



УДК 297; 322.2

DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-4-149-172

Р. М. ГибадуллинФилиал Казанского (Приволжского) федерального университета,
г. Набережные Челны

ИСЛАМСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА И ЭКЗЕГЕТИКА КАК КОНСТИТУИРУЮЩАЯ ОСНОВА ИНСТИТУТА УЛЕМОВ

ГИБАДУЛЛИН Рустам Марсельевич –канд. ист. наук, доц. каф. социально-гуманитарных наук, Набережночелнинский институт (филиал) Казанского (Приволжского) федерального университета (4234800, Россия, Республика Татарстан, г. Набережные Челны, просп. Мира, д. 69).
E-mail: rustahmgib@gmail.com

Аннотация: Статья посвящена проблеме критериев социологической оценки состояния института улемов. В решении этой проблемы автор, руководствуясь структурно-функционалистским пониманием природы социального института, предлагает видеть в институте улемов не только организационные структуры, но и конституирующие его социокультурные основания, в частности, исламские представления о герменевтике/экзегетике. По мнению автора, представление о сакральной составляющей исламской герменевтики/экзегетики предопределяет необходимость преемственной связи улемов с традицией Пророка как базовый для них институциональный принцип. На этой основе автор формулирует некоторые ключевые социологически измеримые критерии состояния института улемов.

Ключевые слова: Коран, герменевтика, экзегетика, теология, улемы, иджаза.

Для цитирования: *Гибадуллин Р. М.* Исламская герменевтика и экзегетика как конституирующая основа института улемов // *Ислам в современном мире*, 2018; 4: 149–172;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-4-149-172;

Статья поступила в редакцию: 15.08.2018

Статья принята к публикации: 10.10.2018

Сегодня почти ни у кого не вызывает сомнений, что перспективы религиозного возрождения и развития исламского сообщества в России в значительной мере зависят от того, насколько эффективную роль в этом будут играть мусульманские учёные — улемы. Именно поэтому различные аспекты их функционирования как социального института, а также задачи их подготовки в системе исламского образования всё чаще становятся предметом актуального обсуждения, оказываются в центре внимания мусульманской общественности и учёных-исламоведов. Проявляющееся при этом столкновение точек зрения часто имеет под собой расхождение методологических позиций, которое не всегда осмысливается. Например, при оценке современного состояния института улемов в России не осознаётся сложность вопроса о критериях такой оценки. В результате преобладает упрощённый подход к проблеме, когда «успехи» в деле возрождения института улемов в России подтверждают такими формальными показателями, как открытие исламских учебных заведений или создание советов улемов при духовных управлениях мусульман. Однако, как констатируют эксперты, вопрос по-прежнему упирается в практически полное отсутствие кадров улемов¹. Принципиальный изъян подобного формального подхода заключается в том, что он основывается на недостаточно глубоком понимании природы такого феномена, как социальный институт, фундаментальные представления о котором разработаны в рамках структурного функционализма. В соответствии с ним в социальном институте следует видеть не только систему взаимодействующих элементов, но и ценностно-мировоззренческую основу, конституирующую саму эту систему.

С этой точки зрения институт улемов — это прежде всего исламские нормы и ценности, санкционирующие и регулирующие связи и отношения мусульманских учёных как теологов и правоведов с обществом и властью, а также взаимодействие внутри самой корпорации улемов. Вся эта система взаимодействий и отношений базируется на мировоззрении, в котором ключевое место занимает исламская герменевтика — представление о том, что адекватный подход к социальной

¹ См.: Мубаракзянов А. Исламская академия в Татарстане: вуз без преподавателей и ректора // Ислам и общество, 20.05.2017. [Электронный ресурс]. URL: <http://islamio.ru/news/society/ilamskaij-akademija-v-tatarstane-vuz-bez-prepodavateley-i-rektora> (дата обращения: 04.06.2018).

проблематике возможен только на основе Корана, а точнее, на основе его истинного, имманентного истолкования исламскими экзегетами — улемами. Таким образом, именно дух религиозной герменевтики и экзегетики определяет суть и содержание института улемов, его предназначение в исламе и внутренний уклад.

Поэтому в исследовании института улемов, в определении его состояния важное место должны занимать те представления об исламской герменевтике и экзегетике, которые конституируют этот институт и в конечном счёте обеспечивают его легитимность в глазах общества. Прояснить эти представления тем более необходимо, что феномен исламской герменевтики, как отмечает Н. Нурулла-Ходжаева, «не столь часто обсуждается в среде современных экспертов религии»¹. Очевидно, это результат недостаточного внимания российских исследователей в целом к социокультурной, ценностно-мировоззренческой проблематике в изучении исламских институтов. Последние рассматриваются главным образом с точки зрения их взаимодействия с государством, в результате чего акцент делается на политико-правовом регулировании их деятельности и возможностях их подчинения государственным интересам. В результате историки и социологи, оценивающие состояние института улемов в России, упускают из поля зрения собственно исламские критерии, вытекающие из представления об улемах прежде всего как о сообществе религиозных герменевтов/экзегетов. Исламский взгляд на проблему ещё только предстоит осмыслить в контексте современной социологии, изучающей социальные институты. В данной статье предпринята попытка в этом направлении. Предлагается рассмотреть, в чём заключается исламский дискурс религиозной герменевтики/экзегетики, представленный сегодня в России работами как исламских авторов, так и исламоведов. Необходимо понять, как логика этого дискурса предопределяет критерии, позволяющие оценивать важные институциональные характеристики улемов: их самоорганизацию, социальную эффективность и легитимность.

Представления о сакральном как сердцевина исламской герменевтики и экзегетики

Напомним, что экзегетику определяют как «раздел фундаментальной <...> теологии, занимающийся истолкованием текстов откровения» и имеющий своей центральной задачей обеспечить «автохтонное

¹ См.: Нурулла-Ходжаева Н. Т. Община в мусульманской традиции Центральной Азии // Вестник МГУКИ. 2012. № 4(48). С. 69.

воспроизведение их смысла» и не допустить искажения их «первоначальной глубины и святости» вследствие каких-либо новаторских интерпретаций¹. Принято говорить о неизбежном в условиях постмодерна «закате экзегезы», которая, пережив свою историческую эволюцию, трансформировалась в свою противоположность — в секуляризованную теорию, лишённую пиетета к священному, в философский «жанр <...> оригинального авторского творчества», в «радикальные программы демифологизации» откровения и «реинтерпретации бога»². В конечном счёте «закат экзегезы» объясняют закономерной исторической победой рационализма над религиозной герменевтикой, призывающей осмысливать социальную реальность исключительно через призму текста Божественного откровения³. Однако этот вывод, вытекающий из опыта европейско-христианской культуры, обычно не распространяют на мир ислама. Считается, что базовым принципом социальной мысли мусульман по-прежнему остаётся исламская герменевтика и связанная с ней экзегетика Корана, составляющие фундаментальную характеристику ислама как цивилизации и как религиозной системы⁴. По сути, это подтверждает феномен Исламской революции (1978–1979), которая благодаря сохраняющемуся социальному авторитету исламской герменевтики сумела возродить в современных условиях общественную «систему, основывающуюся на религии»⁵. Именно поэтому сегодня мусульманские интеллектуалы, выступающие за «обновление исламской цивилизации», связывают его не с отказом от экзегезы, а, напротив, с тем, чтобы обеспечить «синтез науки и божественного откровения»⁶. При этом подчёркивается, что «мусульманская реформаторская экзегетика», получившая развитие с рубежа XIX–XX вв., продолжает богословские «традиции классического комментирования»⁷.

Несомненно, для исламской экзегетики, так же как и для христианской, определённым испытанием всегда было применение по отношению к тексту откровения рационалистических методов, таких как реконструкция исторической ситуации возникновения текста, выяснение его генезиса и мифологических предпосылок, а также содержащихся в нём

¹ См.: *Можейко М. А.* Экзегетика // Новейший философский словарь. 2-е изд., перераб. и доп. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. С. 1210–1211.

² Там же.

³ См.: *Майборода Д. В.* Герменевтика // Новейший философский словарь. 2-е изд. С. 239–240.

⁴ См.: *Нурулла-Ходжаева Н. Т.* Община в мусульманской традиции Центральной Азии. С. 69.

⁵ См.: *Хатами М.* Ислам, диалог и гражданское общество / пер. с англ. В. Н. Трибунской, Е. Ю. Кудрявцевой, Г. М. Ковриженко, В. П. Терина. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2001. С. 205–210.

⁶ См.: *Махджуб Х. З.* Обновление исламской цивилизации // Исламская цивилизация. История и современность: Сб. статей / пер. с перс. И. Гибадуллина; ред.-сост. М. Аль-Джанаби. М.: ООО «Садра», 2016. С. 260–261.

⁷ См.: *Резван Е. А.* Тафсир аль-Куран // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 234.

символических значений и возможностей для аллегорического толкования и т. д. Однако если в католических и особенно в протестантских обществах эти методы фактически вытеснили изначальный дух религиозного таинства в восприятии текста откровения, побудив сосредоточиться на его критическом анализе, то в исламе такая тенденция не стала определяющей. Мусульмане неизменно продолжают рассматривать заключённое в Коране откровение как сакральное, божественное знание, восприятие которого, полностью не сводимое к человеческой рациональности, является для них важной и сложной задачей. Различные течения видели её решение по-разному: и в стремлении отказаться от методов рационалистического анализа (например, в пользу суфийской мистики или «буквалистского» подхода салафитов), и в попытках совместить рациональное с надрациональным (мутазилиты, ашариты, матуридиты), и т. д. Более или менее общепринятым в исламской экзегетике стал подход, предложенный ат-Табари (838/9–923), выделяющий в Божественном откровении особый пласт знаний (*батин*), «недоступных пониманию людей»¹. Подпадающие под эту категорию «неясные» айаты и хадисы всё же получали ту или иную рационалистическую, чаще всего символично-аллегорическую, интерпретацию (*та'вил*), однако экзегеты были обязаны осознавать риск недостоверности своих выводов и сопровождать их оговоркой, что «истинный смысл этих хадисов и айатов известен только Аллаху»². Так или иначе, это оставляло место для постановки вопроса о необходимости особых, трансцендентных путей к постижению сакральности откровения. И хотя они всегда оставались до конца не объяснёнными в исламе, их существование признавали даже наиболее последовательные сторонники рационалистических методов, выступавшие против мистических и иррациональных течений. В частности, М. Икбал (1877–1938) утверждал, что в исламе «идея конечности пророчества», выражающаяся в «упразднении духовенства», в обращении Корана «к разуму и опыту», в его «акценте на Природу и Историю как источники человеческого знания», вовсе «не означает того, что мистический опыт, который качественно не отличается от опыта пророческого, теперь перестал существовать как витальный факт»³.

Обоснование ключевой роли надрационального в исламской экзегетике, ставшее классическим, дал в своих трудах ещё А. Х. ал-Газали (1058–1111). Он полагал, что, несмотря на завершение пророчества («закрытие врат» для получения «Божественного откровения»), для

¹ См.: Резван Е. А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. С. 277.

² См.: Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь [Текст]. М.: Издательский дом «Ансар», 2007. С. 307.

³ См.: Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер. с англ., предисл., коммент. и глоссарий М. Т. Степанянц. М.: «Восточная литература», 2002. С. 125.

мусульман по-прежнему открыт путь обретения знаний через «Божественное внушение»¹ и что этот путь необходим для освоения «науки о Коране», которая наряду с изучением ибадата, фикха, арабского языка и т. д. предполагает также понимание сути единобожия посредством «обращения и мистического познания Бога»². По мнению современного мусульманского мыслителя М. Н. ал-Аттаса, развившего идеи ал-Газали о «божественном знании», мистическое восприятие этого знания обеспечивается интуицией, которая даёт возможность учёным «постичь природу Единобожия и его значения в рамках цельной метафизической системы», поскольку «позволяет заглянуть вглубь природы реальности и увидеть её как единое целое, ... синтезируя то, что разум и опыт видят по-своему и не могут связать воедино»³. Такой взгляд на исключительную роль интуиции в постижении целостности сущего выглядит сегодня особенно актуальным и перспективным в контексте постмодернистских подходов к философским проблемам герменевтики. Так, согласно понятию «герменевтического круга», интерпретация чего-либо в качестве части чего-то целого упирается в то, чтобы априори располагать идеей этого целого, а не выводить его из частей, в связи с чем утверждается, что «в основе любого рефлексивного акта лежат нерелексивные предпосылки» (по выражению М. Хайдеггера, «пред-обладание», «пред-видение», «пред-схватывание»)⁴.

Познание сакрального, мистического устойчиво сохраняет свою особую значимость в исламе во многом потому, что оно связывается не только с герменевтикой и экзегетикой, но и с природой религиозности в целом. В соответствии с базовыми для мусульман представлениями, сложившимися во времена пророка Мухаммада, она имеет три уровня: *ислам* (в узком смысле), *иман* и *ихсан*. Эти представления актуализируются по сей день современными авторами. Так, ими отмечается, что в отличие от первого уровня, включающего в себя поведенческие проявления и ритуальную практику, и второго — «выражающегося в религиозных убеждениях и представлениях», третий «внутренний и глубинный уровень — это уровень религиозного опыта, опыта приобщения, прикосновения человека к сакральной реальности». Именно этот опыт признаётся ядром религиозности, в то время как «познания и убеждения» — лишь его «истолкованием», а «действия

¹ См.: *Аль-Газали А. Х.* Наставления правителям и другие сочинения / пер. с араб., перс. М.: Издательский дом «Ансар», 2008. С. 191–193.

² Там же. С. 182–184.

³ См.: *Аль-Аттас М. Н.* Введение в метафизику ислама — изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения / пер. с англ.; под ред. С. Х. Кямилева, Т. Ибрагима. М. — Куала Лумпур: Ин-т исламской цивилизации, Международный ин-т исламской мысли и цивилизации, 2001. С. 137–138.

⁴ См.: *Гафуров Х. С.* Герменевтический круг // Новейший философский словарь. 2-е изд. С. 240.

и ритуалы» — «практическим их воплощением» (А. Йаздани)¹. Причём все эти внутренние и внешние аспекты религиозности мусульманина, по мнению исламоведов, образуют целостную «формулу тройственного отношения человека к Богу», в которой первичным с точки зрения приобщения к исламу может считаться любой из элементов. Например, им может стать *ислам* — «преданность <...> воле Бога», проявляющаяся прежде всего внешне, в безоговорочном «принятии содержащихся в Коране предписаний», а уже на основе этого формируется *иман*, или вера, — «качество, характеризующее внутреннее отношение к исламу», которое затем углубляется через *ихсан* — личное отношение к Богу, позволяющее непрерывно ощущать «всеобъемлющее Божественное присутствие» (А. Шиммель)². Последовательность элементов в духовной эволюции индивида может быть и другой. Так или иначе, именно сохранение сакрального и мистического в религиозном мировоззрении мусульман создаёт важную ментальностную основу для поддержания социального авторитета исламской герменевтики/экзегетики.

Иджаз как принцип преемственности с традицией Пророка в сфере герменевтики и экзегетики

Если образующая сердцевину исламской герменевтики (и экзегетики) её мистическая, интуитивная составляющая считается потенциально доступной для любого мусульманина, то возникает вопрос: как в этой сфере должна институционально обеспечиваться прерогатива улемов? Чтобы подступиться к этой проблеме, важно понять, при каких условиях интуитивное познание Божественной истины в исламе считается возможным и достоверным.

Во-первых, по мнению ал-Аттаса, для этого прежде всего требуется развитие у мусульманина соответствующей способности, «когда его разум и опыт обучены и натренированы для восприятия и истолкования интуитивного знания». Специальная подготовка, в которой нуждаются «даже пророки и святые», «состоит не только из обучения и тренировки <...> способностей к умственной деятельности и чувственному восприятию, но также из обучения, тренировки и развития <...> внутренней сущности» верующего³, в результате чего он «перестаёт осо-

¹ См.: Йаздани А. Отношения между религией и модерном: конфликт или совместимость // Ислам и модерн: сб. статей / пер. с перс. И. Р. Гибадуллина; науч. ред. Е. А. Фролова. М.: ООО «Садра», 2017. С. 76–77.

² См.: Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. М.: Алетея, Энигма, 2000. С. 31.

³ См.: Аль-Аттас М. Н. Введение в метафизику ислама — изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. С. 138.

знавать самого себя и собственное субъективное состояние и достигает высшего самобытия, обретая существование в Боге»¹. Таким образом, этот «уровень святого бытия, на котором вещи воспринимаются в их истинной сути», или «надрациональный <...> трансцендентальный уровень существования», становится доступным не только «пророкам и святым», но «также пронизательным умам, владеющим глубочайшим знанием»². Во-вторых, поскольку человеческая интуиция индивидуальна, она всегда несёт в себе риск субъективных ошибок и искажений. Поэтому гарантией достоверности исламской герменевтики и экзегетики является то, что способность к интуитивному и мистическому восприятию божественного должна основываться на преемственности с традицией и личностью Мухаммада — первого и единственного абсолютно аутентичного исламского герменевта и экзегета. Как отмечает по этому поводу ал-Аттас, наряду с Кораном и Сунной «сама личность Священного Пророка» стала для мусульман неотъемлемой частью Божественной истины, «воплощая в себе авторитет, который создаётся на высших ступенях духовного познания и опыта»³. Очевидно, связь с традицией Мухаммада особенно важна в целом для мистических и интуитивных форм исламской религиозности, поскольку само понятие *ихсана*, обобщающее все эти формы, вытекает непосредственно из Сунны⁴. Обращая на это внимание, исламоведы подчёркивают, что если о других формах религиозности мусульманина — *исламе* и *имане* — говорится в Коране, то представление об *ихсане*, «согласно большинству хадисов, добавил сам Пророк»⁵.

Соблюдение отмеченных условий обеспечивается благодаря наличию у улемов особой системы наставничества, которая соединяет всех учителей и их учеников в непрерывную цепочку — *иснад*, означающую преемственную связь, восходящую к Пророку. Причём каждый наставник играет для своего ученика роль посредника, передающего ему необходимые для исламской герменевтики и экзегетики знания и некие трансцендентные качества, изначально дарованные Мухаммаду. По этому поводу современными мусульманскими авторами утверждается, что центральная для ислама проблема адекватного понимания и применения «истин и принципов, имеющих божественное происхождение», затрагивает не только само «знание, имеющее трансцендентный источник», но и «посредничество, необходимое для получения

¹ См.: Аль-Аттас М. Н. Введение в метафизику ислама — изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. С. 137.

² Там же. С. 143.

³ Там же. С. 139.

⁴ См.: Мамирзов М. З. Книга исламских сект и вероучений. М.: Телевидеокомпания «Исламский мир», 2007. С. 356.

⁵ См.: Шиммель А. Мир исламского мистицизма. С. 31.

этого знания» (С. Х. Наср)¹. Именно такое посредничество наставников в конечном счёте позволяет рассматривать «религиозных учёных (улемов) как заместителей Пророка»². Характерно, что необходимость помощи наставника в приобщении к сакральному признавал даже ал-Газали, хотя считается, что его концепция в принципе отрицает посредничество в доступе к божественным знаниям³, ибо они уже «заложены в основу человека», и обучение им представляет лишь «возвращение знания врождённого», «вызволнение потенциала, находящегося во внутреннем мире личности»⁴. Однако если для особо одарённого индивида такая самореализация «не требует чрезмерного обучения, хлопот, наставничества и продолжительного времени», то «слабые души не могут сами достигнуть этой цели» и «вынуждены вверять себя воле сострадательного и любящего учителя, дабы ими руководили до конечной цели и довели до предела искомого совершенства»⁵. Очевидно в определённой мере исходя из этих представлений, ал-Газали утверждал, что за пророками, «совершенно ведающими в знании Единобожия, <...> стоят наследующие им учёные мужи»⁶.

Ключевым в исламской системе наставничества элементом, обеспечивающим связь с традицией и личностью Мухаммада, является *иджаза* — принцип предоставления ученику наряду со знаниями также персонального разрешения на то, чтобы в дальнейшем он мог уже сам в качестве наставника передавать их собственным ученикам. Как известно, такая практика сложилась исторически, когда после смерти Мухаммада в условиях отсутствия письменного текста Корана и хадисов она стала естественным средством обеспечения надёжности их устной передачи от учителя к ученику по цепочке. Впоследствии *иджаза* превратилась в метод подтверждения квалификации в самых разных сферах — от каллиграфии и техники чтения Корана до преподавания и выдачи фетв, — что даже привело к появлению письменных свидетельств о получении образования с указанием в них имени преподавателя-наставника или всей представляемой им цепочки, причём это требование продолжает выдерживаться и в дипломах современных исламских университетов⁷. Вместе с тем такое расширение практики

¹ См.: Мохаммади-Монфаред Б. Калам и ирфан: модерн и исламская идея мессианства (махдавиат) // Ислам и модерн: сб. статей / пер. с перс. И. Р. Гибадуллина; науч. ред. Е. А. Фролова. М.: ООО «Садра», 2017. С. 155–156.

² См.: Расех М. Модерн и религиозное право // Ислам и модерн: сб. статей / пер. с перс. И. Р. Гибадуллина; науч. ред. Е. А. Фролова. М.: ООО «Садра», 2017. С. 108.

³ См.: Хисматуллин А. Предисловие // Аль-Газали А. Х. Наставления правителям и другие сочинения. С. 168.

⁴ См.: Там же. С. 194, 195.

⁵ Там же. С. 196.

⁶ Там же. С. 175.

⁷ См.: Ньюби Г. Краткая энциклопедия ислама / пер. с англ. М.: ФАИР ПРЕСС, 2007. С. 114, 115, 262.

применения *иджазы* способствовало упрощённому подходу к её выдаче. В наши дни для её получения нередко требуется лишь соблюдение формальных условий, например присутствие студента в аудитории во время зачитывания того или иного текста, в отношении которого выдаётся *иджаза*. По мнению мусульманских авторов, такой облегченный подход несколько дискредитирует сам принцип *иджазы*, поскольку не обеспечивает качества знаний, а кроме того, приводит к тому, что отдельные религиозные деятели, стремясь «придать своей персоне важность и статус», «приписывают себя к ученикам известных учёных», но «проповедуют совсем иное, нежели то, к чему призывали или обучали эти учёные» (А. Аш-Шаркаси)¹.

Подобное выхолащивание реального содержания *иджазы* считается особенно недопустимым в сфере теологии и права, которая в наибольшей степени воплощает в себе дух исламской герменевтики. Приобретение здесь должной квалификации всегда предполагало индивидуальное и основательное обучение по отдельной книге (или книгам). Её полный и всесторонний анализ позволял наставнику максимально раскрыть собственный потенциал, что делало возможным глубокое воздействие на ученика и формирование целостности его мировоззрения, столь необходимой для герменевтики и экзегетики. Именно целостное исламское мировоззрение, в котором, как уже отмечалось, не всё поддаётся рациональному, прикладному измерению, и составляет содержание *иснада* — многопоколенной преемственности улемов с пророком Мухаммадом. Собственно эта преемственность исторически изначально строилась на основе интегрального критерия, отражающего как интеллектуальный, так и духовный, сакральный пласт религиозности. Например, когда на заре ислама с помощью традиции *иснада* формировался корпус хадисов, она не просто фиксировала перечень людей, образующих непрерывную цепь передатчиков вплоть до имени непосредственного очевидца слов и действий Мухаммада, но уделяла большое значение тщательной проверке «и по моральным, и по религиозным, и по умственным качествам» всех тех, кого включали в цепочку *иснада*, причём «праведность передатчиков играла важную роль в оценке достоверности того или иного хадиса»².

Современные мусульманские авторы часто напоминают о том, что само появление в исламе теологии и права обосновано глубокой преемственной связью с Мухаммадом и что это обстоятельство является для мусульман важнейшим фактором их конфессионального единства как в диахронном, так и в синхронном измерении. Как утверждает,

¹ См.: Аш-Шаркаси А. И. Устранение путаницы в понятии «Иджаза» // Напоминание о дозволенном и запретном в исламе. [Электронный ресурс]. URL: <https://m.ok.ru/torgovofin/topic/65092492282730> (дата обращения: 15.07.2017).

² См.: Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. С. 129.

например, Р. Ал-Бути, «основополагающие правила толкования и трактовки Священных текстов, а также коренные принципы научного поиска (*иджтихад*) и формирования взглядов на начала и законоположения (*ахкам*)» были созданы первыми поколениями мусульман¹ исключительно благодаря их «уникальному свойству», которое было predetermined, во-первых, «возможностью напрямую перенимать [знания] от Пророка», а во-вторых, такими качествами, как «неизвращённая духовная натура» и «искреннее стремление к Аллаху»². Всё это позволяет видеть в первых двух поколениях мусульман (*салаф ас-салахин* и *таби'ун*) «наставников для более поздних поколений», «посредников между нашими умами и текстами Писания и Сунны»³, а выработанные ими «правила и основы» рассматривать как «олицетворение уз и связующих звеньев, равно распределённых между общинами мусульман в пространстве и во времени»⁴.

К сожалению, в исследованиях, посвящённых проблемам возрождения в России института улемов, не уделяется должного внимания *иджазе* как его структурообразующему элементу. Такое положение объясняется сложившейся в российской социологии ислама методологической традицией. Не случайно, в большинстве отечественных словарей по исламу понятия *иджаза*, *иснад*, *силсила* до недавнего времени практически отсутствовали или имели менее полную и менее точную интерпретацию, чем в переводных изданиях зарубежных словарей. В то же время представители системы мусульманского образования в России всё чаще подчёркивают ключевое значение, которое имеет для формирования института улемов принцип их преемственности, основанной на *иджазе*⁵. Тема *иджазы* иногда затрагивалась в исторических работах, посвящённых российским улемам прошлого (М. Кемпер, Г. Идиядуллина, Д. Шагавиев и др.)⁶, хотя она подробно и специально не разрабатывалась. Так, не вызывает сомнений, что многие улемы Волго-Уралья конца XVIII–XIX вв. получали за рубежом исламское образование, подтверждённое соответствующей *иджазой*. Однако нет ясной картины относительно того, в какие институциональные формы вылилось

¹ См.: Аль-Бути Р. Салафия / пер. с араб. М.: Издательский дом «Ансар», 2008. С. 10.

² Там же. С. 199, 200.

³ Там же. С. 199.

⁴ Там же. С. 11.

⁵ См.: Мухаметшин Р. Парадигма исламского образования в России: интервью с ректором Российского исламского университета // [Электронный ресурс]. URL: <https://www.islamnews.ru/news-Paradigma-islamskogo-obrazovaniya-v-Rossii/> (дата обращения: 16.07.2017).

⁶ См.: Кемпер М. Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / пер. с нем. Казань: Российский исламский университет, 2008. 655 с.; Идиядуллина Г. Введение // Курсави А. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад) / пер. с араб. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. С. 10–88; Шагавиев Д. Предисловие // Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига) / предисл. и пер. с араб. Д. Шагавиева. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. С. 7–118.

использование ими своей *иджазы* по возвращении в Россию. Например, стали ли эти *иджазы* началом формирования каких-либо конкретных местных «цепочек», какую роль они сыграли в развитии традиций исламской учёности в регионе и т. д.?

Суфийская *силсила* как составляющая института суннитских улемов

Несомненно, для улемов как наследников Пророка в сфере экзегетики/герменевтики, преемственность с ним на сакральном уровне религиозного мировоззрения имеет первостепенное значение. Наиболее разработанные институализированные механизмы такой преемственности сложились в шиизме и суфизме. Как известно, шиитский принцип «наследования святости Мухаммада» через потомков Пророка по линии Али от имама к имаму (*вилая*)¹ стал основой современной концепции религиозного лидерства мусульманских учёных, реализованной в политической системе Исламской Республики Иран (*Велаят ал-Факих*)². В среде же суннитских улемов механизмы культивирования сакральной связи с Мухаммадом были очевидно на каком-то этапе и по каким-то причинам утрачены. Так или иначе, эта необходимая для функционирования исламской экзегетики/герменевтики связь осуществлялась в значительной мере благодаря суфийской традиции (*тасаввуф*), которая, по мнению А. Д. Кныша, сближается с шиитской в том, что интерпретацию «тайного», «скрытого» смысла Корана обуславливает «способностью, данной свыше» и доступной «только избранным»³. Для института суннитских улемов, очевидно, была важна не столько мистическая практика суфийских братств, сколько свойственная им система наставничества, точнее, скреплявшая её духовная «генеалогическая цепь» (*силсила*), ведущая от основателя братства к его преемникам шейхам и в целом связываемая с Мухаммадом⁴. Деятельность суфийских наставников, по мнению таких исследователей суфизма, как К. Эрнст, Дж. Тримингэм, имеет «много схожего с работой преподавателя обычных исламских религиозных наук, с тем же обыкновением возводить учение ко временам самого пророка Мухаммада, через череду его преемников»⁵. Вместе с тем роль суфийского учителя

¹ См.: Ньюби Г. Краткая энциклопедия ислама. С. 73.

² См.: Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. С. 85.

³ См.: Кныш А. Д. Та'вил // Ислам: Энциклопедический словарь. С. 218.

⁴ См.: Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. С. 297; Ньюби Г. Краткая энциклопедия ислама. С. 129, 243.

⁵ См.: Эрнст К. Суфизм: Мистический ислам / пер. с англ. М. Р. Платоновой. М.: Эксмо, 2012. С. 72.

оценивается прежде всего через призму его личного *барака* — «святости, добродетели как духовной силы, передающейся по наследству»¹ и существующей благодаря «особой близости к Богу и Божьему покровительству»². Поэтому «наличие у суфия-учителя достоверного иснада» не только обеспечивает «обучающемуся всю полноту мистического знания», но и приобщает его «к божественной благодати, восходящей если не самому Пророку, то к его окружению»³. Такой духовный статус был всегда востребован суннитскими улемами. Многие влиятельные мусульманские учёные прошлого исповедовали практический суфизм и даже получали титул наставника (*мавлана*)⁴ посредством суфийской *иджазы ат-табаррук*, удостоверявшей их связь с *баракой* шейха-основателя ордена, а через неё — с пророком Мухаммадом⁵.

Всё это имело место, несмотря на всегда сохранявшиеся суфийско-суннитские противоречия, которые были достаточно глубокими и проявлялись настолько остро, что, казалось бы, исключали возможность каких-либо заимствований. В частности, базовые суфийские мистические практики, вроде поклонения могилам, были в целом чужды улемам, чьи компетенция и мировоззрение традиционно зиждились на принципиально иных основаниях — на богословской схоластике и правоведении, которые, в свою очередь, чаще всего категорически отрицались в суфийской среде. Использование же суннитскими улемами столь необходимой для них суфийской традиции было продиктовано исключительно логикой исламской экзегетики/герменевтики. Именно вытекающее из неё требование поддерживать преемственную духовную связь с Пророком объясняет, почему суфийская традиция святости как сакральная составляющая этой связи стала важной частью института суннитских улемов. Причём этот своеобразный суфийско-суннитский синтез, позволивший суннитским улемам сохранить *иджазу*, был в той же мере и по той же причине необходим и суфийским шейхам. Если первые для этого заимствовали суфийскую *сисила*, то вторые — суннитскую богословско-правовую догматику, с помощью которой они стремились подкрепить свой духовный авторитет. Как отмечается в исследованиях по истории ислама (А. Зарринкуб, Д. Сурдель и др.), несмотря на конфликт суннитских улемов с суфиями, в их взаимоотношениях просматривалась тенденция к взаимообогащению в духе идей ал-Газали, который предлагал в интересах углубления богословского знания дополнить

¹ См.: Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе / пер. с англ. А. А. Ставиской; под ред. и с предисл. О. Ф. Акимушкина. М.: «София»; ИД «Гелиос», 2002. С. 426.

² См.: Эрнст К. Суфизм: Мистический ислам. С. 72.

³ См.: Ньюби Г. Краткая энциклопедия ислама. С. 129.

⁴ См.: Эрнст К. Суфизм: Мистический ислам. С. 69.

⁵ См.: Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. С. 354, 430.

его суфийским методом «интуитивного познания единого Аллаха»¹, а в интересах укрепления позиций суфизма — примирить его с богословием и шариатом². В суфийской среде, где религиозные знания поначалу отвергались, их со временем стали рассматривать как одно из квалификационных требований, предъявляемых к шейхам. Несомненно, в немалой степени благодаря именно этому принцип получения *иджазы* непосредственно из рук наставника не был окончательно вытеснен из инвеституры шейхов виртуальными практиками общения, построенными на мистике и спиритизме.

Следует признать, что суфийские практики, развиваясь в свои крайние формы, действительно вели к полному отрицанию *иджазы*, либо к выхолащиванию из неё преемственной связи с Мухаммадом. Все эти крайности были легитимированы полумифической фигурой Увайса ал-Корани, который, не имея личного контакта с Пророком, заочно был причислен к его сподвижникам (*ас-сахаба*)³ и стал в представлениях мусульман неким «образцом <...> духовного родства, основанного не на физическом контакте, но, скорее, на тонкой связи между учеником и наставником», существующей, несмотря на «большие расстояния или смерть последнего»⁴. И хотя считалось, что подобное взаимодействие с наставником без получения образования и *иджазы* позволяло стать только мистиком-одиночкой, но не наставником⁵, всё же традиция *увайси* культивировалась во многих братствах, обеспечивая их основателям преемственность не только с Мухаммадом, но также с Исой, Махди, Хизром, Абу Бакром и др. Например, широкое распространение этого метода в Средней Азии в XVIII–XIX вв. объясняется заинтересованностью в нём тех суфийских шейхов, которые «не обучались у известных наставников и не могли вписаться в цепочку инициаций какого-либо братства, а лишь посредством собственной инспирации и личной харизмы <...> создавали сами свою святость»⁶. По признанию авторов суфийских сайтов, значение для ислама традиции *увайси*, которая «жива и практикуется по сей день», остаётся противоречивым, поскольку благодаря ей не только «возникали титанические духовные фигуры, но было и немало самозванцев, пытавшихся оправдать свои притязания на тайноведение неким “сверхконтактом” с тем или иным

¹ См.: Сурдель Д., Сурдель Ж. Цивилизация классического ислама / пер. с фр. В. Бабинцева. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. С. 207.

² См.: Зарринкуб А. Х. Исламская цивилизация / пер. М. Машхулова. М.: «Андалус», 2004. С. 198, 200.

³ См.: Хисматулин А. Суфизм. СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2008. С. 37–38.

⁴ См. Албанви А. Суфийская инвеститура // Портал «Проза.ру». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.proza.ru/2015/07/30/1045> (дата обращения: 15.07.2017).

⁵ См.: Хисматулин А. Суфизм. С. 38–40.

⁶ См.: Кемпер М. Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане. С. 530.

выдающимся суфием эпохи»¹. Поэтому в целях предотвращения самозванства в качестве базового признака «истинного шейха» называется наличие у него «письменной иджазы», полученной из рук предыдущего шейха и подтверждающей не только суфийскую святость, но и глубокие религиозные знания на уровне улема².

О том, насколько традиции улемов и суфиев прошлого были взаимосвязаны, подтверждают исследования отечественных и зарубежных историков, посвящённые мусульманским учёным в России. Так, по свидетельству Д. Шагавиева, «с конца XVIII в. по начало XX в. в духовной жизни мусульман России, особенно в Волго-Уральском регионе, доминирующую роль играло суфийское братство накшбандийа», о масштабах влияния которого говорило то, что «практически все мусульманские учебные заведения контролировались учёными, состоявшими в рядах данного братства», а «положение в обществе, предложение новых идей <...> без звания суфия не представлялось возможным»³. Ещё более интересны выводы М. Кемпера. По его мнению, в Волго-Уралье накшбандийская «социальная сеть, которая реально охватывала всю религиозную элиту региона», обеспечивала не только институциональное «единство мусульманских общин», но и «их связь с остальным исламским миром»⁴, поскольку местные улемы как обладатели титула шейха принадлежали к *силсила* суфийских братств⁵, представлявших собой глобальные корпорации. Не менее важен и вывод о глубокой и органичной интеграции суфизма в интеллектуальную орбиту суннитских улемов. Это проявлялось в том, что «многие суфии наряду с мистическими сочинениями создавали и труды по мусульманскому праву или догматике», в то время как «почти все значительные правоведы и теологи являлись так же членами накшбандийа и трудились на ниве суфизма»⁶, причём «в некоторых трудах теологические и суфийские темы вообще представляли совместно, а иногда даже переплетались друг с другом»⁷. Кемпер объясняет такое положение внутренней установкой накшбандийского тариката, который «желал видеть свою мистическую теорию в гармонии как с правовым учением, так и с традиционной догматикой»⁸.

¹ См.: Албанви А. Суфийская инвеститура. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.proza.ru/2015/07/30/1045> (дата обращения: 15.07.2017).

² См.: Алиев Х. Иджаза истинного шейха // Истина тасаввуфа, 23.02.2015. [Электронный ресурс] // URL: <http://ustap.blogspot.ru/p/blog-page.html?m=1> (дата обращения: 15.07.2017).

³ См.: Шагавиев Д. Предисловие // *Марджани Ш.* Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига). С. 69.

⁴ См.: Кемпер М. Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. С. 129, 130.

⁵ См.: Там же. С. 620.

⁶ Там же. С. 25.

⁷ Там же. С. 130.

⁸ См.: Там же. С. 185.

Удивительно то, что суфийско-суннитский синтез оказался возможен даже для ортодоксальных богословов, имевших, казалось бы, принципиально несовместимую с суфизмом фундаменталистско-салафитскую ориентацию. Таковыми являлись прежде всего наиболее авторитетные улемы Волго-Уралья конца XVIII — XIX в., считающиеся сегодня «классиками» местной богословской традиции: А. Курсави, Г. Утыз Имяни, Ш. Марджани. Их лояльное отношение к институту *силсила* суфийских шейхов не вполне вписывается в представление об историческом противостоянии салафитов и суфиев, отстаивавших различные модели духовного лидерства. В частности, салафиты категорически отвергали свойственное суфийской модели мистическое в своей основе «поклонение святым и имамам, обращение к ним с просьбами о помощи и заступничестве», в т. ч., через поклонение их могилам, расценивая всё это как недопустимый в исламе отход от его базового принципа — единобожия¹. С этой точки зрения, например, описанная в работе Кемпера позиция Марджани может показаться несколько противоречивой. С одной стороны, этот улем, будучи, по мнению Кемпера, «фундаменталистом», стремившимся решать все богословские и правовые вопросы «исключительно по предписаниям священных текстов Корана и сунны»², подвергал критике «испорченные обряды суфийских шейхов» накшбандийа и некоторые культивируемые ими *силсила*, построенные на «чисто спиритуалистической цепочке инициаций <...> без личного отношения напрямую». С другой стороны, «Марджани подчёркивал свою принадлежность к этому братству» и предпочитал использовать его *силсила* для позиционирования себя как авторитетного улема³. Конечно же, некоторая двойственность в позиции Марджани по этому частному вопросу не свидетельствовала о противоречивости его отношения к суфизму в целом. Напротив, органичное соединение в мировоззрении улема фундаментализма и *тасаввуфа* следует понимать в духе учения ал-Газали о том, что идеал единобожия, столь жёстко оберегаемый салафитами, должен получить продолжение и углубление в методах мистического познания Бога. Как следует из работ Шагавиева, Марджани, занимавший ортодоксальную богословскую позицию, «сходную с мнением улемов салафитского направления», особенно в отношении «науки о единобожии»⁴, признавал, что «мистический путь соответствует пути сподвижников пророка Мухаммада (*асхаб*) и их последователей (*таби'ун*)», и более того, «подчёркивал

¹ См.: Мамиров М. З. Книга исламских сект и вероучений. С. 352, 397, 416.

² См.: Кемпер М. Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. С. 13, 624.

³ См.: Там же. С. 595–596.

⁴ См.: Шагавиев Д. Татарская богословско-философская мысль (XIX — нач. XX в.): курс лекций. Казань: Институт истории АН РТ, 2008. С. 120, 121.

превосходство суфиев <...> в сфере познания Всевышнего» над учёными-богословами¹.

По утверждению Кемпера, под влиянием идей ал-Газали находился и Курсави, который «также стремился к синтезу умеренного суфизма и ортодоксально-суннитской теологии»². Сочетание суфизма и салафизма, характерное для религиозных воззрений волго-уральских улемов прошлого, отмечается и в других работах. Например, Г. Идиятуллина говорит о созвучии богословских взглядов Курсави идеям Ибн Ханбала, Ибн Таймийа³ и одновременно о «теологических суфийских истоках» его мировоззрения⁴, Р. Адыгамов указывает на подверженность Утыз Имяни влиянию и салафитских (Ибн Таймийа)⁵, и суфийских (ал-Газали, ас-Сирхинди, ал-Биргеви)⁶] авторитетов и т. д. В то же время стоит признать, что полноценному разговору о закономерных истоках и глубоких исторических традициях суфийско-суннитского синтеза, возможно, мешают идеологические соображения, которые заставляют многих авторов избегать упоминаний о суфизме и тем более о салафизме применительно к истории ислама в России.

Заключение

Понимание того, что институт улемов есть прежде всего институт исламской герменевтики/экзегетики, позволяет более ясно понять масштаб и сложность стоящей перед российскими мусульманами проблемы возрождения этого института. Так, её решение часто видят в развитии «собственной богословской мысли», в появлении соответствующих трудов местных авторов, однако ясно, что это лишь фиксируемый результат, за которым кроются институциональные аспекты проблемы, вытекающие из исламской герменевтики/экзегетики. Рассмотренные в статье представления о ней позволяют сформулировать некоторые базовые критерии в оценке состояния института улемов, имеющие вполне конкретное социологическое измерение. И хотя эти критерии не являются исчерпывающими, они, на мой взгляд, носят фундаментальный характер и поэтому принципиально важны для

¹ См.: Шагавиев Д. Предисловие // Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига). С. 75.

² См.: Кемпер М. Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. С. 342.

³ См.: Идиятуллина Г. Введение // Курсави А. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад). С. 69, 73.

⁴ См.: Там же. С. 14, 15, 84–88.

⁵ См.: Адыгамов Р. Введение // Утыз Имяни Г. Избранное / сост. и пер. с араб. Р. Адыгамова. Казань: Казан. кн. изд-во, 2007. С. 25.

⁶ См.: Там же. 19, 32.

понимания современной ситуации с улемами, в т. ч. в России. Итак, каковы эти критерии?

Прежде всего это принцип *иджазы* — сохранение преемственности с традицией и личностью Пророка, которое призвано обеспечить достоверность исламской экзегетики/герменевтики и составляет ценностный фундамент корпоративной культуры улемов. Практически этот принцип выражается в формализованных, но не обезличенных методах исламского образования и завершающих его процедурах передачи/получения *иджазы*. В конечном счете *иджаза* представляет собой механизм воспроизводства улемов не только как квалифицированных специалистов, но как сообщества, имеющего общеисламский масштаб.

Поскольку, сегодня вопрос о возрождении института улемов в России всё чаще связывают исключительно с традициями российских улемов прошлого, необходимо учитывать, что определяющую роль в институализации их преемственности, построенной на *иджазе*, играли суфийские *силсила*. С этой точки зрения наличие/отсутствие последних в интеллектуальном и организационном арсенале современных суннитских деятелей можно рассматривать как естественный показатель их успешности/неуспешности в достижении провозглашённого ими идеала.

В оценке состояния того или иного регионального сообщества улемов важным критерием, позволяющим придать этому состоянию количественное измерение, следует считать эффективность в осуществлении по отношению к исламскому социуму функции религиозной герменевтики/экзегетики. Для этого недостаточно иметь соответствующую компетенцию, подкреплённую *иджазой*, и применять её на практике. Нужно, чтобы вновь возникающие значимые для мусульман правовые и теологические проблемы были если не разрешены улемами, то хотя бы охвачены их вниманием.

Наконец, для позитивного восприятия обществом самих улемов и их решений важно, чтобы они обладали в его глазах социальным авторитетом и легитимностью. Последнее зависит в конечном счёте от того, сохраняются ли ментальностные основания, на которых базируется институт исламской герменевтики/экзегетики. Другими словами, насколько общество убеждено в её целесообразности и необходимости для собственного существования и развития, в какой мере его культура основывается на собственно исламских ценностях, например таких, как *ихсан*, *иман*, и прежде всего на исламском понимании сакрального. Вопрос, таким образом, упирается в общественное мировоззрение мусульман, которое следует рассматривать как неотъемлемую часть института улемов и как самый фундаментальный показатель его состояния.

Литература

Адыгамов Р. Введение // *Утыз Имяни Г.* Избранное / сост. и пер. с араб. Р. Адыгамова. Казань: Казан. кн. изд-во, 2007. 320 с.

Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Издательский дом «Ансар», 2007. 400 с.

Аль-Атмас М. Н. Введение в метафизику ислама — изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения / пер. с англ.; под ред. С. Х. Кямилева, Т. Ибрагима. М.—Куала Лумпур: Ин-т исламской цивилизации, Международный ин-т исламской мысли и цивилизации, 2001. 412 с.

Аль-Бути Р. Салафия / пер. с араб. М.: Издательский дом «Ансар», 2008. 240 с.

Аль-Газали А. Х. «Наставления правителям» и другие сочинения / пер. с араб., перс. М.: Издательский дом «Ансар», 2008. 336 с.

Гафуров Х. С. Герменевтический круг // Новейший философский словарь: 2-е изд., перераб. и доп. Минск.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. 1280 с.

Зарринкуб А. Х. Исламская цивилизация / пер. М. Машхулова. М.: «Андалус», 2004. 237[3] с.

Идиятуллина Г. Введение // *Курсави А.* Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад) / пер. с араб. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. 304 с.

Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер. с англ., предисл., коммент. и глоссарий М. Т. Степанянц. М.: «Восточная литература», 2002. 200 с.

Йаздани А. Отношения между религией и модерном: конфликт или совместимость // Ислам и модерн: сб. статей / пер. с перс. И. Р. Гибадуллина; науч. ред. Е. А. Фролова. М.: ООО «Садра», 2017. 280 с.

Кемпер М. Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане: исламский дискурс под русским господством / пер. с нем. Казань: Российский исламский университет, 2008. 655 с.

Кныш А. Д. Та'вил // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.

Майборода Д. В. Герменевтика // Новейший философский словарь: 2-е изд., перераб. и доп. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. 1280 с.

Мамиргов М. З. Книга исламских сект и вероучений. М.: Телевидеокомпания «Исламский Мир», 2007. 472 с.

Махджуб Х. З. Обновление исламской цивилизации // Исламская цивилизация. История и современность: сб. статей / пер. с перс. И. Гибадуллина; ред.-сост. М. Аль-Джанаби. М.: ООО «Садра», 2016. 276 с.

Можейко М. А. Экзегетика // Новейший философский словарь: 2-е изд., перераб. и допн. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. 1280 с.

Мохаммади-Монфаред Б. Калам и ирфан: модерн и исламская идея мессианства (махдавият) // Ислам и модерн: сб. статей / пер. с перс. И. Р. Гибадуллина; науч. ред. Е. А. Фролова. М.: ООО «Садра», 2017. 280 с.

Нурулла-Ходжаева Н. Т. Община в мусульманской традиции Центральной Азии // Вестник МГУКИ. 2012. № 4(48). С. 67–71.

Ньюби Г. Краткая энциклопедия ислама / пер. с англ. М.: ФАИР ПРЕСС, 2007. 384 с.

Расех М. Модерн и религиозное право // Ислам и модерн: сб. статей / пер. с перс. И. Р. Гибадуллина; науч. ред. Е. А. Фролова. М.: ООО «Садра», 2017. 280 с.

Резван Е. А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. 601 с.

Резван Е. А. Тафсир аль-Куран // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.

Сурдель Д., Сурдель Ж. Цивилизация классического ислама / пер. с фр. В. Бабинцева. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 544 с.

Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе / пер. с англ. А. А. Ставиской, под ред. и с предисл. О. Ф. Акимовской. М.: «София», ИД «Гелиос», 2002. 480 с.

Хатами М. Ислам, диалог и гражданское общество / пер. с англ. В. Н. Трибунской, Е. Ю. Кудрявцевой, Г. М. Ковриженко, В. П. Терина. М.: РОССПЭН, 2001. 240 с.

Хисматулин А. Предисловие // *Аль-Газали А. Х.* «Наставления правителям» и другие сочинения / пер. с араб., перс. М.: Издательский Дом «Ансар», 2008. 336 с.

Хисматулин А. Суфизм. СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2008. 192 с.

Шагавиев Д. Предисловие // *Марджани Ш.* Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига) / предисл. и пер. с араб. Д. Шагавиева. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. 479 с.

Шагавиев Д. Татарская богословско-философская мысль (XIX — нач. XX в.): Курс лекций. Казань: Институт истории АН РТ, 2008. 168 с.

Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н. И. Пригаориной, А. С. Раппопорт. М.: Алетейа, Энигма, 2000. 416 с.

Эрнст К. Суфизм: Мистический ислам / пер. с англ. М. Р. Платоновой. М.: Эксмо, 2012. 416 с.

References

Adygamov R. (2007). *Vvedeniye*. [Introduction]. Utyz Imyani G. Izbrannoye. Kazan: Kazan. kn. izd-vo. 320 s. (in Russian).

Ali-zade A. A. (2007). *Islamskiy entsiklopedicheskiy slovar'* [Islamic Encyclopaedic Dictionary]. Moscow: Ansar. 400 s. (in Russian).

Al' — Attas M. N. (2001). *Vvedeniye v metafiziku islama — utverzhdeniye fundamental'nykh elementov musul'manskogo mirovozzreniya* [Introduction to the Metaphysics of Islam — an Outline of the Fundamental Elements of the Muslim Worldview]. Moscow — Kuala-Lumpur: Institut islamskoy tsivilizatsii, Mezhdunarodnyy institut islamskoy mysli i tsivilizatsii. 412 s. (in Russian).

Al'-Buta R. (2008). *Salafia* [Salafia] Moscow: Ansar. 240 s. (in Russian).

Ernst K. (2012). *Sufizm: Misticheskiy islam* [Sufism: Mystical Islam]. Moscow: Eksmo. 416 s. (in Russian).

Gafurov G. S. (2001). *Germenevticheskiy krug* [The Hermeneutic Circle]. *Novyy filosofskiy slovar'*. Minsk: Interpress-Servis; Knizhnyy dom. 1280 s. (in Russian).

Al'-Gazali A. Kh. (2008) «Nastavleniya pravatelyam» i drugiye raboty [‘Instructions to the Rulers’ and Other Works]. Moscow: Ansar. 336 s. (in Russian).

Idyatullina G. (2005). *Vvedeniye* [Introduction] // Kursavi A. *Rukovodstvo lyudey na puti istiny (al'-Irshad li-l-ibad)*. Kazan: Tatar. kn. izd-vo. 304 s. (in Russian).

Ikbal M. (2002). *Rekonstruktsiya religioznoy mysli v Islame* [Reconstruction of Religious Thought in Islam]. Moscow: Vostochnaya literatura. 200 s. (in Russian).

Kemper M. (2008). *Sufii i uchenyye v Tatarstane i Bashkortostane. Islamskiy diskurs po russkomu pravilu* [Sufis and Islamic Scientists in Tatarstan and Bashkortostan. Islamic Discourse Under Russian Domination]. Kazan: Rossiyskiy islamskiy universitet. 655 s. (in Russian).

Khatami M. (2001). *Islam, dialog i grazhdanskoye obshchestvo* [Islam, Dialogue and Civil Society]. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN). 240 s. (in Russian).

Khismatulin A. (2008). *Predisloviye* [Foreword]. Al'-Gazali A. Kh. «Nastavleniya pravatelyam» i drugiye proizvedeniya. Moscow: Ansar. 336 s. (in Russian).

Khismatulin A. (2008). *Sufizm* [Sufism]. Saint-Petersburg: Azbuka-klassika; Peterburgskoye Vostokovedeniye. 192 s. (in Russian).

Knysh A. D. (1991). Ta'vil [Ta'vil]. *Islam: Entsiklopedicheskiy slovar'*. Moscow: Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury. 315 s. (in Russian).

Madzhub Kh. Z. (2016). *Obnovleniye islamskoy tsivilizatsii* [Renewal of Islamic Civilization]. *Islamskaya tsivilizatsiya. Istoriya i sovremennost'*. Moscow: Sadra. 276 s. (in Russian).

Mamirgov M. Z. (2007). *Kniga islamskikh sekt i ubezhdeniy* [The book of Islamic Sects and Beliefs]. Moscow: Televizionnaya kompaniya «Islamskiy mir». 472 s. (in Russian).

Mayboroda D. V. (2001). *Germenevtika* [Hermeneutics]. *Noveyshiyy filosofskiy slovar'*: 2-ye izd. Minsk: Interpress-Servis; Knizhnyy dom. 1280 s. (in Russian).

Mokhammad-Monfared B. (2017). *Kalam i Irfan: sovremennaya i islamskaya ideya messianstva (Makhdaviyat)* [Kalam and Irfan: Modernity and the Islamic Idea of Messianism (mahdaviyat)]. *Islam i modern*. Moscow: Sadra. 280 s. (in Russian).

Mozheyko M. A. (2001). *Ekzegetika* [Exegetics]. *Novyy filosofskiy slovar'*: 2-ye izd. Minsk: Interpress-Servis; Knizhnyy dom. 1280 s. (in Russian).

Newby G. (2007). *Kratkaya entsiklopediya islama* [Brief Encyclopaedia of Islam]. Moscow: FAIR PRESS. 384 s. (in Russian).

Nurulla-Khodzhayeva N. T. (2012). *Soobshchestvo v musul'manskoj traditsii Sredney Azii* [Community in the Muslim Tradition of Central Asia] // *Vestnik MGUKI*. № 4 (48). S. 67–71. (in Russian).

Rasekh M. (2017). *Sovremennoye i religioznoye pravo* [Modern and Religious Law]. *Islam i modern*. Moscow: Sadra. 280 s. (in Russian).

Rezvan Ye. A. (2001). *Koran i yego mir*. [The Qur'an and Its World]. Saint-Petersburg: Peterburgskiy vostokovedeniye. 601 s. (in Russian).

Rezvan Ye. A. (1991). *Tafsir al'-Koran* [Tafseer al-Qur'an]. *Islam: entsiklopedicheskiy slovar'*. Moscow: Nauka. Glavnoye izdaniye vostochnoy literatury. 315 s. (in Russian).

Shagaviyev D. (2008). *Predisloviye* [Foreword]. *Mardzhani Sh. Zrelaya mudrost' v ob'yasnenii dogm an-Nasafi (al'-Khikma al'-baliga)*. Kazan: Tatar. kn. izd-vo. 479 s. (in Russian).

Shagaviyev D. (2008). *Tatarskaya bogoslovsko-filosofskaya mysl' (XIX-nach. XX vv.): Kurs lektsiy* [Tatar Theological and Philosophical Thought (XIX-Beginning of the XX Centuries): Course of lectures]. Kazan: Institut istorii AN RT. 168 s. (in Russian).

Shimmel' A. (2000). *Mir islamskoy mistiki* [The World of Islamic Mysticism]. Moscow: Aleteya, Enigma. 416 s. (in Russian).

Surdel' D., Surdel' Zh. (2006). *Tsivilizatsiya klassicheskogo islama* [Civilization of classical Islam]. Yekaterinburg: U-Faktoriya. 544 s. (in Russian).

Trimingham Dzh. S. (2002). *Sufiyskiye ordeny v islame* [Sufi Orders in Islam]. Moscow: Sofiya, ID Gelios. 480 s. (in Russian).

Yazdani A. (2017). Otnosheniya mezhdu religiyey i sovremennost'yu: konflikt ili sovместimost' [The Relationship Between Religion and Modernity: Conflict or Compatibility]. *Islam i modern*. Moscow: Sadra. 280 s. (in Russian).

Zarrinkub A. Kh. (2004). *Islamskaya tsivilizatsiya* [Islamic Civilization]. Moscow: Andalus. 237 [3] s. (in Russian).

ISLAMIC HERMENEUTICS AND EXEGESIS AS THE CONSTITUTIVE BASIS OF THE 'ULAMĀ' SOCIAL INSTITUTE

Abstract: The article is devoted to the problem of criteria of sociological assessment of the state of the institute of ulama. In solving this problem, the author suggests starting from that fundamental understanding of the nature of the phenomenon of social institution, which is developed within the framework of structural functionalism. In accordance with this, the phenomenon of the institution of the Ulema derives from the Islamic ideas of hermeneutics / exegesis, which constitute and legitimize this institution. Thus, the idea of the sacral component of Islamic hermeneutics / exegetics predetermines for the ulama the basic institutional principle of continuity with the tradition of the Prophet. On this basis, the author formulates some key sociologically measurable criteria for the state of the institution of the Ulema in Russia.

Keywords: Koran, hermeneutics, exegetics, theology, ulama, ijaza.

Rustam M. Gibadullin,

Cand. Sci. (Hist.), assistant Professor of the Department of Social and Human Sciences, Naberezhnye Chelny Institute (Branch) of the Kazan (Volga region) Federal University (69, Mira Pr., Naberezhnye Chelny, 4234800, Republic of Tatarstan, Russian Federation).
E-mail: rustahmgib@gmail.com

