

ISSN 2949-1649

ВЕСТНИК  BULLETIN  
БОЛГАРСКОЙ ИСЛАМСКОЙ АКАДЕМИИ OF BOLGAR ISLAMIC ACADEMY

صليفة

أكاديمية بلغار الإسلامية

№2, 2023

ISSN 2949-1649 (On-line)

ВЕСТНИК  
БОЛГАРСКОЙ  
ИСЛАМСКОЙ АКАДЕМИИ

صنيفة

أكاديمية بلغار الإسلامية

BULLETIN  
OF BOLGAR  
ISLAMIC ACADEMY

Научный журнал «Вестник Болгарской исламской академии» ориентирован на ученых и преподавателей высших учебных заведений, а также на обучающихся по направлениям подготовки «Историография, источниковедение и методы исторического исследования», «Философия религии и религиоведение», «Филологические науки», «Социальная психология (психологические науки)», «Теология».

Журнал представляет собой площадку для апробации идей молодых исследователей, и публикации значимых результатов проведенных научных исследований, посвященных теме ислама.

Публикуемые в журнале материалы проходят процедуру рецензирования и экспертного отбора по следующим группам научных специальностей/научным специальностям и соответствующим им отраслям науки, по которым присуждаются ученые степени:

- 5.6.5 – Историография, источниковедение и методы исторического исследования (исторические науки)
- 5.7.9 – Философия религии и религиоведение
- 5.9 – Филологические науки
- 5.3.5 – Социальная психология политическая и экономическая психология
- 5.11 – Теология

## Журнал «Вестник Болгарской исламской академии»

Издается с 2023 г., выходит 4 раза в год

Зарегистрировано в Национальном агентстве ISSN Российской Федерации, юмер ISSN 2949-1649: (On-line)

Основан решением Учёного совета Болгарской исламской академии от 28.02. 2020 г.

Номер свидетельства о регистрации СМИ в Роскомнадзоре: серия Эл. № ФС77-84398 от 16 января 2023 г.

### Учредитель



Мусульманская религиозная организация духовная образовательная организация высшего образования «Болгарская исламская академия»  
Адрес: 422840, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Болгар, ул. Кул Гали, д. 1а. Сайт: <https://bolgar.academy>

### Партнеры



Религиозная организация – Духовная образовательная организация высшего образования «Российский исламский университет» Центрального духовного управления мусульман России, г. Уфа (Российская Федерация)



Всемирный совет мусульманских сообществ (Объединённые Арабские Эмираты)



Мусульманская религиозная организация «Образовательная организация высшего образования «Казанский исламский университет» и Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт», г. Казань (Российская Федерация)



Дамасский университет (Сирия)



Частное учреждение – образовательная организация высшего образования «Московский исламский институт» (Российская Федерация)



Международная исламская академия Узбекистана (Узбекистан)



Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт востоковедения Российской академии наук, г. Москва (Российская Федерация)



Египетский университет исламской культуры «Нур Мубарак» (Республика Казахстан)



Религиозная организация духовная образовательная организация высшего образования Русская Православная Церковь «Общецерковная аспирантура и докторантура им. Святых равноапостольных Кирилла и Мефодия» (Российская Федерация)



Университет Аль аль-Бейт (Иордания)



Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования «Казанская православная духовная семинария Казанской Епархии Русской Православной Церкви» (Российская Федерация)



Университет Абдулмалика ас-Саади (Марокко)



Федеральное государственное образовательное учреждение высшего образования «Казанский (Приволжский) федеральный университет» (Российская Федерация)



Университет гуманитарных наук им. Мухаммеда бин Зайеда (Объединённые Арабские Эмираты)



Образовательная автономная некоммерческая организация высшего образования «Дагестанский гуманитарный институт» (Российская Федерация)



Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Пятигорский государственный университет» (Российская Федерация)

### Издатель и учредитель

Мусульманская религиозная организация духовная образовательная организация высшего образования «Болгарская исламская академия»

Адрес: 422840, Россия, Республика Татарстан,

г. Болгар, ул. Кул Гали, д. 1а,

Сайт: <https://vestnik-academy.ru>

Тел.: +7 (843) 590 34 79

E-mail: [press@bolgar.academy](mailto:press@bolgar.academy)



## **Главный редактор**

*Хуснутдинов Фархат Гусманович*, кандидат юридических наук, заслуженный юрист Республики Татарстан, ректор Мусульманской религиозной организации духовной образовательной организации высшего образования «Болгарская исламская академия»

## **Заместители главного редактора**

*Саяхов Руслан Линищевич*, кандидат педагогических наук, проректор по научной деятельности Болгарской исламской академии (Казань, Россия)

*Аль-Асри Сайф Али Мохамед*, доктор шариатских наук, преподаватель Болгарской исламской академии (Йемен, Болгар, Россия)

## **Редакционная коллегия**

*Адхам Фаррадж Абдурахман*, доктор исламского права университета Аль-Азхар, преподаватель Болгарской исламской академии (Каир, Египет, Болгар, Россия)

*Акбашева Дилара Хамболовна*, кандидат философских наук, заведующий кафедрой теологии Болгарской исламской академии

*Ал-Асри Сайф Али Мохамед*, доктор шариатских наук (Йемен), преподаватель Болгарской исламской академии

*Ал-Дершави Мохамед Джунайд*, доктор шариатских наук (Сирия - Турция), член Диссертационного совета Болгарской исламской академии

*Ал-Захрави Мухамед Айман*, доктор шариатских наук (Сирийская Арабская Республика), преподаватель Болгарской исламской академии

*Али Махди Осман*, доктор исламского права, преподаватель университета Аль-Азхар (Египет)

*Болбол Исмаил Хамдан Муса*, доктор исламских наук и арабской филологии, преподаватель Болгарской исламской академии (Палестина, Болгар, Россия)

*Гизатуллин Рамиль Анасович*, доктор исламских наук (Россия), заведующий кафедрой религиозно-гуманитарных дисциплин Мусульманской религиозной организации духовной образовательной организации высшего образования «Болгарская исламская академия»

*Павлова Ольга Сергеевна*, кандидат педагогических наук (Россия), доцент кафедры этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования Московского государственного психолого-педагогического университета

*Садькова Эльмира Ленаровна*, доктор политических наук, исполнительный директор Фонда стратегического диалога и партнёрства с исламским миром «Россия – Исламский мир», начальник Центра межрелигиозного диалога Болгарской исламской академии (Болгар, Россия)

## СОДЕРЖАНИЕ

### ИСЛАМСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

<i>Киямов М.С.</i> Теологическая форма и мировоззрение суфизма (духовные взгляды на природу человека и общество) .....	6–14
<i>Сайтмуратов Р.Т.</i> Сравнение положения детей сирот в российском законодательстве и шариатском праве .....	15–22
<i>Сидоренко С.Е.</i> Понятие «джихад» в контексте хадисов .....	23–26
<i>Шаязданов А.А.</i> Основы божественного наставления .....	27–31

### ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ

<i>Раупов Б.М.</i> Модель исламского религиозного образования Республики Татарстан как парадигма межконфессионального согласия .....	33–40
--	-------

### ОТЕЧЕСТВЕННОЕ БОГОСЛОВСКОЕ НАСЛЕДИЕ

<i>Исубилаев М.А.</i> Махди Мухаммад ас-Сугури (1255/ 1840) и его богословское наследие.....	42–46
<i>Меджидов Р.С.</i> Богословское наследие Мухаммада Тахира аль Карахи: «Блеск дагестанских шашек в некоторых Шамилевских битвах» .....	47–52
<i>Хисматуллин А.А.</i> Ш. Марджани о проблемах мусульманской идентичности в мультикультурном обществе (по материалам книги «Мукаддима китаб вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф») .....	53–55
<i>Самигуллин К.И.</i> Различие между изданиями мединского корана (1914 г.) и казанского корана (1803 г.) в вопросе наличия алифа или его отсутствия в некоторых словах .....	56–66

# ИСЛАМСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

---

العلوم الإسلامية



## **Теологическая форма и мировоззрение суфизма (духовные взгляды на природу человека и общество)**

**Киямов М.С.,**

*магистрант Болгарской исламской академии,  
мухтасиб Чистопольского муниципального района  
e-mail: kiyamov.mukhammad@mail.ru*

**Аннотация.** Целью работы является изучение теологической формы и мировоззрения суфизма. В результате проведенного исследования выявлено, что образцом монотеистической системы является система суфизма, разработанная аль-Газали, образцом системы пантеистического суфизма – система Ибн аль-Араби. Мировоззрение суфиев развивалось в тесном единстве с процессом формирования и развития суфийского учения в целом. Наряду с теологической формой учения о божестве, о духе, о человеке формировались и мировоззренческие взгляды на природу, человека и общество. Эта особенность и диалектическая противоречивость прослеживается на всех этапах истории возникновения и развития суфизма.

**Ключевые слова:** суфизм, теология, философско-религиозная система.

## **The theological form and worldview of sufism (spiritual views on nature human and society)**

**Kiyamov M.S.,**

*master's student Bolgar Islamic Academy,  
mukhtasib of Chistopol municipal district  
e-mail: kiyamov.mukhammad@mail.ru*

**Abstract.** The aim of our work is to study the theological form and worldview of Sufism. As a result of our research, we have revealed that the model of the monotheistic system is the system of Sufism developed by al-Ghazali, and the model of the system of pantheistic Sufism is the system of Ibn al-Arabi. The worldview of the Sufis developed in close unity with the process of formation and development of the Sufi teaching as a whole. Along with the theological form of the teaching about God, about the spirit, about man, worldview views on nature, man and society were also formed. This peculiarity and dialectical inconsistency can be traced at all stages of the history of the origin and development of sufism.

**Key words:** sufism, theology, philosophical and religious system.



Ведущее место в философском учении суфизма занимает теологическая форма. Теоретическую основу философии суфизма составляют антропологические разработки средневековых суфийских направлений: от признающих законы шариата приверженцев богословия аль-Ашари (аль-Газали, аль-Араби и Джалала ад-дин Руми) до представителей концепции «фана» растворения человека в Боге через осознание единства с Аллахом (аль-Бистами и аль-Халладжа). Суфизм рассматривает человека как существо, объединяющее материальное и духовное, соединяющее творение с Творцом через их постижение с помощью своей природы и разума. Именно так трактуют суфийские мыслители исключительное положение человека в мироздании.

Суфизм отстаивает право каждого человека на личностное общение с Богом без посредников, на его собственный религиозный опыт. Некоторые последователи суфизма считают, что в ходе духовного обновления человек растворяется в Боге и тем самым достигает состояния «совершенного человека».

Положение, о том, что человек представляет собой существо, воспроизводящее в миниатюре все мироздание и находящееся в сущностной взаимосвязи и взаимозависимости с миром, единство которого заключено в Боге, составляет философскую основу учения суфизма о человеке. Человек достигает Истины, когда сознает свою причастность к Богу и переживает единение с ним.

Постижение Бога невозможно рациональным путем, каким суфизм признает изучение внешнего мира. Авторы-суфии сходились в том, что наибольшее значение имеет стадия, на которой знание переходит в истинную уверенность, исключаящую сомнения и ошибки, свойственные разуму. Данный вид знания заложен в сердце человека, воспринимается им как озарение. Поскольку уверенность предполагает внутренний опыт, способ ее постижения – интуиция. Этот способ требует определенного уровня культуры мистического переживания и не может быть выражен рациональным способом. Этот уровень, который можно лишь пережить, прочувствовать называется «фано» (от глагола фанийа – исчезать, прекращаться). Это учение занимает теоретическую основу философии суфизма.

Для учения аль-Бистами и проповедей аль-Халладж характерны, прежде всего, экстатический восторг (галаба) и опьянение любовью к Богу (сукр), ведущая влюбленного в конечном счете к слиянию с ним. Они описали важное для мусульманского мистицизма состояние, когда личность, растворив-





шись, исчезнув в божестве, и, приобретя его атрибуты, становится божеством, а божество – личностью.

Стремясь достичь близости к Богу, суфии находили вдохновение в коранических аятах: «А когда спрашивают тебя рабы мои обо мне, то ведь Я близок, отвечаю на призывы зовущего, когда он позовет меня» (2.182/186). «Мы ближе к нему (человеку), чем шейная артерия» (50:15/16) и т.д. [3, с. 26].

Как отмечено выше, в момент наступления «Фано» человеческая душа сливается с мировой душой и приобретает божественную природу, то есть становится Богом. Теологическая сущность мировоззрения суфиев основывается на признании единого бытия Бога. Теологическая концепция суфиев была разработана основоположниками калама, теологами X в. ал-Ашъари и ал-Мотуруди [2, с. 75].

Теологическим воззрениям суфиев характерна фатальность в интерпретации природных и духовных явлений. Философия теологии Абу Хамид аль-Газали была ориентирована на поиски нравственных идеалов, интереса к человеку, путем его совершенствования. Теолог Аль-Газали, будучи исследователем, критиком и систематизатором, попытался интерпретировать догмы суннитского ислама с помощью нового подхода к религии через призму человеческого существования, связанного с ценностями суфизма и соответствующего настроениям в мусульманском обществе.

Философско-теологическая система аль-Газали изложена в его главном сочинении по основам теологии и суфизма – «Ихйаъ улум ад-дин» («оживление богословских наук»). В своих трудах он выступал восстановителем первоначального ислама, правоверия, неправильно понятого или искаженного теологами. Он, понимая, утверждал, что религиозное мировоззрение нельзя обосновать на правовой казуистике правоведов или на базе философии. Поэтому Газали старался приспособить те или иные философские идеи для защиты положений своей теологии. В мистике суфизма он видел идейного союзника, вместе с суфиями предпочитал личную, эмоциональную веру, считал возможным познание Бога путем интуиции, внутреннего озарения. Газали примирил умеренный суфизм с ортодоксальной теологией и ввел его в систему исламского правоверного мировоззрения. Этим самым он завершил дело, которое начали его учителя – суфии аль-Кушайри (986–1072) и имам аль-Харамейн.

Известный английский исламовед Монтгомери Уотт квалифицирует аль-Газали, как мыслителя, создавшего стройную систему идей, гармонично сочетавшую в себе науку, философию и религиозную догму [8, с. 14–15].



В философских рассуждениях о смысле и истинности религии ислам, ее роли в жизни человека Аль-Газали использует метафизические факты. Он приводит утвердительную и конструктивную разработку онтологического и метафизического компонентов религии, которые наиболее полно и всесторонне выражают религиозное отношение к действительности. Цель религиозно-философской системы Аль-Газали заключалась в расширении социальной базы ислама, что стало возможным благодаря объединению суфизма с традиционализмом. Тем самым, с одной стороны, он лишает суфизм некоторых черт, определяемых как презрительное отношение к закону, настаивает на соблюдении всех обрядов культа и отрицает догматы пантеизма, хотя и заимствует его первоначальную идею божественности человека. С другой стороны, он рассматривает проблему вероучения в связи с индивидуальным бытием человека и центром своего учения делает человека. Обращение к индивиду как творению, имеющему в себе божественное начало и способному познать Бога, ставит идеи Аль-Газали в один ряд с идеями других суфиев. В то же время Аль-Газали стремится «придать официальному правоверию притягательность для народных масс, оживляя суннизм не только чувствами, как считают очень многие исследователи Аль-Газали, а в первую очередь идеалами антифеодалных мусульманских ересей и элементами прогрессивных течений в общественной мысли народов Арабского Халифата, рационалистическими и мистическими идеями» [7, с. 213].

Большинство исследователей суфизма относит эпоху Аль-Газали к тому периоду развития истории суфизма, который характеризуется следующим: официальное суннитское богословие, а вслед за ним и шиитское примирилось с умеренным суфизмом; суфизм еще более широко распространился в этот период среди горожан и феодалов. Резче обозначилось различие между умеренным (монотеистическим) и крайним (пантеистическим) суфизмом.

Для Газали божественная воля – основной пункт, базис отношений между Богом и миром. Сила действия воли Бога-творца, по Газали, не может ограничить свое творение пространством и временем, бесконечен и вечен лишь Бог, мир же конечен и не вечен.

Его учение о душе тесно связано с теологическим учением о Боге. Абу Хамид аль-Газали утверждает, что человеческая душа по своей сущности отличается от всех прочих творений, от чувственного мира. Душа человеческая – духовная субстанция. Высшие человеческие души – это те, которые способны постигнуть «всевышнюю истину» – Бога, божественную реальность



через внутреннее озарение. Это души пророков, святых, мистиков (арабское «орифун», множественное число от «ариф»).

Влияние философии аль-Газали на Запад, особенно на Испанию, было велико. Книга аль-Газали «Тахафут аль-фалосифа», направленная в основном против учений аль-Фараби и Ибн-Сины, произвела большое впечатление на современников и была встречена с восторгом мутакаллимами и суфиями. Однако она вызвала отпор со стороны философов. В первую очередь с острой критикой выступил западно-арабский философ Ибн Рушд (Аверроэс, как называли его в средневековой Западной Европе, 1126–1199). Он был последователем философских учений аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн-Сины. В ответ на книгу Газали он написал трактат «Тахафут ат-тахафут» (Опровержение опровержения). Книга аль-Газали «Тахафут» была одобрена и мусульманскими, и христианскими теологами, поэтому книга ибн Рушда была осуждена и теми, и другими.

В творчестве аль-Газали прослеживается переход от теологии к мировоззренческой философии, хотя в его философских воззрениях явствуют преимущественно теологические сущности. Занимаясь теологией и философией, Газали пришел к выводу о принципиальной несочетаемости веры, как понятия иррационального, и философии, как продукта рационалистических построений. Он стал поддерживать идеи суфиев, которые приходят к монистическому взгляду на бытие, но не на основе логических доказательств, а с помощью интуиции. Философская система аль-Газали во многом явилась философско-теологической формулировкой монотеистического суфизма, который он объединил с умеренным ортодоксальным исламом. В работах аль-Газали развивается идея невозможности рационального познания Бога (поскольку Бог есть Высшая Истина), хотя он не отрицает достоверности построенных на рациональных основаниях наук, дающих знание закономерностей окружающего мира.

Аль-Газали делил людей по уровню их познавательных способностей на категории: широкая публика («масса») и «избранные». К первой категории он относил верующих, которые следуют религиозной традиции, ко второй категории причислял философов, стремящихся постичь истину с помощью доказательств, основанных на достоверных посылах. Кроме того, к избранным он относил и вольнодумных суфиев, которые выдвигали монистические взгляды на бытие. Впоследствии этого учения придерживались отдельные крупные суфии, в том числе Насафи [1, с. 39–40].



В основной работе «Ихйа улум ад-дин», где более систематически изложена суфийская система, аль-Газали рассматривает аскетизм суфиев как средство «очищения души» и как подготовку к «духовной жизни». Как отмечает И.П. Петрушевский, в значительной степени благодаря аль-Газали, общее мнение богословных авторитетов – иджма признала умеренный (монический) суфизм правоверным, и умеренный суфизм прочно вошел в систему исламского мировоззрения, и постепенно сам ислам проникся суфийскими идеями [4, с. 330]. Абу Хамид аль-Газали считал, что ключевым понятием религиозного самосознания является не ислам, а иман – вера, и тот, кто обладает ею, есть верующий. Вера оказывается одной из главных забот Корана, в священном тексте о ней говорится более ста раз. А ислам в Коране упоминается лишь восемь раз. Исходя из этих положений, он развивал свое философско-теологическое учение.

Еще одно теологическое учение, охватившее весь мусульманский мир на рубеже XI–XII вв. «Вахдат аль вуджуд» означало то же самое, что и пантеизм, но только появившийся в теологии задолго до употребления в научно-религиозных кругах выражения «пантеизм». Эта философско-религиозная система, связана с творчеством выдающегося ученого, философа-теолога, выходца из исламизированной Испании Мухйиддина ибн аль-Араби. Он был выдающимся суфийским философом, получившим почетный титул «Великого шейха».

Аль-Араби родился в 1165 г. в г. Мурсия (юг современной Испании), в Андалусии, входившей тогда в состав арабского халифата и служившей своеобразным перекрестком цивилизаций, центром философии и культуры. Будущий мистик получил традиционное образование мусульманского ученого. В его произведениях немало свидетельств о посещавших его озарениях, нередко о беседах с мистиками прошлого или пророками. Аль-Араби много путешествовал, с 1223 г. жил в Дамаске, где и скончался в 1240 г. Великий шейх был знаком с сочинениями выдающихся суфиев ал-Харраза, ал-Мухасибии, ал-Халладжа, ал-Исфараини.

Книги Мухйиддина ибн аль-Араби заключали странную смесь теософии и метафизических парадоксов, подобно теософии на современном этапе. В теологии он был мистиком-пантеистом. До наших дней из 500 его сочинений дошло 150 на арабском языке. Он был полиглотом, что способствовало его практической деятельности. Главный труд «Футухат ал-маккийя» (Мекканские откровения) – изложение его мистической системы в 560 главах. Второй наиболее известный труд его – «Фусус аль-хикам» (Гаммы мудрости). Уче-



ные-исламоведы, отмечают малоизученность литературного и философского наследия Ибн аль-Араби.

Ибн аль-Араби был известен как крупнейший мусульманский философ-мистик, создатель учения о «единстве и единственности бытия» под названием вахдат ал-вуджуд. Особенностью учения является то, что в нем соединились традиции западного и восточного суфизма. Аллегорическое толкование Корана и Сунны составили основу его метода. Используя кораническую символику и мифологию, он детально разработал учение о роли «божественной милости» (ар-рохма) и теофании (тажалли) в творении, о человеке как о «малом мире», «образе бога», суфийскую космогонию и систематизировал их. Он дополнил суфийские представления о «стоянках» и состояниях мистического пути, об иерархии суфийских святых и ее главе – «мистическом космосе» (кутб), о соотношении пророчества и святости и т. п. [7, с. 213].

Наиболее оригинальным в учении аль-Араби является учение о «промежуточном мире», соединяющем две абсолютно противоположные стороны божественного абсолюта: трансцендентную и материальную. В духе суфизма утверждал, что Бог познается с помощью мистического озарения, которое стоит выше чувственного и интеллектуального знания. Он развивал концепцию «единобытия» – вахдат ал-вуджуд. Все вещи, согласно его учению, предшествуют в качестве идей в уме Бога, откуда они проистекают и куда возвращаются. Мир – лишь внешняя, а Бог – внутренняя сторона одного и того же бытия, сущего; Бог абсолютно лишен каких-либо атрибутов, он лишь единая основа всего сущего [9, с. 193]. В целом пантеистические идеи «величайшего учителя» относительно единства Бога и мира могли быть выражены в формуле «бытие творений есть бытие творца», под бытием (вуджуд) он подразумевал не внешнее, эмпирическое, а внутреннее, субстанциональное бытие.

К форме религии Ибн аль-Араби по существу относился безразлично, полагая, что действие божества и богослужение есть во всех религиях. Аль-Араби считал, что веру, основанную на догматах или на умозрении, можно отвергнуть. Личную, интуитивную веру, религию сердца опровергнуть нельзя. Поэтому форма религии несущественна, молиться можно и в мечети, и в христианском монастыре, и в иудейской синагоге, даже в языческом капище перед идолом, если только молящийся верит, что он обращается к Богу, а не фетишу. «Тот, кто поклоняется богу, воспринимает Его (бога) в виде Солнца. Тот, кто почитает Бога в живом существе, принимает Его за живое существо, – пишет аль-Араби, – а тот, кто Его видит в неживом предмете, почитает



Его за неживой предмет. Не надо следовать только за какой-нибудь верой, поскольку по этой причине вы теряете веру в другие предметы. Бог, который находится всюду и всемогущ, не ограничивается только одной верой. Как гласит Коран, «Куда ни обернешься, всюду сияет лик Аллаха». Все молятся тому, в кого веруют, Бог его наличествует в его собственной природе, и когда он молится Ему, возносит самого себя» [7, с. 213].

Вместе с тем, Ибн аль-Араби находил, что для него ислам – наиболее удобная форма религии, а суфизм – настоящая философия ислама. Поэтому себя он называл правоверным мусульманином и рекомендовал суфиям соблюдать правила шариата. Его идеи были приняты с восторгом многими мусульманами Среднего и Ближнего Востока, Средней Азии, Северной Африки и Андалусии.

Обширное наследие Ибн аль-Араби оказалось источником, из которого на протяжении столетий черпали философские, философско-теологические и оккультные знания его многочисленные поклонники. Споры вокруг наследия Аль-Араби не утихают и поныне. Недаром о своем духовном наследии великий мыслитель написал следующим образом: «Каждый век называется именем одного из великих личностей, отныне все века будут поминать моим именем» [5, с. 29]. Тасаввуф (суфизм) достиг своего апогея благодаря бесподобным произведениям высокого стиля Ибн аль-Араби [6, с. 23].

Целью суфизма является воспитание «совершенного человека», который свободен от мирской суеты и сумел возвыситься над негативными качествами своей природы. Суфизм вдохновлял своих последователей, раскрывал в них глубинные качества души и сыграл большую роль в развитии эстетики, этики, литературы и искусства. По мнению суфиев, путь совершенствования духовного мира каждого человека был показан на примере жизни пророка Мухаммада и выражен в 21 аяте суры Аль-Ахзаб.

Таким образом, образцом монотеистической системы является система суфизма, разработанная аль-Газали, образцом системы пантеистического суфизма – система Ибн аль-Араби. Мировоззрение суфиев развивалось в тесном единстве с процессом формирования и развития суфийского учения в целом. Наряду с теологической формой учения о Боге, о духе, о человеке формировались и мировоззренческие взгляды на природу, человека и общество. Эта особенность и диалектическая противоречивость прослеживается на всех этапах истории возникновения и развития суфизма.



## Список литературы

1. Азиз-Ад-Дин Насафи Зубдат ал-хакаик. - М.: Наука, 1989.
2. Бартольд В.В. Ислам. – Пгб., 1918.
3. Коран / Пер. И. Крачковского. – М., 1991.
4. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV веках. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1966.
5. Рахим И. Ибн Арабий // Тафаккур. – 2000. – № 1. (на узб. яз.)
6. Саййид Мухаммад Хотамий. Ислом тафаккури тарихидан. – Т.: Минхож, 2003.
7. Суфийская мудрость / Сост. В.В. Лавский. – М.: Изд-во «Март», 2007.
8. Уотт Монтгомери. Влияние ислама на средневековую Европу. – М.: Наука, 1976.
9. Философский энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1983.

## **Сравнение положения детей сирот в российском законодательстве и шариатском праве**

***Сайтмуратов Р.Т.,***

*магистрант Болгарской исламской академии*

*e-mail: ravil.saytmuratov@bk.ru*

**Аннотация.** В статье производится сравнительный анализ положения детей сирот в российских законодательных актах и исламском праве. Рассматривается определение слова «сирота», возраст совершеннолетия, имущественные и личные неимущественные права, право на гражданство. Помимо научного интереса данное исследование может использоваться для борьбы с псевдорелигиозными экстремистскими организациями, внушающими, что шариат несовместим со светским законодательством.

**Ключевые слова:** право, шариат, ислам, дети-сироты, права сирот.

## **Comparison of the rights of orphans in russian and sharia law**

***Saitmuratov R.T.,***

*master's student at the Bolgar Islamic Academy*

*e-mail: ravil.saytmuratov@bk.ru*

**Abstract.** The article provides a comparative analysis of the rights of orphans in Russian and Islamic law. The definition of the word «orphan», the age of majority, property rights of orphans, the right to citizenship, personal non-property rights are considered. In addition to the scientific interest associated with the study of the Islamic legal system and the search for similar norms in Russian legislation, this study can be used to combat pseudo-religious extremist organizations that suggest that Sharia is incompatible with Russian law.

**Key words:** law, sharia, Islam, orphans, orphans' rights.





Любая законодательная система призвана защитить права граждан и обеспечить им достойную жизнь. Особенно важна защита прав наиболее уязвимых слоев населения – тех, кто в силу различных причин не способен самостоятельно отстаивать свои права. К такой категории граждан, без сомнения, относятся дети-сироты. В обычной ситуации права детей отстаивают их родители, сироты же нуждаются в особой защите со стороны государства.

Сравнительный анализ следует начать с определения понятия «сирота». Российское право термину «сирота» дает следующее юридическое определение: «дети-сироты – лица в возрасте до 18 лет, у которых умерли оба или единственный родитель» (Федеральный закон от 21.12.1996 г. № 159-ФЗ, ред. от 17.02.2021 г., «О дополнительных гарантиях по социальной поддержке детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей»). Исламское право дает следующее определение: «сирота – это человек, который лишился отца до совершеннолетия» [10, с. 254].

Между двумя определениями имеется различие. Светское право определяет сиротой того, кого в народе называют «круглый сирота» [13]. Исламская правовая система обозначает сиротой по факту наличия или отсутствия отца. На наш взгляд, это связано со следующим фактором отличия исламской правовой системы от российской светской. Так, в ст. 61 семейного кодекса РФ говорится: «Родители имеют равные права и несут равные обязанности в отношении своих детей (родительские права)». Согласно исламской же правовой системе, только часть родительских прав и обязанностей ложится на обоих супругов в одинаковой мере, как, например, обязанность воспитания детей в соответствии с морально-нравственными нормами ислама, другая же часть – обязанность только одного из родителей. Так согласно единогласному мнению мусульманских правоведов, финансовое обеспечение ребенка целиком и полностью должен взять на себя отец [1, с. 302]. Об этом говорится в Коране: «...а тот, кому родили ребенка (отец), обязан кормить и одевать их (жен)...» (Священный Коран, сура аль-Бакара, 233 аят). Раз отец обязан обеспечивать своих жен, то, несомненно, обязан обеспечивать и ребенка [11, с. 245]. Таким образом, согласно российскому законодательству, эта обязанность в равной степени лежит на обоих родителях, согласно шариату возлагается на отца.

Из определения термина «сирота» вытекает следующий анализируемый нами вопрос – каков возраст, по достижении которого гражданин перестает считаться сиротой? Так, в вышеупомянутом Федеральном законе от 21.12.1996 г. № 159-ФЗ говорится: «дети-сироты – лица в возрасте до 18 лет...»,



исламское же право трактует так: «сирота – это человек, который лишился отца до совершеннолетия [10, с. 254]. Российский закон четко определяет возраст совершеннолетия. Кувейтская энциклопедия фикха приводит более размытую формулировку. Это связано с тем, что, согласно шариату, ребенок считается совершеннолетним с момента достижения половой зрелости, а если признаков половой зрелости, таких как поллюция, менструация, беременность и т.д., нет, совершеннолетие определяется по возрасту. Большинство правоведов шафиитского [4, с. 166], ханбалитского [3, с. 237] и маликитского [7, с. 337] мазхабов определяют для мужчин и женщин этот возраст как 15 лунных лет. Согласно мнению имама Абу Ханифы, совершеннолетие наступает в возрасте 18 лунных лет для мужчин и 17 для женщин (мухтасар аль-кудури). Очевидно, что мнение ханафитского мазхаба, которого придерживается большинство мусульман Татарстана, почти совпадает с возрастом совершеннолетия, обозначенным российским правом. Помимо прочего важно помнить, что шариат считает возраст человека лунными, а российский закон – солнечными годами. Каждый лунный год меньше солнечного на 11, 25 дней [12, с. 224].

Одной из мер защиты сироты по российским законам является гражданское право на судебную защиту, предусмотренное ст. 46 Конституции РФ, ст. 56 семейного кодекса РФ, ст. 11 гражданского кодекса РФ и другими нормативно-правовыми актами. Помимо этого сироты имеют также право на бесплатную юридическую помощь (п. 4 п. 1. ст. 20 Федерального закона от 21.11.2011 г. № 324-ФЗ (ред. от 28.11.2015) «О бесплатной юридической помощи в Российской Федерации»). Исламское право также предоставляет всем гражданам право на судебную защиту, и также дает сиротам право на получение бесплатной юридической помощи [10, с. 395].

Помимо вышеперечисленного, ребенок-сирота и согласно российскому законодательству, и согласно шариату имеет определенные имущественные права. В ст. 35 Конституции РФ гарантируется неприкосновенность частной собственности: сирота имеет право на имущество, находящееся в собственности ребенка до возникновения статуса сироты или статуса ребенка, оставшегося без попечения родителей (ст. 60, 148, 155.3 СК РФ, ст. 17–23 Федерального закона от 24.04.2008 г. № 48-ФЗ, ред. от 29.07.2017 г., «Об опеке и попечительстве» и др.). Шариат тоже признает право собственности как одну из базовых, неприкосновенных ценностей: имущество сироты закрепляется за ним, и государство следит за его сохранностью [2, с. 227]. Если опекун сироты является обеспеченным человеком, он не имеет право пользоваться имуще-



ством сироты, если же он не богат – ему допускается использовать имущество сироты на необходимые нужды, но в разумных пределах. В том случае, если материальное состояние сироты не соответствует потраченному имуществу, государство принимает меры в отношении опекуна.

Отечественное законодательство обеспечивает сиротам право на приватизацию жилья: «В случае смерти родителей, а также в иных случаях утраты попечения родителей, если в жилом помещении остались проживать исключительно несовершеннолетние, органы опеки и попечительства, руководители учреждений для детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей, опекуны (попечители), приемные родители или иные законные представители несовершеннолетних в течение трех месяцев оформляют договор передачи жилого помещения в собственность детям-сиротам и детям, оставшимся без попечения родителей...» (ст. 2 Закон РФ от 04.07.1991 г. № 1541–1, ред. от 16.10.2012 г.). В исламском праве наблюдается схожая ситуация, однако приватизация не требуется, полученное ребенком в наследство имущество переходит в его владение автоматически и сразу считается его собственностью.

В рамках заботы о детях сиротах законодательство РФ предусматривает обеспечение детей-сирот жильем. Так ст. 98.1 жилищного кодекса РФ предусматривает особый вид жилых помещений – жилые помещения для детей-сирот. Помимо ст. 98.1, ст. 109.1 жилищного кодекса РФ действует Федеральный закон 21.12.1996 г. № 159-ФЗ, который предусматривает однократное по достижении возраста 18 лет предоставление благоустроенного жилого помещения специализированного жилищного фонда по договорам найма специализированных жилых помещений детям-сиротам и детям, оставшимся без попечения родителей. Передаваемое в собственность сироты жилое помещение также должно соответствовать определенным нормам, контроль за исполнением возлагается на органы опеки, опекунов или иных ответственных лиц (гл. 4 Федерального закона от 24.04.2008 г. № 48-ФЗ, ред. от 29.07.2017 г., «Об опеке и попечительстве»). В традиционном исламском праве подобные нормы отсутствуют, но существует институт вакфа. Вакф – особый вид общественной собственности, выделяемый в качестве акта благотворительности в пользу определенной категории людей. Часть вакфов направляется на поддержку сирот, а полученные от них средства используются для материальной поддержки сирот, предоставления им общежитий и в отдельных случаях для покупки сиротам жилья. В последние века существования Османской империи переданное в вакф имущество достигало гигантских масштабов. Так,



в XIX в. 30% всех земель империи входили в тот или иной вакф [9, с. 77]. По сей день многие мусульмане ратуют за необходимость восстановления института вакфа, однако законодательство Российской Федерации пока не позволяет выделить такой вид собственности.

Другим имущественным правом, предоставляемым Российской Федерацией детям-сиротам, является право на социальные выплаты и льготы. «Дети-сироты и дети, оставшиеся без попечения родителей, находящиеся в соответствующей организации, в семье опекуна, попечителя, приемных родителей имеют льготы на бесплатное питание, бесплатный комплект одежды, обуви и мягкого инвентаря, проживание в жилом помещении без взимания платы или возмещение их полной стоимости, а также бесплатное оказание медицинской помощи» (ст. 1 Федерального закона от 21.12.1996 г. № 159-ФЗ, ред. от 01.05.2017 г., «О дополнительных гарантиях по социальной поддержке детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей»). Помимо этого, сирота также имеет право на бесплатные путевки, льготное питание в школе, страховую пенсию по потере кормильца, пособия и другие выплаты. Данное положение присутствует и в исламском праве. Сироте назначается опекун, выбираемый обычно из родственников ребенка, он не имеет права использовать имущество сироты, и должен обеспечивать его содержание из своих средств. Также материальной поддержкой сирот может служить институт вакфа.

По российскому законодательству, ребенок-сирота имеет право на алименты, которые выплачиваются ему биологическими родителями в том случае, если ребенок остался без попечения родителей или бывшими усыновителями после отмены усыновления (ст. 143 СК РФ). В исламском праве обязанность выплаты алиментов ложится на назначаемого властями опекуна.

Российская Федерация гарантирует детям-сиротам право на получение наследства. Ребенок не теряет свое право на наследство в случае лишения родителей родительских прав (ст. 71 СК РФ). Порядок получения наследства устанавливается гл. 64 ГК РФ. Также ребенок может быть наследником согласно завещанию и может отказаться от наследства в том случае, если вследствие получения наследства он будет обременен долгами или не получит имущественной выгоды. Исламское право также гарантирует сиротам право на наследство. Однако следует отметить, что отказаться от наследства невозможно, так как согласно шариату долги умершего не переходят к его наследникам. Из имущества покойного (тарика) первоначально выплачивают долги, а уже потом наследники вступают во владение оставшимся имуществом. Если



имущество наследодателя не покрывает размер долга, наследники ничего не получают, а кредиторы не имеют права требовать выплаты долга с наследников покойного [8, с. 342].

Помимо прочих имущественных прав и субсидий Российская Федерация поддерживает сирот выплатой их опекунам материнского капитала. Так материнский капитал полагается не только родителям ребенка, но и его усыновителям. Если мужчина является единственным усыновителем, он тоже имеет право на материнский капитал (Федеральный закон от 29.12.2006 г. № 256-ФЗ, ред. от 28.12.2016 г., «О дополнительных мерах государственной поддержки семей, имеющих детей»). В исламском праве не удалось обнаружить схожих положений. Мы не исключаем, что подобного рода выплаты могли производиться из вышеупомянутых вакфов, однако соответствующего нормативно правового акта нами не обнаружено.

Помимо имущественных прав, дети-сироты имеют право на получение гражданства Российской Федерации (согласно ст. 10 Федерального закона от 31.05.2002 г. № 62-ФЗ, ред. от 29.07.2017 г., «О гражданстве Российской Федерации»). В момент рассвета исламского права такое понятие как «гражданство» еще не применялось, однако дети-сироты подобно всем гражданам становились субъектами права, что можно рассматривать как аналог современного понятия «гражданство». Современные законы стран, традиционно считающихся исламскими, предоставляют право на гражданство.

Российская Федерация гарантирует детям-сиротам определенные личные неимущественные права, например, право на имя (регулируемое ст. 58–59 СК РФ, ст.19 ГК РФ, Федерального закона «Об актах гражданского состояния»). Шариат также считает право на имя одним из неотторжимых прав человека.

В соответствии со ст. 5. Федерального закона от 29.12.2012 г. № 273-ФЗ, ред. от 29.07.2017 г., «Об образовании в Российской Федерации» в Российской Федерации гарантируется право каждого человека на образование, которое является общедоступным и бесплатным, соответствует федеральным государственным образовательным стандартам дошкольного, начального общего, основного общего и среднего общего образования, среднего профессионального образования. Также гарантируется бесплатность (на конкурсной основе) высшего образования, если образование данного уровня гражданин получает впервые. Согласно п. 6 ст. 86 Федерального закона от 29 декабря 2012 г. «273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации» дети-сироты и дети,



оставшиеся без попечения родителей пользуются преимущественным правом приема в общеобразовательные организации, реализующие образовательные программы основного общего и среднего общего образования, интегрированные с дополнительными общеразвивающими программами, имеющими целью подготовку несовершеннолетних граждан к военной или иной государственной службе, в том числе к государственной службе российского казачества [6]. Традиционное исламское законодательство не гарантирует своим субъектам право на всеобщее бесплатное образование. Однако на практике в исламских странах начальное образование было бесплатным и доступным для всех слоев населения. В ранний период мусульмане учились в мечетях, затем были созданы специальные школы начального образования – «куттабы» [5].

Всем гражданам Российской Федерации гарантируется право на здоровье. Дети-сироты, как уязвимая группа населения, наделена особыми льготами, связанными с сохранением здоровья. Им предоставляются путевки в организации отдыха и оздоровления (в санаторно-курортные организации – при наличии медицинских показаний), а также оплачивается проезд к месту лечения (отдыха) и обратно [6]. Нам не удалось найти подобных нормативных правовых актов в исламском праве, однако подобного рода субсидирование могло осуществляться за счет вакфов.

Таким образом, сравнение прав детей-сирот в российском законодательстве и исламском праве, демонстрирует, что большинство правовых положений обеих систем совпадают, отличия касаются лишь незначительных деталей. На наш взгляд, это связано с тем, что любое общество стремится к гражданской справедливости. Привлекать внимание общественности к сравнению исламских правовых основ и гражданского законодательства является необходимым и важным, чтобы общество могло противостоять деструктивным псевдорелигиозным организациям, стремящимся внушить мусульманам, что шариат не сочетается со светским законодательством.

### **Список литературы**

1. Абу Бакр аль-Джассас. Шарх мухтасар тахави. – Амман: Издательство: Дар аль-башара, 2010. – Т. 5.
2. Аль-Маварди Али. Аль-Хави аль-Кабир. – Бейрут: Издательство Дар аль-кутуб аль-ильмия, 1994. – Т. 6.
3. Аль-Мардави Али. Аль-инсаф. – Каир: Издательство Матбагат аль-сунна аль-мухаммадия, 1956. – Т. 5.



4. Аль-Хатыб аш-Ширбиний. Мугни аль-мухтадж. – Бейрут: Издательство Дар аль-ма`рифа, 1997. – Т. 2.
5. Asimov M.S., Clifford Edmund Bosworth. The Age of Achievement: Vol 4. – Motilal Banarsidass, 1999.
6. Беспалов Ю.Ф. Путеводитель по законодательству РФ о правах детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://gra-mu.ru/Media/Default/pages/38615> (дата обращения: 28.12.2021).
7. Ибн Абд аль-Барри. Аль-истизкар. – Бейрут: Издательство Дар аль-ма`рифа, 1993. – Т. 7.
8. Ибн Куддама аль-Макдиси. Аль-мугни. – Бейрут: Издательство Дар аль-Алям аль-кутуб, 1997. – Т. 6.
9. Ибрагимова П.А. Вакф в Дагестане и Османской империи // Научная мысль Кавказа. – 2012. – № 3.
10. Кувейтская энциклопедия фикха, кувейт, вазарат аль аукаф ва шууну. – Издательство Аль-исламия, 1983. – Т. 45.
11. Мухаммад аш-Шауканий. Фатх аль-кадир. – Бейрут: Издательство Дар аль-ма`рифа, 2013. – Т. 1.
12. Селешников С.И. История календаря и хронология. – М.: Наука, 1970.
13. Ситуация: Кого можно отнести к детям-сиротам? // Азбука права. –2021. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://zashytaur.ru/zhurnal-azbuka-prava-2021.html> (дата обращения: 28.12.2021).

سوا بن إيدووارد سيدورينكا

## مفهوم الجهاد في سياق الأحاديث النبوية

الدرجة العلمية: تشتمل هذه المقالة على أهمية دراسة مفهوم الجهاد في سياق الأحاديث النبوية، وكذلك إزالة إشكال على كثير من الناس كيفية التعامل مع مصطلح الجهاد وفهم النصوص عنه، وتفسير بعض الأحاديث من قبل العلماء المتقدمين في الجهاد لكي يوضح مفهوم الجهاد للناس بشكل صحيح.

مفاتيح الكلمات: الجهاد، الحديث، مفهوم، إسلام، مصطلح.

## Понятие «джихад» в контексте хадисов

**Сидоренко С.Е.,**

*магистрант Болгарской исламской академии*

*e-mail: sidorenko.savva@mail.ru*

**Аннотация.** Статья посвящена значимости изучения джихада в контексте пророческих хадисов. С целью разъяснения понятия джихада общественности в ней обозначены проблемы, с которыми люди сталкиваются при работе с этим понятием и со связанными с джихадом текстами, а также при интерпретации хадисов о джихаде.

**Ключевые слова:** ислам, джихад, хадисы.

## Jihad in the context of the hadiths

**Sidorenko S.E.,**

*master's student at the Bolgar Islamic Academy*

*e-mail: sidorenko.savva@mail.ru*

**Abstract.** This article includes the importance of studying the concept of jihad in the context of the hadiths, as well as removing a problem for many people how to deal with the term jihad and understanding the texts about it, and the interpretation of some hadiths by the advanced scholars in jihad in order to explain the concept of jihad to people correctly.

**Key words:** Islam, Jihad, Hadiths.





## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والصلاة والسلام على رسولنا وحبينا محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم وعلى أصحابه أجمعين.

أقدم اليوم هذه المقالة التي تتحدث عن مفهوم الجهاد في سياق الأحاديث النبوية.

نصوص السنة النبوية المتمثلة في المدونات الحديثة كبيرة وواسعة جدا وهذا بخلاف النصوص القرآنية المحدودة، ويحتل موضوع الجهاد حيزا كبيرا في السنة. وأيضا في الأحاديث التي ورد فيها مصطلح الجهاد يمكن أن يحمل على عدة معان، التي سوف نعطي في القديم بإذن الله تعالى جل جلاله.

الأحاديث التي ورد فيها مصطلح "الجهاد" عاما:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع: «أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِالْمُؤْمِنِ؟ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ، وَالْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ النَّاسُ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُجَاهِدُ مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ الْخَطَايَا وَالذُّنُوبَ»<sup>١</sup>.

عن جابر رضي الله عنه قال: «قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْمٌ غُرَاةٌ، فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « قَدِمْتُمْ خَيْرَ مَقَدِمٍ مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ. قَالُوا: وَمَا الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ؟ قَالَ: مُجَاهَدَةُ الْعَبْدِ هَوَاهُ»<sup>٢</sup>.

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يَا أَبَا سَعِيدٍ، مَنْ رَضِيَ بِاللَّهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا، وَبِمُحَمَّدٍ نَبِيًّا، وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ. فَعَجِبَ لَهَا أَبُو سَعِيدٍ فَقَالَ: أَعَدَّهَا عَلَيَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَفَعَلَ، ثُمَّ قَالَ: وَأُخْرَى يُرْفَعُ بِهَا الْعَبْدُ مِائَةَ دَرَجَةٍ فِي الْجَنَّةِ، مَا بَيْنَ كُلِّ دَرَجَتَيْنِ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ. قَالَ: وَمَا هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»<sup>٣</sup>.

في هذا الحديث قيل عن الجهاد لأنه من الأعمال التي «يرفع بها العبد مئة درجة في الجنة».

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «مَنْ أَنْفَقَ زَوْجَيْنِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، نُودِيَ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ: يَا عَبْدَ اللَّهِ هَذَا خَيْرٌ، فَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصَّلَاةِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الصَّلَاةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجِهَادِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الْجِهَادِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصِّيَامِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الرِّيَّانِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصَّدَقَةِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الصَّدَقَةِ» فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه: يَا بِي أَنْتَ وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا عَلَيَّ مَنْ دُعِيَ مِنْ تِلْكَ الْأَبْوَابِ مِنْ ضَرُورَةٍ، فَهَلْ يُدْعَى أَحَدٌ

١ أخرجه الإمام أحمد في مسنده [٨٥٩٣٢/١٨٣/٩٣]. إسناده صحيح. علي بن إسحاق: هو المروزي، وعبد الله: هو ابن المبارك، وليث: هو ابن سعد، وأبو هانيء الخولاني: اسمه حميد بن هانيء. وهو في «الزهد» لابن المبارك [٦٢٨]، ومن طريق ابن المبارك أخرجه ابن حبان [٦٢٨٤]، والبيهقي في «شرح السنة» [٤١].

٢ أخرجه البيهقي في الزهد [٣٧٣/٥٦١]. قال الحافظ البيهقي عقبه: وهذا إسناده فيه ضعف. وقال الحافظ في «تخريج الكشاف» ٣/٣٧١: هو من رواية عيسى بن إبراهيم عن يحيى بن يعلى عن ليث بن أبي سليم، والثلاثة ضعفاء.

٣ أخرجه مسلم في كتاب [الإمارة] باب [بيان ما أعده الله تعالى للمجاهد في الجنة من الدرجات] صحيح مسلم [٣/٤٨٨١/١٠٥١].



مِنْ تِلْكَ الْأَبْوَابِ كُلِّهَا، قَالَ: نَعَمْ وَأَرْجُو أَنْ تَكُونَ مِنْهُمْ»<sup>(١)</sup>.

قوله: «في سبيل الله» أي: في طلب ثواب الله، وهو أعم من الجهاد وغيره<sup>(٢)</sup>.

أن أبا سعيد الخدري رضي الله عنه، حدثه قال: قيل: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ النَّاسِ أَفْضَلُ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مُؤْمِنٌ يُجَاهِدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِنَفْسِهِ وَمَالِهِ، قَالُوا: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: «مُؤْمِنٌ فِي شَعْبٍ مِنَ الشَّعَابِ يَتَّقِي اللَّهَ، وَيَدْعُ النَّاسَ مِنْ شَرِّهِ»<sup>(٣)</sup>.

عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما يقول: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَأْذَنَهُ فِي الْجِهَادِ فَقَالَ: أَحَيٌّ وَالِدَاكَ قَالَ: نَعَمْ قَالَ: فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ»<sup>(٤)</sup>.

«ففيهما فجاهد» أي: إن كان لك أبوان فابلغ جهدك في برهما والإحسان إليهما فإن ذلك يقوم لك مقام قتال العدو<sup>(٥)</sup>.

أيضا يوجد باب في صحيح البخاري إسمه «مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ». وقال ابن حجر العسقلاني في «فتح الباري شرح صحيح البخاري»: «قوله، أي قول إمام البخاري، «باب من جاهد نفسه في طاعة الله عز وجل»: يعني بيان فضل من جاهد والمراد بالمجاهدة كف النفس»<sup>(٦)</sup>.

اعتمادا على شروح هذه الأحاديث ممكن أن نقول بأن هذه الأحاديث تتكلم عن الجهاد في سبيل الله بمفهومه العام ولا يمكن حملها مثلا على القتال فقط. حيث ورد الجهاد في أحد من الأحاديث بمعنى «جهد» في بر الوالدين وفي الأخرى جاء هذا المصطلح بمعنى طاقة في طاعة الله.

الأحاديث التي ورد فيها مصطلح «الجهاد» خاصا:

وأغلبية أحاديث باب الجهاد يكون من هذا النوع ومن أمثلتها حديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «تَكْفَلُ اللَّهُ لِمَنْ جَاهَدَ فِي سَبِيلِهِ، لَا يُخْرِجُهُ إِلَّا الْجِهَادُ فِي سَبِيلِهِ، وَتَصْدِيقُ كَلِمَاتِهِ بِأَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ، أَوْ يَرْجِعَهُ إِلَى مَسْكِنِهِ الَّذِي خَرَجَ مِنْهُ، مَعَ مَا نَالَ مِنْ أَجْرٍ أَوْ غَنِيمَةٍ»<sup>(٧)</sup>.

- ١ أخرج البخاري في كتاب [الصوم] باب [الريان للصائمين] صحيح البخاري [٣/٥٢/٧٩٨١].
- ٢ أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ٩٠٠٢ م. ج ٦١. ٣٨١ ص.
- ٣ أخرج البخاري في كتاب [الجهاد و السير] باب [أفضل الناس مؤمن مجاهد بنفسه وماله في سبيل الله] صحيح البخاري [٤/٥١/٦٨٧٢].
- ٤ أخرج البخاري في كتاب [الجهاد و السير] باب [الجهاد بإذن الأبوين] صحيح البخاري [٤/٩٥/٤٠٠٣].
- ٥ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي. فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة. ٧٥٩١ م. ج ٣٠٤. ١١ ص.
- ٦ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي. فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة. ٧٥٩١ م. ج ٧٣٣. ١١ ص.
- ٧ أخرج البخاري في كتاب [فرض الخمس] باب [قول النبي صلى الله عليه وسلم: «أحلت لكم الغنائم»] صحيح البخاري [٤/٥٨١/٣٢١٣].



أن أبا هريرة رضي الله عنه حدثه، قال: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: دُلَّنِي عَلَى عَمَلٍ يَغْدِلُ الْجِهَادَ؟ قَالَ: «لَا أَجِدُهُ» قَالَ: «هَلْ تَسْتَطِيعُ إِذَا خَرَجَ الْمُجَاهِدُ أَنْ تَدْخُلَ مَسْجِدَكَ فَتَقُومَ وَلَا تَقُورَ، وَتَصُومَ وَلَا تُفْطِرَ؟»، قَالَ: وَمَنْ يَسْتَطِيعُ ذَلِكَ؟، قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: «إِنَّ فَرَسَ الْمُجَاهِدِ لَيْسَنُ فِي طَوْلِهِ، فَيُكْتَبُ لَهُ حَسَنَاتٌ»<sup>(١)</sup>.

في ضوء هذا التقسيم للأحاديث، تنكشف لنا ظاهرة مهمة برزت بالنسبة إلى مفهوم الجهاد في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، وهي غلبة المعنى القتالي للجهاد على سائر مصدايق هذا المصطلح، فكما أشرنا قبل قليل، إلى أن أغلبية أحاديث باب الجهاد يكون على هذا النوع، على العكس من استخدام مصطلح الجهاد في القرآن الكريم الذي كان في أغلب الأعم في معناه العام وهو داء ما بحاجة إلى القرائن لصرفه إلى القتال. نلاحظ في الأحاديث المروية في باب الجهاد أنه استخدم في أغلبيتها بمعنى «القتال في سبيل الله»، وهذا الاعمال واضح بحيث إننا لا نحتاج إلى القرينة الصارفة لفهم ذلك.

وتشير بعض الروايات إلى أن «الجهاد» يراد به «القتال» في كلام الصحابة رضي الله عنهم، إذ أنهم استخدموا في هذا المعنى في عدة المواضع، مثلا عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أنها قالت: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، نَرَى الْجِهَادَ أَفْضَلَ الْعَمَلِ، أَفَلَا نُجَاهِدُ؟ قَالَ: لَا، لَكِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ حَجٌّ مَبْرُورٌ»<sup>(٢)</sup>، استخدمت «الجهاد» بمعنى «القتال» في استفسارها من النبي صلى الله عليه وسلم بخصوص مشاركة.

وأيضا مثال على ذلك رواية عن مجاهد: «قُلْتُ لِابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَهَاجِرَ إِلَى الشَّامِ، قَالَ: لَا هِجْرَةَ، وَلَكِنْ جِهَادًا، فَانْطَلِقْ فَأَعْرِضْ نَفْسَكَ، فَإِنْ وَجَدْتَ شَيْئًا وَإِلَّا رَجَعْتَ»<sup>(٣)</sup>، وهنا أيضا استعمال هذا المصطلح بمعنى الرجل أن يجاهد بعرض نفسه لقتال العدو في جهة الشام.

أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل: أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «طَوْلُ الْقِيَامِ» قيل: فَأَيُّ الصَّدَقَةِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «جُهْدُ الْمُقِلِّ» قيل: فَأَيُّ الْهِجْرَةِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «مَنْ هَجَرَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ» قيل: فَأَيُّ الْجِهَادِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «مَنْ جَاهَدَ الْمُشْرِكِينَ بِمَالِهِ وَنَفْسِهِ»، وقيل: فَأَيُّ الْقِتْلِ أَشْرَفُ؟ قَالَ: «مَنْ أَهْرِيقَ دَمَهُ وَعَقَرَ جَوَادُهُ»<sup>(٤)</sup>.

#### خلاصة:

على ما سبق، يصبح واضحا لنا بأن حمل «الجهاد» على القتال في جميع الأحاديث التي ورد فيها ذكره غير ممكن. إذ هناك أحاديث يصعب على الدارس تخصيص مفهوم الجهاد فيها، أما التي توجد إمكانية حملها على القتال، يحتاج الدارس فيها

١ أخرجه البخاري في كتاب [الجهاد والسير] باب [فضل الجهاد والسير] صحيح البخاري [٥١/٤/٥٨٧٢].

٢ أخرجه البخاري في كتاب [الحج] باب [فضل الحج المبرور] صحيح البخاري [٢/٣٣١/٢٠٥١].

٣ أخرجه البخاري في كتاب [المغازي] باب [وقال الليث حدثني يونس] صحيح البخاري [٥/٢٥١/٩٠٣٤].

٤ أخرج أبو داود في سننه في كتاب [الصلاة] باب [تفريع أبواب الوتر] سنن أبي داود [٢/١٨٥/٩٤٤١]. إسناده قوي من أجل علي الأزدي - وهو ابن عبد الله البارقي - فهو صدوق لا بأس به، ولكن الصحيح في لفظه ما سنورده من روايتي أحمد والنسائي.

## Основы божественного наставления

**Шаязданов А.А.,**

*магистрант Болгарской исламской академии,*

*руководитель отдела образования Чистопольского мухтасибата*

*e-mail: anas8686@mail.ru*

**Аннотация.** Цель нашей работы – исследовать основную функцию и суть Священного Божественного писания, феномен неподражаемости Корана, опираясь на труды ученых: Ибн Халдуна, Усама Сеид аль-Азхари, Абу Абдуллах аль-Куртуби, Джалаледдин ас-Суюти и других. В исследовании подробно рассмотрены четыре основных стержня Священного Корана: Познание Всевышнего, Руководство, Неподражаемость и Законодательство. В результате проведенного исследования мы пришли к выводу о том, что основной функцией и сутью Священного Корана являются коранические стержни, олицетворяющие Божественное наставление, которое напрямую связано с неподражаемостью Корана. Данный вывод открывает перед нами совершенно иной, нестандартный взгляд на вопрос о феномене неподражаемости Корана и нам еще предстоит наблюдать множество новых открытий, подтверждающих его бесконечность.

**Ключевые слова:** Священный Коран, коранические стержни, Познание Всевышнего, руководство, неподражаемость, законодательство, аль-Хидая.

## Fundamentals of divine instruction

**Shayazdanov A.A.,**

*master's student at the Bolgar Islamic Academy,*

*head of education department Chistopol mukhtasibat*

*e-mail: anas8686@mail.ru*

**Abstract.** The purpose of our work is to investigate the main function and essence of the Holy Divine Scripture, the phenomenon of the inimitability of the Koran, based on the works of scientists: Ibn Khaldun, Osama Seyid al-Azhari, Abu Abdullah al-Kurtubi, Jalaladdin al-Suyuti and others. The study examines in detail the four main pillars of the Holy Quran: Cognition of the Almighty, Leadership, Inimitability and Legislation. As a result of our research, we came to the conclusion that the main function and essence of the Holy Quran are the Koranic rods, personifying the Divine instruction, which is directly related to the inimitableness of the Quran. This conclusion opens before us a completely different, non-standard view of the phenomenon of the inimitableness of the Koran, and we still have to observe many new discoveries confirming its infinity.

**Key words:** Holy Quran, Koranic rods, knowledge of the almighty, guide, inimitable, legislation, al-Hidaya.



Коран является Священным Божественным писанием, которое вобрало в себя вопросы, связанные с вероубеждением, правовыми нормами, нравственной этикой, порядком и повествованием поучительных историй. Все это изложено настолько удивительным и неподражаемым образом, что ни один человек не сможет все это повторить, даже малую его часть. Всевышний Аллах так говорит об этом в Коране: «Если вы сомневаетесь в том, что ниспослали Мы Нашему рабу [Мухаммаду], то [сочините и] принесите суру, подобную этой [ведь вы обладаете даром слова и красноречием], и призовите своих свидетелей [предводителей, помощников и тех, кому вы доверяете], кроме Аллаха, если вы говорите правду, [что Посланник Аллаха якобы выдумал досточтимый Куръан]!

Если вы [несмотря на все ваши старания] этого не сделаете [не принесете подобную суру] – а [ведь] вы никогда этого не сделаете – то побойтесь Огня, топливом которого будут люди и камни, [побойтесь Ада, уже] приготовленного [Нами] для неверующих» [1, с. 34].

Цель нашей работы – исследовать основную функцию и суть Священного Божественного писания, феномен неподражаемости Корана.

Всевышний оберегает последнее писание, избрав для этой высокой миссии арабский язык, который сохраняет его первозданный смысловой облик во все времена до наступления страшного суда.

Толкователь Корана имам аз-Замахшари писал: «Поистине, арабский язык – а особенно Куръан – способен выразить такие глубокие и тонкие смыслы, какие не в состоянии выразить ни один язык» [1, с. 10].

В свою очередь все это доказывает, что Коран является божественным словом, переданным пророку Мухаммаду посредством Джibriля, а не словом поэта, которое является лишь выдумкой и фантазией. Аллах говорит в Коране: «Это [Куръан] – слова благородного посланника [Джibriля, переданные им от Аллаха пророку Мухаммаду]. Это не слова поэта» [1].

Коран включает в себя основы божественного наставления на прямой путь (аль-Хидая), поэтому не стоит рассматривать его лишь как книгу историй, медицины и проповедей. Являясь открытой системой и первоисточником, Священный Коран ведет обращение ко всему человечеству (как бы этот человек не был разнообразен, и где бы он не находился, включая и место, и временное пространство) ко всем нациям и уровням понимания в отличие от других писаний. Если мы взглянем на предыдущие писания, то поймем, что они являлись закрытыми первоисточниками, которые обращались к отдель-



ному народу, нации и времени. Они служили своего рода подготовкой человечества к завершающему писанию, которым является Священный Коран. Это подчеркивает величественность Корана, его разносторонность, нескончаемую неподражаемость и актуальность, отличающую его от всех предыдущих священных писаний. В Коране заложены все принципы и сущность восприятия текста в соответствии со временем и умственным пределом восприятия человека.

Вся глубина восприятия, исследования и интерпретации Священного Корана основаны на правильно выверенном понимании вышеизложенного. Поэтому поиск в Коране только лишь математических совпадений, рецептов излечения, скрытых знаков, шифров в историях или ответов на самые мелкие вопросы будет не совсем верным. Человек следуя подобного рода знанию о Коране, обречен на потерю той самой важной связи между его повседневной бытовой жизнью и основной функцией Священного Корана, функции аль-Хидая (Божественного наставления). Он будет являться лишь источником религиозной практики, эмоций и успокоения. Большая часть всех проблем в религии заключается в том, что человек понимает Коран с точки зрения той философии, в которой он воспитывался и вырос. Задумывается ли кто-либо из нас, читая коранические истории о пророках, о том, что каждая из них подходит и актуальна к нашему времени, политической и философской системе?!

Давайте попытаемся ответить на волнующий нас вопрос: что же является основами Божественного наставления, аль-Хидая?!

Коран, являясь стержнем верующего человека в его повседневной жизни, имеет четыре основополагающих принципа, можно сказать, внутреннюю основу коранического текста. Все суры и аяты Священного Корана крутятся вокруг них, представляя собой основы божественного наставления, которое так важно на пути формирования нестандартного мышления, с помощью которого человек сможет увидеть и прочувствовать безграничность смыслов коранического текста. Об этом упоминали выдающиеся мусульманские ученые, например, Ибн Халдун, который так охарактеризовал неподражаемость Корана: «Это чудо, которое разум не может постичь, но только часть его воспринимается тем, кто ощущает вкус арабского языка и наличие способностей, поэтому он воспринимает свое чудо согласно своему вкусу» [4, с. 551].

Таким образом, Священный Коран содержит в себе основы, очерчивающие его цели. Раскрывая общие и частные смыслы, подкрепляя их, а где-то



обобщая, они раскрывают все тонкости Божественного писания. Именно об этом упоминают ученые в трудах по коранистике, назвав данные основы стержнями Корана (المحاور القرآنية) .

Четыре основных стержня Священного Корана [5, с. 19–20]:

1) Познание Всевышнего. Первым стержнем Священного Корана является знакомство человека с Творцом. Коран разъясняет основные тезисы, связанные с Божественностью Творца, раскрывает Его совершенные качества, суть происхождения этого мироздания, возможности и инструменты, дарованные человеку для достижения его главной цели, цели от сотворения, исхода и обязанности человека.

2) Руководство. Коран содержит в себе разную методологию преподнесения информации человеку [5, с. 19–20]. Коранический текст является примером того, как Всевышний приближает человека к высоким, глубоко нравственным вопросам и ценностям, используя в сурах и аятах разнообразные обороты речи. При этом нужно понимать, что данное руководство не ограничивается только лишь устами верующих. Напротив, оно является руководством для всех людей во все времена, охватывая все уровни человеческого познания и мышления.

3) Неподражаемость. Сущность неподражаемости невозможно понять в полной мере, так как это есть что-то недостижимое. Нужно учесть важнейшую, на наш взгляд, тонкость, а именно исключительность коранического текста. Исключительности проявляется в том, что он вне времени, места, объектов и рамок привычных для нас законов. Это делает Коран абсолютным. И если бы Священное Писание не было бы таковым, то его фундаментальные ценности были бы шаткими за счет той относительности, которой были бы наполнены смыслы коранического текста.

Именно абсолютность коранического текста, являясь одной из сторон неподражаемости Корана, делает его последнюю бесконечной. Несмотря на огромное мусульманское наследие, раскрывающее и толкующее стороны неподражаемости Корана, она только увеличивается. После более чем 1400 лет Коран продолжает дарить все новые и новые смыслы и открытия. Человечество не знает подобной книги, которая была бы так подробно разъяснена. Ученые писали о его толкованиях, правовых положениях, смыслах, разъяснении терминов, методах обращения, тонкостях, иносказательностях, прописях, тайнах и скрытых вещах, неподражаемости, повествованиях и историях, полемике и дискуссиях, синтаксическом разборе, правильном чтении, науках,



связанных с ним, методологии понимания, фиксировании, чтецах, географии толкований и их методике, классификации Корана, клятвах Всевышнего, секретах букв, открывающих сурах, взаимосвязях аятов и сур, местах ниспосланий, достоинствах Корана и его обладателей, этике носителей Корана, истории его и т.д. Такое огромное количество комментариев (тафсиров) Корана связано с тем, что каждый толкователь разъяснял его с позиции, в которой он был специалистом. Например, существуют комментарии с точки зрения права, грамматики, хадисов, истории, красноречия, мудрости, рациональных вопросов, истории пророков, вероубеждения и научной неподражаемости Корана и т.д. Джалаледдин ас-Суюти в книге «Ал-Иткан фи улум ал-Ку'ран» пишет: «Ибн Сурака сказал: все наследие и то, чего люди добились в вопросе изучения неподражаемости Корана, все это составляет одну часть из десяти десятин» [2, с. 321]. В другой книге «Му'тарак ал-Акран» он писал: «Более достоверно то, что у Корана нескончаемые стороны неподражаемости» [3, с. 5].

4) Законодательство. Коран несет в себе закон, ниспосланный Всевышним Аллахом своему Пророку (да благословит его Аллах и да приветствует), в котором он призывает, побуждает и запрещает. Шариат, в первую очередь, направлен на урегулирование человеческой жизнедеятельности, включение ее в русло исполнения божественного замысла. Таким образом, все действия человека становятся богоугодными.

Мы приходим к выводу о том, что основной функцией и сутью Священного Корана является коранические стержни, олицетворяющие Божественное наставление, которое напрямую связано с неподражаемостью Корана. Данный вывод открывает перед нами совершенно иной, нестандартный взгляд на вопрос о феномене неподражаемости Корана. Нам еще предстоит наблюдать множество новых открытий, подтверждающих его бесконечность.

### **Список литературы**

1. Калям Шариф. Перевод смыслов – Казань: «Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие», 2020. – 652 с.
2. Джалаледдин ас- Суюти. «Ал-Иткан фи улум ал- Ку'ран». – Т 2.
3. Джалаледдин ас-Суюти. «Му'тарак ал-Акран». – Т. 1.
4. Ибн Халдун. «История ибн Халдуна». – Т. 1.
5. Усама Сеид аль-Азхари. «Аль-Мадхаль иля усуль ат-тафсир».



# ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ

---

من تاريخ التراث اللاهوتي المحلي

# Модель исламского религиозного образования Республики Татарстан как парадигма межконфессионального согласия

***Рауфов Б.М.,***

*магистрант Болгарской исламской академии*

*e-mail: Ibanafas@yandex.ru*

**Аннотация.** Статья раскрывает полирелигиозную статистику Республики Татарстан последних лет, освещает четырехуровневое исламское образование. Приводятся мнения видных научных деятелей о важной роли исламского образования в укреплении межрелигиозных отношений.

**Ключевые слова:** религиозная и национальная идентичность, Духовное управление мусульман РТ, джадидизм, кадимизм, глобализация, модель исламского образования.

## Model of islamic religious education of the Republic of Tatarstan as a paradigm of interconfessional consent

***Raufov B.M.,***

*master's student at the Bolgar Islamic Academy*

*e-mail: Ibanafas@yandex.ru*

**Abstract.** The article reveals the polyreligious statistics in the Republic of Tatarstan in recent years, examines the 4-level Islamic education. The opinions of prominent scholars on the important role of Islamic education in strengthening interreligious relations are presented.

**Key words:** religious and national identity, Spiritual administration of Muslims of the Republic of Tatarstan, jadidism, kadimism, globalization, a model of Islamic education.



На территории современной России проживают представители разных наций и конфессий. К сожалению, не всегда им удавалось жить в мире и согласии, случалось, что конфликты на почве нетерпимости по отношению к человеку другой культуры нередко переходили в конфликты государственного масштаба. С учетом современной глобализации вопросы межнационального и межконфессионального диалога становятся еще более актуальными.

По статистике на 2021 г. в Татарстане проживает 3894507 человек, из которых татар – 48%, русских – 43%, чуваш – 5%, удмуртов – 1%, мордвы – 1,5%, марийцев – 0,5%, украинцев – 0,12%, башкир – 0,07%, белорусов – 0,02% [1]. Зарегистрировано 1428 мечетей и 319 храмов, а также 61 молитвенный дом других конфессий. Самыми распространенными религиями являются ислам и православное христианство [2].

Ислам суннитского направления начал развиваться на территории современного Татарстана уже в VIII в. Он был принят в качестве официальной религии Волжской Булгарией в 922 г. А в 1313 г. хан Узбек установил ислам государственной религией Золотой Орды. Сегодня его исповедует значительная часть татар России [3]. Христианство (православие) распространилось в Поволжье в середине XVI в. после присоединения Казанского ханства к Русскому государству. Последователями этой религии сегодня являются, главным образом, русские, чуваша, марийцы, мордва, удмурты и татары-кряшены. В республике имеются общины и других направлений христианства: старообрядцы, католики, лютеране, баптисты, адвентисты Седьмого дня, евангельские христиане, христиане веры евангельской и др. [4]

Основной и единственной централизованной религиозной организацией мусульман Татарстана является Духовное управление мусульман республики. Оно создано в 1992 г. решением съезда мусульман РТ. Первым председателем ДУМ РТ был муфтий Габдулла хазрат Галиуллин. III съезд ДУМ РТ, прошедший в Казани 14 февраля 1998 г., названный впоследствии объединительным, позволил объединить ДУМ РТ и Региональный ДУМ Татарстана, которые в начале 1990-х гг. вели деятельность параллельно. Председателем объединенного муфтията был избран муфтий Гусман хазрат Исхаков.

Сегодня муфтият осуществляет свою деятельность в соответствии с Конституциями РФ и РТ, Федеральным законом от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», иными нормативно-правовыми актами и уставом организации. С апреля 2013 г. ДУМ РТ возглавляет муфтий Республики Татарстан Камиль хазрат Самигуллин [5].



Структура управления ДУМ РТ состоит из отделов: образования, юридического, регистрации приходов-мечетей, проповеднической деятельности, международных связей, по работе с общественностью и средствами массовой информации, по благотворительным вопросам, по работе с силовыми структурами, по работе с молодежью, медицинского.

Одним из направлений работы ДУМ РТ является развитие четырехступенчатой системы исламского образования.

Первая ступень начинается со школы. Среди ее успешных примеров реализации можно назвать частные образовательные учреждения «Средняя общеобразовательная школа «Усмания» в г. Казани, «Средняя общеобразовательная школа с татарским языком обучения «Нур» в г. Альметьевск, школа-интернат в с. Бурбаш Балтасинского района, где дети параллельно с общей образовательной программой по стандарту ФГОС изучают в базовой форме исламскую этику.

Частное общеобразовательное учреждение (ЧОУ) «Средняя общеобразовательная школа «Усмания» г. Казани была открыта в 2004 г. в Авиастроительном районе г. Казани. Она входит в число инновационных школ. Это единственная в Поволжье общеобразовательная школа, где в стенах общеобразовательного государственного учреждения можно изучить таджвид, Коран, арабский язык, мусульманское право и вероучение. Отличительными особенностями образовательного процесса школы являются: преподавание на татарском и русском языках; наличие высшего светского и религиозного образований у преподавателей; наполняемость классов до 20 человек; расписание с учетом времени молитв; большой блок религиозных предметов (акыйда матрудтской школы (вероубеждение), фикх ханафитской школы (исламское право), Коран, адап (этика), хадис, тафсир), отдельные занятия по физической культуре для мальчиков и девочек (обучение совместное); халяль питание. Школа сотрудничает с Казанским медресе «Мухаммадия» и Российским исламским университетом [8]. По окончании 9 класса выпускник школы обладает базовыми знаниями для поступления в медресе, а после 11 класса может продолжить образование в высших учебных заведениях, таких как Российский исламский институт и Казанский исламский университет.

Школа-интернат в с. Бурбаш открылась в 2018 г. Она ориентирована дать детям духовное воспитание, подготовить их для дальнейшего получения образования в религиозной сфере. Школа рассчитана на 30 учеников мужского пола 5–11 классов из многодетных и малоимущих семей. Все дети школы-



интерната получают общее образование в Бурбашской средней школе, после занятий в которой дальнейшее обучение продолжают в стенах мечети села [7]. Преподавание ведется на татарском языке [6], в программу также включены английский, турецкий и арабские языки.

Второй ступенью образования являются медресе. Одним из наиболее успешных является медресе «Мухаммадия». В нем функционируют дневное, вечернее и заочное отделения. Дневное принимает детей с 15 лет (обоих полов), закончивших 9 или 11 классов общеобразовательных школ. Срок обучения составляет 8 лет, 3 из которых занимает санавия (базовое образование), а 5 – галяя (повышенное). По окончании ученикам присваивается квалификация имам-хатыйб, преподаватель основ ислама и арабского языка, преподаватель и переводчик арабского языка. На вечернее и заочное отделения принимают мужчин и женщин (вне зависимости от возраста), имеющих среднее общее, среднее профессиональное или высшее образования. Срок обучения – 4 года. По окончании присваиваются квалификации: имам-хатыйб, преподаватель основ ислама [9]. Обучение в медресе ориентировано на правовую школу имама Абу Ханифы и на школу имама Аль-Матуриды в вопросах вероубеждения, традиционных для Поволжья.

Третьей ступенью являются высшие учебные заведения, такие как Российский исламский университет (РИУ). Это негосударственное высшее профессиональное учебное заведение. Оно ставит целью формирование современной мусульманской интеллигенции посредством подготовки специалистов в области исламской теологии, специалистов в области истории, права, языка, исламской экономики. Университет осуществляет образовательную деятельность на основе государственных образовательных стандартов высшего профессионального образования по программам бакалавриата и магистратуры, проводит научные исследования в области исламской теологии, осуществляет повышение квалификации и профессиональную переподготовку по реализуемым образовательным программам [10]. РИУ является первым исламским учебным заведением в России, получившим в 2007 г. государственную аккредитацию от Министерства образования и науки РФ. С 2009 г. входит в состав Федерации университетов исламского мира (FUIM) при Организации по вопросам образования, науки и культуры (ISESCO) Организации исламского сотрудничества (ОИС) и исполкома ФУИМ (с марта 2013 г.) [11]. Сегодня в РИУ обучается более 600 студентов из 30 регионов России, а также стран СНГ. Выпускники работают имам-хатыбами во многих



мечетях России, преподавателями исламских высших и средних профессиональных учебных заведений России и стран СНГ, специалистами Духовного управления и государственных учреждений, а также в научных и экспертных организациях.

Четвертой ступенью является Болгарская исламская академия, созданная по инициативе трех российских централизованных исламских религиозных организаций – ДУМ РФ, Центрального духовного управления мусульман России и ДУМ РТ. Она призвана стать высшей ступенью отечественного исламского образования, подготовить новые современные кадры для татарских религиозных организаций. Структура академии предусматривает:

1. Болгарский совет улемов (Всероссийский союз мусульманских богословов).
2. Научно-образовательный центр, включающий в себя высшее профессиональное образование для подготовки кандидатов наук (магистров) и докторов наук и дополнительное образование.
3. Центр изучения татарского богословского наследия.
4. Центр межрелигиозного диалога.
5. Всероссийскую библиотеку ислама.

Особую роль играет центр богословского наследия. Его основная задача – это организация и проведение фундаментальных и прикладных научно-исследовательских работ в области изучения исламских рукописей татарских богословов. Он содействует профилактике религиозного радикализма путем популяризации традиционного исламского наследия народов России, а также популяризация научных знаний [12].

Центр межрелигиозного диалога ориентирован на сохранение и развитие традиционных духовных ценностей, к его задачам относятся: изучение международного опыта гармонизации общественных отношений в области религии и культуры; участие в мероприятиях по профилактике радикализма и экстремизма в сфере межконфессиональных отношений; обеспечение эффективного взаимодействия с религиозными, государственными, образовательными, научными, общественными организациями и институтами гражданского общества по вопросам межрелигиозных отношений; расширение диалога религий с участием магистрантов и докторантов Болгарской исламской академии, молодежных объединений, ученых теологов и представителей научных, общественных и деловых кругов, светских и религиозных СМИ в научно-образовательной сфере [13].



По мнению доктора философских наук, профессора Дагестанского государственного университета А.М. Буттаевой, межрелигиозный диалог может быть решен только при соблюдении основных принципов диалога: миротворчество, сотрудничество, демонстрация солидарности и др. Этого нельзя достичь, не имея хороших квалифицированных специалистов в области религиозных познаний, умеющих учитывать факторы мировой глобализации, потерю духовной идентичности: «Религия и глобализация находятся в диаметрально противоположных позициях по отношению к мироустройству. Глобализация – глубоко противоречивый процесс, не тождественный вестернизации, хотя, безусловно, многое к чему ведут глобализационные изменения связано с ценностями Запада. Очевидно, глобализация, диктующая контуры нового миропорядка, может иметь немало негативных последствий, приводящих к разрушению самобытных культур и искажению образа религии в глазах мирового сообщества. Она создает образ человека – манкуртиста, лишённого веры и исторической памяти, оторванного от корней своего этноса, своей религии, не помнящего своей истории, равнодушного к своей малой и большой Родине и мн. др.» [14]. На этом фоне БИА представляет собой важнейший центр подготовки кадров для всей страны.

По мнению арабиста и исламоведа, доктора исторических наук Е.А. Резвана, во всех мировых религиях лежит исламская парадигма межрелигиозного диалога. «Проект однополярного мира в западном его понимании в значительной степени дезавуирован. В качестве альтернативы выступает многополярный мир, состоящий из нескольких цивилизаций, которые на основе консенсуса должны будут определять судьбу человечества. Отдельные цивилизации должны с одной стороны, обладать способностью вовлекать в свою орбиту людей и целые народы, а с другой – обладать иммунитетом от социокультурных инноваций, порождаемых другими цивилизациями (например, от абсолютизации разрушения традиционной семьи и пропаганды однополых браков). На место одной из таких цивилизаций претендует Россия, как единство народов, близких друг другу по культуре, ментальности и духовным представлениям, во многом основанном на традиционных ценностях» [15]. Новая эпоха будет означать обострение борьбы между цивилизациями, борьбу против традиционных основ цивилизации российской. Именно эти обстоятельства и будут определять особенности диалога религий в новую эпоху, с которыми придется столкнуться выпускникам БИА.



Подводя хотелось бы отметить следующие положения:

1. Исламское образование может лечь в основу решения вопросов, связанных с межнациональной и межконфессиональной терпимостью российских регионов.

2. Полиэтническое население Республики Татарстан живет в согласии во многом благодаря ориентиру духовенства на традиционную для Поволжья «либеральную» школу имама Абу Ханифы.

3. На фоне мировой глобализации духовная составляющая жизни общества становится положительным инструментом влияния на его моральные устои, а следовательно требует со стороны государства большего внимания к исламскому образованию.

### **Список литературы**

1. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://rosinfostat.ru/naselenie-tatarstana/#i-5/> (дата обращения: 15.03.2021).
2. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Татарстан#Религия/> (дата обращения: 15.03.2021).
3. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://oe1.orf.at/artikel/259844/Vorzeigeregio/> (дата обращения: 15.03.2021).
4. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://tatmitropolia.ru/all\\_publications/publi/](https://tatmitropolia.ru/all_publications/publi/) (дата обращения: 15.03.2021).
6. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dumrt.ru/ru/about-us/obschaya-informats/> (дата обращения: 15.03.2021).
7. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://yardemfond.ru/nashi-proekty/zabota-o-priemnyh-detyah/pansionat-dlya-malchikov/> (дата обращения: 18.03.2021).
8. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://dumrt.ru/ru/news/news\\_21206.html/](http://dumrt.ru/ru/news/news_21206.html/) (дата обращения: 18.03.2021).
9. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://usmaniya.magarifrt.ru/sveden/common/> (дата обращения: 18.03.2021).
10. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://mohammadiya.tatar.ru/postupauschim/> (дата обращения: 18.03.2021).
11. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kazanriu.ru/sveden/common/> (дата обращения: 18.03.2021).
12. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kazanriu.ru/sveden/common/> (дата обращения: 18.03.2021).





13. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://russia-islworld.ru/rossia/bolgarskaa-islamskaa-akademia-istoria-i-zadaci/> (дата обращения: 18.03.2021).
14. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://russia-islworld.ru/rossia/bolgarskaa-islamskaa-akademia-istoria-i-zadaci/> (дата обращения: 18.03.2021).
15. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://bolgar.academy/asiyat-magomedovna-buttaeva-doktor-filosofskih-nauk-professor/> (дата обращения: 18.03.2021).
16. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://bolgar.academy/efim-anatolevich-rezvan/> (дата обращения: 18.03.2021).

# ОТЕЧЕСТВЕННОЕ БОГОСЛОВСКОЕ НАСЛЕДИЕ

---

من تاريخ التراث اللاهوتي المحلي

## Махди Мухаммад ас-Сугури (1255/ 1840) и его богословское наследие

**Исубилаев М.А.,**

*магистрант Болгарской исламской академии*

*e-mail: mr.isubilaev@mail.ru*

**Аннотация.** Одной из наиболее важных и актуальных задач современной российской науки является изучение культурного и научно-богословского наследия народов страны. XVIII в. является эпохой расцвета и развития научно-богословской мысли в социокультурном пространстве Дагестана. Ислам к этому времени стал не только религией, он вошел в культуру и образ жизни дагестанских народов. Этим объясняется активность дагестанских ученых в создании новых произведений на арабском языке и перевода на него иноязычной литературы. В крупных центрах развития богословской науки (в г. Дербенте, сел. Кумухе, Согратле, Акуша, Хунзахе, Ахты) развиваются гуманитарные и естественные науки. В статье приводится биография и анализ научно-богословского наследия Махди Мухаммада ас-Сугури. Большая часть трудов ученого на арабском языке, а также написана автором на очень сложном для восприятия языке, поэтому остается не доступной для широкого круга читателей.

**Ключевые слова:** Махди Мухаммада ас-Сугури, Согратль, ал-Азхар, философия, догматика, логика, мусульманское право.

## Mahdi Muhammad al-Sughuri (1255/1840) and his theological heritage

**Isubilayev M.A.,**

*master's student at the Bolgar Islamic Academy*

*e-mail: mr.isubilaev@mail.ru*

**Abstract.** One of the most important and urgent tasks of modern Russian science is the study of the cultural and educational heritage of the peoples of our great country. The XVIII century is the era of flourishing and development of scientific and theological thought in the socio-cultural space of Dagestan. Islam by this time was thoroughly entrenched, it became not only a religion, but also a culture and way of life of the Dagestan peoples. The activity of Dagestani scholars in creating their works in Arabic and translating foreign language literature into Arabic was very high. At this time, in the major centers of development of theological science (Derbent, Kumukhe, Sogratle, Akusha, Khunzakhe, Akhty), the humanities and natural sciences are being thoroughly developed. This article attempts to investigate the biography and scientific and theological heritage of Mahdi Muhammad al-Sughuri. Most of his works, due to the fact that they have not been translated from the Arabic language and not published, remain to this day not accessible to a wide range of readers. The range of translated written treatises of this author in Arabic is very limited.

**Key words:** Mahdi Muhammad al-Sughuri, Sogratl, al-Azhar, philosophy, dogmatics, logic, Islamic law.



## Введение

Согратль – родина многих ученых-богословов и государственных деятелей. «Селение Согратль – родник ученых, благочестивых, поклоняющихся, смельчаков, ювелиров, потомственных кузнецов. В Дагестане во всех этих делах нет селения равного ему», – так писал о с. Согратль Абдурахман из Газикумуха в «Книге воспоминаний» [2]. Именно здесь находились популярные в Дагестане медресе Шапи-Гаджи и медресе Махди Мухаммада и Абдурахмана-хаджи, в которых обучалось в среднем по 150–200 человек в год [3].

В плеяду самых высокообразованных ученых и мыслителей Дагестана входит Махди Мухаммад ас-Сугури, который был не только ученым в области исламского богословия, но и талантливым педагогом-воспитателем. Он работал преподавателем в селениях Акуша, Цудахар, Казикумух и в др. [1] Назир из Дургели – известный ученый-арабист, энциклопедист, автор библиографического сочинения о дагестанских алимах всех времен («Услада умов в биографиях дагестанских ученых» («Нузхат ал-азхан фи тараджим ‘улама’ Дагистан»), характеризует Махди Мухаммада, как тонкого исследователя, редкость для своей эпохи. По мнению видного дагестанского шейха Абдурахмана из Газикумуха, Махди Мухаммад ас-Сугури – «Один из ведущих дагестанских ученых и правоведов» [5].

## Биография Махди Мухаммад ас-Сугури

Махди Мухаммад ас-Сугури родился в селении Согратль, находившегося в составе Гунибского округа. К сожалению, год рождения богослова пока остается не известным. Он имел большую семью, где воспитывалось четверо детей (сыновья Абдурахман и Мухаммад и дочери Зайнаб и Патимат).

Классическое мусульманское образование Махди Мухаммад получил у себя в селении. Несмотря на то, что в Согратле были мусульманские школы, где преподавали выпускники университета ал-Азхар, сильное желание улучшить познания в области философии привело Махди Мухаммада к крупному знатоку арабо-мусульманских наук в Дагестане Хасану ал-Кудали и к Махаду ал-Чухи, так как они имели всеобщую известность как философы-богословы. Махад ал-Чухи хорошо знал арабо-мусульманскую культуру и естественные науки. Получив базовое образование в области арабской филологии и богословия у дагестанских ученых, в частности у Абубакра из Аймаки, Махад впоследствии отправился в Египет, Иран и Карабах, где обучался арифметике



(хесаб), геометрии, философии, космографии, астрономическим таблицам (зидж) и пр. По возвращении в родное село он открыл медресе.

Махди Мухаммад ас-Сугури сумел достичь в исламском богословии значительных успехов. Он стал преподавать мусульманские право, философию, логику, догматику и пропагандировал греческую философию в Дагестане. Одновременно он увлекся написанием богословских трудов, среди которых известны: «Тамхид ал-улум» (Введение к наукам), «Рисала фи т-тавхид» (Послание о единобожии), «Куррат айн шарх исм ал-айн» (по грамматике арабского языка) и др. Он был одним из самых известных дагестанских муаллимов и самым упорным в постижении наук среди них [6].

Со слов потомка Махди Мухаммада, по каким-то причинам Махди Мухаммаду пришлось оставить родное село и переселиться в Кумух, где некоторое время он преподавал в медресе. Затем он уехал в Акуша, где тоже обучал мутаалимов. По просьбе имама Гази-Мухаммада вскоре он вернулся в свое родное село Согратль. Умер Махди Мухаммад 1840 г. (1255 г. х.). На момент смерти было 75–80 лет. Похоронен в родном селе Согратль, место захоронения сохранилось.

### **Научно-богословское творчество Махди Мухаммада**

Многогранно научно-богословское творчество Махди Мухаммада. Он прекрасно разбирался в физике, математике, геометрии, астрономии. Современные исследователи высоко оценивают заслуги Махти-Мухаммеда и как популяризатора естественных наук. Он изучал и хорошо знал работы древнегреческих философов. Известный дагестанский ученый Халим Эфенди Карахский писал: «Если бы не было Махди Мухаммада, то в Дагестане философия не оставила бы следов», – настолько значительной была популярность Махди Мухаммада в области философии [1].

Дискуссировал Махди Мухаммад с Саидом Араканским, знатоком арабского языка, арабской литературы, духовной культуры мусульманского мира, автором научных работ по истории, грамматике арабского языка, арабской поэзии. Али Каяев по этому поводу пишет: «В устных дискуссиях победу одерживал Саид Араканский, а в письменных Махди Мухаммад» [1]. Рассказывают, что Саид Араканский оставлял свободное место в своих письмах, говоря, что это место для ас-Сугури. Рассказывают, что однажды Саид Араканский написал письмо к Махди Мухаммаду: «Я отправляюсь в Казикумух, если у тебя хватит смелости приходи на Салтинский мост для дискуссии».



Махди Мухаммад ждал Араканского трое суток. Саид, узнав что Махди Мухаммад ждет его на мосту, пошел по другому пути, чтобы не встретиться с ним. А по прибытии в Казикумух Араканский отправил Махди Мухаммаду письмо: «Видешь, как я обманул тебя?!», – это очень сильно расстроило Махди Мухаммада.

Махди Мухаммад был влиятельным общественным деятелем, интересовался социально-политическими вопросами. Последние его годы жизни пришлись на период освободительной борьбы горцев Дагестана и Чечни, однако не известно его отношение к этому.

Махди Мухаммад ас-Сугури оставил после себя обширное наследие по логике. Будучи прекрасным знатоком греческой философии, в особенности учения Аристотеля, он глубоко осмыслил ее традиционную логику. Также он имеет сочинения по искусству врачевания и догматике.

#### **«Тамхид ал-‘улум» и «Ал-Аврак фи тавхид ал-Малик ал-Халак»**

Из многочисленного научно-богословского наследия Махди-Мухаммада, мы остановимся на анализе двух его книг: «Тамхид ал-‘улум» и «Ал-Аврак фи тавхид ал-Малик ал-Халак».

В «Тамхид ал-‘улум» Махди Мухаммад знакомит читателей с науками и отраслями знаний, с их целями и значением. Книга (рукопись) из 34 страниц переписана Саид ал-Хараки в 1290 г. х. Разъясняя науку вероубеждения Махди Мухаммад пишет следующее: «Наука вероубеждения – это наука, изучающая мусульманское верование ссылаясь на неопровержимые доказательства. Объект исследования – любые знания, связанные с Всевышним Аллахом, предмет исследования – сущность и атрибуты Всевышнего Аллаха».

В книге «Ал-Аврак фи тавхид ал-Малик ал-Халак» Махди Мухаммад разъясняет вопросы единобожия, отвечая на вопросы человека по имени Мухаммад ас-Салти. Рукописная копия объемом 51 м.п.с. написана человеком по имени Шуайб ал-Ури. Автор затрагивает такие вопросы как: «познание Бога», «первое, что обязан изучить человек» и т.д. Он приводит аргументированные доводы в доказательство существования Всемогущего Творца, единства Всевышнего, того, что Аллах – творец всего сущего, отрицает наличие подобия у Аллаха. Терминология, используемая автором в этом труде и логическая последовательность изложения мыслей, демонстрируют высокий уровень знаний Махди Мухаммада в области философии, догматики, логики и других наук.



## Заключение

Изучение наследия Махди Мухаммада ас-Сугури обусловлена повышением интереса исследователей дагестанской богословской мысли и осмыслению рукописных трудов ученых. Анализ и обобщение трудов ученого позволит представителям исламской уммы расширить представление об истории становления и развития исламского богословия в Дагестане.

## Список литературы

1. Абдулаев М.А. Мыслители Дагестана. – Махачкала: Издательский дом «Эпоха», 2007. – 768 с.
2. Абдурахман из Газикумуха. Книга воспоминаний / Пер. с араб. М.-С. Саидова; ред. пер., подготовка факсимильного издания, комм., указатели А.Р. Шихсаидова и Х.А. Омарова; предисловие А.Р. Шихсаидова. – Махачкала, 1997. – С. 82.
3. Магомедова З.А. Дагестанские шейхи Накшбандийского тариката XIX в.: Мухаммад-Эфенди ярагский, Джамалуддин казику-мухский, Абдурахман-Хаджи согратлинский // Вестник института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. – 2008. – № 3(15). – С. 74–75.
4. Маммаева М.А., Бигаева З.С. Некоторые аспекты становления культуры народов Дагестана в 18 веке // Актуальные вопросы АПК в современных условиях развития страны: сборник научных трудов Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, Махачкала, 26–27 октября 2016 г. – Махачкала: Дагестанский государственный аграрный университет им. М.М. Джамбулатова, 2016. – С. 458–463.
5. Назир из Дургели и его биобиблиографический труд «Нузхат ал-азхāн фī тарāджим ‘уламā’ Дāгистāн» (Услада умов в биографиях ученых Дагестана) / Пер. с араб. А.Р. Шихсаидов, М. Кемпер, А.К. Бустанов. – М.: Издательский дом «Марджани», 2012. – 219 с.
6. Шихсаидов А.Р. Дагестанские святые. Кн. 1. – Махачкала: Издательский дом «Эпоха», 2007. – 569 с.

## **Богословское наследие Мухаммада Тахира аль Карахи: «Блеск дагестанских шашек в некоторых Шамилевских битвах»**

***Меджидов Р.С.,***

*магистрант Болгарской исламской академии*

*e-mail: medzhidov\_rasul2132@mail.ru*

**Аннотация.** При изучении истории ислама в средневековом Дагестане большое внимание уделяется письменным источникам на арабском языке, в том числе местного происхождения. Статья посвящена исследованию исторического сочинения «Блеск дагестанских шашек в некоторых Шамилевских битвах», составленного Мухаммад Тахиром аль Карахи на арабском языке.

**Ключевые слова:** Дагестан, имам Шамиль, рукопись, перевод.

## **Theological legacy of Muhammad Tahir al Karakhi: «The brilliance of the Dagestan drafts in some Shamilev battles»**

***Medzhidov R.S.,***

*master's student Bolgar Islamic Academy*

*e-mail: medzhidov\_rasul2132@mail.ru*

**Abstract.** Written sources in Arabic play an extremely important role in the study of the history of Islam in medieval Dagestan. A special place among these sources is occupied by historical texts of Dagestan origin. The article is devoted to the study of the historical essay «The Shine of Dagestan Checkers in Some Battles of Shamil», compiled by Muhammad Tahir al Karakhi in Arabic.

**Key words:** Dagestan, imam Shamil, manuscript, translation.





Одним из наиболее актуальных направлений научных исследований является изучение культурного наследия народов нашей страны. В этом направлении Дагестан, со своей самобытной историко-культурной традицией, не стал исключением. Литература народов Дагестана на арабском языке является огромной важности культурным пластом, воплотившим в себе как заимствованную из других стран, так и оригинальную местную литературу.

Говоря о научной интеллигенции Дагестана XIX в., на наш взгляд, особого внимания заслуживает личность Мухаммада Тахира аль-Карахи. Дагестанский ученый Мухаммед Тахир аль-Карахи начал составлять произведение «Блеск дагестанских шашек в некоторых Шамилевских битвах» вскоре после того, как Шамиль назначил его своим секретарем (1850–1851 гг.). Эта работа является наиболее объективной и полной информацией о Кавказской войне. Это и более полный очерк о жизни и деятельности имама Шамиля с 1830 г. до начала 1870-х гг. Книга была завершена в 1872 г. Но не была издана в той форме, в которой ее написал автор.

Основными источниками сочинения служили устные рассказы самого Шамиля или приближенных его деятелей – непосредственных участников описываемых в книге событий. Основная часть книги была составлена в период между 1851–1856 гг. Дополнения и детали вносились автором вплоть до его смерти (1882 г.). Затем книга досталась в наследство его сыну Хабибуллаху, который, в свою очередь, до 1904 г. продолжал дополнять ее собранными им рассказами, заимствованиями из других сочинений и сложившимися к тому времени легендами и преданиями. В 1904 г. Хабибуллах пытался издать сочинение, для чего старательно его отредактировал и при посредстве владельца типографии в Темир-хан-шуре Мирзы Мавраева представил для цензуры. Цензура печатать книги не разрешила, и рукопись была похоронена в архивах.

Вновь она появилась на свет только через 30 лет – в 1934 г.: ее передали в Институт востоковедения Академии наук СССР наследники профессора Санкт-Петербургского университета В.Д. Смирнова, бывшего одно время цензором мусульманских изданий.

В послесловии к рукописи Хабибуллах поясняет причины, побудившие его отца взяться за составление этой книги, также он кратко характеризует ее источники и характер своей редакторской деятельности. Он пишет: «Имам Шамиль неоднократно говорил Мухаммеду Тахиру: «Я хотел бы собрать рассказы о событиях, случившихся в мое время, однако я не могу найти досу-



га для этого по занятости всякими делами и войнами». Затем, зимой одного года, он поселил его в своем доме в Дарго, они сходились в сумерки в одной комнате, и Шамиль диктовал и рассказывал про случившееся на неарабском языке, а Мухаммед Тахир переводил на арабский и записывал днем то, что рассказывал ему Шамиль. Для события, при котором сам Шамиль не был, он призывал явиться того, кто был при нем, чтобы он рассказал и записал. Так он составил книгу до конца главы о возвращении Джемаль ад-Дина, сына имама, к нему из рук неверных. Затем, оттуда до конца он собрал ее сообразно с тем, что узнал и услышал от людей, за исключением того, что добавил я из посланий имама или царя, или изменил в интересах дела».

Описание событий со слов непосредственных их участников, к тому же лицом, которое само в какой-то мере принимало участие в ряде событий, придает данному произведению исключительную ценность и ставит его в ряд воспоминаний. Особая ценность источника очевидна, несомненно, для исследования военной и государственной деятельности Шамиля и вообще истории Дагестана первой половины XIX в. Это подтверждает обсуждение рукописи в Арабском кабинете Института востоковедения Академии наук СССР, предполагавшем издать сочинения Мухаммеда Тахира не только в арабском подлиннике, но также и в русском переводе.

Книга Мухаммеда Тахира получила широкую известность еще задолго до ее окончания. Многочисленные копии с рукописи ходили по рукам среди жителей не только Дагестана, но и всего Кавказа, а иногда переправлялись и за его пределы. В сумках паломников, отправлявшихся в хадж, копии попадали в Турцию, Египет и арабские страны. В 1899 г. дагестанец Али, сын Абд ал-Хамида ал-Гумуки, снял копию с этой рукописи для астраханского ученого Абд ар-Рахмана, сына Абд ал-Ваххаба. Институтом востоковедения Академии наук СССР в 1939 г. приобретена копия, снятая около 1872–1873 гг., т. е. еще при жизни автора. В 1909 г. в Стамбуле изданы некоторые стихи из этого произведения под одноименным названием. Там же в 1914 г. издан турецкий перевод, сделанный с арабской рукописи, находившейся в Медине. Копии этого сочинения до сих пор можно встретить в различных городах и селениях Дагестана и Кавказа.

О существовании произведения Мухаммеда Тахира и его популярности среди горцев русским властям стало известно, очевидно, сразу же после пленения Шамиля. Пристав Пржецлавский, находясь при Шамиле в Калуге уже в 1860–1862 гг. занимался переводом этого сочинения на русский язык.



Он пользовался не списком Шамиля, а рукописью, которую он добыл от какого-то «летописца-муллы» [1]. И.Н. Захарьин-Якунин, говоря о предпринятом Пржецлавским переводе, сообщает: «Перевод этот он дал Шамилю, прося засвидетельствовать своею подписью верность фактов, изложенных в рассказе. Шамиль, не видя в глаза подлинника и не читая вовсе по-русски, категорически отказался подписать перевод» [2, с. 50]. Этот перевод-сочинение, датированное «1 ноября 1860 г., Калуга», был найден профессором Н.И. Покровским в архиве Академии наук СССР среди бумаг историка кавказских войн Н. Дубровина, которому он был передан самим Пржецлавским. О существовании некоего перевода знал и кавказовед Волконский [1].

Сразу же после пленения Шамиля, а может быть и раньше, начальник Среднего Дагестана генерал Лазарев уже имел в своих руках список арабской рукописи произведения Мухаммеда Тахира, который он передал известному кавказоведу того времени – А.П. Берже во время посещения последнего в 1860 г. Гуниба. Берже взялся за перевод рукописи, но перевел только три главы, а затем, отдав рукопись кому-то другому, не получил ее обратно, и она исчезла.

Приведенные примеры указывают на большой интерес, проявленный русскими историками к данному сочинению. Первыми, к кому попадали списки рукописи, были военные деятели, пытавшиеся или самостоятельно сделать перевод на русский, или же передать рукописи в руки специалистов. Однако вскоре после ознакомления с этим сочинением, полным духа ненависти и презрения к поработителям Дагестана, изобилующим многочисленными описаниями примеров героизма горцев, вероломства, трусости и бездарности русских генералов, продажности и измен горской знати, ханов и беков, ставших после покорения Дагестана опорой царизма, интерес к этому сочинению угасал и о нем «забывали». И это понятно, ибо приводимые в сочинении факты не совпадали ни с описаниями «победоносных» войн на Кавказе тогдашних историков, ни с воспоминаниями и мемуарами военных деятелей, оперировавших против Шамиля и вообще на Кавказе. Дагестан был окончательно покорен, Шамиль взят в плен и сослан в Калугу. Генералы получили повышения и ордена, писали мемуары, историки в многотомных описаниях Кавказских войн с успехом обходились без местных источников.

Цензура зорко следила за содержанием литературы, издаваемой в «мусульманских» типографиях Темир-хан-шурь, Бахчисарая, Казани, Оренбурга и др. Ни в одной из этих типографий сочинение Мухаммеда Тахира «Блеск



дагестанских шашек в некоторых шамилевских битвах» как «крамольная мусульманская книга» не могла быть напечатана. Сочинению суждено было тайно от властей и от цензуры ходить по рукам ученых и грамотеев, кропотливо переписывавших копии с копий и разносивших их по аулам покоренного Дагестана.

Сочинением Мухаммеда Тахира, как источником о военной деятельности Шамиля, всегда интересовались не только специалисты-историки, но и широкие круги читателей. В 1926 г. в г. Махачкала был издан, выполненный Г. Маллачи-ханом под редакцией Тахо-годи неполный русский перевод сочинения Мухаммеда Тахира под названием «Три имама» [3, с. 53–192]. Перевод крайне неудачен. Переводчик, очевидно, очень плохо знал арабский язык и часто компенсировал это фантазией и выдумками. Даже общеизвестные факты при переводе настолько порой извращены, что читающий часто затрудняется сопоставить их с имевшими место событиями. Собственные имена и географические названия перепутаны, встречаются случаи превращения одного лица в два. Местами добавлена прямая речь Шамиля или других фигурирующих в сочинении лиц, совершенно отсутствующая в оригинале. Личности Шамиля как бы сознательно придана сказочная окраска, абсолютно далекая от оригинала.

В 1939 г. в г. Махачкала вышла книга молодого местного историка, кандидата исторических наук Расула Магомедова: «Борьба горцев за независимость под руководством Шамиля». Это произведение заслуживает пристального внимания. Наряду с общеизвестными источниками, автор использовал много рукописных материалов из фондов библиотек научных учреждений Дагестана. Он по-новому поставил и правильно разрешил ряд неясных вопросов, привел важные историко-экономические, биографические и прочие сведения. Однако автор не смог критически подойти к использованию «Трех имамов», что привело к некоторым ошибкам в изложении событий (взятие русскими Гимр, осада Ахульго, свидание Шамиля с генералом Пулло и др.) [1].

Первым поставившим под сомнение качество перевода «Трех имамов» и его соответствие арабскому оригиналу был академик И.Ю. Крачковский. В 1935 г. исследуя два поступивших в Институт востоковедения Академии наук СССР списка рукописи Мухаммеда Тахира, один из которых – упомянутый выше автограф Хабибуллаха, академик И.Ю. Крачковский пришел к выводу: «В 1926 году был напечатан частичный перевод интересующего нас произведения по неизвестной рукописи. Для анализа нашего экземпляра



(речь идет об автографе Хабибуллаха. – А.Б.) перевод приносит мало пользы; он основан на другой версии, дан не полностью, кроме того, в переведенных частях сильно сокращен и далеко не всегда удовлетворительно выполнен» [4, с. 7–8]. Этот, по мягкому выражению академика, «далеко не всегда удовлетворительно выполненный» перевод в действительности настолько «неудовлетворителен», что даже его, крупнейшего мирового ученого-арабиста, заставил высказать предположение о том, что «он основан на другой версии».

Наибольшее сожаление вызывает тот факт, что авторитетная редакция второго издания «Истории XIX века» Лависса и Рамбо включила книгу «Три имама» в список библиографии по Кавказу в раздел «Мемуары, труды современников, позднейшие труды», рекомендовав этот труд без всякой оговорки как «мемуары мюрида Шамиля Магомета Тагира из Караха» [5, с. 486].

### Список литературы

1. Мухаммад Тахир Ал-Карахи. Хроника Мухаммеда Тахира ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля (Блеск дагестанских шашек в некоторых Шамилевских битвах). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.litmir.me/br/?b=244129&p=1>.
2. Захарьин-Якунин И.Н. Встречи и воспоминания. Генерал Шамиль и его рассказы об отце. – СПб., 1903.
3. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 45. – Махачкала, 1926.
4. Крачковский И. Новые рукописи истории Шамиля // Исторический архив. Т. II. – М.: Изд. Акад. наук СССР, 1939.
5. История XIX века / под ред. проф. Лависса и Рамбо; перев. с фр., издание второе доп. и испр., под ред. проф. Е.В. Тарле. Т. 4. – М., 1938.

### **Ш. Марджани о проблемах мусульманской идентичности в мультикультурном обществе (по материалам книги «Мукаддима kitab вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф»)**

**Хисматуллин А.А.,**

*магистрант Болгарской исламской академии*

*e-mail: an40493@gmail.com*

**Аннотация.** Статья посвящена анализу отрывка из книги «Мукаддима kitab вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф» («Введение к книге подробное о предшественниках и приветствие потомкам»), в котором раскрывается позиция Ш. Марджани в отношении вопроса о мусульманской идентичности.

**Ключевые слова:** Марджани, ислам, мукаддима, мусульманская идентичность, ассимиляция.

### **Sh. Marjani on the problems of muslim identity in the multicultural society (according to the book «Mukaddima kitab wafiyat al-aslaf va takhiyat al-ahlaf» )**

**Khismatullin A.A.,**

*master's student at the Bolgar Islamic Academy*

*e-mail: an40493@gmail.com*

**Abstract.** The article is devoted to the analysis of an excerpt from the book «Mukaddima kitab wafiyat al-aslaf wa tahiyat al-ahlaf» («Introduction to the book detailed about predecessors and greetings to descendants»), in which Marjani's position is revealed on the issue of Muslim identity is revealed.

**Key words:** Mardjani, Islam, mukaddim, muslim identity, assimilation.



Одна из центральных тем, волнующих мусульманское общество, – проблема идентичности. Исламские ученые разных периодов затрагивали эту тему, отводя ей один из разделов многотомных работ, либо выделяя в отдельное исследование. Не остался в стороне и видный татарский ученый Шихабуд-Дин Марджани (1818–1889). В богатом наследии богослова выделяется работа «Вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф» («Подробное о предшественниках и приветствие потомкам»). Она написана на арабском языке и состоит из двух частей: изданной в 1883 г. «Мукаддима китаб вафият ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф» («Введение к книге подробное о предшественниках и приветствие потомкам») [3; 4] и рукописной части из 6 томов, список которой хранится в Научной библиотеке им. Н.И. Лобачевского Казанского федерального университета.

Ш. Марджани в своем сочинении в нескольких местах отходит от основной темы, раскрывая смежную, обозначенную заголовком «фаида» (польза). Это позволяет узнать позицию ученого в вопросе идентичности, насколько она важна и как ее сохранить в условиях проживания татар рядом с иноязычным и иноконфессиональным народом. Он выделяет правила, направленные на комфортное сосуществование: «Знай, является важной обязанностью каждого народа, находящегося под чужим покровительством, изучение трех вещей: языка тех, под чьим покровительством он находятся, письма, а также законов, которые они установили для управления государством. Так как, кто изучит язык какого-либо народа, защитится от их вреда, а письмо неотъемлемая часть его изучения» [3, с. 390]. Марджани указывает на пути сохранения идентичности: «Необходимо избегать трех вещей: заменять свой язык на чужой, облачаться в их отличительные одежды и обольщаться их религией. Для этого необходимо одеваться в национальные одежды, хранить свой язык и проявлять стойкость в истинной религии» [3, с. 390]. Раскрывая свою мысль, богослов дает пояснение: «Мудрость – это то, что ищет верующий, где бы ни нашел ее, он вправе ей воспользоваться. За знаниями едут даже в Китай. На выше сказанное есть «шариатские» тексты и разъяснения. Ведь изучение чего-либо не означает замещения. Как сказал Пророк Мухаммад, да благословит Его Аллах и приветствует, Адийу ибн Хатиму: «Я более осведомлен твоей религией, чем ты сам», два или более раз» [6, т. 15, с. 72; 3, с. 390].

Ш. Марджани считает, что связующим человека с религией звеном является родной язык, поэтому необходимо его сохранение. «При постоянной речи на другом языке неизбежно пострадает родной язык, сотрется иден-



тичность, а также скроются религиозные знания, так как каждый народ, по обыкновению, изучает религиозные обязанности на родном языке. Если же произойдет замена так, что станет преобладать другой язык и установится языковой барьер, окажутся религиозные положения и законы скрыты и перестанут быть общеизвестны» [3, с. 390]. В качестве доказательств своих тезисов богослов приводит хадисы: «Передается в хадисе: «Пусть не переселят вас бедуины в названии молитвы ал-‘Иша, поистине она в книге Аллаха ал-‘Иша» [5, т. 1, с. 445]. «Кто хорошо знает арабский язык, пусть не говорит на персидском» [2, т. 4, с. 98].

В завершении Ш. Марджани поясняет вопрос, связанный с одеждой: «Одеваясь в непривычную одежду, которой отличаются другие народы, тем самым он отстраняется от своего народа и стирается в другом. Как передано от Пророка, да благословит Его Аллах и приветствует, «Кто уподобился какому-либо народу, тот из них» [1, т. 6, с. 144; 3, с. 390].

Анализируя текст сочинения Ш. Марджани можно утверждать, что ученый затрагивал проблемы, которые считал актуальными. Он пытался найти компромисс между ассимиляцией и непричастностью, но основной его посыл был сосредоточен на сохранении идентичности. Хоть богослов и выделяет три ее аспекта (родной язык, религия и национальная одежда), основной акцент он делает именно на религии, приводя в виде доводов высказывания Пророка Мухаммада. Прогрессивность мыслей Ш. Марджани приобретает новое звучание в современном мире, поэтому их изучение и осмысление актуальны и сегодня.

### **Список литературы**

1. Абу Дауд Сулайман ибн ал-Аш’ас. Сунан Аби Дауд: в 7 т. – Египет: Дар ар-рисаля ал-‘алямийа, 2009.
2. Ал-Хаким Мухаммад ибн ‘Абд Аллах. Ал-мустадрак ‘аля ас-сахихайн: в 4 т. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 1990.
3. Марджани Ш. Мукаддима. – Казань, 1883.
4. Марджани Ш. Мукаддима. – Казань: Издательство Казанского университета, 2019. – 464 с.
5. Муслим ибн ал-Хаджадж. Сахих Муслим: в 5 т. – Бейрут: Дар ихья ал-кутуб ал-арабийа, 2009.
6. Мухаммад ибн Хиббан. Ал-Ихсан фи такриби сахих ибн Хиббан: в 16 т. – Бейрут: Муассасату ар-рисаля, 1988.





الخلاف بين مصحف المدينة، ومصحف قازان طبعة سنة 1914م، وطبعة سنة 1803م  
في إثبات الألف أو حذفها بعض الكلمات نموذجاً  
كامل سميع الله إسكندر

**ملخص المقالة.** تناقش هذه الورقة الالتزام بالرسم العثماني في حذف الألف وإثباتها، وعرض ما تم من ذلك في مصحف قازان بطبعتيه، الطبعة الأولى عام 1803 والثانية عام 1914، ومقارنة ذلك مع بقية المصاحف.

**الكلمات المفتاحية:** القرآن الكريم، الرسم العثماني، مصحف المدينة، مصحف قازان، قازان بسمه.

### Различие между изданиями мединского корана (1914 г.) и казанского корана (1803 г.) в вопросе наличия алифа или его отсутствия в некоторых словах

*Самигуллин К.И.,*

*муфтий Духовного управления мусульман Республики Татарстан  
e-mail: dumrt@icloud.com*

**Аннотация.** В статье обсуждается тема коранического расма (правила написания), касающаяся употребления «алифа» в популярном издании коранического мусхафа Медины Мунавварха и в двух изданиях опубликованного мусхафа «Казан басма» (1803 и 1914 гг.).

**Ключевые слова:** Коран, коранический расм, мусхаф Медины, мусхаф «Казан басма».

### Differences in writing or not writing «alif» in mushaf of madinah and mushaf published in kazan (1914 and 1803)

*Samigullin K.I.,*

*Mufti of the Spiritual Board of Muslims of the Republic of Tatarstan  
e-mail: dumrt@icloud.com*

**Abstract.** This paper discusses a particular topic of Quranic rasm (rules of writing) regarding the «alif» which sometimes is written and sometimes not in the popular edition of quranic mushaf of Madinah Munawwaerh and in two editions of «Kazan basma» published mushaf, particularly the edition of 1803 and that of 1914.

**Keywords:** Quran, quranic rasm, mushaf of Madinah, mushaf «Kazan basma».

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً، والصلاة والسلام على من  
أنزل عليه القرآن وبيّنه، وعلى آله صحبه أجمعين. وبعد:



فإن القرآن الكريم معجزة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم الخالدة، وكتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والذي تعهد الله بحفظه فقال في محكم تنزيله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (1).

يتعلق بالمصحف الشريف العديد من العلوم التي تخدمه، فبعضها يخدم رسمه وبعضها تفسيره ومنها ما يتعلق بأحكامه وأسباب نزوله وغير ذلك، ولا يخفى أن التتار كان لهم من الفضل والسبق في طباعة المصحف الشريف ما لا يمكن إنكاره، ومن خدمة العلوم المتعلقة بالمصحف الشريف كعلم رسم المصحف ما لا يمكن جحوده.

تعد مدينة قازان رائدة في طباعة المصحف الشريف في العالم الإسلامي، فلم يسبق للمصحف أن طبع في البلدان الإسلامية قبل طباعته في قازان، وإن لعلماء التتار مجهودات سعيدة وعناية خاصة تجاه المصحف الشريف، حفظاً وخدمةً لكلام الله تعالى، ولمجهوداتهم الميمونة بصمات مشرقة في التاريخ الإسلامي لا يمكن أن يمحوها الزمان ولا أن ينكرها بنو الإنسان. إن علماء قازان أول من اهتم اهتماماً بالغاً بطباعة المصاحف على وفق الرسم العثماني، حيث شكلت لجنة بمدينة قازان من نخبة العلماء والقراء لمراجعة رسم المصاحف ونصوص العلماء فيه، وعين الشيخ «ملا محمد صادق الإيمان قلي» رئيساً للجنة.

عكفت اللجنة على دراسة هذا الموضوع وأعرب كل منهم عن رأيه في وجوبه وعدمه؛ فذهب كثير منهم إلى أنه يلزم اتباع رسم المصاحف الأولى التي أمر بكتابتها خليفة المؤمنين عثمان رضي الله عنه، وأنه سنة متبعة على ما نص عليه العلماء، منهم: أبو عمر الداني، والزمخشري، والسيوطي، وابن الجزري، والشاطبي، وغيرهم.

ورأى بعضهم أنه لا يلزم اتباع الرسم العثماني وتمسكوا بما قاله الشيخ العز بن عبد السلام حيث قال: أما الآن فلا يجوز كتابة المصحف على المرسوم الأول خشية الالتباس، ولئلا يقع فيه تغيير من الجهال.

ثم نظروا في مصاحف مصر والأستانة والهند وغيرها فوجدوا فيها مخالفات كثيرة للرسم العثماني، ولذلك أرسل الشيخ «ملا محمد صادق الإيمان قلي» رئيس اللجنة المذكورة رسالة إلى الشيخ محمد رشيد رضا صاحب مجلة المنار وكتب فيها بالتفصيل ما دار بين علماء قازان في مسألة الرسم العثماني، واستفسره فيها وطلب منه أن يكتب ملاحظاته العالية في مجلة المنار. (1)

ومن بين من اشتهر بعنائه تجاه الرسم العثماني العلامة المرجاني، حيث كتب حول موضوع الرسم رسالة سماها «الفوائد المهمة» وأكد في هذه الرسالة في عدة المواضع على أهمية الرسم العثماني ووجوب مراعاة هذا الخط. (2)

أما موسى جار الله فقد جمع علم القراءات والرسم وشرح أمهات كتبها، كما كتب رسالة في تاريخ القرآن والمصاحف، وأكد فيها على دراسة كل علم يتعلق بالقرآن، وخصَّ علم وجوه القراءات ورسم المصحف، وذكر أنه ينبغي لعلمائنا أن يعرفوا رسم الصحابة وما يتعلق بتاريخ القرآن والمصاحف، حيث قال: وحقيق على العالم المسلم أن يعرف ذلك. وكثيراً ما نرى من علماء الأجانب من يهتمون ويعتنون بتاريخ المصاحف والقرآن أكثر من اعتناء علماء الإسلام به في هذه القرون الأخيرة. (3)

وقد قدم علوم القرآن على غيرها من العلوم، حيث قال: (ويظهر لي أن من العلوم الإسلامية الواجب تحملها على الأمة وتعليمها في المدارس الدينية، علم وجوه القراءات بقدر ما في القصيد للشاطبي والطيبة لابن الجزري، وعلم رسم المصاحف؛ ذلك لأن ديننا الإسلامي الذي ضمن لنا نيل السعادتين وكفّل لنا راحة الحياتين أصله القرآن؛ فمن الواجب علينا وجوباً قطعياً عقلياً شرعياً أن نحفظ وجوهه، ونعتني ما استطعنا بعلم كل ما يتعلق بالقرآن، وأول شيء تعلق به رسمه في المصاحف). (4)



كانت مدينة قازان مركز الطباعة بالأحرف العربية في روسيا إلى سنة 1920م تقريباً، منذ أن أسست فيها أول مطبعة سنة 1801م، والتي ألحقت بجامعة قازان سنة 1803م بعد تأسيسها، ثم ظهرت مطابع تجارية أخرى. وأكثر ما طبع في تلك المطابع الكتب الدينية المنهجية، وكان من أول ما طبع فيها القرآن الكريم، الذي أعيدت طباعته بعد ذلك مراراً، واشتهر المصحف القازاني في العالم الإسلامي كله<sup>(6)</sup>، قال محمد مراد الرمزي: (ومبدأ طبع القرآن في روسيا قديم جداً، أعني بالنسبة إلى إستانبول والهند، فإنه طبع في بطرسبورغ أول مرة سنة 1787م، وفي قازان سنة 1801م، وكان ينشر منها إلى الأطراف، حتى بلاد إيران وما وراء النهر وكاشغر، فضلاً عن قريم وداغستان وقازاقستان وتركستان).<sup>(6)</sup>

وأقول: قد نال أهل قازان شرف أول طباعة للمصحف الشريف الذي زين حواشيه بإثبات القراءات المتواترة والمشهورة وذكر أصولها وفرشها كما هو مشهور عند أهله، ومنها ما صدر بقازان سنة 1848م، طبعة حجرية، عدد صفحاتها سبعة وسبعون وأربعمئة، وفي كل صحيفة سبعة عشر سطراً وهو مكتوب بالرسم العثماني.

ولم ينته اهتمام واعتناء أهل قازان بطباعة المصحف الشريف، فبعد توقف دام حوالي سبعين سنة، في فترة الحكم الشيوعي، اهتم أهل قازان من جديد بالمصحف الشريف وطباعته، فمن ذلك ما أصدرته الإدارة الدينية لمسلمي جمهورية تنارستان، بقرار من رئيسها فضيلة المفتي إدوس فائز، في سنة 2012م، طبعة جديدة للمصحف الشريف في 570 صحيفة، وفيها فهرس وخاتمة، وعدد الأسطر في الصحيفة خمسة عشر سطراً، تحت عنوان «كلام شريف»، ولعله انتقل من الفارسية فمعناه كلام كريم، أو الكلام الشريف مثل المصحف الشريف. والله أعلم.

ولا يزالون يسعون إلى إصدار طبعات جديدة؛ ففي سنة 2016م أصدرت الإدارة الدينية الطبعة الجديدة، كما أصدرت بعده بستنين في عام 2018م طبعة أخرى، وقد تحمّل العاجز راقم الحروف كامل سميع الله بن إسكندر إشراف هذا العمل المبارك والخطير في كلا الطبعتين. كما أن الإدارة الدينية في صدد إصدارات أخرى، في مقدمها إصدارين، إحداهما بالخط اليدوي ممزوجاً بالعلامات المعروفة عند أهل قازان.

بعض الفروقات بين المصاحف في إثبات الألف وحذفها  
{ أَصْبِعُهُمْ } في البقرة: 19، وثُوح: 7.

سكت عنها الداني<sup>(1)</sup> وكذا السجستاني<sup>(2)</sup>، وابن الأنباري<sup>(3)</sup>، والمهدوي<sup>(4)</sup>، والجهني<sup>(1)</sup>، والعقيلي<sup>(2)</sup>، والكرماني<sup>(3)</sup>، والخوارزمي<sup>(4)</sup>، وابن وثيق<sup>(5)</sup>، فهم على الأصل بإثبات الألف بعد الصاد.

ولأبي داود<sup>(6)</sup> وابن الجزري<sup>(7)</sup> الحذف فيهما.

في مصحف المدينة بالحذف، وفي مصحف قازان طبعة سنة 1914م بالحذف، وطبعة سنة 1803م بالإثبات. والراجح عند الباحث إثباتها مطلقاً.

{ فِرْسًا } البقرة: 22 ليس غيرها.

<sup>1</sup> الحجر: 9

<sup>2</sup> مجلة المنار. - مصر: مطبعة المنار. 1909م ج12 - 423ص.

<sup>3</sup> المرجاني. حق المعرفة الفوائد المهمة. 256ص.

<sup>4</sup> موسى جار الله. تاريخ القرآن والمصاحف. 11 - 12ص.

<sup>5</sup> موسى جار الله. تاريخ القرآن والمصاحف. 11 - 12ص.

<sup>6</sup> أنس خلدوف دليل المطبوعات العربية في روسيا من 1787 إلى 1917. - دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث. 2008م. 8ص.

<sup>7</sup> الرمزي تليق الأخبار. ج2 - 293ص.



سكت عنها الداني<sup>(8)</sup>، وكذا السجستاني<sup>(9)</sup>، وابن الأنباري<sup>(10)</sup>، والمهدوي<sup>(11)</sup>، والجهني<sup>(12)</sup>،  
والعقيلي<sup>(13)</sup>، والكرماني<sup>(14)</sup>، والخوارزمي<sup>(15)</sup>، فهم على الأصل بإثبات ألفها بعد الراء على قاعدة  
وزن فعال.

ولأبي داود<sup>(16)</sup> وابن الجزري<sup>(17)</sup> الحذف.

في المصحف الليبي بإثبات الألف، والمدينة والمغربي بالحذف، وفي مصحف قازان  
طبعة سنة 1914م، وطبعة سنة 1803م بإثبات الألف. والراجح عند الباحث إثباتها مطلقاً.  
{فَأَخِيكُمْ}: «المتصل بالضمير» 5 مرات، في البقرة: 28، و243. والمائدة: 32، والحج:  
66. وفصلت: 39.

للداني<sup>(18)</sup> والعقيلي<sup>(19)</sup> رسمها بالألف بعد الياء؛ لئلا يجتمع ياءان، وكذا المارغني<sup>(20)</sup>  
وصاحبها الخزانة والخالصة<sup>(21)</sup>  
ولأبي داود<sup>(22)</sup> والخراز<sup>(23)</sup> وابن الجزري الخلاف.  
واختار أبو داود الحذف ولم يمنع الإثبات<sup>(24)</sup>.

<sup>8</sup> المقنع. 105-96ص.

<sup>9</sup> السجستاني. أبو بكر سليمان بن الأشعث. كتاب المصاحف. بيروت: دار البشائر. 2002م. ج 1. - 427-425ص.

<sup>10</sup> الأنباري. أبو بكر محمد ابن القاسم بن محمد بن بشار. مرسوم الخط. - دهلي الجديدة: المعهد الهندي للدراسات  
الإسلامية. 3-1ص. ذكر في كتابه ما تم حذفه من الألفات، أما ما أثبت فقد سكت عنها لأن الأصل فيه الإثبات.

<sup>11</sup> المهدي. أبو العباس أحمد بن عمار. هجاء مصاحف الأمصار. - الشارقة: دار ابن الجوزي. 1430هـ. 70ص.

<sup>12</sup> الجهني. ابن معاذ. البديع في معرفة ما رسم في مصاحف عثمان رضي الله عنه. - دار عمار للنشر والتوزيع.  
50-48ص.

<sup>13</sup> العقيلي. إسماعيل بن ظافر بن عبد الله. مرسوم خط المصحف. - مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء. 2009م. - 77-  
99ص. و220ص.

<sup>14</sup> الكرماني. أبو القاسم محمود بن حمزة بن نصر. خط المصاحف. - البحرين: جمعية خدمة القرآن الكريم. 2012م.  
93-68ص.

<sup>15</sup> الخوارزمي. أبو يعقوب يوسف بن محمد القيدي. هجاء المصحف. - الأردن: جمعية المحافظة على القرآن الكريم.  
2019م.

<sup>16</sup> ابن وثيق الأندلسي. رسالة في رسم المصحف. - المنصورة: مكتبة ابن عباس. 2011م. 43-31ص. و-108  
110ص.

<sup>17</sup> أبو داود. سليمان بن نجاح بن أبي القاسم. مختصر التبيين لهجاء التنزيل. - المدينة المنورة: مجمع الملك فهد.  
ج2. - 99ص.

<sup>18</sup> نثر المرجان. ج1. - 336ص.

<sup>19</sup> المقنع. 105-96ص.

<sup>20</sup> كتاب المصاحف. ج1. - 427-425ص.

<sup>21</sup> مرسوم الخط. 3-1ص.

<sup>22</sup> هجاء مصاحف الأمصار. 70ص.

<sup>23</sup> البديع في معرفة ما رسم في مصاحف عثمان رضي الله عنه. 50-48ص.

<sup>24</sup> مرسوم خط المصحف. 99-77ص. و220ص.



وسكت عنها السجستاني<sup>(25)</sup>، وابن الأنباري<sup>(26)</sup>، والمهدوي<sup>(27)</sup>، والجهني<sup>(28)</sup>، والعقيلي<sup>(29)</sup>،  
والكرماني<sup>(30)</sup>، والخوارزمي<sup>(31)</sup>، وابن وثيق<sup>(32)</sup>؛ فهو بالألف على قاعدة منع اجتماع حرفين  
متماثلين، وهو مما ينبغي توحيد رسمه بإثبات الألف لهذه القاعدة.  
ولرأي الجمهور، ولتخيير أبي داود، ولاتفاق الحكم فيها في الإمالة.  
مصحف المدينة حذف فأحياكم وأحياهم، وأثبت أحياها وأحياكم وأحياها وأثبت مصحفا  
ليبيا والمغرب الألف مطلقاً، وفي مصحف قازان طبعة سنة 1914م، وطبعة سنة 1803م بإثبات  
الألف. والراجح عند الباحث إثباتها مطلقاً.  
{ شَفَعَةٌ } «كيف جاء» 13 مرة.  
سكت عنها الداني<sup>(33)</sup> فهو بإثبات الألف بعد الفاء مطلقاً على قاعدته في وزن فَعَالٍ، وكذا  
الإثبات للسجستاني<sup>(34)</sup>، وابن الأنباري<sup>(35)</sup>، والمهدوي<sup>(36)</sup>، والجهني<sup>(37)</sup>، والعقيلي<sup>(38)</sup>، والكرماني<sup>(39)</sup>،  
والخوارزمي<sup>(40)</sup> لسكوتهم عنه.  
وحذفها أبو داود في البقرة: 48، و123. والنساء: 85 مرتان. ويس: 23. والزمر: 44.  
والزخرف: 86<sup>(41)</sup>. وذكر الباقي تلميحاً إلا موضع البقرة: 254. وسبأ: 23، سكت عنهما، وحذفها  
مطلقاً ابن الجزري<sup>(42)</sup>.  
مصحف المدينة حذف الكل، وفي مصحف قازان طبعة سنة 1914م، وطبعة سنة  
1803م بإثبات الألف. والراجح عند الباحث إثباتها مطلقاً.  
{ أَلْعَمَامُ } ذكرت 4 مرات، في البقرة: 57، 210. والأعراف: 160. والفرقان: 25.

<sup>25</sup> خط المصاحف. 93-68ص.

<sup>26</sup> هجاء المصحف.

<sup>27</sup> مختصر التبيين. ج.2 - 102ص.

<sup>28</sup> نثر المرجان. 343ص.

<sup>29</sup> المقنع. 105-96ص.

<sup>30</sup> مرسوم خط المصحف. 99-77ص. و220ص.

<sup>31</sup> المارغني. أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن سليمان. دليل الحيران على مورد الظمان. - القاهرة: دار الحديث. 294ص.

<sup>32</sup> نثر المرجان. ج.1 - 362ص.

<sup>33</sup> مختصر التبيين. ج.2 - 68ص.

<sup>34</sup> الحميري. بشير بن حسن. معجم الرسم العثماني. - الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية. 2015م. ج.5 - 2584ص.

<sup>35</sup> أبو داود. مختصر التبيين. ج.2 - 110ص.

<sup>36</sup> السجستاني. كتاب المصاحف. ج.1 - 427-425ص.

<sup>37</sup> ابن الأنباري. مرسوم الخط. 3-1ص.

<sup>38</sup> المهدوي. هجاء مصاحف الأمصار. 70ص.

<sup>39</sup> الجهني. البديع في معرفة ما رسم في مصاحف عثمان رضي الله عنه. 50-48ص.

<sup>40</sup> العقيلي. مرسوم خط المصحف. 99-77ص. و220ص.

<sup>41</sup> الكرماني. خط المصاحف. 93-68ص.

<sup>42</sup> الخوارزمي. هجاء المصحف.



سكت عنها الداني<sup>(43)</sup> فهو بإثبات الألف بين الميمين مطلقاً على قاعدته في وزن فَعَال، وكذا السجستاني<sup>(44)</sup>، وابن الأنباري<sup>(45)</sup>، والمهدوي<sup>(46)</sup>، والجهني<sup>(47)</sup>، والعقيلي<sup>(48)</sup>، والكرماني<sup>(49)</sup>، والخوارزمي<sup>(50)</sup>.

وسكت أبو داود عن موضعي البقرة وموضع الفرقان، وحذفها في الأعراف<sup>(51)</sup>، وذكر الخراز أن البلنسي أطلق الحذف في المنصف وأيده المارغني<sup>(52)</sup>، وأطلق ابن وثيق الحذف، وكذا ابن الجزري<sup>(53)</sup> لكن بالخلاف في موضعي البقرة.

مصحف المدينة حذف الفرقان أيضاً وليس فيه أي إشارة، وفي مصحف قازان طبعة سنة 1914م، وطبعة سنة 1803م بإثبات الألف في الكل. والراجح عند الباحث إثباتها مطلقاً. {الفَوَاعِدُ}: 3 مرات، في البقرة: 127. وفي النحل: 26. والنور: 60.

سكت عنها الداني<sup>(54)</sup> فهو بإثبات الألف بعد الواو على الأصل، كذا السجستاني<sup>(55)</sup>، وابن الأنباري<sup>(56)</sup>، والمهدوي<sup>(57)</sup>، والجهني<sup>(58)</sup>، والعقيلي<sup>(59)</sup>، والكرماني<sup>(60)</sup>، والخوارزمي<sup>(61)</sup>، وابن وثيق<sup>(62)</sup>.

ولأبي داود<sup>(63)</sup> وابن الجزري الحذف في النور<sup>(64)</sup>، وسكتا عن الآخرين.

<sup>43</sup> ابن وثيق. رسالة في رسم المصحف. 31-43ص.

<sup>44</sup> المقنع. 96-105ص.

<sup>45</sup> كتاب المصاحف. ج1. 425-427ص.

<sup>46</sup> مرسوم الخط. 3-1ص.

<sup>47</sup> هجاء مصاحف الأمصار. 70ص.

<sup>48</sup> البديع في معرفة ما رسم في مصاحف عثمان رضي الله عنه. 48-50ص.

<sup>49</sup> مرسوم خط المصحف. 77-99ص. و220ص.

<sup>50</sup> خط المصاحف. 68-93ص.

<sup>51</sup> هجاء المصحف.

<sup>52</sup> مختصر التبيين. ج2. 135 و205 و408ص. ج4. 1060 و1107ص.

<sup>53</sup> نثر المرجان. ج1. 403ص.

<sup>54</sup> المقنع. 96-105ص.

<sup>55</sup> كتاب المصاحف. ج1. 425-427ص.

<sup>56</sup> مرسوم الخط. 3-1ص.

<sup>57</sup> هجاء مصاحف الأمصار. 70ص.

<sup>58</sup> البديع في معرفة ما رسم في مصاحف عثمان رضي الله عنه. 48-50ص.

<sup>59</sup> مرسوم خط المصحف. 77-99ص. و220ص.

<sup>60</sup> خط المصاحف. 68-93ص.

<sup>61</sup> هجاء المصحف.

<sup>62</sup> مختصر التبيين. ج3. 578ص.

<sup>63</sup> المارغني. دليل الحيران. 123ص.

<sup>64</sup> نثر المرجان. ج1. 421ص.



مصحف المدينة حذف النور، وفي مصحف قازان طبعة سنة 1914م، بحذف الكل، وفي طبعة سنة 1803م بالإثبات في الجميع. والراجح عند الباحث إثباتها مطلقاً. {شعائر} 4 مرات، في البقرة: 158. وفي المائدة: 2. والحج. 32، و36. سكت عنها الداني<sup>(65)</sup> فهو على الأصل بإثبات الألف بعد العين، كذا السجستاني<sup>(66)</sup>، وابن الأنباري<sup>(67)</sup>، والمهدوي<sup>(68)</sup>، والجهني<sup>(69)</sup>، والعقيلي<sup>(70)</sup>، والكرماني<sup>(71)</sup>، والخوارزمي<sup>(72)</sup>، وابن وثيق<sup>(73)</sup>. وذكر أبو داود الحذف في المائدة والموضع الأول في الحج<sup>(74)</sup>، وسكت عن البقرة والموضع الثاني من الحج، وابن الجزري حذف البقرة<sup>(75)</sup>، وبخلاف في المائدة، وسكت عن موضعي الحج. مصحف المدينة أثبتوا البقرة فقط، وفي مصحف قازان طبعة سنة 1914م، بحذف الكل، وفي طبعة سنة 1803م بالحذف في موضعي الحج. والراجح عند الباحث إثباتها مطلقاً. {إصلاح} «كيف جاء» 7 مرات. سكت عنها الداني<sup>(76)</sup> والسجستاني<sup>(77)</sup>، وابن الأنباري<sup>(78)</sup>، والمهدوي<sup>(79)</sup>، والجهني<sup>(80)</sup>، والعقيلي<sup>(81)</sup>، والكرماني<sup>(82)</sup>، والخوارزمي<sup>(83)</sup>، وابن وثيق<sup>(84)</sup>؛ فهم بإثبات الألف بعد اللام على الأصل.

<sup>65</sup> المقنع. 105-96ص.

<sup>66</sup> السجستاني. كتاب المصاحف. ج1. - 427-425ص.

<sup>67</sup> ابن الأنباري. مرسوم الخط. 3-1ص.

<sup>68</sup> المهدوي. هجاء مصاحف الأمصار. 70ص.

<sup>69</sup> الجهني. البديع في معرفة ما رسم في مصاحف عثمان رضي الله عنه. 50-48ص.

<sup>70</sup> العقيلي. مرسوم خط المصحف. 99-77ص. و220ص.

<sup>71</sup> الكرماني. خط المصاحف. 93-68ص.

<sup>72</sup> الخوارزمي. هجاء المصحف.

<sup>73</sup> ابن وثيق. رسالة في رسم المصحف. 43-31ص.

<sup>74</sup> مختصر التبيين. ج4. - 908ص.

<sup>75</sup> نثر المرجان. ج10. - 289ص.

<sup>76</sup> المقنع. 105-96ص.

<sup>77</sup> السجستاني. كتاب المصاحف. ج1. - 427-425ص.

<sup>78</sup> ابن الأنباري. مرسوم الخط. 3-1ص.

<sup>79</sup> المهدوي. هجاء مصاحف الأمصار. 70ص.

<sup>80</sup> الجهني. البديع في معرفة ما رسم في مصاحف عثمان رضي الله عنه. 50-48ص.

<sup>81</sup> العقيلي. مرسوم خط المصحف. 99-77ص. و220ص.

<sup>82</sup> الكرماني. خط المصاحف. 93-68ص.

<sup>83</sup> الخوارزمي. هجاء المصحف.

<sup>84</sup> ابن وثيق. رسالة في رسم المصحف. 43-31ص.



ولأبي داود الحذف مطلقاً إما تصريحاً أو إشارة<sup>(85)</sup> إلا في موضع البقرة: 220، سكت عنها، وعمم الحذف صاحب المنصف<sup>(86)</sup> وابن عاش، أما ابن الجزري فسكت عن البقرة الأول، وحذف البقرة: 228. والنساء: 35، و114. والأعراف: 56 وله خلاف في هذه الآية، و85. وهود: 88.<sup>(87)</sup>

مصحف المدينة أثبت الأول، وفي مصحف قازان طبعة سنة 1914م، بحذف الكل، وطبعة سنة 1803م بالحذف في النساء: 35 فقط.

{تَرْضَوْا} البقرة: 232 ليس غيرها.

لم يتعرض لها الداني<sup>(88)</sup> والسجستاني<sup>(89)</sup>، وابن الأنباري<sup>(90)</sup>، والمهدوي<sup>(91)</sup>، والجهني<sup>(92)</sup>، والعقيلي<sup>(93)</sup>، والكرماني<sup>(94)</sup>، والخوارزمي<sup>(95)</sup>، وابن وثيق<sup>(96)</sup>، فهم باثبات ألفها بعد الراء. وأبو داود<sup>(97)</sup> وابن الجزري بالحذف<sup>(98)</sup>.

المصحف الليبي على الإثبات والمغربي على الحذف، وفي مصحف قازان طبعة سنة 1914م، وطبعة سنة 1803م بإثبات الألف. والراجح عند الباحث إثباتها مطلقاً.

{تُقْتَلُوا} مرتان، في البقرة: 246. وفي التوبة: 83.

سكت عنهما الداني<sup>(99)</sup> والسجستاني<sup>(100)</sup>، وابن الأنباري<sup>(101)</sup>، والمهدوي<sup>(102)</sup>، والجهني<sup>(103)</sup>،

<sup>85</sup> مختصر التبيين. ج3. - 432ص. ج4. - 876ص.

<sup>86</sup> نثر المرجان. ج2. - 36ص. ج4. - 67ص.

<sup>87</sup> الداني. المقنع. 105-96ص.

<sup>88</sup> السجستاني. كتاب المصاحف. ج1. - 427-425ص.

<sup>89</sup> ابن الأنباري. مرسوم الخط. 3-1ص.

<sup>90</sup> المهدوي. هجاء مصاحف الأمصار. 70ص.

<sup>91</sup> الجهني. البديع في معرفة ما رسم في مصاحف عثمان رضي الله عنه. 50-48ص.

<sup>92</sup> العقيلي. مرسوم خط المصحف. 99-77ص. و220ص.

<sup>93</sup> الكرماني. خط المصاحف. 93-68ص.

<sup>94</sup> الخوارزمي. هجاء المصحف.

<sup>95</sup> ابن وثيق. رسالة في رسم المصحف. 43-31ص.

<sup>96</sup> أبو داود. مختصر التبيين. ج3. - 544ص.

<sup>97</sup> المارغني. دليل الحيران. 127ص.

<sup>98</sup> نثر المرجان. ج2. - 199ص. و ج3. - 324ص. ج3. - 510ص. ج5. - 245ص. ج5. - 295ص. ج7. - 165ص.

<sup>99</sup> الداني. المقنع. 105-96ص.

<sup>100</sup> السجستاني. كتاب المصاحف. ج1. - 427-425ص.

<sup>101</sup> ابن الأنباري. مرسوم الخط. 3-1ص.

<sup>102</sup> المهدوي. هجاء مصاحف الأمصار. 70ص.

<sup>103</sup> الجهني. البديع في معرفة ما رسم في مصاحف عثمان رضي الله عنه. 50-48ص.





والعقيلي<sup>(104)</sup>، والكرماني<sup>(105)</sup>، والخوارزمي<sup>(106)</sup>، وابن وثيق<sup>(107)</sup>، فهم بإثبات الألف بعد القاف على الأصل.

وحذف أبو داود الألف<sup>(108)</sup> في التوبة، وسكت عنها هنا، وحذفها ابن الجزري<sup>(109)</sup>.  
مصحف المدينة حذف الاثنين، وفي مصحف قازان طبعة سنة 1914م، بالإثبات فيهما،  
وطبعة سنة 1803م بالحذف في البقرة. والراجح عند الباحث إثباتها مطلقاً.  
{وَأَعْتَابَ} 9 مرات.

سكت عنها الداني<sup>(110)</sup> والسجستاني<sup>(111)</sup>، وابن الأنباري<sup>(112)</sup>، والمهدوي<sup>(113)</sup>، والجهني<sup>(114)</sup>،  
والعقيلي<sup>(115)</sup>، والكرماني<sup>(116)</sup>، والخوارزمي<sup>(117)</sup>، وابن وثيق<sup>(118)</sup>، فهم بإثبات الألف بعد النون على  
الأصل.

ولأبي داود الحذف تصريحاً أو تلميحاً<sup>(119)</sup> إلا في البقرة: 266. والأنعام: 99. والرعد: ٤.  
والنحل: 11. سكت عنها، وعمم الحذف صاحب المنصف وابن الجزري<sup>(120)</sup>.  
مصحف المدينة أثبت الأولين، وفي مصحف قازان طبعة سنة 1914م، وطبعة سنة  
1803م بالإثبات في الكل. والراجح عند الباحث إثباتها مطلقاً.  
الخاتمة

يحق لنا أن نقول أن المصحف المطبوع في مدينة قازان سنة 1801م أول مصحف يطبع  
في البلدان الإسلامية، وبالنظر في المصحف المطبوع في قازان سنة 1803م، والطبعات اللاحقة،  
يمكن لنا القول بأن مصحف قازان هو أول مصحف يطبع بالرسم العثماني في الماضي القريب.  
وإن الدعوة إلى استعمال الرسم العثماني في كتابة المصحف الشريف وطباعته بين علماء التتار  
قد بدأت مع طباعة المصحف الشريف، وللعلامة المرجاني ومن معه دور بارز في هذا المجال،  
كما أن لموسى جار الله فيه دور مهم ومجهودات كثيرة. وأهل قازان هم فرسان طباعة المصحف

<sup>104</sup> العقيلي. مرسوم خط المصحف. 99-77ص. و220ص.

<sup>105</sup> الكرماني. خط المصاحف. 93-68ص.

<sup>106</sup> الخوارزمي. هجاء المصحف.

<sup>107</sup> ابن وثيق. رسالة في رسم المصحف. 43-31ص.

<sup>108</sup> أبو داود. مختصر التبيين. ج2. -288ص.

<sup>109</sup> نثر المرجان. ج2. -213ص.

<sup>110</sup> الداني. المقنع. 105-96ص.

<sup>111</sup> السجستاني. كتاب المصاحف. ج1. -427-425ص.

<sup>112</sup> ابن الأنباري. مرسوم الخط. 3-1ص.

<sup>113</sup> المهدوي. هجاء مصاحف الأمصار. 70ص.

<sup>114</sup> الجهني. البديع في معرفة ما رسم في مصاحف عثمان رضي الله عنه. 50-48ص.

<sup>115</sup> العقيلي. مرسوم خط المصحف. 99-77ص. و220ص.

<sup>116</sup> الكرماني. خط المصاحف. 93-68ص.

<sup>117</sup> الخوارزمي. هجاء المصحف.

<sup>118</sup> ابن وثيق. رسالة في رسم المصحف. 43-31ص.

<sup>119</sup> أبو داود. مختصر التبيين. ج2. -252ص.

<sup>120</sup> نثر المرجان. ج6. -271ص.



الشريف، وهذا يظهر من الإصدارات المتتالية حتى الآن. ونال أيضاً أهل قازان شرف طباعة أول مصحف، الذي زين حواشيه بإثبات القراءات المتواترة والمشهورة، وذكر أصولها وفروشها كما هو مشهور عند أهله، منها ما صدر بقازان سنة 1848م، طبعة حجرية.

هذا وقد أسفر البحث عن نتائج منها:

1. أن مصحف المدينة نص على أن الترجيح عند الخلاف يكون بقول أبي داود، إلا أنهم يخرجون عن القاعدة أحياناً، وليس خروجهم إلى رأي الجمهور، ولم يجد الباحث سبباً لترجيحهم.
  2. أن المصحف الليبي يميل غالباً إلى رأي الداني.
  3. أن مصحف قازان يميل إلى رأي الجمهور غالباً ولا يخرج عنه إلا في النادر، ولعل ذلك لميلهم إلى ترجيح رأي ابن الجزري في بعض المواضع.
  4. وجود الخلافات بين الطبقات الأولى لمصحف قازان والمتأخرة، وهذا يدل على الحرص الشديد من علماء التتار على مراجعة الرسم وتعديل الأخطاء والرجوع إلى القول الراجح إن تبين لهم ذلك.
- هذا، وما كان من الصواب، فيتوفيق من الله جل وعلا، وما كان من خطأ، أو سهو، أو نسيان، فمني ومن الشيطان.

### المراجع والمصادر

1. ابن أبي داود. أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث السجستاني الحنبلي. كتاب المصاحف. بيروت: دار البشائر الإسلامية. 2002م.
2. ابن وثيق الأندلسي. رسالة في رسم المصحف. المنصورة: مكتبة ابن عباس. 2011م.
3. أبو داود. سليمان بن نجاح بن أبي القاسم. مختصر التبيين لهجاء التنزيل. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد.
4. الأنباري. أبو بكر محمد ابن القاسم بن محمد بن بشار. مرسوم الخط. دهلي الجديدة: المعهد الهندي للدراسات الإسلامية.
5. أنس خلدوف دليل المطبوعات العربية في روسيا من 1787 إلى 1917. دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث. 2008م.
6. الجهني. ابن معاذ. البديع في معرفة ما رسم في مصاحف عثمان رضي الله عنه. دار عمار للنشر والتوزيع.
7. الحميري. بشير بن حسن. معجم الرسم العثماني. الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية. 2015م.
8. الخوارزمي. أبو يعقوب يوسف بن محمد القيدي. هجاء المصحف. الأردن: جمعية المحافظة على القرآن الكريم.
9. الداني. أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر المقنع في رسم مصاحف الأمصار. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
10. الرمزي. محمد مراد الرمزي. تليفق الأخبار وتلقيق الآثار في وقائع قزان وبلغار وملوك التتار. بيروت: دار الكتب العلمية. 2002م.
11. السجستاني. أبو بكر سليمان بن الأشعث. كتاب المصاحف. بيروت: دار البشائر. 2002م.
12. العقيلي. إسماعيل بن ظافر بن عبد الله. مرسوم خط المصحف. مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء. 2009م.
13. الكرمانلي. أبو القاسم محمود بن حمزة بن نصر. خط المصاحف. البحرين: جمعية خدمة



- القرآن الكريم. 2012م.
14. المارغني. أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن سليمان. دليل الحيران على مورد الظمان. - القاهرة: دار الحديث.
15. مجلة المنار. - مصر: مطبعة المنار. 1909م.
16. محمد غوث ابن ناصر الدين محمد بن نظام الدين أحمد النائطي. نشر المرجان في رسم نظم القرآن. - المنصورة، مصر: دار اللؤلؤة. 2021م.
17. المرجاني. شهاب الدين بن بهاء الدين القزاني. حق المعرفة وحسن الإدراك، الرسالة الثانية الفوائد المهمة، والموائد المتممة المتعلقة بعلم القرآن ورسم مصاحف عثمان. عمان: دار الفتح للدراسات والنشر. 2016م.
18. المهدي. أبو العباس أحمد بن عمار. هجاء مصاحف الأمصار. - الشارقة: دار ابن الجوزي. 1430هـ.
19. موسى جار الله. تاريخ القرآن والمصاحف. بترسبورغ: المطبعة الإسلامية صاحبها إلياس ميرزا البوراغاني القريمي. 1905م.

Журнал «Вестник Болгарской исламской академии»  
является рецензируемым научным изданием.

Издается с 2023 г., выходит 4 раза в год

Основан решением Ученого совета Болгарской исламской академии от 28.02.2020 г.

Номер Свидетельства о регистрации СМИ в Роскомнадзоре:  
серия Эл № ФС77-84398 от 16 января 2023 г.

Зарегистрировано в Национальном агентстве ISSN Российской Федерации,  
номер ISSN 2949-1649: (On-line)

К публикации принимаются статьи, прошедшие процедуру экспертного рецензирования.  
Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения учредителей и издателей  
журнала, а также редакционного совета, редакционной коллегии и редакции.

Редакция не несет ответственности за точность и достоверность сведений,  
приводимых авторами.

Главный редактор — Ф.Г. Хуснутдинов  
Заместитель главного редактора — Р.Л. Саяхов  
Ответственный секретарь — И.Ф. Шафиков  
Выпускающий редактор — Е.Н. Хамидов  
Технический редактор — В.А. Абдулаев  
Научный редактор — Г.Э. Рафикова  
Литературный редактор — М.И. Ибрагимов  
Дизайн, компьютерная верстка — Р.М. Валеева  
Переводчик — А. Абу Гриеканых (арабский, английский языки)

Мусульманская религиозная организация  
духовная образовательная организация высшего образования  
«Болгарская исламская академия».  
422840, Россия, Республика Татарстан,  
г. Болгар, ул. Кул Гали, д. 1а,  
Отпечатано в типографии Болгарской исламской академии  
Сайт: <https://vestnik-academy.ru>

