

Салафизм и традиционализм: авторитет ученых в современном исламе

Кембридж: издательство Кембриджского университета,
2021. 256 страниц.

ЭМАД ХАМДЕ (EMAD HAMDEN)

Книга «Салафизм и традиционализм: авторитет ученых в современном исламе» Эмада Хамде представляет собой скрупулезное исследование современного диспута о легитимности ученых между салафитским ученым-хадисоведом Нәсир ад-Дин аль-Албани и его традиционными суннитскими собеседниками. Основное внимание в ней уделяется полемике о хадисах и об исламском праве (*фиqh*). Эта книга стала долгожданным дополнением к современным исследованиям салафизма, которые (как замечает автор) часто сосредоточены на политических аспектах движения в ущерб религиозным элементам — хотя последнее, возможно, имеет большее значение. Ведь большинство салафитов рассматривают свою деятельность как в первую очередь религиозную, и не обязательно политическую.

Книга состоит из семи глав, а также введения и заключения. Главы распределены на три части, посвященные историческому контексту (главы 1-3), *фиqh*ху (4, 5) и хадисам (6, 7) соответственно. Глава 1 подготавливает почву, представляя салафитское движение и традиционные (*про-мазхабные*) лагеря, и объясняя отличия обеих этих групп по мировоззрению и методологии от исламских модернистов. После этого общего

обзора, во второй главе автор переходит к более конкретному обсуждению жизни шейха аль-Албāни и краткому представлению некоторых из его собеседников-традиционалистов. В Главе 3 обсуждается, как в кругах традиционалистов понимают авторитет ученых, а также объясняется, с какими затруднениями сталкиваются в современных условиях ученые этого лагеря. В Главе 4 объясняется разнообразие мнений, которое всегда существовало в исламском праве, и отношение к нему мусульманских ученых, включая обсуждение вопроса о ясности или сложности Писания, а также концепцию консенсуса ученых. В Главе 5 представлен спор об *иджтихāде-таклиде* и спектр мнений о важности школ права (*мазхабов*). В Главе 6 изложены различные взгляды на использование *да'иф* (слабых) хадисов. Глава 7 обсуждает критику хадисов со стороны Албāни и реакцию его противников, и завершается оценкой влияния Албāни на современные исследования хадисов. Заключение представляет собой обзор важных тем и ключевых вопросов, стоявших на повестке. Вся книга занимает чуть более 200 страниц, но очевидно, что в ее основу были положены обширные исследования.

В Главе 1 объясняется, как наступление современности, с присущим ей оспариванием авторитета улемов, привело к трем видам реакции среди мусульман. (1) *Модернисты*, такие как Абду, Ридā и Абū Райа, которые стремились реформировать ислам, решая проблему оторванности мусульман от достижений человеческого знания, и осознавали необходимость объединения мусульман против военной угрозы Запада. Хотя две другие группы относились к модернистам, как правило, с пренебрежением, они действительно оказали влияние на анти-*мазхабную* салафитскую мысль. Модернисты иногда происходили извне аристократии улемов, но в Сирии они получили легитимность благодаря лидерам, которые были укоренены в традиции. Хамде также представляет современных модернистов, таких как Газāли и Қардāви, у которых были враждебные отношения с Албāни. (2) *Традиционалисты*, которых объединяет признание важности *мазхаба*, *калама* и суфизма, а также метода исследования, укорененного в непрерывной научной традиции, который позволяет осуществлять постепенные изменения, предпочтительно в периоды стабильности. Он уточняет, что традиционалисты следуют научному наследию *мазхаба*, а не просто его эпониmu. Он комментирует, что различные мнения «остаются частью *мазхаба* до тех пор, пока они соответствуют методологии, заложенной основателем школы» (23). Хамде стоило бы отметить, что основатели часто

не излагали в явном виде свою методологию (оставляя выведение этих принципов более поздним ученым *мазхаба*) и что разногласия по некоторым из этих принципов не обязательно приводили к исключению ученого из *мазхаба*, как писал Кая¹. (3) *Салафиты*, которые отличаются от модернистов (хотя их иногда путают, поскольку Ридā идентифицировал себя с обеими группами, а также потому, что «Мактаба Салафиййа» опубликовала много книг ранних модернистов). Хамде объясняет этимологию термина салаф и тот факт, что салафитов в целом объединяет неприятие образной («метафорической или символической», 28) интерпретации атрибутов Бога, а также идолопоклоннических практик и ереси (*бид'а*). Он дает полезную классификацию современных (и часто конкурирующих) течений внутри салафизма, в том числе саудовского истеблишмента, сахва-диссидентов и мадхалитов. Он также использует термин «салафит-пурист» для обозначения направления салафизма Албāни, которое характеризуется иконоборческим антимазхабизмом и которое уделяет первостепенное внимание авторитету текстов, независимо от того, совместимо ли их применение с общественным благосостоянием (в отличие от модернистов).

Учитывая широкий охват этой главы, понятно, что автору пришлось быть избирательным, и поэтому последующие критические замечания не следует рассматривать как затмевающие ценность дискуссии Хамде. В его классификации отсутствуют (хотя это может быть сознательным упущением) те, кто следует подобной Албāни методологии в *фикхе*, но не обязательно в теологии, такие как Ахмад аль-Гумарй (ум. 1970), который пошел еще дальше, чем Албāни, считая *ширком* (многобожием) следование *мазхабу* вместо хадисов². Также отсутствуют салафитские группы за пределами Ближнего Востока, такие как южноазиатские «Ахл-е Хадис» (вскользь упомянутые ниже, на странице 161) и индонезийская «Мухаммадийа». Хамде верно замечает, что хотя салафиты опираются на наследие Ибн Таймийи, Ибн 'Абд аль-Ваххаба и других, единого прародителя салафизма не существует. Я бы добавил, что у салафитов есть что-то общее с традицией людей хадисов III века, как описано Шахом Вали-Аллахом в его «*Инṣāf*». Хамде отмечает, что салафиты-пуристы считают ересью даже то, что «большинство салафитов сочло бы безобидным». Здесь было бы полезно привести пример. Подобным образом могло быть глубже разработано наблюдение Хамде о том, что салафиты-пуристы не являются строго буквалистами (37). Хамде отмечает,

что, хотя саудовские салафиты «признали, что более веские текстовые доказательства перевесят учения школы, эта уступка была в основном риторической» (31). Это не совсем так. «*Аш-Шарх ал-Мумти*» Ибн 'Усаймина, комментарий к сводному тексту Ханбали «*Зад ал-Мустақни*», изобилует десятками (даже сотнями) случаев, когда Ибн 'Усаймин расходится с *мазхабом* на основании своей оценки доказательств, иногда даже придерживаясь взгляда, выходящего за пределы всех четырех суннитских *мазхабов*.

В Главе 3 кратко излагается биография Албāни, как фон для его критики хадисов, и представлены многочисленные примеры его убежденности, из-за которой последователи считали его харизматичным, а недоброжелатели – претенциозным. Здесь рассказывается о ссоре Албāни с отцом, приверженным ханафитскому *мазхабу*, работе мастером по ремонту часов и росте его популярности в Сирии. Мы узнаем о его трехлетнем пребывании в Саудовской Аравии, когда шейх Ибн Бāз пригласил его преподавать в Мединском университете, и о последующих столкновениях с саудовскими учеными-салафитами по вопросам о том, какое количество *рак'а* в *тарāвихе*, должны ли женщины закрывать лица и разрешено ли женщинам носить золото в форме сплошного круга. Также объясняются взаимодействия и разногласия Албāни (в основном относительно участия в политической жизни) с «Братьями-мусульманами». Образ непримиримого Албāни, который рисует Хамде, смягчается несколькими историями, которые показывают более гуманную сторону этой противоречивой фигуры: отказом Албāни отлучить Сайида Қутба, несмотря на давление со стороны одного из его последователей, а также просьбой Албāни к ученикам воздерживаться от придирок к Хāбибу ар-Рахмāну аль-А'замй из-за его возраста и болезни. Действительно, как неоднократно отмечает в своей книге Хамде, похоже, что Албāни несколько смягчился в последние годы своей жизни. Хамде завершает главу, представляя некоторых видных традиционалистов - хулителей Албāни, в том числе сирийского эмигранта в Саудовской Аравии Абӯ Гудду, выходцев из Южной Азии Хāбиба ар-Рахмāна аль-А'замй и Мухаммада [Абд ар-Рашида] ан-Ну'мāни, сирийца Бӯтй, марокканских гӯмāрийтов и их учеников Махмӯда Са'йда Мамдӯха и Хасана Саққāфа. Наблюдение Хамде о том, что «всех хулителей Албāни объединяет преданность *мазхабам* и неприятие его подхода к исламской правовой традиции»(58), в целом верно, хотя гӯмāрийты являются заметным исключением.

Глава 3 представляет собой слегка измененную версию статьи, первоначально опубликованной в этом журнале (AJS 37:1-2 (2020)). В ней объясняется механизм религиозного авторитета в лагере традиционалистов и то, как салафиты-самоучки в эпоху средств массовой информации угрожали этому авторитету. Хамде объясняет значение для традиционалистов связи ученик-учитель (по образцу отношений Пророк-сподвижник), кульминацией которой является вручение *иджāзы*. Он рассказывает, как отсутствие у Албāни официальных учителей по хадисам часто использовалось против него традиционалистами. Автор объясняет, что существовала опасность беспорядка в случае обхода этой традиционалистской системы, разработанной чтобы отстранить неспециалистов от разговоров о религии. Хамде ставит вопрос о том, чем формальное признание, предоставляемое посредством *иджāзы*, отличается от признания современными учеными чьего-либо обучения и учености (как мы обнаруживаем в случае Албāни) без предоставления формальной *иджāзы*. 'Аввама отчасти отвечает на этот вопрос: связь ученик-учитель позволяет ученику усвоить хорошие черты характера учителя. Он приводит в пример Ибн Хазма, чья резкость по отношению к тем, с кем он не соглашался, объясняется отсутствием у него *талаққи*. Хамде упомянул «уважение к научным авторитетам» (63), но не высказал этого вывода прямо. Действительно, как отмечает Хамде, традиционалистов разозлило в Албāни то, как он выражал несогласие. Здесь можно также упомянуть Ахмада аль-Гумāри, суфийского традиционалиста и хулителя Албāни, который признавал, что Албāни был «очень, очень превосходен» в знании хадисов (*ақбала 'алā 'илм ал-хадис фа-атқанаху джиддан джиддан*), но упрямство помешало ему стать действительно выдающимся³.

Хамде также подчеркивает важность стабильности и согласованности для традиционалистов, но отмечает, что некоторые из них время от времени приходили к противоречивым выводам. Было бы полезно указать на роль консенсуса в этом вопросе, а также на правила поведения при несогласии, и на то, что многие традиционалисты имеют аномальные взгляды, но к ним обычно относятся терпимо, если только этих проблем не становится много, они не раскалывают единство общины, или не связаны с фундаментальными проблемами, как обсуждал Шāтибī⁴. Наблюдение Хамде о важности восприятия на слух для передачи хадисов в целом верно, но стоит отметить, что в более поздние времена (и уж точно к тому времени, когда

традиционализм достиг своей «зрелой, институционализированной формы», 22), при почти повсеместном распространении содержимого сборников хадисов, требования к восприятию на слух были значительно смягчены. *Иджāза* ‘амма, которая потенциально даже уполномочивала ученика передавать хадисы без какого-либо изучения с учителем, повсеместно признавалась приемлемой, а сохранение *иснāдов* для хадисов стало в значительной степени символическим, «для благословений».

Хамде пытается объяснить другие факторы, которые способствовали упадку авторитета традиционалистов: потерю экономической стабильности из-за прекращения государственного патронажа улемов, появление печатного станка и, как следствие, демократизацию знаний, а также возникновение современной университетской модели образования и сопутствующего пренебрежительного отношения к классическим текстам. Он упоминает, что традиционалисты «скептически относились к западному влиянию... отвергая Запад и его достижения» (74). По моему мнению, это чрезмерное упрощение, существовали и другие факторы, способствовавшие враждебному отношению многих традиционалистов к Западу. Хамде представляет египетского бухгалтера Амра Халеда, ставшего популярным проповедником, как пример неспециалиста, угрожающего авторитету улемов. Я бы сказал, что содержание проповедей Халеда в значительной степени традиционно, низводит традиционные знания до уровня простых людей, подобно тому как один член семьи делится с остальными тем, что узнал от ‘алима в мечети, или тому как суфийские шейхи прошлого, не бывшие улемами, давали религиозное руководство массам, или даже деятельности *қуссāс* (которых, по общему признанию, улемы считали опасными). Подобным образом Эйкельманн отмечает, что даже традиционные студенты часть знаний получают от своих сверстников во время совместных проверочных сессий⁵. Конечно, проповедь Халеда имеет гораздо больший масштаб, и ее можно рассматривать как посягательство на роль улемов. Хамде завершает главу разделом о том, почему у традиционалистов были сомнения в отношении самообучения, и как они были вынуждены использовать современные средства массовой информации, «чтобы оставаться актуальными и конкурировать» (94).

В Главе 4 рассказывается о том, что плюрализм всегда был характерной чертой исламского права, поскольку большинство ученых признавали, что передача и воспроизведение многих священных текстов не обеспечивают полной

уверенности. Это имеет отношение к теме, поскольку Албāнй утверждал, что уверенность может быть достигнута в *фиqhе*; и хотя он допускал некоторые расхождения во мнениях, он пытался ограничить масштаб разногласий путем переоценки доказательства из Корана и сунны, и отвергая некоторые мнения ученых, которые он считал противоречащими доказательствам. Таким образом (как отмечается в Главе 5) он рассматривал свой проект не просто как очередной *мазхаб*. Хамде удалось выявить общие черты между Албāнй и традиционалистами, включая согласие с тем, что не *все* интерпретации верны, и что не разрешается выборочно отбирать мнения ученых по прихоти или на основании личных интересов. Хамде упоминает му'тазилитов как «отвергающих вероятность в исламском праве» (103), но стоит отметить, что это несогласие было в значительной степени гипотетическим, поскольку большинство му'тазилитов на практике следовали суннитским *мазхабам* (в особенности ханафитскому). Хамде проницательно подмечает, что если традиционалисты рассматривают Писание как «комплексные и многозначные» *источники* права, то есть требующие интерпретации подготовленными учеными, салафиты-пуристы, напротив, считают Коран и сунну не источниками, а четкими формулировками самого закона. Следовательно, Албāнй считал значительную часть научных разногласий результатом отклонения от текстовых доказательств под влиянием фанатизма или чувства преданности своей партии (*та'ассуб*). Хамде иллюстрирует это ссылкой на книгу Албāнй «*Сифат ас-Салāt*», которую салафиты-пуристы считают «высшим критерием» правильной молитвы, и на более конкретный вопрос, следует ли во время *салāта* складывать руки на груди или оставлять свисающими по бокам. Хамде указывает на слабость мнения Албāнй относительно самодоказательности Писания, а именно, что Ибн Хазм (например) сделал такое же заявление, что и Албāнй, однако мы обнаруживаем, что Ибн Хазм и Албāнй расходятся во взглядах на некоторые вопросы. Хамде указывает, что ответ Албāнй (т. е. то, что Ибн Хазму не хватало знаний в области хадисов) может быть использован против самого Албāнй.

Затем в этой главе рассматривается концепция научного консенсуса (*иджмā*), который был признан авторитетным традиционалистами, часто критиковавшими Албāнй за его нарушение. Впрочем, замечание Хамде о том, что «консенсус означает, что все правоведы любого поколения после Пророка уверены, что то, что они поняли, на самом деле является тем,

что задумал Бог» (120), можно было бы сформулировать более точно. Если бы каждый отдельный правовед был уверен, то это потому, что текст однозначный, и в этом случае апелляция к консенсусу была бы излишней. Консенсус имеет значение в тех вопросах, где каждый отдельный правовед приходит к вероятностному выводу; но осознав, что все они согласны, они заключают, что вывод не просто вероятностный, но и достоверный (если они признают авторитет консенсуса).

Хамде объясняет, что Албāнй в принципе признает *иджмā'*, но отмечает, что это сложно реализовать на практике. Кроме того, Албāнй отдал бы предпочтение *ахад*-хадису над *иджмā'*, тогда как большинство традиционалистов поступили бы наоборот, исходя из того, что хадис вероятностный (*заннй*), тогда как *иджмā'* достоверно (*қат'и*). Для иллюстрации этой концепции используется запрет Албāнй на золотые кольца в виде сплошного круга. Албāнй отвергает обоснованность консенсуса по этому вопросу, тогда как традиционалисты ссылаются на тот факт, что ни один другой ученый не согласился с Албāнй, а также на историческую реальность того, что мусульманские женщины носили золото на протяжении всей истории, и ученые не критиковали это. Отчасти в защиту Албāнй я могу отметить, что *иджмā'* по этому вопросу может считаться вероятностным, и, следовательно, если это противоречит вероятностному хадису, то любой из двух выводов может быть эквивалентен на эпистемологическом уровне. Кроме того, сообщается, что сподвижник Абӯ Хурайра аналогичным образом запретил золото в форме сплошного круга, хотя многие ученые интерпретировали эту точку зрения как личную предосторожность. Хамде далее отмечает, что салафиты-пуристы находятся на зыбкой почве, допуская передачу Корана и хадисов через ученых-традиционалистов, но не признавая их *фиқха*. Справедливости ради заметим, что это спорно, поскольку «традиционализм» (в том смысле, который понимается здесь) был более поздней разработкой, и многие передатчики первых двух-трех веков ислама не были последователями *мазхабов*. Более того, салафит-пурист может ответить, что скептицизм в отношении *фиқха* оправдан, потому что это человеческое изобретение (по крайней мере, по мнению салафитов-пуристов), тогда как передача хадисов не предполагает человеческого вклада. Следует признать, что если салафиты действительно считают ученых-традиционалистов морально испорченными, то принять от них хадисы будет проблематично.

Тема споров в области *фикха* продолжается в Главе 5 рассмотрением отношения двух соперничающих лагерей к *мазхабам*: являются ли они «ценным, коллективным научным пониманием» (129) шариата, или достойным порицания приращением к исламу и ошибочным человеческим усилием, к которому следует относиться с подозрением? Хамде объясняет, что салафиты-пуристы стараются следовать за *салафами*, к которым он относит тех, кто жил до 300 г. по хиджре. Следует отметить, что хотя это одно из толкований слова *қарн* (которое встречается в знаменитом хадисе, используемом для доказательства превосходства *салафов*), существуют и другие точки зрения. Ибн Таймийа понимал это как относящееся к поколениям, а не к столетиям, и поэтому *салафы* это те, кто жил примерно до 130 г. по хиджре⁶. Хамде отмечает непоследовательность салафитского пуристского представления о роли ученого, заключающейся лишь в том, чтобы предоставить простому человеку соответствующее текстовое доказательство, поскольку предполагается, что простой человек может понять текстовое доказательство, хотя салафиты-пуристы и согласны с тем, что он не ученый. Это переходит в представление двух противоречивых точек зрения Албани: более ранней, когда он был категорически против *тақлида*, и более поздней, признающей его роль на том основании, что ученый не всегда может объяснить свои научные рассуждения. Похоже, что Албани из всех сил старался отличить свой дозволенный *тақлид* от *тақлида* традиционалистов, говоря, что салафит не ограничивается следованием ученым только одного *мазхаба*, а также что простой человек обязан оставить фетву, если ему становится ясно, что она неверна. Хамде высказывает предположение, что Албани изначально нужно было атаковать *тақлид*, чтобы зарекомендовать себя и утвердиться, после чего его позиция смягчилась. Тем не менее, Хамде не приводит оснований для утверждения, что Албани действительно стремился к славе и признанию, в противовес тому, что его взгляды просто созрели со временем. В этой главе обращается также внимание на несколько других важных моментов: что салафиты-пуристы были первой значительной группой, которая выступала не только против *тақлида*, но и против *мазхаба*; что традиционалисты обычно устанавливают высокую (даже недостижимую) планку квалификации, позволяющую стать *муджтахидом*; и что салафиты-пуристы (наряду с некоторыми традиционалистами) считали, что сила и единство придут через возвращение к ритуалам, основанным на Коране и сунне.

Хамде также обсуждает анти-мазхабную книгу другого салафитского ученого-пуриста, Худжандӣ (из Худжанда в Таджикистане), и ответ ему традиционалиста Бӯтӣ.

В Главе 6 обсуждаются продолжавшиеся на протяжении веков споры среди улемов об использовании слабых хадисов. Салафиты-пуристы настаивают на том, что ислам не нуждается в слабых хадисах, и что они стали источником многих суеверий и ложных убеждений. Хамде представляет ответ традиционалиста 'Аввамы о том, что ученые не должны нести ответственность за неправильное применение этого концепта простыми людьми. Хамде цитирует, что в III веке существовал почти консенсус относительно допустимости использования слабых хадисов (полезно было бы привести источник этого утверждения), и объясняет три условия, которые выдвинул позже для их использования Ибн Ҳаджар ал-'Асқалāнӣ (ум. 852/1449). Он объясняет, как Албāнӣ разбирает эти условия, и приходит к выводу, что они были созданы для предотвращения использования слабых хадисов. Хамде представляет также другие аргументы в пользу своей точки зрения против использования слабых хадисов. Обе стороны согласны, что вероятность того, что слабый хадис является словами Пророка, низка, отмечает он. Автор проницательно замечает, что суть разногласий между двумя лагерями заключается в том, что подразумевается под «безопасностью»: салафиты-пуристы говорят, что безопасность требует *не* действовать на основании слабого хадиса, тогда как многие традиционалисты придерживаются мнения, что для безопасности следует действовать на основании слабого хадиса (потому что есть вероятность, что это сказал Пророк). Для салафитов-пуристов и тех, кто разделяет здесь их точку зрения, основное внимание следует обращать на анализ *иснāда*, тогда как другая сторона смотрит за пределы *иснāда*, на такие вещи, как, например, имеет ли *матн* (содержание хадиса) допустимый смысл, на педагогическую ценность слабого хадиса и общепринятую практику. Последнее Хамде иллюстрирует примером единичного мнения Албāнӣ о том, что молитва *тарāвӣх*, состоящая из более чем одиннадцати *рак'а*, это *бид'а*. Глава завершается анализом проекта Албāнӣ по разделению каждой из канонических суннитских книг хадисов (и других) на две части, в соответствии с тем, слаб ли каждый хадис, с целью сделать эти книги более полезными для простых людей (которые могут не обращать внимания на слабые сообщения). Хамде обсуждает критику этого проекта со стороны традиционалистов Саққāфа и Мамдӯха.

Глава 7 посвящена ответу традиционалистов на объявление Албāнй слабыми некоторых хадисов в «Двух *Ṣaḥīḥ*ах», Бухārй и Муслима, а также оценке влияния Албāнй на современные исследования хадисов среди мусульман. Хамде справедливо отмечает, что утверждение некоторых традиционалистов о том, что содержание «Двух *Ṣaḥīḥ*ов» было принято *иджмā*‘, не соответствует действительности, хотя количество спорных хадисов в этих двух книгах невелико. В ответ на опасения традиционалистов, что обнародование подобных вопросов может привести к тому, что некоторые простые люди засомневаются или собьются с пути, Албāнй возражает, что люди имеют право знать правду. Хамде представляет краткий обзор ответов традиционалистов Албāнй, которые варьируют от защиты подлинности конкретных хадисов, оспариваемых Албāнй, до аргумента, что это скользкий путь (ведь если допустить возможность критики «Двух *Ṣaḥīḥ*ов», это может привести к тому, что и другие, особенно неквалифицированные люди, будут искать недостатки в дополнительных хадисах, содержащихся в этих книгах). Хамде довольно подробно рассматривает утверждение Албāнй о том, что сообщения Муслима через Абū Зубайра от Джāбира имеют прерывающийся *иснāд*, а также ответы традиционалистов на это.

Упоминаются и другие критические замечания традиционалистов в отношении применявшейся Албāнй методологии проверки достоверности хадисов. К ним относятся: 1) Утверждение о том, что Албāнй полагался на сокращенное изложение сочинений *риджāl* (в первую очередь «*Тақрīb ат-Тахзīb*») вместо того, чтобы обращаться к более подробным работам. Хамде справедливо замечает, что хотя Албāнй и мог иногда опираться на сокращенное изложение, маловероятно, что он делал это всегда. 2) Выдвинутое Ṣалāḥом Идлибй обвинение, что Албāнй иногда неправильно понимал терминологию ученых-хадисоведов. 3) Критика того, что Албāнй основывал свои суждения о хадисах только на трех из пяти критериев, используемых для определения того, является ли хадис *ṣaḥīḥ*. Здесь было бы уместно указать, что даже некоторые салафиты разделяли эту обеспокоенность – и действительно, источник, который цитирует Хамде, это книга, написанная автором из салафитского оплота Қасйма. 4) Аргумент, выдвигаемый некоторыми традиционалистами, что более поздним ученым-хадисоведам не разрешается выносить независимые суждения о хадисах; они должны полагаться на оценки более ранних

ученых, которые имели больше знаний о передатчиках хадисов в силу своей хронологической близости к Пророку.

Хамде отмечает, что Албāнй в одиночку изменил ход современного изучения хадисов, настаивая на том, чтобы люди оценивали хадисы, прежде чем цитировать их. Он добавляет, что уникальный вклад Албāнй заключается в возрождении интереса к проверке подлинности хадисов, так что даже традиционалисты были вынуждены спорить на его условиях, а также в том, что Албāнй классифицировал хадисы в книгах, которые ранее не анализировались (например, «*Tārīḫ*» Ибн 'Асāкира). Хамде отмечает, что методология Албāнй в хадисах не сильно отличалась от методологии традиционалистов, но «Албāнй предпочитал текстуальное соответствие, в то время как его критики – исторический реализм» (202). Этот раздел служит удачным завершением книги. Автору следовало бы упомянуть, что несмотря на враждебное отношение Албāнй к традиционалистским институтам, он все же выдал *иджāзу* горстке ученых, в том числе суданцу Мусā'иду ал-Башйру. Это соответствует общей тенденции, которую мы наблюдаем, когда Албāнй смягчает свои позиции по мере того, как становится старше. Точно так же мы видим, что когда страсти улеглись, некоторые традиционалисты признали важность Албāнй. Например, библиотека «Дār аль-Ḥадйс» (Центр передовых исследований хадисов) в сугубо ханафитском Исламском университете в Банури Таун, Карачи, содержит значительный раздел, посвященный книгам Албāнй, в знак признания его заслуг, хотя студентов предостерегают от его аномальных взглядов.

В «Заключении» обобщены факторы, которые привели к ослаблению авторитета традиционалистов и способствовали возвышению салафитов, особенно самоучек. Хамде отмечает, что салафиты отличаются пуристским подходом и (часто) отсутствием этикета, и что они находят широкий отклик. Он также резюмирует, что общего есть у этих двух лагерей, и подчеркивает, что основное различие между ними заключается в вопросе о том, принадлежит ли авторитет ученым или только Писанию. Албāнй дискредитирует *мазхабы*, а традиционалисты, в свою очередь, дискредитируют Албāнй, поскольку он самоучка. Они обвиняют его в попытке затмить улемов прошлого, и считают, что отказ от традиций разрушит религию. Хамде отмечает, что Албāнй не учитывает другие возможности отклонений, кроме слабых хадисов, используемых улемами-традиционалистами. Каждый лагерь рассматривал другой как угрозу целостности ислама. В последнем абзаце содержится

интересное размышление о том, что салафиты-пуристы и традиционалисты «в конечном итоге уравнивают друг друга на общинном уровне» (207).

В заключение: 200 с лишним страниц этой книги наполнены подробной информацией, а также некоторыми проницательными мыслями. Автор, несомненно, провел кропотливую работу и приложил все усилия, чтобы представить с беспристрастностью зачастую жаркие споры. Язык, как правило, ясен и точен, лишь изредка встречаются неясные высказывания или неточности. Единственное, чего, на мой взгляд, не хватает, это обсуждения (хотя бы краткого) некоторых теологических взглядов Албани. Думаю, это подчеркнуло бы мнение Хамде о независимом духе Албани. Критические замечания, которые я приводил ранее в этой рецензии, не умаляют ценности книги в целом, и некоторые из них можно отнести к ограниченности объема. Тем, кто хочет понять, как традиционная ученость развивается в современности, и знать основы и важные вопросы разногласий в дебатах между салафитами-пуристами и традиционалистами, которые продолжают и по сей день, я настоятельно рекомендую эту замечательную книгу.

СУХЕЙЛ ЛАХЕР

ПРОФЕССОР БОСТОНСКОЙ ИСЛАМСКОЙ СЕМИНАРИИ
И СОТРУДНИК ХАРТФОРДСКОГО МЕЖДУНАРОДНОГО
УНИВЕРСИТЕТА ХАРТФОРД, КОННЕКТИКУТ

doi: 10.35632/ajis.v39i1--2.3799

Примечания

- ¹ Eyyup Said Kaya, "Continuity and Change in Islamic Law: The Concept of Madhhab and the Dimensions of Legal Disagreement in Hanafi Scholarship of the Tenth Century," in *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, International Conference on Islamic Legal Studies, ed. Peri Bearman, Rudolph Peters, Frank Vogel, (Cambridge: Harvard University Press, 2005), 26-40.
- ² Аҳмад аль-Гумарй, *аль-Државāб аль-Муфйд ли-с-Сā'ил аль-Мустафйд* (Бейрут: Дār аль-Кутуб аль-'Илмийа, 1423/2002), 98.
- ³ Аҳмад аль-Гумарй, *Дарр аль-Ғамām ар-Рақйқ би-Расā'ил аш-Шайх ас-Сайид Аҳмад ибн ас-Ҷиддйқ*, изд. 'Абд-Аллāх ат-Талйдй (Бейрут: Дār аль-Башā'ир, 2000), 191. См. также аналогичные комментарии его брата: 'Абд-Аллāх аль-Гумарй, *Сабйл ат-Тавфйқ фй Тарджамат 'Абд-Аллāх ибн Ҷиддйқ* (Каир: Маṭба'ат Дār аль-Байāн, 1985), 49.
- ⁴ Шāтибй, *аль-И'тицām* ([Саудовская Аравия]: Дār Ибн 'Аффāн, 1412/1992), 2:713.
- ⁵ Dale Eickelmann, "The Art of Memory: Islamic Education and Its Social Reproduction," in *Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in a World Civilization*, ed. Juan R.I. Cole (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992), 110.
- ⁶ Ибн Таймийа, *Маджмӯ' аль-Фатāвā*, изд. 'Абд ар-Раҳмāн Ибн Қāсим (Медина: Типографский комплекс короля Фахда, 1995/1416), 3-е изд., 10:357.