

# PHILOSOPHY OF THE EAST

## History of philosophy

# ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

## История философии

Научная статья  
УДК 13+128:28(5)[091=03.811.411.21=161.1]  
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-057-078>


Философские науки

## Фальсафские основы модернизаторской теологии диалога

Тауфик Ибрагим<sup>1а</sup> , Наталия Валерьевна Ефремова<sup>2б</sup>

<sup>1</sup> Институт востоковедения РАН, г. Москва, Россия,

<sup>2</sup> Институт философии РАН, г. Москва, Россия,

<sup>а</sup> [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru) , <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>

<sup>б</sup> [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru), <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>

**Аннотация.** Философская теология, развивавшаяся в рамках школы *фальсафа*, выступает ярким образцом конструктивного диалога классического ислама с другими религиями и культурами. Выдвинутые аль-Фараби, Ибн-Синой (Авиценной), Ибн-Рушдом (Аверроэсом) и другими представителями этой школы универсалистские идеи вдохновляли реформаторов XIX–XX вв. (особенно Джамаляддина аль-Афгани, Мухаммада Абдо и их последователей) на разработку богословских принципов, служащих фундаментом для модернизаторской, инклюзивистско-плюралистической концепции межконфессионального и межцивилизационного диалога. Помимо базисных установок фальсафской философии религии, в статье освещаются главные аспекты деятельности родоначальников исламского модернизма по раскрытию учения Корана о единстве реверетивных религий, о Божьем предопределении религиозно-конфессионального разнообразия и о несостоятельности эксклюзивистских претензий. С опорой на коранические свидетельства выдвигается принцип свободы вероисповедания, включая право на перемену веры. Критике подвергается милитантистская интерпретация Корана и Сунны (особенно «айата о мече» и «айата о джизйе»). В качестве «золотого правила» диалога модернистами утверждается принцип: «Сотрудничать по тем вещам, на которых мы сходимся; и прощать друг друга касательно вещей, по которым мы расходимся».

**Ключевые слова:** Абдо, Мухаммад; аль-Афгани, Джамаляддин; Ибн-Рушд (Аверроэс); Ибн-Сина (Авиценна); модернизм, исламский; теология диалога; фальсафа; аль-Фараби; философская теология, мусульманская

**Финансирование:** исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44037.



Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.

© Ибрагим Т., Ефремова Н. В., 2022  
© Ориенталистика, 2022





*Для цитирования:* Ибрагим Т., Ефремова Н. В. Фальсафские основы модернизаторской теологии диалога. *Ориенталистика*. 2022;5(1):57–78. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-057-078>.

Original article  
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-057-078>

Philosophy studies


## Falsafa's foundations of the modernistic theology of dialogue

Tawfik Ibrahim<sup>1a</sup> , Natalia V. Efremova<sup>2b</sup>

<sup>1</sup> Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,

<sup>2</sup> Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences Russian Federation, Moscow, Russia,

<sup>a</sup> [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru), <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>

<sup>b</sup> [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru) , <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>

**Abstract.** Philosophical theology, which developed within the framework of the Falsafa school, is a vivid example of a constructive dialogue between classical Islam and other religions and cultures. The universalist ideas put forward by al-Farabi, Ibn Sina (Avicenna), Ibn Rushd (Averroes) and other thinkers of this school inspired the reformers of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries (especially Jamaladdin al-Afghani, Muhammad Abdo and their followers) to develop theological principles that serve as the foundation for the modernizing, inclusive-pluralistic concept of interfaith and intercivilizational dialogue. In addition to the basic ideas of Falsafa's philosophy of religion, the article highlights the main aspects of the activities of the founders of Islamic modernism to reveal the teachings of the Quran about the unity of the revealed religions, about religious and confessional diversity as God's predestination, and about the inconsistency of exclusivist claims. Founded on Koranic evidence, the principle of freedom of religion, including the right to change one's faith, is put forward. The militantistic interpretation of the Quran and the Sunnah (especially the "ayat on the sword" and "ayat on jizya") is criticized. As the "golden rule" of the dialogue, the modernists affirm the principle: "Cooperate on those things on which we agree; and forgive one another concerning things on which we differ".

**Keywords:** Abduh, Muhammad; al-Afghani, Falsafa; Jamaladdin; Ibn Rushd (Averroes); Ibn Sina (Avicenna); Modernism, islamic; Theology of dialogue; al-Farabi; philosophical theology, Muslim

**Funding.** The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44037.

**For citation:** Ibrahim T., Efremova N. V. Falsafa's foundations of the modernistic theology of dialogue. *Orientalistica*. 2022;5(1):57–78. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-057-078>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).





## Введение

Философская теология в культуре классического ислама преимущественно разрабатывалась мыслителями из школы фальсафа<sup>1</sup>. На востоке мусульманского мира видными ее представителями выступали аль-Кинди (ум. 860–879), аль-Фараби (ум. 950), Ибн-Сина (Авиценна; ум. 1037) и «Чистые братья» (*'Ихвān ас-сафā'*; X в.), а на мусульманском Западе (в арабской Испании и Северной Африке) – Ибн-Баджа (ум. 1039), Ибн-Туфайль (ум. 1185–86) и Ибн-Рушд (Аверроэс; ум. 1198). В творчестве этих мыслителей греческая философия исламизировалась, а исламская доктрина философизировалась. Данная деятельность имела всемирно-историческое значение и в том плане, что фальсафская теология оказала значительное влияние на последующую иудейскую и христианскую теологии, на создание подобного синтеза, вдохновляя таких их классиков, как Моисей Маймонид (ум. 1204) и Фома Аквинский (ум. 1274).

Таким образом, сама фальсафа как бы явилась воплощением плодотворного диалога культур. Характерная для нее широкая открытость на другого нашла отражение в универсалистско-плюралистическом подходе к религиозно-конфессиональному многообразию. Сформулированные в рамках этого подхода идеи, способные служить базой для конструктивной теологии диалога, во многом опережали свое время и не были восприняты доминировавшей после X в. каламской (ашаритско-матуридитской) версией доктринальной теологии. Реактуализация их выпала на долю родоначальников исламского модернизма – Джамаляддина аль-Афгани (1838/1839–1897) и Мухаммада Абдо (1849–1905)<sup>2</sup>, заложивших основы неокалама (*'ильм аль-калям аль-джадид'*). Настоящая статья посвящена раскрытию этой преемственности, практически не освещавшейся ранее в исламоведческой литературе.

## Эссенциальное единство религий

Для фальсафской теологии характерен тезис об эссенциальном единстве философии и религии<sup>3</sup> как о двух аспектах единой богооткровенной истины – эзотерическом и экзотерическом. С этим тезисом тесно переплетается широко распространенная в культуре классического ислама концепция о вечной, «перенниальной софии / философии» (араб. *аль-хикма*

<sup>1</sup> Слово *фальсафа* – арабизир. форма греч. *philosophia*; этим термином обозначается как сама философия, так и ориентирующаяся на античные модели философствования (прежде всего аристотелевскую) школа классической мусульманской мысли; ее представители именуются *фалъсифа* («философы»; ед. ч. *файлясуф*). При транскрипции арабских слов нами здесь применяется традиционная система диакритических знаков, но с такими модификациями: алиф максура (ﺀ) – *а, я*; та марбута (ة) – *а, я* (если не мудаф; вместе с предшествующей огласовкой фатха) или *т* (в остальных случаях); произносимая, но не пишущаяся буква алиф (ا) – *а/я*. Если не оговорено иное, Коран, Сунна и другие первоисточники цитируются в нашем переводе. При ссылке на Коран указывается номер *суры*-главы и (через двоеточие) номер *айата*-стиха.

<sup>2</sup> Третьим в этом ряду отчасти можно поставить ученика-соратника М. Абдо – Рашида Риду (1865–1935); оговорка «отчасти» связана с тем, что последний не всегда разделял взгляды своего учителя, а порой и отходил от них.

<sup>3</sup> Точнее – богоданной, ревялятивной религии.



аль-хāлида, или ~ аль-'азалиййа; лат. Sophia / philosophia perennis), т. е. о субстанциональном ядре, общем для разных религиозных и философских традиций (см.: [1, с. 85 и сл.]).

Что касается собственно религий, то это единство четко и систематически провозглашается самим Кораном: все послания пророков, от Адама до Мухаммада, выступают в качестве вариаций, повтора в разных средах и на разных языках, одного и того же вероучения, двумя основными принципами которого служат тезисы о единобожии (*таўхīд*) и о потустороннем воздаянии. Такой перенниализм фалсаифа распространяют и на философские системы. В этом отношении показателен трактат аль-Фараби «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля» [2]. Тот же аль-Фараби в сочинении «О достижении счастья» говорит о мудрости, которая в древности сначала расцветала у халдеев, затем перешла к египтянам, после них – к грекам, далее – к сирийцам, а затем – к арабам [3, с. 335]. А Ибн-Рушд разработал концепцию о едином общечеловеческом разуме, который, собственно, и сохраняется после смерти тела, и в рамках этой концепции обосновал положение о перманентно существующем философе. «Ведь если мудрость некоторым образом присуща человеческим существам, как различные виды ремесел присущи оным, то надо полагать невозможным, чтобы философия оставалась без какого-либо обиталища: коли какой-то части [света] – например, на севере земли – недостает этих ремесел, то другие области не будут лишены оных, хотя очевидно, что сии могут иметь обиталища как на юге, так и на севере. Поэтому, возможно, философия обнаруживается больше чем в одном месте и в любое время, как от человека появляется человек и от лошади – лошадь» [4, с. 403].

Мысль о философии как о внутренней сущности религии, а с ней и о ноуменальном единстве философской истины при феноменальной множественности ее религиозных выражений, получает космолого-онтологическое обоснование в рамках фальсафской эманационистской концепции миробразования (о ней см.: [5, гл. 4.2–4.4]). В схеме, разработанной аль-Фараби и модифицированной Ибн-Синией, последний из эманлирующих из Бога десяти космических разумов<sup>4</sup> – Деятельный разум (Активный интеллект, *аль-'ақль аль-фа'āль*) – фактически выступает демиургом подлунной области. У Ибн-Сины он именуется «Дарителем форм» (*вāхиб ас-сувар*), поскольку от него физические тела получают свои единичные, материальные формы, а людские разумы – общие, интеллигибельные формы. С данным разумом фальсафская ангелология отождествляет архангела Гавриила, за которым в мусульманской традиции закреплена функция вестника Откровения и посредника между Богом и пророками.

Единство источника обеспечивает фундаментальное тождество религии и философии, их субстанциональное родство<sup>5</sup>. От Деятельного разума свои зна-

<sup>4</sup> Первые девять разумов управляют, соответственно, девятью концентрическими небесными сферами, которые (согласно аристотелевско-птолемеевской космологии) окружают наш земной шар: семью сферами, к каждой из которых прикреплено по одной планете (Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн); сферой неподвижных звезд; атласной / беззвездной сферой.

<sup>5</sup> По-видимому, именно в этом смысле Ибн-Рушд характеризует философию как «спутницу» (*сāхиба*) религии и ее «молочную сестру» (*'ухт радб'а*)» [6, с. 581].



ния черпают и пророк, и философ. Отличаются же они тем, что философ получает ментальные, абстрактные понятия, тогда как пророк способен обрести соответствующие истины посредством не только своего разума, но и воображения. Благодаря такой способности дарованные ему свыше истины пророк может представлять не только в качестве абстрактных истин, обращенных к интеллектуальной элите, но и в виде конкретных, живых образов – имитирующих «аналогов» (ед. ч. *мисъл*), предназначенных для широкой публики и более подходящих в деле ее просвещения и воспитания.

Своего рода логико-эпистемологическое обоснование единства философии и религии фалясифа разрабатывают, опираясь на традиционную перипатетическую силлогистику. С их точки зрения, именно три главных типа силлогизма – аподиктический (доказательный; *бурхāни*), риторический (*хатāбū*) и диалектический (*джадалī*) – подразумеваются в кораническом аяте: «Призывай на путь Господа мудростью (*хикма*), | Увещанием (*мав'иза*) добрым, | Веди с ними диалог (глагол. *джāдяла*) наиболееобразнейший!» (16: 125). Первый метод характерен для философов, третьим оперируют богословы-апологеты, а посредством второго пророки обучают широкую публику (см.: [7, с. 88–89])<sup>6</sup>.

Исходя из тезиса о единстве философии и религии, фалясифа конструируют свой социально-политический идеал – «совершенный град» (*аль-мадинā аль-фāдыла*, по аль-Фараби), во главе которого стоит не просто философ (как в платоновском «Государстве»), а философ-пророк. Но в отличие от платоновско-аристотелевского «града», ориентированного на греческий полис, фальсафский идеал объединяет все человечество в своего рода конфедерацию «совершенных» сообществ. По аль-Фараби, град представляет собой «малую» (*сугра*) совершенную общность (*иджтима*); при содействии друг другу в достижении счастья грады на территории данного народа (*умма*) образуют «среднюю» (*вуста*) совершенную общность, а содействующие друг другу народы в масштабах всей ойкумены (*ма'мūra*) – «великую» (*узма*) совершенную общность. И поскольку символическое изображение единой философской истины может варьироваться от одного народа к другому, то «могут быть совершенные грады и народы с различными религиями (*милля*), хотя все они стремятся к одному счастью и преследуют единую цель» [9, с. 167–168, 190–191]. Так, универсалистская интенция сочетается с конфессиональным плюрализмом, притом не только на уровне отношений между религиями, но и внутри каждой из них.

В области догматики главные основоположения, общие для всех религий, суть три: (1) о едином Боге Творце; (2) о Божьем откровении пророкам; (3) о потустороннем воздаянии (см.: [10, с. 439–440; 6, с. 566]). Касаясь последнего принципа, автор «Несостоятельности Несостоятельности» (*Тахāфут ат-Тахāфут*) замечает, что иудаизм, христианство и ислам едины в утверждении о существовании иного бытия после смерти, но различаются между собой относительно свойств этого бытия. Для себя же философ должен избирать ту религию, которая наилучшим образом соответствовала бы его времени, «хотя для него (философа) все они истинны» (وَإِنْ كَانَتْ كُلُّهَا عِنْدَهُ حَقًّا) [11, с. 556].

Как подчеркивают фалясифа, истина есть общечеловеческое достоинство, поэтому благоверный мусульманин должен быть открыт на научно-философские, теологические и другие культурные достижения народов,

<sup>6</sup> О близком толковании аята 16:125 Мухаммадом Абдо см.: [8, т. 3, с. 263].



исповедующих иные религии и верования [12, с. 22–25]. В частности, наставляет Ибн-Рушд, если в книгах древних / античных мыслителей мы обнаружим учение, которое удовлетворяет требованиям аподиктического доказательства, то «перейдем сие у них, порадуемся и поблагодарим за сие; коли же что-то окажется не соответствующим истине – укажем на него, предостережем от него и простим их» [6, с. 553]. Остерегая от фанатизма в вере, «Чистые братья» призывают единомышленников не выискивать изъяны в чужом толке и цепляться за них, лучше посмотреть, свободен ли твой собственный толк от недостатков [13, т. 3, с. 501].

Развивая указанные установки<sup>7</sup>, родоначальник модернистской теологии Джамаладдин аль-Афгани ратовал за сплочение последователей трех [богооткровенных] религий – иудаизма, христианства и ислама, ибо эти религии едины (*муттафиқа*) по своему принципу (*мабда*) и цели (*зайя*) [15, с. 75–77, 177–179]. В своем ответе на возражение, противопоставляющее христианскую доктрину о Троице принципу монизма (*тауҳид*), теолог относит христологическую лексику евангелистов к тому же эзотерическому, постижимому лишь для посвященных словарю, который свойственен видным мусульманским мистикам-суфиям, таким как аль-Джунайд, аль-Халлядж, Ибн-Араби и др. Приводя суфийские аналогии выражениям типа «Я в Отце и Отец во Мне» или «Отец, пребывающий во Мне» (Ин 14:10), аль-Афгани замечает, что манифестацию (*таджалли*) Божьей самости в тварном данная лексика способна выразить лишь на внешне противоречивый манер, но в своем сокровенном смысле она не дисгармонизирует с монистической установкой [15, с. 182–183].

В том же духе высказывается Мухаммад Абдо, который в одном из своих писем англиканскому священнику Исааку Тейлору (1829–1901) пишет: «Мы уповаем на приход такого времени, когда две великие конфессии, христианство и ислам, как следует ознакомятся одна с другой – вот тогда они обменяются дружеским рукопожатием, обнимутся братским объятием; Тора, Евангелие и Коран придут в согласие между собой и станут подтверждающими друг для друга Писаниями, которые с пиетизмом будут изучать последователи обеих религий» [16, с. 356].

На страницах основанного Рашидом Ридой журнала *аль-Манар*. (т. 1–35, 1898–1935 гг.) была разработана методологическая платформа межконфессионального диалога (между исламом и другими религиями, равно как и между толками внутри самого ислама, особенно между суннизмом и шиизмом). Ее главное положение, получившее название «Золотое правило аль-Манара» (*Қа'идат аль-Манар аз-захабийя*), гласит: «Сотрудничать по тем вещам, на которых мы сходимся; и прощать друг друга касательно вещей, по которым мы расходимся»<sup>8</sup> [17, с. 623]. Близкий лозунг «Религия – Богу, а родина – всем» (*ад-дин ли-Ллях, ва-ль-ватан ли-ль-джамий*)<sup>9</sup>, выдвинутый другим учеником аль-Афгани и Абдо, видным политическим деятелем Саадом

<sup>7</sup> Об изучении М. Абдо сочинений фалсаифа под руководством Дж. аль-Афгани см.: [14, с. 24–26].

<sup>8</sup> Араб.: (نَتَعَاوَنُ عَلَىٰ مَا نَشْتَرِكُ فِيهِ، وَنَعْزُرُ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ فِيمَا نَخْتَلِفُ فِيهِ).

<sup>9</sup> То есть вера есть личное дело человека в его взаимоотношении с Богом, а гражданство предполагает одинаковые права-обязанности.



Заглулом (1859–1924), стал своего рода эмблемой Египетской революции 1919 г. Актуальность этого принципа отметил папа Франциск в своей речи в Каире (28 апреля 2017 г.).

### **Коранический фундамент сотериологического плюрализма; несостоятельность эксклюзивистских интерпретаций**

Как было сказано, универсалистско-плюралистическая интенция фальсафской теологии воплотила в себе характерное для коранической профетологии учение о сущностном единстве всех пророческих миссий. В Писании также неоднократно звучит мысль о свободе вероисповедания и о религиозном многообразии как вполне соответствующем воле Бога и Его предначертанию (о них см.: [18, гл. 1–2]). Вместе с тем в доктринальной теологии классического ислама утвердилась сугубо эксклюзивистская концепция, по которой после прихода пророка Мухаммада только проповедуемая им вера – ислам – служит истинной религией, гарантирующей вечное спасение. Последователям всех других религий (как язычникам, так иудеям и христианам) предлагается на выбор одна из трех альтернатив: принятие ислама, признание его власти (что выражается в выплате подати-*джизьи*) или война / смерть<sup>10</sup>. Уход из ислама в любую другую веру карается казнью.

Эксклюзивистский подход утвердился и в отношении конфессионального разнообразия внутри самого ислама. В частности, к Пророку были возведены слова о расколе мусульманской общины на семьдесят с лишним (версия: на семьдесят три) толков (ед. ч. *фирка*, *милля*), лишь один из которых будет спасен (*наджийя*; версии: все они [окажутся] в Аду, кроме одного; или: семьдесят два [окажутся] в Аду, а один – в Раю; см., например: [19, № 4597<sup>11</sup>; 20, № 2641<sup>12</sup>]).

Представители фальсафы, хотя им и был чужд подобный эксклюзивизм, тем не менее, будучи ориентированы на относительно узкий круг интеллектуальной элиты, не считали, видимо, целесообразным вступать в открытую полемику с доминирующей, интолерантно-милитантской трактовкой соответствующих свидетельств Корана и Сунны. Такая критика стала одним из ведущих мотивов модернистского дискурса. Прежде всего она изложена в рамках опубликованного на страницах журнала «аль-Манар» толкования к Корану, которое было начато М. Абдо (до аята 4:126, с дополнениями от Р. Риды), а после его кончины продолжено Р. Ридой (до аята 12:53; далее оно цитируется по изданию: [8]).

Как пишет М. Абдо [8, т. 1, с. 216, 334–336], в аяте 2:62 четко сформулированы те три принципа (ед. ч. *'асл*) религии, с которыми приходили все Божьи пророки<sup>13</sup>: «Воистину верующие [в Коран], иудеи, христиане и сабии<sup>14</sup>, | [Всем из тех,] кто верует в Бога и Последний день и вершит добро, – | Таким

<sup>10</sup> Согласно учению шафиитов и многих ханбалитов, язычникам представляется лишь выбор между принятием ислама и смертью.

<sup>11</sup> وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّةٌ سَنَفَرُقُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ: ثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ...)

<sup>12</sup> ...وَتَفَرِّقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً...)

<sup>13</sup> По одному свидетельству, переданному Р. Ридой, на вопрос о религии будущего (*мустақбаль*) Дж. аль-Афгани ответил: «Высекайте этот аят на пирамиде Гизы, покуда не наступит будущее, которое расширяет его!» [21, с. 93].

<sup>14</sup> Группа домусульманских аравийских единобожников, не примыкавших к иудаизму или христианству.



уготована награда Господа, | О них не должно тревожиться, | И не знать им печали»<sup>15</sup>. Вразрез с эксклюзивистской трактовкой, относящей содержание данного айата лишь к правоверным доисламского периода или перешедшим в ислам, комментатор настаивает на общем звучании айата – а именно на том, что следование указанным трем принципам (вере в Бога, вере в будущую жизнь и творению добра) обеспечивает спасение.

Другое кораническое свидетельство в пользу такого сотериологического плюрализма теолог усматривает в айатах 3:113–115, в которых Всевышний наставляет, что при всей вражде «людей Библии» (*ахль аль-Китāб*), особенно аравийских иудеев, к молодой мусульманской общине и при всех сделанных в Коране упреках в их адрес, к ним надо подходить дифференцированно, «Ибо есть среди них благочестивые, | Кто проводит ночи в чтении откровений Божьих, творя молитвы; | Они веруют в Бога и в Последний день, | Склоняют к благу, остерегая от дурного, | Усердствуют в добрых делах; | Таковые в числе праведных. | Что бы они ни совершили из добра, | То не окажется без [Нашей] награды...»<sup>16</sup>. Здесь М. Абдо, а с ним и Р. Рида, открыто критикуют эксклюзивистское переименование айатов, квалифицируя его как явную натяжку. «Большинство наших комментаторов с трудом себе могли бы представить, чтобы среди людей Библии был кто-нибудь, кто верует в Бога и делает добро!» – не без иронии констатировал Р. Рида [8, т. 4, с. 70–72].

В связи с айатом 2:62 Р. Рида напоминает также, что в Коране осуждаются не только претензии иудеев или христиан на статус единственно спасенных (2:111); от таких амбиций Всевышний предостерегает и приверженцев пророка Мухаммада, в очередной раз указывая, что вечное спасение даруется по двум обозначенным выше критериям – вере в Бога и творению добра (4:123–124). Религиозность нельзя превращать в некую этничность (*джинсиййа*), претендуя на особое достоинство исключительно благодаря формальной принадлежности к ней [8, т. 1, с. 337].

Среди коранических свидетельств, к которым апеллируют сторонники эксклюзивистской концепции, видное место занимают айаты 3:19 («Воистину религия у Бога – ислам») и 3:85 («Если кто желает иную религию, помимо ислама, | Это никак не будет принято...») <sup>17</sup>. В действительности же, разъясняет М. Абдо, слово *ислам* (точнее *'исля́м*), хотя впоследствии и утвердилось в качестве обозначения проповедуемой пророком Мухаммадом религии, но в самом Коране оно, как и его однокоренные (глаг. *'асляма*; действ. прич. *муслим*), обычно употребляется в другом, более широком смысле – как «искреннее предание (*'ихля́с*)» себя Богу. Такой *'исля́м* есть дух (*ру́х*) всякой [богоданной] религии<sup>19</sup>, поспе его исповедуют, в частности, иудеи и христиане [8, т. 1, с. 478].

<sup>15</sup> إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (ХОУФЪ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)

<sup>16</sup> لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتِ اللَّهِ أَنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ \* يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ (بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ \* وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوا بِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ)

<sup>17</sup> (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ)

<sup>18</sup> (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ)

<sup>19</sup> Поэтому в Коране эпитет широко прилагается к домусульманским пророкам и их последователям, например – к Ною (10:72), Аврааму и Измаилу (2:128; 3:67), Моисею (10:84), Соломону (27:42), апостолам Иисуса (*хавāрийūн*; 5:111).





Дальнейшее развитие в трудах основоположников модернистской теологии получил идущий в русле фальсафской эпистемологии тезис о спасении *муджтахиды* – «усердного» искателя истины<sup>20</sup>. Сам этот тезис отчасти можно возвести к кораническим аятам 2:286 («Ни на одну душу Богом не возлагается ноши более чем в ее силах») <sup>21</sup>, 22:78 («Бог не устанавливал чего-либо трудного в религии») <sup>22</sup> и 29:69 («Кто усердствует (глаг. *джāхада*) [в устремлении] к Нам, | Того Мы непременно выведем на пути Наши») <sup>23</sup>. Широко известен и хадис, согласно которому «если судья вынесет решение, проявив усердие (глаг. *иджтахада*), и [его решение] окажется правым, то он достоин двойного вознаграждения; буде же он ошибется – ему положено одно вознаграждение» <sup>24</sup>; [22, № 7352; 23, № 4487/1716] <sup>25</sup>. На благовестие аята 29:69 Ибн-Сина неоднократно ссылается (например: [24, с. 104<sup>26</sup>; 25, с. 139<sup>27</sup>]). Хадис о награде для *муджтахиды* даже в случае его ошибки обычно трактовался и в смысле извинительности такой ошибки, но хадис традиционно ограничивался сферой фикха, культово-правовой практикой. Ибн-Рушд же распространяет его и на область догматики (за исключением, конечно, трех фундаментальных принципов – о Боге, пророчестве и будущем воздаянии) [6, с. 564 и след.].

Разделяя тезис о *муджтахиде*, близкий по своим воззрениям к Ибн-Сине, философ-мутакаллим Насыраддин ат-Туси (ум. 1274) пишет, что рьяный искатель (*аль-мубāлиг фī аль-иджтихād*) или доходит [до некоторого утверждения], или остается в поисках, и в обоих случаях он будет спасен (ед. ч. *нāджī*); правда, тут же замечает ат-Туси, подлинно прилежный искатель не может прийти к неверию (*куфр*) [26, с. 400]. Авиценнизирующий ашарит аль-Байдави (ум. 1286) идет дальше, призывая уповать на Божье прощение для такого *муджтахиды*, пусть и пришедшего к неверию [27, с. 229] <sup>28</sup>.

М. Абдо не только перенимает тезис о спасенности прилежного искателя истины <sup>29</sup>, но и видит в нем первейший показатель особой благосклонности ислама к рациональному познанию как средству обретения истинной веры [28, с. 301]. Такой толерантный подход теологи модернистской ориентации обосновывают и по отношению к иным категориям лиц, не откликающимся на призыв к исламу.

Обсуждая вопрос о корректности приложения описания «*кāфир-неверный*» к таким лицам, Махмуд Шальтут (1893–1963; ректор аль-Азхара в 1958–1963 гг.) разъясняет, что человек, который не признает тот или иной

<sup>20</sup> Речь идет как о вознаграждении за само усилие, так и о прощении допущенных при этом ошибок. В традиционной же доктринальной теологии не дошедший до истинной веры искатель обречен на кару.

<sup>21</sup> (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)

<sup>22</sup> (وَمَا جَعَلْ عَلَيْنَكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ)

<sup>23</sup> (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا)

<sup>24</sup> За само усердие.

<sup>25</sup> (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)

<sup>26</sup> (...ضمن للمجاهدين فيه الهداية)

<sup>27</sup> (...معوّلين على هداية الحق الأول - فإنه مع كل مجتهد، ونوره ساطع على كل قلب)

<sup>28</sup> (ويرجى عفو الكافر المبالغ في اجتهاده الطالب للهدى بفضله ولطفه)

<sup>29</sup> (إن الذي يستقصي جهده في الوصول إلى الحق ثم لا يصل إليه، ومات طالبًا غير واقف عند الظن، فهو ناج)



принцип исламской веры, не может квалифицироваться в качестве мусульманина (*муслим*) – на него не распространяются установления, регулирующие отношения между мусульманами и Богом или отношения между самими мусульманами. Однако отсюда никак не следует, что перед Всевышним таковой является неверным (*кафир*), кому суждено вечное пребывание в Аду. Это лишь означает, что в земной жизни на него не распространяются соответствующие установления ислама: например, от него не требуется выполнение предписанных мусульманам культовых обязанностей и ему не запрещается недозволенное для них (в частности, употребление вина и свинины, а также торговля ими); а если тот преставится, мусульмане не станут совершать над ним заупокойную молитву, он не может выступать наследником родственника-мусульманина, так же, как и последний не может наследовать ему.

Касательно же суждения о его неверии (*куфр*) перед Самим Богом, то это зависит от того, последовало ли его отрицание вероучительных принципов ислама или некоторых из них за тем, как эти положения дошли до него в их подлинном виде (*'аля ваджхи-хā ас-сахīх*), и в глубине души он убедился (*иктана'а*) в их истинности, хотя отверг их – по упрямству и высокомерию (*'инād, истик-бār*), или из соображений обогащения и славы, или из-за боязни порицания.

Но если окажется, что или эти положения не дошли до него, или дошли в отталкивающей либо неправильной форме, или он не относился к людям умозрения (*'ахль ан-назар*), или принадлежал к их кругу, но не смог уразуметь эти положения, хотя не переставая стремился к истине, и в этих поисках его застала смерть, то такой человек перед Богом не является неверным и не обречен на вечные муки Геенны.

На этом основании теолог делает вывод о том, что «народы, обитающие в далеких краях, до которых не достигла исламская доктрина (*'ақьйда*), или она дошла до них в неприглядном и отталкивающем виде, или же те не поняли ее аргументации при всех своих стараниях ее постичь – такие народы не подвергаются потусторонней каре, уготованной неверным, и к ним не прилагается наименование «неверие» (*куфр*)» [29, с. 19–20].

Обратившись далее к аяту 4:116, по которому Бог не прощает многобожие (*ширк*)<sup>30</sup>, М. Шальтут говорит, что в аяте подразумевается именно то многобожие-неверие, какое вызвано упрямством и высокомерием. Собственно, о таковом и сказано Им: «Неправедно и надменно они отринули их (Божьи знамения), | Хотя в душе убедились в истинности сего»<sup>31</sup> [29, с. 20].

Модернизаторская теология развивает и характерный для фальсафы сотириологический оптимизм (у Ибн-Сины граничащий с апокатастасисом)<sup>32</sup>. Дополнительные аспекты плюралистической концепции теологов-модернистов освещаются в связи с проблематикой двух нижеследующих рубрик.

### Свобода вероисповедания; критика милитантистских интерпретаций

Важнейшим препятствием на пути межрелигиозного диалога служила концепция традиционной политической теологии о наступательном

<sup>30</sup> (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ)

<sup>31</sup> Аят 27: 14 – (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا)

<sup>32</sup> Об этом речь пойдет в отдельной статье по эсхатологии, подготовленной авторами в рамках темы о модернизаторском потенциале фальсафской теологии.



военном джихаде (*джихād ат-талаб*)<sup>33</sup>, посему в центре внимания зарождающейся модернистской мысли стояла задача о преодолении этой концепции. В Коране и жизнеописании пророка Мухаммада приверженцы плюралистской установки находили значительное количество свидетельств, позволяющих не только десакрализировать наступательный джихад, но и выдвигать тезис о кораническом учреждении принципов свободы вероисповедания и мирного сосуществования разных религий и верований<sup>34</sup>.

По модернистам, свобода вероисповедания недвусмысленно провозглашена в аяте 18:29 – «Вот она, исходящая от Бога истина; | Кто хочет – пусть уверует, | А кто не хочет – волен отказаться»<sup>35</sup>. И в Коране неоднократно декларируется принцип ненасилия в вопросах веры. В частности, аят 2:256 гласит: «Нет принуждения (*'уक्रāх*) в религии – | Уже ясно проступает отличие истинного пути от ложного»<sup>36</sup>. В этом смысле звучит и кораническое наставление: «Если бы Господь того восхотел, | Все, кто на земле, уверовали бы; | Неужто станешь ты заставлять людей | Насильственно (глаг. *акраха*) обращаться в веру?!»<sup>37</sup> (10:99)<sup>38</sup>.

К указанным аятам примыкают аяты, по которым множественность религий предначертана Самим Богом, и на веки веков: «Если бы Господь того восхотел, | Он сделал бы человечество единой [религиозной] общиной (*умма*); | Но люди не перестанут различаться [в верованиях]... | И именно ради сего Бог создал их»<sup>39</sup> 11:118–119); «Если бы Бог захотел, | Сделал бы вас единой [религиозной] общиной; | Но [Ему было угодно иначе], | Дабы испытать вас в дарованном вам; | Так соревнуйтесь меж собою в добрых деяниях; | К Богу вы возвратитесь – | Он и поведает вам [истину] о том, | В чем было различие меж вами» (5:48)<sup>40</sup>; см. также аяты 6:35, 6:107 и 12:103.

Что касается ведения военных действий, то оно дозволялось в качестве исключительно оборонительной меры – тем, «кто подвергался нападению», «кто претерпевал притеснения», «был незаконно изгнан из жилищ своих» (22:39–40)<sup>41</sup>. Вместе с тем Коран категорически остерегает мусульман от любых агрессивных действий (ибо «Бог не любит агрессоров»; 2:190)<sup>42</sup>, равно

<sup>33</sup> То есть против иноверных, даже если они мирно настроены в отношении мусульман.

<sup>34</sup> Если нет ссылки на другие источники, данная в настоящей рубрике модернизаторская трактовка нижеследующих аятов воспроизводится по тафсиру аль-Манара [8] и работе М. Шальтута «Коран и война» [30].

<sup>35</sup> وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيُكْفُرْ

<sup>36</sup> لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ

<sup>37</sup> وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

<sup>38</sup> Ссылаясь на аят 26:4, модернисты связывают с принципом непринуждения тот факт, что в исламе чудо уже перестает служить доказательством истинности пророческой миссии: подлинная вера основывается на свободном выборе, а сверхъестественное знание не оставляет разуму возможности для такого выбора [28, с. 297–298; 30, с. 18–20].

<sup>39</sup> وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُ لَوْنٌ مُّخْتَلِفِينَ \* إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ

<sup>40</sup> وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

<sup>41</sup> أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا... الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ

<sup>42</sup> وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ



как и от превышения адекватной меры в ответ на агрессию со стороны язычников (2:194)<sup>43</sup>.

К указанным наставлениям Корана М. Абдо присоединяет следующее наблюдение, касающееся военной биографии пророка Мухаммада: все предпринятые им войны носили исключительно оборонительный характер<sup>44</sup> [8, т. 10, с. 332; т. 2, с. 215–216]<sup>45</sup>.

Кроме того, вразрез с традиционной политической теологией Р. Рида, ссылаясь на кораническое наставление Пророку («Если склоняются они к миру, | Склонись к нему и ты»; 8: 61)<sup>46</sup>, делает вывод о том, что для ислама нормой (*асл*)<sup>47</sup> взаимоотношений между всеми людьми должен служить именно мир (а не война) [8, т. 11, с. 280; 31, с. 325]. В том же контексте М. Шальгут [30, с. 26] апеллирует и к аяту 60:8 – «Бог не запрещает вам явить дружелюбие и поддерживать связь с теми, | Кто не сражался с вами из-за веры, | Не изгонял вас из жилищ ваших, – | Воистину любит Он поддерживающих взаимную связь»<sup>48</sup>.

Что касается милитантистской концепции, то из Корана в ее пользу обычно приводятся три айата:

(1) «И сражайтесь с ними (язычниками), пока не [исчезнет] *фитна*, | А вся религия (*дйн*) будет [принадлежать] Богу (*ли-Ллях*)»<sup>49</sup> (8:39; при этом слово *фитна* трактуется как «неверие, язычество»)<sup>50</sup>;

(2) «Убивайте язычников (ед. ч. *муширик*) везде, где только их ни встретите»<sup>51</sup> (9:5);

(3) «Сражайтесь с... получившими Писание (т. е. иудеями и христианами), | Пока не станут платить джизью, | Притом с унижением»<sup>52</sup> (9:29).

Последние два айата, впоследствии известные как «айат о мече» (*آية السيف*) и «айат о *джизье*» (*آية الجزية*), относятся к суре 9, которая считается последней из сур, содержащих наставления о войне; и ригористы полагают, что этими айатами были аннулированы (глагол *насаха*) все ниспосланные ранее айаты (исчисляемые сотнями из более 50 сур) с проповедью толерантности к иноверцам.

Согласно модернистской точке зрения, во всех указанных случаях сторонники милитантистской трактовки делают необоснованное обобщение, на всех иноверных распространяя указание, которое (как это видно из контекста и в свете свидетельств об обстоятельствах ниспослания) относится исключительно к тем, кто враждует с мусульманами, совершает агрессию против них или от него ожидается такая агрессия. Это во-первых.

Во-вторых, эти айаты не могут «отменять» указанные выше наставления,

<sup>43</sup> فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ

(ان غزوات النبي - صلعم - كانت كلها دفاعا)

<sup>44</sup> О характере данной здесь аргументации см.: [18, с. 231–234].

<sup>45</sup> وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا

<sup>46</sup> В противоположность «исключению» (*истисна*).

<sup>48</sup> لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

<sup>49</sup> وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ

<sup>50</sup> Так гласит и аят 2:193, но без слова «вся».

<sup>51</sup> فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...

<sup>52</sup> قَاتِلُوا ... الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ



которые в виде общих принципов предельно четко декларируют свободу вероисповедания, запрещают принуждение в вере и остерегают от агрессивных действий, тем более что в них указывается и обоснование (*'илля*) данного положения (например, «Бог не любит агрессоров» – в аяте 2:190; см. также: [31, с. 321–322]). Значит, богословы, утверждающие об аннулировании *насхе* толерантных аятов, некорректно применяют здесь правила касательно *насха* [8, т. 10, с. 199].

В-третьих, в отношении аята 8:39 (а с ним и 2:193) милитантисты без какого-либо основания трактуют слово *фитна* в смысле язычества или неверия. Ибо в данном случае это слово имеет значение «испытание»; и в смысле «испытания», «гонения», «отвращения» [от веры] оно (как и однокоренной глагол) многократно употребляется в Коране (см.: [18, с. 250–251]). В таком случае данный аят учит о совершенно противоположном: надо сражаться, чтобы никто больше не подвергнулся насильственному отвращению от своей веры (как то чинили язычники в отношении мусульман), т. е., выражаясь современным языком, чтобы утвердилась свобода вероисповедания (*хуррий-ат ад-дйн*). И именно эта свобода подразумевается в последующих словах аята «А вся религия будет [принадлежать] Богу» [8, т. 2, с. 211; т. 9, с. 665–666; т. 10, с. 170]. Примечательно также, что эксклюзивистско-милитантистская трактовка этих слов в смысле торжества правоверия / ислама противоречит свидетельству приведенных выше аятов 11:118–119, из которых следует, что язычество-неверие (*ширк*) суждено сохраниться навеки [8, т. 9, с. 666].

В-четвертых, в «аяте о джизье» ригористы некорректно трактуют ключевой союз *хатта*, имеющий амбивалентное значение («чтобы»; «только до тех пор, пока не»). Они вкладывают в него первый смысл («чтобы»), тем самым за мотив (*'илля*) сражения с иноверцами ошибочно выдают то, что для него должно служить пределом / концом (*зайа*). Ибо речь идет не о том, что мусульмане должны идти войной на иноверцев, «чтобы» те платили джизью, а о том, что с враждующими-агрессивными иноверцами мусульмане воюют «только до тех пор, пока» те не согласятся на выплату джизии, т. е. должны прекратить сражение с ними в случае такого их согласия [8, т. 9, с. 341; т. 11, с. 282]. И еще: если бы сражение с «людьми Писания» велось не из-за их вражды против мусульман, а по причине их иноверия, то Пророк непременно требовал бы от них обращения в ислам, а не принимал бы от них джизью, оставляя их со своей религией [30, с. 34].

Схожая некорректность в трактовке указанного союза *хатта* допускается и в трактовке хадиса, к которому апеллируют сторонники милитантистской концепции: «Мне (Пророку) было велено сражаться с людьми (*ан-на̄с*), *хатта йаашадū* («чтобы они засвидетельствовали» вместо «только до тех пор, пока они не засвидетельствуют»), что нет божества кроме Бога и Мухаммад – посланник Его...»<sup>53</sup> [8, т. 10, с. 202–207; 32, с. 287–288] (подробнее о хадисе см.: [18, с. 257–260]).

Уже само провозглашение принципов свободы вероисповедания и не-принуждения в религии как бы дезавуирует положение традиционной политической теологии о смертной казни как каре за уход из ислама в какую-либо иную религию. Эта норма, которая не зафиксирована в Коране, зиждется на Сунне, главным образом – на хадисе со слов Ибн-Аббаса «Кто переменит свою

<sup>53</sup> أَمْرٌ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ، حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ...)



религию, убейте его!»<sup>54</sup> [22, № 3017, 6922] (см. также: [19, № 4351; 33, № 2535; 34, № 4057-4065; 20, № 1458]).

Очевидно, подразумевая этот хадис, М. Абдо в своих комментариях к айату 3:72, передающему об интриге [некоторых мединских иудеев] против ислама («В начале дня давайте объявим о своей вере | В испосланное последователям [Мухаммада]; К концу же дня – отречемся, | Чтоб и они (мусульмане) отвратились от него»)<sup>55</sup>, высказывает предположение, согласно которому именно в устрашение подстрекателей козней по дискредитации новой религии Пророк и ввел смертную казнь для вероотступника [8, т. 3, с. 334].

По-видимому, первая открытая критика положения о каре для перебивших веру прозвучала в статье М. Т. Сьдыкы (محمد توفيق صدقي; 1881–1920) «Ислам – это только Коран», опубликованной в 9 томе «аль-Манара» (1906). В ней отмечается, что преследование за сам переход в другую религию несовместимо с кораническим принципом «Нет принуждения в религии»; а все противоречащие Корану хадисы следует отвергать (как неаутентичные) [35, с. 523].

Позже на страницах того же «аль-Манара» с более развернутой полемикой выступил Р. Рида, отвечая на заданный читателями вопрос о совместимости наказания за уход из ислама со свободой вероисповедания. Как указывает здесь богослов, Коран не только не учит о казни для вероотступника – он даже остерегает от насилия против тех, кто ушел из ислама, но не враждует с мусульманами: «Бог не даст вам права [воевать с теми отступниками]... | Кто будет держаться в стороне от вас, | Не сражаясь с вами и предлагая мир» (4:90)<sup>56</sup>. Посему хадис о казни перебивших веру может касаться лишь воинствующих (*мух̄ариб*) отступников. Более того, некоторые богословы (в том числе аш-Шафии) не допускают модификации (*насх*) Корана Сунной, и такова, по мнению Р. Риды, истинно правильная позиция [36]<sup>57</sup>.

В том же духе рассуждает и М. Шальтут, отмечая, (1) что Коран (айат 2:217) за вероотступничество определяет кару в будущей жизни, но не в этой; (2) что смерть как меру наказания факыхи установили на основе хадиса от Ибн-Аббаса, который является одиночным (*āḥād*) хадисом, а такими хадисами, по мнению многих богословов (*улямā*), не могут обосновываться нормы типа *худūd*<sup>58</sup>; что (3) само по себе *куфр* (неверие или отход от веры) человека не делает дозволенным пролитие его крови – такое дозволяется в случае его агрессивных действий против мусульман; (4) что многие айаты Корана отвергают принуждение в религии [29, с. 280–281].

<sup>54</sup> (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ)

<sup>55</sup> (امْنُوا بِالَّذِي أَنْزَلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَرِجَةَ النَّهَارِ وَانْكُرُوا أَجْرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ)

<sup>56</sup> (فَإِنْ اعْتَصَمْتُمْ فَلَكُمْ يَوْمَئِذٍ مَكْرَهُمُ وَالْقَوْلُ الْإِنْتِكَامُ السَّلَامُ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا)

<sup>57</sup> Относительно пространная критика положения о казни перебившего веру дается в книге Абдалазиза Джавиша (عبد العزيز جاويز; 1876–1929) «Ислам – религия врожденного [естества] и свободы», которая была составлена в 1905 г., но увидела свет лишь в 1952 г. [37]; и особенно в книге Абдальмутала ас-Саиди (عبد المتعال الصعيدي; 1894–1955) «Религиозная свобода в исламе», первое издание которой было опубликовано в 1955 г. (см.: [38]).

<sup>58</sup> Меры уголовного наказания, строго определенные текстом Корана и Сунны.



### О других тезисах

В данном разделе мы вкратце остановимся на модернистском отходе от трех положений традиционной теологической доктрины, преодоление которых имеет важное значение в деле налаживания конструктивного межконфессионального диалога: о нормативности консенсуса-иджмы (الإجماع), о фальсификации (taḥrīf) Библии и о единственно спасенном толке (аль-фирқа ан-на́джийа).

1. В исламе (суннизме) консенсус выступает третьим (после Корана и Сунны) источником как вероучения, так и юриспруденции. Под ним же обычно понималось единогласие авторитетных богословов данного поколения по тому или иному вопросу; притом такой консенсус считался непогрешимым, а решение одного поколения полагалось обязательным для всех последующих. На консенсусе основывается, в частности, упомянутое выше милитаристское учение о наступательном джихаде.

Понятно, что такая концепция иджмы никак не соответствует интеллектуалистскому духу фальсафской эпистемологии. Но в полемику с этой концепцией фальсафа вступали редко, только когда тот или иной их теологический тезис нужно было защищать от обвинения в противоречии иджме, а значит – в ереси. В трактате «О соотношении философии и религии» Ибн-Рушд обосновывает мысль о том, что если в области религиозной практики (амалиййāt; т. е. в отношении культа и права) консенсус достижим, то это нельзя утверждать касательно теоретической (назариййа), доктринальной области; здесь единогласие может иметь место только по трем главным догматическим принципам (признание Бога, пророчества и посмертного воздаяния), но не касательно их конкретизации [6, с. 558–559, 566–569].

Среди мыслителей модернистской ориентации радикально-отрицательное мнение относительно статуса иджмы высказывает вышеупомянутый М. Т. Сыдки, который отказывает ей в претензии как на рядоположенность Корану в качестве источника религии, так и на непогрешимость [35, с. 521–522]. Такой взгляд разделяет и Абдальхамид аз-Захрави (عبد الحميد الزهراوي; 1871–1916), отрицающая саму возможность консенсуса и особенно учение об обязательности консенсусного решения одного поколения для всех будущих поколений (см.: [39, с. 60–70]). На возможности модификации (насах) консенсуса одного поколения консенсусом другого поколения настаивает и Р. Рида, который в целом занимает менее радикальную позицию в отношении иджмы [8, т. 5, с. 203–210]. Также об этой модификации учит М. Шальтут, говоря об иджме в практической области религии. Применительно же к догматическим темам он придерживается близкой к Ибн-Рушду установки и подчеркивает, что единственным путем утверждения (субут) вероучительных положений (ака'ид) служит Коран [29, с. 57, 65–69, 544–546].

2. Тезис о наличии в Библии фальсификации подлинника иудеями и христианами прочно утвердился в мусульманской теологии после Х в. В его пользу прежде всего ссылаются на свидетельство Корана, такие как айаты 2:75 («Они искажают слово Божье»)⁵⁹ и 3:78 («Они искривляют Писание своими языками...»)⁶⁰; к ним присоединяют кораническую критику неко-

⁵⁹ (يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ)

⁶⁰ (يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ)



торых догматических положений иудаизма и христианства, а также расхождения между Кораном и Библией (подробнее см.: [18, § 3.1]).

Сами фальсификации не были замечены в подобного рода полемике. Они, надо полагать, хорошо осознавали, что усомнение в подлинности какого-либо Писания открывает путь к усомнению во всех остальных и что такой опасностью чревата деятельность представителей реверентивных религий по дискредитации друг друга. Это видно, в частности, из следующего замечания Ибн-Сины в «Адхавийском трактате о возвращении». При обосновании мысли о Божьем обращении к образному представлению труднодоступных для широкой публики религиозных истин философ ссылается, среди прочего, на библейский антропоморфизм. В связи с этим он, отвечая на контраргумент «от фальсификации Библии», вопрошает: «Разве может подвергаться фальсификации книга, распространенная у бесчисленного числа народов, которые обитают в отдаленных друг от друга странах и которые разнятся по устремлениям (*'ахвā'*) своим; притом среди них есть столь противоречащие (*мута'анида*) друг другу два народа, как иудеи и христиане?!» [40, с. 102].

О модернистском следовании этой фальсифической установке свидетельствуют, среди прочего, приведенные выше слова М. Абдо из его письма И. Тейлору о гармонии Торы, Евангелия и Корана. Показательно и то, что в своем комментарии к Корану теолог трактует аятаи о «фальсификации» Божьего слова в смысле их неправильного толкования (а не подмены самого текста) [8, т. 1, с. 355–356 – к аяту 2:75; т. 5, с. 140 – к аяту 4:46].

3. Как было сказано выше, тезис о единственно «спасенном толке» основан на хадисе о расколе ислама на 73 толка. Этот хадис Дж. аль-Афгани и М. Абдо обсуждают в своих глоссах к комментарию ад-Даввани (ум. 1512) на «Кредо» аль-Иджи (ум. 1355)<sup>61</sup>.

Автор «Кредо» в качестве спасенного называет ашаритский толк. В глоссах же отмечается, что и другие толки (матуридиты, асариты, фальсифа, суфии, муджассимиты, мутазилиты, имамиты...) вправе претендовать на такой статус, тем более что все они едины в признании трех главных принципов религии (веры в Бога, пророчества и посмертного воздаяния), различаясь лишь по второстепенным деталям. Посему следует отказаться от узкой конкретизации «спасенного толка», уповав на другую версию хадиса, по которой из 73 толков обреченным (*хāлика*) является только один [41, с. 152–165]. В этом примирительном духе М. Абдо составил главное свое сочинение по каламу «Трактат о единобожии» (1897) [42].

## Заключение

Как видим, в творчестве родоначальников исламского модернизма был разработан целый ряд принципов, призванных служить в качестве теолого-мировоззренческой базы для плодотворного межконфессионального

<sup>61</sup> Глоссы были опубликованы (1906) за авторством М. Абдо, но уже после его кончины; исследователи склоняются к мнению, что сами глоссы преимущественно принадлежат аль-Афгани, диктовавшему их своему ученику и оставившему за ним окончательное оформление текста.





диалога. Выдвигая их, Дж. аль-Афгани и М. Абдо прежде всего ориентировались на характерный для фальсафы универсалистско-плюралистический интеллектуализм. И хотя модернизаторская теология диалога еще далека от общего признания, тем не менее ее успехи на некоторых направлениях вполне очевидны – взять хотя бы пересмотр милитантистской трактовки джихада, прочно утвердившийся в официальном теологическом дискурсе на уровне таких духовных институтов, как аль-Азхар.

### Литература

1. Наср С. Х. Что есть Традиция? *Традиция*. 2013;5:72–112.
2. аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля. В: аль-Фараби. *Философские трактаты*. Алма-Ата: Наука; 1970. С. 39–104.
3. аль-Фараби. О достижении счастья. В: аль-Фараби. *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата: Наука; 1973. С. 275–349.
4. Ибн-Рушд. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (фрагмент). Пер. с лат., предисл. и коммент. Н. В. Ефремовой. *Ишрак*. 2012;3:380–407.
5. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Изд-во Казанского ун-та; 2014. 234 с.
6. Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд. ДУМ РТ; 2009. С. 547–581.
7. Ибрагим Т. К. Принципы аллегорической экзегетики согласно фальсафе. *Ислам в современном мире*. 2017;13(3):85–102. <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2017-13-3-85-102>
8. [Абдо М., Рида Р.] *Тафсир аль-Кура'ан аль-хаким*. Т. 1–12. Каир: Дār аль-Манār; 1947. (На араб. яз.)
9. аль-Фараби. Совершенный град. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд. ДУМ РТ; 2009. С. 106–206.
10. Ибн-Сина. Исцеление (фрагменты). В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд. ДУМ РТ; 2009. С. 309–456.
11. Ибн-Рушд. *Тахāфут ат-Тахāфут*. Бейрут: Марказ дирасāt аль-вахда аль-'арабийя; 1998. 600 с. (На араб. яз.)
12. аль-Кинди. О первой философии. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд. ДУМ РТ; 2009. С. 20–98.
13. *Расā'иль 'ихwān ас-сафā'*. Т. 3. Бейрут: Дār Сāдир; 1957. 544 с. (На араб. яз.)
14. Рида Р. *Тārīх аль-'устāз аль-'имām аш-шайх Мухаммад 'Абдух*. Т. 1. Каир: Дār аль-Фадблā; 2006. 1134 с. (На араб. яз.)



15. [аль-Афгани Дж.]. *Хатырāt аль-Афгāнī*. Каир: Мактабат аш-Шурӯқ; 2002. 372 с. (На араб. яз.)
16. [Абдо М.]. Рисāля 'иля аль-қысс 'Исхāқ Тайлур. В: Абдо М. *Аль-А'мāль аль-кāмиля*. Т. 2. Бейрут-Каир: Дār аш-Шурӯқ; 1993. С. 355-356. (На араб. яз.)
17. Рида Р. Ар-Рихля ас-сӯриййа ас-сāнийя. *Аль-Манār*. 1339/1921; 22(8):617-623. (На араб. яз.)
18. Ибрагим Т. К. *Коранический гуманизм*. М.: Медина; 2015. 576 с.
19. [Абу-Дауд]. *Сунан Абū-Дāūd*. Эр-Рияд: Мактабат аль-Ма'āриф; 2007. 1195 с. (На араб. яз.)
20. [ат-Тирмизи]. *Сунан ат-Тирмизī*. Эр-Рияд: Мактабат аль-Ма'āриф; 2008. 1106 с. (На араб. яз.)
21. Рида Р. Дйн аль-мустақбаль. *Аль-Манār*. 1327/1909;12(2):93-95. (На араб. яз.)
22. [аль-Бухари]. *Сахйх аль-Бухārī*. Дамаск-Бейрут: Дār Ибн-Касйр; 2002. 1944 с. (На араб. яз.)
23. [Муслим]. *Сахйх Муслим*. Эр-Рияд: Дār ас-Салйам; 2000. 1488 с. (На араб. яз.)
24. Ибн-Сина. Фй 'ақсāм аль-'улйом аль-'ақлиййа. В: Ибн-Сина. *Тис' расā'иль*. Каир: Дār аль-'Араб; 1989. С. 104-119. (На араб. яз.)
25. Ибн-Сина. *Аль-Мубāхасāt*. Кум: Интишārāt-и Бйдār; 1992. 399 с. (На араб. яз.)
26. ат-Туси. *Талхйц аль-Муҳассал*. Бейрут: Дār аль-'Адвā'; 1985. 540 с. (На араб. яз.)
27. аль-Байдави. *Тавāли' аль-'анвār*. Бейрут: Дār аль-Джйль; 1991. 248 с. (На араб. яз.)
28. Абдо М. Ар-Радд 'аля Фарах 'Антун. В: Абдо М. *Аль-А'мāль аль-кāмиля*. Т. 3. Бейрут - Каир: Дār аш-Шурӯқ; 1993. С. 257-368. (На араб. яз.)
29. Шальтут М. *Аль-Ислйам: 'ақбда ва-шарй'а*. Бейрут: Дār аш-Шурӯқ; 1992. 560 с. (На араб. яз.)
30. Шальтут М. *Аль-Кур'ан ва-ль-қытāль*. Каир: Дār аль-Китāб аль-'арабй; 1951. 67 с. (На араб. яз.)
31. Рида Р. *Аль-Вахй аль-мухаммадī*. Бейрут: Му'ассасат 'Иззаддйн; 1406 г. х. 368 с. (На араб. яз.)
32. Рида Р. Қыйām ад-дйн би-д-да'ва ва-ҳадйс 'Умирту 'ан 'уқатыля ан-нāса. *Аль-Манār*. 1907/1325;10(4):287-288. (На араб. яз.)
33. [Ибн-Маджа]. *Сунан Ибн-Мāджа*. Эр-Рияд: Мактабат аль-Ма'āриф; 1997. 849 с. (На араб. яз.)
34. [ан-Насаи]. *Сунан ан-Насā'ī*. Эр-Рияд: Дār аль-Хадāра; 2015. 992 с. (На араб. яз.)
35. Сыдкы М. Т. Аль-'Ислйам хува аль-Кур'ан ваҳда-х. *Аль-Манār*. 1324/1906;9(7):515-524. (На араб. яз.)
36. Рида Р. Аль-Джаваб 'ан мас'алят ҳурриййат ад-дйн ва-қатль аль-муртадд. *Аль-Манār*. 1922/1340;23(3):187-191. (На араб. яз.)



37. Джавиш А. *Аль-'Исләм дйн аль-фитра ва-ль-хуррийа*. Каир: Дәр аль-Хиляль; 1952. 194 с. (На араб. яз.)

38. ас-Саиди А. *Аль-Хурийа ад-дйнийа фй аль-'ислям*. Каир: Дәр аль-Ки-таб аль-масри; 2012. 190 с. (На араб. яз.)

39. Зувайб Х. *Мурādжа'а нақдийа ли-ль-'иджмā'*. Бейрут: аль-Марказ аль-'арабй ли-ль-'абхас ва-дирасат ас-сийасат; 2013. 334 с. (На араб. яз.)

40. Ибн-Сина. *Аль-'Адхавийа фй аль-ма'ад*. Бейрут: аль-Му'ассаса аль-джāми'ийа ли-д-дирасат ва-н-нашр; 1984. 205 с. (На араб. яз.)

41. [аль-Афгани Дж., Абдо М.]. *Ат-та'алиқāt 'аля Шарх ад-Даввāнй ли-ль-'Ақā'ид аль-'адудийа*. Каир: Мактабат аш-Шурӯқ ад-дувалийа; 2002. 517 с. (На араб. яз.)

42. Абдо М. *Рисāлят ат-таўхид*. Каир: аль-Маṭба'а аль-'амйрийа; 1897. 134 с. (На араб. яз.)

### Информация об авторах

**Ибрагим Тауфик** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований, Институт востоковедения Российской академии наук, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционной коллегии журнала «Ориенталистика», Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

**Ефремова Наталия Валерьевна** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Сектора восточных философий, Институт философии Российской академии наук, член редакционной коллегии журнала «Ориенталистика», Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru)

### Author's Links



### Заявленный вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 22 февраля 2022. Одобрена после рецензирования: 01 марта 2022. Принята к публикации: 01 марта 2022. Опубликована: 30 марта 2022.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.



### Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

### References

1. Nasr S. H. What is Tradition? *Tradition*. 2013;5:72–112. (In Russ.)
2. al-Farabi. Book of agreement between the ideas of the two philosophers, the divine Plato and Aristotle. In: al-Farabi. *Philosophical treatises*. Alma-Ata: Nauka; 1970, pp. 39–104. (In Russ.)
3. al-Farabi. The Attainment of happiness. In: al-Farabi. *Socio-ethical treatises*. Alma-Ata: Nauka; 1973, pp. 275–349. (In Russ.)
4. Ibn Rushd. Great commentary on Aristotels' De anima (fragment). Foreword, translation and notes by N. V. Efremova. *Ishraq*. 2012;3:380–407. (In Russ.)
5. Ibrahim T. K., Efremova N. V. *Muslim religious philosophy: Falsafa*. Kazan: Kazan university; 2014. 234 p. (In Russ.)
6. Ibn Rushd. The harmony of philosophy and religion. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Muslim philosophy: an anthology*. Kazan: DUM RT; 2009, pp. 547–581. (In Russ.)
7. Ibrahim T. K. The principles of allegorical exegesis according to Falsafa. *Islam in the modern world*. 2017;13(3):85–102. (In Russ.) <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2017-13-3-85-102>
8. [Abduh M., Rida R.] *Tafsir al-Qur'an al-hakim*. Vol. 1–12. Cairo: Dar al-Manar; 1947. (In Arabic)
9. al-Farabi The Perfect state. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Muslim philosophy: an anthology*. Kazan: DUM RT; 2009, pp. 106–206. (In Russ.)
10. Ibn Sina. The Healing (excerpts). In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Muslim philosophy: an anthology*. Kazan: DUM RT; 2009, pp. 309–456. (In Russ.)
11. Ibn Rushd. *Tahafut at-Tahafut*. Beirut: Markaz dirasat al-wahda al-'arabiyya; 1998. 600 p. (In Arabic)
12. al-Kindi. On First philosophy. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Muslim philosophy: an anthology*. Kazan: DUM RT; 2009, pp. 20–98. (In Russ.)
13. *Rasa'il Ikhwan as-safa*. Vol. 3. Beirut: Dar Sadir; 1957. 544 p. (In Arabic)
14. Rida R. *Tarikh al-ustaz al-imam ash-shaykh Muhammad Abduh*. Vol. 1. Cairo: Dar al-Fadila; 2006. 1134 p. (In Arabic)
15. *Khatirat al-Afghani*. Cairo: Maktabat ash-Shuruq; 2002. 372 p. (In Arabic)
16. [Abduh M.] Risala ila al-qiss Ishaq Taylor. In: Abduh M. *Al-A'mal al-kamila*. Vol. 2. Beirut–Cairo: Dar ash-Shuruq; 1993, pp. 355–356. (In Arabic)



17. Rida R. Ar-Rihla as-suriyya ath-thaniya. *Al-Manar*. 1339/1921; 22(8):617-623. (In Arabic)
18. Ibrahim T. K. *Quranic humanism*. M.: Medina; 2015. 576 p. (In Russ.)
19. *Sunan Abi Dawud*. Riyadh: Maktabat al-Ma'arif; 2007. 1195 p. (In Arabic)
20. *Sunan at-Tirmidhi*. Riyadh: Maktabat al-Ma'arif; 2008. 1106 p. (In Arabic)
21. Rida R. Din al-mustaqbal. *Al-Manar*. 1327/1909;12(2):93-95. (In Arabic)
22. *Sahih al-Bukhari*. Damascus-Beirut: Dar Ibn Kathir; 2002. 1944 p. (In Arabic)
23. *Sahih Muslim*. Riyadh: Dar as-Salam; 2000. 1488 p. (In Arabic)
24. Ibn Sina. Fi aqşam al-'ulum al-'aqliyya. In: Ibn Sina. *Tis' rasa'il*. Cairo: Dar al-'Arab; 1989, pp. 104-119. (In Arabic)
25. Ibn Sina. *Al-Mubahathat*. Qom: Intisharat-i Bidar; 1992. 399 p. (In Arabic)
26. at-Tusi. *Talkhis al-Muhassal*. Beirut: Dar al-Adwa'; 1985. 540 p. (In Arabic)
27. al-Baydawi. *Tawali' al-anwar*. Beirut: Dar al-Jil; 1991. 248 p. (In Arabic)
28. Abduh M. Ar-Radd 'ala Farah Antun. In: Abduh M. *Al-'amal al-kamila*. Beirut - Cairo: Dar ash-Shuruq; 1993, pp. 257-368. (In Arabic)
29. Shaltut M. *Al-Islam: 'aqida wa-shari'a*. Beirut: Dar ash-Shuruq; 1992. 560 p. (In Arabic)
30. Shaltut M. *Al-Qur'an wa-l-qital*. Cairo: Dar al-Kitab al-'arabi; 1951. 67 p. (In Arabic)
31. Rida M. *Al-Wahy al-muhammadi*. Beirut: Mu'assasat 'Izzaddin; 1406h. 368 p. (In Arabic)
32. Rida R. Qiyam ad-din bi-d-da'wa wa-hadith Umirtu an uqatila an-naca. *Al-Manar*. 1907/1325;10(4):287-288. (In Arabic)
33. *Sunan Ibn Majah*. Riyadh: Maktabat al-Ma'arif; 1997. 849 p. (In Arabic)
34. *Sunan an-Nasa'i*. Riyadh: Dar al-Hadara; 2015. 992 p. (In Arabic)
35. Sidqi M. T. Al-Islam huwa al-Qur'an wahda-h. *Al-Manar*. 1324/1906; 9(7):515-524. (In Arabic)
36. Rida R. Al-Jawab 'an mas'alat hurriyat ad-din wa-qatl al-murtadd. *Al-Manar*. 1922/1340;23(3):187-191. (In Arabic)
37. Juwaysh A. Al-Islam din al-fitra wa-l-hurriyya. Cairo: Dar al-Hilal; 1952. 194 p. (In Arabic)
38. as-Saidi A. *Al-Hurriyya ad-diniyya fi al-islam*. Cairo: Dar al-Kitab al-masri; 2012. 190 p. (In Arabic)
39. Zuwayb H. *Muraja'a naqdiyya li-l-ijma'*. Beirut: al-Markaz al-'arabi li-l-abhath wa-dirasat as-siyasat; 2013. 334 p. (In Arabic)
40. Ibn Sina. *Al-Adhawiyya fi al-ma'ad*. Beirut: al-Mu'assasa al-jami'iyya li-d-dirasat wa-n-nashr; 1984. 205 p. (In Arabic)
41. [al-Afghani J., Abduh M.] *At-Ta'liqat 'ala Sharh ad-Dawwani li-l-'Aqa'id an-nasafiyya*. Cairo: Maktabat ash-Shuruq ad-duwaliyya; 2002. 517 p. (In Arabic)
42. Abduh M. *Risalat at-Tawhid*. Cairo: al-Maktaba al-Amiriyya; 1897. 134 p. (In Arabic)



### Information about the authors

*Tawfik Ibrahim* – Ph. D. Habil., Professor, the Researcher-in-Chief, the Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Deputy Head Chairman of the Higher Examining Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

*Natalia V. Efremova* – Ph. D., Senior Research Fellow at the Division of oriental philosophies, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences Russian Federation, Member of the Editorial Board of the *Orientalistica*, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru)

### Author's Links



### Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

### Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

### Article info

Submitted: February 22, 2022. Approved after peer reviewing: March 01, 2022.  
Accepted for publication: March 01, 2022. Published: March 30, 2022.

The authors has read and approved the final manuscript.

### Peer review info

*Orientalistica* thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.