

Интеллектуальная история мусульман: обзор

СОЛАТ ПЕРВЕЗ¹ (SAULAT PERVEZ)

Аннотация

В данной статье предпринята попытка описать интеллектуальную историю мусульман и транскви-
лизационную, дискурсивную традицию ислама,
охватывающую четырнадцать столетий. В ней опи-
сывается история научных проектов, формировав-
ших исламскую мысль, которые начали развиваться
после смерти Пророка (мир ему и благословение
Аллаха) и активизировались в последующие столе-

¹ Солат Первез — писатель, исследователь и педагог. Она работает в Международном институте исламской мысли (МИИМ) с 2015 года, занимая различные должности, посещая многочисленные интенсивные программы по исламским исследованиям, организованным не только МИИМ. Наряду с изучением исламской традиции и науки ее исследовательские интересы лежат в области образования на глобальном Юге. Она занимается изучением причин, препятствующих формированию культуры чтения, письма и мышления в постколониальных образовательных системах из-за социальных и языковых различий. С ней можно связаться по адресу saulat@iiit.org или spqalam@ymail.com.

тия, несмотря на многочисленные перемены и неспокойные времена, с которыми столкнулась мусульманская умма. Вместе с прилагаемой к статье картой и визуальной временной шкалой данная работа призвана помочь студентам, изучающим ислам в целом и исламские науки в частности, оценить широту и глубину интеллектуальной истории мусульман. Статья начинается с описания основания ранних региональных центров, параллельного формирования дисциплин, развития различных правовых школ, а также многочисленных направлений исламской мысли и того, как они не только влияли друг на друга, но и являлись частью основного течения ислама. Завершается статья обзором влияния современности на исламскую мысль. Я надеюсь, что благодаря данным усилиям студенты смогут развить элементарное понимание исламской науки в ее историческом контексте, установить междисциплинарные связи, критически отнестись к отдельным дисциплинам в своем целенаправленном изучении и обрести всеобъемлющее глубокое почтение к коллективному мусульманскому интеллектуальному наследию, наработанному на протяжении 1400 лет, а также к разнообразной научной борьбе за то, чтобы прилежно чтить и соблюдать послание, полученное от Пророка Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха).

Введение

Мусульманская интеллектуальная история богата и многопланова. Она началась как простая попытка продолжать жить в соответствии с Сунной после смерти Пророка (мир ему и благословение Аллаха). Со временем она усовершенствовалась, а также приобрела новые направления, хотя и продолжала придерживаться основных концепций Откровения. Однако слишком часто студенты, изучающие ислам в целом и исламоведческие программы в частности, усваивают базовые дисциплины — Коран, хадисы и фикх — наряду с второстепенными предметами, такими как суфизм, теология и философия, как отдельные блоки знаний. Хотя они имеют основополагающее значе-

ние для любой учебной программы, посвященной ознакомлению студентов с исламскими науками, их знания, полученные в процессе обучения, могут быть неисторическими и лишены контекста. Зачастую в таких программах полагаются на уже полученные студентами знания, чтобы установить важные связи, которые могут быть или не быть возможными из-за разнообразия контингента студентов и различной степени их знакомства с исламом. Более того, они не позволяют студентам по-настоящему понять эволюцию унаследованных знаний и междисциплинарных обменов, которые имели место исторически, тем самым затрудняя понимание их актуальности в наши дни.

Несмотря на то, что студентам преподают *‘улюм ал-Кор’ан*, *‘улюм ах-хадис* и *фикх* как отдельные дисциплины, на самом деле все они развивались параллельно и оказывали друг на друга продолжительное влияние. Эти связи становятся очевидными, когда мы слышим, как одни и те же имена ученых постоянно упоминаются в курсах *‘улюм ах-хадис*, *фикх* и *‘усуль ал-фикх*. Кроме того, на *улемов* (религиозных ученых) продолжали оказывать влияние внутренние дебаты, возникшие под воздействием внешних факторов. Хотя большинство их идей поначалу считалось странным и отклоняющимся от нормы, со временем многие, как показано в статье, были поглощены основным направлением исламской мысли. Ученые, учителя и имамы иногда ссылаются на эти явления, но данные связи часто замалчиваются из-за нехватки времени или необходимости сосредоточиться на конкретно рассматриваемой теме. Таким образом, цель настоящего исследования — внимательно проследить траекторию развития мусульманской интеллектуальной истории с целью освещения этих взаимодействий и их результатов, чтобы студенты могли понять исторические дебаты и сдвиги, которые привели к получению нами нынешних знаний, а также наиболее значимые нарративы сегодняшнего дня.

В процессе достижения данной цели, я извлекла огромную пользу из современных академических текстов на английском языке и активно опиралась на эту литературу, чтобы собрать воедино картину мусульманской интеллектуальной истории; с ассортиментом данных ресурсов можно ознакомиться в примечаниях. Достаточно рано я поняла, что, вопреки естественному мнению многих людей, именно *хадисы*, а не Коран, стали тем стержнем, вокруг которого формировалась значительная часть исламской науки и внутримусульманских дебатов в ранний период нашей интеллектуальной истории. Коран был зафиксирован во времена халифата Усмана (да будет дово-

лен им Аллах), и именно гораздо более изменчивые [в своем содержании] *хадисы* привели к разногласиям, ожесточенным спорам и даже преследованиям. Хотя Коран является неоспоримым основным источником откровения в исламе, важность *хадисов* в исламской науке как второго источника откровения и инструмента, поясняющего Коран, невозможно переоценить. В конце концов, сподвижники Пророка Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха) узнали от него свою религию и обучили ей других, которые затем обучили следующих и так далее, следуя непрерывной цепочке учителей из поколения в поколение на протяжении веков. Поэтому как в повседневных обстоятельствах, так и в чрезвычайных ситуациях часто возникал и возникает вопрос: что сказал Пророк (мир ему и благословение Аллаха) и как он поступал? Учитывая центральное место *хадисов* в мусульманской интеллектуальной истории, неудивительно, что устойчивое развитие хадисоведения оказало значительное влияние как на юриспруденцию, так и на коранические науки. Действительно, научные взгляды на хадисы продолжают оставаться актуальными и в наше время, и сегодня они остаются важной частью научного анализа и общественных дискуссий. Я попыталась отразить в данном обзоре эту научную озабоченность *хадисами*, которая иногда проявляется в том, что одна группа ученых преуменьшает их значение, а другая в ответ преувеличивает.

Настоящий обзор организован как в хронологическом, так и в тематическом порядке. Излагая события в форме связного повествования, мы начинаем со смерти Пророка (мир ему и благословение Аллаха) и заканчиваем современностью, освещая и разъясняя развитие истории, происходившее на протяжении прошедших четырнадцати столетий. В то же время при рассмотрении различной тематики ученые-исследователи упоминаются группами, охватывающими несколько столетий. Данная статья следует той же схеме, что и программа курса «Исламоведение», при этом больше времени уделяется основным дисциплинам, а не различным направлениям исламской мысли, таким как теология, философия и мистицизм. Я надеюсь, что знания, которые студенты получают в ходе этого обзора, послужат им трамплином для более глубокого и критического подхода при индивидуальном изучении различных наук и тем. Наконец, интеллектуальная история, представленная в данной статье, фокусируется на суннитской науке ведущих исламских стран. Учитывая, что составление полностью исчерпывающего списка всех ученых в каждой области исламской традиции, да-

же если ограничиться только суннитами, является практически невыполнимой задачей, настоящий обзор и хронология включают только основные характеристики, тенденции, цифры и изменения. Более того, ученые в нашей интеллектуальной традиции зачастую были энциклопедистами, владевшими многими науками и областями знаний. Поэтому одним из ограничений данного обзора является то, что он не охватывает все их достижения, а лишь подчеркивает вклад в одной или двух областях.

К обзору прилагается визуальная временная шкала (см. QR-код/ссылку в конце статьи), которая может быть полезна для поиска современных ученых по разным дисциплинам и при оценке многообразия исламской мысли в исторической перспективе в любой момент времени; она снабжена ключом с цветовой кодировкой категорий. Обратите внимание, что категория, в которой выделен каждый ученый, основана на их обсуждении в обзоре (который охватывает лишь небольшую часть обширного междисциплинарного вклада этих *улемов*). Даты до 1000 года по хиджре (примерно начало XVII в. н. э.) в обзоре и на временной шкале указаны по календарю *хиджры*, а остальные — по григорианскому эквиваленту². Все даты, если не указано иное, указывают на годы смерти. Временная шкала также отражает некоторый династический и политический контекст, в то время как на карте выделены города по всему мусульманскому миру.

Часть I: Региональные школы

Мечеть Пророка в Медине была местом проведения учебных кружков (*халақас*) еще при его жизни, и эта практика продолжалась и после его кончины в 11 году по хиджре. Эти *халақас*, проводившиеся также в частных домах и общественных местах, теперь велись некоторыми из его сподвижников, к которым люди обращались, когда у них возникали вопросы. Ученики, жаждущие знаний, присоединялись к этим уважаемым наставникам и сами становились учителями, приобретая новых учеников, кото-

² Чтобы вычислить григорианский эквивалент, можно применить следующую хорошую формулу: Н. Э. = 0,970229 × Хиджра + 621,5643. Для перевода из Н. Э. в год хиджры используйте следующую формулу: Хиджра = 1,030684 × (Н. Э. — 621,5643).

рые впоследствии становились учеными³, создавая цепочку передачи, известную как «иснад»⁴ (не путать с «иснад»⁵ хадиса⁶, хотя концепция повествования схожа из-за устного характера обучения в раннем исламе). То есть изначально уроки передавались устно от учителей к ученикам, которые зачастую делали записи. Таким образом, память играла очень важную роль в передаче ‘илм (знаний) между учителями и их учениками. Знания были воплощены в ученых, и поэтому могли быть доступны только посредством личного взаимодействия. Из-за примитивности арабского шрифта письменный материал не считался подлинным, если человек не слышал его от автора и не получал разрешения на его передачу, создавая непрерывный *иснад* (цепочку передачи), идущую от автора к последующим поколениям учеников. Даже когда книги получили широкое распространение, практика, когда ученый декламировал текст (*сама’*) или заставлял студентов читать его вслух (*кира’а*), продолжалась на протяжении многих столетий. Таким образом учителя обеспечивали точность версий студенческих записей, которые либо переписывались студентами самостоятельно, либо покупались у профессиональных переписчиков. Начиная с V века по хиджре практика *сама’* была в значительной степени заменена *иджаза*

³ Хотя первые «ученые» были известны как «фукаха» и «улама», эти термины употреблялись в широком смысле и не имели того технического значения, который они приобрели в ходе систематизации исламской науки. Называя их «запоминальщиками, собирателями и образцами», Овамир Анджум (Ovamiir Anjum) объясняет, что они были «надежными хранителями знаний и суждений сподвижников, и они были мудрецами, — мудрыми мужчинами и женщинами, — которые воплощали в себе эти знания и давали советы другим, отвечая на вопросы, которые возникали у людей, из повседневной практики Корана и известной Сунны» (A History of Islam in Action: The Umayyad Period 40-132/661–750, Ch. 8, неопубликованный манускрипт).

⁴ Чтобы увидеть *иснад иджаза* (сертификат) в чтении Корана, охватывающий, например, 14 столетий, см. Рисунок 3.1 в Ingrid Mattson, *The Story of the Qur’an* (Chichester, West Sussex: Blackwell, 2013).

⁵ *Иснад* — это «цепочка передатчиков, посредством которой ученый отслеживает *матн*, или текст, хадиса до самого Пророка... попытка документально подтвердить, что хадис действительно исходит от Мухаммада». Jonathan Brown, *Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: OneWorld, 2018), 4.

⁶ *Хадис* представляет собой «сообщение, описывающее слова, действия или привычки Пророка», и служит «элементом, посредством которого Сунна сохранялась, передавалась и понималась» (Ibid., 3).

(разрешением на передачу), выдаваемым учителем, даже если ученик прочитал наизусть только часть книги⁷.

После смерти Пророка Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха) возникло четыре региональных центра обучения:

- **Мекка:** Абдулла ибн Аббас (да будет доволен им Аллах) был тесно связан с мекканским кружком. После ряда политических назначений он поселился в Мекке, где его ученики извлекли пользу из его обширных знаний Корана и где были предприняты самые ранние зафиксированные попытки толкования Корана (*тафсир*)⁸. Ученики Ибн Аббаса (ум. 68), Икрима (ум. 104) и Саид ибн Джубайр (ум. 95), путешествовали в других частях мусульманского мира и распространяли его знания. Позднее среди известных учителей Мекки можно назвать Ибн Джурайдж (ум. 150) и Суфьян ибн 'Уяйна (ум. 196).
- **Мадина:** Основу этой школы заложили такие сподвижники Пророка (мир ему и благословение Аллаха), как Зайд ибн Сабит (да будет доволен им Аллах), Убайй ибн Кааб (да будет доволен им Аллах), 'Аиша (да будет доволен ею Аллах), Абу Хурайра (да будет доволен им Аллах), Умм Салама (да будет доволен ею Аллах) и 'Абдуллах ибн Умар (да будет доволен им Аллах)⁹. В отличие от мекканской школы, переписчики Корана Убайй ибн Кааб (ум. 20) и Зайд ибн Сабит (ум. 51) с осторожностью относились к тафсиру или его документированию из-за страха распространения ошибочных мнений или ошибочных трактовок¹⁰ и вместо этого сосредоточились

⁷ Более подробную информацию о том, как происходила устная и письменная передача знаний между дисциплинами, см. Brown. *Hadith*, 44ff; Mattson. *The Story of the Qur'an*, Ch. 3; Ahmed El Shamsy. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (New York: Cambridge University Press, 2013), Ch. 6; Asma Sayeed. *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* (New York: Cambridge University Press, 2013), 123–125 и Ch. 4, и Sean Anthony. *The Expeditions: An Early Biography of Muhammad by Ma'mar ibn Rashid* (New York: New York University Press, 2015), xxii–xxiii and xxviii–xxx. См. также Gregor Schoeler and Shawkat Toorawa, *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read* (Revised edition, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).

⁸ Hussein Abdul-Raof. *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development* (New York: Routledge, 2010).

⁹ Под «школой» здесь понимается тенденция в подходе к исламу, а не правовые школы (*мазахиб*; ед. ч. *мазхаб*), которые были формализованы гораздо позже, в IV в. х.

¹⁰ Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*.

на сохранении Сунны Пророка (мир ему и благословение Аллаха)¹¹, хотя сохранились сообщения об обстоятельствах откровения и значении некоторых слов¹². Кстати, 'Аиша (ум. 58), Абу Хурайра (ум. 58) и 'Абдуллах ибн 'Умар (ум. 73) были среди ведущих передатчиков хадисов¹³. Их ученики из числа *таби'ин* (преемников) назывались «Семью мудрецами Медины» и включали Саида ибн аль-Мусайиба (ум. 94), 'Урва ибн аз-Зубайра (ум. 94), Касима ибн Мухаммада ибн Аби Бакра (ум. 108) и других. Выдающимися женщинами-учеными были Му'аза бинт 'Абдаллах (ум. 83) и 'Амра бинт 'Абд ар-Рахман (ум. 106). Хотя обе учились у 'Аиши, последняя также училась у многих женщин-соратниц Пророка (мир ему и благословение Аллаха), таких как Умм Салама (ум. 64), и к ней регулярно обращались за советом другие факихи. В этой череде учеников, ставших в конечном итоге учителями многих поколений, среди которых были такие имена, как аз-Зухри (ум. 124) и Хишам ибн Урва (ум. 145), выделяется Малик ибн Анас (ум. 179), один из *таби' таби'ин* (преемник преемников), в честь которого стал называться маликитский мазхаб (правовая школа). К этому времени мединская школа прочно закрепила за собой репутацию традиционалистской, сосредоточенной на соблюдении Сунны Пророка (мир ему и благословение Аллаха), закреплённой в мединской практике ('амал)¹⁴. Одним из учеников Малика ибн Анаса являлся аш-Шафии (ум. 204), эпоним шафитского мазхаба.

- **Куфа:** Абдулла ибн Масуд (да будет доволен им Аллах) основал учебный куфанский центр, когда был отправлен туда халифом Умаром (да будет доволен им Аллах) и получил задание содействовать распространению исламского образования в городе. Учениками Ибн Масуда (ум. 32) были Алькама ибн Кайс (ум. 62) и Амир аш-Шаби (ум. 103). Ученик Алькамы Ибрагим ан-Нахаи (ум. 96) обучал Хаммада ибн Аби Сулеймана (ум. 120), ученик которого Абу Ханифа (ум. 150) стал известен как отец ханафитского мазхаба. В то время как

¹¹ Сунна — это «нормативное наследие Пророка... и, хотя она уступает Корану по степени почитания, она является призмой, через которую интерпретируется и понимается Священная Книга» (Brown, *Hadith*, 3).

¹² Schoeler and Toorawa, *The Genesis of Literature in Islam*.

¹³ Brown, *Hadith*.

¹⁴ Yasin Dutton. *Early Islam in Medina: Malik and His Muwatta* (London: Bloomsbury, 2022).

Амир аш-Шаби был убежденным традиционалистом, последователем мединской школы (известной как *ахл ас-сунна* или *ахл ал-хадис*, люди пророческой традиции или *асар*), а среди тех, кто следовал его консервативному подходу, можно назвать Сулейману аль-Амаша (ум. 148) и Суфьяну ас-Саури (ум. 161)¹⁵; Ибрагим ан-Нахаи принял диалектическую методологию, которая была усовершенствована на протяжении последующих поколений ученых, находившихся под его влиянием. Этих ученых стали называть *ахл ар-ра'й* (люди правового суждения), поскольку они были больше заинтересованы в получении юридических выводов посредством аналогии и анализа, чем просто в сохранении пророческой Сунны¹⁶. Между сторонниками *ахл ал-хадис* и *ахл ар-ра'й* существовала постоянная напряженность в отношениях, причем *ахл ар-ра'й* считался отклонением от общепринятой школы исламских учений. Тем не менее Абу Ханифа и его ученики Абу Юсуф (ум. 182) и аш-Шайбани (ум. 189) овладели искусством *ра'й*.

- **Басра:** Последовательница Пророка (мир ему и благословение Аллаха), Нусайба бинт аль-Харис (да будет доволен ею Аллах), переехала в Басру из Медины и преподавала там до своей смерти в 22 году по хиджре. Анас ибн Малик (да будет доволен им Аллах), один из ведущих передатчиков хадисов, также поселился в гарнизонном городе Басре в старости. Он обучал Мухаммада ибн Сирина (ум. 110), Хафсу бинт Сирин (ум. ок. 100) и аль-Хасана аль-Басри (ум. 110). Аль-Хасан аль-Басри вырос в Медине, где он получил начальное исламское образование и встретил многих сподвижников Пророка (мир ему и благословение Аллаха), таких как Анас ибн Малик (ум. 90). Аль-Хасан был широко известен своими вдохновляющими проповедями и постоянно стремился привить людям духовное восприятие мира, напоминая им о преходящем характере земной жизни, нашей конечной цели, открытой Богом, и реальности загробной жизни¹⁷. Другая подвижница, Рабиа аль-Адавийя (ум. 185), была басрийкой и славилась своей набожностью и отказом от мирских удовольствий. Таким образом, школа Басры стала рассматриваться как предшественница более поздних суфийских движений.

¹⁵ Anjum, *A History of Islam in Action*.

¹⁶ Brown, *Hadith*; El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

¹⁷ Anjum, *A History of Islam in Action*.

Однако приведенные выше описания не отражают в полной мере взаимодействия между учеными разных центров. Например, ученик Ибн Аббаса, Саид ибн Джубайр, также учился у 'Аиши и Ибн 'Умара в Медине, а затем переехал в Куфу, где делился знаниями со своими учениками, вернувшись в Мекку в последние годы жизни¹⁸. После того, как сподвижник Абу ад-Дарда (да будет доволен им Аллах, ум. 32) занял свой официальный пост в Дамаске во время халифата Усмана (ум. 35), он основал кружок по изучению Корана, положив тем самым начало дамаской школе. Его жена Умм ад-Дарда (ум. 81) также была уважаемым ученым в Дамаске, чьи занятия посещал халиф Абд аль-Малик аль-Марван (правил в 65–86 гг. х.)¹⁹. Аль-Авзаи (ум. 157) был хадисоведом, также проживавшим в Сирии. Когда аз-Зухри, знаменитый мединский преемник, который был известен своей памятью и искусством передачи хадисов, переехал в Дамаск, его драгоценные знания распространились там²⁰. Раб Мамар ибн Рашид (ум. 153) стал его учеником, а когда Мамар позже переехал в Йемен, Абдул Раззак ас-Синани (ум. 211) попал под его опеку, и он записал лекции Мамара в виде книги, тем самым сохранив знания, которые Мамар получил от аз-Зухри и других своих учителей²¹. По некоторым данным, именно аббасидский халиф аль-Мансур (правил в 136–158 гг. х.) попросил Малика ибн Анаса записать нормативную традицию Медины, что тот и сделал в форме «*Ал-Мувамма*»²² широко опираясь на сообщения, которые он узнал от аз-Зухри²³. Аль-Мансур также попросил нескольких мединских ученых отправиться в Багдад, чтобы обучать хадисам Абу Юсуфа и других учеников Абу Ханифы; аналогично, куфит аш-

¹⁸ Anjum, *A History of Islam in Action*.

¹⁹ Mohammad Akram Nadwi. *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam* (Oxford: Interface Publications, 2014). Надви отмечает, что хадисоведение среди женщин в Сирии пошло на спад после I в. х., но возродилось вновь в VI в. х. 43-томный биографический сборник шейха Акрама Надви о женщинах-хадисоведах теперь доступен на арабском языке: *al-Wafa' bi asma' an-Nisa'* (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2021).

²⁰ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

²¹ Anthony, *The Expeditions*.

²² El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*. Шолер и Турава в главе 4 «Происхождения литературы в исламе» (Schoeler & Toorawa. *The Genesis of Literature in Islam*) также объясняют, что ранние тексты были написаны для двора и хранились в королевской библиотеке.

²³ Dutton, *Early Islam in Medina*.

Шайбани был учеником Малика ибн Анаса²⁴. Сам аш-Шафии прибыл в Багдад как ученик Малика ибн Анаса и вступил в спор с аш-Шайбани. Ахмад ибн Ханбал (ум. 241), который быстро получил признание как мастер *хадисов* и впоследствии стал движущей силой ханбалитского мазхаба, был благодарен аш-Шафии за красноречие и чувствовал, что наконец-то появился тот, кто обладает и знаниями, и сообразительностью, чтобы бросить вызов *ахл ар-ра'и*²⁵. Сообщается, что аш-Шафии изучал *хадисы* у Ибн Ханбалы, обучая в ответ того юриспруденции²⁶. Когда аш-Шафии отправился в Египет, он учился у Нафисы бинт аль-Хасан (ум. 208), праправнучки Пророка (мир ему и благословение Аллаха)²⁷.

Как видно из нескольких упомянутых выше имен, в научных кругах активное участие принимали женщины-соратницы и последовательницы Пророка (мир ему и благословение Аллаха). Женщины, как и мужчины, с энтузиазмом делились тем, что услышали от Пророка (мир ему и благословение Аллаха), с людьми, которые стекались к ним, чтобы послушать и поучиться у них; некоторые из учениц впоследствии сами стали учителями. Однако их учение не ограничивалось только передачей *хадисов*, но включало также правовые толкования сообщений, призванных привить надлежащую практику ислама²⁸. Кроме того, их свидетельства обычно принимались во внимание при вынесении юридических решений их коллегами-мужчинами²⁹. Более того, самое раннее и до сих пор функционирующее учебное заведение, Университет Аль-Карауин в Фесе, Марокко, было основано женщиной-филантропом Фатимой аль-Фихри (ум. 266) в 245 году по хиджре.

Часть II: Гражданские войны

На данном этапе мы должны признать некоторые суровые реалии, с которыми пришлось столкнуться ученым и мусульман-

²⁴ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

²⁵ Nimrod Hurvitz. *Formation of Hanbalism: Piety into Power* (New York: Routledge, 2011).

²⁶ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*; Hurvitz, *Formation of Hanbalism*.

²⁷ Nadwi, *al-Muhaddithat*.

²⁸ Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*.

²⁹ Nadwi, *al-Muhaddithat*.

скому сообществу в целом. Первая фитна (великое испытание; также известная как гражданская война), которая длилась с 35 по 40 год по хиджре, началась с восстания против халифа Усмана, продолжилась во время халифата Али (да будет доволен им Аллах) и достигла кульминации, когда Муавия (да будет доволен им Аллах), правитель Сирии, провозгласил себя халифом *уммы* (всего мирового сообщества мусульман). Волнения вновь вспыхнули после того, как Муавия (ум. 60) назначил на трон своего сына Язида (ум. 64), положив начало династическому правлению вопреки обычаю *шуры* (совета), установленному предыдущими халифами. Это побудило аль-Хусейна (да будет доволен им Аллах), сына Али (ум. 40) и внука Пророка (мир ему и благословение Аллаха), отвергнуть эту преемственность, что привело к резне в Кербеле, устроенной армией Язида, и обезглавливанию аль-Хусейна (ум. 61). Во время и после халифата Язида также имели место другие восстания против наместников, включая осаду Мекки после того, как Абдулла ибн Зубайр (да будет доволен им Аллах) провозгласил свой халифат. Эта вторая фитна закончилась в 73 году хиджры после того, как Омейяды вышли победителями и Ибн Зубайр принял мученическую смерть³⁰.

Хариджиты были политическими мятежниками, которые отделились от армии Али в битве при Сиффине (37 г. х.) и стали экстремистской маргинальной группой. Хариджиты возвеличивали Коран как единственное руководство [в жизни мусульман], которое следует толковать индивидуально и без контекста, отвергая авторитет Сунны³¹. Они не только убили Али, но и подняли головы во время второй фитны, вызвав межконфессиональный раскол. *Улемы* были преимущественно сторонниками Али, но смирились с правлением Омейядов в интересах единства, особенно в борьбе с нападениями и вторжениями хариджитов³². Отвергая утверждения Омейядов относительно *кадар*³³, подразумевавшие фатализм, то есть то, что их победа

³⁰ Anjum, *A History of Islam in Action*.

³¹ Ibid.

³² Ibid.

³³ *Кадар* (божественное предопределение) является одним из символов веры и указывает на веру мусульман в высшую и полную власть Бога. Омейяды политизировали эту основную концепцию, чтобы оправдать свои политические цели и страдания, которые претерпело общество во время их правления. «Приписывая свою распущенность и беззакония *кадар*», правители и наместники Омейядов стремились «заткнуть рот

над Али была предопределена Богом, ученые в основном практиковали *ирджа'* (воздержание от суждения) и возлагали на Бога принятие решения о том, кто из сподвижников прав³⁴. Однако это не означало, что отношения между учеными и правящей элитой были полностью мирными. На самом деле, многие факихи участвовали в восстаниях во время второй фитны и заплатились за это жизнью, будучи казнены, либо были заключены в тюрьму или вынуждены были спасаться бегством. Другим удалось умиротворить политиков и обрести свободу³⁵. В целом, ученые не выступали против правления Омейядов повсеместно, и те не нападали на класс интеллектуалов без разбора за их проалийские настроения: «Ученые, как и правители, могли мириться с различными мнениями и установками»³⁶. Среди правителей Омейядов выделялся Умар ибн Абд аль-Азиз (правил в 99–101 гг. х.), чья восторженная поддержка традиционных научных изысканий и стремление к сохранению Сунны привели к созданию *сиры* (биографии) Пророка (мир ему и благословение Аллаха) как области знаний, что не поощрялось предыдущими халифами Омейядов³⁷. Ибн Исхак (ум. 151) хорошо известен как автор раннего текста *сиры*.

Третья фитна произошла между 126 и 132 годами по хиджре из-за междоусобных войн Омейядов и в результате нарастающего недовольства правящей омейядской династией Марванидов, которое переросло в согласованные усилия по их свержению, в основном во имя Али и его семьи. Известные как Аббасиды, названные так в честь клана дяди Пророка (мир ему и благословение Аллаха), аль-Аббаса (да будет доволен им Аллах), они победили Омейядов в 132 году по хиджре и возвели на престол халифа, который, вопреки первоначальным утверждениям, не был одним из потомков Али, тем самым вызвав их гнев³⁸.

оппозиции, оправдать беспринципных правителей и преуменьшить свои политические неудачи». (Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*, 57). Другими словами, Омейяды утверждали, что отвергнуть их — значит отвергнуть план Бога (Anjum, *A History of Islam in Action*).

³⁴ Анджум добавляет следующее предостережение: «Другим следствием доктрины отсрочки было то, что действия не были частью определения веры. Два типа отсрочки (*ирджа'*) часто различаются суннитскими традиционалистами» (A History of Islam in Action, Ch. 8).

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ Malika Zeghal and Marilyn Waldman, "Islamic World" (Encyclopedia Britannica, 2019). <https://www.britannica.com/topic/Islamic-world>.

Таким образом, сторонники (*шииты*) Али откололись от коллективной благочестивой коалиции, которая помогла Аббасидам прийти к власти, в то время как те, кто принял их правление с надеждой на объединение *уммы*, образовали *ахл ас-сунна ва-джама'a* (тех, кто придерживается Сунны и объединяется на ее основе)³⁹. До этого времени среди ранних ученых не существовало формального деления на шиитов и суннитов, многие из которых разделяли проалийские настроения наряду с общим почтением ко всем *хулафа-и-рашидун* (праведным халифам)⁴⁰. В то время как сунниты доверили свою религиозную власть «улемам», шииты считали семью Пророка (мир ему и благословение Аллаха) носителем непреходящего эзотерического знания и наделяли их потомков особым статусом, называя их имамами (лидерами)⁴¹. Со временем мусульмане-шииты разделились на несколько сект, где большинство составили *имамиты*, или *шииты-двунадесятники*, а также на более мелкие группы, такие как *исмаилиты* и *зайдиты*. Большая часть шиитов пришли к убеждению, что следующие 12 имамов были членами семьи Пророка, направляемыми Богом, и обладали полномочиями толковать Коран и Сунну: 'Али, аль-Хасан (ум. 50), аль-Хусейн, 'Али Зейн аль-Абидин (ум. 94), Мухаммад аль-Бакир (ум. 114), Джафар ас-Садик (ум. 147), Муса аль-Казим (ум. 183), Али ар-Рида (ум. 203), Мухаммад ат-Таки (ум. 220), Али ан-Наки (ум. 254), аль-Хасан аль-Аскар (ум. 260) и Мухаммад аль-Махди (Скрытый Имам)⁴². Кроме того, среди выдающихся шиитских ученых на протяжении веков были Хакима бинт аль-Иман аль-Джавад (ум. 274), Кашши (ум. 339), Ибн Бабавайх (ум. 380), Шейх аль-Муфид (ум. 413), ат-Туси (ум. 458), Джамал ад-Дин ибн Тавус (ум. 673), аль-Шахид ат-Тани (ум. 965), Мухаммад Садр ад-Дин аш-Ширази (ум. 1640) и Фатеме Кашани (ум. 1702).

Часть III: Хадисоведение

Политическая нестабильность во многом повлияла на улемов. Помимо сложной задачи выбора сторон [противостояния],

³⁹ Malika Zeghal and Marilyn Waldman, "Islamic World" (Encyclopedia Britannica, 2019). <https://www.britannica.com/topic/Islamic-world>.

⁴⁰ Anjum, *A History of Islam in Action*.

⁴¹ Brown, *Hadith*.

⁴² Ibid.

определения собственной позиции и объяснения религиозных последствий действий Омейядов, о которых упоминалось выше, им приходилось постоянно стремиться подтверждать авторитет Пророка (мир ему и благословение Аллаха) и сохранять его Сунну. Это стало неотложным вопросом перед лицом того, что хариджиты, а позднее мутазилиты (см. ниже) подчеркивали неоспоримую легитимность только Корана⁴³. Из-за конкурирующих политических интересов и борьбы различных сторон за влияние после второй фитны также наблюдался всплеск вымышленных преданий, приписываемых Пророку (мир ему и благословение Аллаха)⁴⁴. Текст Корана был зафиксирован во времена халифата Усмана⁴⁵, но хадисы оказались гораздо более изменчивой областью, поскольку, в отличие от Корана, Пророк (мир ему и благословение Аллаха) не одобрял записи хадисов, так как не хотел, чтобы его слова ошибочно путали с текстом Корана⁴⁶. Подобно тому, как хадисы использовались для продвижения политических и сектантских интересов⁴⁷, так же использовалось и толкование Корана⁴⁸, и перед улемами встала задача сохранять подлинность первых и поддерживать правильное толкование последнего. Таким образом, начиная с периода поздних Омейядов и ранних Аббасидов, «появился обла-

⁴³ Christopher Melchert, "Ahmad ibn Hanbal and the Qur'an," *Journal of Qur'anic Studies* 6, no. 2 (2004): 22–34.

⁴⁴ Brown, *Hadith*.

⁴⁵ Записанный Коран в виде *сахифа* (отдельных страниц) — после тщательной проверки главным писцом Зайдом ибн Сабитом и его командой — надежно хранился у Абу Бакра (да будет доволен им Аллах, ум. 13), затем у Умара (ум. 23), а затем у Хафсы (да будет доволен ее Аллах, ум. 45). В период халифата Усмана окончательный кодекс был составлен в виде *мусхафа* (сборника страниц) и распространялся как официальный письменный Коран. Подробное обсуждение того, как был составлен и завершён Коран, см. Mattson, *The Story of the Qur'an*, p. 95–100. Также см. Yasin Dutton, "The Form of the Qur'an: Historical Contours" в *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, ed. Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem (London: Oxford University Press, 2020) относительно письменных копий Корана сподвижников, которые отличались друг от друга, и разночтений (*кура'ам*).

⁴⁶ Brown, *Hadith*. Браун объясняет, что лишь немногие из спутников Пророка (мир ему и благословение Аллаха) записывали некоторые из его высказываний в качестве личных заметок.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ См. Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*, Ch. 3; Mattson, *The Story of the Qur'an*, 192–3, and Hurvitz, *Formation of Hanbalism*, Ch. 8.

дающий самосознанием ученый и образованный класс (*ал-хасса*), который начал отделять себя от простолюдинов (*ал-‘амма*)»⁴⁹.

Сподвижники часто просто говорили: «Пророк (мир ему и благословение Аллаха) сказал...», не уточняя, от кого они слышали его слова⁵⁰. В конце концов, были и другие сподвижники, которые могли подтвердить их; мы видим это, например, во многочисленных исправлениях, которые ‘Аиша внесла в пророческие сообщения⁵¹. Однако после их кончины начали появляться поддельные сообщения, носившие ярко выраженный политический и спорный характер, отражая развитие бурных событий, описанных выше⁵². Чтобы отсеять их и найти достоверные *хадисы*, ученые стали спрашивать: «От кого вы это слышали?» Собиратели *хадисов* начали путешествовать из города в город, чтобы собирать и записывать *хадисы*, отслеживая их полные *иснады*⁵³. ‘Абдуллах ибн Мубарак (ум. 181)⁵⁴, известный собиратель хадисов и критик, как сообщается, сказал: «Иснад является частью религии, если бы не иснад, то кто угодно мог бы говорить все что угодно»⁵⁵. Примечательно, что женщины не были известны тем, что передавали вымышленные хадисы⁵⁶. Однако растущая «профессионализация» передачи хадисов, отмеченная сложными путешествиями (*рихлас*) и строгими критериями проверки рассказчиков, не подходила для участия женщин в этом начинании, что привело к общему снижению их активности в области хадисоведения на протяжении следующих двух с половиной столетий⁵⁷.

⁴⁹ Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Hadith Canon* (Boston: Brill, 2007), 57.

⁵⁰ Brown, *Hadith*.

⁵¹ Более подробно см. Zainab Alwani, “Muslim Women as Religious Scholars: A Historical Survey,” в Wiener Islamstudien, Volume 3: *Muslima Theology: The Voices of Muslim Women Theologians*, eds. Ednan Aslan, Marcia Hermansen, and Elid Medeni (Frankfurt am Main, DEU: Peter Lang AG, 2013).

⁵² Brown, *Hadith*.

⁵³ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

⁵⁴ Более подробно о его жизни и работах можно узнать из Feryal Salem. *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunni Scholasticism: ‘Abdallāh b. al-Mubārak and the Formation of Sunni Identity in the Second Islamic Century* (Leiden: Brill, 2016).

⁵⁵ Brown, *Hadith*, 80.

⁵⁶ Nadwi, *al-Muhaddithat*.

⁵⁷ Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*, 3.

В то время как традиционалисты и хадисоведы начали уделять особое внимание тщательному изучению хадисной литературы, куфийский ученый Абу Ханифа, как и его предшественники, предпочитал полагаться только на общеизвестные хадисы и собственные правовые суждения (*ра'й*)⁵⁸. Это был его способ защитить свои ответы и решения от ложных хадисов. Его ученики, Абу Юсуф и аш-Шайбани, последовали его примеру. Хотя традиционалисты считали их подход радикальным и лишенным строгости, Аббасиды начали поощрять всякого рода ученым занятиям, например, *ра'й* и *калам* (рациональное богословие), поскольку зарождающаяся мусульманская империя внезапно оказалась в значительно развитой интеллектуальной среде на своих завоеванных землях⁵⁹. Тем временем аш-Шафии отправился из Мекки в Медину, чтобы учиться у выдающегося ученого-традиционалиста Малика ибн Анаса, который составил труд «*Ал-Муватта*», содержащий хадисы, высказывания сподвижников и мнения ранних ученых, включая его самого⁶⁰. Вместо общепринятой практики, когда ученики переписывали заметки, основанные на суждениях и обоснованиях своего учителя, которые затем собирались и публиковались как «*Маса'ил*», Малик охватил «весь спектр отдельных тем в продуманном и систематическом порядке» в одном томе, разделенном на главы⁶¹. Показателем тесной связи между развитием дисциплин хадисоведения и фикха является то, что «*Ал-Муватта*», по сути, была «первым сборником исламского права» и первой «книгой хадисов, организованной в соответствии с тематикой»⁶². Тем не менее она также отражала то, как изначально практиковался ислам, а именно как живая, нетекстовая Сунна Пророка (мир ему и благословение Аллаха), сподвижников и других авторитетных личностей вплоть до времен Малика.

Таким образом, Малик с большим уважением относился к «*амал*» (практике) Медины, причем настолько, что считал ее лучшим средством определения исламских правовых норм, чем текстовые хадисы, и считал, что «то, как здесь все делается», должно воспроизводиться повсюду по мере распростране-

⁵⁸ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

⁵⁹ Martin Nguyen, *Modern Muslim Theology: Engaging God and the World with Faith and Imagination* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2019).

⁶⁰ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

⁶¹ Ibid., 37.

⁶² Dutton, *Early Islam in Medina*, 39.

ния ислама⁶³. Аш-Шафии получил копию «Ал-Муватта» и выучил ее наизусть до прибытия в Медину, где он оставался под опекой Малика, скорее всего, до самой смерти своего учителя⁶⁴. В 184 году хиджры аш-Шафии отправился в Багдад, недавно основанную столицу Аббасидов. Здесь он встретился как с представителями *ахл ар-ра'й*, так и с теологами (*мутакалли-мун*, теми, кто практиковал *калам*), и его общение с обеими группами оказало глубокое влияние на развитие его собственных идей. Аш-Шафии критиковал теологов за требование определенности и приоритет консенсуса в ущерб наличию разных мнений, признавая, что закон является надлежащим средством для учета многообразия и плюрализма посредством методов толкования⁶⁵. С другой стороны, он на собственном опыте убедился в диалектической силе *ра'й*, но был встревожен тем, что его сторонники порой игнорировали достоверные *хадисы* в пользу собственных доводов⁶⁶. Он понял, что они представляют местный куфанский правовой подход, так же как Малик основывал свою правовую мысль на «*'амал*» мединского народа⁶⁷. Вместо того чтобы определять нормативность *хадиса* в определенном месте, например в Куфе или Медине, аш-Шафии утверждал, что нормативность должна определяться надежностью его *иснада*⁶⁸. Данная точка зрения соответствовала усилиям собирателей *хадисов*, которые были готовы предпринять дальние путешествия и выдвигали на первый план новые проверенные сообщения с полными *иснадами*⁶⁹.

Подобного рода забота о подлинности также очевидно прослеживается в это время в смежной исторической дисциплине, которая первоначально была известна как *магази* (походы Пророка (мир ему и благословение Аллаха))⁷⁰, а позднее стала

⁶³ Ibid., 64. See also chapter 4.

⁶⁴ Kecia Ali, *Imam Shafi'i: Scholar and Saint* (Oxford: Oneworld, 2011).

⁶⁵ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ В своей книге «Экспедиции» (*The Expeditions*, 2015) Энтони поясняет, что термин «магази» в данном случае относится не только к местам сражений или набегов, но и к «местам священной памяти... Таким образом, *магза* — это также место, где произошло какое-либо памятное событие, и в более широком смысле жанр *магази* перерабатывает все события и повествования священной истории, которые оставили свой след в коллективной памяти общины верующих Мухаммада» (xix-xx).

называться *сира*. В «Ал-Магази» аль-Вакиди (ум. 207) явно проявляется данную обеспокоенность, поскольку, в отличие от Ибн Исхака, он тщательно перечисляет свои источники и стремится подтвердить их, что также видно по усилиям Ибн Хишама (ум. 218), который переработал *сиру* Ибн Исхака, чтобы избавить ее от непроверенного содержания. Абан (ум. 105), сын Усмана ибн Аффана, был одним из пионеров в этой области. Более поздним поджанром исторической науки стал «*Шама'ил*» («Пророческие добродетели и характеристики»); одна из этих книг была написана Кади Иядом (ум. 544). Другой поджанр был сосредоточен на доказательствах, иллюстрирующих пророческий статус Мухаммада (мир ему и благословение Аллах). Двумя известными авторами данного типа книг являлись аль-Хаким ан-Нишапури (ум. 405) и его ученик аль-Байхаки (ум. 458).

Для аш-Шафии, ставшему самостоятельным ученым, региональные традиции Абу Ханифы и Малика казались нежизнеспособными для постоянно растущего мусульманского общества. Как показал Эль-Шамси, знаковым примером является положение дел в Египте, где аш-Шафии провел последние годы своей жизни и переработал свой труд «*Ар-Рисала*» («Послание»). Арабская элита Египта, потомки первых завоевателей, обладала высоким статусом и стала олицетворять общинную нормативную культуру, «отчетливо египетскую форму маликизма»⁷¹. Они также имели более высокое экономическое положение, поскольку получали государственную пенсию в обмен на продолжение службы в ополчении⁷². Это означало, что арабская родословная имела первостепенное значение, и даже обращение в ислам не давало особых возможностей местным жителям (неарабского происхождения), если только им не удавалось наладить клиентские отношения с арабами⁷³. На рубеже

⁷¹ El Shamsy. *The Canonization of Islamic Law*, 96. Любые ссылки на маликитский или ханафитский мазхаб здесь используются неформально для обозначения последователей Малика ибн Анаса и Абу Ханифы, а не их правовых школ, которые были формализованы в IV в. х. Касательно обмена мнениями между Маликом и аль-Лайсом ибн Саадом (ум. 175) относительно возражения Малика о том, что фетвы аль-Лайса в Египте противоречат мединским *'амал*, см. Dutton. *Early Islam in Medina*, Ch. 5.

⁷² El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

⁷³ Это означало, что арабский покровитель должен был предоставить защиту своему неарабскому клиенту. И покровитель, и клиент назывались *мавла* (мн. ч. *мавали*). Анджум в книге «История ислама в действии» (Anjum, *A History of Islam in Action*) объясняет, что поначалу тер-

веков эта четкая социальная иерархия стала все больше подвергаться угрозе, поскольку неарабское население увеличивалось и научилось использовать альтернативные способы достижения влиятельных политических и интеллектуальных позиций⁷⁴. Более того, усилия Аббасидов по централизации вырвали у египетской арабской элиты контроль над ключевыми общественными делами, включая судебную систему, которая традиционно формировалась на местном уровне, а назначение Аббасидами судьи-ханафита было воспринято египтянами-маликитами как оскорбление. Аббасиды отправили свои войска, чтобы навести порядок в Египте, тем самым устранив необходимость в назначении им пенсий и впоследствии прекратив их выплату.

Данная ситуация в Египте лишний раз стала для аш-Шафии подтверждением, что старый порядок умирает и что новый подход, основанный на текстуальной (а не общинной) нормативности, является потребностью времени⁷⁵. Поэтому он предложил систему, которая выдвигала на первый план Коран и достоверно переданную Сунну как источники откровения⁷⁶, за которыми следовали консенсус (*иджма'*) и суждение по аналогии (*кийас*). Поступая подобным образом, он подтвердил традиционалистское пристрастие к *хадисам*, одновременно создав пространство для контролируемого *ра'й*. Этот синтез вражду-

мины «мусульманин» и «араб» были синонимами, но к концу I в. х. значительное число неарабов стали мусульманами. Что касается *улемов*, то он отмечает, что в I в. х. арабские *улемы* превосходили по численности неарабских ученых. Во II в. неарабские и арабскими *улемы* сравнивались по численности. В III в. неарабские *улемы* превосходили по численности арабских *улемов*. К IV в. различие между неарабами и арабами утратило всякое значение.

⁷⁴ Более подробно см. El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*, 100–103. Отношения патрон — клиент были распространены и во времена Османской империи. Подробный обзор того, как боснийские мусульмане изобретательно интегрировались в современные образовательные элиты, см. Ayelet Zoran-Rosen, “The Emergence of a Bosnian Learned Elite: A Case of Ottoman Imperial Integration,” *Journal of Islamic Studies* 30, no. 2 (2019): 176–204.

⁷⁵ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

⁷⁶ Ibid. Эль-Шамси также замечает: «Аш-Шафии, скорее всего, принял обоснование пророческой традиции как доказательства божественного намерения от ханафитов в Ираке» (78), которые использовали этот аргумент в споре с хариджитами, когда последние отказались принимать хадисы при толковании аятов Корана.

ющих фракций *улемов* оказался революционным и со временем был принят всеми четырьмя формирующимися правовыми школами (*мазахиб*)⁷⁷, что сделало аш-Шафии отцом *уsul ал-фиqh* (правовой теории)⁷⁸. Более того, отойдя от общинной традиции и сосредоточившись вместо нее на общинной интерпретации, аш-Шафии также сместил акцент с арабской родословной на сам арабский язык, который можно было изучить и освоить в совершенстве, тем самым уравнивая «шансы в игре между арабами и неарабами»⁷⁹. В то же время аш-Шафии проложил путь для класса ученых (*ал-хасса*) как не только хранителей традиции, но и ее толкователей, в отличие от большинства людей (*ал-амма*), которые опирались на пророческую традицию в основном по харизматическим причинам⁸⁰.

⁷⁷ Ваиль Халлак отмечает следующее о другой потенциальной школе: «Захиритская школа, напротив, продолжая настаивать на своей буквалистской/традиционалистской позиции и категорически отказываясь присоединиться к этому синтезу, осталась позади и вскоре прекратила свое существование». Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

⁷⁸ Эта наука была усовершенствована в последующие несколько столетий: правовые акты были классифицированы как обязательные (*фард/ваджиб*), рекомендуемые (*мандуб*), допустимые (*мубах*), запрещенные (*харам*) и нежелательные (*макрух*). Далее акты различались в зависимости от того, были ли они действительными (*сахих*), недействительными (*фасих*) или лишенными юридической силы (*батил*); разъяснение повелительной и запретительной форм; различие между повторяющимися (*мутаватир*) сообщениями, которые схожи по формулировкам (*лафзи*), и теми, которые отличаются по формулировкам, но имеют одинаковое значение (*манави*); определение качеств, которыми должны обладать передатчики хадисов в соответствии с требованиями юристов, таких как справедливость (*адл*), правдивость (*садик*), точность (*дабт*) и т. д.; критерии, на основе которых оцениваются сообщения и отдается предпочтение тем или иным (*тарджих*); правила отмены (*насх*); как и когда может быть достигнут консенсус (*иджма'*) или может быть использовано обоснование (*кий-ас/иджтихад*), а также *макасид аш-шари'a* (высшие цели шариата) и т. д. Более подробный разбор *уsul ал-фиqh* см. Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

⁷⁹ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

⁸⁰ Ibid.

Часть IV: Формирование юридических школ

Тем временем Ахмад ибн Ханбал укрепил свои позиции традиционалиста в Багдаде, сосредоточившись на пропаганде *хадисов* и, в отличие от аш-Шафии, минимально полагаясь на *кияс*⁸¹. Он был известен своим мягким аскетизмом, безупречным характером и неприятием любой государственной службы⁸². С другой стороны, Аббасиды тяготели к *ахл ар-ра'й*, которые выполняли функции назначаемых судом *кади* (судей), в отличие от их учителя Абу Ханифы, который отказался это делать. Интеллектуально мыслящие Аббасиды, открывшие Дом Мудрости в 214 году хиджры⁸³, также все больше тяготели к *мутакаллимун* и их рациональной теологии. Традиционалисты, в том числе Ахмад ибн Ханбал, были весьма критически настроены по отношению к *калам*у из-за утверждения его сторонников о том, что только интеллект человека способен постичь универсальные истины (такие как существование Бога)⁸⁴. Мутазилиты⁸⁵ в Ираке вели споры с христианами во имя защиты ислама, используя космологический аргумент⁸⁶, восходящий к Платону и Аристотелю, находя таким образом общий язык между мусульманами и немусульманами. Однако, рационально отстаивая вечное и непреходящее присутствие Бога,

⁸¹ Hurvitz, *Formation of Hanbalism*.

⁸² Последователи Ибн Ханбала, включая его сына Абдуллу (ум. 290), служили судьями в суде. Ibid.

⁸³ Дом Мудрости начинался как библиотека рукописей по множеству тем в области искусств и наук на многих языках. Позднее он разросся до уровня научно-исследовательского центра, где ученые занимались переводами, анализом, обсуждениями и созданием литературных произведений. Salim Al-Hassani. *1001 Inventions: The Enduring Legacy of Muslim Civilization* (Washington, D.C.: National Geographic, 2012).

⁸⁴ Hurvitz, *Formation of Hanbalism*.

⁸⁵ Василь ибн Ата (ум. 131) из Басры считается основателем мутаизма. Более подробную информацию о мутазилитах см. Mattson, *The Story of the Qur'an*, 143–146; El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*, 41–42, и Blankinship, “The Early Creed,” в *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008), 47–51.

⁸⁶ То есть «аргумент в пользу существования Бога, который утверждает, что все вещи в природе зависят от чего-то еще в своем существовании (т. е. являются условными) и что весь космос, следовательно, сам должен зависеть от создания, которое существует независимо или по необходимости» (Oxford Languages).

они в конечном итоге отрицали основные концепции Корана, такие как атрибуты Бога и вневременное существование Его Книги. Мутазилиты, находясь под влиянием христианских теологов и эллинистических идей, настаивали на сотворенности Корана, чтобы отделить его от исключительности Бога, что подразумевало не только то, что его толкование может быть метафорическим и ограниченным временными рамками, но и принижало авторитетность пророческих *хадисов* как средства понимания Корана. Традиционалисты, напротив, упорно настаивали на несотворенности Корана и на том, что *хадисы* могут быть использованы как источник откровения, указывающий и разъясняющий смысл Корана⁸⁷. Эти два течения исламской мысли сосуществовали, несмотря на ощутимую напряженность, когда каждая сторона принижала другую, пока халиф Мамун (правил в 198–218 гг. х.) не вмешался и не провозгласил сотворенность Корана официальной позицией Аббасидов, поклявшись преследовать любого, кто будет противиться этому, тем самым положив начало *михне* (инквизиции), которая просуществовала с 218 по 234 год по хиджре; ее одобряли последующие халифы, пока она не была отменена халифом Мутаваккилем (правил в 232–247 гг. х.).

В результате введения *михны* многие традиционалисты, включая последователей Малика и аш-Шафии, подверглись жестокому обращению, были заключены в тюрьмы, подвергнуты пыткам и даже казнены. Наряду с *мутакаллимун*, назначенные на судебные должности ханафиты руководили этими преследованиями, еще больше углубляя раскол между *ахл ал-хадис* и *ахль ар-ра'и*⁸⁸. Ахмад ибн Ханбал также был заключен в тюрьму, допрошен и подвергнут порке за отказ принять позицию истеблишмента. Даже после освобождения из тюрьмы он продолжал подвергаться преследованиям со стороны властей и часто скрывался, опасаясь дальнейших репрессий⁸⁹. Несмотря на это, он отказался изменить свою принципиальную позицию, зная, какую цену ему придется за это заплатить. Это укрепило

⁸⁷ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

⁸⁸ Хурвиц поясняет, что были суннитские *мутакаллимун*, а также ханафиты, которые выступали против *михны*. Суннитские *мутакаллимун* были теми учеными, которые выступали против позиций мутазилитов, но не отвергали *калам* полностью. Хурвиц также утверждает, что *михна* была призвана «продвигать коллективные интересы всех *мутакаллимун*», а не только мутазилитов (*Formation of Hanbalism*, 129).

⁸⁹ Hurvitz, *Formation of Hanbalism*.

его и без того исключительную репутацию, сделав его лицом традиционалистской оппозиции. Когда *михна* была официально отменена, это означало победу традиционалистов над правящей элитой, указывая на то, что полномочия по определению ортодоксальности принадлежат *улемам*, а не халифу⁹⁰. За это время традиционалисты также получили большую народную поддержку. Однако этот триумф был с привкусом горечи, поскольку ощущалось отчетливое чувство утраты, и не только по отношению к ученым, погибшим от пыток, но и по отношению к тем, кто сдался под давлением мучителей и запятнал свою репутацию.

Ахмад ибн Ханбал стал «неоспоримым моральным лидером» традиционалистов и занял очень жесткую позицию по отношению к этим ученым⁹¹. Традиционалисты также начали очищать свой лагерь от суннитских *мутакаллимун*⁹², при этом определяющим вопросом стал *лафз аль-Коран*. Эта концепция относилась к сотворенности «физического звучания читаемого [Корана] или записанного на странице» и была принята некоторыми традиционалистами и суннитскими рационалистами, хотя наиболее консервативные голоса среди традиционалистов считали даже это мнение еретическим⁹³. Ахмад ибн Ханбал и его самые ярые последователи после его смерти утверждали, что любой, кто отстаивает *лафз ал-Коран* как созданный, является *джахмитом*, тем самым лишая легитимности саму позицию⁹⁴. Таким образом, последствия *михны* усугубили разногласия среди традиционалистов, что объясняет возможное форми-

⁹⁰ Mattson, *The Story of the Qur'an*. Она добавляет: «*Михна* имела долгосрочный эффект укрепления социального статуса класса ученых, который с тех пор пытался утвердить свою независимость от политических правителей, чтобы судить о вопросах религиозного права и веры, одновременно время от времени обращаясь к власти государства, чтобы навязать ортодоксальность, которую они описывали» (p. 145).

⁹¹ Ibid., 152.

⁹² См. примечание 411.

⁹³ Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*, 77.

⁹⁴ Hurvitz, *Formation of Hanbalism*; более подробно изложено на с. 152–155. Джахмиты были последователями Джахма ибн Сафвана (ум. 128); этот термин использовался ханбалитами в уничижительном смысле для обозначения мутазилитских тенденций среди коллег. У Джахма ибн Сафвана был ряд сомнительных убеждений, таких как «вера — это всего лишь внутреннее знание в сердце, не имеющее никакого внешнего выражения», а также «мнение о том, что рай и ад не вечны» (Blankinship, “The Early Creed,” 44).

рование ханбалитского мазхаба, отличного от шафиитского (даже несмотря на взаимосвязанность их научных взглядов). Шафииты были более терпимы к суннитским *мутакаллимун*. Это нашло отражение в эволюции мазхаба, в котором традиционалисты и рационалисты сосуществовали, тогда как направление школы ханбалитов было в основном однородно традиционалистским⁹⁵. Мутазилиты пришли в упадок и в конечном итоге утратили всякий авторитет среди суннитов, ассимилировавшись с шиитской теологией примерно в V веке по хиджре.

До сих пор мы разбирали, какую основополагающую роль пророческая Сунна сыграла в становлении первоначальной исламской правовой мысли и как подходы [в работе] с ней обоих направлений становились более сложными благодаря скрещиванию идей посредством научного взаимодействия. Таким образом, области *хадиса* и *фикха* (юриспруденции) взаимозависимы; неслучайно такие юристы, как Малик ибн Анас и Ахмад ибн Ханбал, также были гигантами *хадисоведения* своего времени. К III веку по хиджре прежнее рвение в сборе *хадисов* привело к появлению трехуровневого метода критики *хадисов*: «требовательность к источнику (*иснад*)... оценка надежности этого источника и... поиск подтверждения хадиса»⁹⁶. *Факих* (правовед) полагался на достоверность *хадисов*, независимо от того, были ли они проверены временем в общественной практике (как Малик ибн Анас или Абу Ханифа) или посредством сбора и критики сообщений (как аш-Шафии и Ахмад ибн Ханбал). Таким образом, хотя *хадис* и *фикх* в конечном итоге развились в отдельные дисциплины, у них есть общая история. Более того, хотя эпонимы юридических школ разрабатывали свои методологии на протяжении всей жизни, большая часть работы по передаче и совершенствованию их обширных знаний, включая формализацию каждой из них как юридической школы, выполнялась определенным кругом учеников на протяжении нескольких поколений, которые сохраняли труды своих учителей, создавали собственные тексты, разъясняющие подходы своих предшественников и дополняли их новыми кейсами, порой перенимая стратегии из конкурирующего лагеря. Например, точно так же, как аш-Шафии признавал правовую аргументацию, мы видим, что *ахл ар-ра'й* в III веке интегрировали науку о хадисах в юриспруденцию, а ханафитский правовед ат-Тальджи (ум. 267) обосновал правовую методологию своей

⁹⁵ Hurvitz, *Formation of Hanbalism*.

⁹⁶ Brown, *Hadith*, 80.

школы на *хадисах* и соответствующим образом переработал правовые рассуждения⁹⁷. Кроме того, последующие поколения ученых-ханбалитов больше полагались на *кийас*, чем их отец-основатель. Отдельные маликитские правоведы также подверглись влиянию методов аш-Шафии, тогда как Египет в конечном итоге принял шафиитский мазхаб. Ученики аш-Шафии распространяли его идеи на далекие и обширные территории, что привело к сближению взглядов в мазхабах⁹⁸; задача ученых упростилась с появлением бумаги, что привело к «взрыву знаний» в IV и III веках по хиджре.

Растущая зависимость от *хадисов* привела к тому, что их собиратели начали обобщать сообщения, тем самым положив начало движению «*сахих*» (достоверных) в III веке по хиджре и созданию полных томов хадисов. Наиболее выдающимися из них были аль-Бухари (ум. 256) и Муслим (ум. 261), за которыми следовали их ученики и коллеги — Ибн Маджа (ум. 272), Абу Дауд (ум. 275), Тирмизи (ум. 278) и Насаи (ум. 302). Все они взаимодействовали на оживленной традиционалистской сцене Багдада, в которую также входили шафиитские ученые вместе с Ибн Ханбалом и его окружением⁹⁹. Они были мотивированы тем, что теперь имеется достаточно достоверных *хадисов* и что ученым не нужно полагаться на слабые из них при решении правовых и доктринальных вопросов¹⁰⁰. Первоначально считавшиеся отклонением от тех норм улемов, основанных на передаче, которые тем не менее полагались на сообщения с проблемными *иснадами* для принятия правовых решений, сборники аль-Бухари и Муслима позднее изучались и пропагандировались шафиитскими учеными, что в конечном итоге привело к их широкому признанию всеми правовыми школами в V веке по хиджре¹⁰¹. Это был еще один шаг к укреплению позиций элиты (*ал-хасса*) среди ученых из масс (*ал-амма*), для которых их «любительское собирание *хадисов* было средством привязать себя к своему Пророку». Благодаря успеху движения «*сахих*» достоверные сборники вытеснили персональные собрания¹⁰². Важным следствием стан-

⁹⁷ Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*.

⁹⁸

⁹⁹ Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ibid., 58. Браун объясняет: «С первых дней ислама передача *хадисов* была для простых мусульман средством приобщиться к вдохновляющему авторитету Пророка и объединить свою жизнь с его харизмой.

дартизации сборников хадисов стало возрождение женской научной деятельности в этой области в конце IV века по хиджре¹⁰³. В то время как первые женщины-передатчицы «представляли локализованное воспроизведение религиозных знаний», которые со временем устарели из-за небывалого интереса к процессу сбора хадисов со стороны всех и каждого, закрепление традиции хадисов в формате письменных текстов дало женщинам более стабильную среду для того, чтобы снова внести свой вклад в эту область¹⁰⁴. Дочери обычно узнавали хадисы от своих матерей, отцов, бабушек и дедушек и других членов семьи, включая мужей. Ранними примерами того, как отцы обучали своих дочерей, является дочь Саида ибн аль-Мусайиба, которая учила хадисы у него, и дочь Малика ибн Анаса, которая выучила наизусть «Ал-Муватта»; это становилось все более распространенным явлением и способствовало возрождению женской учености¹⁰⁵. В Багдаде Абат аль-Вахид (ум. 377) выучила Коран наизусть, изучила шафиитский *фикх* и передавала хадисы от своего отца, в то время как Абат ас-Салам (ум. 390) под руководством отца стала знатоком хадисов¹⁰⁶. По большей части женская ученость была направлена на получение знаний в области хадисов, которые они затем преподавали как мужчинам, так и женщинам. Карима аль-Марвазия (ум. 463) из Мекки стала знаменитой рассказчицей «Сахих аль-Бухари»¹⁰⁷. Фатима аль-Джуздания (ум. 514) была известна своим пересказом сборников ат-Табарани (ум. 360). Фатима ибн Саад аль-Хайр (ум. 600) имела возможность учиться у аль-Джуздания в Исфахане; позже она поселилась в Египте, где изучение хадисов получило широкое распространение¹⁰⁸. В Багдаде Шухда аль-Катиба (ум. 574) и Таджани аль-Вахбания (ум. 575) считались крупными знатоками хадисов; Шухда также была мастером-каллиграфом¹⁰⁹. Фатима ас-Самаркандийя (ум. 578), с другой стороны, была известна своей

Как и вся ранняя мусульманская наука, сбор и изучение хадисов не были продуктом учебных заведений; этим занимались набожные люди, чьи конечные знания и благочестивое обаяние принесли им уважение и авторитет в их общинах» (p. 57).

¹⁰³ Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*.

¹⁰⁴ Ibid., 103.

¹⁰⁵ Nadwi, *al-Muhaddithat*. Более подробное описание можно найти на стр. 44–46, 98–102 и 142–149.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*.

¹⁰⁸ Nadwi, *al-Muhaddithat*.

¹⁰⁹ Ibid.

юридической проницательностью; ее отец, ученый, выдал ее замуж за своего верного ученика аль-Касани (ум. 587), который сам стал известным юристом¹¹⁰.

Процесс передачи и сбора *хадисов* продолжался и после возникновения движения «*сахих*», но в V веке по хиджре ученые-хадисоведы начали признавать тот факт, что процесс записи *хадисов*, находящихся в обращении, подходит к концу¹¹¹. Акцент сместился на толкование существующих сборников *хадисов*, что со временем привело к развитию жанра комментариев к *хадисам* (*шарх ал-хадис*). Подобно *тафсиру* Корана (см. ниже), *шурух* (комментарии) стал междисциплинарным пространством, в котором комментатор опирался на многочисленные источники информации (лексикологию, правовые предписания, стихи Священного Писания, рационалистическую герменевтику, историю и мн. др.) для продвижения определенной интерпретации. В то же время комментаторы *хадисов* также использовали более специализированные методологии, такие как составление биографий передатчиков, знание различных вариантов изложения *хадисов* и анализ редакторского выбора составителей¹¹². Ранние комментарии касались популярных *хадисов*, малопонятной лексики, проблемного *иснада* и двусмысленности значений. Примерами могут служить *шурух* аль-Хаттаби (ум. 388) «*Сунана Аби Дауд*» и «*Сахих ал-Бухари*»; комментарий Ибн Абд аль-Барра (ум. 463) к «*Ал-Муватта*» Малика и *шарх* аль-Мазари (ум. 536) к «*Сахих Муслим*»¹¹³. Последующие комментарии к *хадисам* были более энциклопедичными, с подробным анализом каждого *хадиса*, а также объяснением их *иснадов* и их организации по рубрикам. К этой категории относятся *шарх* «*Сахих Муслим*» ан-Навави (ум. 676) и знаменитый комментарий на «*Сахих аль-Бухари*», «*Фатх аль-Бари*» от Ибн Хаджара аль-Аскалани (ум. 852)¹¹⁴. Появились также более короткие комментарии, которые были доступны широкому кругу читателей, например, краткий *шарх* «*Сахих аль-Бухари*» аз-

¹¹⁰ Nadwi, *al-Muhaddithat*.

¹¹¹ Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*. Браун упоминает, что ад-Даракутни (ум. 385) и аль-Харави (ум. 430) каждый составили сборники *хадисов*, которые они считали *сахих* и которые, по их мнению, должны были быть включены аль-Бухари и Муслимом.

¹¹² Joel Blecher, "Hadith commentary," в *Encyclopedia of Islam*, Third Edition, ed. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, and Everett Rowson.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid.

Заркаши (ум. 794) и комментарий аль-Хайтами (ум. 974) к знаменитому сборнику из сорока *хадисов* ан-Навави¹¹⁵. Написание комментариев стало отличительной чертой авторитетных ученых-хадисоведов и тем занятием, которое позволяло им взаимодействовать с традицией *хадисов*¹¹⁶. Известные *шурухи* более позднего периода были созданы Али Кари (ум. 1606) из Мекки, аль-Синди (ум. 1728) из Йемена и индийским ученым аль-Мубаракпури (ум. 1935). Также стали обычным явлением тематические сборники *хадисов* с редакторскими примечаниями. Например, такие юристы, как аль-Ишбили (ум. 581), аль-Макдиси (ум. 600) и Ибн Дакик аль-Ид (ум. 702), посвятили себя изучению правовых постановлений в *хадисах* и их подробному обсуждению в рамках жанра *ахкам ал-хадис* (законы, почерпнутые из хадисов)¹¹⁷. *Тахридж* — еще один жанр, появившийся в VII веке по хиджре. В нем рассматривались все *хадисы*, появившиеся в предыдущих научных трудах, и обсуждалась их достоверность¹¹⁸. Среди ученых, прилагавших усилия в данном направлении, были аль-Мундхири (ум. 656), Ибн аль-Мулаккин (ум. 804), Зайн ад-Дин аль-Ираки (ум. 806) и Шамс ад-Дин ас-Сахави (ум. 902).

Предварительное признание общей методологии, формирующей первые принципы *усул ал-фикх*, за которым последовало утверждение общего свода *хадисов*, обеспечило не только взаимно согласованное мировоззрение, но и общий язык для всех *мазхабов*, который затем использовался для межмазхабных дебатов и полемики¹¹⁹, укрепляя самобытность каждой школы

¹¹⁵ Joel Blecher, "Hadith commentary," в *Encyclopedia of Islam*, Third Edition, ed. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, and Everett Rowson.

¹¹⁶ Brown, *Hadith*.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid. Браун отмечает: «Канон Сахихайн был идеальным полемическим оружием, которое можно было использовать против оппонентов. Но это не означало, что ученые считали, что они должны подчиняться всем хадисам, найденным в двух сборниках, в своих собственных работах. Если ученый шафиитского или ханафитского мазхаба находил в сборниках аль-Бухари или Муслим *хадис*, с которым он не соглашался, он без угрызений совести критиковал его подлинность. ... Только в ранний современный и собственно современный периоды критика «*Сахихайн*» стала предметом споров, но это в первую очередь связано с желанием мусульманских ученых защитить статус двух книг, которые они считают символами исламской традиции, подвергающейся нападкам со стороны современности» (pp. 41-42).

и сохраняя собственные позиции на протяжении столетий¹²⁰. Тем не менее межмазхабное научное взаимодействие имело место и часто приводило к гибридизации идей и влияний, как это происходило с региональными центрами в первые десятилетия исламской науки. Например, Суфьян ас-Саури получил образование в Куфе, но перенял экзегетический подход Ибн Аббаса¹²¹. Точно так же аль-Хасан аль-Басри находился под влиянием Саида ибн аль-Мусайиба из Медины¹²². Мы продолжаем наблюдать это взаимодействие с аш-Шафии, который начинал как ученик Малика ибн Анаса, но позже развил свой собственный интеллектуальный проект. Порой это взаимодействие не обязательно приводило к переходу в другой лагерь. Так Мухаммад ибн 'Абд аль-Хакам (ум. 268), египетский маликит, был учеником аш-Шафии; несмотря на влияние своего учителя, он вернулся к формальной практике маликизма¹²³. Напротив, аль-Бувайти (ум. 231) и аль-Музани (ум. 264), два ключевых ученика аш-Шафии, восприняли методы своего учителя и вышли за рамки своих прежних связей с маликитами и ханафитами; при этом их особый подход представлял собой смешение идей разных школ¹²⁴. Составители книг «*Сахих*» входили в разноплановое традиционалистское сообщество Багдада. Например, и аль-Бухари, и Муслим были учениками Ибн Ханбалы, но им не нравилась его гибкость в использовании слабых *хадисов* (которые он предпочитал *кийас*, поскольку такова была его традиционалистская решимость)¹²⁵; и это побудило их выявлять и собирать только *сахих хадисы*, что является красноречивым признаком влияния, оказанного на них их учителем-шафиитом. Более того, ат-Тахави (ум. 321), начинавший в кругу шафиитов, позднее перешел в ханафизм. Между прочим, «*Ал-акида ат-тахавия*» ат-Тахави стала определяющим документом, разъясняющим основные традиционалистские убеждения, независимо от мазхаба. Этот труд отражает влияние идей аш-

¹²⁰ Некоторые ученые считают это «закрытием врат *иджтихада* (независимого рассуждения, основанного на источниках Откровения)». Однако Халлак решительно выступает против этой точки зрения в своей работе: Wael Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16, no. 1 (1984): 3–41.

¹²¹ Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*.

¹²² Ibid.

¹²³ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*.

Шафии, возникших в результате его интенсивной работы с хадисами в качестве доказательной базы¹²⁶. Аналогичным образом и аль-Ашари (ум. 324) начинал как ученик мутазилитов в Басре, но в конечном итоге отказался от этой школы в пользу суннитского мировоззрения. Однако, защищая последнее, он использовал рационалистические методы, тем самым основав ашаритскую теологическую школу и включив некоторые идеи мутазилитов, а также определенные формы теологической аргументации в основы ислама (см. раздел 6)¹²⁷.

Часть V: Кораническая экзегеза

Разработка раннего коранического *тафсира* (экзегезы) была неотъемлемой частью *хадисов* и, следовательно, он передавался устно¹²⁸. В конце концов, Пророк (мир ему и благословение Аллаха) был самым первым толкователем (*муфассир*), и его слова вместе с обстоятельствами откровения (*асбаб ан-нузул*) дошли до нас благодаря сообщениям его сподвижников¹²⁹. Абдулла ибн Аббас считался сподвижником, обладавшим наибольшими познаниями в Коране. Как уже отмечалось ранее, он вместе с Абдуллой ибн Масудом, Убайем ибн Каабом и другими возглавлял первые региональные школы. Несмотря на то, что они находились в разных городах, их взгляды были удивительно схожи. Это можно увидеть по их единодушному отказу рассуждать о *муташабиха* (двусмысленных стихах), а также по их *била кайф* (не спрашивая как) в принятии атрибутов Бога¹³⁰. Эти учителя-сподвижники использовали свои исключительные лингвистические способности для объяснения коранического арабского языка, но часто консультировались с другими сподвижниками относительно значения загадочных слов¹³¹. Они оказали большое влияние на экзегетические взгляды своих

¹²⁶ Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*.

¹²⁷ Brown, *Hadith*.

¹²⁸ Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*.

¹²⁹ Более подробное рассмотрение взаимодействия *хадиса* и *тафсира* описано в работе R. Marston Speight, "The Function of Hadith as Commentary on the Qur'an, as Seen in the Six Authoritative Collections," в *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Piscataway, NJ, USA: Gorgias Press, 2013).

¹³⁰ Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*.

¹³¹ Ibid. См. также Mattson, *The Story of the Qur'an*.

учеников, которые продолжили их работу. В дополнение к лексическим объяснениям, их основными методами толкования были *тафсир ал-қур'ан бил-қур'ан* (экзегеза Корана Кораном [Коран сам себя толкует])¹³², *бил-сунна* (из Пророческой Сунны) и *би ақвал ал-сахаба* (из высказываний сподвижников). Ранняя деятельность по тафсиру была неструктурированной, частичной и синоптической¹³³, в основном для целей обучения *халақас*, а также для ответов на вопросы людей. Так продолжалось на протяжении всего поколения преемников (*таби'ин*). С другой стороны, *таби таби'ин* (преемники преемников) подходили к тафсиру комплексно, охватывая весь Коран в соответствии с расположением его глав¹³⁴. Первым ученым, который прокомментировал Коран стих за стихом, был Мукатиль ибн Сулейман (ум. 150)¹³⁵.

Коран был первой книгой ислама и арабской литературы¹³⁶. Изучение Корана, как видно из грамматической терминологии, использованной в самых ранних комментариях, привело к созданию науки грамматики¹³⁷. Сообщается, что халиф Али поручил своему секретарю Абу-ль-Асваду ад-Дуали (ум. 69) записать основы арабской грамматики, чтобы уберечь язык от искажения¹³⁸. За ним последовали и другие филологи, такие как 'Абдаллах ибн Аби Исхак (ум. 117) и аль-Кисаи (ум. 189), в основном в Куфе и Басре, но ас-Сибавайхи (ум. 180) считается автором лучшего справочника по арабской грамматике в классический период¹³⁹. Филологи разработали очень сложные ме-

¹³² Это относится к методу, при котором стих(и) из одной части Корана используются для объяснения другого аята(ов).

¹³³ Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Schoeler and Toorawa, *The Genesis of Literature in Islam*.

¹³⁷ C.H.M. Versteegh, *Arabic Grammar and Quranic Exegesis in Early Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1993).

¹³⁸ Ад-Дуали также добавил знаки для обозначения кратких гласных и двойных согласных, а точки и диакритические знаки были добавлены позже. Mattson, *The Story of the Qur'an*.

¹³⁹ Michael Carter, *Sibawayhi* (London: I. B. Tauris, 2004). Среди выдающихся филологов последующих поколений мы видим аль-Фарра (ум. 207), Ибн Кутайба (ум. 276) и ас-Саррадж (ум. 316). Ибн Кутайба был также плодовитым автором морализаторских книг на различные темы. См. Schoeler and Toorawa, *The Genesis of Literature in Islam*, 103-4, где они также упоминают мутазилиа ад-Джахиза (ум. 255), который, как сообщается, написал более 200 книг по обширной тематике.

тодики, которые стали жизненно важными для понимания Корана. Лексикология и грамматика играли настолько важную роль в ранних работах по *тафсиру*, что толкования часто представляли собой именно лексические пояснения¹⁴⁰. Таким образом, филология была важнейшим герменевтическим инструментом, используемым классическими экзегетами. В ходе исследования не только анализировались корневые слова, но и рассматривались их доисламские исторические и лингвистические контексты, исследовалась грамматическая структура стихов и сравнивалось использование одних и тех же или сходных терминов в разных стихах¹⁴¹. Тем не менее *муфассирун* умело использовали свою лингвистическую проницательность и междисциплинарные источники для подкрепления всеобъемлющего ортодоксального коранического повествования. Таким образом, экзегеты не применяли лингвистический анализ неограниченным образом; скорее, они ограничивали его более широкой целью — подкрепить источники Откровения¹⁴².

Тем не менее Коран и *хадисы* оставались взаимозависимыми, поскольку пророческие сообщения продолжали использоваться в качестве инструмента толкования. Таким образом, усилия по составлению *тафсира* в этот начальный период отражают общую направленность научной среды, как мы видели на примере *хадисов* и *фикхе*, с включением поддельных *хадисов*, отсутствием *иснада* в сообщениях, неподтвержденными мнениями и распространением сектантских и политических программ¹⁴³. Более того, развитие *тафсира* было уникальным, поскольку, в отличие от правоведов, экзегеты обычно использовали языческие литературные отрывки, а также иудео-христианские повествования (*исра'илийят*) для объяснения коранических стихов и тем¹⁴⁴. Такой подход существенно отличает данную дисциплину от *фикха*: поскольку содержание Корана выходит далеко за рамки юридических или догматических вопросов, толкователи опирались на различные источники и бы-

¹⁴⁰ Более подробно на эту тему см. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis*, и S. R. Burge, *The Meaning of the Word: Lexicology and Qur'anic Exegesis* (London: Oxford University Press, 2015).

¹⁴¹ Mattson, *The Story of the Qur'an*.

¹⁴² Walid Saleh, "Hermeneutics: al-Tha'labi," в *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'an*, ed. Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi (Chichester, UK: Wiley Blackwell, 2017).

¹⁴³ Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*.

¹⁴⁴ Ibid.

ли гораздо более гибкими, чем их строгие коллеги-юристы¹⁴⁵. Это также объясняет наличие слабых преданий во многих сборниках *хадисов*: в вопросах, касающихся морали и духовности, ученые были довольно снисходительны в принятии сообщений, даже если у них были проблемные *иснады*¹⁴⁶.

Посредством *тафсира* ученые также придавали историческое значение Корану, используя *сиру* Пророка Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха). Такая контекстуализация не только увязывала текст с повседневной жизнью мусульманского сообщества, но и способствовала выведению правовых и моральных указаний¹⁴⁷. В то же время некоторые *тафасир* (комментарии), особенно связанные с мистической и теологической герменевтикой, фокусировались преимущественно на символических и аллегорических толкованиях, а не на исторических прочтениях текста¹⁴⁸. Это можно увидеть в трудах суфия аль-Кушайри (ум. 465), мутазилиита аз-Замахшари (ум. 538) и теолога-философа Фахр ад-Дина ар-Рази (ум. 606). В *'улум ал-кур'ан* различают два известных направления: *тафсир бил-ма'сур* (толкование, основанное на традиции или *асар*) и *тафсир бил-ра'й* (толкование, основанное на личных рассуждениях), причем первое представляет собой традиционалистскую суннитскую точку зрения, которая ценит экзотерическое (очевидное) значение, а второе охватывает теологические и прочие группы, которые предпочитают экзотерическое (метафорическое) толкование¹⁴⁹. Однако *муфассирун* используют междисциплинарные ресурсы, которые трудно группировать в рамках таких бинарных классификаций. Например, тафсир ат-Талаби (ум. 425), который был родом из Нишапура, интеллектуального центра IV века по хиджре, содержит множество языческих литературных ссылок и при этом сохраняет суннитское мировоззрение¹⁵⁰. Кроме того, важной особенностью толкования Корана является так называемая «генеалогическая традиция»: каждый новый толкователь сначала цитирует толкования предыдущих *муфассириров*, а затем добавляет свои собственные взгляды. Это обеспечило преемственность, а также включение множества интер-

¹⁴⁵ Mattson, *The Story of the Qur'an*.

¹⁴⁶ Brown, *Hadith*.

¹⁴⁷ Andrew Rippin, "Tafsir," в *Encyclopedia of Islam*, Second Edition, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, and W. P. Heinrichs.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*.

¹⁵⁰ Walid Saleh, "Hermeneutics: al-Tha'labi."

претаций¹⁵¹. Таким образом, аль-Куртуби (ум. 671), чей комментарий обычно относят к *тафсир бил-ма'сур*, опирался, среди прочего, на аз-Замахшари, которого обычно ассоциируют с *тафсир бил-ра'й*¹⁵². Следовательно, принимая во внимание историографию *тафсира*, это могут быть упрощенные категории, которые не охватывают в полной мере богатство, а также генеалогические особенности *тафсира* и не учитывают основной корпус суннитских *тафсиров* для большей части мусульманской интеллектуальной истории¹⁵³. Среди других заслуживающих внимания *муфассиров* были аль-Вахиди (ум. 468) из Нишапура, Ибн Атия (ум. 546) из аль-Андалуса и перс аль-Байдави (ум. 685).

Концептуализация аш-Шафии, которая придала пророческим сообщениям уникальный авторитет в области права, также оказала влияние на экзегетов. Это ясно видно на примере вызывающего глубокое уважение величайшего труда ат-Табари (ум. 310) в своей области — его *тафсира*, где во «Введении» содержатся рассуждения в том же духе, а авторский голос звучит самостоятельно, открывая аш-Шафии через его теоретические работы (сравните, например, с конспектами лекций, опубликованными учениками Абу Ханифы, и «Аль-Муваттой» Малика, представляющей собой просто сборник традиций и изречений¹⁵⁴. Более ранние коранические комментарии также публиковались в виде конспектов лекций, где излагалась однозначная точка зрения в отличие от многочисленных мнений, включенных ат-Табари в его работы)¹⁵⁵. Аналогичным образом, следуя траектории развития дисциплины *хадисоведения*, в IV веке наблюдалось распространение *тафасир*, основанного на подлинных исламских источниках, в отличие от языческих

¹⁵¹ Walid Saleh. *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi* (Leiden: Brill, 2004).

¹⁵² Walid Saleh, "Medieval Exegesis: The Golden Age of *Tafsir*," в *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*.

¹⁵³ Walid Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of *Tafsir* in Arabic: A History of the Book Approach," *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010): 6–40. Также см. Rippin, "Tafsir," EI2.

¹⁵⁴ Здесь мы видим отчетливые сдвиги в характере письменных источников, произошедшие во II и III вв.: эволюционируя от мнемонического приема (конспекты лекций) к написанию как способу выражения (аль-Муватта Малика), оно со временем приобрело конкретные цели развития, послужило систематизированию и распространению идей (работы аш-Шафии и далее).

¹⁵⁵ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*.

ссылку или *исра'илийат*. К ним относятся работы персидских *муфассиров* Ибн Аби Хатима (ум. 327), Абу'л Шейха (ум. 369) и Ибн Мардавайха (ум. 410). Однако с интеграцией рациональной теологии в мейнстрим ислама (см. следующий раздел) суннитский истеблишмент включил теологическую и литературную интерпретацию в учебные программы медресе, а не в эти традиционалистские программы. Например, *тафсир* аз-Замахшари был частью стандартной учебной программы *медресе* на протяжении многих столетий¹⁵⁶. Ибн Касир (ум. 774) возродил традиционалистское направление, когда раскритиковал включение недостоверных сообщений и *исра'илийат* в комментарии к Корану¹⁵⁷. Среди его учителей были аль-Фазари (ум. 729) и аль-Миззи (ум. 742). Примечательно, что Ибн Касир был традиционалистом-шафиитом, который начал свою научную деятельность на волне многочисленных успехов, достигнутых *хадисоведением*, кульминацией которых стало движение *сахих* и признание этих сборников как окончательных и неизменных. Таким образом, он оценил сообщения, включенные в произведения ат-Табари и Ибн Аби Хатима согласно канону *хадисов*¹⁵⁸. Ас-Суюти (ум. 911) последовал этому примеру, собрав в своем *тафсире* хадисы, основанные на *иснаде*. Тем не менее экзегеты-традиционалисты оставались на периферии суннитского истеблишмента до тех пор, пока их работы не были возрождены и переизданы в XX веке¹⁵⁹. Сегодня *тафсир* Ибн Касира преподается как в университетах, так и в семинариях, он стал доступен широкой публике в сокращенном виде, превратившись в «центральный текст арабо-исламского мира»¹⁶⁰.

Тафсир, как и *шарх ал-хадис*, остается важной научной областью в наше время. Но одним из современных подходов к

¹⁵⁶ Saleh, "Preliminary Remarks." Риппин объясняет, что, хотя *тафсир* Замахшари «известен своей мутазилитской точкой зрения», он «отличается прежде всего своим особым мировоззрением, а не наличием общего богословского аргумента как такового или количеством таких аргументов» ("Tafsir," EI2.).

¹⁵⁷ Younus Mirza, "Ishmael as Abraham's Sacrifice: Ibn Taymiyya and Ibn Kathir on the Intended Victim," *Islam and Christian-Muslim Relations* 24, no. 3 (2013): 277–298.

¹⁵⁸ Younus Mirza, "Ibn Kathir, 'Imād al-Dīn," EI3.

¹⁵⁹ Saleh, "Preliminary Remarks." Более подробное описание по данной теме см. Ahmed El Shamsy. *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 2020).

¹⁶⁰ Mirza, "Ibn Kathir, 'Imād al-Dīn," EI3.

тафсиру являются тематические работы, которые не сосредотачиваются на установленном порядке Корана, а вместо этого связывают стихи из различных разделов в соответствии с основными идеями, обозначенными автором¹⁶¹. Кроме того, сегодня можно найти оригинальные *тафасир* на местных языках, отражающие контекст коренных народов, а не только распространение переведенных арабских произведений, что раньше было нормой¹⁶².

Часть VI: Синтез рационального богословия

Мутазилиты продолжали преподавать и после *михны*. С появлением суннитских *мутакаллимун* вопреки осуждению традиционалистов, усилия рационалистической теологии — поиск доказательств универсальных истин за пределами Корана и Сунны ради обретения достоверности — продолжали проявляться. Тот факт, что аль-Бухари считал *лафз ал-коран*, или декламацию Корана, сотворенным действием, показывает, насколько сильным стало влияние *калама*¹⁶³. Однако именно благодаря примирению аль-Ашари ортодоксальных исламских концепций с *каламом* — наряду с уточнением этих идей в последующие столетия, — привело его в лоно общепринятой идеологии. Отвергая сотворенность Корана, которую упорно поддерживали мутазилиты, аль-Ашари подтвердил ключевые традиционалистские убеждения, такие как признание основных атрибутов Бога как истинных, наказание в могиле, существование рая и ада и то, что верующие увидят Бога в жизни грядущей¹⁶⁴. Отдавая приоритет откровению, аль-Ашари тем не менее считал необходимым предоставить неоспоримые доказательства и рациональные аргументы, а не только обычные «подтверждения Священного Текста»¹⁶⁵. В то время как мутазилиты были чрезмерно сосредоточены на трансцендентности Бога, а традиционалисты ограничивались более очевидными интерпретациями, которые в своих крайних формах граничили с антропоморфизмом¹⁶⁶, аль-Ашари искал срединный путь, ко-

¹⁶¹ Rippin, "Tafsir," EI2.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*.

¹⁶⁴ Khalid Blankinship, "The Early Creed."

¹⁶⁵ Nguyen, *Modern Muslim Theology*, 127.

¹⁶⁶ Khalid Blankinship, "The Early Creed."

который не был бы ни чрезмерно аллегорическим, ни исключительно буквалистским¹⁶⁷. При этом он избегал любых сравнений и подобий между Богом и Его творением и вместо этого настаивал на том, что люди не в состоянии понять истинную природу качеств Бога¹⁶⁸. Его ученики и последующие поколения ученых, такие как аль-Бакиллани (ум. 403) и Абу Исхак аль-Исфарайини (ум. 418), взяли общую богословскую основу, созданную аль-Ашари, и опирались на нее, уточняя и расширяя его аргументы. В итоге концепция Бога ашаритов получила широкое признание среди суннитов, особенно среди маликитов и шафиитов.

Современник аль-Ашари, аль-Матуриди (ум. 333), разрабатывал свою собственную богословскую критику мутазилитов в Самарканде. На него оказали влияние взгляды Абу Ханифы, которые распространились в Средней Азии, а также мурджиизм, возникший из концепции *ирджа'*, отсрочки вынесения суждения о сподвижниках, участвовавших в ранних *фитнах*. К тому моменту стало известно больше благодаря преобразенному смыслу (который аль-Матуриди полностью принял), что вера и действия — это две разные вещи, и качество последних не определяет искренность первой, поскольку вера не увеличивается и не уменьшается¹⁶⁹. В этом моменте он расходился с аль-Ашари, который утверждал, что вера состоит «как из убеждений, так и из поступков, возрастающих или убывающих в зависимости от праведности последних»¹⁷⁰ (что также было позицией традиционалистов). Таким образом, в то время как аль-Ашари придерживался точки зрения наличия предопределения, согласно которой Бог является высшим творцом всех человеческих поступков, аль-Матуриди утверждал, что, хотя действия были предопределены Богом, люди свободны сами определять собственные поступки¹⁷¹. Кроме того, аль-Матуриди признавал, что сущностные (например, всеведение и могущество) и активные (например, прощение и милосердие) атрибуты Бога вечны, тогда как ашариты принимали только сущ-

¹⁶⁷ Nader El-Bizri, "God: Essence and Attributes," в *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*.

¹⁶⁸ Tilman Nagel. *The History of Islamic Theology from Muhammad to the Present* (Princeton, NJ: Markus Weiner Publishers, 2000).

¹⁶⁹ Martin Nguyen, *Modern Muslim Theology*.

¹⁷⁰ Khalid Blankinship, "The Early Creed," 53.

¹⁷¹ Ibid.

ностные как таковые¹⁷². Аль-Ашари утверждал, что люди знают разницу между добром и злом благодаря откровению Бога, тогда как аль-Матуриди заявил, что Бог наделил людей способностью отличать правильное от неправильного посредством их рассуждений, основанных на Откровении. В то же время два богослова разделяли общее рвение к дискредитации идеологии мутазилитов и выдвигали на первый план Откровения как основы рационального мышления. Поступая подобным образом, они стремились достичь баланса между откровением и разумом, что привело к тому, что мусульманская умма приобрела два богословских направления, которые позволили ей противостоять внешней критике рациональным и последовательным образом¹⁷³. Идеи аль-Матуриди получили поддержку главным образом в ханафитском мазхабе и постепенно распространились на большую часть исламского мира благодаря поддержке Османской империи. Среди выдающихся ученых школы аль-Матуриди — теолог Абу аль-Муин ан-Насафи (ум. 508) и Джамаль ад-Дин аль-Газнави (ум. 593).

Таким образом, IV век по хиджре ознаменовался не только окончательным формированием четырех *мазхабов*, но и развитием теологических школ, которые стали их частью. Ханбалиты придерживались своего собственного, строго традиционалистского направления в теологии, которое поощряло простое чтение Священных Писаний (как Корана, так и Сунны) и отвергало *калам*. Престижный университет Аль-Азхар также был основан в том же столетии в Каире шиитскими Фатимидами в 360 году по хиджре. Позже он был преобразован в суннитское учебное заведение Салахудином Айюби (правил в 566–589 гг. х.). Параллельным течением, которое начало образовываться в мусульманском мире начиная с III века, была *фалсафа* (философия). В то время как мутазилиты приняли эллинистические рассуждения в качестве общего языка со своими немусульманскими коллегами, мусульманские философы освоили греческую философию и попытались интегрировать ее с теоцентричным мировоззрением ислама, стремясь к обретению уверенности посредством наглядных доказательств. Аль-Кинди (ум. ок. 252 г.), ключевая фигура в зарождающемся багдадском Доме Мудрости, отвечал за контроль над переводом греческих произведений на арабский язык. Его мышление во многом сформировалось под влиянием этих философских трактатов, и он написал множество собственных

¹⁷² Ibid. См. также Nader El-Bizri, "God: Essence and Attributes."

¹⁷³ Martin Nguyen, *Modern Muslim Theology*.

текстов по целому ряду тем, поэтому его называют отцом арабской философии. В атмосфере сильного влияния мутазилитов аль-Кинди стремился показать совместимость теологии и философии, чтобы доказать универсальные истины ради подтверждения вероучения. Хотя его интеллектуальные достижения позже затмили такие философы, как аль-Фараби (ум. 339) и Ибн Сина (ум. 428), «переводы, сделанные в кружке Кинди, стали стандартными философскими текстами на многие века вперед»¹⁷⁴. Аль-Фараби стал известен как «Второй Учитель» в честь Аристотеля, который был известен как «Первый Учитель»¹⁷⁵. Ибн Сина, с раннего возраста изучавший исламские науки, занял видное положение в философии как великий систематизатор, он также известен своим синтезом рациональной философии и рационального богословия.

Калам, существовавший до Ибн Сины, был сформулирован как реакция на позицию мутазилитов. По существу, теории и аргументы, разработанные суннитскими *мутакаллимун*, на протяжении многих столетий в целом оставались неизменными¹⁷⁶. Между тем фальсафа развивалась независимо со времен аль-Кинди, оказав очень незначительное влияние на теологию¹⁷⁷. Ибн Сина мастерски соединил эти две отдельные ветви, так что «*калам* после [Ибн Синана] стал подлинно исламской философией, синтезом метафизики [Ибн Сины] и мусульманской доктрины»¹⁷⁸. Двумя основными вкладами Ибн Сины, которые оказали большое влияние на будущих богословов, были: проводимое им различие между существованием и сущностью, а также различие «того, что необходимо само по себе... а именно Богом», от «того, что необходимо, но в силу иного..., а именно всего, что не является Богом (что считается существующим по необходимости, хотя и в силу Бога, а не в силу самого себя)»¹⁷⁹. При этом концепция Бога Ибн Сины сводила Его

¹⁷⁴ Peter Adamson, "al-Kindi," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/al-kind/>. See also, Carl Sharif El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation: A Study of Dar' ta'arud al-'aql wa-l-naql* (Leiden; Boston: Brill, 2020), 55–57.

¹⁷⁵ El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*, 57–60.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Robert Wisnovsky, "Avicenna and the Avicennian Tradition" в *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005), 92.

¹⁷⁹ El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*, 61.

связь с миром к пассивному взаимодействию, охватывающему только общие знания. Эта точка зрения вызвала много критики со стороны богословов¹⁸⁰. Однако, учитывая то, что современный *калам* стал неадекватным и устаревшим перед лицом гораздо более изощренной *фальсафа*, у богословов эпохи после Ибн Сины не было другого выбора, кроме как взяться за столп философии, воздвигнутый Ибн Синой, даже когда они пытались возражать ему¹⁸¹. В процессе этого суннитские *мутакаллимун* обосновывали свои рациональные утверждения, используя труды Ибн Сины, тем самым закрепляя эти идеи в суннитском богословии¹⁸². Все более широкое использование логики наряду с философскими терминами и категориями в богословских рассуждениях свидетельствует об устойчивом влиянии Ибн Сины на исламскую мысль, как будет показано ниже¹⁸³.

Часть VII: Разум против Откровения I

Пятый век по хиджре ознаменовался возвышением аль-Газали (ум. 505), который широко известен как *муджаддид* (обновитель) веры. Ученик известного шафиитского и ашаритского ученого аль-Джуейни, аль-Газали был нанят Низамом аль-Мульком (ум. 485), великим визирем империи Сельджуков, чтобы преподавать в недавно созданной сети исламских колледжей «*Ал-Низамийя*», которые придерживались шафиитского ашаритского мазхаба и, таким образом, способствовали его распространению¹⁸⁴. Первый был основан в Багдаде в 457 году, а аль-Газали начал преподавать в нем в 484 году по хиджре. Как и другие выдающиеся ученые до него, аль-Газали стремился защитить чистоту *дин* (религии, т. е. ислама) от любых извращающих ее сил. В тот момент, когда теология находилась в процессе интеграции в основную суннитскую науку, угрозой, с которой столкнулась суннитская ортодоксия, стало вторжение [в науч-

¹⁸⁰ El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*, 61.

¹⁸¹ Ayman Shehadeh. *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Din al-Masudi's Commentary on the Isharat* (Leiden: Brill, 2016).

¹⁸² El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*. For more details, see 60ff.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ Toby Mayer, "Theology and Sufism," в *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*.

ную сферу] *фалсафа*¹⁸⁵. Важно отметить, что аль-Газали выступал не столько против философии как таковой, сколько против искажения основных исламских концепций со стороны мусульманских философов, таких как аль-Фараби и Ибн Сина¹⁸⁶. В своей книге «*Непоследовательность философов*» (или «*Опровержение философов*») он выделил три вывода, которые считал теологически ошибочными и, следовательно, представляющими собой неверие (*куфр*): их утверждение, что вселенная совечна Богу, отрицание телесного воскресения и заявление о том, что Бог знает только универсалии, а не частности¹⁸⁷. Что касается других их утверждений, некоторые он считал *бид'а* (нововведением), а другие — вполне приемлемыми. При этом сам аль-Газали проявил замечательное владение логикой и философией, умело и мастерски деконструируя и критикуя *фалсафа*. В то же время он стремился разрешить противоречие между разумом и Откровением, предлагая толковать те аяты, которые не поддаются рациональному объяснению, образно (*та'вил*). Например, пояснил он, поскольку существуют «веские подтверждающие аргументы, доказывающие, что Бог не может иметь “руку” или сидеть на “троне”», их следует толковать символически¹⁸⁸. Это решение, известное и разработанное как универсальное правило, отдавало предпочтение разуму перед Откровением; оно получило широкое признание среди мусульманских теологов и стало стандартной позицией ашаритов¹⁸⁹.

Хотя аль-Газали часто обвиняют в упадке философии в мусульманском мире в наши дни, на самом деле он ввел аристотелевскую логику — через труды Ибн Сины — в теологический дискурс настолько прочно, что она стала неизменной чертой последующей литературы¹⁹⁰. Таким образом, вместо того, чтобы полностью изгнать философию, ее перепрофилировали,

¹⁸⁵ Аль-Газали также написал трактат, опровергающий исмаилитских шиитов, еще одну фракцию, набравшую силу в то время.

¹⁸⁶ Фактически его разъяснительная работа по *фалсафа* «*Цели философов*», переведенная на латынь и иврит, была неверно истолкована как трактат, защищающий философию, и получила широкое распространение. См. Frank Griffel, “al-Ghazali,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/al-ghazali/>.

¹⁸⁷ Ibid. Этот последний пункт связан с концепцией Ибн Сины о Боге как о пассивно и в целом осознающем Свое творение.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*.

¹⁹⁰ Montgomery Watt, “al-Ghazali,” в *EI2*.

адаптировав к *калам*у и, соответственно, приняв в рамках основной исламской мысли; это наиболее отчетливо видно в учении ар-Рази, появившемся спустя столетие после работ аль-Газали¹⁹¹. Далее, Ибн Рушд (ум. 520), один из величайших мусульманских философов, родом из мусульманской Испании, вслед за аль-Газали выступил с критическим ответом под названием «*Непоследовательность непоследовательности*». Хотя собственно *фалсафа*, как и теология мутазилитов, нашла лучший прием среди шиитов и процветала в их среде, она не исчезла полностью и среди суннитов, о чем свидетельствуют труды андалузцев Ибн Баджи (ум. 533) и Ибн Туфайля (ум. 581), а также перса Сухраварди (ум. 587) и османского ученого Анкарави (ум. 1631)¹⁹². Неимоверно разнообразный и религиозно плюралистичный мир аль-Газали отражен в другом его важном тексте, объясняющем, как примирить многочисленные разногласия внутри мусульманской уммы, включая различные мазхабы и теологические школы, не говоря уже о других течениях, таких как *фалсафа*, *тасаввуф* (суфизм) и шиитские секты. Чтобы укрепить единство и воспрепятствовать поспешным обвинениям в *куфре*, он подчеркивал общность основных верований, то есть свидетельство о единстве Бога, пророческой миссии Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха) и существовании Судного дня, а также указывал на важность подтверждения того, что было установлено посредством *таватур* (массовой передачи)¹⁹³ или *иджмы* (консенсуса) Пророческой Сунны. Если кто-то противоречит любому из этих утверждений, то его можно объявить неверующим (*кафир*), поскольку, по сути, он утверждает, что Пророк (мир ему и благословение Аллаха) солгал, а это равносильно богохульству. Поступая подобным образом, он создал широкие границы для множественности интерпретаций и подходов, защищаемых под эгидой религиозной толерантности.

Несмотря на активную защиту ислама благодаря своей академической работе, многочисленным достижениям и постоянным усилиям по обоснованию вероучения посредством тео-

¹⁹¹ El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*.

¹⁹² Hossein Ziai, "Islamic Philosophy (*falsafa*)," в *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*.

¹⁹³ Когда хадис «передается таким огромным количеством людей в настолько разных местах, что невозможно представить, чтобы кто-то мог его выдумать или сговориться подделать», он называется *мута-ватур*. Brown, *Hadith*, 191.

логических рассуждений, в 488 году по хиджре аль-Газали пережил кризис веры. Он внезапно оставил свою преподавательскую должность вместе с сопутствующей ей помпезностью и престижем, выбрав вместо этого минималистичную жизнь аскета¹⁹⁴. Достигнув совершенства во многих исламских науках, аль-Газали понял, что теологической эрудиции самой по себе недостаточно для обретения искупления в загробной жизни. Он чувствовал себя наиболее близким к достижению этой цели и ощущал уверенность, когда находился в духовно насыщенной среде мистиков¹⁹⁵. Как раз в это время он написал труд «*Возрождение религиозных наук*» (*Ихйа' 'улум ад-дин*), в котором убедительно обосновал необходимость включения тасаввуфа в теологию. Озабоченный спасением в жизни грядущей, аль-Газали критиковал мирское окружение *улемов*, которые превратились в придворных, и стремился обосновать исламскую практику, как научную, так и индивидуальную, «живым присутствием Бога»¹⁹⁶. Для этого он интегрировал параллельный мир суфизма в исламскую ортодоксию, подчеркивая, что «жизнь в соответствии с шариатом является необходимой основой суфийской жизни»¹⁹⁷, тем самым утверждая, что она лежит в основе религиозных наук, а не является чем-то внешним по отношению к ним. В связи с этим аль-Газали заявил, что *тасаввуф* является необходимым компонентом, который должен усвоить каждый мусульманин, а не чем-то, что может быть предпринято немногими избранными¹⁹⁸. В конце концов его убедили вернуться в академическую сферу, и последние годы он провел, преподавая в университете Ан-Низамия в Нишапуре, где, кстати, он и получил первоначальное образование.

¹⁹⁴ Эта трансформация аль-Газали хорошо известна. Дэвид Баррелл (David Burrell) в статье "Creation," в *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, передает ее собственными словами аль-Газали.

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Mayer, "Theology and Sufism," 270.

¹⁹⁷ W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971). <https://www.ghazali.org/articles/watt.htm>.

¹⁹⁸ Mayer, "Theology and Sufism."

Часть VIII: *Тасаввуф*

Первоначальные следы того, что в конечном итоге трансформировалось в суфийское движение, как упоминалось в начале данной статьи, были обнаружены в Басре, в лице аскетичного и глубоко преданного духовным вопросам аль-Хасана аль-Басри, чье учение оказало влияние на многие поколения его учеников. Обозначение «суфий» (от арабского слова «суф» — шерсть) применялось во II веке по хиджре к людям, практиковавшим самоотречение, которые носили одежду из шерсти в знак своего отказа от мира. Первоначально проявление этого мировоззрения было выражено различными социальными и духовными способами многочисленными благочестивыми людьми, объединенными в своем отвращении к погоне за материальным¹⁹⁹. Погруженные внутрь себя, сосредоточенные на самоконтроле и стремящиеся достичь близости к Богу, они в конце концов сформировались как единая группа в Багдаде во второй половине III века по хиджре, Джунайд аль-Багдади (ум. 298) был известным членом этой группы. В конечном итоге термин «суфий» стал обозначать особый тип благочестия, воплощенный этими мистиками²⁰⁰. В различных частях мусульманского мира, включая Иран, Среднюю Азию, а также Сирию, существовали и другие региональные суфийские кружки; и хотя они различались по своим практикам, их объединял общий аскетический образ жизни²⁰¹. Они находились на пути (*тарик*), отмеченном стоянками (*мақамат*; ед. ч. *мақам*), и ведущем к отрешению от себя и достижению определенного знания о Боге. Те, кто достигли этого результата, были среди духовных избранников (*вали*, мн. ч. *аулия*), учителей, среди *хасса*. Как и в других исламских дисциплинах, ученики распространяли и записывали учения и биографии своих учителей, анализируя и расширяя их идеи²⁰². Ученики также искали себе нескольких учителей, как в случае с хадисоведением и юриспруденцией²⁰³.

¹⁹⁹ Ahmet Karamustafa, “Sufism,” в *Voices of Islam, Volume 1, Voices of Tradition*, ed. Vincent J. Cornell (Westport, Conn.: Praeger, 2007). Воспроизведено в работе *Muhammad in History, Thought and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God* (ABC-CLIO/ Praeger, 2014).

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Devin DeWeese, “Organizational Patterns and Developments within Sufi Communities,” в *The Wiley-Blackwell History of Islam*, ed. Armando Salvatore (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2018).

Внутри суфизма всегда существовало экстремистское ответвление, которое проявляло антиномические качества²⁰⁴. Такие личности, как Баязид (ум. 234) и аль-Халладж (ум. 309), считали себя стоящими выше установленных традиций, допуская сомнительные действия и заявления, которые вызывали критику не только со стороны основного научного сообщества, но и со стороны собратьев-суфиев, большинство из которых продолжали основывать свои духовные устремления на принципах шариата²⁰⁵. На самом деле, многие ярые критики суфизма, включая Ибн аль-Джаузи (ум. 597) и Ибн Таймийю (ум. 728), сами были суфиями, которые осуждали только его радикальные элементы²⁰⁶. В результате возникла настоятельная необходимость разграничить «нормативные» суфийские практики, которая привела к формированию двух ориентаций: традиционалистской и академической. Как это обычно бывало в других исламских областях, последняя принимала рациональное богословие, тогда как первая его отвергала²⁰⁷. Примерами суфиев-традиционалистов были Абу Талиб аль-Макки (ум. 386), Абу Нуайм аль-Исфахани (ум. 430) и Абдаллах аль-Ансари (ум. 481). Их коллегами-рационалистами были ас-Саррадж (ум. 378), ас-Сулами (ум. 412) и аль-Кушайри. Аль-Кушайри являлся лучшим учеником аль-Хасана ибн Али ад-Даккака (ум. 405). Ад-Даккак выдал свою дочь Фатиму бинт аль-Хасан (ум. 480), которая была нишапурским хадисоведом и аскетом, за аль-Кушайри, ставшего известным ашаритом²⁰⁸, чьи книги и тафсир помогли кристаллизовать теологический синтез суфизма²⁰⁹. В течение многих поколений после Фатимы из этой семьи вышли несколько известных женщин-ученых. В их число входили историк аль-Фариси (ум. 529), а также знатоки хадисов Абат аль-Кахир Джавхар (ум. 530) и Абат Аллах Джазила (ум. 541)²¹⁰. Они представляют собой родственные связи между семьями улемов, которые стали обычным явлением во всем мусульманском мире²¹¹. Это шафиитско-ашаритско-суфийское течение Нишапура также связано с транс-

²⁰⁴ Ahmet Karamustafa, "Antinomian Sufis," в *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Brown, *Hadith*.

²⁰⁷ Karamustafa, "Sufism."

²⁰⁸ Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*.

²⁰⁹ Karamustafa, "Sufism."

²¹⁰ Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*.

²¹¹ Ibid.

формацией взглядов аль-Газали. Аль-Газали был знаком с суфизмом со времен своего раннего обучения в Нишапуре, поскольку у него было много учителей, симпатизировавших суфизму. Вполне возможно, что, когда он стал больше интересоваться теологией и философией, он пренебрег *тасаввуф*. Однако когда теологии и философии показалось для него недостаточно, он обратился к мистицизму и вернулся в Нишапур²¹². В свою очередь, усилия суфиев, склонных к теологии, были дополнены стремлением аль-Газали обобщить суфизм и привели к взаимобогащению, которое помогло распространить суфийские учения и привнести их в жизнь простых людей²¹³.

Помимо теоретических изысканий, суфии все чаще стали формировать традицию духовной преемственности и укреплять отношения между учителем и учеником, сосредоточившись на обучении, причем в VII и VIII веках акцент сместился на наличие одного учителя²¹⁴. Некоторыми из основных фигур, которые стали эпонимами более поздних суфийских орденов (*тарикатов*), были Абд аль-Кадир аль-Джилани (ум. 561), Мухин ад-Дин Чишти (ум. 633) и Баха ад-Дин Накшбанд (ум. 791). Эта формализация суфизма привела к тому, что суфийская ложа превратилась в устойчивый институт с процветающими *тарикатами*, примером чему являются такие практики, как *зикр* (помяновение Бога посредством молитвы), *вирд* (литания), простой образ жизни и уединение²¹⁵. Однако пленительное влияние суфийских мастеров шло рука об руку с благосклонностью правителей и зависимостью от «мирских сетей клиентов и институтов покровительства»²¹⁶. Этот парадокс мирского характера, возникший после институционализации суфизма, породил контркультуру странствующих *дервишей* (нищенствующих монахов), таких как каландарийцы, которые отказывались подчиняться каким-либо условностям и пользовались большим влиянием в сельской местности, где они часто были основным источником исламских знаний²¹⁷. Их откровенное послание о благочестии и бедности привлекло к ним преданных последо-

²¹² См. Watt, *Muslim Intellectual*, The Crisis of 1095.

²¹³ Karamustafa, "Sufism."

²¹⁴ DeWeese, "Organizational Patterns and Developments within Sufi Communities."

²¹⁵ Karamustafa, "Sufism."

²¹⁶ SherAli Tareen, *Defending Muhammad in Modernity* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2020), 19.

²¹⁷ Karamustafa, "Antinomian Sufis."

вателей, несмотря на их зачастую эксцентричный внешний вид и обычаи²¹⁸. В совокупности эти события совпали с ростом народного интереса к святости, хотя не каждый суфийский мастер-наставник или дервиш привлекал к себе такое внимание²¹⁹. Тем не менее люди тянулись к *аулийа* и почитали их, строя сложные гробницы-святые места, надеясь на их заступничество. Эти обычаи, поддерживаемые преданными сторонниками, распространяли суфийские идеи во все сферы общества, живя собственной жизнью, часто в противоречии с более формальными суфийскими традициями²²⁰.

Духовное рвение суфизма также нашло отражение в философии, наиболее ярко представленной интеллектуалом Ибн аль-Араби (ум. 638) и его последователями, такими как аль-Кунави (ум. 673) и аль-Кайсари (ум. 751). На самом деле Ибн аль-Араби настойчиво отрицал утверждение философов о том, что разум является вершиной всего знания, хотя и признавал важность логики и ее преимущества. Вместо этого он выступал за «прямое божественное “Откровение”»²²¹, именуемое *кашф* (раскрытие), *фатх* (открытие), *таджалли* (проявление) и т. д., — которое одно может дать действительно «ценное знание, состоящее из метафизических прозрений и... знания Бога». Он верил, что лишь немногие избранные могут достичь этого уровня *ма’риф* (гнозиса), и считал себя одним из них²²². Разъясняя свои теории, Ибн аль-Араби связывал Коран, *хадисы* и практику веры с «всеобъемлющим метафизическим и космологическим видением»²²³. Находящиеся под явным влиянием аль-Газали (и

²¹⁸ Karamustafa, “Antinomian Sufis.”

²¹⁹ Karamustafa, “Sufism.”

²²⁰ Ibid.

²²¹ Это было распространенное мнение суфиев, которое заключалось в том, что *аулийа*, достигшие высшего *ма’кама* в суфийской иерархии, получают божественное вдохновение (*илхам*). Например, говорят, что Руми (ум. 672), известный суфийский мастер и поэт, был вдохновлен чтением своего «Маснави». См. Jawid Mojaddedi, “Rumi,” в *The Wiley Blackwell Companion to the Qur’an*.

²²² Franz Rosenthal, “Ibn Arabi Between ‘Philosophy’ and ‘Mysticism’: ‘Sufism and Philosophy Are Neighbors and Visit Each Other’” *Oriens* 31, no. 1 (1988): 1–35, p. 34.

²²³ Caner Dagli. *Ibn Al-Arabi and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy* (Florence: Routledge, 2016), 52. Дагли добавляет: «Именно Ибн аль-Араби продемонстрировал, что мистическая точка зрения может иметь значение во всех областях, затронутых *фалсафой* и *каламом*, и фактически утверждал, что только посредством системы, которая

неосознанно заимствованные у Ибн Сины)²²⁴, его постоянные отсылки к *фалсафа* были показательны для интеллектуальной культуры того времени²²⁵, что заставило его использовать метафизический словарь, который фактически дал целым поколениям учеников инструменты, позволяющие «приблизить суфизм к дискурсу *фалсафа*»²²⁶. Ибн аль-Араби родился в аль-Андалусе, изучал исламские науки у нескольких учителей, много путешествовал и позже поселился в Дамаске. Он имел большое влияние среди османов, у которых комментарии к его трудам в какой-то момент были приняты в качестве учебников для медресе, а его противоречивая доктрина *вахдат ал-вуджуд* (единство бытия)²²⁷ стала центральным суфийским догматом османского периода начиная с VIII века по хиджре²²⁸. Ученые, включая суфиев, критиковали эту доктрину за то, что она стирает различия между Создателем и творением, тем самым поощряя антиномические качества, а также подрывая религиозный закон²²⁹. Развитие суфийских философских идей иллюстрирует еще один феномен, возникший после Ибн Синана, когда последующие ученые — будь то философы, *мутакаллимы* или суфии — использовали концептуальную и лингвистическую структуру Ибн Сины для «создания своих собственных метафизических систем»²³⁰. Эти сложные технические эпистемологии в конечном итоге слились с шиитской наукой, в которой философия стала известна как *хикмат*²³¹.

устремляется к прямой встрече человека с Богом, рациональное мышление может занять надлежащее место в человеческом знании» (р. 52).

²²⁴ Mayer, "Theology and Sufism."

²²⁵ Rosenthal, "Ibn Arabi Between 'Philosophy' and 'Mysticism'."

²²⁶ Dagli, *Ibn Al-Arabi and Islamic Intellectual Culture*, p. 52.

²²⁷ Дагли утверждает, что Ибн аль-Араби никогда не использовал эту фразу в своих трудах и что она появилась как концепция у последующих поколений ученых, принадлежащих к «школе Ибн аль-Араби». Подробное обсуждение см. Dagli, *Ibn Al-Arabi and Islamic Intellectual Culture*, chapter 2.

²²⁸ A. Ateş, "Ibn al-Arabi," *EI2*.

²²⁹ Mayer, "Theology and Sufism." Майер отмечает, что, когда такие выдающиеся суфии, как Симнани (ум. 736) и ас-Сирхинди (ум. 1624), опровергали Ибн аль-Араби, они делали это, формулируя «свои собственные сложные спекулятивные ответы, а не возвращаясь к доспекулятивному суфизму классического периода, представленному, скажем, "Возрождением" Газали» (р. 275).

²³⁰ Dagli, *Ibn Al-Arabi and Islamic Intellectual Culture*, p. 49.

²³¹ Tim Winter, "Introduction," в *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*.

Часть IX: Разум против Откровения II

Начиная с VII века по хиджре и вплоть до наших дней некоторые суннитские системы получили широкое распространение на Ближнем Востоке и в Южной Азии. Называя это «поздней суннитской традицией», Браун объясняет: «Мусульманский ученый... преданно следовал одной из устоявшихся школ права, одной из устоявшихся школ спекулятивной теологии и участвовал в одном или нескольких суфийских братствах»²³². Этот период также известен снисходительным отношением ученых-хадисоведов к подтверждению подлинности многих *хадисов*, которые ранее считались проблемными. К их чести стоит отметить, что в их распоряжении было гораздо больше повествований, чем, например, у аль-Бухари и Муслима. Однако многие критики *хадисов*, включая сирийца ан-Навави, составителя «*Рияд ас-салихина*» («Сады праведников»), ссылались на Ибн Ханбала, который использовал слабые *хадисы* в вопросах, не связанных с запретом или дозволенностью того или иного деяния. Следовательно, до тех пор, пока они могли доказать, что хадис не был поддельным, он становился допустимым²³³. В то же время такие знатоки *хадисов*, как курдский ученый Ибн ас-Салах (ум. 643), подчеркивали, что *иснад* — не единственный способ обеспечить надежную передачу на протяжении веков; на самом деле, для установления надежности необходимо было тщательно сопоставить все существующие рукописи сохранившегося произведения²³⁴. В результате сириец аль-Юнини (ум. 701), а позднее египтянин Ибн Хаджар аль-Аскалани подготовили критические рецензии на «*Сахих*» аль-Бухари²³⁵.

В это же время женщины преуспевали в изучении *хадисов*, в очередной раз извлекая выгоду из стабильности традиционализма²³⁶. В результате широкого распространения письменных передач (*иджаза*) и увеличения числа элитных семей «*улемов*» женская теологическая деятельность процветала в период с VI по IX век по хиджре²³⁷. Зачастую женщины обучались в

²³² Brown, *Hadith*, p. 58.

²³³ Ibid.

²³⁴ Schoeler and Toorawa, *The Genesis of Literature in Islam*.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*.

²³⁷ Ibid. Подробности о том, как *иджазы* часто давали детям в надежде сохранить связь между старым и новым поколением ради непрерывности передачи, см. в 175–177.

неформальной обстановке, вдали от более стандартизированных медресе, что давало им возможность не только получать *иджазы*, но и выдавать их²³⁸. В Дамаске среди известных женщин-ученых можно назвать Фатиму бинт Аббас (ум. 714), Ситт аль-Вузару (ум. 716), Зайнаб бинт аль-Камаль (ум. 740), Аишу бинт Мухаммад (ум. 816) и Бай Хатун (ум. 864). Сообщается, что Зайнаб выдала *иджаза* Ибн Баттуте (ум. 779)²³⁹.

VII-VIII века по хиджре также стали свидетелями возрождения стойкого традиционализма Ибн Ханбалы в лице грозного Ибн Таймийи, который в одиночку возродил спор о разуме и Откровении, бросив вызов элитам шафиитов-ашаритов в Дамаске, что привлекло внимание различных ученых после трагического падения Багдада²⁴⁰ в 656 году по хиджре²⁴¹. Подобно тому, как аль-Газали в совершенстве изучил философию, чтобы опровергнуть ее ошибочные выводы, Ибн Таймийя приобрел экспертные знания в области *калам*, чтобы опровергнуть его. Как и его предшественник Ибн Хазм (ум. 456), Ибн Таймийя яростно критиковал теологический и философский уклон исламской науки²⁴². Заметим, что ханбалит Ибн Таймийя не отвергал сам *калам*²⁴³, подобно тому, как аль-Газали не выступал против философии как науки. Таким образом, точно так же, как сочинения аль-Газали в конечном итоге включали в себя *фальсафа*, Ибн Таймийя также представлял в своих работах теологический стиль с собственной разновидностью *калам*, известной как «кораническая рациональная теология... более конкретно основанная на богооткровенных текстах, но при этом полностью опирающаяся на философскую традицию»²⁴⁴. При этом Ибн Таймийя не отвергал разум полностью в пользу Откровения; вместо этого он рассматривал разум в контексте Открове-

²³⁸ Ibid.

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Следует отметить, что кампании и экспедиции продолжались, и различные династии боролись друг с другом за контроль власти. Существовали также внешние угрозы, такие как монголы и крестоносцы. В ходе мусульманской интеллектуальной истории многие ученые участвовали в джихаде; среди них были аль-Хасан аль-Басри, Абдулла ибн Мубарак, Ибн Таймийя, Ибн Халдун и другие.

²⁴¹ El-Tobgui, Ibn Taymiyya on Reason and Revelation. Более раннюю историю Дамаска написал историк Ибн Асакир (ум. 538).

²⁴² Хронологию дебатов «разум против Откровения» в мусульманской интеллектуальной истории вплоть до Ибн Таймийи см. Ibid., pp. 39–40.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Ibid., p. 92.

ния, демонстрируя, что «здравый смысл и подлинное Откровение никогда не вступают в реальный конфликт»²⁴⁵. В ходе своих изысканий Ибн Таймийя показал, что само понятие разума, используемое как теологами, так и философами, является ошибочным. Он также остро осознал, что рационализированная версия Бога была настолько абстрактной и далекой, что простому человеку было трудно любить Бога и благоговеть перед Ним, чтобы поклоняться и полностью повиноваться Ему, и он стремился исправить такое положение. В отличие от теологов и философов, которые безоговорочно поддерживали разум, и аль-Газали, считавшего, что ему не хватает уверенности в своем стремлении к познанию истины²⁴⁶, Ибн Таймийя представлял разум как естественный интеллект, который поддерживает Откровение, тем самым разрешая противоречие между разумом и Откровением, а также опровергая универсальное правило, сформулированное аль-Газали и разъясненное ар-Рази²⁴⁷. Например, он упрекнул современных теологов в том, что они оторвали язык от его предполагаемого контекста, переводя *та'вил* как образное толкование, в то время как *салафы* — первые три поколения мусульман²⁴⁸ — использовали его только как *тафсир* или знание, которым обладает исключительно Бог. Выдвигая на первый план *салафов*, Ибн Таймийя ссылаясь на них как на авторитетные фигуры и важнейшие источники для понимания глубины Откровения²⁴⁹. Используя философские и теологические аргументы, он призвал вернуться к первоисточникам *шариата* (Корану, Сунне, консенсусу и аналогии), как это делали до него аш-Шафии и Ибн Ханбал. Ибн Таймийя подверг резкой критике научную элитарность (*ал-хасса*) Дамаска, вкладывая средства в более эгалитарные толкования, которые были особенно привлекательны для поздних салафитов.

Хотя Ибн Таймийю часто изображали как догматичного буквалиста, на самом деле он продемонстрировал исключительное умение придерживаться как рационалистических по-

²⁴⁵ Ibid., p. 93.

²⁴⁶ Ibid. Это относится к периоду кризиса аль-Газали и повороту к мистицизму. Однако нет никаких доказательств того, что аль-Газали когда-либо отказывался от своей ашаритской ориентации.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Это относится к достоверному *хадису мутаваатир*: «Лучшие из людей — это мое поколение, затем те, кто следует за ними, а затем те, кто следует за ними» (*Сахих Муслим*).

²⁴⁹ El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*.

зиций, так и интеллектуальной традиции, что сегодня начинают признавать ученые²⁵⁰. Однако, в отличие от аль-Газали, работы Ибн Таймийи не повлекли за собой больших перемен, пока его труды, такие как *тафсир* Ибн Касира, не были возрождены в современную эпоху и не приобрели популярность благодаря тому, что он сосредоточил внимание на Коране, Пророческой Сунне и *салахах*. Фактически, подобно Ибн Ханбалу, который подвергался преследованиям, Ибн Таймийя также поплатился за свои резкие взгляды тем, что неоднократно попадал в тюрьму и в конечном итоге умер в своей тюремной камере²⁵¹. Ибн Кайим аль-Джаузия (ум. 751) был его лучшим учеником и оставался верным ему. Их современниками в Дамаске были шафиитские ашариты Таки ад-Дин ас-Субки (ум. 756) и его сын Тадж ад-Дин ас-Субки (ум. 771), занимавшие влиятельные посты верховных судей, а также шафиитский традиционалист аз-Захаби (ум. 748), критик *хадисов*, и ученик Ибн Таймийи, Ибн Касир²⁵². Несмотря на постоянное существование традиционалистских течений, богословские школы Ашари и Матуриды продолжали процветать, о чем свидетельствуют труды персов ат-Тафтазани (ум. 794) и аль-Джурджани (ум. 817) и их влияние на османских *улемов*²⁵³. Выдающийся Ибн Халдун (ум. 808), социальный историк и философ истории, родившийся в Тунисе, также внес вклад в теологическую науку. Будучи представителем маликитско-ашаритского мазхаба, он предостерегал от чрезмерного использования разума, напоминая своим коллегам, что признание пределов разума не отрицает его²⁵⁴. Он выступал за логические методы достижения ясности, но утверждал, что один лишь разум не может раскрыть универсальные истины, постичь которые можно только через религию. Поэтому он рекомендовал использовать разум в сочета-

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid.

²⁵² Для получения более подробного представления о разнообразной жизни Дамаска и взаимодействия между элитой шафиитов-ашаритов, их традиционалистскими коллегами-шафиитами, а также Ибн Таймийей и его окружением см. Younus Mirza, "Ibn Kathir (d. 774/1373): His Intellectual Circle, Major Works and Qur'anic Exegesis" (PhD thesis, 2012).

²⁵³ Khaled El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* (New York: Cambridge University Press, 2015).

²⁵⁴ Oliver Leaman, "The Developed Kalam Tradition," в *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*.

нии с «религиозным знанием и, что самое важное, применять его критически»²⁵⁵.

Другой маликит, аш-Шатиби (ум. 790), осуждал как крайнюю строгость суфиев, так и потворствующую снисходительность своих коллег-юристов в Андалусе, призывая людей следовать срединному пути, как это практиковали Пророк (мир ему и благословение Аллаха) и его сподвижники. Реагируя на укоренившуюся элитарность как суфиев, так и *фукаха*, он подчеркивал простую природу Откровения, которое пришло к неграмотному народу, тем самым отвергая интерполяцию сложных наук, таких как теология и философия. Вместо этого он подчеркивал, что закон должен разъясняться таким образом, чтобы простым людям (*ал-амма*) было легче выполнять свои повседневные обязанности²⁵⁶. Для этого он пояснил, что *шариат* должен применяться с учетом высших целей (*макасид аш-шариа*) — защиты веры, жизни, потомства, имущества и интеллекта, — которые лежат в основе его исполнения на моральных основах²⁵⁷. В то же время он предостерег, что, хотя шариат призван приносить пользу людям, он должен определяться так, как это задумано Богом, через Откровение, а не подчиняться прихотям людей²⁵⁸.

Часть X: Региональные связи

В VIII веке по хиджре и далее Османская империя, принявшая ханафитский мазхаб вместе с матуридитской теологией, стала ареной различных научных конфликтов, отражавших ситуацию в большей части *уммы*. Это подразумевало широкое признание и интеграцию теологии и логики, что проявилось в продолжительном влиянии [работ] ас-Сануси (ум. 895), при этом представители научного меньшинства, такие как аль-Юси (ум. 1691), непрерывно и яростно возражали против подобных идеологий. Кроме того, суфийские верования и практики были

²⁵⁵ Ibid., p. 86.

²⁵⁶ Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*.

²⁵⁷ Ebrahim Moosa and SherAli Tareen, "Revival and Reform," в *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, ed. Gerhard Bowering, Patricia Crone, Wadad Kadi, Devin J. Stewart, Muhammad Qasim Zaman, and Mahan Mirza (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012).

²⁵⁸ Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*.

вплетены в самую ткань османской жизни²⁵⁹. Научные связи во всех городах Османской империи, как и на протяжении всей истории, позволяли *улемам* взаимодействовать и учиться друг у друга, а тот факт, что все они владели арабским языком, способствовал диалогу²⁶⁰. С X до начала XX века н. э. в турецком языке использовалась арабская графика, после чего ее заменили латиницей. Среди выдающихся ученых были представители Турции: аль-Бурсеви, он же Хоказаде (ум. 893), Кемальпашазаде (ум. 942), Абуль-Сууд Эффенди (ум. 982), Ташкубризаде (ум. 968), Катиб Челеби (ум. 1657) и Минкаризаде (ум. 1677); а также йеменец Айдаруси (ум. 1627), Хайр ад-Дин (ум. 1671) из Рамлы, ан-Набулси (ум. 1731) из Дамаска и босниец Мехмед Рефик Хаджабдич (ум. 1872). Усилия курдского ученого аль-Курани (ум. 1690) по приобретению трудов Ибн Таймийи и Ибн Джаузии, а также его последующие комментарии сыграли решающую роль в восстановлении образа Ибн Таймийи в современной исламской мысли²⁶¹. По всему мусульманскому миру Османской империи женщины продолжали заниматься исламскими исследованиями, проявляя все больший интерес к различным наукам²⁶². В то время как Умм аль-Хайр Абат аль-Халик (ум. 902), ад-Димашкия и Умм аль-Хана бинт Мухаммад аль-Мисрия (ум. 911) были известными знатоками *хадисов*, другие выходили за рамки изучения *хадисов*. Например, Асма бинт Камаль ад-Дин (ум. 904) из Забида и Айша аль-Баунийя (ум. 922), родившаяся в Дамаске, преуспели в изучении Корана, *хадисов* и закона; Фатима бинт Юсуф (ум. 925), поселившаяся в Мекке и умершая там, была известна своим аскетизмом; Хадиджа бинт Мухаммад (ум. 930) из Алеппо была знатоком *фикха*; Фатима бинт Абд аль-Кадир (ум. 966) из Алеппо была шейхом двух суфийских организаций, а Зайнаб бинт Мухаммад (ум. 980), родившаяся в Дамаске, применяла свои познания в области *хадисов* к каллиграфии²⁶³.

²⁵⁹ El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*. Эль-Руайхеб делает особый акцент на том, что, вопреки распространенным рассказам об интеллектуальном упадке, в XVII в. на территории Османской империи процветала культура науки.

²⁶⁰ Bruce Masters, *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516–1918: A Social and Cultural History* (New York: Cambridge University Press, 2013).

²⁶¹ El Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*.

²⁶² Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*.

²⁶³ Ibid.

Арабский язык также обеспечивал важные региональные связи между мусульманами Восточной и Западной Африки и остальным исламским миром. Благодаря торговле и интеллектуальному обмену страны Африки к югу от Сахары интегрировались в остальную умму. Арабоговорящее население появилось в Западной Африке еще в XI веке н. э., и арабский язык постепенно стал «занимать центральное место в социальной и интеллектуальной жизни мусульманских общин» настолько, что последующие военные экспедиции, возглавляемые учеными, привели к созданию государств, где арабский язык стал языком управления и обучения²⁶⁴. В Западной Африке можно найти множество основополагающих трудов по исламу; там ученые также создавали комментарии, основанные на собственном контексте, как на арабском языке, так и на *аджами* (местных языках, использовавших арабскую графику)²⁶⁵. Маликитский мазхаб получил широкое распространение на территории, известной как *Билад ас-Судан*, Земля черных. В дополнение к юридическим заключениям, *иджазам* и комментариям, западноафриканские ученые писали религиозные, полемические и политические сочинения²⁶⁶. Суфизм продолжал доминировать в регионе, несмотря на недавние вызовы со стороны салафитов (см. следующий раздел). Среди известных западноафриканских ученых можно назвать Ахмада Бабу ат-Тимбукти (ум. 1627), Усмана дан Фодио (ум. 1817), аль-Каними (ум. 1837), Умара Талья (ум. 1864), аш-Шинкити (ум. 1913) из современной Мавритании, Ахмада Бамбу (ум. 1927) и Ибрагима Ниасса (ум. 1975) из Сенегала. Среди женщин-алимов и *мукаддама* (духовных наставников) были Марьям Нафиса бинт Ахмад Махмуд (ум. 1954), Фатимата бинт ас-Сарри Мухаммади (ум. 1958), Сафия бинт аль-Бах (ум. 1974), Хаджия Саудату (ум. 1976), Хаджия Ия (ум. 1986) и Аминат бинт Абдаллахи (ум. 1997)²⁶⁷.

²⁶⁴ Ousmane Kane, *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa* (Cambridge: Harvard University Press, 2016), 8.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ Более подробную информацию о женских научных и духовных сообществах в Западной Африке см. Britta Frede, "Following in the Steps of 'A'isha: Hassaniyya-Speaking Tijani Women as Spiritual Guides (Muqaddamat) and Teaching Islamic Scholars (Limrabutat) в Mauritania," *Islamic Africa* 5, no. 2 (2014): 225–73; Joseph Hill, *Wrapping Authority: Women Islamic Leaders in a Sufi Movement in Dakar, Senegal*. (Toronto, London: Toronto University Press, 2018).

Восточная Африка, где шафиитский мазхаб и суфизм получили широкое распространение, испытала сильное влияние Йемена и Хадрамаута, а также тесно взаимодействовала с Персией и Оманом²⁶⁸. Например, в Хараре насчитывалось 356 святых, 10 процентов из которых были женщины²⁶⁹. Благодаря торговым связям ислам распространился на побережье Восточной Африки еще в VIII веке н. э., но проник вглубь страны лишь в XIX веке²⁷⁰. Союз мужчин-мусульман, занимавшихся торговлей, с местными женщинами привел к появлению «общества *суахили*, культуры, сочетающей в себе африканские и исламские элементы»²⁷¹. *Суахили* также использовал арабскую вязь вплоть до колониальных времен. В современный период региональные суфийские традиции подверглись нападкам со стороны растущей политической оппозиции салафитов²⁷². Ключевыми фигурами Восточной Африки были Ахмад ибн Ибрагим из Харара (ум. 949), Мухаммад Маруф ибн Ахмада (ум. 1905), Увайс аль-Барави (ум. 1909) и Аль Амин ибн Али аль-Мазруи из Момбасы (ум. 1947).

Подобно распространению ислама в странах Африки к югу от Сахары, коммерческая деятельность впервые привела ислам в Юго-Восточную Азию в XI веке н. э.²⁷³ Мусульманские купцы приезжали с Ближнего Востока, из Южной Аравии (Хадрамаута), Индии и Китая; некоторые из них в конечном итоге женились на местных женщинах и поселились на Малайском архипелаге²⁷⁴. Для местного населения суфийские идеи и практики выглядели привлекательно, и это способствовало их склонности к приня-

²⁶⁸ Valerie Hoffman, "East Africa," в *The Islamic World Routledge Handbook*, ed. Andrew Rippin (Abingdon: Routledge, 2008).

²⁶⁹ Camilla Gibb, "Negotiating Social and Spiritual Worlds: The Gender of Sanctity in a Muslim City in Africa," *Journal of Feminist Studies in Religion* 16, no. 2 (2000): 25–42.

²⁷⁰ Edward A. Alpers and Anne K. Bang, "East Africa", *EI3*.

²⁷¹ Ibid.

²⁷² Hoffman, "East Africa."

²⁷³ Ahmad Yousif, "Contemporary Islamic Movements in Southeast Asia: Challenges and Opportunities," в *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, ed. Ibrahim Abu-Rabi' (Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd, 2006), 449–465.

²⁷⁴ Leonard Andaya, "The Introduction, Spread, and Circulation of Islam up to the Early Colonial Period in Southeast Asia," в *Routledge Handbook of Islam in Southeast Asia*, ed. Khairudin Aljunied (London: Routledge, 2022), pp. 13–29.

тию веры²⁷⁵. В конечном итоге было принято шафиитско-ашаритское направление с сильной суфийской направленностью²⁷⁶. Арабская письменность также применялась в малайском языке, известном как *джави*, и служила объединяющим началом на всем архипелаге. Он был стандартным малайским языком вплоть до XX века и способствовал появлению яркой литературной и религиозной письменной культуры²⁷⁷. В колониальные времена язык *джави* в основном использовался в сфере религиозного образования. В Малайзии был принят латинский алфавит, чтобы учесть интересы ее разнообразного населения; однако *джави* по-прежнему остается одним из официальных языков в Брунее²⁷⁸. Взаимодействие с исламскими образовательными центрами по всему миру способствовало научному взаимодействию, распространению книг и обмену идеями²⁷⁹. Многие студенты из Юго-Восточной Азии, также известные как *джави* в арабских странах, отправились изучать ислам за границу и вернулись на Малайский архипелаг, чтобы преподавать и выполнять религиозные обязанности; некоторые решили переехать на Ближний Восток²⁸⁰. Хадж стал важной платформой для научных встреч и распространения знаний как для мусульман стран Африки к югу от Сахары и Юго-Восточной Азии, так и для ученых и студентов из других частей мусульманского мира. Опровергая представления об одноплановости и периферийности существования, как в случае с Западной Африкой, ученые подчеркивают «многоплановый поток идей» между Малайским архипелагом и остальной частью *уммы*²⁸¹. Среди известных ученых, родом из разных частей Юго-Восточной Азии, были Абдуррауф Сингкель с Суматры (ум. 1693), Мухаммад Аршад аль-Банджари (ум. 1812), Дауд аль-Фаттани (ум. 1847), Ахмад Хатиб из Минангкабау (ум. 1916), Ток Кенали (ум. 1933), Хамка (ум. 1981) и Харун Насутион (ум. 1998). Среди правителей Юго-Восточной Азии было много

²⁷⁵ Ibid.

²⁷⁶ Khairudin Aljunied, "Bringing Rationality Back: Harun Nasution and the Burden of Muslim Thought in Twentieth-Century Southeast Asia." *Journal of Islamic and Muslim Studies* 6, no. 1 (2021): 29–55.

²⁷⁷ Andrew Simpson, "Indonesia," в *Language and National Identity in Asia*, ed. Andrew Simpson (Oxford: Oxford University Press, 2007), 312–336.

²⁷⁸ Asmah Haji Omar, "Malaysia and Brunei," в *Language and National Identity in Asia*, 337–359.

²⁷⁹ Andaya, "The Introduction, Spread, and Circulation of Islam up to the Early Colonial Period in Southeast Asia."

²⁸⁰ Ibid.

²⁸¹ Ibid., p. 24.

цариц, правивших в разные периоды времени и способствовавших распространению ислама, а также спонсировавших религиозную науку. В качестве примеров можно привести Тадж аль-Алам Сафийят ад-Дин Сях (ум. 1675) и султаншу Закият ад-Дин Сях (ум. 1688) из Ачеха. Будучи женами правителей, такие благочестивые женщины, как Рату Пакубувана (ум. 1732) и Рату Агенг (ум. 1803) с Явы, также покровительствовали религиозному образованию и создавали условия, в которых можно было заниматься религиозной практикой²⁸².

Мусульманская община хуэй в Китае стала неотъемлемой частью его истории с момента прибытия торговцев из исламского мира примерно в XIV веке н. э. Ху Дэнчжоу (ум. 1597) путешествовал по исламским образовательным центрам Центральной Азии и Мекки, чтобы получить знания, которые он затем распространял среди местного населения после своего возвращения. Он привез с собой важнейшие религиозные тексты, что позволило ему создать систематизированную программу, известную как «Обучение в зале Священных Писаний»²⁸³. Вскоре расцвет жанра *Хань Китаб* привел к смешению исламской и китайской литературных традиций. Это были исламские тексты на китайском языке, которые сделали «передовое исламское учение доступным для сильно китаизированных мусульман Юго-Восточного Китая»; они стали отличительной чертой местного религиозного образования²⁸⁴. Ван Дайюй (ум. 1650) и Лю Чжи (ум. 1724), оба из Нанкина, а также Ма Чжу из Юньнани (ум. 1711) олицетворяли процветающую литературу *Хань Китаб*. Работы Ма Дэсинь (ум. 1874) и Ма Ляньюань (ум. 1903) из Юньнани представляют собой переход к написанию текстов на арабском и персидском языках²⁸⁵. Мусульманки создали школы для своих соотечественниц, которые впоследствии превратились в мечети, управляемые женщинами, также занимающиеся общественной работой²⁸⁶. Как и в других местах, *хадж* олицетворял как духовное, так и общественное зна-

²⁸² Barbara Watson Andaya, "Islam and Women in Precolonial Southeast Asia," в *Routledge Handbook of Islam in Southeast Asia*, 157–175.

²⁸³ Kristian Petersen. *Interpreting Islam in China: Pilgrimage, Scripture, and Language in the Han Kitab* (New York, NY: Oxford University Press, 2017).

²⁸⁴ Ibid., p. 45.

²⁸⁵ Ibid.

²⁸⁶ Более подробно о женских мечетях в Китае см. Maria Jaschok and Shui Jingjun. *The History of Women's Mosques in Chinese Islam: A Mosque of Their Own* (Richmond: Curzon, 2000).

чение для китайских мусульман, предоставляя им возможность взаимодействовать с представителями научных кругов как во время совершения путешествия, так и в Мекке и Медине²⁸⁷.

Ислам на протяжении столетий активно развивался в современном Синьцзяне, где он поддерживал уйгуров, тюркский народ, который больше отождествляет себя со своими соплеменниками из Центральной Азии, чем с Китаем, аннексировавшим регион в 1884 году. На данной территории по-прежнему широко распространены различные диалекты тюркского языка, использующего арабскую графику, которая всем хорошо понятна. Суфийский орден Накшбанди был весьма популярен среди уйгуров, чья мистическая ориентация нашла отражение в жанре *тазкира*²⁸⁸. Почитание святых в святынях, расположенных, как правило, в отдаленных районах, было распространенной формой благочестия, хотя в наше время предпринимались попытки реформировать такую практику из-за влияния салафитов²⁸⁹. Аршад ад-Дин (ум. 766) и Афак Ходжа (ум. 1694) — две исторические личности, которые со временем обрели статус святых. Чеченский Кунта-Хаджи (ум. 1867) и дагестанский аль-Гази Гумуки (ум. 1869) были суфийскими учителями кадирийского и накшбандийско-халидийского орденов соответственно в этих районах Северного Кавказа с мусульманским большинством, где суфизм также господствовал²⁹⁰. Несмотря на свое сопротивление, Чечня и Дагестан в конечном итоге вошли в состав России. На территории Российской империи были опубликованы работы ханафита-матуридита аль-Марджани (ум. 1889), жившего на территории современного Татарстана; они отражают осмысление социальных реалий посредством теологического дискурса в XIX веке²⁹¹. Азербайджан, где большинство населения составляют шииты, также пережил российское правление и ограничения на исповедование ислама, но обрел независимость в XX веке. Шестой шейх-уль-ислам Кавказа Мухаммад Хасан Шакави (ум. 1932) написал комментарий к Корану на азербайджанском языке.

²⁸⁷ Ibid.

²⁸⁸ Rian Thum. *The Sacred Routes of Uyghur History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014).

²⁸⁹ Rachel Harris and Aziz Isa, "Islam by Smartphone: Reading the Uyghur Islamic Revival on WeChat," *Central Asian Survey* 38, no. 1 (2019): 61–80.

²⁹⁰ См. Michael Kemper and Shamil Shikhaliev, "Kunta-Hajji," *EI3*; Clemens Sidorko, "al-Ghazi Ghumuqi," *EI3*.

²⁹¹ Nathan Spannaus, "al-Marjani, Shihab al-Din," *EI3*.

Часть XI: Реформа и Возрождение

Период с XVIII века н. э. (приблизительно с XII в. х.) был отмечен движениями за реформы и возрождением, возникшим в Западной Африке, Центральной Аравии и Южной Азии в условиях модернизации и колонизации²⁹². Среди первых ученых-возрожденцев были Шах Вали Аллах (ум. 1762) в Индии, ас-Санани (ум. 1768) в Йемене, Ибн Абд аль-Ваххаб (ум. 1792) в Хиджазе и Усман дан Фодио в современной Нигерии. Дан Фодио также был революционным военным лидером экспансионистского халифата Сокото. По мере того как Османская и Могольская империи медленно распадались, а затем быстро пришли в упадок, ученые пытались понять причины столь быстрой деградации мусульманской *уммы*²⁹³. При этом им также приходилось бороться с ориенталистами, которые стремились «просветить» мусульман в вопросах ислама и его истории²⁹⁴. Кроме того, постоянно растущее влияние западного колониального образования подорвало как финансовую опору, так и престиж исламских учебных заведений, поскольку выпускники и ученые внезапно столкнулись с изменившейся обстановкой, где ни их знания, ни языки, которыми они владели, не имели никакой ценности²⁹⁵. Эта нестабильная обстановка побудила ученых придерживаться *мазхабов* самым «бескомпромиссным и некритичным образом»²⁹⁶. Растущее внимание к теологии и суфизму, начиная с постклассического периода, дало толчок научному взаимодействию с современными текстами в форме комментариев и глоссариев, что привело к широкому использованию учебной программы, которая больше не была связана с классическими трудами²⁹⁷. Интересно, что

²⁹² Brown, *Hadith*.

²⁹³ См. там же, Ch. 10.

²⁹⁴ Более подробно по данному вопросу см. там же, Ch. 9.

²⁹⁵ Sara Konrath, Shariq Siddiqui, and Saulat Pervez, “Muslim Education Reform: Prioritizing Empathy and Philanthropic Acts,” *Journal of Education in Muslim societies* 2, no. 2 (2021): 31–56; см. раздел, озаглавленный “Philanthropy and Education in Muslim Societies.”

²⁹⁶ Emad Hamdeh. *Salafism and Traditionalism: Scholarly Authority in Modern Islam* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2021), 204.

²⁹⁷ El Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*. По его мнению, классический период мусульманской науки длился с IX по XV в. н. э., а постклассический период — с XVI по XIX в. н. э. Однако эти термины и их временные периоды оспариваются. Например, Эль-Тобгуи, «Ибн

письменная культура обрела такой характер, которого опасался проницательный Ибн Ханбал²⁹⁸, — наслоение авторских научных мнений, одно за другим друг на друга, создало дистанцию между классическими *улемами* и их новаторскими трудами. Это, в сочетании с европейским стремлением заполучить древние исламские тексты (путем грабежа или покупки), привело к снижению доступности классических книг, а также к их забвению²⁹⁹. Значительным компонентом движения за реформы и возрождение было выявление и редактирование ранних рукописей преданными библиофилами, редакторами и издателями³⁰⁰. Под влиянием таких ученых, как аш-Шавкани (ум. 1834),

Таймийя о разуме и откровении», относит Ибн Таймийю, который умер в VIII в. х./XIV в. н. э., к постклассическому периоду, поскольку он считает первые пять или шесть столетий ислама его классическим периодом. Браун в своей работе «Хадис» ссылается на «позднюю суннитскую традицию», которая зародилась в 1300-х гг. н. э. и сохранилась до наших дней. Ученые также определяют эти периоды по-разному в зависимости от области их изучения. Например, Джоанна Пинк считает, что классический период коранического тафсира приходится на X в. н. э., а постклассический период — на период с XIV по XIX в. н. э., тогда как Роберт Вишновски определяет классический период фальсафы как период с 800 по 1200 гг. н. э., а постклассический — с 1100 по 1900 гг. н. э. See Pink, “Classical Qur’anic Hermeneutics,” in *The Oxford Handbook of Qur’anic Studies*, and Wisnovsky, “The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary в *Post-Classical (ca. 1100–1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations*,” *Bulletin — Institute of Classical Studies* 47, no. S83PART2 (2004): 149–191.

²⁹⁸ Эль-Шамси перефразирует предупреждение Ибн Ханбала своим ученикам: «Письменный дискурс обладает собственной динамикой, которая отражает динамику рая: одна книга, например Малика, приглашает другую, например аш-Шафии, которая, в свою очередь, побуждает к дальнейшим ответам, опровержениям и контрровержениям в бесконечной последовательности» (El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*, p. 223). Современный пример этого можно увидеть в ответных трактатах, написанных учеными-традиционалистами, а также аль-Албани и его учениками (См. Hamdeh, *Salafism and Traditionalism*, p. 52–58).

²⁹⁹ El Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*.

³⁰⁰ Ibid. Большую часть информации об ученых и их трудах можно найти в биографических текстах, называемых *табакаат*. Один из самых ранних текстов *табакаат*, состоящий из восьми томов, был написан Ибн Саадом (ум. 230). Кроме того, «*Фихрист*» книготорговца Ибн ан-Надима (ум. 380 г.), составивший библиографию всех книг из своего списка, «предоставил арабским интеллектуалам и корректорам... своеобразную карту беспредельного океана арабских рукописей, расположив произведения в соответствии с их эпохами и жанрами и ука-

аль-Аттар (ум. 1835), Сиддик Хасан Хан (ум. 1890) и ат-Тавил (ум. 1899), которые подчеркивали важность классического периода, реформаторы, среди которых были Рифаа ат-Тахтави (ум. 1873), Мухаммад Абдо (ум. 1905), аль-Хусайни (ум. 1914), ад-Джазаيري (ум. 1920), Ахмад Заки (ум. 1934), Рашид Рида (ум. 1935) и Ахмад Шакир (ум. 1958), посвятили себя поиску и установлению подлинности, редактированию и финансированию публикации таких произведений, как «Ал-Муқаддима» Ибн Халдуна, «Умм» аш-Шафии, комментариев к Корану ат-Табари, многочисленных работ Ибн Таймийи и *тафсира* Ибн Касира, среди прочего³⁰¹.

Развитие печатных СМИ и упадок традиционного исламского образования не только сделали научные труды легкодоступными для людей, не относящихся к *улемам*, но и предоставили возможность интеллектуалам и самоучкам анализировать их и делать собственные выводы без проверенной временем подготовки учителей и учеников, основанной на *иснад*³⁰². Критикуя укоренившиеся идеологии, характерные для постклассического периода, например, *таклид* (слепое следование)³⁰³, которые, по их мнению, привели к застою, реформаторы и активисты требовали возвращения к этим первоначальным текстам, чтобы выйти из сложившейся плачевной ситуации³⁰⁴. Они рассматривали этот текстовый корпус как «хранилище интеллектуальных и этических ресурсов, необходимых для развития мусульманских сообществ», которые «можно было бы использовать для борьбы с отсталостью и суевериями, которые реформаторы начала XX века видели в постклассической традиции», несмотря

зав интеллектуальную принадлежность их авторов, которую постклассическая традиция преподавания забыла или подавила» (p. 88).

³⁰¹ Ibid.

³⁰² Hamdeh, Salafism and Traditionalism. Хамдех добавляет, что эта ситуация обострилась в эпоху интернета и цифровой информации.

³⁰³ Ibid. Хамдех отмечает, что определение *таклида* Шерманом Джексон как «уважения к прецеденту является более точным, поскольку оно представляет собой использование и возможности *таклида* в исламском праве» (p. 1). Джексон добавляет, что юристы следовали мнениям своих предшественников, потому что они придавали авторитет и обоснованность их взглядам, а не потому, что сами были неспособны проводить *иджтихад*. См. Sherman Jackson, “*Ijtihad and Taqlid: Between the Islamic Legal Tradition and Autonomous Western Reason*,” в *Routledge Handbook of Islamic Law*, ed. Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan (New York: Routledge, 2019).

³⁰⁴ Brown, *Hadith*.

на то, что она «предлагала выгодную позицию для взаимодействия с западной мыслью и ее политической и культурной гегемонией, не теряя при этом своей идентичности»³⁰⁵. Таким образом, движения за реформы и возрождение сформировались в ходе диалога как с исконным исламским наследием, так и с западным взглядом, с которым мусульмане столкнулись в современную эпоху и что вызвало у них опасения. В значительной степени их мотивация исходила из желания подорвать постклассическую традицию и стремления разрушить иерархию классических и постклассических ученых (*ал-хасса*) с помощью более эгалитарного взгляда на ислам, который в равной степени ставил бы их самих в привилегированное положение³⁰⁶.

В то время как Хайр ад-Дин ат-Туниси (ум. 1890) сосредоточился на политических реформах, работы Джамал ад-Дина аль-Афгани (ум. 1897), аль-Кавакиби (ум. 1902) в Сирии, Мухаммада Икбала (ум. 1938) в Индии и Хасана аль-Банни (ум. 1949) в Египте критиковали западное вторжение и призывали к объединению мусульман. Кроме того, Сайид Кутб (ум. 1966), Маудуди (ум. 1979) и Мухаммад Асад (ум. 1992) бросили вызов западным представлениям о современности и развитии, особенно принятым мусульманскими режимами, и выдвинули альтернативные модели, основанные на исламе³⁰⁷. Иногда ученые спорили из-за разных концепций реформ. Например, в Индии реформистские идеологии Шаха Мухаммада Исмаила (ум. 1831) и Фазл-и Хакка Хайрабади (ум. 1861), ученых, вдохновивших более поздние школы *деобанди* и *барелви*, яростно конфликтовали, хотя каждый из них стремился защитить веру от

³⁰⁵ El Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*, p. 171.

³⁰⁶ Brown, *Hadith*, 278: «Хотя они и не отказались от классической исламской традиции, эти движения стремились переоценить ее и породить изначальное величие ислама, порвав с таклидом (беспресловенной преданностью существующим институтам и традициям) и приняв *иджитihad* (независимое рассуждение, основанное на первоисточниках ислама – Коране и Сунне). Многие из этих ученых-возрожденцев считали, что они столь же способны, как и такие классические мастера, как аш-Шафии и Абу Ханифа, выводить законы непосредственно из Корана и учений Пророка». Эль-Руайхеб разъясняет, что для неюристов противоположностью *таклид* был *тахкик* (проверка), а не *иджитihad*. См. его обсуждение *таклид* и *иджитihad* в *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, p. 357–359.

³⁰⁷ Ermin Sinanović, “Islamic Revival as Development: Discourses on Islam, Modernity and Democracy since the 1950s,” *Politics, Religion & Ideology* 13, no. 1 (2012): 3–24.

колониальной угрозы и определить, что значит быть истинным мусульманином в современном контексте³⁰⁸. То же самое касается и приверженца барелвизма Ахмада Раза Хана (ум. 1921) и деобандида Ашрафа Али Танви (ум. 1943), отражающих более широкую диалектику в умме между постклассическими традиционалистами и салафитами в XX веке. Фактически этот интенсивный спор между деобанди и барелви о том, как лучше всего почитать память пророка Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха), продолжается на субконтиненте даже в постколониальный период³⁰⁹.

Женщины, ставшие объектами реформ (как это видно из работы Танви «*Бахешти Зевар*»³¹⁰), также активно участвовали в движениях исламского возрождения, не выходя из своих домов³¹¹. Они стали неотъемлемой частью организации «*Таблиги Джамаат*», основанной Ильясом Кандхлави (ум. 1944) в Индии, хотя изначально она была чисто мужской³¹². Переезжая со своими мужьями, работающими на государственных должностях, и покидая свои женские кварталы (*зенан*) на родине, эти женщины находили творческие способы принять участие в политических и духовных движениях³¹³. В отличие от Южной Азии, женщины собираются в мечетях в таких странах, как Египет, Иран и Малайзия, где наблюдаются схожие тенденции в женском активизме. После обретения Малайзией независимости женщины-ученые стали принимать активное участие в общественной жизни, выступая с лекциями в мечетях и на частных мероприятиях, а также в телерадиовещании и социальных сетях³¹⁴. Женщины в современных странах Центральной Азии, таких как Узбекистан, Казахстан и Кыргызстан, имеют сообщества домашнего обучения для получения религиозного образования и неформально предоставляют другие услуги по руко-

³⁰⁸ Tareen, *Defending Muḥammad in Modernity*.

³⁰⁹ Ibid.

³¹⁰ Концепция «идеальной мусульманской женщины» присутствовала и в других частях мусульманского мира, таких как Иран, Египет и Саудовская Аравия.

³¹¹ Darakhshan Khan, "In Good Company: Reformist Piety and Women's Da'wat in the Tablighi Jamā'at," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 35, no. 3 (July 2018): 1–33.

³¹² Ibid.

³¹³ Ibid.

³¹⁴ Norbani B. Ismail, "Female Preachers and the Public Discourse on Islam in Malaysia," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 33, no. 4 (2016): 24–47.

водству общинами³¹⁵. Среди женщин-ученых того времени можно назвать Зайн аш-Шараф (ум. 1672), Курайш ат-Табарию (ум. 1696) и Фатиму бинт Хамад аль-Фудайли (ум. 1831), все трое из Мекки; также Хунатах аль-Маафири (ум. 1746); Нану Асмау (ум. 1864) из халифата Сокото; индийскую ученую Шамс-ун-Ниса (ум. 1887); Лихаз-ун-Нису (ум. 1888); Аматуллу ад-Дехлавию (ум. 1938); египтянку Аишу Абд ар-Рахман, она же Бинт аш-Шати (ум. 1988), и Зайнаб аль-Газали (ум. 2005), Нур Джахан Танви (ум. 2017), а также Муниру аль-Кубайси (ум. 2022). Отношение к женщинам в исламе стало доминирующей темой в современную эпоху, и эта тенденция сохраняется по сей день, что привело к особому вниманию со стороны модернистов к правам женщин в исламе, а также к появлению феминистских толкований Корана, критикующих патриархальные тенденции в исламской науке³¹⁶.

Мусульманские реформаторы и активисты неизбежно находились под влиянием, казалось бы, изоциренных ориенталистских научных течений, которые подвергали сомнению самому основу хадисоведения³¹⁷. Центральным моментом в споре мусульманских модернистов, отразившем подход мутазилитов, был акцент на неизменности и авторитете Корана по сравнению с Пророческой Сунной, которая не только не принималась во внимание, но и подозревалась в широкой подделке и вмешательстве извне³¹⁸. В то время как некоторые отстаивали методологию, основанную на принципе «только Коран», другие, такие как Сайид Ахмад Хан (ум. 1898), Абдо, Рида и Фазлур Рахман (ум. 1988), принимали Пророческую Сунну, но игнорировали традиционную науку, критикуя предыдущие методы критики хадисов как недостаточные³¹⁹. В отличие от усилий классических ученых, которые пытались установить подлинность на основе *иснад* (передачи), модернисты все чаще стали

³¹⁵ Подробную информацию о том, как некоторые узбекские женщины руководят религиозными школами у себя на дому, см. Svetlana Peshkova. *Women, Islam, and Identity: Public Life in Private Spaces in Uzbekistan* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2014).

³¹⁶ Среди недавних работ на данную тему см. Shuruq Naguib, "Islam and the Epistemic Politics of Gender: A Decolonial Moment," *American Journal of Islam and Society* 38, no. 1-2 (2021): 2–19; Hadia Mubarak. *Rebellious Wives, Neglectful Husbands: Controversies in Modern Qur'anic Commentaries* (Oxford: Oxford University Press, 2022).

³¹⁷ Brown, *Hadith*.

³¹⁸ Ibid.

³¹⁹ Ibid.

заниматься критикой *матн* (содержания) и, вопреки устоявшемуся научному консенсусу, охватывающему столетия, объявили, что только *хадисы мутавафир* (массово переданные) обладают достоверностью, отвергая сообщения с единичной передачей (*ахад*), как дающие вероятное знание³²⁰. По сути, поскольку таких *хадисов мутавафир* очень ограниченное количество, они отрицают подавляющее большинство того, что было передано как Сунна³²¹. В области юриспруденции Ибн Ашур (ум. 1973) стремился возродить подход аш-Шатиби «*макасид аш-шариа*» в попытке обновить *усул ал-фикх* (теорию права).

С другой стороны, некоторые группы, такие как последователи Ибн ‘Абд аль-Ваххаба, ‘Абд аль-Азиза ибн База (ум. 1999) и Мухаммада бин Салиха аль ‘Усеймина (ум. 2001), а также аль-Албани (ум. 1999), рассматривали *хадисы* как «главный источник толкования веры» и возродили критику *хадисов*, стремясь очистить свод пророческой традиции от слабых повествований³²². Известные как салафиты, они следуют примеру ранних представителей *ахл ал-хадис*, ставя в центр Сунну³²³. Хотя Ибн Абд аль-Ваххаб не был против *мазхабов* как таковых, аль-Албани не верил в необходимость следования каким-либо правовым школам в том виде, в каком они уже существовали³²⁴. Они казались ему настолько жесткими и требующими не критического повиновения [своим правилам], что из-за подобных разногласий он в свое время расстался со своим отцом-ханафи том и ушел из дома³²⁵. Подобно модернистам, салафит аль-Албани хотел вырвать контроль из рук многочисленных *улемов*

³²⁰ Ibid.

³²¹ Ibid.

³²² Ibid., p. 295.

³²³ Ibid. Что касается многочисленных различий среди салафитов, см. Hamdeh, *Salafism and Traditionalism*, 24ff.

³²⁴ Emad Hamdeh, “Qur’ān and Sunna or the Madhhabs? A Salafi Polemic Against Islamic Legal Tradition,” *Islamic Law and Society* 24, no. 3 (June 2017): 211–253.

³²⁵ Там же. Хамде объясняет: «Падение Османской империи и усиление светских правительств в мусульманском мире привели к упадку авторитета улемов-традиционалистов и образовательных методик. Когда ученые-традиционалисты утратили свои влиятельные позиции, возник вакуум религиозного авторитета. Эти изменения застали традиционалистов врасплох, и некоторые из них продолжали очень жестко придерживаться мазхабов, отвергая таким образом секуляризм. Албани вырос в атмосфере непреклонного мазхабизма, что способствовало его презрению к традиционалистам» (p. 216).

(*ал-хасса*), которые, по его мнению, исказили изначальное учение коранического текста, изложенное в *хадисах* и Сунне³²⁶. Будучи самоучкой, он гордился тем, что освободился от академических цепей и стал прямым последователем Пророка Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха), что побудило его также отмежеваться от ваххабитов-салафитов³²⁷. Тем не менее аль-Албани почитал основателей четырех школ права как имамов, которые были частью первых трех поколений мусульман; однако он обвинял последователей *мазахиб* в *тақлид*³²⁸. Вместо этого он выдвинул на первый план Коран и Сунну и утверждал, что его понимание Священного Текста является «абсолютной истиной», представляя все так, что он якобы отстраняется от процесса толкования³²⁹. В своем стремлении к определенности он пытался свести к минимуму разногласия и критиковал ученых различных *мазхабов* за плюрализм в правовых решениях, особенно за наличие противоречивых мнений³³⁰. В этом ключе он призывал своих учеников и мусульман в целом требовать доказательств для научных постановлений и вселял в простых мусульман (*ал-амма*) уверенность в получении знаний о *хадисах*, тогда как ранее это было прерогативой исключительно ученых (*ал-хасса*)³³¹. Аль-Албани стал известен во всем мусульманском мире, и, как у ученых до него, его идеи распространялись через его труды и труды его учеников, которые записывали его лекции³³².

Критики аль-Албани упрекали его в игнорировании многовековой традиционной науки и осуждали его буквальные толкования, которые были сосредоточены исключительно на *хадисах* и игнорировали *фикх*³³³. И салафитам, и ученым-модернистам противостояли постклассические традиционали-

³²⁶ Ibid.

³²⁷ Emad Hamdeh, "The Formative Years of an Iconoclastic Salafi Scholar," *The Muslim World* 106, no. 3 (July 2016): 411–432.

³²⁸ Hamdeh, "Qur'ān and Sunna or the Madhhabs?"

³²⁹ Ibid., p. 218. Хамде добавляет: «Если бы он признал, что его выводы включали в себя процесс толкования, он не смог бы утверждать, что зависит только от Писания. Другими словами, вместо того, чтобы представлять салафизм как основывающийся на абсолютной истине, это был бы просто еще один мазхаб, пытающийся понять тексты» (p. 218).

³³⁰ Hamdeh, *Salafism and Traditionalism*.

³³¹ Ibid.

³³² Ibid.

³³³ Hamdeh, "The Formative Years."

сты, которые продолжали чтить интеллектуальное наследие мусульман, полученное ими на протяжении веков. Они прославляли правовой плюрализм и субъективную интерпретацию как важнейший аспект исламского права, признавая, что правовое обоснование, будь то посредством *иджтихада* или *таклида*, является процессом, подверженным ошибкам. Они утверждали, что широкий спектр взглядов «помогает устранить трудности» и «удовлетворить различные общественные и индивидуальные потребности»³³⁴. Поступая подобным образом, эти ученые приспособились к требованиям современности, позволив различным правовым школам проявлять гибкость во мнениях, восстановили характерное для имама Малика следование общественной практике в вопросах, касательно которых существовали определенные *хадисы*, но они никогда не применялись Пророком (мир ему и благословение Аллаха)³³⁵, и приняли принцип образного толкования³³⁶. Они также начали приводить текстовые доказательства своих постановлений и переняли практику аль-Албани указывать степень достоверности *хадиса* при его цитировании³³⁷. Тем не менее они продолжали осуждать усилия модернистов и салафитов как бессистемные, подчеркивая необходимость юридической подготовки для проведения критики *хадисов*³³⁸. Среди сторонников постклассического традиционалистского подхода были аль-Каусари (ум. 1952), Абд аль-Фаттах Абу Гудда (ум. 1997) и Саид аль-Бути (ум. 2013). Современными исламскими учеными-модернистами, вдохновленными Ридой, были Мухаммад аль-Газали (ум. 1996) и Юсуф аль-Кардави (ум. 2022). Хотя их подход был схож с подходом традиционалистов в том, что они уважали знания, полученные через цепочку ученых-передатчиков, их процесс интерпретации являлся более гибким и либеральным³³⁹. Другими салафитами-самоучками были Абд аль-Кадир аль-Арнаут (ум. 2004) и Али аль-Халаби (ум. 2020).

³³⁴ Hamdeh, *Salafism and Traditionalism*, p. 118.

³³⁵ Это подверглось резкой критике со стороны аль-Албани. См. Hamdeh, "The Formative Years," 421–424.

³³⁶ Brown, *Hadith*.

³³⁷ Hamdeh, *Salafism and Traditionalism*.

³³⁸ Brown, *Hadith*.

³³⁹ Hamdeh, *Salafism and Traditionalism*.

Заключение

В конце зададимся важным вопросом: какова актуальность и полезность унаследованных традиций для сегодняшнего времени и места? В мире, где активно пропагандируется уподобление «законник-экстремист-плохой мусульманин» в противовес «суфий-мирный-хороший мусульманин»³⁴⁰, где нет недостатка в ученых, сводящих сложность, богатство и разнообразие исламской мысли к одномерным стереотипам и упрощенным описаниям одержимости прошлым, жизненно важно самостоятельно изучать наше научное наследие в полном объеме, чтобы относиться к нашей интеллектуальной истории как с умеренным почтением, так и с конструктивной критикой. Это тем более важно, что сегодня мусульмане особенно подвержены внутренней исламофобии из-за постоянного натиска доминирующих исламофобских нарративов, которые выделяют ислам и его научную традицию как исключительно проблемные и стремятся подорвать авторитет ключевых фигур в мусульманской интеллектуальной истории³⁴¹. Более того, поскольку мусульмане изо всех сил пытаются найти свое место в современном мире, большим утешением будет осознавать, что стремление достигнуть правильного баланса между Кораном и Сунной является не только нашей главной заботой, но и на протяжении столетий являлось важным источником вдохновения для ученых.

Также важно понимать, что, несмотря на многочисленные споры, у различных групп было много общего, что обеспечивало плюрализм и многозначность, позволявшие каждой из них найти и занять свою нишу, сосуществуя и обогащая исламскую мысль в целом. Давайте по достоинству оценим проделанную нами тяжелую работу и признаем, в каком большом долгу мы находимся перед гигантами, воздвигшими путеводные вехи, которые продолжают служить нам ориентиром и сегодня. Прежде всего, я надеюсь, что понимание более обширной картины

³⁴⁰ См. Tareen, *Defending Muhammad in Modernity*, 15–24. Эта упрощенная дихотомия находится в явном противоречии с тем, что обсуждалось ранее: «следование суфийскому пути требует соблюдения предписаний закона» (р. 19).

³⁴¹ Для целей этой статьи я адаптировал рассуждения Махи Хияля об интернализированной исламофобии в контексте войны с терроризмом. См. ее книгу *Innocent Until Proven Muslim: Islamophobia, The War on Terror, and the Muslim Experience since 9/11* (Minneapolis: Broadleaf Books, 2021).

позволит студентам, изучающим ислам в целом и исламоведение в частности, глубже вникать в данную тему, задавать наводящие вопросы и устанавливать важные связи в ходе индивидуального изучения каждой дисциплины и темы. Это, в свою очередь, позволит нам приблизиться к конечной цели, с которой сталкивалось каждое поколение мусульман на протяжении этих 1400 лет: как наилучшим образом прожить свою жизнь в соответствии с волей Всевышнего и согласно примеру Пророка Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха).

Карта и хронологические таблицы, сопровождающие настоящий обзор мусульманской интеллектуальной истории, доступны по следующей ссылке:

<https://www.ajis.org/index.php/ajiss/libraryFiles/downloadPublic/4>
и QR коду



СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

- Abdul-Raof, Hussein. *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development* (New York: Routledge, 2010).
- Adamson, Peter. "al-Kindi," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/al-kindi/>.
- Al-Hassani, Salim. *1001 Inventions: The Enduring Legacy of Muslim Civilization* (Washington, D.C.: National Geographic, 2012).
- Ali, Kecia. *Imam Shafi'i: Scholar and Saint* (Oxford: Oneworld, 2011).
- Aljunied, Khairudin. "Bringing Rationality Back: Harun Nasution and the Burden of Muslim Thought in Twentieth-Century Southeast Asia." *Journal of Islamic and Muslim Studies* 6, no. 1 (2021): 29–55.
- Alwani, Zainab. "Muslim Women as Religious Scholars: A Historical Survey," in Wiener Islamstudien, Volume 3: *Muslima Theology: The Voices of Muslim Women Theologians*, eds. Ednan Aslan, Marcia Hermansen, and Elid Medeni (Frankfurt am Main, DEU: Peter Lang AG, 2013).
- Andaya, Leonard. "The Introduction, Spread, and Circulation of Islam up to the Early Colonial Period in Southeast Asia," в *Routledge Handbook of Islam in South-east Asia*, ed. Khairudin Aljunied (London: Routledge, 2022), pp. 13–29.
- Anthony, Sean. *The Expeditions: An Early Biography of Muhammad by Ma'mar ibn Rashid* (New York: New York University Press, 2015).
- Blankinship, "The Early Creed," в *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008).
- Blecher, Joel. "Hadith commentary," в *Encyclopedia of Islam*, Third Edition, ed. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, and Everett Rowson.
- Brown, Jonathan. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: OneWorld, 2018).
- Brown, Jonathan. *The Canonization of al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Hadith Canon* (Boston: Brill, 2007).
- Burge, S.R. *The Meaning of the Word: Lexicology and Qur'anic Exegesis* (London: Oxford University Press, 2015).
- Carter, Michael. *Sibawayhi* (London: I. B. Tauris, 2004).
- Dagli, Caner. *Ibn Al-Arabi and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy* (Florence: Routledge, 2016).
- DeWeese, Devin. "Organizational Patterns and Developments within Sufi Communities," в *The Wiley-Blackwell History of Islam*, ed. Armando Salvatore (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2018).
- Dutton, Yasin. "The Form of the Qur'an: Historical Contours" в *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, ed. Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem (London: Oxford University Press, 2020).

- Dutton, Yasin. *Early Islam in Medina: Malik and His Muwatta* (London: Bloomsbury, 2022).
- El-Rouayheb, Khaled. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* (New York: Cambridge University Press, 2015).
- El Shamsy, Ahmed. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (New York: Cambridge University Press, 2013).
- El Shamsy, Ahmed. *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 2020).
- El-Tobgui, Carl Sharif. *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation: A Study of Dar' ta'arud al-'aql wa-l-naql* (Leiden; Boston: Brill, 2020).
- Frede, Britta. "Following in the Steps of 'A'isha: Hassaniyya-Speaking Tijani Women as Spiritual Guides (Muqaddamat) and Teaching Islamic Scholars (Limrabitat) in Mauritania," *Islamic Africa* 5, no. 2 (2014): 225–73.
- Gibb, Camilla. "Negotiating Social and Spiritual Worlds: The Gender of Sanctity in a Muslim City in Africa," *Journal of Feminist Studies in Religion* 16, no. 2 (2000): 25–42.
- Griffel, Frank. "al-Ghazali," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/al-ghazali/>.
- Hallaq, Wael. "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16, no. 1 (1984): 3–41.
- Hallaq, Wael. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Hamdeh, Emad. "The Formative Years of an Iconoclastic Salafi Scholar," *The Muslim World* 106, no. 3 (July 2016): 411–432.
- Hamdeh, Emad. "Qur'an and Sunna or the Madhhabs? A Salafi Polemic Against Islamic Legal Tradition," *Islamic Law and Society* 24, no. 3 (June 2017): 211–253.
- Hamdeh, Emad. *Salafism and Traditionalism: Scholarly Authority in Modern Islam* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2021).
- Harris, Rachel and Isa, Aziz. "Islam by Smartphone: Reading the Uyghur Islamic Revival on WeChat," *Central Asian Survey* 38, no. 1 (2019): 61–80.
- Hilal, Maha. *Innocent Until Proven Muslim: Islamophobia, The War on Terror, and the Muslim Experience since 9/11* (Minneapolis: Broadleaf Books, 2021).
- Hill, Joseph. *Wrapping Authority: Women Islamic Leaders in a Sufi Movement in Dakar, Senegal*. (Toronto, London: Toronto University Press, 2018).
- Hoffman, Valerie. "East Africa," в *The Islamic World Routledge Handbook*, ed. Andrew Rippin (Abingdon: Routledge, 2008).
- Hurvitz, Nimrod. *Formation of Hanbalism: Piety into Power* (New York: Routledge, 2011).

- Jackson, Sherman. "Ijtihad and Taqlid: Between the Islamic Legal Tradition and Autonomous Western Reason," в *Routledge Handbook of Islamic Law*, ed. Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan (New York: Routledge, 2019).
- Jaschok, Maria and Jingjun, Shui. *The History of Women's Mosques in Chinese Islam: A Mosque of Their Own* (Richmond: Curzon, 2000).
- Ismail, Norbani B. "Female Preachers and the Public Discourse on Islam in Malaysia," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 33, no. 4 (2016): 24–47.
- Kane, Ousmane. *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa* (Cambridge: Harvard University Press, 2016), 8.
- Karamustafa, Ahmet. "Sufism," в *Voices of Islam*, Volume 1, Voices of Tradition, ed. Vincent J. Cornell (Westport, Conn.: Praeger, 2007).
- Karamustafa, Ahmet. "Antinomian Sufis," в *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).
- Khan, Darakhshan. "In Good Company: Reformist Piety and Women's Da'wat in the Tablighi Jama'at," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 35, no. 3 (July 2018): 1–33.
- Konrath, Sara, Siddiqui, Shariq, and Saulat Pervez, "Muslim Education Reform: Prioritizing Empathy and Philanthropic Acts," *Journal of Education in Muslim societies* 2, no. 2 (2021): 31–56.
- Masters, Bruce. *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516–1918: A Social and Cultural History* (New York: Cambridge University Press, 2013).
- Mattson, Ingrid. *The Story of the Qur'an* (Chichester, West Sussex: Blackwell, 2013).
- Melchert, Christopher. "Ahmad ibn Hanbal and the Qur'an," *Journal of Qur'anic Studies* 6, no. 2 (2004): 22–34.
- Mirza, Younus. "Ishmael as Abraham's Sacrifice: Ibn Taymiyya and Ibn Kathir on the Intended Victim," *Islam and Christian-Muslim Relations* 24, no. 3 (2013): 277–298.
- Mirza, Younus. "Ibn Kathir (d. 774/1373): His Intellectual Circle, Major Works and Qur'anic Exegesis" (PhD thesis, 2012).
- Moosa, Ebrahim and Tareen, SherAli. "Revival and Reform," in *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, ed. Gerhard Bowering, Patricia Crone, Wadad Kadi, Devin J. Stewart, Muhammad Qasim Zaman, and Mahan Mirza (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012).
- Mubarak, Hadia. *Rebellious Wives, Neglectful Husbands: Controversies in Modern Qur'anic Commentaries* (Oxford: Oxford University Press, 2022).
- Nadwi, Mohammad Akram. *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam* (Oxford: Interface Publications, 2014).
- Nagel, Tilman. *The History of Islamic Theology from Muhammad to the Present* (Princeton, NJ: Markus Weiner Publishers, 2000).
- Naguib, Shuruq. "Islam and the Epistemic Politics of Gender: A Decolonial Moment," *American Journal of Islam and Society* 38, no. 1-2 (2021): 2–19.

- Nguyen, Martin. *Modern Muslim Theology: Engaging God and the World with Faith and Imagination* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2019).
- Omar, Asmah Haji. "Malaysia and Brunei," in *Language and National Identity in Asia*, 337–359.
- Peshkova, Svetlana. *Women, Islam, and Identity: Public Life in Private Spaces in Uzbekistan* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2014).
- Petersen, Kristian. *Interpreting Islam in China: Pilgrimage, Scripture, and Language in the Han Kitab* (New York, NY: Oxford University Press, 2017).
- Rosenthal, Franz. "Ibn Arabi Between 'Philosophy' and 'Mysticism': 'Sufism and Philosophy Are Neighbors and Visit Each Other'" *Oriens* 31, no. 1 (1988): 1–35.
- Saleh, Walid. *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi* (Leiden: Brill, 2004).
- Saleh, Walid. "Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsir in Arabic: A History of the Book Approach," *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010): 6–40.
- Saleh, Walid. "Hermeneutics: al-Tha'labi," in *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'an*, ed. Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi (Chichester, UK: Wiley Blackwell, 2017).
- Salem, Feryal. *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunni Scholasticism: 'Abdallāh b. al-Mubārak and the Formation of Sunni Identity in the Second Islamic Century* (Leiden: Brill, 2016).
- Sayeed, Asma. *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* (New York: Cambridge University Press, 2013).
- Schoeler, Gregor and Toorawa, Shawkat. *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read* (Revised edition, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).
- Shehadeh, Ayman. *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Din al-Masudi's Commentary on the Isharat* (Leiden: Brill, 2016).
- Simpson, Andrew. "Indonesia," в *Language and National Identity in Asia*, ed. Andrew Simpson (Oxford: Oxford University Press, 2007), 312–336.
- Sinanović, Ermin. "Islamic Revival as Development: Discourses on Islam, Modernity and Democracy since the 1950s," *Politics, Religion & Ideology* 13, no. 1 (2012): 3–24.
- Speight, R. Marston. "The Function of Hadith as Commentary on the Qur'an, as Seen in the Six Authoritative Collections," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Piscataway, NJ, USA: Gorgias Press, 2013).
- Tareen, SherAli. *Defending Muhammad in Modernity* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2020).
- Thum, Rian. *The Sacred Routes of Uyghur History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014).
- Versteegh, C.H.M. *Arabic Grammar and Quranic Exegesis in Early Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1993).

- Watson, Barbara. "Islam and Women in Precolonial Southeast Asia," in *Routledge Handbook of Islam in Southeast Asia*, 157–175.
- Watt, W. Montgomery. *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971). <https://www.ghazali.org/articles/watt.htm>.
- Wisnovsky, Robert. "Avicenna and the Avicennian Tradition" в *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005).
- Wisnovsky, Robert. "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (ca. 1100-1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations," *Bulletin – Institute of Classical Studies* 47, no. S83PART2 (2004): 149–191.
- Yousif, Ahmad. "Contemporary Islamic Movements in Southeast Asia: Challenges and Opportunities," в *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, ed. Ibrahim Abu-Rabi' (Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd, 2006), 449–465.
- Zeghal, Malika and Waldman, Marilyn. "Islamic World" (Encyclopedia Britannica, 2019). <https://www.britannica.com/topic/Islamic-world>.
- Zoran-Rosen, Ayelet. "The Emergence of a Bosnian Learned Elite: A Case of Ottoman Imperial Integration," *Journal of Islamic Studies* 30, no. 2 (2019): 176–204.

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИНСТИТУТ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ (МИИМ)

МИИМ — ведущая международная организация, деятельность которой направлена на обеспечение площадки для представления уникальных взглядов мусульманских мыслителей, ученых и практиков в области гуманитарных и социальных наук. На протяжении почти 40 лет МИИМ выступает за умеренность, разнообразие и современность идей исламской мысли, уделяя особое внимание таким концепциям, как сосуществование и увеличение потенциала сообществ для решения общих глобальных и локальных проблем. Сегодня МИИМ является голосом мусульманской интеллектуальной традиции на Западе и поборником науки, знаний и образования в мусульманских обществах по всему миру.

МИИМ был основан в 1981 году как некоммерческая внеконфессиональная организация в США 501(c)(3). Ее штаб-квартира находится в Херндоне, Вирджиния, в пригороде Вашингтона, округ Колумбия.

Мечта

Дать людям в процветающих обществах возможность раскрыть и реализовать свой потенциал в полной мере посредством преобразующего обучения, социального развития и личностного роста.

Миссия

Проводить исследования в области образования и распространять их результаты, чтобы предоставить мусульманским обществам рекомендации на основе полученных данных для преобразующей образовательной политики и практики.

Цели

- Проводить научно обоснованные исследования по развитию образования в мусульманских обществах;
- Распространять [результаты] исследований посредством публикаций и переводов, обучения, политических рекомендаций и стратегических инициатив;
- Изучать вопросы образования на стыке политики, педагогики, учебных программ, управления и оценки воздействия;
- Проводить теоретические исследования, чтобы возродить роль исламской мысли как стимула для развития образования в мусульманских обществах.

Почтовый адрес:

Всю корреспонденцию следует направлять по адресу:

AJIS, PO Box 669, Herndon, VA 20172-0669 USA

Phone: 703-230-2847 • Fax: 703-471-3922

www.ajis.org • ajis@iiit.org