. аль-Баруди Алимджан. Толкование / Алимджан аль-Баруди // Ад-дин ва аль-адаб. – Казань: Лито-Типография И.Н. Харитонова. – 1916. – Вып. 16. – С. 1–3.
6. аль-Баруди Алимджан. Толкование / Алимджан аль-Баруди // Ад-дин ва аль-адаб. – Казань: Лито-Типография И.Н. Харитонова. – 1917. – Вып. 6. – С. 1–3.

Сведения об авторе: Рамазанов Али Хасянович – старший преподаватель кафедры религиозных дисциплин МРО ООВО «Казанский исламский университет» (г. Казань). E-mail: Ali120484@mail.ru

Сабиров Н.Р. (Казань, КИУ)

МЕТОДЫ ДУХОВНОГО ПОЗНАНИЯ В ТАСАВВУФЕ: РАБИТА И ТАЗКИЙА

Аннотация: В современном мире распространение чуждых культурных ценностей, реклама, порождающая плотские желания, призывающая к роскоши и расточительству, телевидение и социальные сети интернета, пропагандирующие сугубо материалистическое мировоззрение, образовали в душах загрязнение. В сердцах и умах людей воцарился хаос. Для многих из нас материальные, временные ценности стали превыше духовных, вечных ценностей. Наши души превратились в заложников бренного мира, а сердца заполнились мимолетными плотскими желаниями. Такое состояние душ привело к личностному и общественному кризису. В этой связи изучение тасаввуфа, то есть методов и способов духовного воспитания и очищение сердца, сегодня особенно актуальны. В данной статье рассмотрены два метода духовного постижения, используемые в науке тасаввуф: рабита и тазкийа. Для раскрытия значения этих методов использованы аяты Священного Корана, сунна Пророка (мир ему и благословение Аллаха), а также труды ученых тасаввуфа.

Ключевые слова: духовное познание, Коран, тасаввуф, кальб, рух, нафс, шейх, рабита, тазкийа, хакикат.

Согласно Священному Корану человек является самым совершенным, благородным созданием Всевышнего Аллаха: «Мы, поистине, создали человека в совершенном виде» [5, 95:4][1]; «И Мы же оказали почет потомкам Адама [даровав им знание, речь и удобное тело] и перемещаем их по суше и морю. Мы наделили их благим и вознесли над многими другими творениями» [5, 17:70]. Человек в отличие от других созданий имеет нафс (душа) и рух (дух). В значении руха иногда используют поня-

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

тие кальб (духовное сердце). Иными словами, человек обладает материальным и духовным сознанием, способностью познавать материальный и духовный мир.

Нафс – это тонкая биологическая субстанция, благодаря которой поддерживается жизнь в организме человека. Нафс (эго) – это стремления, желания человека, направленные на материальный мир. Нафсом также называют страсти, отрицательные качества человека, такие как лицемерие, высокомерие, жадность, зависть, показуха, тщеславие и др. О нафсе в Благородном Коране сказано: «Эго [нафс] человека призывает [его] к плохому [к низменным страстям]» [5, 12:53]. Нафс относится к миру творений (араб. ʻалам аль-хальк), который ограничен временем и пространством. Нафс – это материальное сознание человека.

Рух – это тот дух, о котором Великий и Всемогущий Аллах сказал в Коране: «Я вдохнул в него [человека] от Моего Духа» [5, 15:29]. Благодаря руху человек приобрел особое свойство, особую степень. Слова «вдохнул от Моего Духа» не указывают на наличие у Аллаха «духа». Выдающийся муфассир (толкователь Корана) имам аль-Байдави (ум. в 1286 г.) в своем тафсире «Анвар ат-танзиль ва хакаик ат-та'виль» («Сияние ниспосланного и истины толкования») относительно этого аята сказал: «Аллах отнес дух к Себе в качестве возвеличивания». Он указывает на то, что человек – это удивительное творение [8, с. 539]. В Коране о рухе сказано: «[Иудеи] спрашивают тебя о духе. Ответь [им]: «Дух – из творений моего Господа. Вам дано знать об этом совсем мало [по сравнению со знанием Аллаха]» [5, 17:85]. Ученые ислама, опираясь на этот аят говорят, что дух берет свое начало из мира повелений Аллаха (араб. *ʻалам аль-амр*). По-другому этот мир называется скрытым миром (араб. *ʻалам аль-гайб*) или духовным миром (араб. *ʻалам аль-арвах*), который был создан до материального мира и является вечным. Душа (дух) видела Аллаха, Его красоту, контактировала с Ним, была безумно влюблена в Него [5, 7:172]. Аллах обогатил дух иманом, совершенством, знаниями, благородными качествами. Поэтому в хадисе сказано: «Поистине, Аллах создал человека [его суть] по своему подобию»[2] (Муслим). Тело и весь материальный мир (араб. *ʻалам аль-хальк*) существует благодаря духовному миру. Есть дух – есть тело, нет духа – нет и тела. Выдающийся исламский богослов Абу Хамид аль-Газали (1058–1111) говорит, что достоинство человека и его превосходство, которым он превзошел многие виды творений, заключается в его готовности к познанию Всевышнего Аллаха. Человек должен прилагать усилия к познанию кальба, то есть своей тонкой духовной сущности. Ведь благодаря этому он смо-

[2] Использован перевод с сайта al-isnad.kz с некоторыми изменениями.

жет познать Всевышнего Аллаха. Аль-Газали приводит хадис, в котором сказано: «Кто познал себя, тот познал своего Господа» [1, с. 9]. Таким образом, человек обладает материальным и духовным разумом. Когда дух попадает под сердце матери в виде ДНК, человек тотчас же теряет связь с Аллахом. Дух покрывается оболочкой под названием нафс и теряет свои благородные качества. В книге великого имама (араб. *аль-имам аль-а'зам*) Абу Ханифы (699–767) «аль-Фикх аль-акбар» («Величайшее знание») сказано, что Всевышний Аллах произвел потомство Адама (мир ему) из его хребта в виде (духовных) частиц и наделил их разумом. Затем Он обратился к ним и заповедовал им веру и запретил им неверие. Они согласились с его господством, что было формой веры, проявленной ими[3]. Таким образом, они рождаются обладающими изначальной предрасположенностью к вере (араб. *фитра*). Кто не верует после того, тот сменил и изменил (ту изначальную природу), а кто верит и соглашается, тот остался с ней и продолжает сохранять ее [4, с. 48]. Тасаввуф – это одна из исламских наук, которая изучает методы и способы достижения духовного познания Бога. Тасаввуф помогает восстановить первозданную чистоту духа. Великий духовный наставник Абу аль-Хасан Харакани (963–1033) сказал: «Аллах привел вас в этот мир совершенно чистыми. Так не возвращайтесь же к Нему грязными!» [3, с. 177]. Имам аль-Газали в своем знаменитом труде «Ихья 'улум ад-дин» («Возрождение религиозных наук») пишет, что внутри человека есть качества домашних и диких животных, качества шайтана и качества ангелов. Тот, кто направляет свои устремления к телесным удовольствиям, поедая пищу подобно скоту, опускается до уровня животных. Он становится либо глупым, как бык, либо жадным, как свинья, либо агрессивным, как пес или кошка, либо злопамятным, как верблюд, либо высокомерным, как леопард, либо хитрым, как лиса, либо сочетает в себе все эти качества, подобно мятежному шайтану. Любой орган тела и любое чувство можно использовать на пути к Всевышнему Аллаху. Кто использует их для этой цели, тот преуспел, а кто отклонился от этого пути, тот потерпел убыток и неудачу. Суть счастья заключается в том, чтобы сделать встречу с Всевышним Аллахом своей целью, вечную обитель – своим пристанищем, этот мир – временным пристанищем, тело – средством передвижения, а органы слугами [2, с. 52].

Абу Сулейман ад-Дарани (757–820) сказал: «Сердце подобно куполу, окруженному закрытыми дверями. Через какую дверь откроется ему

[3] Имеется в виду событие «аль-Мисак» (букв. «договор», «завет»), когда души людей, представ перед своим Создателем, признали его владычество. См.: сура «аль-А'раф», 172 аят.

путь, через ту и будет проявляться его действие». Так проявилось, что открытие одной из дверей сердца ведет к миру духовного царства и высшему собранию [ангелов]. И открывается эта дверь через духовное усердие, богобоязненность и отстранение от мирских страстей [2, с. 112].

Выдающийся поэт-суфий Джалаладдин Руми (1207–1273), как и его предшественник аль-Газали, в своих произведениях обращает внимание читателя на ценность духа, который особым образом связан с Всевышним. Он пишет, что человек должен взять на себя труд открытия самого себя, своих глубин и своей сокровенной сущности, своего настоящего «я», освобождаясь от власти всего неистинного, обманчивого, иллюзорного и ограниченного.

Основными методами достижения духовного познания является рабита и тазкийа.

Слово «рабита» с арабского переводится как «связь», «отношение», «связующее звено». В тасаввуфе это понятие означает связь сердец ученика и духовного наставника. Рабита является одним из основных методов духовного воспитания в тасаввуфе. Хотя в разных тарикатах[4] она используется под разными названиями, суть этой практики везде одна: нужно представлять образ шейха, вспоминать его поведение и поступки [9, с. 114–115].

Шейх Мухаммад Амин аль-Курди (ум. в 1914 г.) в своей книге «Танвир аль-кулюб фи му'амалят 'аллям аль-'уйуб» («Озарение сердец во взаимоотношении с Ведающим о сокровенном») пишет, что сердце наставника подобно переполненной чаше весов, которая проливается своей благодатью в сердце ученика, связанного с ним. Через это сердце он получает баракат, так как его учитель – посредник в обращении к Аллаху; об этом сказано в аятах и хадисах. Например:

«О верующие! Бойтесь Аллаха и ищите средства приближения к Нему» [5, 5:35].

«О верующие! Бойтесь Аллаха [избегая грехов] и будьте с правдивыми [в вере, и выполняйте обещания]» [5, 9:119].

Пророк (мир ему и благословение Аллаха) в одном из своих хадисов сказал: «Человек вместе с тем, кого он полюбил» (Муслим), а познавшие Аллаха сказали: «Будь вместе с Аллахом, если ты не в состоянии сделать это, то будь вместе с теми, кто вместе с Аллахом» [6, с. 157].

Крупный религиозный деятель, духовный наставник 'Убайдуллах Ахрар (1404–1489) сказал: «В повелении Аллаха «О верующие! Бойтесь Аллаха и будьте с правдивыми» имеется ввиду постоянное пребывание вместе с праведными. Это повеление включает в себя как явное, физи-

[4] Тарикат – духовная школа в тасаввуфе.

ческое, пребывание с ними, так и духовное. Духовное пребывание означает рабиту, то есть представлять в воображении их духовные состояния, поступки и поведение» [10, с. 26].

Выдающийся духовный наставник мавляна[5] Халид аль-Багдади (1779–1826) о значении рабита в духовном познании Всевышнего Аллаха сказал: «Рабита означает получение учеником (араб. *мюрид*) помощи от духовной сущности (араб. *руханийа*) своего совершенного шейха, достигшего фана[6] во Всевышнем Аллахе и созерцание образа духовного наставника с целью дисциплинироваться, получать от шейха воспитание и свет познания Творца (араб. *файд*) даже в его отсутствие, так, как если бы он присутствовал. И через такое представление образа шейха ученик достигнет способности постоянно помнить сердцем о Всевышнем (араб. *худур*) и света, духовного озарения (араб. *нур*), благодаря которым ученик воздержится от низменных деяний» [10, с. 28].

Шейх Мухаммад Хакки ан-Назили (ум. в 1884 г.) в своей книге «Хазинат аль-асрар» («Сокровищница тайн») сказал: «Будь с Аллахом, если не можешь быть с Аллахом, то будь вместе с тем, кто всегда с Аллахом, так как он доведет тебя до этого состояния если ты будешь рядом с ним [постоянно]» [7, с. 220].

Говоря вкратце, человек, увидевший праведника (араб. вали), вспомнит Аллаха, аналогичная ситуация повторится и при рабите. Ведь нет никакой разницы между реальным и абстрактным присутствием.

Одним из правил этикета (араб. *адаб*) является рабита с живым наставником. Несмотря на то что благодать снисходит и с живых, и с мертвых праведников, для достижения высоких духовных степеней необходимо совершать рабиту с живым наставником.

Слово «тазкийа» в переводе с арабского означает «воспитание», «очищение». В тасаввуфе это понятие означает очищение сердца от отрица-

[5] Мавляна (в переводе с арабского означает «наш господин», «наш повелитель») – почетный титул, который присваивается выдающимся духовным наставникам, праведникам. В исламском мире это звание было присвоено также поэту-суфию Джаладдину Руми (1207–1273).

[6] Фана (в переводе с арабского означает «исчезновение») – это духовное состояние, которое означает избавление от порочных качеств и украшение себя высокими нравственными качествами. В состоянии фана человек источником действий видит не себя, а Творца. В этом состоянии суфий ощущает, что создателем всего является Всевышний Аллах, что Он Самодостаточный и ни в ком не нуждающийся, а все нуждается в Нем. Таким образом, воплощается то, о чем сказал Всевышний Аллах в хадисе-кудси: «Если Я полюблю своего раба, то стану его глазами [хранителем его зрения], которыми он видит, руками [хранителем его рук], которыми он действует, ногами [хранителем его ног], которыми он ходит» (Бухари).

тельных качеств путем постоянного поминания Аллаха (араб. зикр), служения Ему под руководством духовного наставника. О необходимости многократно поминать Всевышнего Аллаха сказано в нескольких аятах Благородного Корана. Например:

«Вспоминайте обо Мне [как можно чаще], и Я буду помнить о вас» [5, 2:152].

«О верующие! Поминайте Аллаха многократно [и часто]» [5, 33:41].

«Так произноси имя Господа твоего [часто поминай Аллаха] и посвяти Ему себя полностью» [5, 73:41].

Шейхи тариката Накшбандиййа[7] практикуют два метода поминания Аллаха. Первый – поминание посредством Сущностного Имени Всевышнего – «Аллах», а второй – поминание посредством повторения формулы единобожия «ля иляха иллялах» («нет ничего достойного поклонения, кроме Аллаха»). Доводом в пользу первого метода является следующий аят из Священного Корана:

«Скажи: «Аллах», и затем оставь их» [5, 6:91].

О достоинствах второго метода поминания Аллаха сказано во многих хадисах Пророка (мир ему и благословение Аллаха): «Наилучшее поминание: ля иляха иллялах» (Тирмизи, ибн Хиббан), «Наилучшее, что говорил я и пророки до меня: ля иляха иллялах» (Малик, аль-Байхакый), «Обновляйте свою веру посредством слов: ля иляха иллялах» (Ахмад, аль-Хаким). По мнению суфиев, такой зикр имеет великое и явное воздействие при очищении и озарении души, чего нет у других видов поминаний [11, с. 26].

Результатом тазкийа может стать духовное постижение. В значении духовного познания используется понятие «хакикат». Об этом известный современный сирийский богослов Юсуф Хаттар Мухаммад пишет следующее: «Результат следования по тарикату – очищение, которое приводит к озарению. Это озарение и называется хакикатом, то есть человеку открываются некоторые природные и Божественные тайны. Он познает праведные деяния, Божественные атрибуты. Человек, достигший этой степени, называется ʻариф (познавший) или мухаккик (достигший истины)» [12, с. 337].

В качестве доводов на возможность духовного познания ученые тасаввуфа приводят следующие аяты Священного Корана: «Бойтесь Аллаха! Аллах обучает вас. Аллах знает [абсолютно] обо всем» [5, 2:282]. «А тех,

[7] Накшбандиййа – один из самых известных и широко распространенных суннитских тарикатов. Эпоним этого тариката – Мухаммад Бахауддин Накшбанд аль-Бухари (1318–1389).

кто борется ради Нас, Мы обязательно поведем Нашими путями. И, поистине, Аллах – с добродетельными!» [5, 29:69].

Таким образом, хакикат в тасаввуфе – это непосредственное духовное переживание того, что теоретически известно из шариата. Поэтому нет противоречия между тем, что познается из науки исламское вероучение (араб. *ʻакыда*) и тасаввуфом. Изучающие исламское вероучение постигают истину через рациональные доводы и аргументы, используя разум; а идущие по пути тасаввуфа приходят к тем же истинам через непосредственное свидетельствование, используя сердце. Эти два подхода не противоречат друг другу, а дополняют и усиливают понимание истины. Теоретическое изучение рациональных доводов вместе с духовной практикой помогают человеку достичь полноценной, совершенной веры (араб. *иман*) в существовании Единого и Всемогущего Аллаха.

Литература:

1. Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. «Кимийа-йи саʻадат» («Эликсир счастья»). Часть 1: ʻУнваны 1–4. Рукн 1. / Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси; пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А.А. Хисматуллина. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2022. – 332 с.

2. Абу Хамид Мухаммад ал-Газали. Пагубные качества: Третья четверть трактата «Возрождение религиозных наук». В 5 т. Т. 1. Книга о разъяснении чудес сердца. Книга о воспитании души / Абу Хамид Мухаммад ал-Газали; пер. с араб. – М.: Ансар, 2025. – 320 с.

3. В испытании мусульманина самим собой. Тасаввуф. – Москва: Издательство «Мир знаний», 2015. – 197 с.

4. Имам Абу Ханифа и его мазхаб. – Казань: Иман, 2016. – 84 с.

5. Калям Шариф. Перевод смыслов. – Казань: Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие», 2020. – 640 с.

6. Мухаммад Амин аль-Курди аль-Эрбили. Танвир аль-кулюб фи муʻамаляти ʻаллями аль-ʻуюб / Мухаммад Амин аль-Курди аль-Эрбили. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмиййа, 2015. – 644 с.

7. Мухаммад Хакки ан-Назили. Хазинат аль-асрар / Мухаммад Хакки ан-Назили – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ʻильмиййа, 1993. – 346 с.

8. Насыр ад-Дин Абу Саʻид ʻАбдулла ибн ʻУмар аш-Ширази аль-Байдави. Анвар ат-танзиль ва хакаик ат-таʼвиль / Насыр ад-Дин Абу Саʻид ʻАбдулла ибн ʻУмар аш-Ширази аль-Байдави. – Бейрут: Дар аль-маʻрифа, 2017. – 1134 с.

9. Сабиров Н.Р. Тасаввуф. Учебное пособие / Н.Р. Сабиров. – Казань: РИИ, 2021. – 207 с.

10. Шейх Халид-шах аль-Багдади. Рабита. Трактат о духовной связи в Исламе / Шейх Халид-шах аль-Багдади. – Махачкала: ИД «Дар аль-хикма», 2024. – 56 с.

11. Шейх Джамалуддин Казикумухский. Этика, угодная Творцу / Шейх Джамалуддин Казикумухский. – Махачкала: ИД «Дар аль-хикма», 2025. – 176 с.

12. Юсуф Хаттар Мухаммад. Тарикат в свете Корана и Сунны (Энциклопедия суфизма) / Юсуф Хаттар Мухаммад; пер. с арабского. – 3-е изд. – М.: Издательский дом «Ансар», 2012. – 480 с.

Сведения об авторе: Сабиров Нияз Рустемович – кандидат исторических наук, доцент кафедры религиозных дисциплин МРО ООВО «Казанский исламский университет» (г. Казань). E-mail: nmuslim84@mail.ru. SPIN-код elibrary.ru: 5485-5871

Седанкина Т.Е. (Казань, РИИ)

ИСТОРИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ: РАЗРАБОТКА ИНТЕГРАТИВНОЙ МОДЕЛИ И ЕЕ ПРИМЕНЕНИЕ К РОССИЙСКОМУ КОНТЕКСТУ

Аннотация: Статья посвящена актуальной проблеме методологической неопределенности в исследованиях по исторической теологии (специальность 5.11.2, направление «ислам»), вызванной конфликтом между имманентно-теологическим и историко-критическим подходами. Автором предлагается интегративная модель, построенная на иерархии принципов: взаимодополняемости, контекстуализации без редукции, диалогичности и разграничения компетенций. Данные принципы рассматриваются как «логический каркас» дисциплины, позволяющий синтезировать традиционную исламскую методологию (ʻулӯм аль-Ḳурʼān, ʻильм аль-ḥадӣṣ, калā̄м) с инструментарием исторической науки. Особое внимание уделяется адаптации модели к российскому контексту, включая анализ вызовов, связанных с двойственной институциональной принадлежностью исследователя и наследием советского разрыва традиции. Делается вывод о том, что успешное применение модели возможно лишь при условии постоянной методологической рефлексии.

Ключевые слова: историческая теология, методологические вызовы, имманентно-теологический и историко-критический подходы, интегративный подход, методологическая культура.

Введение

Актуальность настоящего исследования обусловлена насущной потребностью в формировании аутентичной российской школы историко-теологических исследований ислама. Ключевая проблема, с которой сталкиваются современные исследователи, – отсутствие консенсусной методологической рамки, позволяющей синтезировать конфессиональ-

ный (традиционно-исламский) и академический (светский, историко-критический) подходы без их редукции. Анализ диссертационных работ по специальности 5.11.2 выявляет методологическую эклектику, когда имманентно-теологическое понимание традиции подменяется либо жесткой секуляризацией, либо непродуктивной апологетикой. Это особенно остро проявляется в разделах, касающихся российской специфики (пп. 2.4–2.6).

Целью работы является концептуализация исторической теологии как особой дисциплины и разработка интегративной модели ее методологии, адаптированной к российскому контексту. Достижение этой цели предполагает идентификацию методологических вызовов, формулировку принципов интегративного синтеза, разработку инструментария и апробацию модели на российском материале.

Проблематика находится на стыке нескольких научных традиций. В рамках классической исламской богословской мысли (ан-Навави, Ибн Хаджар аль-‘Аскалянӣ, аш-Шафи‘ӣ, аль-Газалӣ) была разработана система «внутренних» методов (*‘улӯм аль-Ḳур’ан*, *‘ильм аль-ḥадӣ̱с*, *калям*), образующая герменевтический фундамент. Современные исламские теологи, занимающиеся изучением эпистемологических и источниковедческих оснований (Р.К. Адыгамов, Р.М. Мухаметшин, Д.А. Шагавиев, А.М. Шинюр). Российские исламоведы (С.М. Прозоров, заложивший основы классификации миляль в российской науке; О.Г. Большаков, блестяще применивший метод исторической редукции к раннеисламским нарративам; М.Б. Пиотровский, разработавший принцип нередуктивного контекстуализма в изучении Корана. К. Ибрагим, А.В. Сагадеев в контексте перевода и анализа каляма) продемонстрировали возможность деликатной интеграции историко-критической реконструкции с сохранением богословского смысла) – создали академическую традицию, на которую мы опираемся. Также здесь следует отметить труды А.Д. Кныша и Г.В. Милославского, Л.Р. Сюкияйнена. Ценный опыт синтеза исторической критики и конфессиональной догматики представляют собой труды христианских теологов, в первую очередь П.Б. Михайлова, адаптировавшего методологию Э. Трельча к современным реалиям. Однако целостная, иерархически выстроенная интегративная методология для исторической теологии (5.11.2 – ислам) до сих пор не была предложена.

Методология представленного исследования носит интегративный характер. Базовыми являются общенаучные принципы историзма, объективности и системности. Специфика работы потребовала синтеза двух магистральных подходов: традиционно-исламского (включающего герменевтические принципы *‘улӯм аль-Ḳур’ан* и *‘ильм аль-ḥадӣ̱с* и истори-

ко-критического (методы источниковедческого, сравнительно-исторического и контекстуального анализа)). Ключевым для построения модели стал принцип диалогичности, позволивший соединить «внутреннее» (эмпатическое) и «внешнее» (аналитическое) видение традиции.

1. Методологические вызовы исторической теологии (5.11.2): конфликт между имманентно-теологическим и историко-критическим подходами

Вначале предлагаем рассмотреть дискуссионные аспекты и методологические вызовы исторической теологии, совмещающей в своем названии две научные области – собственно теологическую и академическую (историческую), которые по некоторым вопросам могут входить в диссонанс.

Трудности могут возникнуть в связи с конфликтом между теологическим и историческим подходами, между верой и критическим анализом. Например, при *изучении сакральных текстов* теологический подход исходит из сакральности и неизменности текста Корана, воспринимаемого как Слово Аллаха, тогда как исторический подход рассматривает Священный Текст мусульман как продукт конкретной исторической и культурной среды. Применение историко-критического метода к Корану может противоречить традиционным исламским представлениям о его непогрешимости.

Пример грамотного разрешения данного диссонанса, на который опирается настоящая работа, демонстрируют труды А.В. Сагадеева и Т.К. Ибрагима [5]. В своих переводах классиков арабо-мусульманской философии (в частности, трактатов по калāму и фальсафа) они осуществили методологически деликатную интеграцию, при которой внешний историко-критический анализ (реконструкция контекста, генезис идей) не редуцируется, а проясняет имманентную логику традиции. Т.К. Ибрагим и А.В. Сагадеев, исследуя онтологию ас-саляфийа, ал-Му‘тазилизма, аш‘аризма и ал-Фалсафа показывают, как «примирение» калāма с исторической критикой возможно без потери богословского смысла – через принцип «контекстуализации без редукции», который мы и кладем в основу нашей модели [6. с. 32; 176; 250–251; с. 204; 87].

При изучении религиозной традиции (нақль) теологический подход ориентирован на ее имманентное понимание, сохранение догматической целостности и апологетики, в отличие от исторического подхода, требующего дистанцирования, контекстуализации и критики источников. Данное рассогласование может привести либо к риску редукции теологических доктрин до исторических артефактов, либо, наоборот, к некритическому принятию традиционных нарративов. Когнитивный

диссонанс может быть вызван также в связи с вопросами *исторической достоверности традиционной исламской классификации хадисов (сахих, хасан, да'иф)*, когда исторические данные могут противоречить религиозным убеждениям теолога-исследователя (например, критика цепочки передатчиков хадисов (*иснāд*). Дискуссии о подлинности хадисов часто сводятся к противоречию между традиционной исламской наукой (основанной на *иснāде*) и современными историческими методами (анализ *мāтна*, контекста).

Если не будут четко определены границы и приоритеты каждого подхода, то слабо продуманный синтез «имманентно-теологического понимания» и «внешней научно-критической аналитики» может привести к методологической эклектике, во избежание которой необходимо выстроить иерархически организованную систему принципов, которая не просто перечисляет, но обосновывает взаимосвязь подходов. Основой такой системы является *принцип взаимодополняемости*, согласно которому теологический и исторический подходы не находятся в состоянии антагонизма, а, напротив, служат взаимной верификации. Из этого вытекает необходимость сочетания внутренней и внешней перспектив: изучая текст или доктрину, мы одновременно рассматриваем ее как элемент живой религиозной традиции (внутренний, эмпатический взгляд) и как продукт исторического генезиса (внешний, аналитический взгляд). Чтобы такой синтез не привел к редукции сакрального к профанному, мы вводим *принцип контекстуализации без редукции*: признавая историческую обусловленность формы выражения, мы сохраняем за доктриной ее теологическое значение (например, исследуя историю кодификации Корана, мы не отрицаем его божественную природу с позиции веры). Для реализации этого принципа необходимо грамотное соотношение описательного и аналитического уровней: сначала фиксируется исторический факт (описание), затем выявляются причинно-следственные связи его возникновения (анализ), но без перехода к редукционистскому объяснению «через иное». Наконец, для преодоления узости дисциплинарных рамок требуется *методологический плюрализм* – подключение философского, антропологического и лингвистического инструментария к историческому и теологическому ядру. Этот плюрализм институционализируется через *принцип диалогичности*, превращающий историческую теологию в площадку для равноправного диалога теологов, историков и философов (например, в рамках совместных семинаров по проблеме достоверности хадисов). Завершает систему *принцип разграничения компетенций*, который четко определяет «пределы компетенции» для каждого дискурса: теология ведает вопросами

веры, догматики и практики; история – вопросами генезиса, эволюции и контекста. Только соблюдение этой *субординации принципов* позволяет избежать как клерикализации науки (подмена критики апологетикой), так и секуляризации веры (редукция веры к истории).

Данные принципы не просто иллюстрируют, но конституируют определение дисциплины, придавая ему методологическую глубину. Так, принципы взаимодополняемости и сочетания перспектив непосредственно формируют главную характеристику исторической теологии – ее определение как синтеза «имманентно-теологического понимания» и «научно-критической аналитики». Они гарантируют, что доктрина не будет понята как музейный экспонат, но и не останется недоступной для критического анализа. Далее, принципы контекстуализации без редукции и соотношения уровней реализуют главную цель дисциплины – реконструкцию диахронной динамики исламской мысли. Они позволяют проследить эволюцию богословских идей, не упрощая их до «отражения» политических интересов, и объяснить, как и почему менялось понимание сакральных текстов. Принципы методологического плюрализма и диалогичности расширяют инструментарий исторической теологии, превращая ее из узкоисторической субдисциплины в комплексное, междисциплинарное поле. Наконец, принцип разграничения компетенций служит методологическим «предохранителем», обеспечивающим строгость исследования. Он не дает смешивать вопросы «что было на самом деле?» (история) и «во что верят?» (теология), минимизируя риск эклектики. Таким образом, принципы интегративной методологии представляют собой не просто перечень пожеланий, а логический каркас, который, вытекая из целей дисциплины, в свою очередь, формирует ее уникальное определение.

После рассмотрения дискуссионных аспектов между теологическим и историческим подходами и предложением интегративной методологии, включающей в себя ряд принципов, позволяющих минимизировать конфликт между верой и критическим анализом, перейдем к концептуализации исторической теологии как научной дисциплины.

2. Концептуализация исторической теологии как научной дисциплины

Историческая теология – это теологическая дисциплина, применяющая методологический аппарат исторической науки (критическое источниковедение, контекстуальный и сравнительно-исторический анализ) для изучения генезиса, трансформации и контекстуальной обусловленности религиозной мысли, доктрин, школ и институтов в рамках конкретной религиозной традиции (в данном случае – ислама). Ее уникальность

заключается в синтезе имманентно-теологического понимания традиции и внешней научно-критической аналитики.

Историческая теология направлена на изучение динамики и трансформации исламской теологической мысли, доктрин, школ, сект и интеллектуальных традиций на протяжении всей обозримой истории. Она анализирует процессы формирования, развития, модификации и кризисов богословских положений, применяя специфические методы исторического исследования (источниковедение, историография, сравнительный анализ, реконструкция текстов), исследует исторические корни и эволюцию теологических методологий (таких как *ʻулӯм аль-Ḳурʼан*, *ʻулӯм аль-ḥадӣс*, *калӓм*, *фиḳх*, *иджтихад*), реконструирует идейные и полемические дискуссии, выявляет вклад выдающихся мусульманских ученых-богословов, а также исследует взаимодействие исламской мысли с другими культурами, религиями и социально-историческими контекстами.

В исламской традиции ее исследования тесно переплетаются с изучением *тарӣх аль-миляль ва ан-нихаль* (история общин и вероисповеданий) и биографических корпусов (*ṭабаḳӓт*) исламских ученых. В данной статье мы опираемся на фундаментальную систематизацию этих жанров, заложенную в российской науке С.М. Прозоровым (классификация сект и методология источниковедения по миляль). Таким образом, предлагаемая нами дефиниция – не изобретение нового аппарата, а систематизация уже существующих научных наработок российской исламоведческой школы [17].

Ключевыми аспектами исторической теологии являются: а) методология исторических исследований: анализ нарративов, источниковедческая критика, работа с корпусами текстов (хадисов, тафсиров, биографий, трактатов), сравнительный анализ доктрин и интеллектуальных школ; б) реконструкция контекстов: реконструирование не только доктрин, но и их социально-исторических, культурных и философских контекстов, что позволяет понять причины их возникновения, трансформации и влияния.

Объектом исторической теологии является исламская теологическая мысль и ее исторически развивающиеся формы как целостный, подверженный трансформации феномен, охватывающий весь период существования ислама от его возникновения до современности.

Предметное поле исторической теологии представлено теоретическим (анализ методологий, доктрин) и практическим (диалог, институты) компонентами. *К теоретическому относится*: анализ эволюции методологии интерпретации сакральных текстов (Коран и Сунна) в исторической перспективе, включая развитие наук *ʻулӯм аль-Ḳурʼан* и *ʻулӯм*

аль-ḫадӣṣ; исследование генезиса и трансформации богословских школ и доктрин (му‘тазилизм, аш‘аризм, матуридизм, шиизм, суфизм) через призму их интеллектуальных и социально-политических контекстов; анализ исторического развития теологических методологий (*калӑм*, *фиқх*, *иджтихад*) и их роли в структурировании религиозного знания.

Практический компонент представлен: реконструкцией исторических форм межрелигиозного и внутриконфессионального диалога с акцентом на их богословские предпосылки и влияние на развитие исламской мысли; изучением взаимодействия исламской теологии с внешними культурными и историческими факторами, включая влияние государственно-конфессиональных отношений (на примере России); критическим исследованием институциональной эволюции ислама в России, включая роль духовных управлений, образовательных систем и адаптацию традиции к современным условиям.

Целью исторической теологии является системная реконструкция и критический анализ диахронной динамики исламской богословской мысли, доктрин и школ в их историко-культурном контексте, направленная на выявление закономерностей их эволюции, сохранение интеллектуального наследия и формирование методологической основы для экспертизы современных теологических процессов.

Функциями исторической теологии являются: реконструкция и анализ, сохранение наследия, экспертно-прикладная. Историческая теология не ограничивается хронологическим описанием, но выявляет причинно-следственные связи в развитии доктрин, используя методы исторической науки (реконструкция и анализ). Дисциплина обеспечивает научную систематизацию и интерпретацию теологического наследия, что способствует ее интеграции в современный академический и религиозный дискурс (сохранение наследия). Через анализ исторических прецедентов дисциплина предлагает инструменты для оценки актуальных богословских дебатов и вызовов (например, межконфессиональный диалог, адаптация традиции к новым условиям – экспертно-прикладная функция.

Задачи исторической теологии в соответствии с пунктами Паспорта научной специальности 5.11.2

1. Биографии и идеи. Изучение биографий, трудов и богословских концепций ключевых фигур исламской теологии в их историческом контексте, с анализом их вклада в развитие доктрин, школ и полемики (п. 2.1, 2.3).

2. Историко-методологический анализ экзегетических традиций. Сравнительно-историческое исследование эволюции экзегетических ме-

тодов толкования Корана (*тафсир*) и наук о Коране (*ʻулӯм аль-Ḳур'ан*): анализ изменения подходов (на примере классических комментаторов, таких как ат-Табари, ас-Суюти и др.), выявление исторических и интеллектуальных причин этих изменений и их влияние на формирование доктрин. Исследование генезиса и развития герменевтики Сунны: от ранних практик применения пророческого предания до институционализации наук о хадисах (*ʻулӯм аль-ḥадӣṣ*), анализ эволюции критериев достоверности (критика *иснāда* и *матна*) и влияние на методы интерпретации хадисов (п. 2.1, 2.2).

3. Накопление хадисов. Исследование процесса накопления и передачи хадисов в раннеисламский период (VII–VIII вв.), с выявлением ключевых этапов формирования исламской устной традиции и первых предпосылок к ее институционализации. Критическое исследование процесса формирования, передачи и канонизации корпуса хадисов (Сунны) как источника вероучения и права. Анализ методов классификации хадисов (*ʻильм аль-ḥадӣṣ*), исторической эволюции сборников, а также современных академических и внутриисламских дискуссий о роли Сунны в меняющемся мире. *ʻУлӯм аль-ḥадӣṣ.* Анализ становления и развития науки о хадисах как отдельной дисциплины в исламской теологии (IX–XIII вв.), с акцентом на методологию оценки достоверности хадисов (критика иснāда и матна) труды основоположников (например, аль-Бухари, Муслим, ат-Тирмизи, Абу Дауд, ан-Наса'и, Ибн Маджа, а также Ибн Хаджар аль-Аскаляни, ан-Навави) (п. 2.2.).

4. Становление школ. Анализ исторического становления, идеологических основ и взаимоотношений различных богословских школ и направлений (например, муʻтазилизма, ашʻаризма, матуридизма, суфийских школ) в исламе, с выявлением их теологической эволюции (п. 2.3).

5. Сравнение подходов. Сравнение исторически сложившихся теологических подходов и методов аргументации в различных исламских интеллектуальных традициях, с выявлением их теоретических и методологических различий и сходств (п. 2.3.).

6. Институциональное развитие ислама в России. Анализ исторической эволюции системы Духовных управлений мусульман (ДУМ) как посредников между государством и уммой; содержание и трансформации образовательных программ в медресе и исламских вузах; роль этих институтов в формировании авторитетных теологических позиций, легитимации религиозных практик и адаптации исламского дискурса к условиям светского государства и многоконфессионального общества. Анализ организационной структуры, правового статуса и функций в диалоге с государством и обществом. Роль духовных управлений мусуль-

ман (ДУМ) в формировании официального дискурса, образовательных стандартов (медресе, исламские вузы) и теологических интерпретаций, адаптированных к российским реалиям. Комплексный анализ истории, структуры, функций и вызовов духовных управлений мусульман (ДУМ), системы исламского образования (медресе, вузы) и их роли в формировании религиозного дискурса. Исследование внутреннего разнообразия и дискуссий внутри российского исламского сообщества (п. 2.4).

7. Джадидизм. Изучение влияния джадидизма на формирование новой мусульманской идентичности в России в конце XX–XXI веков, с учетом трансформации образовательных, правовых и культурных практик (п. 2.5).

8. Государственно-конфессиональные отношения. Историко-правовой и теологический анализ моделей государственно-конфессиональных отношений в Российской империи и СССР в отношении мусульманского населения, с выявлением факторов, влияющих на развитие институтов мусульманской духовной власти и их богословское обоснование / легитимацию (п. 2.6).

9. Диалог. Исследование исторических форм и богословских предпосылок межрелигиозного и внутриконфессионального диалога в России (начиная с XIX в.), с анализом их влияния на развитие теологической мысли и урегулирование конфессиональных отношений (п. 2.6).

10. Исследование эволюции общебогословских методологий. Анализ исторического развития методологических основ калāма, фикха и иджтихада: изучение формирования и трансформации принципов рациональной теологии, права и самостоятельного суждения, их взаимовлияние и роли в структурировании теологического знания. Реконструкция исторических методологий изучения религии в исламской традиции: анализ подходов к классификации теологических школ, написанию истории вероучений (тарӣх аль-миляль ва ан-нихāль) и составлению биографических сводов (ṭабакāт)[1].

3. Методологический инструментарий для исследований по исторической теологии

Проведение качественного исследования по исторической теологии требует осознанного интегративного методологического подхода, совмещающего в себе традиционную (классическую) исламскую методологию, методы исторической науки, а также смежных дисциплин. Такой синтез позволяет преодолеть дуализм имманентно-теологического и историко-критического подходов, обеспечивая как аутентичность пони-

[1] Десятая задача дополняет Паспорт специальности 5.11.2 принципиальным пунктом, предложенным для дальнейшего развития данной научной дисциплины.

мания религиозной традиции, так и академическую строгость анализа. Детальный перечень и характеристика классических трудов по *ʻулӯм аль-Ḳурʼӑн*, *ʻулӯм аль-ẖадӣṩ*, *калӓму* и *уṩӯль аль-фиḳху* содержится в трудах Р.К. Адыгамова и Д.А. Шагавиева [1; 21]. Здесь же мы сосредоточимся на анализе методов как инструментов предлагаемой интегративной модели.

А) Традиционные исламские методы

Традиционные исламские методы составляют внутренний инструментарий исламской учености, сформированный для защиты, систематизации и передачи религиозного знания [15. с. 48]. Их применение в исторической теологии является не просто данью уважения традиции, а эпистемологической необходимостью: именно эти методы обеспечивают исследователю корректное оперирование категориальным аппаратом и аутентичное понимание изучаемых феноменов «изнутри» самой традиции. Идея многоуровневого синтеза (*аль-таḳāṭуʻ аль-ʻильмӣ*), лежащая в основе предлагаемой нами модели, не является изобретением современной академической науки. Напротив, она коренится в самом генезисе исламской богословской традиции. Уже в эпоху ее становления великие улемы осознали, что ни одна из наук не может существовать изолированно. Так, аш-Шафиʻӣ (767–820) имплицитно заложил принцип взаимодополняемости, сделав Сунну неотъемлемым источником фикха. Позже, аль-Хаṭṭабӣ усмотрел возникающий «раскол между хадисами и фикхом несмотря на то, что первый является основой второго. Ибн Хазм также указывал на взаимосвязь (*муртабиṭа*) и взаимодополняемость наук. Аль-Ḡазӓлӣ утверждал взаимосотрудничество (*мутаʻӑвина*) исламских наук. Таким образом, принцип взаимодополняемости, заложенный нами в основу интегративной модели, имеет под собой мощный фундамент классической исламской мысли.

Каждой исламской наукой разработана своя совокупность методов, и лишь в их взаимопересечении рождается целостное видение предмета. Ключ к пониманию развития исламской доктрины лежит в синхронизации методов экзегетики (*ʻулӯм аль-Ḳурʼан*) и хадисоведения (*ʻулӯм аль-ẖадӣṩ*). Например, изучая эволюцию какого-либо вероучительного положения, мы не можем ограничиться только анализом коранических аятов. Необходимо проследить, как то или иное понимание (*тафсӣр*) было верифицировано через Сунну. Поэтому, во-первых, обращаясь к *ʻулӯм аль-Ḳурʼан* и исламской экзегетике (*тафсӣр*), мы должны понимать, что именно здесь формируется первичный теологический смысл. *Метод ʻильм аль-масахиф* позволяет нам установить текстуальную стабильность источника (история собрания, *ḳырāʼāт*), что является фунда-

ментом для любого последующего анализа. Но статичный текст нуждается в динамическом толковании, и здесь вступают в силу экзегетические методы[2]: *асбāб ан-нузӯль* помогает понять причину, по которой был ниспослан аят, а *нāсих ва мансӯх* – проследить логику законодательного процесса. Однако, чтобы увидеть, как эти методы развивались исторически, мы применяем *мукāрана ат-тафāсӣр ат-тāрӣхиййа* (историко-критическое сравнение тафсиров), выявляя эволюцию герменевтических принципов от ат-Табари до ас-Суюти.

Во-вторых, для верификации этих толкований и реконструкции практики Пророка ﷺ необходим инструментарий *ʻулӯм аль-ḥадӣс*. Здесь методология строится на неразрывной паре: *сильсилят ар-ривāйа* (критика иснāда) и *наḳд аль-матн* (критика текста). Первый метод устанавливает формальную «достоверность» передачи, но историческая теология идет дальше. Она использует *таṇсыф аль-аḥāдӣс* (классификацию) не как догму, а как предмет исторического анализа: почему то, что считалось *ṣаḥӣḥ* в III веке хиджры, могло быть пересмотрено позже? Именно сочетание критики *иснāда* с контекстуальным анализом *матна* (например, выявление скрытых дефектов – *ʻилля*) позволяет нам понять, как функционировала традиция и как формировалось понятие «авторитетного предания». В этом контексте метод «исторической редукции», довольно удачно примененный О.Г. Большаковым при анализе раннеисламских нарративов (его «История Халифата» [4]), выступает необходимым инструментом для снятия агиографических слоев. Большаков критически использует *иснāд*, верифицируя его исторической логикой (археология, география), что представляет собой академический эталон для нашей модели. В то же время К.А. Бойко выступает как оппонент чистого редукционизма, обосновывая эвристическую ценность традиционной исламской критики (*аль-джарḥ ва-т-таʻдӣль*) для понимания социальных связей [3, с. 217]. Синтез подходов Большакова и Бойко позволяет нам рассматривать хадис и как источник, и критически верифицировать его [2, с. 95–96; 174; 208; 259; 262].

Наконец, в-третьих, для анализа догматических споров и рациональной аргументации мы обращаемся к *ʻильм аль-калāм*. Его методы, такие как *аль-баḥс ва-ль-мунāẓаʻа* (полемический диалог) и *истидлāль* (аргу-

[2] Следует отметить, что внутри исламской традиции экзегетические методы вызывали серьезную полемику ввиду разных методологических школ. Например, *тафсир би-р-раʼй*, так же, как и критерии классификации хадисов в науке *ʻулюм аль-хадис*, о чем речь пойдет далее. Поэтому считаем, что при выборе того или иного метода необходимо осознавать и прописывать в работе, в рамках какой именно методологической школы проводится исследование.

ментация), напрямую связаны с предыдущими двумя областями. Например, му‘тазилиты, опираясь на рациональные доводы (*‘аḳль*), по-новому интерпретировали (*та’вӣль*) аяты о божественных атрибутах, вступая в полемику с *ахль аль-ḥадӣс̱*. Без понимания методов каляма мы не сможем реконструировать логику их спора и, следовательно, не поймем, как кристаллизовался ортодоксальный аш‘аритский/матуридитский синтез.

Таким образом, только применяя всю палитру методов – от текстологии Корана до диалектики каляма – мы можем достичь искомой цели: не просто описать доктрину, а реконструировать процесс ее становления в живой, традиции.

Б) Методы исторической науки

Если традиционные исламские методы дают нам «внутренний взгляд», то методы исторической науки обеспечивают необходимую внешнюю критическую перспективу. Их задача – дистанцированный анализ источников и реконструкция исторического контекста, что позволяет преодолеть возможную апологетическую ограниченность и понять изучаемые процессы в широкой социокультурной динамике [Ковальченко]. Применение любого из этих методов напрямую вытекает из характера поставленных исследовательских задач.

Так, если перед нами стоит задача изучения эволюции богословской школы (например, матуридизма), применение *историко-генетического метода* [10, с. 170–172] становится обязательным. Он позволяет нам последовательно проследить этапы развития доктрины от Абу Мансура аль-Матуриди до более поздних комментаторов (аль-Байдави, ан-Насафи), выявить «точки бифуркации» и причинно-следственные связи, объясняющие, почему и как менялась аргументация. Однако, чтобы понять место матуридизма среди других школ, мы неизбежно обращаемся к историко-сравнительному (компаративному) методу [10, с. 138–139; с. 169–194]. Сопоставляя его с аш‘аризмом, мы выявляем не просто различия в деталях, а фундаментальные расхождения в методологии (роль разума, природа веры), которые были обусловлены различными историческими и интеллектуальными контекстами их возникновения.

Далее, для понимания причины этих различий, мы применяем метод исторической реконструкции и контекстуализации. Мы не можем объяснить расцвет мутазилизма, не реконструировав политическую атмосферу эпохи Аббасидов (*михна*) и культурный контекст перевода греческих философских трудов. Этот метод напрямую служит задаче выявления внешних вызовов (политические распри, философские влияния), которые формировали богословскую проблематику.

Наконец, научная строгость любого из перечисленных методов зиждется на *критическом* источниковедении [7, с. 54–56; 20, с. 117–129]. Прежде чем сравнивать школы или реконструировать контекст, мы должны убедиться в аутентичности и датировке нашего источника. Внешняя и внутренняя критика текста (анализ авторского замысла, целевой аудитории, возможных искажений) – это методологический «предохранитель», без которого историческое исследование рискует превратиться в фиксацию непроверенных нарративов. Связка «историко-генетический метод / сравнительный анализ / контекстуализация» становится возможной только после того, как источниковедческая критика подтвердила надежность эмпирической базы.

В) Методы смежных наук

Использование междисциплинарного инструментария обогащает анализ, позволяя рассматривать теологические феномены в новых ракурсах и отвечать на комплексные исследовательские вопросы, выходящие за рамки чистой доксографии. Включение этих методов является не данью моде, а решением конкретной задачи: преодоления одномерности взгляда.

Например, изучая рукопись богословского трактата, мы сталкиваемся с необходимостью ее атрибуции и датировки. Здесь на помощь приходят филологические и лингвистические методы [18, с. 81–88]. Текстологический анализ (сравнение списков) и палеография позволяют нам восстановить историю текста, а лингвистический анализ (семантика терминов, синтаксис) – понять, в каком именно значении автор употреблял, скажем, термин *касб* (присвоение). Без этого точного понимания философская реконструкция его учения будет некорректной.

В свою очередь, философские методы (концептуальный анализ, феноменология) [22, с. 11; 8] позволяют нам «подняться» над филологической конкретикой к смысловым высотам. Они необходимы для реконструкции аргументации в каляме: мы не просто фиксируем, что сказал автор, но понимаем структуру его доказательства и его место в истории философской мысли (например, как проблема атомарности времени была решена у аш‘аритов и как она повлияла на их теологию).

Далее, если мы хотим понять, как эта богословская идея функционировала в обществе, мы переходим к социологическим и антропологическим методам. Изучая историю Духовных управлений (ДУМ) в России, мы вынуждены анализировать их не только как носителей определенной доктрины, но и как социальные институты. Методы институционального анализа и полевые исследования (интервью с современными

имамами) позволяют нам увидеть, как классические концепции фикха адаптируются к современным реалиям светского государства.

Наконец, культурологические методы истории идей завершают этот синтез. Они позволяют нам поместить исламскую мысль в глобальный контекст, выявив, как, например, эллинистическое наследие через труды аль-Фараби и Ибн Сины повлияло на методологию каляма, а впоследствии стимулировала появление джадидизма.

Таким образом, каждый из методов смежных наук выполняет свою уникальную задачу, последовательно решая исследовательские проблемы: от установления факта (филология) и его смысла (философия) до его социального функционирования (социология) и культурного значения (история идей). Только в этой связке внешнее (смежное) знание органично встраивается в теологическое ядро, обогащая, а не размывая его.

В качестве иллюстрации интегративной модели в исследовании по направлению 5.11.2 «Историческая теология», приведем два примера возможной ее реализации.

Интегративный подход к *изучению полемики кадимистов и джадидистов* требует сочетания: 1) анализа богословской и фикховой аргументации сторон с использованием методов каляма и уṣӯль аль-фиḳх (например, дискуссий о допустимости иджтихада, нововведений (*бид'а*) в образовании); 2) историко-контекстуальной реконструкции, выявляющей связь дискуссии с социальными процессами (формирование новой интеллигенции, экономические изменения), политикой имперских властей и глобальными исламскими реформаторскими движениями; 3) социологического анализа институциональных структур (старометодные и новометодные медресе) и их роли в трансформации общественного сознания.

В ходе исследования трансформации института муфтията в XX веке требуется: 1) применение историко-генетического и институционального методов для прослеживания этапов эволюции от Оренбургского магометанского духовного собрания к советским ДУМ и современной централизованной системе; 2) анализ теологических и правовых (*фиḳх*) механизмов легитимации этих трансформаций в трудах муфтиев (например, обоснование лояльности советской власти); 3) использование архивных методов и критического источниковедения для работы с документами государственных и партийных органов, раскрывающих внешние факторы давления и адаптации.

Для расширения методологической базы, содействующей преодолению узкого противостояния «традиция – академия» и выработке более

тонкого инструментария исторической теологии (5.11.2), считаем продуктивным обратиться к опыту наших православных коллег.

В ходе анализа методологии исторической теологии, представленной в докторской диссертации Петра Михайлова [14, с. 283–286], которая в свою очередь, адаптирует идеи немецкого теолога Эрнста Трельча, нами выявлен ряд важных моментов, обладающих значительным эвристическим потенциалом для исламской теологии. Ядром методологической модели Михайлова является интегративный метод, заключающийся в установлении корреляции между историческим фактом и актом веры, что позволяет преодолеть разрыв между критическим изучением источников и конфессиональным богословием. При адаптации данной модели к исламской теологии возможно последовательное применение четырех взаимосвязанных методов, предложенных Михайловым [13]. Отправной точкой является *метод контекстуализации*, который требует критического анализа источника (будь то аят Корана или историческая хроника) в его непосредственном историко-культурном окружении. Однако, чтобы такое исследование не превратилось в антиквариат, на следующем этапе включается метод актуализации, направленный на выявление тех смыслов в классическом наследии (*турāс̲*), которые позволяют ответить на вызовы современности. Но здесь возникает риск потери преемственности с самой традицией, именно поэтому третий метод – *континуальность* – становится «предохранителем», обеспечивающим доктринальную связь с ортодоксальной линией. Наконец, финальным аккордом является *метод корреляции* (*текстуализации*), который «возвращает» исторический факт в пространство веры, интерпретируя его не просто как событие прошлого, но как звено в божественном замысле, что придает всему исследованию подлинно теологический характер.

Реализация методологической модели Михайлова, основанной на принципах конфессиональности, историзма и системности, трансформирует историко-теологическое исследование из каталогизации прошлого в динамическую дисциплину, что позволяет, опираясь на научную критику источников, отвечать на современные запросы, оставаясь в пространстве живой религиозной традиции, тем самым снимая остроту противостояния «традиционного» и «академического» подходов.

После рассмотрения различных методологических подходов, рекомендованных для проведения исследований по исторической теологии, предложим рефлексивные комментарии о границах применимости и возможных противоречиях между ними.

4. Пределы интеграции: границы применимости и внутренние противоречия модели

Традиционные исламские методы являются имманентными для традиции и исходят из ее эпистемологических предпосылок (богооткровенность Корана, пророческий авторитет Сунны). Их прямое применение в светской академической парадигме, требующей методологического агностицизма и историко-критической дистанции, создает фундаментальное напряжение. Например, метод *сильсилят ар-ривайа* предполагает принципиальную возможность установления достоверной передачи, в то время как современное критическое источниковедение может ставить под вопрос саму возможность такой реконструкции для раннего периода. Считаем, что использование традиционных исламских методов в исторической теологии должно быть не нормативным (для установления «истины»), а аналитическим и историзирующим. Их задача – дать ключ к пониманию внутренней логики, категорий и аргументации изучаемых текстов и мыслителей, раскрыть, как и почему в рамках традиции приходили к тем или иным выводам. Это позволяет избежать как редукционистского внешнего анализа, так и некритического принятия традиционных предпосылок.

Методы исторической науки, будучи универсальными для гуманитарного знания, рискуют редуцировать теологический феномен до его исторических, социальных или материальных причин, игнорируя его смысловое ядро и претензию на трансцендентную истинность (например, объясняя возникновение догмата исключительно политической борьбой). Ярким примером грамотного удержания «границы» между верой и историей служит работа М.Б. Пиотровского, в исследованиях которого коранические персонажи Корана не подвергаются редукции до литературного памятника, а рассматриваются как Слово Божье, данное в конкретном историко-культурном контексте Мекки и Аравии [16]. Пиотровский тщательно реконструирует материальную культуру, политическую историю и мифологемы доисламской Аравии (*джāхилиййа*), чтобы показать, почему Коран использует именно такие образы и притчи. Это – хрестоматийный пример того, как теологический текст (Коран) остается в поле веры (божественный замысел), а его исторический контекст (Мекка, Аравия) становится объектом строгой научной реконструкции, не разрушающей, а углубляющей понимание.

Историко-генетический метод может создать иллюзию линейного «прогресса», что противоречит традиционному представлению о сохранении изначальной истины. Применение методов исторической науки в исторической теологии должно быть дополнено «внутренним» прочте-

нием источников, чтобы избежать «историцистского» уклона. Задача – не отрицать теологическое содержание, а показать, как оно исторически формулировалось, функционировало и интерпретировалось. Критическое источниковедение и историческая герменевтика служат мостом, позволяя работать с текстом одновременно как с историческим артефактом, так и с носителем смысла.

Активное использование *методов смежных наук* (междисциплинарность) несет риск потери предметной специфики, а потому в интегративном синтезе должны рассматриваться как дополнительные, выполняющие функцию «обогащения перспективы». Важно помнить, что междисциплинарные методы не заменяют, а дополняют ядро методологии, сформированное вокруг исследовательского вопроса. Их применение должно быть строго контролируемым: философский анализ – для прояснения структуры аргументации, социологический – для демонстрации институционального воплощения идей, филологический – для точного понимания семантики текста. Ключ – в постоянном диалоге между внешним аналитическим языком смежной дисциплины и внутренним категориальным аппаратом изучаемой традиции.

Главный вызов интегративного подхода заключается не в эклектике, а в достижении синтеза, где методы не просто перечислены, но находятся в диалоге, взаимно обогащая и перепроверяя результаты друг друга. Внутреннее противоречие, заложенное в самой цели методологии исторической теологии (стремление совместить имманентное понимание, предполагающее эмпатию и вхождение в традицию, с критической дистанцией, необходимой для объективации и анализа), создает высокие требования к рефлексивности исследователя, который должен постоянно отдавать себе отчет в смене оптики.

Интегративный подход – это не «универсальный ключ», а стратегическая исследовательская программа, требующая высокой методологической культуры. Ее успех зависит от четкого определения иерархии методов для конкретной задачи. Он наиболее плодотворен при изучении сложных, многогранных феноменов (например, история религиозного института, эволюция догмата, взаимодействие теологии и политики), где одновременно анализ заведомо недостаточен. Критерием качества такого синтеза является способность дать ответ на исследовательский вопрос, который был бы одновременно понятен и убедителен для академического сообщества (демонстрируя научную строгость) и интеллектуально корректен для носителей традиции (демонстрируя глубокое понимание ее внутренней логики). Например, изучение истории догмата о несотворенности Корана требует: применения традиционных методов

ʻулӯм аль-Ḳурʼан и *калāма* для анализа аргументов сторонников (*ахль аль-ẖадӣṣ*) и оппонентов (*муʼтазилитов*); использования историко-генетического и контекстуального методов для реконструкции политических (*михна*) и интеллектуальных (влияние греческой философии) причин кристаллизации догмата; привлечения филологического анализа полемических текстов и социологического подхода для понимания роли этого догмата в консолидации религиозной элиты.

Таким образом, методология исторической теологии представляет собой многоуровневую систему, где классическая исламская методология обеспечивает глубину понимания предмета, историческая наука – строгость и дистанцию анализа, а методы смежных наук – необходимую широту междисциплинарного контекста.

Проведенный анализ позволяет определить историческую теологию в рамках специальности 5.11.2 как системную теологическую дисциплину, применяющую методологический аппарат исторической науки (критическое источниковедение, контекстуальный и сравнительно-исторический анализ, историческую герменевтику) для реконструкции и осмысления диахронной динамики религиозной мысли. Ее уникальность заключается в синтезе двух установок: *имманентно-теологической* (понимание изучаемых доктрин и дискуссий как значимых элементов живой традиции) и *критически-научной* (анализ их генезиса, трансформации и обусловленности конкретными социокультурными контекстами). Целью этой дисциплины является не просто хроникальная фиксация, а глубинное понимание логики развития догматики, методологии и институтов, что обеспечивает как сохранение интеллектуального наследия, так и формирование основы для исторической экспертизы современных богословских процессов.

В этом контексте становится очевидной ее органичная взаимосвязь с другими разделами теологии. Историческая теология (5.11.2) выступает эмпирико-историческим фундаментом для теоретической теологии (5.11.1). Последнюю, в свете изложенного, можно конкретно определить как метадисциплинарное ядро теологии, обеспечивающее исторические исследования концептуальными инструментами для анализа доктрин, а сама обогащается историческим материалом для верификации и развития своих моделей. С практической теологией (5.11.3) связь обеспечивается через изучение исторической эволюции религиозных практик и институтов, что позволяет понимать современные проповеднические, просветительские, образовательные и социальные инициативы как продукты длительной адаптации, а не как произвольные инновации.

Предлагаемые дополнения в Паспорт специальности – включение разделов о методологии историко-теологического исследования и о современных направлениях исламской мысли – являются логичным и необходимым шагом. Возможные варианты формулировки данных пунктов могут быть следующими:

А) Методология историко-теологического исследования. Источниковедческий и текстологический анализ, историческая герменевтика, контекстуальный и концептуальный анализ, работа с рукописным наследием, сравнительно-исторический метод.

Б) Современные направления исламской теологической мысли. Изучение причин и источников зарождения таких феноменов современной исламской мысли, как неотрадиционализм, постсалафизм, постказлям, либеральный и критический ислам в глобальном и российском контекстах.

Предложенные дополнения формализуют уже сложившуюся междисциплинарную практику и открывают пространство для изучения таких актуальных феноменов, как неотрадиционализм, постсалафизм или экологическая теология, в их исторической преемственности и разрывах.

Комплексное рассмотрение границ применимости и внутренних противоречий интегративной модели логически подводит нас к необходимости разработки конкретной дорожной карты для развития дисциплины «Историческая теология». В этой связи, в заключении предлагается серия практических шагов, первый из которых обусловлен необходимостью институционализации методологической рефлексии в образовательном процессе. Речь идет о внедрении в учебные программы подготовки теолога дисциплины «Методология исторической теологии», где особое место должно быть отведено разделу «Методологические основы исторической теологии». Поскольку инструментарий исторической теологии находится в постоянном развитии, данный раздел должен включать изучение историко-критических методов, герменевтики сакральных текстов и этики теологического исследования, а также анализ современных вызовов, таких как дигитализация наследия, экологическая теология и гендерные исследования – что и составит предмет наших дальнейших изысканий.

Однако методология не может развиваться в изоляции. Для верификации ее границ необходимо создать межконфессиональное экспертное поле, что обуславливает второй шаг – организацию методологических семинаров с привлечением православных коллег. Общаясь напрямую с вызовами, описанными выше (конфликт «веры и критического анализа»), мы сможем вести дискуссии по методологическим проблемам, а

последующая публикация работ, демонстрирующих успешный синтез подходов (например, по истории исламской философии), позволит выработать единые критерии научной строгости.

Из этого вытекает третий вывод: историческая теология, как дисциплина на стыке веры и науки, требует не только четкого определения своих границ, но и гибкой, рефлексивной методологии. Проведенный анализ показывает, что ее развитие невозможно без детальной проработки конкретных подходов и открытого обсуждения их противоречий. Вместе с тем, следует признать, что предложенная интегративная модель, сочетающая традиционные исламские методы (*аль-манāхидж аль-ислāмиййа*), инструментарий исторической науки и междисциплинарные подходы, не является универсальной, а представляет собой стратегическую программу. Успех этой программы напрямую зависит от ясного понимания исследователем эпистемологического статуса каждого используемого метода. Поэтому четвертый постулат нашей дорожной карты таков: критерием качества исследования должна стать его способность дать убедительный ответ, который был бы корректен с точки зрения внутренней логики традиции и в то же время верифицируем и значим для внешнего академического сообщества.

Наконец, чтобы закрепить эту методологическую практику на институциональном уровне, в качестве пятого шага предлагаются дополнения в Паспорт специальности, а именно – формализация разделов о методологии историко-теологического исследования и современных направлениях исламской мысли. Внедрение курса «Методология исторической теологии» и проведение экспертных семинаров должны быть направлены на воспитание нового поколения исследователей, способных к осознанному методологическому выбору и рефлексии над границами своих подходов.

Таким образом, историческая теология предстает не как механическое сложение «теологии» и «истории», а как критическая саморефлексивная дисциплина, чья научная состоятельность измеряется способностью удерживать в продуктивном диалоге имманентное понимание (*фахм бāṭынū*) и внешний анализ (*таҳлūль хāриджū*), не упрощая и не снимая присущих этому диалогу противоречий.

5. Вызовы и возможности применения интегративной модели в российском пространстве

Разработанная интегративная методологическая модель исторической теологии находит свое специфическое преломление и проверку в российском научно-образовательном и конфессиональном пространстве. Применение этой модели здесь сопряжено с рядом серьезных вызовов,

которые, однако, при правильной методологической рефлексии, могут быть трансформированы в источники нового знания.

Первый и, пожалуй, наиболее острый вызов обусловлен *двойственной институциональной принадлежностью* исследователя. Поскольку российский ученый-теолог часто работает в «гибридных» структурах (конфессиональные вузы с государственной аккредитацией или светские университеты с кафедрами теологии), он вынужден постоянно балансировать между внутренними конфессионально-апологетическими ожиданиями и внешними академическо-критическими требованиями. Это положение не просто обостряет проблему методологической рефлексии, но делает ее условием выживания самой дисциплины, так как без нее возникает риск либо клерикализации науки, либо полной секуляризации веры.

Кроме того, исследователь сталкивается с *исторической травмой и разрывом традиции*, вызванными советским периодом. В этом контексте историческая теология призвана не просто изучать прошлое, а активно участвовать в интеллектуальной реконструкции утраченной преемственности. Это накладывает на исследователя особую ответственность, требуя повышенной чувствительности при работе с источниками XX века и деликатности в оценках.

Разрабатывая тему «джадидизма» и «ДУМ» (Духовных управлений), мы не можем игнорировать труды Л.Р. Сюкияйнена [19], который детально проанализировал процесс адаптации классического фиḳха к российской правовой системе (его концепция «двойного правосознания»). Без его анализа легитимации власти и фикха в условиях светского государства тема останется декларативной. Кроме того, концепция Г.В. Милославского [12] по исламскому реформаторству (идеологическая база джадидизма) задает рамки для понимания того, как интеллигенция начала XX века (Марджани, Бигиев) пыталась синтезировать Ислам и модерн. Критически важна и роль А.Д. Кныша [9], показавшего, как суфийские общины (*тарӣḳат*) на Северном Кавказе и в Поволжье адаптировали свою институциональную модель к имперской, а затем и советской реальности.

Третьим серьезным вызовом является *политизация религиозного дискурса*. Любые исследования, особенно касающиеся институтов Духовных управлений мусульман (ДУМ) и государственно-конфессиональных отношений, неизбежно попадают в поле публичной политики. В связи с этим интегративная модель должна выработать четкие принципы, позволяющие проводить объективный исторический анализ, минимизи-

зируя риски идеологических спекуляций как со стороны светских, так и религиозных кругов.

И, наконец, нельзя игнорировать *внутриконфессиональное разнообразие* самого российского ислама, который представляет собой сложную мозаику этнокультурных традиций (татарская, северокавказская, среднеазиатская и др.), каждая со своей историографией и герменевтикой. Успех интегративного подхода будет прямо зависеть от его гибкости и способности учитывать это разнообразие, избегая насильственной унификации.

Несмотря на вышеперечисленные вызовы, именно российский контекст предоставляет интегративной модели наибольшие возможности для раскрытия ее эвристического потенциала. Во-первых, он создает базу для *формирования уникальной научной школы*. Многовековой опыт межконфессионального (прежде всего, православно-исламского) и межцивилизационного диалога дает уникальный материал для развития компаративного направления в исторической теологии, позволяя изучать ислам не изолированно, а в динамике живого взаимодействия.

Во-вторых, изучение феномена джадидизма и его эволюции в XX–XXI веках становится идеальным полигоном для апробации нашей методологии, выступая в качестве *моста между традицией и модерном*. Именно здесь, как нигде, пересекаются вопросы реформы богословского образования, адаптации фиḳха (*аль-фиḳх*) к новым условиям.

В-третьих, модель обладает высокой *экспертно-прикладной значимостью*. Историческая теология может стать основой для выработки взвешенных экспертных оценок по актуальным вопросам, таким как легитимация религиозных практик, стандартизация образования и диалог с государством. Понимание исторического генезиса современных институтов (например, централизованной системы ДУМ) позволяет избегать упрощенных и политизированных трактовок.

Наконец, российские исламские вузы, активно развивающие магистратуру и аспирантуру, являются естественной средой для синтеза академического и конфессионального знания. Внедрение интегративной модели в этих учебных заведениях будет способствовать воспитанию нового поколения теологов-исследователей, способных к плодотворному диалогу как с академическим сообществом, так и с широкой мусульманской общиной (*аль-умма*). Таким образом, преодолевая вызовы и используя эти возможности, российская историческая теология может не только адаптировать мировые методологические стандарты, но и внести собственный весомый вклад в развитие этой дисциплины.

Выводы

Таким образом, концептуализация исторической теологии (5.11.2 – ислам) в российских реалиях представляет собой проекцию интегративной методологической модели на уникальный объект исследования – ислам, сформировавшийся в условиях многовекового симбиоза с православной культурой, имперской, советской и современной российской государственностью. Эта модель, синтезирующая традиционные исламские методы, инструментарий исторической науки и междисциплинарные подходы, находит здесь свою проверку и специфическое применение. Она позволяет изучать российский ислам не как периферийный феномен, а как целостную интеллектуальную и институциональную традицию, где вопросы лояльности, адаптации фикха, реформы образования (кадимизм / джадидизм) и трансформации институтов (муфтият) оказываются тесно переплетены с богословской рефлексией. Интегративный подход становится ключом к преодолению фрагментарности знания, предлагая стратегию для реконструкции разорванной в XX веке традиции, анализа современных интерпретаций наследия (Ш. Марджани, Р. Фахретдина, М. Бигиева, З. Камали, М. Буби и др.) и формирования экспертного знания, востребованного как академическим сообществом, так и конфессиональной средой. Успех этой модели в России зависит от способности исследователя к постоянной методологической рефлексии, удержанию баланса между имманентным пониманием традиции и критической дистанцией, а также от готовности к диалогу с православным богословием и светскими гуманитарными науками.

Литература:

1. Адыгамов Р.К. Классические исламские источники: Хрестоматия / Р.К. Адыгамов. – Казань: КФУ, 2014. – 216 с.

2. Бойко К.А. Илм аль-хадис; муслим (мухаддис); сахих; хабар; хадис / К.А. Бойко // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С.М. Прозоров. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. – С. 95–96; С. 174; С. 208; С. 259; С. 262.

3. Бойко К.А. Табакат / К.А. Бойко // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С.М. Прозоров. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. – С. 217.

4. Большаков О.Г. Собрание сочинений. В 3 т. Т. 1. Ислам в Аравии: 570–633 / О.Г. Большаков; ред. М.Б. Пиотровский. – М.: Восточная литература, 1989. – 270 с.

5. Ибрагим Г.К. О каламе как «ортодоксальной философии» ислама (критика одного ложного стереотипа) / Г.К. Ибрагим. – М.: Народы Азии и Африки. №3. –1986. – С. 205–212.

6. Ибрагим К.И., Сагадеев А.В. ал-Аш‘ари, ал-Му‘тазила, ал-Фалсафа, ас-Салафийа, Ибн Хазм / К.И. Ибрагим, А.В. Сагадеев // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С.М. Прозоров. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. – С. 32; С. 176; С. 250–251; С. 204; С. 87.

7. Камынин В.Д. Методологические основания современных историографических исследований / В.Д. Камынин // История науки и техники в современной системе знаний: Первая ежегодная конференция кафедры истории науки и техники, 8 февраля 2011. –Екатеринбург: Издательство УМЦ УПИ, 2011. – С. 54–56.

8. Карипбаев Б.И. Плюрализация дискурсов о Боге как симптом тревожной современности / Б.И. Карипбаев // Вестник Омского университета, 2019. – Т. 24, №1. – С. 64–70.

9. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / А.Д. Кныш; пер. с англ. М.Г. Романов. – М. – СПб: «Диля», 2004. –336 с.

10. Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования / И.Д. Ковальченко. – М.: «Наука», 1987. – 440 с.

11. Коначева С.А. О возможности христианской онтологии после Хайдеггера: феноменология как путь переосмысления восточно-христианской традиции / С.А. Коначева // Horizon. Феноменологические исследования. – 2025. – №14 (1). – С. 93–114.

12. Милославский Г.В. Интеграционные процессы в мусульманском мире: очерки исламской цивилизации / Г.В. Милославский. – М.: Наука, 1991. – 189 с.

13. Михайлов П.Б. Историческая теология как направление научных исследований: история, теория, метод: автореферат дис.... доктора теологии: 5.11.1. / Михайлов Петр Борисович; ОЧУ ВО «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет», –Москва, 2024. – 40 с.

14. Михайлов П.Б. Методология исторической теологии / П.Б. Михайлов // Историческая теология как направление научных исследований: история, теория, метод: диссертация... доктора теологии: 5.11.1. / Михайлов Петр Борисович; ОЧУ ВО «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет», – Москва, 2024. – С. 283–286.

15. Мухаметшин Р.М. Введение в исламскую теологию: учебное пособие / Р.М. Мухаметшин. – Казань: СИО, 2023. – 264 с.

16. Пиотровский М.Б. Коранические сказания / М.Б. Пиотровский. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1991. –219 с.

17. Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система / С.М. Прозоров. – М.: Восточная литература, 2004. – 471 с.

18. Радбиль Т.Б., Юматов В.А. Лингвистические методы в экспертной деятельности лингвиста: проблемы адекватности формулировок / Т.Б. Радбиль, В.А. Юматов // Язык и метод. Русский язык в лингвистических исследованиях XXI века. – Краков, 2015. – С. 81–88.

19. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики / Л.Р. Сюкияйнен. – М.: Наука, 1986. – 256 с.

20. Халявин Н.В. Совершенствование работы с историческими источниками. Критическое направление и скептическая школа / Н.В. Халявин // Историография истории России (дореволюционный период): курс лекций. – изд. 2-е, испр. и доп. – Ижевск: Издательский центр «Удмуртский университет», 2017. – С. 117–129.

21. Шагавиев Д.А. Основы исламского источниковедения: учебное пособие / Д.А. Шагавиев. – Казань: Российский исламский институт, 2017. – 132 с.

22. Шинюр А.М. Феноменологический метод изучения религии и его применение Исмаилом аль-Фаруки / А.М. Шинюр. – 1-е изд. – М.: Институт интеграции знаний, 2025. – 224 с.

Сведения об авторе: Седанкина Татьяна Евгеньевна – кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой систематической теологии ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань); доцент кафедры теологии Болгарской исламской академии (г. Болгар). E-mail: Tatianasvetlaya@mail.ru. SPIN-код: 3748-1589

Седанкина Т.Е. (Казань, РИИ)

ПРАКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ: ИНТЕГРАТИВНАЯ МОДЕЛЬ КАК ОСНОВА ДЛЯ РЕШЕНИЯ АКТУАЛЬНЫХ ЗАДАЧ РОССИЙСКОЙ УММЫ

Аннотация: Статья посвящена формированию методологического аппарата новой российской научной специальности «Практическая теология» (5.11.3) в контексте исламской традиции. Автор обосновывает необходимость преодоления разрыва между классическим исламским наследием и современными социальными науками для решения актуальных задач российской уммы. В работе предлагается и детально описывается трехуровневая интегративная модель, включающая теолого-нормативный, конкретно-аналитический и проектно-прикладной уровни. На основе систематизации классических методов (иджтихад, истислях, тарджих и др.) и инструментария смежных дисциплин (социология, психология, право) демонстрируется алгоритм перехода от диагностики проблемы к созданию верифицируемого практического решения. Особое внимание уделяется применению модели для решения приоритетных задач, включая противодействие радикализму, организацию эффективного религиозного образования, управление приходами и развитие межрелигиозного диалога. Автор приходит к выводу, что предложенная модель задает логику исследования – от теологического обоснования через научный анализ реальности к практической разработке, способствуя формированию конструктивной мусульманской идентичности и укреплению межнационального и межрелигиозного согласия в России.

Ключевые слова: практическая теология, интегративная модель, методологический инструментарий, классические исламские методы, уṣ̄ūль аль-фиḳх, ахляк, методологический плюрализм.

Введение

Становление научной специальности «Практическая теология» (5.11.3) в российском академическом пространстве актуализирует комплекс фундаментальных проблем, связанных с определением ее предметного поля, методологического аппарата и критериев научной достоверности. Данная проблема особенно остро стоит в контексте исламской теологии, где классическая традиция (*ʻильм аль-ляḫӯт аль-ʻамалӣ / аль-ʻулӯм ан-нāфиʻа*) не имеет прямого аналога западной модели «практической теологии», ориентированной на пасторское служение. Это порождает риск механического переноса методологий смежных дисциплин (социологии, педагогики) или, напротив, редукции академического исследования к простой компиляции средневековых правовых трактатов (фурӯʻ аль-фиḳх).

Актуальность разработки адекватной методологии для российской исламской теологии продиктована необходимостью удовлетворения насущных потребностей уммы. *Социально-религиозный контекст* требует научно обоснованных моделей для решения практических задач – от организации эффективного религиозного образования и управления приходами до социального служения и выстраивания межконфессионального диалога. *Академический контекст* требует интеграции исламского теологического знания в российское научно-образовательное поле, преодоления разрыва между классической традицией и современными социальными науками. Наконец, *общественно-политический контекст* подчеркивает важность формирования конструктивной российской мусульманской идентичности, основанной на традиционных ценностях и гражданской лояльности, что способствует укреплению межнационального и межрелигиозного согласия в стране.

Ключевой вызов при этом заключается в избегании двух крайностей: редукции теологии к методам светских наук и простого воспроизведения традиционных дисциплинарных форм без проекции на современность. Предметом исследования данной статьи является методологический аппарат практической исламской теологии в его российском контексте. Целью – разработка и обоснование интегративной модели, позволяющей исследователю выстраивать верифицируемую и легитимную последовательность действий от диагностики проблемы до создания практического решения. В соответствии с поставленной целью необходимо: выявить и систематизировать классические исламские методы, релевантные прикладным исследованиям; показать механизм интеграции этих мето-

дов с инструментарием смежных наук; продемонстрировать работоспособность предложенной модели на конкретных примерах.

Степень разработанности проблемы характеризуется наличием мощного классического фундамента, однако отсутствием комплексных интегративных методологий. Исследование опирается на две группы источников. Первую группу составляют классические труды, заложившие теоретическую базу. Это работы по теории целей исламского права (*маḳāṣид аш-шарīʻа*) Абу Исхака аш-Шāтыбī (ум. 1388) [3] и по исламскому государственному праву аль-Мāвардī (ум. 1058) [4]. Энциклопедический труд Абу Хāмида аль-Ғазāлī (ум. 1111) «Иḥйāʼ ʻулӯм ад-дӣн» [6] является методологическим мостом между внешней нормой (*фиḳх*) и внутренним духовным деланием (*таṣаввуф*), что принципиально важно для нашей модели. Во вторую группу вошли работы основоположников академического изучения исламского права в России – А.С. Боголюбова (1938–2016) [7; 8; 9; 10], исследовавшего этико-правовые аспекты ханафитской школы, и Л.Р. Сюкияйнена [17; 18], чьи труды о соотношении шариата и фикха и современном правовом положении мусульман стали базовыми. Следует также отметить вклад Р.И. Беккина [14], составившего фундаментальный библиографический указатель по мусульманскому праву, и А.Д. Кныша [12], чьи глубокие исследования суфизма позволяют верифицировать наше понимание духовно-психологических методов.

Методологическую основу исследования составляет авторская интегративная модель, представляющая собой выверенный синтез традиционных исламских методов (*уṣӯль аль-фиḳх, ахляк, таṣаввуф*) и современных академических подходов (социология, психология, право, менеджмент). Данная модель, подробно описанная во втором разделе статьи, в действии проявляется как иерархическая структура, обеспечивающая последовательный переход от теологического обоснования нормы через анализ конкретного контекста к созданию практического продукта. Такой подход позволяет сохранить аутентичность теологического знания и одновременно гарантирует его реалистичность, верифицируемость и применимость в условиях современной России.

1. Теоретико-методологические основания практической исламской теологии

А) Разграничение предметных полей: практическая теология (5.11.3) и классические исламские науки

Перед тем как приступить к определению базовых категорий практической теологии, необходимо обратить внимание на возможное пересечение в сознании теолога-исследователя понятий «практическая теология», являющейся научной специальностью, с понятиями традици-

онных исламских наук (*уṣӯль аль-фиḳх, ахляк*), что может привести к некоторому недопониманию между академическим и внутриисламским подходами к определению исследовательского поля практической теологии. Кроме того, понятие «практическая теология» (*ʻильм аль-ляхут аль-ʻамали / аль-ʻулу́м ан-нафиʻа*) является калькой с термина западной (христианской) академической традиции, где оно обозначает рефлексию над церковной практикой (пасторское служение, литургика, катехизис), для которого нет прямого аналога в классической исламской науке, что может создать риск механического переноса понятий. Для того, чтобы избежать подобных перекосов, рассмотрим, как соотносится методология исламского права (*уṣӯль аль-фиḳх*) и исламская этика (*ахляк*) с практической теологией, рассматриваемой нами в рамках Паспорта научной специальности 5.11.3.

Наука *уṣӯль аль-фиḳх* направлена на выведение правовых норм из первоисточников на основе Корана, Сунны, единодушного мнения ученых (*иджмāʻ*) и суждения по аналогии (*ḳыйāс*). Практическая теология фокусируется на применении уже выведенных или адаптируемых исламской наукой норм в конкретных социальных, педагогических, управленческих контекстах.

Исламская этика (*ахляк*) является не просто разделом фикха о нормах морали и нравственности, а является самостоятельной дисциплиной о воспитании личности (*тахзиб аль-ахляк*), тесно связанной с суфизмом (*таṣаввууф*). Практическая теология призвана заниматься прикладной этикой – разработкой методик духовно-нравственного воспитания, программ по профилактике радикализма, этических кодексов для религиозных организаций, что выходит за рамки классического фикха.

Таким образом, практическая теология в исламском контексте предстает не как замена традиционных исламских наук, а как интегративная, междисциплинарная и проектная научная область, использующая инструментарий *уṣӯль аль-фиḳх* и *ахляк*, но соединяющая их с методами педагогики, менеджмента, социологии, политологии для решения конкретных практических задач уммы в современном мире. Считаем, что в диссертациях, написанных по научной специальности 5.11.3 «Практическая теология» должно быть четко артикулировано, как предлагаемое исследование / разработка соотносится с классическим исламским научным наследием, избегая как разрыва с традицией, так и простого построения средневековых трактатов без проекции на современность.

После краткого рассмотрения возможных дискуссионных моментов предпримем попытку очертить исследовательское поле практической

теологии и дать определения ее базовых категорий, придерживаясь Паспорта 5.11.3.

Б) Ключевые аспекты, объект и предметное поле практической теологии

Практическая теология – это теологическая дисциплина, ориентированная на разработку, систематизацию и применение научно обоснованных методологий, методик и практических рекомендаций, направленных на реализацию исламских вероучительных, правовых, этических, обрядовых, культурных норм в функционировании исламских общин и институтов, а также в социальном и правовом пространстве. Занимается вопросами: как правильно совершать поклонение; как принимать нравственные решения; как учить и просвещать; как управлять религиозными организациями; как адаптировать культурные практики; как служить обществу, и как при этом обеспечивать духовный рост и приближение к Аллаху.

Ключевыми аспектами практической теологии являются: когнитивный, направленный на понимание исламских принципов; нормативный, определяющий, «как должно быть»; методологический, разрабатывающий, «как это правильно сделать», и прикладной, направленный на реализацию и оценку эффективности.

Объект практической теологии представляет собой практическую реализацию исламских принципов и норм; в духовной жизни отдельного мусульманина (молитва, пост, духовное развитие); в процессах религиозного образования и просвещения (*да'ват*); в функционировании исламских институтов и организаций (общины, мечети, образовательные учреждения, благотворительные фонды); в правовом, социальном и культурном пространстве мусульманских сообществ, в том числе в неисламской среде.

Предметное поле практической теологии, определяется Паспортом специальности:

– теоретико-методологические основы исламского права (*фикх, усӯль аль-фикх*) и правоприменительной практики (включая институт вакфа, 'адат и его соотношение с шариатом, ислам и светское законодательство, проблемы мазхабов), ориентированные на формирование и разъяснение правовых норм (*хукм*) для различных сфер жизни (п. 2.1);

– теологические и практические аспекты исламского призыва (*да'ват*), включая разработку контента, методик, каналов коммуникации и оценку эффективности миссионерской и просветительской деятельности, подготовку имамов-просветителей (п. 2.2);

– исламская педагогика и дидактика: разработка методик преподавания религиозных и культурологических дисциплин в мусульманских и светских образовательных учреждениях, теория и практика религиозного образования (п. 2.3);

– теологические учения и практические руководства по культовым обрядам (*‘ибадат*) и обрядам жизненного цикла, регламентация запретного и дозволенного (*халяль / харам*), исследование богословского наследия в области обрядовой практики (п. 2.4);

– теологическое осмысление и разработка практических инструментов применения исламских этических принципов (*ахляк*) в художественном творчестве, архитектуре, каллиграфии, включая критерии оценки и канонизации традиционного исламского искусства (п. 2.5);

– исследование и разработка практических рекомендаций и методик по сохранению и адаптации традиционной исламской культуры и образа жизни мусульман в современных условиях, в том числе в многоконфессиональной среде, а также моделей формирования устойчивой исламской идентичности (п. 2.6);

– социальная и политическая теология ислама: разработка теоретических основ и практических моделей социальной активности мусульман, теологический анализ актуальных проблем современности, формирование практических рекомендаций по построению справедливого общества (п. 2.7);

– теория и практика организации и функционирования исламских религиозных общин (*умма, джамаат*), духовных управлений, благотворительных институтов (вакфов, фондов), включая методики управления, социального служения, с учетом правовых, культурных и современных требований (п. 2.8).

Целью практической теологии является:

– разработка, теоретическое обоснование и апробация модульных учебных программ, включающих богословский, практико-методологический и стажировочный блоки. Апробация ключевых модулей программы в учебном процессе (на базе конкретного учебного заведения) и оценка их эффективности с помощью качественных и количественных методов (анкетирование, фокус-группы с учащимися и преподавателями);

– создание и внедрение адаптивных моделей управления, направленных на повышение вовлеченности прихожан, эффективности социального служения и финансовой устойчивости прихода. Разработка структурно-функциональных моделей управления, определяющих роли, зоны ответственности и механизмы взаимодействия служителей религиозного персонала, прихожан мечети и приглашенных специалистов. Оцен-

ка результатов внедрения через интервью с ключевыми участниками и анализ изменений в активности общины; формулирование корректирующих рекомендаций и предложений по практико-ориентированной управленческой модели, а также дорожной карты ее внедрения с анализом потенциальных трудностей;

– содействие укреплению межконфессиональной стабильности и гармоничному межкультурному диалогу через: создание «дорожной карты» (руководства) для исламских религиозных и общественных организаций с конкретными шагами, сценариями и критериями оценки для реализации диалога на разных уровнях (локальном, национальном, международном); разработку учебного модуля / курса для исламских учебных заведений (медресе, университетов) по практике межрелигиозного диалога; формирование пула подготовленных мусульманских религиозных деятелей, способных к ведению грамотного межрелигиозного диалога;

– взаимодействие с государством и правовые рамки: анализ и предложение модели взаимодействия исламских организаций с органами власти в рамках российского законодательства (ФЗ «О свободе совести…», ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности»). Правовая экспертиза – разработка теологических и юридических критериев для проведения комплексной экспертизы религиозной литературы на предмет соответствия традиционному исламу и российскому праву. Модель лояльности – анализ и проектирование эффективных моделей социального партнерства, гражданского патриотизма в проповеднической и образовательной деятельности. Региональные особенности России, являющейся страной с уникальным разнообразием мусульманских культур (Поволжье, Кавказ, Центральная Россия).

Задачи практической теологии, сформулированные на основе Паспорта научной специальности 5.11.3:

1. Исламское право, этика и социальное служение (фиḳх, ахляк, вакф). Методология правоприменения и экспертизы. Разработка и разъяснение методологий, методик и практических руководств по применению норм исламского права (*фиḳх*) для решения актуальных правовых, экономических (включая институт вакфа) и социальных вопросов в условиях современного российского и мирового контекста, а также экспертной оценки соответствия практик исламским правовым и этическим нормам. *Социально-этическое моделирование*. Разработка практических принципов, моделей и рекомендаций по формированию исламской нравственности (ахляк) и социально обрядового поведения в различных сферах жизни (семья, бизнес, общество), а также по организации и

управлению исламскими социальными и благотворительными институтами (вакф) (п. 2.1).

2. Религиозное образование, просвещение и призыв (да'ват, та'лим). Методология исламского образования. Разработка современных научно-методических основ, учебных программ и педагогических технологий для преподавания исламских дисциплин на всех уровнях религиозного образования, а также интеграции знания об исламской культуре в светский образовательный процесс. *Стратегия и практика исламского призыва* (*да'ват*). Разработка теологических основ, методологий, контента и эффективных коммуникативных стратегий для исламского просвещения и призыва в современном мультикультурном обществе, включая подготовку кадров (имамов, проповедников) для этой деятельности (п. 2.2, п. 2.3).

3. Развитие теологической науки и образования. Интеграция современной исламской мысли. Разработка и внедрение в образовательный процесс (высшая школа) учебных курсов и исследовательских программ, посвященных критическому анализу современных направлений исламской теологической мысли (неотрадиционализм, пост-калям и др.) в глобальном и российском контекстах. *Методология прикладных теологических исследований*. Разработка и апробация моделей, методик и технологий реализации исламских норм в социальной, образовательной и управленческой сферах (п. 2.3).

4. Обрядовая практика и духовное совершенствование ('ибадат, тасаввуф). Нормативное и практическое руководство обрядами. Разработка и систематизация практических руководств (*рисāля*) по корректному совершению богослужений (*'ибадат*) и обрядов жизненного цикла мусульман, основанных на классическом богословском наследии и его адаптации к современным условиям. *Методология духовно-нравственного воспитания* (*тазкия*). Разработка теоретических основ и практических программ духовного совершенствования (*тазкият ан-нафс*) и нравственного воспитания на основе исламской аскетики и этики (*тасаввуф*), направленных на формирование гармоничной личности и профилактику девиантных форм религиозности (п. 2.3).

5. Исламское искусство. Разработка методологии и практических рекомендаций по интеграции элементов традиционного исламского искусства (орнаменталистика, каллиграфия) в современное сакральное пространство российских мусульман (на примере проектирования и оформления мечетей и исламских культурных центров). Выявление успешных и проблемных кейсов, где наблюдается / не наблюдается разрыв между традиционным каноном и современными архитектурными,

дизайнерскими и техническими решениями. Разработка на основе теологического осмысления (в контексте запрета на изображение животных и принципа тауḥӣд) практического инструментария для художников, архитекторов и религиозных деятелей (базу данных адаптированных для современного использования традиционных орнаментальных мотивов народов России (татар, народов Кавказа, Средней Азии) с их семантической и региональной атрибуцией (п. 2.5).

6. Исламская культура, идентичность и общественные отношения. Культурная адаптация и формирование идентичности. Исследование и разработка практических стратегий и рекомендаций по сохранению, адаптации и творческому развитию традиционной исламской культуры, искусства и образа жизни в условиях современного российского общества, способствующих формированию конструктивной гражданской и религиозной идентичности и профилактике конфликтов (п. 2.6).

7. Ислам и общество. Теологический анализ современных общественных вызовов. Разработка методологии и проведения теологического анализа актуальных социальных, политических и этических проблем современности с позиции классического и современного исламского наследия, включая критическое осмысление новых течений в исламской мысли. Разработка учебных курсов по исламской культуре и этике для светских школ с учетом поликонфессионального состава классов. Разработка методики интеграции мусульман-мигрантов в российское социокультурное пространство. Модели профилактики девиантных течений в религиозной среде через развитие «соревновательности в благочестии» на уровне общины (п. 2.7).

8. Гражданская идентичность. Разработка теологических основ и практических моделей укрепления гражданской идентичности российских мусульман в условиях многонационального и поликонфессионального общества. Формирование методологии и конкретных практик межрелигиозного диалога, особенно с традиционными религиозными организациями (в первую очередь с Русской Православной Церковью), направленных на профилактику конфликтов, совместное социальное служение и укрепление общественного согласия (п. 2.7).

9. Управление и развитие религиозных организаций. Моделирование управления религиозными организациями. Разработка научно обоснованных моделей, методик и стандартов эффективного создания, управления и развития исламских религиозных организаций (общин, учебных заведений, централизованных структур), включая их взаимодействие с государством и гражданским обществом. *Религиозные модели управления*. На основе изучения этнокультурной специфики обрядности:

адаптации общих норм фикха к местным традициям (*ʻурф*), не противоречащим шариату (например, особенности поминальных обрядов у татар др.), разработка региональных моделей управления. Сравнительный анализ и разработка рекомендаций для централизованных (ДУМ) и независимых общих в разных регионах. Опыт межконфессионального диалога: изучение и тиражирование успешных практик взаимодействия с РПЦ и другими конфессиями на местном уровне (Татарстан, Башкортостан, регионы Северного Кавказа). Правовые рамки деятельности религиозных организаций: требования ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» к уставной деятельности, отчетности, взаимодействию с органами власти (п. 2.8).

2. Интегративная модель как методологический инструментарий

Практическая теология, будучи дисциплиной интегративной, не может игнорировать многовековой интеллектуальный фундамент исламской традиции. Опора на классическую эпистемологию является необходимым условием для сохранения преемственности знания и обеспечения легитимности прикладных разработок перед лицом религиозной общины. В основе нашей методологии лежит четкое понимание и системное применение всего спектра классических методов, разделенных на два взаимодополняющих уровня.

А) Классические исламские методы в прикладном измерении

Уровень 1: Социально-нормативный (методы извлечения и обоснования норм)

Отправной точкой любого прикладного исследования, сталкивающегося с новой проблемой, становится *аль-иджтихāд* – методологически обоснованное интеллектуальное усилие ученого-муджтахида по извлечению конкретных правовых норм из Корана и Сунны. В этой связи принципиально важным является разграничение, предложенное еще Абу Хамидом аль-Газали (ум. 1111) в труде «Аль-Мустасфа мин ʻильм аль-уṣӯль» [5], где иджтихад понимается как тотальное напряжение исследователя для достижения вероятностного знания (*ẓанн*) о Божественном установлении (*ḥукм*). В контексте современной России мы говорим об ограниченном иджтихаде (*аль-иджтихāд аль-мукайййад*), осуществляемом в рамках устоявшихся принципов конкретного мазхаба. Этот метод позволяет дать адекватный ответ на новые вызовы, от биоэтики до цифрового *даʻвата*.

Однако, иджтихад не может становиться всеобщей практикой. Для большинства верующих основой является *ат-таḳлīд* – следование авторитетному мнению признанных школ. В прикладных исследованиях этот метод трансформируется в «*осознанный таḳлīд*», служащий фун-

даментом для сохранения идентичности. Критериями этой «осознанности» выступают: знание исторического контекста формирования нормы, понимание ее связи с целями шариата и осведомленность об альтернативных точках зрения.

Логика правоприменения была бы неполной без дедуктивного инструментария. Решающую роль здесь играет *аль-истинбāṭ* – метод дедуктивного выведения норм из текстовых источников. В практическом контексте он преобразуется в «*прикладной истинбāṭ*», направленный не только на формулировку нормы, но и на разработку алгоритма ее реализации. Этот метод органично дополняется *аль-истихсāн* (методом предпочтения) и *аль-истисля̄х̣* (методом учета общественной пользы). Если первый позволяет разрешать коллизии между формальным правилом и целесообразностью, учитывая местный обычай (*ʻурф*), то второй напрямую выводит нас на проектный уровень, поскольку защита пяти базовых необходимостей шариата является основой для разработки социальных и образовательных программ. Метод *аль-истисля̄х̣*, систематизированный еще Абу Исхак аш-Шатыби (ум. 1388) в его «Аль-Муваффакат» [3] как опора на общественное благо (*масляха*) при отсутствии прямого текстуального довода (*далīль*), получает в современном контексте статус проектного инструмента, позволяющего теологу моделировать желаемое социальное состояние общины.

В ситуации плюрализма мнений на первый план выходят методы *аль-иджмāʻ* (консенсус) и *аль-ḳыйāс* (суждение по аналогии). Классический консенсус в современных условиях приобретает форму «*оперативного иджмāʻ*» – экспертного консенсуса (по типу метода Дельфи), который позволяет выработать единые стандарты в деятельности имамов или преподавателей. *Аль-ḳыйāс* же предполагает применение установленной нормы для известного случая (*аṣль*) к новому случаю (*фарʻ*) на основании общей причины (*ʻилля*).

В этой связи уместно вспомнить, что еще аль-Маварди (ум. 1058) в «Аль-Ахкам ас-султанийя» [4] подчеркивал, что иджмāʻ – это не просто мнение большинства, а решение авторитетных ученых (*ахль аль-халль ва-ль-ʻаḳд*), чья легитимность признается общиной. Этот принцип напрямую транслируется в современную практику формирования экспертных панелей, где статус эксперта должен быть верифицирован как академическим сообществом, так и религиозными структурами.

В рамках практической теологии «*практический ḳыйāс*» является ключевым методом для адаптации традиционных норм к современным реалиям. Так, проведение аналогии между традиционными торговыми сделками и современными финансовыми институтами позволяет опре-

делить их правовой статус, а сопоставление норм о посте с условиями полярного дня дает ответы на новые вопросы обрядовой практики. Завершает этот методологический ряд *ат-тарджӣḥ* – метод взвешивания и предпочтения. Он становится ключевым инструментом для выбора наиболее сильного мнения (*рāджих*) с точки зрения доказательств, учитывая российский правовой и социокультурный контекст. Здесь уместно сослаться на российскую академическую традицию: А.С. Боголюбов (1938–2016) в своих работах по *уṣӯль аль-фиḳх* неоднократно подчеркивал, что *тарджиḥ* является не просто механическим взвешиванием аргументов, а творческим актом факиха, учитывающим дух шариата [7. с. 7–8; 8, с. 167–168].

Следует отметить, что упомянутые методы вызывают ряд методологических вызовов. Применение «*оперативного иджмāʻ*» требует прозрачных критериев отбора экспертов, представляющих разные мазхабы и регионы. Упоминание «*муджтахида*» сегодня требует серьезной расшифровки: кто и по каким критериям может быть признан таковым? Требуется ли для этого знание только традиционных наук или также российского законодательства? Также существует противоречие между выводами *ḳыйāса* (формальной аналогии) и *истихсана* (предпочтения). Например, при оценке нового финансового продукта эти методы могут дать разные ответы. Здесь требуется введение дополнительного методологического слоя – принципов *тарджиḥа*, учитывающих не только силу доказательств, но и социальные последствия, правовую среду РФ и этические императивы поликонфессионального общества.

Уровень 2: Индивидуально-духовный (методы интериоризации норм)

Было бы упущением свести практическую теологию лишь к правовым методам. Дисциплина, работающая с личностью, ее воспитанием и психологической поддержкой, не может игнорировать инструментарий суфийско-аскетической традиции (*таṣаввуф*). Методологическим мостом здесь выступает энциклопедический труд Абу Хамида аль-Газали «Ихйа' ʻулюм ад-дин», где он детально описывает методы очищения сердца от пороков (*таḫ̱зийат ан-нафс*) и воспитания добродетелей [6]. Важно, что аль-Газали рассматривает практики (*мурāḳаба, мухāсаба*) не как альтернативу внешнему фикху, а как его необходимое внутреннее завершение, что обеспечивает целостность нашей двухуровневой модели.

Исследователю, решающему задачи профилактики девиантного поведения, важно обращаться к методу самоконтроля и осознания Божественного присутствия (*аль-мурāḳаба*), формирующему устойчивость к манипуляциям. Метод самоотчета, интроспекции (*аль-мухāсаба*) может стать содержательной основой для современных методик психологиче-

ской саморегуляции. А метод глубокого размышления о знамениях Аллаха (*ат-тафаккур*) напрямую коррелирует с развитием критического мышления в рамках религиозного мировоззрения.

Здесь тоже следует учитывать ряд критических замечания. Эти внутренние, субъективные практики принципиально недоступны для полноценной объективации академическими методами. Они могут изучать внешние проявления, но не замещать традиционные методы в практике верующего. Сфера внутренних состояний и искренности является автономной зоной теологии.

Рассмотрим пример разведения и взаимодействия этих уровней на гипотетической задаче: «Разработка программы реабилитации лиц, подверженных радикальным нарративам, для мусульманской общины в крупном российском городе».

Осуществляя работу на Уровне 1 (Нормы и принципы), исследователю следует применять методы *истинбāṭ* / *иджтихад*, направленные на извлечение из Корана и Сунны базовых норм о ценности жизни, неприкосновенности мирных граждан, важности мирного сосуществования. В данном контексте обращение к наследию аль-Курṭубӣ (ум. 1149) в его «Аль-Джами‘ ли-ахḳам аль-Кур’ан» [1] и «Аш-Шифа» [2] представляется крайне продуктивным, поскольку он синтезирует правовые и нравственные аспекты, показывая, как норма (*ḫукм*) формирует личностную добродетель (*фаḍы̄ля*), что и является конечной целью реабилитации. Методы *маḳāṣид* / *истисля̄х* позволяют определять ключевые интересы (*масалих*) – защиту разума (от манипуляций), религии (от искажений), жизни, потомства. *Тарджиḥ* направляет исследователя на анализ и выбор из множества исторических и современных фетв и подходов к вопросам джихада, взаимоотношений с немусульманами тех, которые наиболее убедительно обоснованы и адаптированы к российскому правовому полю. Результатом работы на Уровне 1 является формирование содержательного модуля программы – системы аргументов, правовых и этических положений, опровергающих радикальную идеологию.

Работа на Уровне 2 (Интериоризация и практика) предполагает использование методов: *муḥасаба*, направленного на внедрение в программу техник ежедневного / еженедельного самоотчета. Участник учится анализировать: «Какие мысли сегодня вызывали у меня гнев или неприязнь к другим? На чем они основывались?» *Мураkаба*, заключающаяся в упражнении на осознание того, что все действия и намерения видны Аллаху, формирует внутренний контроль, устойчивость к внешним манипуляциям. *Тафаккур* мотивирует к размышлениям о знамениях и разнообразии в творении Аллаха (многоконфессиональное общество

как данность и возможность), о ценности мира и созидания в конкретном городе или стране. Результатом работы на Уровне 2 должно стать формирование процессуального, психологического модулей программы – инструментов для усвоения и закрепления норм, превращения их в личные убеждения, а также работы с травмой и манипулированием сознанием.

Логика взаимодействия двух уровней заключается в формировании содержательно-правовой нормы, которая, посредством методов внутренней работы, закрепляется на уровне ее интериоризации, становясь частью личности. Без Уровня 1 программа становится субъективной духовной терапией без четких теологических оснований. Без Уровня 2 знание норм остается внешним, не затрагивающим глубинные мотивации, что делает человека уязвимым для новых манипуляций. Только такая структурированная и критически осмысленная методология позволит практической исламской теологии в России стать полноценной научной дисциплиной, а не лишь областью приложения классического знания.

Если классические методы позволяют найти норму, то для ее адаптации к социальной среде нам необходим иной, "инструментальный" аппарат. Далее рассмотрим методы, предлагаемые современной академической наукой, рекомендованные к применению исследователем, действующим в рамках практической теологии (5.11.3).

Б) Современные академические методы и их структуризация

Методы смежных наук в практической теологии не являются хаотичным набором инструментов, а образуют четкую исследовательскую последовательность, логика которой продиктована природой самого исследования, осуществляемого от диагностики реальной ситуации к разработке практического решения.

Начальным этапом является применение методов эмпирического исследования (количественных и качественных). В этот блок входят *социологические методы* (анкетирование, контент-анализ, мониторинг) и *психолого-педагогические методы* (тестирование, интервьюирование). Например, для изучения запросов уммы анкетирование позволяет выявить масштаб проблемы, а качественные интервью с имамами – понять ее глубинные корни. Психологическое тестирование до и после реализации, например, реабилитационной программы, дает возможность объективизировать ее эффективность. Эти методы служат отправной точкой, предоставляя первичные сведения о том, с чем именно сталкивается община [11, с. 364–400; 16, с. 336–364].

Полученные эмпирические данные требуют осмысления и выработки консенсусного решения. Здесь на помощь приходят *экспертные мето-*

ды, в первую очередь метод Дельфи и метод экспертных панелей, реализуемые в три этапа [13]. Первый направлен на организацию очных или онлайн-совещаний экспертов по конкретным проектам (например, разработка этического кодекса для имамов в соцсетях); второй – на модерацию дискуссии с применением методов фасилитации (мозговой штурм, SWOT-анализ) [15]. На третьем этапе осуществляется фиксация решений в виде протоколов и публикация их для общественного обсуждения. Примером применения данного метода может стать экспертная панель по адаптации правил закята к цифровой экономике с участием теологов, экономистов и юристов. Если социологические методы показали наличие конфликта вокруг, например, халяльности финансового инструмента, то метод Дельфи позволяет собрать анонимное мнение авторитетных теологов и экономистов, чтобы шаг за шагом, за несколько раундов, прийти к консенсусу. Таким образом, экспертный метод выступает логическим мостом между эмпирическими данными и выработкой нормативных решений.

Наконец, для того чтобы выработанное решение (фетва, «дорожная карта», учебная программа) вписалось в реальные правовые и управленческие рамки российского государства, необходим *метод моделирования* и *сравнительно-правовой анализ*. Синтез этих методов позволяет конвертировать богословскую норму в техническое задание для менеджмента исламской организации, проверив ее на совместимость с Гражданским кодексом РФ, ФЗ «О свободе совести», «О некоммерческих организациях», «О благотворительной деятельности». Таким образом, методы смежных наук структурируются в цикл: от объективной диагностики (социология / психология) через выработку компромиссного решения (экспертиза) к его юридической и организационной легализации (право / менеджмент). Эта последовательность обеспечивает переход от абстрактной теории к верифицируемому социальному результату.

Конкретные действия теолога-исследователя, применяющего интегративную модель, могут быть структурированы в виде четырехэтапного исследовательского цикла, который гарантирует движение от диагностики к верифицируемому результату. На *диагностическом этапе анализа контекста* с помощью социологических и психолого-педагогических методов (анкетирование, интервью, тестирование) фиксируется исходная ситуация. Например, для анализа взаимодействия ДУМ с образовательными учреждениями исследуется текущий запрос уммы и выявляются существующие практики преподавания ислама в светских школах. Результатом этапа является объективный «срез» реальности. Опираясь на данные первого этапа, исследователь переходит к содержательной

работе *теолого-правового этапа концептуализации и адаптации норм*. Применяя методы *аль-истинбāт̣, аль-истисля̄х̣* и *ат-тарджих̣*, он определяет, какие нормы шариата релевантны данной ситуации. Далее, используя метод моделирования и сравнительно-правовой анализ, он адаптирует эти нормы к российским правовым реалиям (например, согласуя принципы работы вакфа с ФЗ «О некоммерческих организациях»). Результатом является богословски выверенная и юридически непротиворечивая концептуальная модель решения проблемы (например, модель координационного совета для поддержки мигрантов). На *проектно-аппликативном этапе* разработки и внедрения происходит синтез, в результате которого осуществляется наполнение конкретным содержанием и реализация. Здесь активно используется проектный метод, методы стратегического планирования (SWOT-анализ) и институционального анализа. Разрабатываются конкретные инструменты: алгоритмы взаимодействия (например, алгоритм обращения мигранта за юридической и психологической помощью), модули образовательных программ. Проводится апробация модели в пилотных регионах (например, Москва или Татарстан). Завершающий *рефлексивно-корректирующий этап* посвящен оценке эффективности внедренной модели. Используются методы повторного социологического опроса и психологического тестирования (для оценки динамики), а также метод экспертных панелей для рефлексии над полученными результатами. На основе собранных данных модель корректируется и готовится итоговый научный отчет с практическими рекомендациями. Такая последовательность действий – от диагностики через концептуализацию и внедрение к оценке – обеспечивает целостность исследования и отвечает требованиям, предъявляемым к научной специальности 5.11.3 Практическая теология.

В) Синтез: трехуровневая интегративная модель

Определив методологический инструментарий, необходимо ответить на ключевой вопрос: как именно традиционные исламские методы, направленные на познание Божественной воли, могут быть сопряжены с эмпирическими и аналитическими методами современной науки? Ответ лежит в плоскости не простого суммирования, а выстраивания иерархической структуры, где каждый тип знания выполняет свою функцию. В этом контексте академические методы служат не заменой, а необходимым инструментом диагностики и адаптации.

Логика интеграции детерминирована природой самой исследовательской задачи. Начальным этапом является *всесторонняя диагностика проблемы*. Здесь методы современной социологии и психологии (анкетирование, глубинное интервью, фокус-группы) приобретают перво-

степенное значение. Они незаменимы для объективации ситуации, позволяя измерить реальный уровень религиозной грамотности, выявить ценностные ориентации молодежи или понять глубинные причины внутриобщинных конфликтов, которые не всегда очевидны при теологическом анализе. Без этих данных, фиксирующих «реальность» во всей ее полноте, любая богословская рефлексия рискует остаться абстрактной и нерелевантной.

Однако диагностика является лишь первым шагом. Полученные эмпирические данные служат материалом для следующего, более сложного этапа – *концептуализации и адаптации норм*. Здесь в силу вступает классический инструментарий. Когда с помощью методов *аль-истинбāṭ* или *аль-ḳыйāс* выводится норма, отвечающая на выявленный запрос, возникает необходимость ее «перевода» на язык российской правовой и социальной реальности. Именно здесь незаменимым становится сравнительно-правовой анализ и метод моделирования. Например, институт вакфа, выведенный из фикха, получает свое практическое воплощение только после синтеза с российским законодательством о некоммерческих организациях. Таким образом, богословская норма не просто провозглашается, а обретает юридическую и управленческую форму, пригодную для реализации в правовом поле РФ.

Далее наступает *этап разработки и оценки практических инструментов*. Содержательное ядро любой программы (образовательной, реабилитационной или просветительской) формируется исламскими ценностями и нормами (Уровень 1). Но форма, в которую это содержание будет облечено, требует привлечения современной педагогики и психологии. Здесь происходит операционализация духовных практик: *аль-муҳāсаба* (самоотчет) может найти свой аналог в структурированных техниках когнитивно-поведенческой терапии, а *ат-тафаккур* (размышление) – коррелировать с методами развития критического мышления. Наконец, организационное развитие исламских институтов невозможно без синтеза классических принципов управления, изложенных еще аль-Маварди, с современным менеджментом и проектным управлением, что позволяет создавать эффективные и устойчивые модели работы ДУМов и приходов.

Вместе с тем, интегративная модель подразумевает и четкое определение границ – зон методологической автономии исламской традиции. Включение светских методов в эти сферы не только нежелательно, но и разрушительно для самой природы теологического исследования. Исключительной компетенцией исламской теологии остаются: легитимация источников и выведение разовых норм (*уṣӯль ад-дин, уṣӯль*

аль-фиḳх), окончательное богословское суждение о религиозной обязательности или запретности явления (*харам* / *халяль*), а также сфера духовного опыта и внутренней интенции (*ният*), которая принципиально недоступна для полной объективации научными методами.

Для преодоления опасности эклектики, когда заимствованные методы начинают применяться бессистемно, и для обеспечения строгой научной логики, предлагается *трехуровневая интегративная модель*, выступающая методологическим каркасом исследования.

Первый, *теолого-нормативный уровень* является фундаментом, обеспечивающим аутентичность работы, в задачу которого входит выявление и формулирование религиозно-этических принципов и норм, релевантных поставленной проблеме. Здесь используются исключительно классические исламские методы: *аль-иджтихāд* (*аль-мукаййад*), *аль-ḳыйāс*, *аль-маḳāṣид* / *аль-истисляҳ*, *ат-тарджūҳ*. Результатом этого автономного этапа является система богословски выверенных тезисов и нормативных границ, отвечающих на вопрос: «Что говорит традиция?» Этот уровень гарантирует, что исследование не вырождается в чисто светский социологический или управленческий проект.

Второй, *конкретно-аналитический уровень*, является мостом между нормой и реальностью, в задачу которого входит проведение всестороннего анализа социального, правового, культурного и психологического контекста проблемы в условиях России. На этом уровне применяются методы смежных наук (социология, юриспруденция, педагогика) и сравнительный анализ. Исследователь отвечает на вопрос: «В каких условиях мы действуем?» Этот уровень обеспечивает реалистичность и применимость богословских решений.

Третий, *проектно-прикладной уровень*, являет собой вершину, где происходит синтез. Его цель – создать конкретный практический продукт: программу, модель, руководство, «дорожную карту». Здесь объединяются результаты первых двух уровней: нормативные тезисы, верифицированные социальным анализом, трансформируются в технологические решения. Используются проектный метод, методы стратегического планирования, а духовные практики интегрируются с психолого-педагогическими техниками. Результатом становится решение, адаптированное, технически проработанное и легитимное как с точки зрения традиции, так и реализуемое в современных условиях, отвечающее на вопрос: «Как это воплотить?»

Таким образом, предложенная интегративная модель задает четкую и непротиворечивую логику исследования: от теологического обоснования через научный анализ реальности к практической разработке.

Она предотвращает подмену теологии социологией и одновременно не позволяет теологии игнорировать объективные социальные реалии.

3. Вызовы и перспективы применения интегративной модели

Разработка и внедрение интегративной модели неизбежно сталкиваются с рядом объективных трудностей, которые, однако, одновременно указывают и на перспективные точки роста.

Наиболее фундаментальным вызовом является *методологический плюрализм*. Отсутствие в российском суннитском исламе единой иерархической структуры, подобной церковной, порождает сложность в выработке общепризнанных критериев применения классических методов. Например, кто в современной России может быть признан «муджтахидом» или какой круг ученых правомочен выносить суждение в рамках «*оперативного иджмā‘*»? Это напрямую ведет к риску девальвации этих понятий. Однако именно эта сложность стимулирует развитие консенсусных процедур и создание нового экспертного сообщества, объединяющего теологов, исламоведов, социологов и юристов, что может стать основой формирования уникальной «российской школы» исламской практической теологии, вносящей вклад в мировую науку.

Другим вызовом является *необходимость балансирования между универсальными нормами шариата и этнокультурным и мазхабным разнообразием* мусульманских народов России. Механическое применение единого стандарта к татарскому, чеченскому или дагестанскому контексту может привести к отторжению или конфликтам. Поскольку интегративная модель предполагает детальный анализ социального контекста (‘урф), она предоставляет методологический инструментарий для легитимной адаптации норм. Это не только снимает напряженность, но и позволяет сохранить и творчески развить богатое культурное наследие российских мусульман, повышая социальную роль и управленческую эффективность их организаций.

Существенным вызовом является *проблема взаимодействия с государством и светским правом*. Гармонизация религиозных практик с требованиями федерального законодательства (в сферах образования, финансовой отчетности НКО, противодействия экстремизму) без ущерба для религиозной идентичности является непростой задачей. Однако, применение сравнительно-правового анализа и моделирования позволяет находить эффективные решения, которые не только соответствуют закону, но и формируют модель гражданской лояльности и социального партнерства. Это усиливает легитимность мусульманских организаций и их вклад в общественную жизнь регионов.

Наконец, существует *серьезный кадровый дефицит*, проявляющийся в ограниченном числе специалистов, глубоко владеющих одновременно классическим исламским наследием и методологией современной науки. Тем не менее, потребность в таких кадрах стимулирует реформу образовательных программ в исламских учебных заведениях и светских университетах, что является точкой роста для профилактики девиантных форм религиозности и укрепления межрелигиозного диалога. Комплексные программы воспитания, сочетающие наследие *таṣаввуфа* и современную психологию, становятся действенным инструментом стабильности, а теологически обоснованные платформы взаимодействия с другими традиционными религиями – реальным вкладом в гражданский мир.

Выводы

Проведенный анализ позволяет сформулировать ряд значимых выводов.

Во-первых, практическая исламская теология в России не может быть сведена ни к классическому фикху, ни к прикладной социологии религии. Она представляет собой самостоятельную интегративную дисциплину, предметное поле которой определяется необходимостью решения практических задач уммы – от образовательных и управленческих до социальных и политических.

Во-вторых, для реализации этой миссии требуется адекватный методологический инструментарий. Предложенная в статье трехуровневая интегративная модель является эффективным инструментом, обеспечивающим научную строгость и одновременно религиозную аутентичность исследования. Она задает логику движения мысли от теологического обоснования (Уровень 1) через анализ социального контекста (Уровень 2) к созданию практического решения (Уровень 3). Это позволяет преодолеть разрыв между классической традицией и современными научными подходами, избегая как редукции, так и простой компиляции.

В-третьих, апробация такой модели на конкретных примерах (реабилитационные программы, управление вакфами, межрелигиозный диалог) демонстрирует ее высокий эвристический потенциал. Она не только структурирует работу исследователя, но и гарантирует, что конечный продукт будет легитимен с точки зрения традиции, реалистичен в российских правовых рамках и востребован мусульманской общиной.

Таким образом, практическая теология в России призвана стать мостом между богатым исламским наследием и вызовами современности. Считаем, что предложенная модель является шагом к формированию

зрелой, конструктивной мусульманской идентичности, интегрированной в российское общество и вносящей вклад в укрепление межнационального и межрелигиозного согласия.

Литература:

1. ‘Ийад ибн Муса аль-Яхсуби аль-Куртуби. Аль-Джами‘ ли-ахḳам аль-Кур’ан. В 20 т. / ‘Ийад ибн Муса аль-Яхсуби аль-Куртуби. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-‘Ильмийя. ~ 12000 с.

2. ‘Ийад ибн Муса аль-Яхсуби аль-Куртуби. Аль-Ма‘руф би-ш-Шифа’ фи та‘рифи хукук аль-Мустафа / ‘Ийад ибн Муса аль-Яхсуби аль-Куртуби. – Аль-Кахира: Дар ат-Турас, 1995. – 720 с.

3. Абу Исхак Ибрахим ибн Муса аш-Шатиби. Аль-Муваффакат фи усуль аль-ахкам. В 4 т. / Абу Исхак Ибрахим ибн Муса аш-Шатиби. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-‘Ильмийя, 2004. ~1500 с.

4. Абу-ль-Хасан ‘Али ибн Мухаммад аль-Маварди. Аль-Ахкам ас-султанийя ва-ль-вилаят ад-динийя / Абу-ль-Хасан ‘Али ибн Мухаммад аль-Маварди. – Аль-Кахира: Дар аль-Хадис, 2006. – 380 с.

5. Абу-Хамид аль-Газали. Аль-Мустасфа мин ‘ильм аль-уṣӯль / Абу-Хамид аль-Газали. – Мумбаи: Repro Books Limited, 2017. – 490 с.

6. Абу-Хамид аль-Газали. Ихйа’ ‘улюм ад-дин. В 4 т. / Абу-Хамид аль-Газали. – Бейрут: Дар аль-ма‘рифа, 1982. ~ 1712 с.

7. Боголюбов А.С. Место «Аль-фикх аль-акбар» Абу Ханифы ан-Ну‘мана в сложении мусульманской догматики / А.С. Боголюбов // ПП и ПИКНВ. Тезисы докладов IV годичной науч. сессии ЛО ИНА. –Л.: ЛО ИВ АН СССР, 1968. – С. 7–8.

8. Боголюбов А.С. Мусульманское право (ал-фикх) / А.С. Боголюбов // Хрестоматия по исламу: [В 2 ч.]. Рос. АН, Ин-т востоковедения / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. Пер. с араб., введ. и примеч. – М.: Изд. фирма «Вост. лит.», 1994; Москва: Наука, Изд. фирма «Вост. лит.», 1994. – С. 167–169.

9. Боголюбов А.С. О месте кийас в ряду основ мусульманского права / А.С. Боголюбов // ПП и ПИКНВ. Краткие сообщения и автоаннотации. VI годичная науч. сессия ЛО ИВ АН, посвященная 100-летию со дня рождения В.И. Ленина. – М.: Наука, ГРВЛ, 1970. – С. 69–70.

10. Ислам. Энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М. Прозоров. – М.: Наука, ГРВЛ, 1991. – 315 с. (Статьи А.С. Боголюбова: Абӯ Йӯсуф; Абӯ Ханӣфа; ‘Адā; ‘Адл; ‘Аḳд; ал-Аузā‘ӣ; ‘Ахд; Бай‘а; Ваṣиййа; Вуḍӯ‘; Гусл; Джанāба; Дийа; Завāдж; Зинā’; Ẓулм; ‘Идда; ал-Иджмā‘; ал-Иджтихāд; ‘Иḳāб; ал-Истиṣлāḥ; ал-Истиḥсāн; ал-Иḥсāн; Ḳāдӣ; ал-Ḳийāс; Ḳиṣāṣ; Маẓāлим; Макрӯх; Мāлик б. Анас; ал-Мāликиййа; Мандӯб; Махр; Мӣрāṣ;

Мубāҳ; ал-Муджтахид; Мут‘а; Муфтӣ; Муҳāкама; Никāҳ; Раджм; ар-Ра’й; Ṣадāḳ; Ṣадаḳа; аṣ-Ṣалāт; Ṣӣга; ат-Та‘зӣр; ат-Таḳлӣд; Ṭалāḳ; Ṭахāра; Умм ал-валад; ‘Урс; Фаḳӣх; Фард; Фāсиḳ; Фатвā; Фурӯ‘ ал-фиḳх; Ҳадд; Ҳакам; Ҳāким; Ҳалāл; ал-Ҳанафиййа; Ҳарāм; Ҳарӣм; Ҳукм; аш-Шайбāнӣ; аш-Шāфи‘ӣ; аш-Шāфи‘иййа; Шāхид; Ширка).

11. Кирпатрик Л., Худ Р. Внутренняя и внешняя религиозная ориентация: благословение или проклятие современной психологии религии? / Л. Кирпатрик, Р. Худ; пер. с англ. Е.Н. Медведевой, К.А. Колкуновой // Современная западная психология религии: Хрестоматия / Ред. сост. Т.В. Малевич; под ред. К.М. Антонова, К.А. Колкуновой. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. – С. 364–400.

12. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / А.Д. Кныш. – СПб.: Изд-во «ДИЛЯ», 2004. – 464 с.

13. Литвак Б.Г. Экспертные технологии в управлении: учебное пособие / Б.Г. Литвак. – 2-3 изд., испр. и доп. – М.: Дело, 2004. – 400 с.

14. Мусульманское право: Библиографический указатель по мусульманскому праву и обычному праву народов, исповедующих ислам / Под ред. Р.И. Беккина. – М., 2010. – 320 с.

15. Обласова Н.А. Методы идентификации и оценки рисков в деятельности компании / Н.А. Обласова // Мировая наука. – 2021. – №9 (54). – С. 117–126.

16. Олпорт Г.У., Росс Дж.М. Религиозная ориентация личности и предрассудки / Г.У. Олпорт, Дж.М. Росс; пер. с англ. Е.Н. Медведевой, К.А. Колкуновой // Современная западная психология религии: Хрестоматия / Ред. сост. Т.В. Малевич; под ред. К.М. Антонова, К.А. Колкуновой. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. – С. 336–364.

17. Сюкияйнен Л.Р. Исламское право и диалог культур в современном мире / Л.Р. Сюкияйнен. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2021. – 688 с.

18. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики / Л.Р. Сюкияйнен. – М.: Наука, 1986. – 256 с.

Сведения об авторе: Седанкина Татьяна Евгеньевна – кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой систематической теологии ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань); доцент кафедры теологии Болгарской исламской академии (г. Болгар). E-mail: Tatianasvetlaya@mail.ru. SPIN-код: 3748-1589

Хакимова А.Р. (Казань, РИИ)

СУФИЙСКИЙ ДУХОВНЫЙ ОРАТОР: ИСТОКИ И ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ

(Научный руководитель – преподаватель кафедры исламской теологии ЧУВО «Российский исламский институт» Дамиров Р.В.)

Аннотация: В статье рассматривается суфийская концепция духовного оратора как особого типа религиозного говорящего, авторитет которого определяется не только знанием и владением словом, но прежде всего нравственным состоянием и духовной дисциплиной. Прослеживаются отдельные параллели с греко-римским пониманием личности оратора, персидской традицией наставляющей словесности и исламским представлением о пророческом слове. Особое внимание уделено взглядам аль-Кушайри и аль-Газали на молчание, адаб, очищение намерения и ответственность наставника. В качестве регионального примера рассматривается деятельность Зайнуллы Расулева, в личности которого проповеднический дар сочетался с признанным духовным авторитетом и личным примером. Делается вывод, что в суфийской традиции риторическая выразительность не отрицается, но подчиняется требованию духовной достоверности говорящего.

Ключевые слова: суфизм, духовный оратор, красноречие, религиозная проповедь, наставничество, адаб, молчание, Зайнулла Расулев.

Проблема соотношения красноречия и личности говорящего возникает уже на ранних этапах развития риторической мысли. Способность убедительно говорить сама по себе еще не отвечает на вопрос о том, кто имеет нравственное право воздействовать на аудиторию и наставлять ее. Особенно остро эта проблема про-

является в религиозной коммуникации, где слово претендует не только на интеллектуальное или эмоциональное воздействие, но и на изменение нравственного и духовного состояния человека.

Историография рассматриваемой проблемы достаточно обширна, однако отдельные ее составляющие преимущественно изучаются раздельно. И.С. Брагинский анализирует среднеперсидскую дидактическую словесность и традицию андарзов как важную форму нравственного наставления [3]. В исследовании Ф. Халльдена поставлена проблема самого понятия арабо-исламской риторики: автор обращает внимание на то, что ее изучение долгое время было сосредоточено главным образом вокруг науки альбалага, тогда как собственно публичная речь и проповедническая традиция – аль-хатаба – требуют самостоятельного анализа [14].

В исследованиях суфизма О.Ю. Лапицкая раскрывает значение «Рисала» аль-Кушайри для систематизации суфийского учения [7], а Т.Е. Седанкина рассматривает молчание и слушание как самостоятельные этико-религиозные категории исламской традиции [11]. Деятельность Зайнуллы Расулева изучалась Р.Х. Насыровым. Насыров подробно показывает, как его проповеднический авторитет сочетался с личным примером и наставнической практикой [8]. Таким образом, отдельные элементы рассматриваемой темы изучены достаточно полно, однако их соединение в рамках именно концепции духовного оратора остается недостаточно разработанным.

Важнейшую основу понимания духовного оратора заложила греко-римская риторическая традиция. Античные мыслители постепенно переходили от рассмотрения красноречия как техники убеждения к вопросу о личности самого говорящего. Софисты акцентировали внимание на силе речевого воздействия, Платон связал подлинное красноречие с истиной и нравственной целью, а Аристотель систематизировал механизмы убеждения через logos, pathos и ethos, включив характер оратора в число важнейших факторов действенности речи [2].

В римской традиции эта линия получила дальнейшее развитие: у Цицерона оратор становится образованной и общественно ответственной фигурой, а у Квинтилиана нравственное достоинство уже выступает необходимым условием подлинного красноречия, что выражено в формуле vir bonus dicendi peritus – «добрый муж,

искусный в речи» [4]. Таким образом, именно в античной риторике постепенно формируется принципиальная для дальнейшего исследования идея: сила слова зависит не только от техники речи, но и от качества личности говорящего.

Персидская традиция развивает красноречие прежде всего как наставляющее слово, инструмент воспитания и нравственного формирования общественной жизни. Наиболее ярко это проявилось в дидактической литературе, в частности в жанре андарза – совета и поучения, исходящего от мудреца, духовного лидера или правителя [3]. К этой же линии относятся переосмысленные в персидской культуре «зерцала для государей» – своего рода наставительные «учебники» для правителей, посвященные вопросам управления, поведения и нравственной ответственности [9].

При этом персидская риторическая традиция придавала особое значение смыслу речи и предостерегала от избыточных словесных украшений: слово должно быть полезным, соразмерным и соответствовать ситуации, а сам говорящий – обладать рассудительностью и чувством меры. Таким образом, персидская традиция соединяет этику, культурную воспитанность и литературное мастерство, формируя модель авторитетного слова-наставления, которое не только убеждает, но и воспитывает и направляет человека. Именно эта особенность впоследствии оказывается важной для суфийского осмысления духовного наставничества.

Исламская традиция придает слову особый религиозный статус: его основными источниками становятся Коран, Сунна и связанная с ними практика проповеди и толкования. Коран воспринимается в мусульманской культуре как высший образец слова, обладающего непревзойденной выразительностью и смысловой силой, что отражено в концепции и‘джаз аль-Кур’ан [6, с. 90].

Наивысшим образцом религиозного говорящего становится пророк Мухаммад, мир ему и благословение Всевышнего. В хадисе его речь характеризуется способностью выражать глубокий смысл кратко и емко: «Мне были дарованы слова, краткие по форме, но всеобъемлющие по смыслу» [10]. Вместе с этим описания пророческой проповеди показывают и силу эмоционального воздействия: его обращение к людям могло быть напряженным и выразительным, побуждающим слушателя к внутренней реакции

и действию. Таким образом, исламский идеал соединяет содержательную глубину, ясность, эмоциональную силу и религиозный авторитет самого говорящего.

Особое место в истории исламского красноречия занимает имам Али ибн Абу Талиб, с именем которого связан сборник проповедей, писем и изречений «Нахдж ал-балага» («Путь красноречия»). Одной из сквозных тем речей Али становится критическое отношение к мирским благам, власти и подчинению собственным страстям, тогда как подлинная свобода связывается с обращенностью к Богу и внутренней независимостью от земного [5, с. 13]. В этих мотивах уже отчетливо проявляется аскетическая линия исламской мысли.

Тем самым фигура Али становится своеобразным мостом между пророческим религиозным словом и последующим развитием духовно-наставительной традиции: красноречие здесь служит не только разъяснению вероучения или общественному обращению, но и призыву к внутреннему изменению человека, преодолению привязанности к миру и работе над собой. Именно такое соединение риторической силы, нравственного наставления и аскетической направленности впоследствии окажется особенно созвучным суфийскому пониманию духовного слова.

В суфизме эта внутренняя направленность получает дальнейшее развитие: требование духовной работы обращается уже не только к слушателю, но и к самому наставнику. Его слово рассматривается в неразрывной связи с намерением, искренностью и внутренним состоянием говорящего. В результате рядом с красноречием возникает категория, которая на первый взгляд ему противоположна, – молчание.

Аль-Кушайри посвящает молчанию отдельную главу своего «Послания о суфийской науке». Он рассматривает его не как простое отсутствие речи, а как средство духовной дисциплины. Опасность слова связана, в частности, с удовольствием от говорения, желанием похвалы и стремлением возвыситься над другими посредством собственного красноречия. Поэтому молчание становится способом работы над намерением и характером человека. При этом аль-Кушайри не противопоставляет молчание речи безусловно:

напротив, «речь в надлежащее время» также может быть благородным качеством [13, с. 141].

Именно здесь обнаруживается существенное отличие суфийского понимания слова от риторики, ориентированной преимущественно на эффективность воздействия. Для духовного наставника недостаточно спросить, как сказать убедительно. Предварительным становится другой вопрос: имеет ли человек право говорить и из какого внутреннего состояния рождается его речь? Молчание выполняет своего рода проверочную функцию: оно позволяет освободить слово от тщеславия, самодовольства и желания продемонстрировать собственное превосходство.

С этим связана и практика зикра. Аль-Кушайри различает поминание Бога языком и сердцем, причем внешнее произнесение должно вести к внутреннему поминанию [13, с. 232]. Здесь слово получает функцию, существенно отличающуюся от обычного публичного убеждения: оно действует не только на другого человека, но прежде всего на самого говорящего. В суфийской практике речь, таким образом, оказывается частью духовного преобразования личности.

Ту же логику можно увидеть в категории адаба. В суфийском контексте адаб означает не просто внешнюю воспитанность или правила этикета, но способность соотнести поступок и слово с конкретной духовной ситуацией. Для наставника это означает необходимость понимать, когда следует говорить, что именно может быть сказано и способен ли слушатель воспринять сказанное без вреда для себя.

Особенно последовательно требования к духовному наставнику представлены у Абу Хамида аль-Газали. Он придает деятельности учителя чрезвычайно высокий статус, поскольку тот имеет дело с «сердцами людей» и должен способствовать их очищению и нравственному совершенствованию [12, с. 66]. Однако именно высокий статус наставления делает его одновременно опасным: право учить другого предполагает ответственность за собственное состояние.

Аль-Газали требует от наставника независимости от благодарности ученика, умения давать полезный совет, мягко исправлять дурной нрав и учитывать уровень понимания человека [1, с. 187].

Последнее особенно важно в риторическом отношении. Подлинный наставник не стремится продемонстрировать весь объем собственного знания, а соотносит речь с возможностями слушателя. Следовательно, мерой хорошего слова становится не количество высказанного и не сложность формы, а польза, которую оно способно принести конкретному человеку.

Так формируется особый суфийский тип духовного оратора. Его можно определить как наставника, для которого способность воздействовать словом неотделима от адаба, искренности, следования религиозной норме и работы над собственным внутренним состоянием. Его слово должно быть подтверждено жизнью. В этом смысле суфийская модель развивает до предельной степени вопрос о личности говорящего: речь получает авторитет не сама по себе, а в зависимости от того, кто говорит и насколько его внешнее наставление соответствует его внутреннему состоянию.

Показательным примером практического воплощения этой модели в Волго-Уральском регионе является шейх накшбандийского тариката Зайнулла Расулев (1833–1917). Современники отмечали как силу его личного авторитета, так и способность говорить понятно и воздействовать на самую разную аудиторию. В биографических материалах указывается, что молодой Расулев довольно быстро приобрел уважение мусульман: он говорил «проникновенно, с душою», и слушать его проповеди приходили жители соседних деревень [8, с. 46].

Однако особенно существенным в контексте рассматриваемой модели является соответствие его наставлений образу собственной жизни. Расулев призывал последователей к скромности, честному труду, терпению, помощи бедным, больным и сиротам. При этом значительную часть получаемых средств он направлял на содержание медресе и обучение нуждающихся учеников, а сам продолжал жить достаточно просто [8, с. 50]. Популярность его проповедей, таким образом, существовала не отдельно от нравственного авторитета личности, а опиралась на него.

Масштаб влияния Расулева подтверждается и оценками современников. Его характеризовали как одного из наиболее авторитетных мусульманских деятелей региона; в опубликованных после его смерти материалах за ним закрепилось определение

«духовный король своего народа» [8, с. 12]. При всей условности подобных характеристик они позволяют увидеть, насколько тесно в восприятии верующих соединялись личность наставника и вес произносимого им слова.

Пример Зайнуллы Расулева важен еще и потому, что позволяет перейти от анализа классических суфийских текстов к конкретной исторической практике российского ислама. В его деятельности обнаруживаются те же признаки, которые теоретически формулировались суфийскими авторами: наставление, личный пример, скромность, ориентация на нравственное воспитание и признанный духовный авторитет.

Таким образом, суфийская концепция духовного оратора может рассматриваться как особая модель религиозного красноречия, в которой риторическое мастерство не отвергается, но перестает быть самодостаточным. Если классическая риторика ставит вопрос о средствах убедительности речи и уже внутри этой системы обращается к личности говорящего, то суфийская традиция делает внутреннее состояние человека предварительным условием самого права на наставляющее слово.

В этой модели соединяются несколько историко-культурных линий: античное внимание к ethos говорящего, персидское понимание слова как формы нравственного наставления и исламское представление о единстве слова, религиозной нормы и личного примера. Однако в суфизме эти элементы получают особое развитие: красноречие подчиняется духовной дисциплине, а конечной целью речи становится не внешний эффект и даже не убеждение как таковое, а нравственное и духовное преобразование человека.

Следовательно, ключевым критерием подлинного духовного оратора становится не только то, как он говорит, но, прежде всего, то, соответствует ли сказанное им его собственной жизни и внутреннему состоянию. Именно эта зависимость слова от духовной достоверности говорящего составляет одну из наиболее характерных особенностей суфийской концепции наставления.

Литература:

1. Абу хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Возрождение религиозных наук. В 10 т. Т. 1 / Абухамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси; пер. с араб. И.Р. Насырова, А.С. Ацаевой. – Махачкала: Нуруль иршад, 2011. – 424 с.

2. Аристотель. Риторика / Аристотель; пер. с древнегреч. Н.Н. Платоновой. – М.: АСТ, 2017. – 352 с.

3. Брагинский И.С. Литература на среднеиранских языках / И.С. Брагинский. – URL: https://feb-web.ru/feb/ivl/vl2/vl2-2483.htm?cmd=p (дата обращения: 15.08.2026).

4. Волков А.А. Основы риторики: учебное пособие для вузов / А.А. Волков. – URL: https://royallib.com/book/volkov_aleksandr/osnovi_ritoriki_uchebnoe_posobie_dlya_vuzov.html (дата обращения: 21.08.2026).

5. Имам Али. Путь красноречия / Имам Али; пер. с араб. Т. Черниенко. – М.: «Садра», 2020. – 400 с.

6. Ислам: Энциклопедический словарь / Г.В. Милославский, Ю.А. Петросян, М. Б. Пиотровский [и др.]. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 90.

7. Лапицкая О.А. «Послание о суфийской науке» аль-Кушайри / О.А. Лапицкая. – URL: hhttps://cyberleninka.ru/article/n/poslanie-o-sufiyskoy-nauke-al-kushayri?ysclid=mpesb189w7844793387 (дата обращения: 20.08.2026).

8. Насыров Р.Х. Шейх Зайнулла Расулев / Р.Х. Насыров. – Уфа: Китап, 2008. – 176 с.

9. Рейснер М.Л. Введение в иранскую филологию / М.Л. Рейснер. – URL: https://textarchive.ru/c-2626939.html (дата обращения: 15.08.2026).

10. Сахих Муслим / пер. с араб. С. Попова. – Казань: Академия познания, 2008. – 857 с.

11. Седанкина Т.Е. От герменевтики молчания к теологии тишины / Т.Е. Седанкина. – URL: https://rrhumanities.ru/journal/annotation/3929/ (дата обращения: 20.08.2026).

12. Шангараев Р.Р. История суфизма. Учебное пособие / Р.Р. Шангараев. – Казань: ИД «МеДДоК», 2020. – 244 с.

13. Abu al-Qasim al-Qushayri. Al-Qushayri's Epistle On Sufism / Abu al-Qasim al-Qushayri. – Reading: Garnet Publishing Limited, 2007. – 460 p.

14. Philip Halldén. What Is Arab Islamic Rhetoric? Rethinking the History of Muslim Oratory Art and Homiletics / Philip Halldén. – URL: https://www.jstor.org/stable/3880080 (дата обращения: 19.08.2026).

Сведения об авторе: Хакимова Алина Ринатовна – студентка ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: alina-kh28@yandex.ru

Хисамов И.Р. (Казань, РИИ, КИУ)

ПОНИМАНИЕ НОВООВВЕДЕНИЯ (БИД‘А) В ИСЛАМСКОЙ ПРАВОВОЙ ТРАДИЦИИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД НА ОСНОВЕ ХАДИСА АИШИ

Аннотация: Статья посвящена исследованию понятия религиозного нововведения (бид‘а) в исламской правовой традиции на основе хадиса Аиши (да будет доволен ею Аллах): «Кто внесет в наше дело то, что к нему не относится, то это будет отвергнуто». Рассматриваются значение данного хадиса в системе основ исламского права и его связь с принципом соответствия деяний шариату. Анализируются подходы мусульманских ученых к определению бид‘а, в частности позиции аш-Шафии, аль-Газали, ан-Навави, ‘Изз ад-Дина ибн ‘Абд ас-Салама, Ибн аль-Асира и Ибн Раджаба. Особое внимание уделяется различию между нововведением в религии и новыми средствами реализации установленных шариатом целей. Рассматривается методологическая роль кияса, маслахи аль-мурсалы, обычая (‘урфа) и целей шариата (макасид аш-шари‘а) в определении правового статуса новых явлений.

Ключевые слова: бид‘а, религиозное нововведение, Сунна, хадис Аиши, усуль аль-фикх, кияс, маслаха аль-мурсала, макасид аш-шари‘а, исламское право.

Хадис, переданный со слов матери правоверных Аиши (да будет доволен ею Аллах), занимает важное место среди основополагающих хадисов исламской правовой и методологической традиции. Посланник Аллаха (ﷺ) сказал:

«من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»

«Кто внесет в наше дело (религию) то, что к нему не относится, то это будет отвергнуто» [3; 6].

В другой версии, переданной Муслимом, говорится:

«من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»

«Кто совершит какое-либо деяние, не соответствующее нашему этому делу, то оно будет отвергнуто» [6].

Смысл хадиса заключается в установлении принципа соответствия религиозных деяний шариату. Именно поэтому Ибн Раджаб аль-Ханбали относит данный хадис к великим основам ислама и указывает, что он является критерием оценки внешних деяний, подобно тому, как хадис «Поистине, дела оцениваются только по намерениям» является критерием оценки внутреннего состояния человека [5, с. 155].

Проблема бид'а имеет особое значение для исламской правовой методологии. С одной стороны, шариат обладает завершенностью и содержит руководство, необходимое человеку вплоть до Судного дня. С другой стороны, человеческая жизнь постоянно порождает новые обстоятельства, формы взаимодействия, технические средства и общественные явления, которых не существовало во времена пророка Мухаммада (ﷺ). Поэтому возникает методологический вопрос: следует ли считать каждое новое явление религиозным нововведением или необходимо различать между новым религиозным установлением и новым средством реализации уже установленных шариатом целей?

Ответ на этот вопрос невозможен без обращения к основам исламской правовой методологии и к трудам ученых, рассматривавших понятие бид'а.

Завершенность шариата и необходимость методологического подхода

Завершенность исламского законодательства означает не то, что каждый возможный предмет или способ человеческой деятельности должен быть назван в Коране или Сунне непосредственно, а то, что в откровении установлены основы, принципы и критерии, позволяющие определять правовой статус возникающих обстоятельств.

Именно поэтому развитие усуль аль-фикха было связано с необходимостью установить способы извлечения правовых норм из источников шариата. К числу таких способов относятся понимание прямого значения текста, его подразумеваемого смысла, аналогия (кыяс), учет общественной пользы в рамках признанных шариатом принципов и другие методы, разработанные правоведами.

В данном отношении необходимо различать между отсутствием прямого текстуального упоминания конкретного явления и отсутствием шариатского основания для него. Само по себе отсутствие отдельного текста не означает автоматически запрет или религиозную новизну.

Так, кияс позволяет распространять установленную текстом норму на новый случай при наличии соответствующей общей причины ('илля). Маслаха мурсала используется в тех случаях, когда рассматриваемая польза не получила отдельного прямого подтверждения или отрицания в тексте, но соответствует общим целям шариата. 'Урф также учитывается правоведами в тех вопросах, в которых обычай может иметь правовое значение и не противоречит установленным нормам.

Таким образом, наличие новых обстоятельств не противоречит завершенности шариата. Напротив, разработка методов их правовой оценки является одной из особенностей исламской юридической традиции.

Понятие бид‘а: языковое и терминологическое значение

В арабском языке слово «бид‘а» связано с созданием чего-либо без предшествующего образца. В терминологической литературе данное понятие получило несколько вариантов определения.

Различие определений в значительной степени связано с тем, используется ли слово «бид‘а» в широком языковом и правовом значении либо исключительно для обозначения религиозного установления, не имеющего основания в шариате.

Имам аш-Шафии, согласно передаче аль-Байхаки, разделял нововведения на два вида. К первому относятся новые явления, противоречащие Корану, Сунне, преданию или иджма‘у; такое нововведение является заблуждением. Ко второму относятся новые благие дела, не противоречащие указанным основам; такое нововведение, по его формулировке, не является порицаемым [2, с. 469].

Подобный подход позволяет увидеть, что слово «нововведение» в классической литературе не всегда употреблялось исключительно как термин для обозначения заблуждения.

Особенно ясно это проявляется у ‘Изз ад-Дина ибн ‘Абд ас-Саляма. Он определяет бид‘а как действие, которого не существовало во времена Посланника Аллаха (ﷺ), после чего делит ее на обязательную (ваджиб), запретную (*харам*), желательную (*мандуб*), нежелательную (*макрух*) и дозволенную (*мубах*). Критерием классификации он считает сопоставление нового явления с общими принципами шариата [1, с. 204].

Ан-Навави также приводит разделение бид‘а на пять категорий и указывает, что выражение «каждое нововведение является заблуждением» следует понимать с учетом контекста и соответствующего терминологического употребления [7].

В то же время Ибн Раджаб использует более узкое понимание бид‘а применительно к религии. В его объяснении хадиса Аиши речь идет о таком деянии, которое человек вводит в религию, не имея на него основания из шариата. Поэтому различие терминов у ученых необходимо учитывать при сопоставлении их высказываний.

Следовательно, наличие у некоторых ученых классификации бид‘а на пять категорий не означает, что они считали дозволенным введение новых форм поклонения без какого-либо шариатского основания. Критерием для них оставалось соответствие нового явления основам шариата.

Хадис «من سن في الإسلام سنة حسنة» (Кто в исламе установил добрую сунну (обычай)) и вопрос о новой практике

Важное место в обсуждении данной проблемы занимает хадис Джарира ибн ‘Абдуллаха (да будет доволен им Аллах): «من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر

من عمل بها بعده...» (**Кто в исламе установил добрую сунну (обычай), тому – награда за нее и награда тех, кто совершал это после него**).

В данном хадисе говорится о том, что тот, кто положил начало благой практике в исламе, получает ее награду и награду тех, кто последовал ей [6].

Контекст хадиса имеет принципиальное значение. Пророк (ﷺ) побуждал сподвижников оказать помощь нуждающимся людям. Один из ансаров первым принес пожертвование, после чего остальные стали следовать его примеру. Таким образом, речь идет не о создании нового самостоятельного обряда поклонения, а об инициировании практического осуществления уже установленного шариатом благого дела.

Поэтому данный хадис не следует понимать как разрешение самостоятельно устанавливать новые формы поклонения без основания в Коране и Сунне. Его содержание указывает на достоинство положительного начинания в рамках уже установленных шариатом принципов.

«Каждое нововведение является заблуждением»: вопрос о значении обобщения

В хадисах содержится выражение:

«وكل بدعة ضلالة»

«И каждое нововведение является заблуждением».

При толковании этого выражения ученые уделяли внимание значению слова «каждый» (كل) и понятию бид'а.

Ан-Навави, например, пишет в комментарии к «Сахиху» Муслима: «**Всякое новшество есть заблуждение» – [высказывание] общего характера, к которому применен принцип конкретизации (тахсис); подразумевается большинство нововведений**» [7, с. 154]. Тем самым он рассматривает выражение с точки зрения общего и ограниченного употребления.

Вместе с тем, подобное объяснение нельзя превращать в утверждение о том, что все ученые одинаково понимали термин «бид'а». Напротив, часть ученых употребляла его широко, а часть – преимущественно применительно к религиозному установлению, не имеющему шариатского основания. Поэтому при научном анализе необходимо рассматривать не только отдельное выражение, но и терминологию конкретного автора, его определение бид'а и критерии, которыми он пользовался.

Сунна как основание для различения религиозного установления и средства его реализации

Одним из наиболее важных вопросов является определение того, всякое ли действие Пророка (ﷺ) следует рассматривать как самостоятельную законодательную норму и является ли все, чего он не совершал, запрещенным нововведением.

Действия Пророка (ﷺ) неодинаковы по своему характеру. Среди них имеются действия, совершаемые им как разъяснение шариатского установле-

ния, действия, связанные с его человеческими привычками, особенности, относящиеся непосредственно к нему, а также действия, совершенные с учетом конкретных обстоятельств.

Поэтому отсутствие определенного действия в Сунне само по себе еще не является достаточным доказательством того, что соответствующее действие запрещено. Необходимо установить его характер, цель и связь с религиозным установлением.

В качестве примера можно привести особенности пророческой практики, которые не распространяются автоматически на всех мусульман. К ним относятся, в частности, некоторые специальные положения, связанные с браком Пророка (ﷺ), а также отдельные формы поста, имевшие отношение к нему лично.

Причины оставления Пророком (ﷺ) определенного действия также могли быть различными: отсутствие необходимости, опасение возложения на общину дополнительной обязанности, опасение возникновения смуты или же отсутствие соответствующего обстоятельства.

Поэтому формула «Пророк не делал этого – следовательно, это бид'а» методологически недостаточна.

Иджтихад сподвижников и новые формы реализации шариатских принципов

Особое значение для понимания проблемы имеют действия сподвижников. Известны случаи, когда сподвижники совершали определенные действия в присутствии Пророка (ﷺ), а он не запрещал их. К числу таких случаев относится хадис о Биляле (да будет доволен им Аллах), который сообщил о совершении двух рак'атов после омовения. Пророк (ﷺ) одобрил его действие.

Другой известный пример связан со словами одного из сподвижников после произнесения «Сами'а-Ллаху лиман хамидах» при подъеме из поясного поклона. Пророк (ﷺ) не отверг новую форму выражения благодарности Аллаху.

Эти примеры показывают, что не всякая новая форма действия в рамках установленного поклонения автоматически становится религиозным нововведением. Значение имеет ее соответствие шариатскому принципу.

Собирание Корана при Абу Бакре

Одним из наиболее известных примеров является решение Абу Бакра (да будет доволен им Аллах) собрать Коран в единый свод.

После битвы при аль-Ямаме погибло большое количество знатоков Корана. 'Умар ибн аль-Хаттаб предложил Абу Бакру собрать текст Корана. Первоначально Абу Бакр испытывал сомнение, поскольку Посланник Аллаха (ﷺ) не осуществлял подобного собрания. Однако после обсуждения он признал необходимость этого решения.

Данное событие показывает различие между введением нового религиозного установления и использованием нового способа сохранения уже ниспосланного откровения.

Собирание Корана не создало новый элемент религии. Напротив, оно послужило сохранению существующего откровения.

Тарави́х и слова ʻУмара: «Прекрасное нововведение это»

Известным примером является организация ʻУмаром ибн аль-Хаттабом (да будет доволен им Аллах) коллективного совершения молитвы тарави́х в Рамадан за одним имамом. Увидев людей, совершающих молитву коллективно, он сказал:

«نعمت البدعة هذه»

«Прекрасное нововведение это».

Однако использование слова «бидʻа» здесь не означает, что ʻУмар ввел совершенно новый вид поклонения.

Ибн аль-Асир, объясняя слова ʻУмара, указывает, что речь идет о новом способе организации уже известного благого дела: «Что касается того, что подпадает под общее содержание того, к чему побуждал Аллах или Его Посланник, то оно относится к похвальному» [4, с. 106–107].

Следовательно, пример ʻУмара особенно важен для разграничения между новым самостоятельным поклонением и новой организационной формой реализации уже установленной Сунны.

Дополнительный призыв на пятничную молитву

Другой пример связан с ʻУсманом ибн ʻАффаном (да будет доволен им Аллах). В период его правления, вследствие увеличения численности населения Медины, был введен дополнительный призыв к пятничной молитве. Данный пример также показывает, что новые организационные меры не обязательно представляют собой изменение самой религии. Их правовая оценка зависит от цели и содержания.

Дополнительный призыв не был самостоятельным новым видом поклонения, а выполнял функцию уведомления людей о приближении времени пятничной молитвы в изменившихся общественных условиях.

Развитие исламских наук как пример институционального развития

Развитие мусульманской научной традиции также демонстрирует различие между содержанием откровения и формами его сохранения, передачи и систематизации. В последующие века были сформированы самостоятельные дисциплины: усуль аль-фикх, терминология хадиса, науки о Коране, тафсир, различные направления филологии арабского языка, систематизация фикха и другие научные области. Появление названий дисциплин, классификаций, учебных пособий и систематизированных форм передачи знания не означало изменения содержания религии.

Именно поэтому для правовой оценки нового явления необходимо установить, относится ли оно к самостоятельному религиозному установлению либо является средством реализации уже признанной цели.

Различие между поклонением и средствами поклонения

Одним из важнейших методологических принципов является различение между самим поклонением и средствами, посредством которых оно осуществляется. Если определенная форма поклонения установлена шариатом, то изменение ее основных элементов не может оправдываться лишь ссылкой на пользу или удобство.

Иное дело – средства, позволяющие реализовать уже установленную шариатом цель. Использование новых технологий, способов организации обучения, средств распространения знаний и других подобных инструментов само по себе не означает введения нового поклонения.

Именно поэтому наличие громкоговорителей в мечетях, электрического освещения, современных средств печати, новых способов организации обучения и других подобных средств нельзя автоматически квалифицировать как религиозную бид'у. Их правовой статус определяется исходя из цели, содержания и соответствия шариатским нормам.

Вместе с тем средство может приобрести самостоятельный правовой статус, если оно связано с запрещенным действием либо приводит к нарушению установленной нормы.

Методологическая ошибка в вопросе о бид'а

Одной из крайностей является понимание бид'а как любого явления, которого не существовало во времена Пророка (ﷺ). При таком подходе практически любое новое средство, технология или организационная форма может быть объявлено религиозным нововведением.

Другая крайность заключается в том, что под предлогом общественной пользы можно произвольно вводить новые формы поклонения. Обе позиции требуют методологической корректировки. Критерием является не просто хронологическая новизна явления, а его отношение к шариату. Если новое действие представляет собой самостоятельное религиозное установление и не имеет основания в Коране, Сунне или признанных методах правовой аргументации, оно относится к религиозной бид'а. Если же оно является новым средством реализации уже установленного принципа и не противоречит шариату, сама по себе его новизна не делает его бид'а.

Заключение

Хадис Аиши (да будет доволен ею Аллах) «Кто внесет в наше дело то, что к нему не относится, то это будет отвергнуто» является одним из фундаментальных принципов оценки внешних религиозных действий. Его содержание требует от мусульманина соответствия совершаемых им религиозных деяний шариату и предостерегает от введения в религию того, что не имеет в ней основания.

Анализ трудов аш-Шафии, ан-Навави, 'Изз ад-Дина ибн 'Абд ас-Салама, Ибн аль-Асира и Ибн Раджаба показывает, что термин «бид'а» использовал-

ся учеными не полностью одинаково. Поэтому при исследовании данного понятия необходимо учитывать терминологию каждого автора и не переносить одно определение на всю исламскую правовую традицию.

Примеры из истории первых поколений мусульман – собирание Корана при Абу Бакре, организация коллективного таравиха при ʻУмаре, введение дополнительного призыва на пятничную молитву при ʻУсмане и последующая систематизация исламских наук – демонстрируют необходимость различать между изменением содержания религиозного установления и появлением новых способов его сохранения, организации и реализации.

Таким образом, методологически обоснованное понимание бидʻа предполагает рассмотрение нового явления в совокупности с текстами Корана и Сунны, общими принципами шариата, методами усуль аль-фикха и разъяснениями признанных ученых. Именно такой подход позволяет избежать как неоправданного расширения понятия бидʻа, так и необоснованного введения в религию новых форм поклонения.

Литература:

1. ʻАбд аль-ʻАзиз ибн ʻАбд ас-Салям. Кава‘ид аль-ахкам фи масалих аль-анам. Т. 2 / ʻАбд аль-ʻАзиз ибн ʻАбд ас-Салям. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-ʻильмия, 1991. – 337 с.
2. Аль-Байхаки Ахмад ибн аль-Хусайн. Манакиб аш-Шафии. Т. 1 / Аль-Байхаки Ахмад ибн аль-Хусайн. – Каир: Мактабат Дар ат-Турас, 1970. – 469 с.
3. Аль-Бухари Мухаммад ибн Исма‘иль. Аль-Джами‘ ас-сахих / Аль-Бухари Мухаммад ибн Исма‘иль. – Эр-Рияд: Дар ас-Салям, 1999. – 1513 с.
4. Ибн аль-Асир Маджд ад-Дин. Ан-Нихая фи гариб аль-хадис ва-ль-асар. Т. 1 / Ибн аль-Асир Маджд ад-Дин. – Бейрут: Аль-Мактаба аль-ʻильмия, 1979. – 496 с.
5. Ибн Раджаб Абд ар-Рахман ибн Ахмад. Джами‘ аль-ʻулюм ва-ль-хикам фи шарх хамсина хадисан мин джавами‘ аль-калим / Ибн Раджаб Абд ар-Рахман ибн Ахмад; под ред. д-ра Махира Ясина аль-Фахля. – 1-е изд. – Бейрут; Дамаск: Дар Ибн Касир, 1429 г. х. / 2008. – 956 с.
6. Муслим ибн аль-Хаджжадж. Аль-Джами‘ ас-сахих. Т. 2 / Муслим ибн аль-Хаджжадж. – Бейрут: Дар Ихья ат-Турас аль-ʻараби, 1955. – 691 с.
7. Ан-Навави Яхья ибн Шараф. Аль-Минхадж шарх Сахих Муслим ибн аль-Хаджжадж. Т. 6 / Ан-Навави Яхья ибн Шараф. – Бейрут: Дар Ихья ат-Турас аль-ʻараби, 1392 г. х. – 240 с.

Сведения об авторе: Хисамов Ильмир Рашидович – старший преподаватель кафедры исламской теологии «Российский исламский институт», кафедры религиозных дисциплин «Казанский исламский университет» (г. Казань). E-mail: ilek@list.ru

Шангараев Й.Р. (Казань, РИИ)

ОТНОШЕНИЕ К БОГАТСТВУ И НАКОПЛЕНИЮ В «ТАДЖ АЛЬ-АРУС» ИБН АТАИЛЛАХА АС-САКАНДАРИ

Аннотация: В статье рассматривается отношение к заработку, богатству и накоплению в суфийском наставительном труде Ибн Атаиллаха ас-Сакандари «Тадж аль-Арус». Для постановки вопроса используются идеи Макса Вебера о связи религиозной этики и хозяйственного поведения, а также определение капитализма Иммануила Валлерстайна через стремление к бесконечному накоплению капитала. Анализ фрагментов о торговле, устроении мирских дел и имуществе показывает, что автор не отвергает заработок и владение богатством. Он различает имущество как средство для дозволенной жизни и помощи другим и накопление, которое становится самостоятельной целью.

Ключевые слова: Ибн Атаиллах ас-Сакандари, «Тадж аль-Арус», суфизм, хозяйственная этика, богатство, накопление, Макс Вебер, Иммануил Валлерстайн.

Введение

Экономическое решение связано не только с расчетом выгоды. Человек выбирает, какой доход считать допустимым, как относиться к достатку и что делать с имуществом, если его становится больше необходимого. Поэтому религиозная этика представляет интерес для исследования хозяйственного поведения. Макс Вебер показал, что представления о призвании, труде и потреблении могут влиять на экономические мотивы. Лоуренс Харрисон и Сэмюэл Хантингтон, в свою очередь, рассматривали ценности как один из факторов развития обществ.

В этой работе мы рассматриваем, как суфийский автор говорит о доходе и накоплении. Основным источником служит «Тадж аль-Арус аль-ха-

ви ли-тахзиб ан-нуфус» («Венец невесты, содержащий воспитание душ») Ибн Атаиллаха ас-Сакандари. Это наставительная книга о духовном воспитании, но в ней есть и рассуждения об устроении мирских дел, торговле, привязанности к мирскому и отношении к имуществу. Эти фрагменты позволяют восстановить критерии, по которым автор оценивает хозяйственные действия. Они показывают, какие мотивы он считает достойными, однако сами по себе не доказывают, что все мусульманские сообщества следовали тем же нормам.

Религиозная этика и хозяйственное действие

М. Вебер рассматривает религию как источник повседневной дисциплины. В «Протестантской этике и духе капитализма» он связывает представления о призвании, труде и потреблении с формированием определенного хозяйственного уклада [2]. Этот подход стал исходной точкой для последующих исследований, которые уточняли его выводы и спорили с ними.

И. Валлерстайн задает более узкое понимание капитализма. В его трактовке речь идет о порядке, где накопление капитала превращается в постоянную цель [1]. Наличие собственности или торговли само по себе еще не означает капиталистической системы. Поэтому мы сопоставляем с текстом ас-Сакандари не экономические институты, которых он не описывает, а оценку прибыли и приумножения имущества.

Л. Харрисон и С. Хантингтон рассматривают ценности как возможный фактор общественного развития [4]. Эта рамка помогает поставить вопрос, но не заменяет анализ институтов и исторических условий. В.Т. Рязанов также подчеркивает, что религиозная этика действует вместе с другими факторами хозяйственного поведения [5, с. 102–108]. Поэтому один наставительный текст дает материал для анализа нормы, а не готовое объяснение экономической истории.

Первый аргумент: доход должен быть связан с послушанием

Один из центральных фрагментов книги озаглавлен «Дверь к уделу – послушание Дарующему удел». Ас-Сакандари пишет: «дверь, ведущая к уделу, – послушание Дарующему удел» [3, с. 213]. Автор не перечисляет допустимые профессии и не составляет правил торговли. Его интересует другое: получение пропитания должно оставаться связанным с религиозной обязанностью. Поэтому внимание переносится с величины дохода на его источник и на отношение человека к заработанному. Богатство не объявляется пороком само по себе. Важны дозволенность дохода и то, подчиняется ли хозяйственная деятельность религиозной нравственности.

Второй аргумент: мирское можно устраивать ради разных целей

Главное различение ас-Сакандари формулирует в разделе «Виды устроения мирских дел»: «Устроение мирских дел бывает двух видов: устроение мирского ради мирского и устроение мирского ради будущей жизни» [3, с. 227]. Это не разделение людей на занимающихся торговлей и отказавшихся от нее. Одно и то же действие может получить разную оценку в зависимости от намерения и последствий.

Первый вид устроения автор связывает с накоплением мирских благ ради гордости и приумножения. Каждое прибавление усиливает беспечность, отвлекает от послушания и может вести к ослушанию. Поэтому в этом месте критикуется не любое увеличение имущества, а рост состояния, который становится самоцелью и служит тщеславию человека.

Второй способ устроения мирских дел включает торговлю ради дозволенного пропитания, помощи нуждающимся и независимости от людей [3, с. 227–228]. Его признаки ас-Сакандари видит в готовности помогать другим и в отсутствии стремления умножать имущество ради самого роста. Здесь возникает напряжение с капиталистической логикой, которую Валлерстайн описывает через постоянное накопление капитала. При этом книга говорит о нравственной ориентации отдельного человека, а не о столкновении двух завершенных общественных систем.

В результате текст предлагает проверять хозяйственное действие по четырем вопросам: откуда пришел доход, ради чего человек его получает, мешает ли имущество исполнению обязанностей и готов ли владелец помочь другим. Такая проверка происходит внутри самого человека. Книга не предлагает для этого отдельного государственного или рыночного механизма.

Третий аргумент: планирование не отменяет упования

Понятие «тадбир» в книге связано с устроением дел и обдумыванием последствий. Ас-Сакандари не отвергает предусмотрительность. Он различает действия, которые помогают исполнять обязанности и приближаться к Богу, и планы, продиктованные желаниями души или уверенностью в собственной силе. Эту мысль поясняет рассказ о рабе, отправленном господином в город изготовить одежду. Раб начинает думать о месте жительства и женитьбе, увлекается этими заботами и оставляет поручение без внимания [3, с. 214]. В рассказе осуждается не способность планировать, а забвение главной обязанности.

Упование в таком контексте не требует бездействия. Человек может торговать, обеспечивать необходимые расходы и обдумывать дальнейшие шаги, если не принимает расчет за полный контроль над будущим. Критика обращена к тревоге, которая вытесняет обязанности настоя-

щего и заставляет считать собственный план независимым источником результата. Поэтому вопрос для ас-Сакандари состоит в назначении планирования и в том, на что человек опирается. План может помогать исполнять обязанности и разумно распоряжаться средствами.

Четвертый аргумент: имущество является вверенным средством

В рассуждениях о богатстве ас-Сакандари допускает удержание имущества, если человек хранит его для «господина», а не использует только ради себя [3, с. 222]. Этот образ не отменяет личного владения и не вводит коллективную модель собственности. Он меняет положение владельца: тот выступает хранителем и должен помнить о назначении средств.

Эта мысль продолжается в примерах торговли и богатых сподвижников. Ас-Сакандари пишет, что покупка, продажа и торговля сами по себе не лишают человека похвалы, если не отвлекают его от религиозных обязанностей [3, с. 230]. Рассказы о состоятельных сподвижниках и их пожертвованиях нужны автору для одного вывода: богатство совместимо с праведностью, когда человек распоряжается им как хранитель и направляет его на благо.

Ту же позицию выражает фраза о том, что мирское было «в их руках, но не в их сердцах» [3, с. 232]. Сподвижники переносили отсутствие имущества, а получив его, благодарили Бога и распоряжались им как честные хранители. Средства могли служить пропитанию, обязанностям и помощи нуждающимся. Размер имущества сам по себе не определяет его оценку. Проблема возникает тогда, когда богатство завладевает человеком и становится самостоятельной целью. Ас-Сакандари предлагает владеть средствами, не превращая их в окончательное основание независимости и достоинства.

Заключение

Четыре аргумента показывают, как ас-Сакандари устанавливает пределы отношения к богатству. Он связывает получение удела с послушанием и нравственной допустимостью дохода. Затем различает мирское, устроенное ради самого мирского, и хозяйственную деятельность, направленную на пропитание, обязанности и помощь людям. Планирование он допускает, но связывает с упованием. Наконец, автор признает торговлю и богатство, если владелец относится к имуществу как к средству и отвечает за его использование.

Из этого текста не следует, что суфизм запрещает богатство. Ас-Сакандари критикует автономию накопления, когда приумножение становится целью и отвлекает от обязанностей. С И. Валлерстайном этот вывод

можно сопоставить на уровне целей: капиталистическая система описывается через постоянное накопление, а суфийское наставление ограничивает превращение роста имущества в высшую ценность. Исторический вывод требует другого материала: нужно изучать хозяйственные практики, институты и рецепцию подобных текстов в мусульманских сообществах. Одной нормативной книги для такого вывода недостаточно.

Литература:

1. Валлерстайн И. Исторический капитализм. Капиталистическая цивилизация / И. Валлерстайн; пер. с англ.; науч. ред. А. И. Фурсова. – М.: Товарищество научных изданий КМК, 2008. – 176 с.

2. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер; пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова. – М.: Прогресс, 1990. –804 с.

3. Ибн Атаиллах ас-Сакандари. Тадж аль-‘арус аль-хави ли-тахзиб аннуфус / Ибн Атаиллах ас-Сакандари. – 2-е изд. – Dar al-Taqwa, 1440 г. х. / 2019. – 249 с.

4. Культура имеет значение: каким образом ценности способствуют общественному прогрессу / под ред. Л. Харрисона и С. Хантингтона; пер. с англ. А. Захарова. – М.: Московская школа политических исследований, 2002. – 315 с.

5. Рязанов В.Т. Роль религиозной этики в формировании этно-экономических (национальных) систем хозяйствования / В.Т. Рязанов // Проблемы современной экономики. – 2008. – №3 (27). – С. 102–108.

Сведения об авторе: Шангараев Йосыф Робертович – магистрант ЧУВО «Российский исламский институт» (Казань), jsangaraev@gmail.com. SPIN-код elibrary.ru:5139-9303

Шангараев Р.Р. (Казань, РИИ)

БОГОСЛОВСКИЕ ИНСТРУМЕНТЫ ДЕРАДИКАЛИЗАЦИИ В НАСЛЕДИИ ТАТАРСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

Аннотация: В статье рассматривается проблема противодействия идеологии радикализма в современном исламском дискурсе через обращение к классическому наследию татарских богословов. Показано, что ключевым ресурсом умеренности выступает разграничение двух уровней религиозного знания – ʻакыды (основ вероучения) и каляма (рационального осмысления и богословской полемики). На материале трудов Абу Хамид аль-Газали, Ш. Марджани, М.-Н. ат-Тунтари, Г. Курсави, Р. Фахретдина, М. Бигиева анализируется, каким образом смешение догмата с его истолкованием ведет к такфиру – обвинению в неверии. Обосновывается тезис о том, что дерадикализация начинается не с запретительных мер, а с возвращения к критической и этически ориентированной традиции познания. Статья создана в рамках выполнения гранта по теме: «Профилактика радикальных идеологий как задача отечественного исламского богословия».

Ключевые слова: ʻакыда, калям, такфир, богословские инструменты дерадикализации, умеренность, границы разногласия.

Введение

В аяте 6:159 Священного Корана Всевышний Аллах говорит: «Воистину, ты нисколько не в ответе за тех, которые устроили раскол в своей религии и распались на секты. Воистину, им придется отвечать перед Аллахом, а Он уж поведает им о том, что они творили» [5, с. 96]. В аяте говорится о тех, кто расколол религию и распался на секты. Почему это становится возможным? Почему возникают деструктивные идеологии?

Ответ отечественных богословов лежит не в социологии и не в политике. Он – в области методологии познания.

Проблема противодействия идеологии радикализма в современном исламском дискурсе требует обращения к классическим обоснованиям умеренности. В трудах татарских богословов предложен подход к религиозному знанию, который может быть положен в основу современных программ по дерадикализации. Значение этого наследия связано с развитием критического и глубокого понимания богословских вопросов. Без такой работы запретительные меры дают лишь временный результат и не затрагивают основ проблемы.

Отечественные богословы уделяли внимание разграничению двух уровней религиозного знания: *ʻакыды* и *каляма*. Рассмотрим, почему это различие важно для профилактики радикальных взглядов и что происходит, когда его перестают учитывать.

Разграничение ʻакыды и каляма

ʻАкыда охватывает основные положения веры, закрепленные в священном Коране и достоверной Сунне. Это ядро веры, обязательные для каждого мусульманина убеждения, составляющие общую основу вероучения. *ʻАкыда* основана на положениях Корана и достоверной Сунны, а также согласуется с консенсусом (*иджма*) признанных ученых (*ʻуляма*) уммы [2, с. 23]. Сам жанр «*ʻакыда*» в исламской традиции исторически сложился как сжатое и четкое провозглашение догматов, постулируемых от имени всей общины, в противовес еретическим нововведениям. Термин *ʻакыйда* является вторым названием науки «*Усуль ад-дин*».

Калям – это область рассуждений, связанная с интеллектуальным осмыслением основ веры: ученые обсуждают сложные богословские вопросы, приводят логические доводы и сопоставляют толкования. Такая работа допускает разногласия. Поэтому в ней необходимо отличать сами положения веры от рассуждений, с помощью которых человек пытается их объяснить. В понимании аль-Газали содержание веры и способы ее обоснования выполняют разные задачи: *ʻакыда* излагает вероучительные положения, а *калям* помогает оградить их от ложных истолкований. Поэтому необходимость рациональной полемики определяется конкретной потребностью в защите веры: когда требуется опровергнуть ересь, спор становится обязанностью; вне такой потребности он способен причинить вред: «Есть уловки, которые предназначены для того, чтобы развязать узел (на сердце) или ослабить, они именуются ересью. Однако есть и приемы, которыми можно бороться с первыми. Эти приемы именуют калямом, а знающего их называют мутакаллимом. (...) му-

такаллим отличается от простого верующего не своей верой, а только тем, что он измышляет калям, которым не дает искусителю ересью развязать узел на сердце верующего» [1, с. 205].

Однако разграничение *‘акыды* и *каляма* соблюдалось не всегда. Смешение догмата с его истолкованием способствует появлению крайних взглядов. Возьмем, например, спор о сотворенности или несотворенности Корана. В рассматриваемом подходе это вопрос *каляма*, то есть области человеческого осмысления и богословской дискуссии. Опасность возникает, когда участник спора придает своему толкованию статус обязательного для всех положения веры. Абу аль-Хасан аль-Аш’ари (ум. 936) сказал: «Высказывания о том, что Коран не сотворен и что убежденный в обратном является неверующим, принадлежат бесчисленному множеству богословов и знатоков хадисов и преданий» [9]. Из этого следует, что данное положение относится к области богословского суждения и не является бесспорном догматом. Однако, как видим, данное высказывание может превратиться и в догматическое утверждение: «это мое убеждение, а кто думает иначе – у того вера несовершенная». Таким образом, если спорное положение *каляма* объявляют безусловным догматом *‘акыды*, несогласие с ним становится поводом для такфира – обвинения в отходе от веры. Последствия такого обвинения выходят за пределы богословского спора: человека могут исключить из общины, а иногда этим же оправдывают насилие над ним.

На смешение этих уровней знания указывал Шихабутдин Марджани (1818–1889). По его мнению, споры об атрибутах Аллаха, о воскрешении, сотворенности Корана, превосходстве сподвижников и подобные вопросы были ошибочно отнесены к догматам. Он относил их в область *каляма*, где возможны дискуссии, а не в область *‘акыды* [8, с. 108].

К той же проблеме обращался Мухаммад-Наджиб ат-Тунтари (1842–1919), известный как Ишми ишан. Он признавал *калям* – исламскую схоластику, но предлагал различать внутри него догматические положения и рациональные толкования. Для этого ат-Тунтари распределил вопросы *каляма* по двум категориям [4, с. 199]:

1. Общие вопросы, охватывающие столпы веры, такие как единобожие, признание пророческой миссии, положения о последней участи человека и прочие. В классификации ат-Тунтари отрицание этих основ относится к неверию.

2. К второстепенным относятся вопросы, в которых богословы обсуждают, например, способ сотворения мира или детали понимания божественных атрибутов. Это область сложных теоретических рассуждений.

По ат-Тунтари, несогласие или отрицание положений второй категории само по себе не означает неверия. Следовательно, принадлежность к одной мусульманской общине не требует согласия во всех полемических вопросах. Богословы могут по-разному обосновывать свои выводы, спорить о надежности доводов и о способах получения знания. Такие разногласия остаются предметом обсуждения между мусульманами. Они не дают участникам спора права обвинять друг друга в неверии или исключать оппонента из ислама.

Для профилактики идеологии радикализма эта классификация полезна тем, что устанавливает границы допустимого разногласия. Она позволяет признавать несколько богословских мнений по умозрительным вопросам, сохраняя общие догматические основания. Единство общины при таком подходе не требует одинаковых ответов на все вопросы.

Критика комментаторской традиции

К пересмотру комментаторской традиции обратился Ш. Марджани. Он работал с вероучительным текстом «'Акаид ан-Насафия» и критически рассматривал поздние толкования, в том числе труды Саадуддина ат-Тафтазани (1322–1390). Критика Ш. Марджани развивалась внутри ханафитской правовой школы и матуридитского вероучения. Он не ставил под сомнение сами догматы, но предлагал различать их обязательность и авторитет отдельных богословских толкований. Для оценки спорного суждения он выделял два уровня:

1. Первый уровень – достоверный консенсус и категорические предписания. В изложенном подходе эти положения обязательны, а их отрицание квалифицируется как неверие (*куфр*).

2. Второй уровень – толкование, выработанное определенным автором в конкретных исторических условиях. Ш. Марджани допускал и считал необходимой его критическую оценку, если оно расходится со смыслом первоисточника или внутренней логикой религиозного учения.

Такое разграничение позволяет проверять поздние комментарии, сохраняя приверженность вере. То есть критика поздних комментариев – это не атака на веру, а ее очищение от полемических наслоений.

Ш. Марджани также отделял суждение о поступке от суждения о человеке: признание действия ошибочным еще не лишает совершившего его статуса мусульманина. Поэтому расхождение с частным богословским мнением не должно становиться основанием для объявления оппонента «неверным». Этот подход ограничивает использование вероучительных обвинений в спорах между мусульманами.

Проблема такфира в исторической перспективе

В XIX веке представители кадимизма, консервативного направления в исламе Волго-Уральского региона, нередко обвиняли богословов-новаторов в неверии. Учение Ш. Марджани было направлено против такой практики. Опираясь на суннитское наследие первых поколений мусульман (*ас-саляф*), он отстаивал подход, который можно обозначить как презумпцию вероучительной невиновности. Его значение состоит в том, чтобы не допускать такфира на основании частных разногласий и тем самым ограничивать его применение в конфессиональной полемике.

Важно отметить, что дискурс такфира не был изобретением враждебных к инакомыслящим групп Нового времени. К такфиру как инструменту борьбы с оппонентами прибегали еще хариджиты в период правления халифа ʻАли. В более позднюю эпоху в качестве примера политического применения такфира можно назвать сирийского богослова Ибн Таймийю (1263–1328), «считающегося одним из основоположников концепции такфира, которая у него зачастую носит необоснованный исламскими канонами характер» [7]. Авторы связывают эту оценку с его выступлениями против монгольских сил, нападавших на Мамлюкский султанат, несмотря на принятие ими ислама. Ибн Таймийя обвинял их в отходе от веры.

Именно этот «политический такфир» сегодня активно заимствуют экстремистские группировки. Для выбранной проблематики особенно показателен разбор вооруженного конфликта между мусульманами в «Шарх аль-ʻАкаид аль-джадида» под авторством Г. Курсави. Это делает учение отечественных богословов особенно актуальным.

Комментируя рассказ о двух сражающихся группах верующих, Г. Курсави подчеркивает, что несмотря на политический конфликт, сохраняется братство, основанное на вере: «За обеими сохранилось имя веры, хотя одна из них является восставшей; сохраняется и братство, установленное верой, согласно словам Всевышнего: “Верующие – братья”» [6, с. 45].

В качестве примера такого подхода используется конфликт ʻАли и Муʻавии. Позицию Муʻавии автор считает ошибочной, однако связывает ее с неправильным истолкованием (*та’вилем*), которое само по себе не выводит из религии, и приводит слова ʻАли о противостоящей стороне: «наши братья восстали против нас» [6, с. 56]. Признать другую сторону неправой здесь не означает перестать считать ее частью мусульманской общины. Политическое противостояние не получает автоматически статуса борьбы между верой и неверием.

Реформа образования как инструмент профилактики идеологии радикализма

Однако все эти богословские тонкости оставались уделом ученых. В простонародье же, в медресе, царил *таклид* (слепое подражание). Ученики заучивали сложнейшие логические схемы, думая, что это и есть сама вера. Муса Бигиев обращал внимание на то, что существующая система образования в значительной степени свела религиозную составляющую к формальной схоластике. «Спекулятивная теология (*калям*) оказалась ничем иным, как борьбой незнания с невежеством и бессмысленным обсуждением противоречивых проблем» [3, с. 8]. В учебной практике наблюдался определенный перекос: при явном приоритете философского инструментария (мантыйк) недостаточно полно задействовался потенциал коранических текстов и хадисов. Под «перекосом» здесь понимается методологическая подмена: логика и рациональная аргументация, которые изначально были лишь вспомогательным инструментом для осмысления веры, превратились в самоцель и главный критерий образованности. Вместо того чтобы погружать ученика в смыслы аятов и хадисов, его загружают отвлеченными умственными построениями, далекими от жизни – сложными логическими цепочками, спорами о том, что нельзя проверить, и бесконечными уточнениями определений. В результате Коран и Сунна изучаются поверхностно, фрагментарно, часто – лишь как материал для иллюстрации логических схем. М. Бигиев предлагал **смену парадигмы**: от заучивания логических схем – к живому пониманию Корана и Сунны, развивать критическое мышление и иджтихад, глубокое понимание первоисточников.

Сходное замечание Р. Фахретдин (1858–1936) высказал на страницах журнала «Шура». По его оценке, авторы вероучительных книг уделяли основное внимание спору с мутазилитами [10, с. 285]. Из-за преобладания полемической задачи изложение самих основ веры с опорой на Коран и Сунну отступало на второй план.

Заключение

Отечественные ученые заложили богословский фундамент, который позволяет современным мусульманским лидерам России давать аргументированный ответ радикальным идеологиям. Предлагаемые ими богословские инструменты дерадикализации – это не абстрактная схоластика, а живой ответ на конкретные исторические вызовы: преследования, обвинения в ереси и попытки использовать религию как инструмент насилия. Именно поэтому эти труды актуализируют активное их изучение в рамках противодействия экстремизму.

Таким образом, дерадикализация в исламе начинается не с запретов, а с возвращения к живой, критической и этически ориентированной традиции познания – той традиции, которая была заложена отечественными мыслителями, и которая остается востребованной сегодня как никогда.

Литература:

1. Ал-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. Избранные главы / Ал-Газали Абу Хамид; пер. с араб. В.В. Наумкина. – М.: Наука, 1980. – 376 с.

2. Бабирти М. Толкование акиды ат-Тахави / М. Бабирти; пер. с арабского Р.К. Адыгамова. – Казань: КИУ, 2014. –185 с.

3. Бигиев М. Избранные труды. В 2 т. Т. 2 / М. Бигиев; сост. и пер. с османск. А. Хайрутдинов. – Казань: Татар. кн. изд-во; 2006. – 256 с.

4. Исламское вероучение в учебных пособиях и трудах татарских авторов начала XX в.: Хрестоматия / Сост. Р.Р. Сафиуллина. – Казань: К(П)ФУ, 2012. – 248 с.

5. Коран / перевод с арабского и комментарий М.-Н.О. Османова. – М.: Изд. Ладомир Восточная литература, 1995. – 576 с.

6. Курсави ‘Абд-ан-Насыр. Шарх аль-‘Акаид аль-джадида / ‘Абд-ан-Насыр Курсави. – 64 с. – Режим доступа: Dar al-Kutub. – URL: https://darul-kutub.com/books/819/ (дата обращения: 07.09.2026).

7. Маевская Л.Б., Ага Хайсам Мухаммад. Социальные предпосылки распространения политического такфиризма в исламском обществе / Л.Б. Маевская, Ага Хайсам Мухаммад. – URL: https://islam.dgu.ru/archive.aspx?idS=794 (дата обращения: 09.09.2026).

8. Мараш И. Религиозное обновление в тюркском мире (1850–1917 гг.) / И. Мараш; пер. с турец. яз. Г.Р. Ахметьяновой. – Казань: РИИ, 2021. – 307 с.

9. Сотворенность Корана. [Электронный ресурс]. – URL: https://ru.quranacademy.org/encyclopedia/article/khalq-Quran (дата обращения: 09.09.2026).

10. Фәхреддин Р. Матбугат әсәрләре / Р. Фәхреддин. – Шура. –1915. – №9. – С. 285–286.

Сведения об авторе: Шангараев Роберт Рашитович – кандидат исторических наук, доцент, декан Теологического факультета ЧУВО «Российский исламский институт» (Казань), доцент кафедры теологии МРО ДОО ВО «Болгарская исламская академия» (Болгар). abujosf@mail.ru. SPIN-код elibrary.ru:1767-2280

Якупова-Латыпова М.Р. (Нижнекамск)
Иванов Ю.Н. (Казань, РИИ)

РОЛЬ ИСЛАМА В ЖИЗНИ НАРОДОВ СОВРЕМЕННОГО СЕВЕРНОГО КАВКАЗА: ТЕНДЕНЦИИ И ПРОТИВОРЕЧИЯ (ПО МАТЕРИАЛАМ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

Аннотация: В статье на основе историко-теологического анализа и данных авторского социологического опроса рассматривается роль ислама в жизни народов Северного Кавказа. Исследование охватывает исторические этапы формирования региональной модели ислама и ее современное состояние. Особое внимание уделяется результатам анкетирования, осуществленное авторами, выявившим высокий уровень религиозной самоидентификации (более 85%), неразрывную связь ислама и этничности (для 76,7% респондентов), а также серьезные внутренние противоречия: разрыв между декларируемой верой и практиками (намаз совершают лишь 45,1%), поколенческий конфликт (признаваемый 66,2% опрошенных) и трансформацию каналов религиозной социализации (интернет опережает местное духовенство как источник знаний). Авторы приходят к выводу, что ислам остается фундаментом идентичности, однако его развитие в регионе сопряжено с необходимостью преодоления правовых коллизий и поиска баланса между традицией и современностью.

Ключевые слова: ислам, Северный Кавказ, религиозная идентичность, реисламизация, социология религии, шариат, адат, суфизм, поколенческий разрыв.

Северный Кавказ является уникальным регионом Российской Федерации, где ислам на протяжении более чем четырнадцати веков выступает важнейшим фактором формирования мировоззрения, социальных норм и идентичности большинства народов. Проведенное исследование, включавшее как анализ историко-теологической традиции, так и ав-

торское социологическое анкетирование (март–апрель 2026 г., n=142), позволяет составить комплексную картину места ислама в жизни современных северокавказцев и выявить основные тенденции его развития.

Исторический экскурс показывает, что распространение ислама в регионе охватило более тринадцати столетий и прошло шесть основных этапов – от первых арабских походов и возникновения форпоста в Дербенте (VII–X вв.) до постсоветской реисламизации (конец XX – начало XXI в.). Важнейшую роль в этом процессе сыграл суфизм. Суфийские тарикаты (накшбандийя, кадирийя, шазилийя) не только обеспечили окончательное укоренение ислама в горской среде, но и стали основным механизмом сохранения веры в советский период, когда официальные институты были уничтожены. Длительное взаимодействие привнесенных норм шариата и местного обычного права (адата) привело к возникновению устойчивой региональной модели, которую исследователи характеризуют как «народный ислам» и которая отличается органичным сочетанием общеисламских предписаний и местных культурных традиций.

Однако сегодня эта модель переживает трансформацию, что наглядно подтверждается данными проведенного опроса. Прежде всего, исследование зафиксировало крайне высокий уровень религиозной самоидентификации: более 85% респондентов в той или иной мере относят себя к верующим. При этом ислам воспринимается не как отдельная от этничности категория, а как ее неотъемлемая часть: для 40,8% опрошенных национальность и принадлежность к исламу являются «неразделимым единым целым», а еще 35,9% рассматривают их как взаимосвязанные компоненты идентичности. Таким образом, для подавляющего большинства (76,7%) ислам выступает естественной составляющей этнокультурного кода.

Вместе с тем социологический опрос выявил значительный разрыв между декларируемой религиозностью и реальным соблюдением практик. Если пост в месяц Рамадан соблюдают 73,2% респондентов, а участие в мавлидах и коллективных собраниях практикуют 53,5% (что подтверждает устойчивость «народных», общинных форм ислама), то ежедневную пятикратную молитву (намаз) совершают лишь 45,1% опрошенных. Строго соблюдающими все предписания считают себя только 14,1% респондентов, тогда как 28,2% характеризуют себя как верующих, но не соблюдающих обряды регулярно. Эта дистанция между «культурным» и «практикующим» исламом является одной из ключевых характеристик современной религиозности на Северном Кавказе.

Одним из наиболее значимых результатов опроса стало подтверждение наличия серьезного **поколенческого разрыва** в понимании ислама. Суммарно 66,2% респондентов полностью или скорее согласны с утверждением, что между молодым и старшим поколениями существует глубокое расхождение в восприятии религии. Этот разрыв имеет двойственную природу. С одной стороны, молодежь, социализировав-

шаяся в постсоветский период, зачастую демонстрирует более строгое соблюдение предписаний и ориентируется на глобальный исламский дискурс, тогда как старшее поколение воспринимает веру преимущественно сквозь призму национальных традиций и обрядов жизненного цикла. С другой стороны, именно молодежь активнее черпает знания из интернет-источников, что порождает феномен «взаимной чуждости», описанный в научной литературе, когда каждая из сторон считает религиозность другой «неправильной».

Особую тревогу вызывает трансформация каналов религиозной социализации. При сохраняющемся лидерстве семьи (64,1%) как основного транслятора ценностей, интернет-ресурсы (47,2%) и социальные сети (36,6%) уже опередили местное духовенство (28,2%) и формальное религиозное образование (12,0%) в качестве значимых источников знаний об исламе. Эта ситуация, характеризуемая исследователями как феномен «электронных муфтиев», создает серьезные риски распространения непроверенных или радикальных интерпретаций, особенно в среде молодежи.

Сами верующие остро осознают существующие проблемы. На первое место среди них респонденты поставили недостаток знаний об основах ислама (47,9%), что свидетельствует о высоком запросе на качественное религиозное просвещение. Второй по значимости проблемой названо проникновение радикальных идей (35,9%), а третьей – конфликт между приверженцами разных течений ислама, прежде всего суфизма и салафизма (26,8%). Примечательно, что почти пятая часть опрошенных (19,7%) заявила, что не сталкивается с проблемами в религиозной сфере, что может говорить как о реальном благополучии в отдельных общинах, так и о низкой рефлексии по данному вопросу.

Правовая культура региона также характеризуется сохранением **правового плюрализма** – сосуществования светского законодательства, шариата и адата. Данные опроса показывают, что в случае конфликта норм 33,8% респондентов отдали бы предпочтение шариату, и лишь 28,9% – закону РФ. При этом 59,2% опрошенных в целом поддерживают идею введения отдельных норм шариата (например, в семейном или финансовом праве) в правовое поле республик при условии их непротиворечия Конституции РФ. Это подтверждает вывод о том, что для значительной части населения Северного Кавказа мусульманское право обладает более высоким моральным авторитетом, нежели светский закон, что порождает напряженность в отношениях между религиозными и государственными институтами.

Что касается прогнозных ожиданий, то более половины опрошенных (57,7%) считают, что через 20-30 лет роль ислама в регионе усилится (22,5% – существенно, 35,2% – незначительно). Еще 26,8% полагают, что она останется примерно такой же. Лишь 9,8% прогнозируют ослабление роли религии. Эти данные свидетельствуют об устойчивом обществен-

ном запросе на дальнейшее присутствие ислама в публичной и частной сферах. При этом большинство респондентов (57,7%) оценивают ислам как силу, объединяющую людей и укрепляющую мораль, а 36,6% отмечают его роль в решении социальных проблем через благотворительность.

Таким образом, проведенное исследование позволяет заключить, что ислам на Северном Кавказе представляет собой сложное и внутренне противоречивое явление. С одной стороны, он продолжает служить основой этнокультурной идентичности народов региона, нормативным регулятором семейно-бытовых и общинных отношений, фактором социальной консолидации и моральной опорой для большинства населения. С другой – внутренняя неоднородность исламского пространства, правовые противоречия между шариатом, адатом и светским законодательством, межпоколенческие разногласия, трансформация каналов получения знаний и сохраняющаяся угроза радикализации создают серьезные вызовы, требующие взвешенной государственно-конфессиональной политики.

Дальнейшее развитие ислама в регионе будет определяться тем, насколько успешно удастся сочетать сохранение его традиционных форм с интеграцией новых течений, повышением качества религиозного образования и поиском баланса между религиозными нормами и светским правопорядком. Материалы настоящего исследования могут найти применение в учебной практике мусульманских образовательных организаций, а также в дальнейших научных изысканиях по проблемам религиозной жизни в полиэтничных регионах России и при выработке рекомендаций для органов государственной власти и религиозных организаций.

Сведения об авторах: Якупова-Латыпова Миляуша Рашидовна – преподаватель исламских дисциплин (г. Нижнекамск). E-mail: milashka2107-96@mail.ru

Иванов Юрий Николаевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры исламской теологии ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: ivanov52@rambler.ru

Яруллин И.Т. (Казань, РИИ)

МЕТОДЫ РАЦИОНАЛЬНОГО ВЫВОДА (ИСТИДЛЯЛЬ) В СТРУКТУРЕ БОГОСЛОВСКОГО УМОЗРЕНИЯ АБУ МАНСУРА АЛЬ-МАТУРИДИ

(Научный руководитель – кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой систематической теологии ЧУВО «Российский исламский институт» Седанкина Т.Е.)

Аннотация: Статья посвящена исследованию методов рационального вывода (аль-истидляль) в теоретическом наследии центральноазиатского мыслителя Абу Мансура аль-Матуриди и его классических продолжателей. На материале трактата «Китаб ат-Таухид» («Книга единобожия»), а также сочинений Абу-ль-Му‘ина ан-Насафи реконструируется доказательная модель раннего мавераннахрского каляма X–XII веков, сформировавшаяся до масштабной рецепции аристотелевской силлогистики. Рассматриваются эпистемологические источники познания, структура каузального вывода от действия к Действователю (аль-истидляль би-ль-асар ‘аля-ль-му’ассир) и богословская специфика предвечности атрибута созидания (таквин). Особое внимание уделено методу репрезентативного суждения о сокрытом по наблюдаемому (далялят аш-шахид ‘аля аль-гаиб) и разработанному аль-Матуриди принципу доказательства по контрасту (далялят аль-хиляф), обеспечившему апофатическую защиту трансцендентности Творца (танзих). Эксплицируются условия достижения категорической достоверности (якын), рациональная обязанность богопознания, а также методы элиминации сомнений (ас-сабр ва-т-таксим). Обосновывается статус гносеологии аль-Матуриди как фундамента суннитской ортодоксии, соединившего когнитивную автономию разума с авторитетом откровения.

Ключевые слова: исламская теология, суннитский калям, матуридизм, рациональный вывод (истидляль), познание сокрытого по наблюдаемому, принцип божественной мудрости, атрибут созидания (таквин), апофатизм (танзих).

Введение

Кристаллизация классического суннитского богословия в X веке ознаменовалась формированием двух взаимодополняющих интеллектуальных центров – аш'аритского на Ближнем Востоке и матуридийского в центральноазиатском Мавераннахре [3, с. 56]. Если аш'аризм развивался в условиях непосредственной полемики с му'тазилизмом Ирака, то мавераннахрская школа опиралась на рационально-правовое наследие Абу Ханифы и его ближайших учеников [4, с. 19]. В трудах Абу Мансура аль-Матуриди и ученых Самарканда сложился самобытный догматический баланс, признающий за разумом (*'акль*) высокую степень познавательной автономии при незыблемой защите нормативного откровения (*сам'*) [6, с. 8].

Вопреки распространенному в историографии мнению о том, что систематическая доказательность проникла в калям лишь на рубеже XI–XII веков вследствие рецепции перипатетической логики аль-Газали [12, с. 313], анализ первоисточников показывает наличие зрелой доказательной системы уже в эпоху ранних классиков. «Китаб ат-Таухид» аль-Матуриди стал одним из первых богословских компендиумов, открывающихся развернутым теоретико-познавательным разделом (*мабахис аль-ма'рифа*), где эпистемология выступает методологическим условием возможности теологического дискурса [2, с. 36].

Гносеологические основания матуридизма получили всестороннее освещение в различных исследовательских традициях: в отечественном исламоведении и историко-философской мысли (А.В. Смирнов, Р.К. Адыгамов) [1; 10], в современной арабо-мусульманской теологии (А.А. аль-Башири, Б.А. аль-Джаби, А.А. аль-Магриби, А.М. Салем) [2; 3; 4; 9], а также в турецких историко-богословских трудах (Х. Альпер, Ш.А. Дюзгюн, А. Ташкын) [6; 11; 12]. В то же время понятийные структуры раннего каляма требуют концептуального осмысления через теорию «логики смысла», раскрывающую особенности рассуждений в бинарных оппозициях «явленное – сокрытое» (*захир – батын*) и «действие – действователь» (*фи'ль – фа'иль*) [10, с. 81].

Исходным пунктом рационалистической программы аль-Матуриди выступает бескомпромиссное преодоление догматического конформизма (*таклид*). Богослов подчеркивает, что некритическое следование

авторитету лишено познавательной силы: «Традиционалистское следование не может служить оправданием для человека, ибо в равной мере способно привести как к истине, так и к ее противоположности, не имея за собой ничего, кроме численного большинства» [5, с. 6]. Единственно надежным основанием веры признается триада источников знания: чувственное созерцание (*ʻиян*), достоверная историческая передача (*ахбар*) и рациональное умозрение (*назар* / *ʻакль*) [8, с. 15]. При этом разум мыслится не пассивным рецептором данных, а высшим аналитическим инструментом (*аля*), систематизирующим эмпирический опыт. Цель статьи – реконструировать доказательную систему аль-Матуриди и его продолжателей, прежде всего Абу-ль-Муʻина ан-Насафи, как целостную модель рационального богопознания.

1. Типология и структура методов рационального вывода в «Китаб ат-Таухид»

1.1. Доказательство от действия к Причине (аль-истидляль би-ль-асар ʻаля-ль-муʼассир) как фундамент калямического умозрения

Реконструкция доказательной модели аль-Матуриди закономерно берет начало с анализа фундаментального принципа каузальности, где переход от эмпирически фиксируемого действия, следа или артефакта (*асар*) к трансцендентному Действователю (*Муʼассир* / *Фаʻиль*) выступает несущей осью доказательства бытия Бога [1, с. 110]. В отличие от античной метафизики с ее учением о четырех причинах, ранний калям выстраивал категорию причинности вокруг субъектно-объектной связи «действие – действующее лицо – претерпевающий результат» [10, с. 364]. Сотворенное действие осмысляется здесь не как качество субстанции, а как процессуальное событие во времени (*хадас*), которое онтологически несамодостаточно и требует внешнего Деятеля (*Мухдис*), вызывающего вещь из небытия к действительному существованию [9, с. 63].

Существенным догматическим отличием матуридийской школы стало утверждение предвечности Божественного созидательного действия (*таквин* / *сыфат аль-афʻаль*) [3, с. 122]. Если представители аш'аризма определяли действие Творца как преходящий модус могущества, возникающий во времени одновременно с сотворенным миром, то аль-Матуриди и ан-Насафи категорически разделяли извечный атрибут творения (*таквин*) и сам сотворенный во времени объект (*мукавван*) [8, с. 73]. Подобная дифференциация позволила связать каузальный вывод (*истидляль биль-асар*) непосредственно с вечной Божественной сущностью, исключив предположение о возникновении в Творце новых качеств [3, с. 124].

Принцип всеобщей причинности аль-Матуриди основывает на неопровержимости повседневного опыта. В тексте «Китаб ат-Таухид» он использует наглядную аргументацию: «Мы не знаем письма без писца, разделения – без разделяющего, точно так же как соединения – без соединяющего, а движения и покоя – без того, кто приводит в движение и упокаивает. Все это с необходимостью распространяется на совокупность мира, ибо он составлен и разделен... И все, что в наблюдаемом мире относится к составленности и письму, возникает позже того, благодаря кому оно возникло; таково же положение и всего мироздания» [5, с. 14–15].

Данное рассуждение образует основу доказательства сотворенности материальных субстанций (*худус аль-а'ян*), разворачиваемого мыслителем через ряд взаимосвязанных логических аргументов. Первой ступенью выступает доказательство через изменчивость субстанций и акциденций (*далиль аль-джавахир ва-ль-а'рад*). Материальные тела непрерывно подвержены смене четырех первичных состояний (*аль-акван аль-арба'а*) – движения, покоя, соединения и разъединения [8, с. 64]. Поскольку акциденции не обладают длительностью в двух моментах времени, а физические тела принципиально не могут существовать вне этих сменяющихся состояний, сами тела неизбежно имеют временное начало [4, с. 95]. Согласно аксиоме каляма, то, что сопряжено с преходящим и не предшествует ему, само возникло во времени [2, с. 95].

В развитие данного положения привлекается доказательство от модальной возможности и спецификации (*далиль аль-джаваз ва-т-тахсыс*). Мир характеризуется тем, что его наличное состояние не предопределено логической необходимостью: если бы космос существовал сам по себе, одно время возникновения не имело бы предпочтения перед другим, а определенные пространственные формы не обладали бы преимуществом [4, с. 125]. Сам факт выбора конкретных параметров мироздания из множества равновероятных альтернатив указывает на воздействие внешнего Детерминатора (*Мухассыс*), преклонившего чашу весов в пользу бытия [9, с. 83].

Особое место занимает аргумент от гармонического синтеза противоположностей (*бурхан аль-ахваль аль-мутададда*). Физический космос составлен из начал с противоположными свойствами – тепла и холода, сухости и влажности [5, с. 20]. В силу естественной конфликтности (*танафур*) эти элементы не могли соединиться спонтанно; их устойчивое гармоничное сосуществование свидетельствует о властной силе Высшего Устроителя (*Кахир* / *Мудаббир*), преодолевающего их природное отталкивание [2, с. 108].

Наряду с космологическими доводами привлекается антропологический аргумент нужды и зависимости (*далиль аль-ихтиядж*). Человек, осознающий себя высшим творением, обнаруживает полное бессилие перед биологическими законами собственного бытия: он не управляет процессами внутриутробного развития, не может остановить старение и не контролирует жизненно важные витальные механизмы своего организма [2, с. 113]. Осознание собственной слабости приводит разум к признанию абсолютной зависимости от внешнего Волящего Творца (*Фа'иль Мухтар*) [5, с. 77].

Завершает эту систему телеологическое доказательство порядка и промысла (*далиль ан-низам ва-т-тадбир* / *аль-'инайа*). Слаженность природных циклов, смена времен года и движение светил подчинены единой целесообразности (*хикма*), не допускающей объяснения мира через слепую игру стихийных сил [7, с. 89]. Опираясь на данный метод, аль-Матуриди последовательно отвергает воззрения натуралистов (*асхаб ат-таба'и'*): природная материя лишена разума и воли, она действует в силу внешней необходимости (*идтирар*) и способна порождать лишь однообразные следствия, тогда как бесконечное видовое разнообразие вселенной неопровержимо доказывает наличие Свободного и Всеведущего Творца [5, с. 87].

1.2. Метод вывода о сокрытом по наблюдаемому (далялят аш-шахид 'аля аль-гаиб) и границы его применимости

Обоснование сотворенности мира и необходимости признания внешнего Действователя с неизбежностью поставило перед мыслителем следующий фундаментальный вопрос: каким образом эмпирические феномены позволяют судить о природе Самого трансцендентного Творца? Главным методологическим инструментом решения этой задачи в доаристотелевском богословии выступал перенос свидетельства с наблюдаемого мира на сокрытый (*далялят аш-шахид 'аля аль-гаиб*) [12, с. 309]. Этот метод отражал автохтонный способ рассуждения, транслирующий значения между двумя сопряженными областями реальности – сферой чувственной явленности (*шахид* / *захир*) и сферой метафизической трансцендентности (*гаиб* / *батын*) [10, с. 85].

Теоретическая заслуга аль-Матуриди состоит в глубокой критической рефлексии оснований этой аналогии и выявлении ее эпистемических пределов [4, с. 64]. Он обратил внимание на то, что механическое перенесение признаков материального мира на Бога ведет к антропоморфизму (*ташбих*) или к признанию вечности материи [5, с. 24]. Вследствие этого богослов четко разграничил два возможных модуса вывода.

С одной стороны, возможен вывод по сущностному сходству (*ад-даля ʻаля аль-мисль / аль-вифак*), требующий субстанциальной однородности между объектами сопоставления. Аль-Матуриди категорически отрицает применимость этого подхода к Божественной сущности, замечая, что сотворенные вещи указывают на Творца вовсе не на основе совпадения их природ [8, с. 114]. Именно некритическое использование вывода по подобию привело дуалистов и античных философов к ложному тезису о вечности первоматерии (*хайюля*), поскольку в земном опыте возникновение всякой вещи всегда происходит из предшествующего материального субстрата [4, с. 97].

С другой стороны, подлинную основу богопознания составляет вывод по смысловой противоположности и контрасту (*ад-даляля ʻаля аль-хиляф*), образующий ядро апофатического рационализма аль-Матуриди [1, с. 110]. Мыслитель доказывает, что чувственный мир свидетельствует о Творце именно через отрицание в Нем сотворенных свойств: «Указание наблюдаемого мира на противоположное [в сокрытом] является более ясным... Письмо указывает на наличие некоего писца, но оно не указывает на его образ (*кайфиййа*) или его подобие... Точно так же и мир со всем, что в нем есть, указывает на наличие Извечного Создателя, но не указывает на Его образность или субстанциальность... Таким образом, доказательством бытия Создателя служит немощь сотворенного, а доказательством Его всеведения – неведение твари о самой себе при всей ее внутренней слаженности. Следовательно, доказательство здесь осуществляется через контраст и противоположность, а не через тождество» [5, с. 24-25].

На базе этого принципа аль-Матуриди формулирует правило «утверждения в пределах отрицания» (*аль-исбат фи дымн ан-нафй*) [4, с. 158]. Богословский язык вынужден оперировать предикатами земного регистра, обозначая Всевышнего как Знающего (*ʻАлим*), Могущественного (*Кадир*) и Живого (*Хайй*), поскольку понятийное мышление невозможно вне аналогий наблюдаемого мира [6, с. 24]. Однако истинный монотеизм достигается очищением этих предикатов от пространственно-временных ограничений через формулу абсолютной несравнимости: Бог является Знающим, но не как знающие люди; Могущественным, но не как обладающие сотворенной мощью; Сущим, но не как сотворенные вещи (*шайʼ ля ка-ль-ашья*ʼ) [5, с. 36].

Тем самым вывод от наблюдаемого к сокрытому получает строгое апофатическое измерение (*танзих*). Аль-Матуриди категорически исключает применение к Богу категорий телесности (*джисм*), пространственной локализации (*макан*) или перемещения (*интикаль*), поскольку в чувст-

венном опыте любое тело неизбежно ограничено, делимо и составлено из частей [8, с. 121]. В схожем ключе решается проблема Божественного Слова: вечный смысловой атрибут Бога (*калям нафси*) трансцендентен звукам и буквам, тогда как его чувственное выражение в свитках Корана принадлежит сотворенному миру (*шахид*), являясь созданным знамением [3, с. 128]. Таким образом, метод *далялят аш-шахид ʻаля аль-гаиб* служит не уподоблению Бога миру, а восхождению от конечности сотворенного бытия к трансцендентному совершенству Создателя [11, с. 440].

2. Критерии достоверности и эпистемический статус умозаключения

2.1. Условия достижения категорического знания (якын) через верифицированный назар

Выстраивание строгой системы доказательств бытия и единства Бога закономерно обращает мысль аль-Матуриди к исследованию познавательных возможностей самого человека: в его гносеологии достижение предельной эпистемической достоверности – категорического знания (*ʻильм аль-якын*) – напрямую связано со следованием объективным правилам рационального умозрения (*назар сахих*) [7, с. 61]. Богопознание понимается здесь как упорядоченное выведение неизвестного (*маджхуль*) из исходных самоочевидных данных (*маʻлюм*) [2, с. 33].

Матуридийская традиция строго разграничивает две гносеологические формы знания [4, с. 40]. С одной стороны, выделяется необходимое, или самоочевидное знание (*ʻильм дарури / бадихи*), схватываемое разумом или органами чувств непосредственно и не требующее дискурсивного рассуждения. К нему относятся первичные аксиомы логики, чувственные данные и базовые суждения интеллекта, в частности положение о том, что целое всегда больше своей части. С другой стороны, богословие оперирует приобретенным, доказательным знанием (*ʻильм иктисаби / истидляли*), достигаемым исключительно через последовательный интеллектуальный труд, волевое усилие (*касб*) и логическое сопоставление посылок [1, с. 109].

Поскольку истины веры не даны человеку в готовом самоочевидном виде, они требуют обязательной дискурсивной верификации [1, с. 108]. Для обретения категорической силы теоретический вывод должен опираться на комплекс фундаментальных эпистемологических условий (*шурут ан-назар*) [2, с. 34]. Прежде всего необходима полнота познавательного инструментария (*камаль алят ан-назар*), предполагающая развитый интеллект (*аль-ʻакль ас-салим*), не замутненный аффектами или предвзятостью. Далее требуется опора на действительный довод, а не на мнимый софистический аргумент (*ан-назар фи-д-далиль ля фи-ш-*

шубха) [5, с. 6]. Наконец, решающим фактором выступает соблюдение строгого методологического порядка посылок (*тартиб аль-мукаддимат*), требующего логического предварения базовых положений перед производными [8, с. 20].

Принципиальным для школы является учение о рациональной обязанности богопознания [3, с. 118]. Вопреки аш'аритам, утверждавшим, что обязанность познания Бога возникает исключительно в момент провозглашения пророческого откровения (*вуджуб би-ш-шар'*), матуридиты настаивали на том, что здравый человеческий разум сам по себе способен и обязан прийти к осознанию бытия Творца (*вуджуб ма'рифат Аллах 'аклян*) через наблюдение за упорядоченностью мира, даже если человек никогда не слышал проповеди посланников [7, с. 82]. При этом аль-Матуриди удерживает среднюю линию, отмежевываясь от му'тазилитов: разум выступает лишь орудием познания (*аля аль-ма'рифа*), тогда как единственным подлинным Источником долженствования (*аль-Муджиб*) всегда остается Сам Всевышний [9, с. 62].

Категорическое знание (*якын*), рожденное верифицированным умозрением, систематизаторы школы подразделяли на три последовательных уровня: теоретическую достоверность концептуального доказательства (*'ильм аль-якын*), наглядную очевидность созерцания следствий (*'айн аль-якын*) и предельную экзистенциальную убежденность (*хакк аль-якын*) [12, с. 309]. Правильно выстроенный рациональный вывод гарантирует постижение непреложной истины, полностью исключающей сомнения и вероятностные догадки [4, с. 39].

2.2. Защита рационального вывода от субъективных ошибок и сомнений (шубухат)

Разрабатывая методы богословского вывода, аль-Матуриди стремился защитить разум от субъективных заблуждений и деструктивных сомнений (*шубухат*) [8, с. 12]. В «Китаб ат-Таухид» мыслитель подвергает глубокой критике мистический субъективизм и опору на внутреннее озарение (*аль-ильхам*) [5, с. 7]. Он доказывает, что интуитивное внушение не может служить общезначимым критерием истины, поскольку представители взаимоисключающих доктрин равным образом заявляют о ниспосланных им индивидуальных озарениях, не располагая рациональным мерилом для разрешения споров [4, с. 44].

Столь же решительно аль-Матуриди преодолевает скептицизм софистов (*суфаста'иййа*) [1, с. 107]. Агностическому отрицанию реальности он противопоставляет практическую неизбежность здравого смысла: радикальный скептицизм разрушает сам себя, так как суждение о не-

возможности знания само по себе формулируется как утверждение о знании [8, с. 13].

Среди главных факторов когнитивного искажения аль-Матуриди выделяет четыре ключевых порока мышления. Во-первых, это слепое подражание (*таклид*), консервирующее унаследованные предрассудки [5, с. 6]. При этом в вопросе о вере неграмотного подражателя (*иман аль-мукаллид*) богословы признавали его веру действительной, однако считали добровольный отказ от интеллектуального размышления греховным упущением [3, с. 102]. Во-вторых, препятствием служит конфессиональный фанатизм (*та'ассуб*), побуждающий отвергать истину только из-за ее провозглашения оппонентом [4, с. 76]. В-третьих, искажение порождает редукционизм чувственного опыта, характерный для материалистов (*дахритов*), механически распространяющих законы осязаемых тел на сферу метафизического [1, с. 106]. Наконец, четвертым фактором выступает власть эгоистических страстей (*иттиба' аль-хава*), подменяющая объективный поиск аргументов поиском оправданий для сиюминутных устремлений [6, с. 24].

В качестве действенного аналитического инструмента, призванного преодолеть указанные искажения и очистить познавательный процесс от предвзятости, аль-Матуриди применяет метод классификационного деления и последовательной элиминации альтернатив (*ас-сабр ва-т-таксим*) [12, с. 311]. Исчерпывающе формулируя все логически возможные исходы исследуемого вопроса, автор «Китаб ат-Таухид» методом от противного демонстрирует несостоятельность ложных вариантов, утверждая единственно верное суждение [4, с. 66].

Высшим регулятивом рациональности в матуридизме выступает принцип Божественной мудрости (*хикма*). Опираясь на него, богословы категорически отвергли аш'аритское допущение «возложения на человека непосильного религиозного долга» (*таклиф ма ля йутак*), обосновав, что повеление невозможного противоречит мудрости Бога и превращает предписания веры в бессмыслицу [3, с. 138]. В этой целостной системе разум предохраняет священный текст от антропоморфных искажений посредством метафорического толкования (*та'виль*), а откровение задает разуму спасительные аксиологические ориентиры, исключая релятивистский произвол [6, с. 26].

Заключение

Анализ доказательной системы Абу Мансура аль-Матуриди демонстрирует оригинальность и зрелость рационалистической богословской модели, сложившейся в центральноазиатском ареале в X веке [1, с. 101].

Задолго до широкого проникновения аристотелевских логических трактатов мыслитель создал доказательный калям, синтезировавший коранические смыслы с глубоким рациональным анализом.

Значение эпистемологии аль-Матуриди раскрывается в нескольких ключевых аспектах. Преодолев фидеизм и буквализм, он возвел рациональное умозрение (*назар*) в ранг всеобщей познавательной обязанности человека [5, с. 6]. Разработанная им онтология каузальности, связавшая сотворенность мира с предвечностью Божественного атрибута созидания (*таквин*), на полтора столетия предвосхитила зрелые богословские формулировки эпохи расцвета каляма [3, с. 124]. Обоснование вывода по контрасту (*далялят аль-хиляф*) позволило сформировать систему последовательного апофатического очищения Божественных атрибутов (*танзих*), сохранив монотеистическую трансцендентность без впадения в антропоморфизм или агностицизм [4, с. 65]. Кроме того, систематическое применение метода классификационной элиминации альтернатив (*ас-сабр ва-т-таксим*) перевело теологические дискуссии из регистра субъективных переживаний в область строгой аргументации [8, с. 21].

Гносеологическая программа аль-Матуриди, развитая Абу-ль-Му‘ином ан-Насафи и последующими мыслителями школы, утвердила гармоничный союз разума и веры (*васатыййа*) [9, с. 71]. Данная методология сохраняет актуальность в современном теологическом и философском дискурсе, предлагая продуктивную альтернативу как постмодернистскому эпистемическому релятивизму, так и религиозному радикализму [11, с. 445].

Литература:

1. Адыгамов Р.К. Гносеология суннитского калама через призму «Китаб ат-таухид» ал-Матуриди / Р.К. Адыгамов // Minbar. Islamic Studies. – 2022. – Т. 15. – №1. – С. 100–115.

2. Аль-Башири А.А. Аль-Фикр аль-калями аль-матуриди фи-ль-карн ас-садис аль-хиджри [Матуридийская богословская мысль в VI веке хиджры] / А.А. аль-Башири. – Каир: Дар аль-Басаир, 2020. – 560 с.

3. Аль-Джаби Б.А. Аль-Маса’иль аль-хиляфиййа байна аль-аша‘ира ва-ль-матуридиййа [Спорные вопросы между аш’аритами и матуридитами] / сост. и ред. Б.А. аль-Джаби. – Бейрут: Дар Ибн Хазм; Лимассол: Аль-Джаффан ва-ль-Джаби, 2003. – 224 с.

4. Аль-Магриби А.А. Имам ахль ас-сунна ва-ль-джама‘а Абу Мансур аль-Матуриди ва ара’уху аль-калямиййа [Имам приверженцев Сунны и согласия Абу Мансур аль-Матуриди и его богословские взгляды] / А.А. аль-Магриби. – Каир: Мактабат Вахба, 2009. – 456 с.

5. Аль-Матуриди Абу Мансур. Китаб ат-Таухид [Книга единобожия] / Абу Мансур аль-Матуриди; под ред. А.И. аль-Кайяли. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-‘ильмиййа, 2006. – 328 с.

6. Альпер Х. İmam Mâturîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği [Соотношение разума и откровения у имама аль-Матуриди: приоритет разума и необходимость откровения] / Х. Альпер // Milel ve Nihal. – 2010. – Cilt 7, Sayı 2. – S. 7–29.

7. Ан-Насафи Абу-ль-Му‘ин. Бахр аль-калям фи ‘ильм аль-калям [Океан богословской мысли] / Абу-ль-Му‘ин ан-Насафи; под ред. В.М.С. аль-Фарфура. – Дамаск: Дар аль-Фарфур, 2000. – 256 с.

8. Ан-Насафи Абу-ль-Му‘ин. Табсират аль-адилля фи усуль ад-дин [Разъяснение доказательств в основах религии]. В 2 т. Т. 1 / Абу-ль-Му‘ин ан-Насафи; под ред. К. Саляме. – Дамаск: Французский институт арабистики, 1990. – 520 с.

9. Салем А.М. Аль-Мадраса аль-калямиййа аль-матуридиййа: дираса тахлилиййа фи-ль-манхадж ва-ль-мазхаб [Матуридийская школа каляма: аналитическое исследование метода и доктрины] / А.М. Салем. – Каир: Дар аль-Имам ар-Рази, 2020. – 720 с.

10. Смирнов А.В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры / А.В. Смирнов. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 504 с.

11. Ташкын А. Islamic Epistemology, Comparative Theology, and Religious Diversity in the Post-Truth Context / А. Ташкын // RUDN Journal of Philosophy. – 2026. – Vol. 30, No. 2. – P. 430–448.

12. Düzgün Ş.A. (ed.). Kelam El Kitabı [Справочник по каляму] / ed. Ş.A. Düzgün. – Ankara: Grafiker Yayınları, 2025. – 664 s.

Сведения об авторе: Яруллин Ислям Талипович – соискатель кафедры систематической теологии ЧУВО «Российский исламский институт» (г. Казань). E-mail: yarullinaspirant@gmail.com

