

*This edited book, entitled **Muslims of Central Eurasia Since the 19th Century: Daily Life, Identity, Intellectual Thought, and Education**, covers over one hundred years of history related to Muslim societies in Central Eurasia, the region corresponds to the states that emerged from the ruins of communism. The concept behind this edited volume, with a variety of chapters written by prominent scholars in Islamic history, thought, culture, and education from different post-communist countries in Central Eurasia, was born during the 5th Forum of Muslim Scholars from the CIS countries “The Past and Future of Islamic Thought in the CIS Countries: Prospects for Reforms and Integration of Knowledge,” held on 1–8 August 2022 in Istanbul, Türkiye, and was organized by the Institute of Knowledge Integration (IKI, Georgia) and the International Institute of Islamic Thought (IIIT, USA). The book consists of 15 chapters and focuses on Muslims’ educational, social, and intellectual activities in various parts of the region since the mid-19th century.*

## Muslims of Central Eurasia Since the 19th Century

# Muslims of Central Eurasia Since the 19th Century

Edited by  
ELMIRA MURATOVA  
ELMIRA AKHMETOVA

*Daily Life, Identity, Intellectual  
Thought and Education*



Edited by

ELMIRA MURATOVA & ELMIRA AKHMETOVA

**Muslims of Central Eurasia Since  
the 19<sup>th</sup> Century: Daily Life, Identity,  
Intellectual Thought and Education**

*Edited by*

**Elmira Muratova  
Elmira Akhmetova**

“Idrak” Public Union

Baku – 2023

© “Idrak” Public Union &  
Institute of Knowledge Integration  
1445AH/2023CE

“Idrak” Public Union  
Azerbaijan, Baku, st. Mirali Seyidov 3138,  
Building D, 1<sup>st</sup> floor  
idrak.org.az

Cover Design and Typesetting by: Hasan Hasanov

Printed in Azerbaijan by AVE Print

This book is in copyright. Subject to statutory exception and to the provisions of relevant collective licensing agreements, no reproduction of any part may take place without the written permission of the publisher.

The views and opinions expressed in this book are those of the authors and not necessarily those of the publisher. The publisher is not responsible for the accuracy of URLs for external or third-party internet websites referred to in this publication, and does not guarantee that any content on such websites is, or will remain, accurate or appropriate.

The publication is approved  
by the State Committee on Religious Associations  
of the Republic of Azerbaijan  
(3-32/2-960/2023)

ISBN: 978-9952-559-32-3

# Table of Contents

Editors and Contributors	7
<b>Introduction</b>	
<i>Elmira Akhmetova and Elmira Muratova</i>	16
<b>Part I. Muslim Intellectual Thought and Ideas of Reform at the Turn of the Centuries</b>	
Chapter 1	
Роль <i>нахдов</i> в трансформации исламской идентичности на Южном Кавказе в середине XIX – начале XX вв. <i>Аейла Меликова</i>	25
Chapter 2	
Рациональное обоснование феномена пророчества в трудах Зыяэтдина Камали (1873–1942) <i>Аейла Алмазова</i>	41
Chapter 3	
Methodology of Musa Jarullah (1875–1949) in Understanding and Exploring the Qur’an <i>Elmira Akhmetova</i>	65
Chapter 4	
The Muslim World in the Ukrainian Public Discourse of the Late 19 <sup>th</sup> and Early 20 <sup>th</sup> Centuries <i>Svitlana Kainik and Yevhen Filianin</i>	87
<b>Part II. Administration of Muslims under the Imperial and Soviet Rules</b>	
Chapter 5	
“Why do Tatars Move Away?” Crimean Tatar Emigration to the Ottoman Empire at the End of the 19 <sup>th</sup> and the Beginning of the 20 <sup>th</sup> Centuries <i>Eldar Seydametov</i>	107

Chapter 6	
Духовное управление мусульман Европейской части СССР и Сибири в системе зарубежных связей СССР (1946–1955 гг.)	
<i>Зия Хабидуллина</i>	121

### **Part III. Islamic Scholarship and Education in the Post-Soviet Area**

Chapter 7	
Identifying and Tackling Challenges for a Successful Future of Islamic Education in the CIS Countries: The Case of IKI Academy	
<i>Bukuri Zejno</i>	156

Chapter 8	
Передача исламских знаний в современном Узбекистане: представленность религии и культуры в образовании	
<i>Зилола Халилова</i>	175

Chapter 9	
Studying and Teaching Islam in Post-Soviet Georgia	
<i>George Sanikidze</i>	198

Chapter 10	
Islamic Psychology in the Commonwealth of Independent States: Current Status, Trends and Prospects	
<i>G. Hussein Rassool and Filius Iakbin</i>	217

Chapter 11	
Human Symbols and Divine Signs in Psychotherapy and Counseling: An Islamic Discourse	
<i>Filius Iakbin</i>	245

### **Part IV. Muslims' Identity, Daily Life and Prospects in the Central Eurasian Region**

Chapter 12	
The Role of Muslim Identity in Managing Cultural Diversity among CIS Countries: Qur'anic Approach in the Light of <i>Inna Akramakum</i> <i>'Inda Allah Atqakum</i>	
<i>Fatmir Shebu</i>	267

Chapter 13	
Восприятие исламского искусства мусульманами постсоветского пространства	
<i>Адиля Юлгушева</i>	292
Chapter 14	
Religious Rituals in Crimea during Covid-19 Pandemic: A Case-study of Crimean Muslims	
<i>Elmira Muratova</i>	324
Chapter 15	
Устремляясь в будущее: футурологическая грамотность и мусульманские сообщества	
<i>Елена Музыкакина</i>	336
<b>Conclusion</b>	358

## EDITORS AND CONTRIBUTORS

### About the Editors

**Elmira Akhmetova**, PhD, is a Tatar scholar from Russia, Professor in History and Civilizational Studies, Senior Research Fellow at the Freiburg Institute for Advanced Studies (FRIAS), the Albert-Ludwigs-University Freiburg, Germany, and the Alexander von Humboldt Foundation Fellow (award category of Experienced Researcher, 2021-2023). She also serves as an instructor at the Institute of Knowledge Integration (IKI) Academy, Georgia. Akhmetova was previously employed as Director for Academic Affairs, IKI Academy (2021-2022); Associate Professor at the Department of History and Civilization, International Islamic University Malaysia (IIUM; 2015-2021); Adjunct Associate Professor at the University of South Australia (2018-2021); Research Fellow at International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) Malaysia (2013-2016); and as a lecturer at the Kazan State University (1996-1997) in Russia. She obtained her PhD from IIUM in 2014, where she researched Pan-Islamism in Russia at the beginning of the 20<sup>th</sup> century. Akhmetova is the author and editor of several books and has published more than seventy research articles and book chapters in the areas of *tafsir* and Qur'anic Studies, Islam in Russia, Islamic political thought, diplomacy in Islam, Islamic civilization and history. She has also presented more than 100 papers at international conferences worldwide. She has annually prepared reports on Islam in Russia for the prominent Brill Publications volume of the *Yearbook of Muslims in Europe* since 2009. She also serves as Associate Editor of Brill *Journal of Muslims in Europe*.

**Elmira Muratova**, PhD, is a Research Fellow at the Aarhus Institute of Advanced Studies at Aarhus University in Denmark. She also serves as Director for Research & Grants at the Institute of Knowledge Integration (IKI) Academy, Georgia. Muratova was previously employed in the Department of Political Science and International Relations at Taurida National University/Crimean Federal Uni-

versity (2005-2021) in Ukraine. She was a Research fellow at the University of Kansas (2005-2006), University College London (2007-2008), Humboldt University in Berlin (2011), and Charles University in Prague (2018). From 2009-2014, she provided policy analysis and consultations to the OSCE High Commissioner on National Minorities. She obtained her PhD in Political Science from Taurida National University in 2005, where she researched Islamic revival in post-Soviet Crimea. Muratova is the author and editor of several books and has more than sixty research articles and book chapters in the areas of Crimean Tatars' identity and religion, and ethnic and religious developments in Crimea. Her last (co-authored) book, *Crimean Tatars under the Changes in Political Arena*, was published in 2020.

## About the Contributors

**Leila Almazova**, PhD, has studied the intellectual history of Tatars for approximately 20 years, especially focusing on the period at the beginning of the 20<sup>th</sup> century. She received her PhD (*Kandidatskaya* degree) in 2002 from Kazan State University in Russia. In 2003, based on her dissertation, she published a monograph *Human Dilemma in the Legacy of Tatar Theologians (end of the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries)*. For this book, she was awarded the Tatarstan Presidential Award for Social Sciences and Humanities in 2004. In 2010-2011 she received a Fulbright Scholarship and spent a year at the University of Michigan. One of her research areas concerns theological texts written in Old Tatar (Arabic script) by Zyaaddin Kamali (1873-1942). She is an Associate Professor at the Department of Arabic, Islamic and Asian Studies at the Institute of International Relations, Kazan (Volga Region) Federal University. In the last several years, she has turned to the problem of Islamic Education in post-Soviet Tatarstan, examining the influence of different Islamic movements and ideologies on the process of transmission of knowledge in *madrasabs* and Islamic higher educational institutions.

**Yevhen Filianin** is a postgraduate student at the Department of History of Ukraine at Oles Honchar Dnipro National University, Ukraine. He has been the winner of several All-Ukrainian contests of scholarly papers during his student years and received the Pavlo Khrystuk scholarship from the Cabinet of Ministers of Ukraine. He



has published several academic works on Religious and Political Studies and has participated in more than 10 academic conferences. He also served as a volunteer in *Poruch*, a Ukrainian non-government organization dedicated to peacebuilding. Since 2022 he has been a student at IKI Academy. His scholarly interests include religion in the South Ukrainian frontier and receptions of the Muslim world in the Ukrainian public discourse of the second half of the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries.

**Filius Iakhin**, PhD, is a member of the Managing Board of the Association of Psychological Assistance to Muslims and the Head of the Bashkortostan Regional Branch of this organization (Ufa, Russia); instructor at IKI Academy (Tbilisi, Georgia); Senior Researcher at Bashkir State Pedagogical University named after M. Akmullah (Ufa, Russia); and a private practical/clinical psychologist (counselor). He holds a Candidate of Sciences degree (PhD) in Law from Moscow State Institute of International Relations (2004) and a MA in Psychology from Bashkir State Pedagogical University (2022). He also passed licensed long-term conversion training courses in Practical Psychology (2014), Clinical Psychology (2022), and certified training courses in Cognitive Behavioral Therapy, Schema-therapy (2022), Islamic Psychology (2020), Multicultural Counseling (2021), Spiritual Pedagogy and Psychology (2020). In 2020-2021 Iakhin worked as a Senior Lecturer at the International Islamic Academy of Uzbekistan (online courses on ‘Social Psychology’, and ‘Psychoanalysis and Religion’). From 2006 to 2013, he gave lectures at the Law Institute of Bashkir State University. Iakhin also taught legal disciplines at Russian Peoples’ Friendship University in Moscow (2001-2005) and other universities. From 2000 to 2017, he mainly worked in legal positions and civil service, combining his work with academic activity. In 2018 he started his scientific and professional activities in psychology. His basic spheres of professional and academic interests include Islamic Psychology, Islamic Counseling and Psychotherapy, Integration of Islamic and Western psychological knowledge, and Psychology of Religion. Iakhin regularly publishes scientific articles on psychology in academic and professional journals.

**Adilia Iulgusheva** graduated from St. Petersburg University of Culture and Arts (Russia) with a degree in Cultural Studies. She was a

PhD student at the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, and the theme of the dissertation was *The Adnanite and Qabtanite Conflict in the Political History of Muslim Spain (8<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> centuries)*. She has completed Arabic courses in Tunisia. For several years she worked as an Assistant at the Institute of Oriental Manuscripts in the Middle East Department and the Department of Manuscripts and Documents and taught Arabic at the European University of St. Petersburg. In 2020, she defended her master's thesis *The End of Muslim Granada: Sociocultural Change during the First Decade after the Surrender of the City* at the University of Granada (Spain). Since June 2021, she has been a student at the Institute of Knowledge Integration (IKI Academy).

**Svitlana Kaiuk**, PhD, is an Associate Professor at the Department of the History of Ukraine at Oles Honchar Dnipro National University in Ukraine. She is an associate member and a scholarship holder of the Shevchenko Scientific Society (USA), and a permanent participant of conferences of the International Platform for the Study of Eastern Europe (PIEES). Kaiuk is also cooperating with such international and Ukrainian organizations as MAG – International Association of Humanitarians (since 2018), the Dnepropetrovsk branch of the Young Academy of Sciences of Ukraine (from 1998), the Crimean Tatar Cultural and Educational Center of Dnipro (from 2016) and others. Kaiuk obtained her PhD from Dnepropetrovsk State University (Ukraine) in 2000, where she did research on Transdanubian Sich (1775-1828). She authored over fifty research articles and book chapters on Southern Ukraine, Steppe Frontier, Ukrainian Cossacks, Zaporozhian Sich, Transdanubian Sich, Turkic and Muslim components of Ukrainian history, and presented more than 40 papers at local and international conferences.

**Zilya Khabibullina**, PhD, is a Senior Research Fellow of the R.G. Kuzeev Institute for Ethnological Studies of the Ufa Federal Research Centre of the Russian Academy of Sciences. She is also an Associate Professor at the Ufa University of Science and Technology (Russia). Her research interests include Islam in Russia, anthropology of Islam, Islamic movements, cyber-religion, religious studies and museology. She was previously employed as Director of the branch of the National Museum of the Republic of Bashkortostan (2020-

2021); Senior Research Fellow at the Project Research Department of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) Russian Academy of Sciences (2019-2020); Associate Professor at the Bashkir State Pedagogical University named after M. Akmulla (2018-2021); Head of the Precious Metals Fund at the Museum of Archeology and Ethnography (2007-2013) in Republic of Bashkortostan. Khabibullina defended her PhD thesis in Ethnography, Ethnology and Anthropology in 2012. She is the author and editor of several books, and numerous articles on the history and contemporary development of Islam in a secular and multi-confessional society, Russian Muslim religious leaders, hajj, and Muslim women. She did fieldwork in the Ural-Volga region and other regions such as Georgia, Northern Cyprus, Saudi Arabia, Italy, and Dagestan.

**Zilola Khalilova**, PhD, is a Post-Doctoral Fellow at the Beruni Institute of Oriental Studies at the Academy of Sciences of Uzbekistan. In 2019 she defended her PhD thesis entitled “Islamic Education in Soviet Uzbekistan, 1945-1991.” She participated in conferences, workshops, seminars, summer schools, and short-term courses which were held in Germany, Austria, the USA, Kazakhstan, Russia, Azerbaijan and Poland. Besides that, she had research stays at Leibniz-Zentrum Moderner Orient in Berlin (2019), and Indiana University (2018), and has been working on the research projects of the Institute of Knowledge Integration (2021) and PEER Research Network (2022-2023). Her research addresses Islamic education in Soviet and post-Soviet Uzbekistan, oriented on studying the activity of Islamic educational institutions and the knowledge transmission, Islamic pedagogy, and Muslim students, particularly addressing the social history of Muslim culture. In addition, she has investigated the role of Muslim women and their education in contemporary Uzbekistan through various approaches based on gender issues in education. She is the author of more than 30 articles and co-author of collective monographs on various aspects of the history of education. Currently, she is working on a monograph on the history of Islamic education in Uzbekistan.

**Leyla Melikova**, PhD, is an Associate Professor in the Department of History of Religion and Social Thought, Institute of Orien-

tal Studies named after academician Z.M. Bunyatov at Azerbaijan National Academy of Sciences (ANAS). Her main research interests are concentrated in the field of formation and development of religious thinking, the history of Islamic reformism, and ideological and religious-philosophical aspects of religious movements in Middle Eastern countries, as well as in Azerbaijan. She obtained her PhD from ANAS in 2008 and is the author of two monographs entitled “Sources and Main World Outlook Aspects of Baha’ism” (2011) and “Islamic Solidarity and Azerbaijan: Realities and Prospects” (2018) (co-author). At present, she is working on the Ideological Evolution of Islamic *Nabda*. She was a member of the editorial board of the journals *Problems of Oriental Philosophy* (Institute of Philosophy of ANAS) (2009-2018) and *Metaphysics* (2018-2020); a member of the Councils on Thesis Defense at the Institute of Oriental Studies of ANAS (2011-2018). Melikova is the author of several dozens of articles, a translator of books in the field of Islamic thought, and a scientific editor and reviewer of several books on the ideology of nationalism in the Muslim world.

**Yelena Muzykina**, PhD, is a fellow at the Center of Postnormal Policies and Futures Studies, a trainer at the Academy of Public Administration under the President of Kazakhstan, and a Research Assistant at Nazarbayev University (Kazakhstan). She is a certified futurist and also holds a PhD in Islamic Studies from Al-Farabi Kazakh National University, a Candidate of Science in Social Philosophy from the People’s Friendship University of Russia, a Master’s degree in Cross-Cultural Studies from Andrews University (USA), and a few degrees in History, English, Economy, and Theology. Her academic interests focus primarily on Future Studies and Foresight as well as Postnormal Times, Sociology, Business and Islamic Finance, Comparative Studies, and Theology. Yelena has published around 60 articles in English and Russian on different topics of her research interests and some chapters in books and volumes. Also, Yelena does much translation of multiple materials for seminars, training, and educational programs. Furthermore, she extends this activity to cooperation with international publishing houses that publish her books’ translations on modern philosophy and contemporary socio-cultural trends. She is a reviewer of the *Journal of Futures Studies* and a co-Editor of *World Futures Review: A Journal of Strategic Foresight*.

**G. Hussein Rassool** is a Professor of Islamic Psychology and Consultant at the Centre for Islamic Psychology, Riphah International University (Pakistan). He is also the Director of Studies for the Department of Islamic Psychology, Psychotherapy and Counselling, Al Balagh Academy. In addition, he is the Chair of Al-Balkhi Research Institute (UK). He was previously employed as the Director of the Riphah Institute of Clinical and Professional Psychology/Centre for Islamic Psychology, Riphah International University. He also formerly worked for International Open University (Islamic Online University, IOU) as the first Head of the Department of Psychology and later became the Dean of the Faculty of Liberal Arts and Sciences. He is a Fellow of the International Association of Islamic Psychology (FI-AIP) and the Royal Society of Public Health (FRSPH). He is one of the leading academics in the areas of Islamic Psychology and psychotherapy and was involved in the development of the first BSc Islamic Psychology at IOU. He also developed the first University accredited Certificate course in Islamic Psychology launched in Pakistan in October 2019. His research interests include psychosocial and spiritual problems in relation to mental health, psychosocial and spiritual interventions, indigenous psychology, Islamic counselling and psychotherapy, and Islamic ethics in psychology. He has published over 20 books and over 120 papers and reviews in peer-reviewed journals.

**George Sanikidze** is a Professor at Ilia State University, the head of the program of Middle Eastern Studies, and the Director of the G. Tsereteli Institute of Oriental Studies at the same University (Georgia). His research topics include the medieval and modern history of Islam, the history and politics of the Middle Eastern countries and of the Caucasus, and East-West interactions. He teaches various courses concerning Middle Eastern and Islamic Studies. Sanikidze has been a Visiting Scholar at Paris-Sorbonne-III and Paris-Sorbonne-IV Universities (France), the University of California (USA), Universities of Hokkaido and Osaka (Japan). He has received a Fulbright stipend, a “Diderot” stipend, a grant from the “Japan Foundation” and a stipend from Central European University. Sanikidze is the author of 100 scientific works, including “Muslim Communities of Georgia: Old Problems and New Challenges” (2018), “Islam et musulmans en Géorgie Contemporaine” (2009), “Islam (Religion, History, Civilization)” Textbook for BA students (2009), “Orthodoxy

vs Islam: Russian Imperial Policy towards Georgia's Muslims" (2008), and "Islamic Resurgence in the Modern Caucasian Region: 'Global' and 'Local' Islam in the Pankisi George" (2007). Sanikidze has presented papers at over 100 local and international academic forums.

**Eldar Seydametov**, PhD, is an Associate Professor at the Department of History and a Senior Researcher at the Scientific Research Institute of the Crimean Tatar Philology, History and Culture of the Crimean Engineering and Pedagogical University in Simferopol, Crimea. He also serves as Head of the Crimean Scientific Center of the Institute of History named after Sh. Mardzhani of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (Russia). He obtained his PhD in History from Odesa National University (Ukraine) in 2007, where he researched the Crimean Tatar emigration and diaspora in the USA. Seydametov has more than 60 research articles on the Crimean Tatar diaspora and Muslim intellectual thought in the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> centuries and presented more than 50 papers at regional and international conferences.

**Fatmir Shehu**, PhD, an Albanian scholar, is an Associate Professor at the Department of Usul al-Din and Comparative Religion, Abdulhamid Abusulayman Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia (IIUM) (2007-present). He is an instructor at the Institute of Knowledge Integration (2021-present) and holds the position of Deputy Director at the International Institute for Muslim Unity (IIMU), IIUM, (2021-present). Shehu was Head of the Department of Usul al-Din and Comparative Religion, IIUM (2017). He obtained his PhD from IIUM (2007), with research on *Nostra Aetate and the Islamic Perspective of Inter-Religious Dialogue* published in 2008. His research interests are on Islam and others, Inter-Religious Dialogue, Qur'anic and *Sunnah* Studies, Comparative Religion, Muslim and Western Scholarship in Comparative Religion, World Religions, Theology, Ethnic & Minority Studies, Cultural Studies, Orientalism, Peace and Tolerance, and Comparative Ethics. Shehu has presented at many international and local conferences, seminars, forums, and webinars. He has published 34 articles and authored/edited 5 books and 7 book chapters. His recent publications include "Exploring 'Irfān 'Abdul-Hamid Fattāh's Methodology in the Study of Judaism and Christiani-

ty”, “Investigating Abū ‘Īsā al-Warrāq’s Methodology in the Study of Christian Doctrine of Trinity”, “Revisiting the Ancient Persian Religion of Zoroastrianism: Its Founder and Sacred Scripture”, “Exploring al-Manhaj al-Qur’ani (The Qur’anic Methodology) in Dealing with Other Religions”, and “Exploring the Prophet (PBUH)’s Methodology in Dealing with Other Religions”.

**Bukuri Zejno**, PhD, an Albanian scholar, received her B.A (Hons) from IIUM in Communication, Human Sciences and her M.A. and PhD from IIUM in Education. She has worked for more than three years as an Assistant Professor at the Department of Fundamental and Inter-Disciplinary Studies, Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, teaching courses such as, “Creative Thinking and Problem-Solving”, “The Islamic Worldview, Knowledge and Civilization”, as well as “Family Management and Parenting”. Bukuri is currently an instructor at the Institute of Knowledge Integration Academy, Georgia (2021-present), where she also holds the position of Director for Academic Affairs (January 2023-present). She has written papers in the field of education, ethics of using technology, plagiarism, women’s participation in education and work, educational policy and academic integrity. Bukuri was appointed as Assistant Editor for the *IIUM Journal of Religion and Civilizational Studies* for a one-year period. She has also rendered professional assistance, reviews, and language editing services to several research projects. Among her publications are: “Development and Validation of ICT Library Usage Scale for the IIUM Postgraduate Students”, “Gender Equality and the Participation of Muslim Women in Education and Work: A Critical Analysis”, “Plagiarism in Academic Writing among Students of Higher Learning Institutions in Malaysia”, “The Concept of Europe as a Cultural Identity”, “Plagiarism in Academic Writing among Students of Higher Learning Institutions in Malaysia: An Islamic Perspective”, “Revival of Islam through *Tajdid* (Renewal) and *Islah* (Reform) Tendencies in the Post-Communist Albania”, and “Educational Policy and Educators’ Academic Integrity”. She is also on the Board of Reviewers for the *Journal of Integrative International Relations*, State Islamic University (UIN) of Sunan Ampel Surabaya, Indonesia.

# INTRODUCTION

*Elmira Akhmetova & Elmira Muratova*

This edited book, entitled *Muslims of Central Eurasia Since the 19th Century: Daily Life, Identity, Intellectual Thought and Education*, covers over one hundred years of history related to Muslim societies in Central Eurasia, a region that corresponds to the states that emerged from the ruins of communism. A common feature of these states is their history of being ruled by both Tsarist and Soviet regimes. Many books have been published in the last three decades to discuss social and political history, intellectual thought and Islamic revivalism movements, as well as issues concerning identity, religious education and prospects of Muslims in specific regions in Central Eurasia such as Caucasus, Russia, Eastern Europe and Central Asia, but few have addressed intellectual and educational developments concerning Muslims in the entire region as a whole based on a common origin, shared history and challenges.

The concept behind this edited volume, with a variety of chapters written by prominent scholars in Islamic history and thought, culture and education from different post-communist countries in Central Eurasia, was born during the 5th Forum of Muslim Scholars from the CIS countries entitled *The Past and Future of Islamic Thought in the CIS Countries: Prospects for Reforms and Integration of Knowledge*, which was held on 1-8 August 2022 in Istanbul, Türkiye, organized by the Institute of Knowledge Integration (IKI, Georgia) and the International Institute of Islamic Thought (IIIT, USA). The book consists of six chapters in Russian and nine chapters in English, which were the working languages of the Forum. It focuses on the educational, social and intellectual activities of Muslims in various parts of the region since the mid-19<sup>th</sup> century. We divided the chapters into four parts based on the subjects selected for discussion and timeline.

Part I focuses mainly on Muslim intellectual thought and the ideas of reform among Muslims in the Russian Empire that originated close to the end of the 19<sup>th</sup> century and continued until the October



Revolution of 1917. This period was a turning point for Muslims living under the Tsarist regime, constituting a substantial part of the empire's total population. According to the Imperial Census of 1897, the Muslim population of the Russian Empire was approximately 14 million (11% of the total population),<sup>1</sup> mainly centered in Central Asia, the Caucasus and the Volga-Urals basin. The second half of the 19<sup>th</sup> century witnessed an Islamic movement for regeneration (known as *Jadidism*) in the empire to reform various aspects of Muslim society to raise the quality of life of Muslims, improve their economic and technical competitiveness, and restore something of the power, wealth, and dignity gradually lost over the previous decades and centuries of Russian rule. Besides, at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, the First Russian Revolution of 1905 had created a more liberal atmosphere for the empire's minorities and the status of Muslim subjects improved drastically, eventually leading to their socio-political and intellectual awakening. This era produced a number of notable intellectuals and public figures among various Muslim ethnicities of the empire, such as Crimean Tatar publicist Ismail Gasprinsky (1851-1914); Siberian Tatar politician Abd Rashid Ibrahimov (1857-1944); a Tatar polymath Musa Jarullah Bigiev (1875-1949); Azeri journalist and publicist, Ahmet bey Agayev (1869-1939); Azeri lawyer and publicist Ali Mardan bey Topchibashev (1862-1934), and many more. The revival of Islam on the soil of the Russian Empire was short-lived, as the October Revolution swept over Russia in 1917.

To elucidate the period of Muslim intellectual awakening in the Russian empire, we have included four chapters (the first two in Russian and the second two in English) in the book, which are organized as Part I. The discussion begins by highlighting the role of the *Nabda* movement in formulating Muslim identity in the region of the South Caucasus in Chapter 1, written by *Leyla Melikova*. It discusses the role of Azerbaijani scholars and religious leaders in modernizing reforms (*Nabda*) and their influence on forming Muslim identity in the South Caucasus in the mid-19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries.

---

<sup>1</sup> *Obsbchiy Svod po Imperii rezul'tatov Razrabotki Danykh pervoi vseobshchey perepisi naseleniya, proizvedennoi 28 ianvarya 1897 goda* [Summary of the Results of Census Conducted on 28 January 1897 in the Empire], vol. 1, (St. Petersburg: n.p., 1905), pp. 250-251.

Among these Azerbaijani scholars and intellectuals, we can mention famous names such as Ahmed bey Agayev, Ali bey Huseynzade, publicist and publisher brothers Seyid and Jalal Unsizade, *akbund* Mir-Muhammad Kerim-aga Mirjafarzade al-Bakuvi, and educator and publicist Hasan bey Zardabi. Within the framework of *Nabda*, works by Arab writers and enlighteners were translated into Azerbaijani, and under the influence of these ideas, new theological and religious works were published by Azerbaijani authors, including a tafsir of the Qur'an in Azeri. An important part of *Nabda* in the South Caucasus was the emphasis on protecting women's rights in private and public life. All these developments, in the author's opinion, contributed to the formation of a new Muslim identity in the South Caucasus, which developed in close interaction with the intellectual processes that occurred in the Arab world.

In Chapter 2, *Leyla Almazova* discusses the rational justification for the phenomenon of prophecy in the writings of Tatar scholar Ziyaaddin Kamali (1873-1942). In this chapter, Almazova's focus is the four-volume work of Kamali, titled *Philosophy of Islam*, written as a textbook for students at the *madrasah* Galiya in Ufa. The second volume of this work, *Philosophy of Faith*, published in 1911, was devoted to questions of prophecy, and discussed the peculiarities of divine revelations, the arguments of European Orientalists who doubted the divinity of Islam's main revealed source, the Qur'an, in detail. Consequently, as Almazova highlights, a significant section of this work is devoted to the miracles attributed to the prophets and Prophet Muhammad. The author suggests that Kamali was influenced by the thoughts of his teacher from Al-Azhar, Muhammad Abduh, and developed these ideas further in his own writings.

Chapter 3, written by *Elmira Akhmetova*, analyzes the approach of Musa Jarullah toward studying the Qur'an with relevance to his time and socio-cultural context. It presents Jarullah as an intellectual of worldwide recognition who tackled the existing problems in Islamic scholarship from a multi-dimensional perspective and *maslahah* (interest and well-being of the society) oriented approach. The chapter starts with a short biographical information centered on Jarullah's educational background and intellectual activities, followed by a discussion on the problems prevailing in the Muslim world due to an erroneous understanding of the Qur'an, the negligence of freedoms of thought, *ijtihad* and inventions. The subsequent sections

of the chapter highlight Jarullah's thoughts on the importance of understanding and exploring the Qur'an in relevance to modern individuals and society, and his method of an original interpretation of the Qur'an.

In Chapter 4, the discussion moves to Eastern Europe to evaluate the perception of Muslims and Islam in the Ukrainian intellectual and public sphere that existed at the end of the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries, particularly in the Kyiv community. By analyzing a few articles published on the pages of the Ukrainian periodical *Kievskaya Starina*, the authors *Svitlana Kainuk* and *Yevhen Filianin* suggest that Ukrainian intellectuals of that period had good knowledge about Muslim societies and their culture. These short stories about Muslims, particularly Crimean Tatars, and their societies that appeared on the pages of *Kievskaya Starina* cannot be simply explained as ethnographic curiosity, rather, they demonstrate some appreciation for Muslims' desire for progressive reforms and changes. Even though these two ethnic groups, Ukrainians and Crimean Tatars, belonged to different cultural backgrounds, their aspirations for the future progress of their own societies were centered on the West.

Part II is dedicated to the administration of the daily life of Muslims at two crossroads. In Chapter 5, *Eldar Seydametov* explores the main causes of the forced mass migration waves of the Crimean Tatars in 1783-1800, 1854-1862, 1874, 1883 and 1901-1902, mainly to Ottoman lands, following the Russian Empire's annexation of Crimea in 1783. The title of the chapter starts with a rhetorical question, "Why do Tatars move away?" The same question was asked by Ismail Gasprinsky, a prominent Crimean intellectual and publicist, on the pages of his periodical *Terjuman* on 15 December 1901. Focusing on specific waves of migration at the end of the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> century, Seydametov describes the worsening of the social and economic position of people, the political situation and the inability to fulfil religious obligations due to policy changes in Imperial administration. This included the introduction of a universal military service obligation in 1874 for the male population of the empire as the principal reason for the mass migration of Crimean Tatars from their native lands abroad.

Chapter 6, written by *Zilya Khabibullina*, differs somewhat from the previous chapters as it covers the administration of Islam and Muslims during the Soviet Union after an immediate post-Second

World War period between 1946 and 1955. This chapter describes how Soviet leadership used the Spiritual Administration of Muslims of the European part of the USSR and Siberia (DUMES) in Ufa for cultural diplomacy in Muslim countries. Based on materials from the National Historical Archive of the Republic of Bashkortostan, the author demonstrates the involvement of Muslim leaders in forming a positive image of the USSR abroad and attracting foreign religious figures to Soviet international initiatives. For these purposes, Soviet leadership included members of the DUMES in Soviet delegations sent abroad to participate in various conferences and meetings. Special attention in the chapter is paid to the issue of the organization of the *hajj*, which was also used by the authorities as an opportunity to expand Soviet influence.

Part III is organized into five chapters that address issues related to Islamic scholarship and education in the post-Soviet sphere. With the collapse of the Communist ideology, the rapid growth of public interest in Islam began in the Central Eurasian region, gradually leading to the establishment of Islamic educational institutions, new mosques and the Muslim press. Today, Muslims can be found in any settlement in the post-communist region, although their access to religious education, practices and lifestyles differs, as highlighted in Part III. What unites the region's Muslims is a desire to maintain their religious identity, learn intellectual heritage, and establish an Islamic educational system relevant to the modern realities of social development.

Chapter 7, written by *Bukuri Zejno*, provides a case study of the Institute of Knowledge Integration (IKI) Academy, a fully online higher education institution that enrolls graduates of all specialties who wish to obtain a postgraduate certificate in the field of integration of knowledge, Islamic thought, *Maqasid al-Shariah*, and Islamic studies, and initially established for the post-Soviet region. Based on data derived from open-ended questionnaires distributed to instructors and learners of the institute, this chapter focuses on identifying the challenges faced by instructors and learners of the postgraduate program of IKI Academy and aims to find the best means to tackle those challenges, in efforts to build a successful future for Islamic education in the region as well as all over the world.

Chapter 8, written by *Zilola Khalilova*, focuses on Islamic knowledge transfer in contemporary Uzbekistan. The author notes

that the Republic's authorities view Islam primarily as a system of national and spiritual values that can have a positive impact on the development of society and culture. Therefore, the main objective of religious education in Uzbekistan is to ensure that young people follow the principles of democratic development, national consciousness and a cultural and historical worldview. This chapter emphasizes that religious knowledge in Uzbekistan can be obtained in confessional schools (Islamic institutes and *madrasahs*) under the jurisdiction of the Administration of Muslims of Uzbekistan, as well as in general educational institutions, as part of the study of several secular subjects. A significant amount of religious knowledge in general educational institutions is taught from grades one to nine as part of the discipline 'Upbringing' (*Vospitanië*).

In Chapter 9, titled "Studying and Teaching Islam in Post-Soviet Georgia," *George Sanikidze* surveys the current state of teaching and studying Islam in Georgia from religious, civilizational and Muslim historical perspectives. It demonstrates the differences between the Soviet and post-Soviet periods in teaching different aspects of Islam and the Muslim world in Georgia's secondary and high schools. The chapter argues that there was no serious academic work related to studying Islam as a religion in Georgia during the time of the Soviet Union, as it was considered a relic of the past by communist ideology. At present, as the discussion argues, Islam occupies an important place in the research activities of Georgian scholars and the curricula of secondary and high schools in post-Soviet Georgia. The chapter also provides a good evaluation of academic works published in Georgia in the past three decades in the fields of Islamic scholarship, history, culture, and the Muslim world.

Chapters 10 and 11 both address a relatively new discipline, Islamic psychology. In Chapter 10, the authors *G. Hussein Rassool* and *Filius Iakhin* examine the status, trends and prospects of Islamic psychology in selected countries of the Commonwealth of Independent States with the considerable Muslim population, particularly Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Russia, Tajikistan, and Uzbekistan. This chapter finds that the Muslim awakening movement in social sciences, especially in the field of Islamic psychology, has a strong base in modern Russia, both academically and clinically, in its further development as a branch of science, as well as in the provision of psychological assistance to Muslims from

an Islamic perspective. The authors suggest that the Russian model serves as a useful blueprint for the evaluation and development of Islamic psychology within the entire post-Soviet space.

Chapter 11, titled *Human Symbols and Divine Signs in Psychotherapy and Counseling: An Islamic Discourse*, was written by *Filius Iakhin*. This study aims to reveal the potential of using symbols to provide religiously oriented psychological assistance to Muslims. To achieve this, some approaches to the concept of symbols in psychology and philosophy, as well as the theory and practice of using symbols in psychotherapy, are analyzed. As the chapter further evaluates, the symbols are considered in the context of the Islamic concept of divine signs (*ayat*) and the connection between symbolic Qur'anic images and the inner world of man, and the state of his intellectual and spiritual development is substantiated. The use of symbols in providing psychological assistance to Muslims should be carried out in compliance with the religious beliefs of Muslims, as suggested in this chapter. No symbol, even one considered a sign, has an independent effect on the human soul, and any of its healing, positive effects take place exclusively with Divine permission.

Part IV is organized into four chapters and focuses on Muslims' identity, daily life issues and future prospects in the contemporary Central Eurasian region. In Chapter 12, *Fatmir Shebu* examines the role of Muslim identity in managing cultural diversity among CIS countries based on the Qur'anic concept of *Inna Akramakum 'inda Allah Atqakum* (verily, the most honored of you in the sight of Allah is (he who is) the most righteous of you). This chapter reviews the five steps indicating how Muslim identity is used in managing cultural diversity among Muslims, especially those who live in CIS countries. It recommends conducting more studies on Islamic awareness among Muslim youth, the future of Islamic education and the perception of non-Muslims about Islam and Muslims in CIS countries in order to find the best ways to manage cultural diversity among different ethnicities in the region.

Chapter 13 was written by *Adilya Iulghusbera* and is dedicated to Muslims' perception of Islamic art in the post-Soviet space. The author shares the results of her survey on how Muslims see, understand and interpret medieval and contemporary works of expressive and fine art and the meanings they find in objects of Islamic art. The survey data were divided into thematic blocks based

on the main ideas found in the participants' responses. These themes include primary ideas related to Islamic art, perceptions of past masters, spiritual and psychological effects, feelings and emotions when coming into contact with Islamic art, and identity issues.

In Chapter 14, *Elmira Muratova* discusses one of the timely topics that emerged during the Covid-19 era, which challenged traditional authorities, transformed rituals, and provoked discussions of righteousness and piety. Using the example of Crimean Muslims, this chapter evaluates the changes that happened in the religious life and practices of Muslims due to the necessity of social isolation and maintaining distance during Covid-19. In short, the chapter discusses how Crimean Muslims coped with the pandemic, what were their attitudes toward the restrictions imposed by the state, how the decision-making on collective religious rituals and their transfer to the online sphere was made, and how the performative religious life of Crimean Muslims looked during that period. The central argument highlighted in the chapter is that the pandemic accelerated the digitalization of Islam in Crimea and was both a challenge and an opportunity for traditional Muslim authorities.

Chapter 15, titled *Striving for the Future: Futurological Literacy and Muslim Communities*, written by *Yelena Muzykina*, suggests reorienting Central Eurasian scholars' research from historical themes to present and future themes. In her opinion, excessive preoccupation with the past prevents Muslims from becoming effective in the present. On the contrary, mastering the skills of exploring future perspectives, which are not contrary to the norms of Islam, as the author is convinced, will allow Muslims to succeed. Using foresight tools, the author demonstrates how to create a desirable future for Islamic finance. Her case study focused on the spread of cryptocurrencies by 2050.

The book concludes by highlighting the importance of Islam in intellectual and cultural life in Central Eurasia and provides some summaries and recommendations regarding potential subsequent research directions for Central Eurasian scholars.

**PART I**  
**MUSLIM INTELLECTUAL THOUGHT AND IDEAS**  
**OF REFORM AT THE TURN OF THE CENTURIES**



CHAPTER ONE  
**РОЛЬ НАХДЫ В ТРАНСФОРМАЦИИ ИСЛАМСКОЙ  
ИДЕНТИЧНОСТИ НА ЮЖНОМ КАВКАЗЕ  
В СЕРЕДИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В.**

*Лейла Меликова*

**Введение**

В XIX – начале XX в. арабская интеллектуальная элита активно включилась в процесс культурных реформ в арабском мире, направленных на создание и формирование идеологии, адаптированной к условиям современности. Сложные глобально-исторические процессы, протекавшие на Ближнем Востоке в контексте модернистских реформ, охвативших весь мусульманский мир, в научной литературе принято обозначать термином *ан-нахда*<sup>2</sup>. Докатившись до Южного Кавказа, эти процессы повлияли на многовековой традиционный жизненный уклад и религиозное сознание мусульманского населения, трансформируя его в сторону новой исламской идентичности. Эта трансформация включала в себя разные аспекты, связанные с частичной, а затем и полной модернизацией азербайджанского общества.

---

<sup>2</sup> Арабским термином *ан-нахда*, означающим в переводе «возрождение», «пробуждение», «Ренессанс», принято обозначать период, связанный с культурным подъёмом в арабском мире, начавшимся в Египте в конце XIX – начале XX века, а затем распространившимся на все арабоязычные регионы Османской империи, включая Ливан и Сирию. Этот период считается временем интеллектуальной модернизации и реформирования арабского мира, которые на начальном этапе можно рассматривать как реакцию египетского общества, последовавшую после вторжения Наполеона в Египет в 1798 году. Культурный подъём этого периода был также связан с влиянием европейского просвещения, научно-технического и экономического прогресса, послуживших стимулом для начала реформаторской деятельности таких правителей, как Мухаммад ‘Али паша (1769-1849) – I-й хедив Египта и Судана в 1805-1848 гг., наместник турецкого султана Махмуда II.

В целом, мощный культурный импульс этим процессам придавала не только исламская *нахда*, но и арабская *нахда*, что подтверждается рядом фактов общественной и культурной жизни Южного Кавказа. Важную роль в этом сыграли азербайджанские культурные и реформаторские движения, деятельность просветительских обществ, отношения и интеллектуальный обмен между религиозными и светскими интеллектуалами-реформистами, которые издавали литературу и периодику, основывали школы, строили читательские помещения, спонсировали различные культурно-музыкальные мероприятия и драматические представления. Всё это, в свою очередь, содействовало культурной реформе в Азербайджане. При этом важно отметить, что модернизационные и реформистские тенденции в Азербайджане начались задолго до возникновения феномена исламской *нахды* и стали заметны уже в начале XIX века.

Однако наряду с этим существовало много других тенденций, повлиявших на трансформацию существующего общественно-религиозного сознания в регионе. Характерным для Азербайджана и всего Южного Кавказа являлось то, что известные духовные лидеры Закавказья, такие как Абдуссалам Ахунзаде<sup>3</sup> (1843-1907), закавказский муфтий Хусейн Эфенди Гайибов (1830-1917), *ахунд*<sup>4</sup> Молла Мухаммад Пишнамазаде (1853-1932) и другие, являлись сторонниками модернизации и реформ в исламе в русле русско-европейской культурной ориентации, в то время как консервативное духовенство в лице местных *ахундов* и *шайхов*, сопротивлялось этим процессам. Для того чтобы подчинить духовенство своим целям имперские власти назначали на ключевые религиозные должности своих людей. К примеру, муфтий-модернист Мирза Хусейн Молла Юсиф Эфенди Гайибзаде, работавший ранее учителем в Горийской семинарии, находился на этом посту с 1884 по 1917 год и получил за это время

---

<sup>3</sup> Примечание автора: В тексте главы азербайджанские имена собственные, имеющие арабо-исламское происхождение, однако тюркское звучание и графику, не транслитерируются согласно общепринятым в русском языке востоковедным нормам транслитерации арабо-исламских имён, терминов и названий, а передаются максимально приближёнными к аутентичному их звучанию в азербайджанском языке.

<sup>4</sup> *Ахунд* – звание мусульманского учёного высшего разряда в Азербайджане, Иране и Российской империи, аналог арабского *кади*.

множество высоких наград от царского правительства<sup>5</sup>. Вступая в должность муфтия, он сказал следующее: «Я никогда не являлся духовным лицом и никогда не соблюдал религиозных обрядов. Не буду соблюдать их и после, однако я принимаю предлагаемый мне пост. Так как предполагаю, что на этом посту смогу принести ещё большую пользу моему народу»<sup>6</sup>. Муфтий Гайибов остался верен своим словам до конца жизни (после его смерти муфтият был упразднен) и занимался на этом посту скорее культурно-просветительскими делами, такими как продвижение театра, публикация книг и статей на страницах разных просветительских изданий, нежели религиозным служением и делами верующих. Также Гайибов выступал за право женщин получать образование наравне с мужчинами. Он был уверен, что женское образование не противоречит законам шариата и является необходимым для общества, выступал за раскрепощение женщин, в том числе против ношения ими чадры.

Таким образом, проблемы и вопросы реформаторского движения, связанные с экономическими, правовыми и этическими сторонами общественной жизни, такими, например, как вопрос равноправия женщин, в обозначенный период решались в контексте религиозно-правовых норм, но с поправкой на насаждаемый царским правительством курс. Можно отметить несколько причин такого подхода. Во-первых, это было связано с мировой тенденцией роста национализма, стремлением к культурной автономии внутри многоэтнических империй, стремлением отличить себя от иранцев и сформировать собственную идентичность. Во-вторых, это было связано с колониальной политикой разъединения и русификации, проводимой царской Россией в отношении тюркских и мусульманских народов империи. В-третьих, с армяно-азербайджанскими столкновениями 1905-1906 гг., периодическими налётами армянских *дашнакских* банд. Эти и другие общественно-политические факторы стимулировали процесс единения азербайджанских тюрков и рост их национального самосознания, направив их дальнейшее развитие в русло

---

<sup>5</sup> Şəmistan Nəzirli, *Arxivlərin sirri açılır* (Bakı: Elm nəşriyyatı, 1999), p. 88.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 79.

собственного нациестроительства с упором на азербайджанскую идентичность и секуляризацию<sup>7</sup>.

Для нас в рамках настоящего исследования представляют интерес происхождение, развитие, специфика и влияние именно «нахдийного» компонента на процесс формирования новой исламской идентичности на Южном Кавказе.

### **Связь *нахды* с социокультурными процессами на Южном Кавказе**

Начало *нахды* было связано с деятельностью Рифа‘а Рафи‘ ат-Тахтави (1801-1873) – выпускника Ал-Азхара, редактора газеты «Вестник Египта», переводчика и просветителя, организатора народного просвещения в Египте, одного из первых поборников женского образования. Он длительное время прожил во Франции и старался привить египетскому обществу элементы европейской культуры. Вторая половина XIX века ознаменовалась творчеством таких мусульманских богословов-модернистов как Дж. ал-Афгани (1839-1897) и Мухаммад ‘Абдо (1849-1905), связанных с возникновением исламской *нахды* (*ан-нахда ал-исламиййя*). Именно их идеи сыграли основополагающую роль в оформлении национального компонента модернизационных течений в исламском мире на рубеже XIX-XX вв.

Не остались в стороне от этих исторических процессов и мусульмане Российской империи и, в частности, Азербайджана и всего Южного Кавказа. Как отмечают исследователи, самоидентификация населения Азербайджана в обозначенный период ещё опиралась на религиозную и региональную принадлежность, а не на национально-этническую составляющую. Ислам являлся базисным элементом идентичности не только у народных масс, но и у представителей интеллигенции Азербайджана, которые оставались в рамках традиционных представлений об *умме*. Они исходили из того, что мусульманство Российской им-

---

<sup>7</sup> На эту тему существует множество научных исследований, основанных как на работах азербайджанских учёных, так и на базе различных источников и материалов (местных газет, исторических и архивных документов и пр.). К примеру, см.: Cengiz Çağla, ‘Nation-Building in Southern Caucasus: The Case of Azerbaijan (1900-1920)’, *Journal of Balkan and Black Sea Studies* 2(2) (June 2019), pp. 31-55.

период представляет собой единую общность с общей исторической, культурной и религиозной традицией. В этот период переломные мусульманские интеллектуалы Азербайджана стремились к налаживанию связей и солидарности между разными мусульманскими народами и государствами. При этом внутренние проблемы, касающиеся единства и консолидации мусульманских народов в контексте реформаторского движения, объяснялись региональной спецификой, противоположными подходами, а также противоречивостью во взглядах самих мусульманских мыслителей. Среди реформаторов Азербайджана было много людей, имевших высшее европейское образование, однако они, как и отцы-основатели исламской *нахды*, считали, что процессы модернизации и обновления в азербайджанском обществе должны происходить исключительно в русле исламской идеологии. Они выступали за модернизацию ислама в соответствии с требованиями времени, религиозную реформу, адаптацию достижений западной цивилизации к исламским ценностям, устранение пережитков традиционного ислама, но не за изменение основополагающих принципов ислама. Наиболее яркими фигурами, которые в начальный период своей деятельности находились как под влиянием идей как Дж. ал-Афгани и М. ‘Абдо, так и *нахды* в целом, были такие известные азербайджанские мыслители как Ахмед бей Агаев (Агаоглу) (1865-1939) и Али бей Гусейнзаде (1864-1940), публицисты и издатели братья Сейид (1825-1905) и Джалаал Унсизаде (ум. 1933), *ахунд* Мир-Мухаммад Карим-ага Мирджафарзаде ал-Бакуви (1852-1938), просветитель и публицист, основатель первой газеты на азербайджанском языке «Экинчи» – Гасан бей Зардаби (Меликов) (1837/42-1907) и многие другие.

В целом реформистский дискурс в Азербайджане был богат и многообразен, при этом он имел местную специфику и являлся важной составляющей исламского дискурса, в целом. Можно сказать, что в Азербайджане конца XIX – начала XX в. в общем модернизаторском «котле» варились представители разных толков и направлений исламской интеллектуальной мысли, к примеру, сторонники внедрения новометодных школ *усули джадид*, культурно-просветительские деятели, представители официального духовенства, обслуживавшие имперские интересы. Однако следует отметить, что реформисты до определённого момента не

пользовались поддержкой широких масс, не находили отклика у простого народа. Ситуация в корне изменилась после нефтяного бума в Баку на рубеже XIX-XX вв., который выдвинул прослойку обеспеченных азербайджанских мусульман, готовых активно поддерживать и спонсировать реформаторский проект модернизаторской элиты в Азербайджане. Таким образом, на средства таких бакинских нефтепромышленников-мусульман, как Зейналабдин Тагиев, Муса Нагиев, Муртуза Мухтаров, Иса бей Ашурбейли и других в городах стали открываться читальные залы, библиотеки, культурно-просветительские клубы, театральные драмкружки, оперы, издаваться газеты и журналы.

В рамках этих процессов важно вычленил «нахдийный компонент», отделить его от локальной культурно-просветительской тенденции поздней имперской эпохи и выявить те факторы, которые его характеризуют. Несомненно, самым главным и очевидным указанием на влияние *нахды* является прямое обращение местных интеллектуалов к жизни и деятельности её представитель, а также к их творчеству и наследию. Некоторые наиболее яркие примеры из этого ряда будут рассмотрены в последующих разделах настоящей главы.

### ***Ан-нахда Ал-‘арабийя и её отражение в просветительских процессах в Азербайджане***

Одним из свидетельств влияния арабской *нахды* на культурную жизнь и литературу в контексте религиозного реформаторства является перевод на азербайджанский язык произведений её яркого представителя – ливанского писателя, основоположника жанра исторического романа в арабской литературе, журналиста, редактора и просветителя, араба-христианина – Джурджи Зайдана (1861-1914). Примечательно, что целый цикл романов Дж. Зайдана был переведён на азербайджанский язык известным религиозным деятелем своего времени *ахундом* Мир-Мухаммадом Карим-ага Мирджафарзаде ал-Бакуви (1852-1938), который с 1904 по 1918 год являлся кадием Баку, а также занимал пост председателя Духовного (шиитского) собрания Бакинской губернии. Четыре романа, переведённые и изданные в 1906-1911 годах («Азра’ Курайш», «Гада Карбала» («Битва при Кербеле»), «Армануса ал-мисрийя» («Армануса Египетская»), «17 рамадан»), рассказывают об истории арабов и трагических событиях, про-

изошедших во времена правления праведных халифов и Омейядов.

Перу этого неординарного религиозного деятеля принадлежат и другие переводы произведений Дж. Зайдана, которые были утрачены в условиях менявшихся политических реалий, жертвой которых он оказался. Так, ал-Бакуви, полностью отстранённый от общественной жизни после захвата власти в Азербайджане большевиками, продолжал свою переводческую деятельность даже в летние месяцы на даче в Мардакянах<sup>8</sup>. В результате он перевёл романы «Фата Гассан» («Гассанидка») в 2 томах, «Абу Муслим ал-Хорасани», «Ал-‘Аббаса ухт ар-Рашид» («Аббаса – сестра Харуна ар-Рашида»), «Ал-Амин ва ал-Ма’мун», о чём сообщила дочь переводчика. К сожалению, в 30-е годы прошлого века были уничтожены рукописные копии неопубликованных переводов ал-Бакуви<sup>9</sup>.

Два переведённых на азербайджанский язык романа Дж. Зайдана – «Армануса ал-Мисриййа» (1896 г.) и «Ал-инкилаб ал-усманий» («Османская революция», 1911 г.) были опубликованы в сборнике произведений избранных авторов и занесены в каталог братьев Оруджевых, где Зайдан был обозначен как «выдающийся египетский автор»<sup>10</sup>. Типография братьев Оруджевых – это издательство, существовавшее в Баку с 1906 по 1917 гг., которое принадлежало братьям Оруджу, Ганбару и Абузару. Их компания располагала современным оборудованием и располагалась в подвале здания женской мусульманской школы Х.З. Тагиева. В этой типографии печаталась литература на азербайджанском, русском и европейских языках. Её деятельность также можно рассматривать в просветительском нахдийном контексте.

Ал-Бакуви также является автором многих религиозных трудов, самым выдающимся из которых считается завершённый им

---

<sup>8</sup> Мардакяны – посёлок городского типа, приморский курорт в Азербайджане (Хазарский район города Баку, на северном побережье Апшеронского полуострова).

<sup>9</sup> Məmmədəli Bəbaşlı, ‘Aund Mirməhəmməd Kərim Mircəfər əl-Bakuvinin ərəb dilindən tərcümə tarixindəki yeri və rolu’, *Azərbaycan universitetinin “İpək yolu” jurnalı* 2(2015), pp. 125-126.

<sup>10</sup> Kelsey Rice, *Forging the Progressive Path: Literary Assemblies and Enlightenment Societies in Azerbaijan, 1850-1928* (University of Pennsylvania: Publicly Accessible Penn Dissertations, 2018), p. 220.

в 1902 году тафсир Корана в 3 томах «Кашф ал-хакаи ан нукал ал-айат ва ад-дакаи» (Выявление истин о смысле и точности *айатов*), который будет более подробно рассмотрен в следующем разделе и который представляет большую ценность с точки зрения влияния уже исламской *нахды*. Хотя, следует отметить, что для прогрессивных мусульманских интеллектуалов-азербайджанцев не существовало подобной градации и они испытывали на себе воздействие *нахды* в холистическом ключе, хотя это и является, с нашей точки зрения, парадоксом.

Среди красноречивых событий, демонстрирующих и подтверждающих факт связанности и созвучности процессов этого периода идеям исламской *нахды* и того горячего отклика, который эти взгляды получили среди прогрессивных мусульман-просветителей на Арабском Востоке, можно отметить напечатанный в 1905 г. Салимом Куб'айном<sup>11</sup> перевод на арабский язык<sup>12</sup> брошюры Ахмеда Агаева «Права женщины в исламе»<sup>13</sup>. На это указывает сам Салим Куб'айн: «Очевидно, что положения автора, его идеи полностью созвучны принципам покойного философа Востока, шейха Мухаммада Абдо, муфтия Египта, чья смерть является тяжелой утратой для ислама»<sup>14</sup>. В предисловии, которое Салим Куб'айн посвятил египетскому политическому и общественному деятелю, борцу за права женщин в арабском мире Касиму Амину (1863-1908), переводчик указывает, что это

---

<sup>11</sup> Салим Куб'айн (1870-1951) – переводчик, палестинец, уроженец Назарета, один из первых выпускников Назаретской русской учительской семинарии, прекрасный знаток русского языка, почитатель и популяризатор русской литературы, в 1897 г. эмигрировал в Египет. В Каире С. Куб'айн основал журнал *ал-Иха'* («Братство»), одноимённую типографию, перевёл и издал произведения корифеев русской классики – Л.Н. Толстого, А.М. Горького, Н.В. Гоголя, А.С. Пушкина, И.С. Тургенева, Л.А. Толстого (сына Л.Н. Толстого) и др. См.: *Али-Заде Э. А.* О переводе Селима Кобейна брошюры Ахмеда-бека Агаева под арабским названием «Права женщины в исламе» // Восток (ORIENTS), Afro-азиатские общества и современность. 2015. № 6. С. 151-157.

<sup>12</sup> *Агайиф А.* Хукук ал-мар'а фи ал-ислам («Права женщины в исламе») / пер. на араб. яз. Салим Куб'айн. Каир, 1905.

<sup>13</sup> *Агаев Ахмед-бек.* Женщина по исламу и в исламе. Тифлис, 1901.

<sup>14</sup> *Али-Заде Э.А.* О переводе Селима Кобейна брошюры Ахмеда-бека Агаева под арабским названием «Права женщины в исламе». С. 155.



«важная книга выдающегося учёного, российского мусульманина, который прославился силой убеждения и чрезвычайным благоразумием. Тема книги – консолидация просвещённых умов из массы российских мусульман».<sup>15</sup> Далее в обращении к читателям он пишет:

Я познакомился с этой книгой на русском языке, и она восхитила меня тем, что в ней говорится о тех важных вещах, которые в наш нынешний век занимают мысли растущего поколения просвещённых мусульман, умы которых освещаются факелами науки и знания. Служение литературе побудило меня удовлетворить страстное желание перевести эту книгу на арабский язык, взять на себя расходы по её изданию и с признательностью преподнести (сей труд) в подарок моим братьям – мусульманам Востока. Ознакомившись с ней, они узнают, что у мусульманской молодёжи России те же самые жалобы и огорчения, что и у египетской мусульманской молодёжи по поводу положения женщины-мусульманки, которое очень тяжёлое в человеческом обществе. Эта книга станет связующим звеном между мусульманами Севера и Востока. На её публикацию меня воодушевило идейное движение, возникшее во всех уголках Египта под влиянием идей его превосходительства Касим-бея Амина. Отголоски этого движения продолжают будить умы. Я надеюсь, что моя работа будет одобрена и принята, и будет продолжен перевод полезных исламских книг с русского языка на арабский. Поэтому я прошу читателей этой моей книги не обращать внимания на те погрешности, которые они увидят в ней, один только Аллах безупречен и славен во всем<sup>16</sup>.

Как указывает исследовательница Э.А. Али-Заде, при переводе книги Салим Куб'айн не упускает ни одной фразы, и даже вводит собственный материал, дополняет отдельные фрагменты подлинника, чтобы сделать его особо притягательным для арабского читателя, соответствующим вкусу современников. В эпило-

---

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же.

ге (*Хатима ал-китаб ли ал-му‘арриб*) переводчик сообщает, что он послал свой труд Ахмед бей Агаеву, и просит у него прощения за то, что при переводе расширил её сведениями о знаменитых женщинах, упомянутых в оригинале, видя в этом несомненную пользу для его соотечественников, а также биографиями некоторых выдающихся египетских женщин – фигур египетской литературы XIX в., таких, как ‘Аиша Таймур, Варда ал-Йазиджи, Зайнаб Фавваз-эфенди и других<sup>17</sup>.

В этой работе Ахмед бей последовательно проводит мысль о том, что ислам с самого начала поддерживал всестороннее развитие женщины как в семейной, так и в общественной жизни. Он пишет о том, что при пророке Мухаммаде женщины не были затворницами, нет этого и в Коране. Пророк заботился об улучшении положения женщины (примерами служат Хадиджа и Фатима, являющиеся идеалом женщины в исламе). В ‘аббасидскую эпоху (750-1258), указывает он, женщина ничем не была стеснена в проявлениях личной свободы, изучала не только законы, религию и традиции, но и поэзию, литературу, риторику, каллиграфию, играла выдающуюся роль в обществе (примеры – Зубайда – жена халифа Харуна ар-Рашида, ‘Аббаса – его сестра), и даже принимала участие с оружием в руках в борьбе против крестоносцев (XII в.), в войне против Византии.

### **Тафсир «Выявление истин о смысле и точности айатов» и его значение в нахдийном контексте**

Выше мы говорили о влиянии исламской *нахды* на идеи азербайджанских просветителей. В этот период исламские мыслители и духовные лица видели спасение Азербайджана не в Европе или социализме, а в возвращении народа к истинным корням ислама. Среди них были такие религиозные интеллектуалы, как *ахунд* Мир-Мухаммад Карим-ага Мирджафарзаде ал-Бакуви (1852-1938), *ахунд* Мирза Абу Тураб (ум. 1910) и *ахунд* Молла Рухулла Ахундов (ум. 1912).

Именно в русле идей *нахды* можно рассматривать осуществлённый к 1903 г. ал-Бакуви перевод-тафсир Корана «Капф ал-хакаиқ ‘ан нукат ал-айат ва ад-дакаиқ» («Выявление истин о смысле и точности айатов») на азербайджанский язык. Интересно,

---

<sup>17</sup> Там же. С. 157.

что когда эта инициатива была впервые озвучена, некоторые муллы выступили против неё, указывая на то, что Священный Коран следует читать только на арабском языке и его невозможно перевести на другой язык. Реализация этой инициативы стала возможной только после того, как Мир-Мухаммад Карим-Ага отправился в Багдад по предложению Гаджи Зейналабдина Тагиева (1823/38-1924) и получил там фатву от улемов. В 1904-1906 гг. Г.З. Тагиев, привезший арабские шрифты из Лейпцига, издал «Кашф ал-хакаику» на собственные средства в типографии «Бухарийя» газеты «Каспий»<sup>18</sup>. Так появился первый изданный на азербайджанском родном языке перевод-толкование Корана, ставший важным научным и культурным событием в истории Южного Кавказа и тюркского мира.

В своём труде ал-Бакуви использовал методы «толкования Корана с помощью Корана», «толкования Корана с помощью хадисов» и «научного толкования», отдавая предпочтение первому методу. Тафсир ал-Бакуви можно рассматривать как комбинацию двух методов – *тафсира би ар-риваййа*, использующего традиционные источники, и *тафсира би ад-дирайа*, использующего рациональное мышление и доводы разума (*иджтихад*).

Ученый-*муфассир* в этой работе предпринял попытку залечить застарелые раны мусульманской общины, предотвратить разногласия, рассеять мрак невежества и суеверий, ведущих её к кризису. Как человек, посвятивший свою жизнь просвещению народа, ал-Бакуви обращал внимание на важность образования, особенно на отсутствие обучения девочек, как на одну из главных причин отсталости и невежества нации. Он столкнулся с гневом суеверных невежественных религиозных людей, отправив свою дочь в школу Г.З. Тагиева «Унас» (Бакинская русско-мусульманская женская школа, 1901 г.). Противники образования девочек подожгли его дом, а его самого угрожали убить. Выступая против различий между мужчинами и женщинами в изучении наук и исключения женщин из сферы образования, он писал:

Посланник Аллаха (мир ему и благословение) оградил женщин от унижения и бесчестия и провозгласил для них

---

<sup>18</sup> Nicat Yəhyazadə, 'MİR Məhəmməd Kərim Bakuvinin elmi-ictimai həyatı və "Kəşfül-həqaiq" təfsiri', «*Metafizika*» jurnalı 3(2) (2020), p. 125.

великие права. Так как в исламской религии мужчины и женщины в одинаковой мере ответственны перед шариа-том, то их следует считать одинаково ответственными и в сфере естественно-научного образования<sup>19</sup>.

Ал-Бакуви считал, что невежество исчезнет в условиях правильного понимания Корана мусульманами. Он также критиковал концепцию образования своего времени и полагал, что неправильно давать людям только религиозное образование, а следует придавать значение всем мирским наукам<sup>20</sup>. Это также перекликается с устремлениями деятелей *нахды*, придававших перво-степенное значение борьбе за права и свободу мусульманской женщины. Я считаю, что *тафсир* «Кашф ал-хакаи» можно рассматривать в нахдийном контексте, в русле экзегетики *тафсира* «Ал-Манар» Мухаммада ‘Абдо, который явился ответом на вызовы своей эпохи, когда мусульманские общества испытали столкновение с европейской естественно-научной мыслью. ‘Абдо утверждал, что каждой эпохе необходимо новое толкование Корана. Он пытался с помощью новой трактовки адаптировать ряд современных научных представлений к сознанию мусульман, объявить научные достижения давно предсказанными Кораном, примирив таким образом проблему веры и знания.

На реформистские тенденции в подходе ал-Бакуви к кораническому *тафсиру* указывает и специалист по переводам Корана, исламовед М. Якубович, отмечая, что критицизм, направленный на ряд негативных проявлений со стороны некоторых представителей исламского религиозного истеблишмента, объединяет автора данного *тафсира* с другим выдающимся мусульманским интеллектуалом, азербайджанским реформатором и просветителем – Гасан беем Зардаби (Меликовым) (1837/42-1907)<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Hacı Mirməhəmməd Kərim Mircəfər əl-Ələvi əl-Hüseyni əl-Musəvi əl-Bakuvî, *Kəşf əl-həqaiq ‘an nukat əl-ayət və əl-dəqayiq (Ayələrin məna və incəlikləriylə həqiqətlərinin açığlanması)*, 3 cilddə (Bakı: İpək yolu, 2014), p. 83.

<sup>20</sup> Əli Fərhadov, ‘Mirməhəmməd Kərim Mircəfər əl-Bakuvî və maarifçilik’, *Bakı Universitetinin Xəbərləri* 2 Humanitar elmlər seriyası (2012), p. 177.

<sup>21</sup> Mykhaylo Yakubovych, ‘The First Vernacular Tafsīr in the Caucasus: The Legacy of Two 20th Century Azerbaijani Qur’ān Commentaries’, *Australian Journal of Islamic Studies* 7(1) (2022), p. 82.

Ал-Бакуви также интерпретировал научные *айаты* Корана, в том числе 2-й *айат* суры «Ра'ад» («Гром») и 31-й *айат* суры «Ал-Анбийя» («Пророки») в соответствии с условиями и законами того времени<sup>22</sup>. Наряду с простотой и ясностью изложения его толкование написано со ссылкой на авторитетные и классические источники *тафсира* и хадисов. Поскольку в тафсире «Кашф ал-хакаи» были истолкованы все *айаты*, то он считается полноценным *тафсиром*. Однако помимо научных достоинств, это толкование имеет и определённые недостатки с точки зрения структуры и смысла текста, как считает азербайджанский исследователь Н. Яхъязаде<sup>23</sup>.

Что касается источников ал-Бакуви, то его работа выражает образцовый пример идеологии единства «исламской нации», которую он защищал, широко используя как сборники хадисов *ахл ас-сунна*, так и имамитскую литературу хадисов, начиная с Бухари и до Кулайни, и он отчетливо продемонстрировал возможность применения этого подхода в своей методологии<sup>24</sup>. Будучи шиитским богословом, получившим духовное образование в Багдаде, ал-Бакуви намеренно чаще прибегает к использованию суннитских *тафсиров*<sup>25</sup>. Этот аспект также демонстрирует

---

<sup>22</sup> Более подробно ознакомиться со стилем научного толкования ал-Бакуви, можно в тексте «Кашф ал-хакаи». Т. 3. С. 36, 392 и 510 (5, 113), по изданию, указанному в списке литературы настоящей статьи.

<sup>23</sup> Подробнее см.: Yəhyazadə, *Mir Məhəmməd Kərim Bakuvinin elmi-ictimai həyatı*, pp. 101, 114-115.

<sup>24</sup> Əl-Bakuvî, *Kəşf əl-həqaiq 'an nukət əl-ayət və əl-dəqayiq*, p. 11.

<sup>25</sup> В труде «Кашф ал-хакаи» ал-Бакуви использовал следующие тафсиры: 1. Абу 'Али Фадл ибн Хасан ат-Табарси. *Маджма' ал-байан фи тафсир ал-Кур'ан* (1139 г.); 2. Махмуд Замахшари. *Ал-Кашшаф 'ан хакаи кавализ ат-танзил ва 'ујуи ал-акавил фи вуджух ат-та'вил*. (1134 г.); 3. Фахрадин Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн 'Умар ар-Рази. *Мафатих ал-гайб* или *ат-Тафсир ал-кабир*. (Начало XIII века); 4. ал-Хазин Ала ад-Дин 'Али ибн Мухаммад ибн Ибрахим ал-Багдади. *Лубаб ат-та'вил фи ма'ани ат-танзил*. (XIV в.). 5. 'Абдаллах ибн Ахмад ибн Махмуд Насафи. *Мадарик ат-танзил ва хакаи ат-та'вил*. (XIV в.); 6. Абдаллах ибн 'Умар Байдави. *Анвар ат-танзил ва афар ат-та'вил*. (XIII в.); 7. Исма'ил Хакки Бурсави. *Рух ал-байан*. (18 в.); 8. Абу ал-Мас'уд, *муфтий* Константинопольский, *Тафсир ал-Фадил*. См.: Yəhyazadə, *Mir Məhəmməd Kərim Bakuvinin elmi-ictimai həyatı*, p. 108.

чисто нахдийную тенденцию, заключающую в себе объединительный компонент, призванный обеспечивать механизм единства исламской уммы, в том числе и в социокультурном контексте. Как справедливо указывает азербайджанский ученый Фархадов:

Значение труда “Кашф ал-хакаиқ” для нас заключено в большем, нежели просто в толковании Корана, – это авторский анализ периода, в котором жил автор, и предшествующего ему исторического процесса с научной, философской, и социальной точки зрения, а также в его умении показать причины возникновения и пути решения национальных бедствий<sup>26</sup>.

Развивая эту мысль, ученый отмечает, что в связи с тем, что Азербайджан является страной, где сунниты и шииты веками проживали совместно, самые различные силы и, в частности, российские захватчики всегда знали и понимали, насколько опасным фактором является единство мусульман, и поэтому старались посеять межмазхабную рознь и усугубить её для того, чтобы использовать регион в своих интересах. В этом смысле одна из заслуг великого мыслителя ал-Бакуви, состоит в том, что в своем *тафси́ре*, выявив объединяющие компоненты ислама, он призвал мусульман оставить межконфессиональные противоречия и фанатизм и обратиться к единству, прогрессу и гуманизму<sup>27</sup>.

## **Заключение**

В конце XIX – начале XX в. мусульманские интеллектуалы и реформисты, переняв европейские модели современности, с одной стороны, и под воздействием русификации, комплексно и целенаправленно осуществляемой Российской империей, с другой стороны, сформировали новый тип азербайджанской идентичности. Он представлял собой европейски образованного, русифицированного азербайджанца, все ещё исповедующего ислам. В результате настоящего исследования были установлены

---

<sup>26</sup> Fərhadov, *Mirməhəmməd Kərim Mirzəfər*, pp. 178-179.

<sup>27</sup> Ibid.

происхождение, развитие, специфика и влияние нахдийного компонента на процесс формирования новой исламской идентичности на Южном Кавказе. На основе рассмотренных в статье фактов, с уверенностью можно утверждать, что мусульмане Азербайджана и всего Южного Кавказа напрямую обращались к жизни и деятельности, а также к творчеству и наследию интеллектуалов и представителей не только исламской, но и арабской *нахды*, которые в свою очередь, подхватили этот искренний обратный импульс и пытались донести его до широкой аудитории уже в арабском мире. То есть имел место своего рода культурно-просветительский гомеостаз.

Яркими примерами перечисленных тенденций являются рассмотренные во второй и третьей частях главы факты о переводах на азербайджанский язык произведений видного представителя арабской *нахды* Джурджи Зайдана, переводе на арабский язык брошюры Ахмед бея Агаева «Права женщины в исламе». В русле идей *нахды* можно также рассматривать осуществлённый Мир-Мухаммад Каримом ал-Бакуви на заре XX века перевод-*тафси́р* Корана в 3-х томах «Выявление истин о смысле и точности *айятов*» на азербайджанском языке.

Некоторые факты также указывают на то, что для прогрессивных мусульман Южного Кавказа не существовало разделения *нахды* на исламскую и арабскую, а сам этот социокультурный феномен воспринимался ими целостно, тогда как с научных позиций мы проводим такую градацию и придерживаемся отдельной терминологии, когда исследуем эту проблему в контексте встречи ценностей Востока и Запада, столкновения религиозно-философского наследия мусульманского мира и продукта европоцентристского десакрализованного, технократического и сциентистского разума постхристианского мира.

## **Библиография**

*Агаев Ахмед-бек*. Женщина по исламу и в исламе. Тифлис, 1901.

*Агайиф А.* Хукук ал-мар'а фи ал-ислам («Права женщины в исламе») / пер. на араб. Салим Куб'айн. Каир, 1905.

*Али-Заде Э. А.* О переводе Селима Кобейна брошюры Ахмед-бека Агаева под арабским названием «Права женщины в исламе»

// Восток (ORIENS), Afro-aziatские общества и современность. 2015. № 6. С. 151-157.

Babaşlı, Məmmədəli, 'Axund Mirməhəmməd Kərim Mircəfər əl-Bakuvinin ərəb dilindən tərcümə tarixindəki yeri və rolu', *Azərbaycan universitetinin "İpək yolu" jurnalı* 2(2015), pp. 122-127.

Çağla, Cengiz, 'Nation-Building in Southern Caucasus: The Case of Azerbaijan (1900-1920)', *Journal of Balkan and Black Sea Studies* 2(2) (June 2019), pp. 31-55.

Fərhadov, Əli, 'Mirməhəmməd Kərim Mircəfər əl-Bakuvini və maarifçilik', *Bakı Universitetinin Xəbərləri* 2 Humanitar elmlər seriyası (2012), pp. 175-181.

Hacı Mirməhəmməd Kərim Mircəfər əl-Ələvi əl-Hüseyni əl-Musəvi əl-Bakuvini, *Kəşf əl-həqaiq 'an nukət əl-ayət və əl-dəqayıq (Ayələrin məna və incəlikləriylə həqiqətlərinin açığlanması)*, 3 cildə. Bakı: İpək yolu, 2014.

Nəzirli, Şəmistan, *Arxivlərin sirri açılır*. Bakı: Elm nəşriyyatı, 1999.

Rice, Kelsey, *Forging the Progressive Path: Literary Assemblies and Enlightenment Societies in Azerbaijan, 1850-1928*. University of Pennsylvania: Publicly Accessible Penn Dissertations, 2018.

Yakubovych, Mykhaylo, 'The First Vernacular Tafsi'r in the Caucasus: The Legacy of Two 20th Century Azerbaijani Qur'an Commentaries', *Australian Journal of Islamic Studies* 7(1) (2022), pp. 72-95.

Yəhyazadə, Nicat, 'Mir Məhəmməd Kərim Bakuvinin elmi-ictimai həyatı və "Kəşf-ül-həqaiq" təfsiri', *«Metafizika» jurnalı* 3(2) (2020), pp. 101-119.



CHAPTER TWO  
**РАЦИОНАЛЬНОЕ ОБОСНОВАНИЕ ФЕНОМЕНА  
ПРОРОЧЕСТВА В ТРУДАХ ЗЫЯЭТДИНА КАМАЛИ  
(1873-1942)**

*Лейла Алмазова*

**Введение**

Период рубежа XIX-XX вв. для исламского мира был временем серьёзного испытания: стремительно развивающийся Запад ставил перед мусульманами острые вопросы, связанные с их экономическим и техническим отставанием. Наиболее активной социальной группой, стремившейся найти ответы на цивилизационные вызовы, стали богословы, ибо это была самая многочисленная категория образованных людей в исламских сообществах. Теологи, в отличие от других представителей интеллигенции, во многом исходили из религиозной картины мира, что придавало их идеям определённую специфику. Среди наиболее известных мыслителей – сторонников реформ мусульманского социума того времени – следует назвать Джамаладдина Афгани (1838-1897), Мухаммада Абдо (1849-1905) и Рашида Рида (1865-1935). К ним по праву можно добавить имена таких татарских учёных, как Габдулла Буби (1871-1922), Зыяэтдин Камали (1873-1942) и Муса Бигиев (1875-1949).

Существует массивный пласт научной литературы, предметом изучения которой стали взгляды сторонников прогресса в мусульманском мире. Так, одним из первых учёных, попытавшихся дать оценку и проанализировать их идеи, был Игнац Гольдциер, который назвал эту плеяду мусульманских деятелей модернистами. Он считал, что феномен исламского модернизма возник как реакция на столкновение мусульманского мира с Западом, причём целью модернистов была защита религии от последствий

подобного вторжения<sup>28</sup>. Позже той же точки зрения придерживался Чарльз Адамс<sup>29</sup>. Исследовательница из Нидерландов Аммеке Катеман в своей работе «Разные ответы на одинаковые вопросы: Мухаммад Абдо и его собеседники о религии в глобализирующемся мире»<sup>30</sup> подробно прослеживает, как развивалась историография изучения наследия Мухаммада Абдо и других учёных его времени, и приходит к выводу, что слово «модернизм» применительно к исламской мысли этого периода уводит от понимания сути данного явления, поскольку переносит в исламский контекст целый ряд концепций модернизма европейского, не имевшего прямых аналогий с тем, что происходило в мире ислама. Так, европейский модернизм – это разрыв с традицией, нередко приводящий либо к атеизму, либо к созданию совершенно новых теорий, в то время как Мухаммад Абдо, хотя и порывал с определёнными традициями в рамках исторического ислама, тем не менее обращался к глубинным пластам религии и был скорее «обновителем» веры – *муджаддидом*.

В свою очередь, такие аутентичные для арабо-мусульманского мира термины, как «обновитель» (*муджаддид*) и «обновление» (*тадждид*), непосредственно связаны с достаточно ранними пластами исламской культуры<sup>31</sup>. *Муджаддидами* в своё время называли самых разных исламских учёных, например, эпонима шафиитского мазхаба<sup>32</sup> Мухаммада аш-Шафини (767-820), основателя ашарит-

---

<sup>28</sup> I. Goldziher et al., *Schools of Koranic Commentators* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), p. 203.

<sup>29</sup> Adams Charles, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abdub* (London: Oxford University Press / Humphrey Milford, 1933).

<sup>30</sup> Ammeke Kateman, *Shared Questions, Diverging Answers. Muhammad 'Abdub and His Interlocutors on 'Religion' in a Globalizing World*, Dissertation (Netherlands, 2016).

<sup>31</sup> Речь идёт о хадисе: Абу Хурайра, да будет доволен им Аллах, передаёт, что Посланник Аллаха, мир ему и благословение Аллаха, сказал: «*Поистине, Аллах будет посылать этой общине каждые сто лет того, кто будет возродить (муджаддаду) для неё её религию*». Абу Дауд, 4291.

<sup>32</sup> *Мазхаб* (араб. – путь) – богословско-правовая школа. По мере развития мусульманского права (*фикха*) мазхабами стали называть прежде всего четыре основные богословско-правовые школы – ханафитов,

ской школы калама<sup>33</sup> – Абу ал-Хасана ал-Аш‘ари (874-935) или родоначальника тариката накшбандийа-муджадидийа Ахмада Сирхинди (1564-1624). Очевидно, что объединить столь разных учёных, хотя и признанных большинством в мусульманском сообществе *муджаддидами*, в некое единое течение невозможно. Между тем некоторые исследователи, в частности Ахмет Канлидере, используют однокоренное слово «*таджидид*» для характеристики обновленческого движения среди мусульманских народов в XIX в. Этот же автор в качестве синонима использует термин «исламский реформизм»<sup>34</sup>.

Последний термин весьма распространён в историографии в отношении представителей исламской мысли XIX – начала XX в. Его применяли Альберт Хурани<sup>35</sup>, Мариэтта Степанянц<sup>36</sup>, Светлана Кириллина<sup>37</sup>, Айдар Юзеев<sup>38</sup> и многие другие. Среди недостатков термина «исламский реформизм» или «исламское реформаторство» можно назвать то, что он несёт в себе слишком отчётливую аналогию с феноменом христианской Реформации,

---

маликитов, шафитов и ханбалитов. Для Волго-Уральского региона характерно распространение ислама ханафитского толка.

<sup>33</sup> *Калам* (араб. – слово, речь) – спекулятивная дисциплина (*‘илм ал-калам*), дающая догматам ислама толкование, основанное на разуме, а не на следовании религиозным авторитетам. Между тем во времена позднего ислама (с XIV в.) калам превращается в нагромождение схоластических представлений, за которым практически невозможно было постижение изначально имевшегося в рассуждениях *мутакаллимов* (богословов, представителей школ калама) смысла.

<sup>34</sup> Ahmet Kanlidere, ‘The Trends of Thoughts among Tatars and Bashkirs: Religious Reformism and Secular Jadidism vs Qadimism (1883-1910)’, *ОАКА* 5(9) (2010), pp. 48-63.

<sup>35</sup> Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

<sup>36</sup> Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. М.: Наука, 1982.

<sup>37</sup> Кириллина С.А. «Ислам, обращающийся к разуму и увещевающий ум»: Мухаммад Абдо (1849-1905) и его программный труд: рецензия на книгу: Абдо, Мухаммад. Трактат о единобожии. М.: ИД «Медина», 2021.

<sup>38</sup> Юзеев А.Н. Философская мысль татарского народа. Основные направления развития (X-XX вв. – 1918 г.). Казань: Татарское книжное издательство, 2007.

в ходе которой появились новые религиозные деноминации, чего не случилось в отношении ислама<sup>39</sup>.

Перевод арабского слова «*ислах*» словом «реформа» не совсем точно передаёт семантику первого, поскольку реформа – это перестройка, формирование чего-то нового, а *ислах* – это скорее исправление, возвращение чего-то к его первоначальному состоянию. Кроме того, термин «исламский реформизм» может включать в себя совершенно разные исламские религиозные концепции и движения – от Мухаммада ибн ‘Абд ал-Ваххаба (1703-1792) и ваххабизма до Мухаммада Икбала (1877-1938). Именно поэтому, некоторые исследователи используют термин «консервативная реформа» для представителей фундаменталистских течений в исламе, и «модернистская реформа» для тех, кто более нацелен на синтез исламских ценностей с научными и интеллектуальными достижениями западной цивилизации<sup>40</sup>.

Другая тенденция называть философию Мухаммада Абдо и представителей его круга «салафизмом» также подвергается критике. Несмотря на то, что среди концептуальных основ философии М. Абдо и его единомышленников имеются такие положения, как осуждение «следования духовным авторитетам прошлого» (*таклид*<sup>41</sup>) и порицание нововведений (*бид‘а*), побуждение к осуществлению *иджтихада* – выведению самостоятельного суждения на основе Корана и Сунны, призыв к единству мусульман и отказ от деления на группы и партии, присущие салафитским движениям, у египетского учёного и его современников отсутствуют апелляции к идейным родоначальникам салафизма – Ибн Таймийе (1263-1328) и Ибн Каййму ал-Джаузизи (1292-1350).

---

<sup>39</sup> Если только не считать схожей тенденцией появление таких религий, как бахаизм и ахмадийя. Однако последние не имеют отношения к рассматриваемому в данной работе феномену.

<sup>40</sup> Alexander Knysh, *Islam in Historical Perspective* (NJ: Pearson Education, 2011), p. 425.

<sup>41</sup> *Таклид* (араб. – следование, подражание) – это следование словам учёного, не требуя при этом доказательств. Для обоснования правильности его употребления мусульманские авторы ссылаются на ряд аятов, в частности «...спросите же людей напоминания, если вы сами не знаете...» (16:43). В современной социально-политической литературе термин *ат-таклид* приобрёл значение «консерватизм», в работах реформаторов ислама – «косность».

А. Катеман делает вывод, что салафитский дискурс у Мухаммада Абдо позже был усилен благодаря его ученику Рашиду Рида, который искал у саудовских лидеров поддержки для воплощения своих идей: при публикации трудов своего учителя он издавал их с купюрами в соответствии с положениями ваххабитской идеологии<sup>42</sup>.

В качестве ответа на вопрос о том, как именно следует рассматривать наследие представителей прогрессивной мусульманской мысли конца XIX – начала XX века, А. Катеман предлагает воспользоваться подходом, разработанным Квентином Скиннером в его программной статье «Значение и понимание в истории идей»<sup>43</sup>. Его суть заключается в том, что недостаточно изучать идеи тех или иных авторов как представителей некоего движения. Он считает, что история идей не должна представлять собой изучение некоего общего «ответа», созданного в определённом контексте в определённое время, поскольку в то же время и в том же контексте мы можем наблюдать и другие «ответы» на те же самые вопросы. Наиболее продуктивным К. Скиннер считает изучение максимально широкого спектра «ответов» самых разных учёных той или иной эпохи на те вопросы, которые ставит перед тем или иным обществом время:

Ключевой вопрос, с которым мы таким образом сталкиваемся в изучении любого текста – что именно его автор, который писал тогда, когда он писал, для аудитории, к которой намеревался обратиться, мог на практике хотеть передать высказыванием этого конкретного высказывания. Следовательно, главной целью исследователя в любой попытке понять сами высказывания должно быть восстановление этой сложной интенции автора. И следовательно, подходящая для истории идей методология должна быть озабочена прежде всего очерчиванием всего диапазона комму-

---

<sup>42</sup> Kateman, *Shared Questions, Diverging Answers*, pp. 35-42.

<sup>43</sup> Quentin Skinner, 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory* 8(1) (January 1969). Имеется достаточно удачный перевод этой работы, осуществлённый группой таких учёных как Арсений Тарасов (переводчик), Татьяна Землякова, Тим Тимофеев и Ярослав Ковальчук (редакторы).

никативных контактов, которые могли бы быть конвенционально осуществлены по некоторому случаю посредством высказывания данного высказывания, и затем – прослеживанием отношений между данным высказыванием и этим более широким *лингвистическим* контекстом с целью декодировать действительную интенцию некоторого автора<sup>44</sup>.

Данный подход предполагает изучение текста с такой детальной нюансировкой, что это исключает саму возможность эссенциалистского сведения авторской концепции к какому-то известному нам аналогу – будь то модернизму, реформаторству или салафизму, поскольку каждое из этих понятий не учитывает всего спектра особенностей письма того или иного автора.

### **Мусульманские мыслители рубежа XX века: штрихи к портрету**

Оставляя за рамками данной главы вопрос о том, следует ли вообще сводить творчество вышеупомянутых мусульманских мыслителей к тому или иному течению, и как лучше его обозначить, можно тем не менее выделить ряд моментов, которые присущи мусульманским мыслителям рубежа XX века. Как правило, это люди, получившие религиозное образование на родине, но имевшие опыт жизни за рубежом, посещавшие или длительно проживавшие в передовых странах Запада и Востока, владевшие наряду с арабским, персидским и турецким ещё и европейскими языками. Этот опыт транслокальности<sup>45</sup> позволял им острее ви-

---

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Теория «транслокальности», разработанная Арджуной Аппадурай и рядом других учёных, позволяет изучать изменения в обществах, которые происходят благодаря миграции населения, в том числе и в результате получения образования за рубежом. См.: Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2003). В качестве примера использования теории транслокальности в области изучения исламских образовательных практик можно привести такие работы: Azim Malikov, 'Sacred Lineages in Central Asia: Translocality and Identity', in *Mobilities, Boundaries, and Traveling Ideas Rethinking Translocality Beyond Central Asia and the Caucasus*, edited by

деть недостатки собственных социумов, замечать достижения соседей, правильно формулировать вопросы и находить более широкие возможности для поиска нетривиальных ответов.

Кроме того, все они пытались так или иначе ответить на два главных вопроса – почему мусульманский мир, имея в своём распоряжении ислам – залог счастья и процветания человечества, – отстаёт от передовых стран и как мусульманам выйти из цивилизационного кризиса? В чём-то учёные давали схожие ответы, а в чём-то между ними имелись расхождения. Последние были обусловлены как личными предпочтениями авторов, так и локальными особенностями, свойственными Османской империи, Египту, Российской империи, диктовавшими иной круг решений, исходя из политических, культурных, социальных и экономических традиций регионов.

При всех нюансах и различиях ответов все вышеперечисленные учёные (Дж. Афгани, М. Абдо, З. Камали, М. Бигиев и др.) так или иначе полагали, что вина за отставание мира ислама от стран Запада лежит на самих мусульманах: с течением времени их сердца перестали воспринимать религию Аллаха во всей её полноте, они извратили смыслы и сосредоточились на соблюдении обрядности, лишённой всякого содержания. Причём особую ответственность за отход от истины ислама Абдо, в частности, возлагает на мусульманских учёных и духовных лидеров:

Невежды одержали верх [над всеми] и порушили то, что осталось от оригинальной исламской теоретической науки. Путь увёл путников в сторону; исследователям старых... книг не оставалось ничего другого, как спорить о словах и дебатировать о методах. Хаос мысли, оберегаемый наделенными властью невеждами, охватил мусульманскую [умму]. На [исторической арене] появились те, кто самонадеянно присвоил полномочия учёных и измыслил нечто, не имеющее отношения к исламу. Положившись на незнание [народа] и удалённость его от источников веры,

они сбили с толку [множество] умов, изощрялись во лжи и [то и дело] объявляли [об отступничестве] оппонентов<sup>46</sup>.

Главным препятствием на пути к правильному пониманию ислама мусульманские учёные считали, так называемый *таклид* – практику следования религиозным авторитетам мусульманской древности во всех вопросах религии: «ибо бездумное следование вероучению всегда конечно во времени и чревато неверностью и подозрениями»<sup>47</sup>. Камали сетует: «Изначально наши религия и вера воздвигнуты на знании и мудрости, но сегодняшняя религия покоится на основе, сложенной из слепого следования традиции (*таклид*) и невежества»<sup>48</sup>.

Мусульманские сторонники прогресса призывают к *иджтихад*-ду, принципу, позволяющему самостоятельно выводить суждения на основе Корана и Сунны, если человек обладает определённым набором качеств, включающих «владение арабским языком, здравым умом и знанием религиозной практики праведных предшественников (*салаф*)»<sup>49</sup>. Все они настаивают на том, что путь к процветанию и счастью для мусульман лежит через возвращение к истинному исламу, к исламу, который опирается на разум, способствует прогрессу, развитию науки и культуры.

Между тем, если обратиться к основам исламской религии, любой рационалист непременно столкнётся с вопросами, которые не подлежат осмыслению при помощи одного только разума: сущность Всевышнего, Его качества, тайна Священных Писаний и пророчества, вопросы посмертного существования – всё это входит в исламскую концепцию «скрытого» (*гаиб*), не подвластного человеческому рассудку. В эти столпы исламской веры остаётся только верить. Так и происходило на протяжении всего мусульманского средневековья (XIII–XVIII вв.). Ведь в это время исламские учёные в своих трудах уже не были вынуждены конку-

---

<sup>46</sup> Абдо М. Трактат о единобожии / пер. и отв. ред. Ф. О. Нофал; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина», 2021. С. 41.

<sup>47</sup> Ал-Афгани Дж. Ответ материалистам / пер. и отв. ред. Ф. О. Нофал. М.: ИД «Медина», 2021. С. 54.

<sup>48</sup> Камали З. Дини тэдбирләр. Уфа: Электро-Типография «Восточная Печать», 1913. 5 б.

<sup>49</sup> Макзуми М. Хатират Джамал ад-Дин. Бейрут, 1931. Цит. по: Hourani, *Arabic Thought In the Liberal Age*, p. 128.



рировать с мудрецами Греции, Сирии и Индии, полемика с которыми на более раннем этапе развития исламской цивилизации способствовала расцвету исламской мысли, когда творили ал-Фараби (870-950), Ибн Сина (980-1037), Ибн Баджа (1070-1138) и Ибн Рушд (1126-1198), когда даже религиозные проблемы в трудах представителей мутазилитского<sup>50</sup> калама рассматривались с позиции разума.

Однако начиная с XIX века исламский мир вновь столкнулся с кризисом, обусловленным экономическим и военным расцветом западной цивилизации, колониальной экспансией и неспособностью мусульманских народов противостоять гегемонии Европы. И вновь ответ на этот вызов был связан с возвращением разума во все сферы человеческой жизни (как было во времена расцвета мутазилитов), не исключая и религию. Мусульманские мыслители пытались рационализировать даже те аспекты веры, которые раньше считались не подлежащими рациональному рассмотрению. Среди них и проблема пророчества, и природа Священных текстов, и приписываемые пророкам чудеса.

### **О Зыязтдине Камали и его творчестве**

Особый вклад в изучение проблемы пророчества в татарской богословской литературе внёс Зыязтдин Камали. Он посвятил этому вопросу целый том в 226 страниц. Прежде чем обратиться к непосредственно заявленной в названии главы теме, следует сказать несколько слов о его биографии.

Зыязтдин Камали происходил из бедной семьи бурлака, проживавшего с семьёй в деревне Келяшево, неподалеку от Уфы. Благодаря ярким интеллектуальным способностям будущий татарский учёный смог получить блестящее для своего времени образование: после окончания медресе «Усмания» в Уфе, мест-

---

<sup>50</sup> Му'тазилиты (араб. – обособившиеся) – представители раннего течения исламской теологии (*калам*), имевшего значительную роль в религиозно-политической жизни Халифата в VII-IX вв. Основателями считают Васила ибн 'Ата (ум. 748) и 'Амра ибн 'Убайда (ум. 761). Среди теологических воззрений му'тазилитов наиболее известны положения о свободе воли, последовательное единобожие, в котором отрицается самостоятельность божественных атрибутов, створённость Корана во времени.

ные купцы-благотворители отправляют его на учёбу в Стамбул, где он поступает в технический колледж. В процессе получения образования он осознаёт, что его призвание лежит в иной сфере, и отправляется в Каир, в знаменитый университет Ал-Азхар, где учится на теологическом факультете. Он становится одним из любимых учеников ректора Ал-Азхара – Мухаммада Абдо<sup>51</sup>, который оказал на него огромное влияние. Не случайно мы видим родство двух главных произведений обоих авторов – «Трактата о единобожии» (*Рисала ат-таухид*)<sup>52</sup> Мухаммада Абдо и «Философии ислама» (*Фәлсәфә исламия*)<sup>53</sup> Зыяэтдинна Камали. Знаменитый

---

<sup>51</sup> Камалов Т. Зия Камали. Казань: Иман, 1997. С.10

<sup>52</sup> Абдо М. Трактат о единобожии.

<sup>53</sup> Зыяэтдин Камали в 1909-1911 гг. издал четыре книги по философии ислама: *Камали З. Фәлсәфә иттикадия. Фәлсәфә исламиядән 1 жуз.* Уфа: Каримовъ, Хусаиновъ и К°, 1910 (Философия вероубеждения. Т. 1. Философии ислама); *Камали З. Аллаһ гадәләте. Фәлсәфә исламиядән 1-нче жузына ляхикъ.* Уфа: Каримовъ, Хусаиновъ и К°, 1911 (Справедливость Аллаха. Приложение к первому тому Философии ислама); *Камали З. Фәлсәфә иттикадия. Фәлсәфә исламиядән 2 жуз.* Уфа: Каримов, Хусаинов и К°, 1911 (Философия вероубеждения. Т. 2. Философии ислама); *Камали З. Фәлсәфәи гыйбадәт.* Фәлсәфә исламиядән 3 жуз. Уфа: Каримовъ, Хусаиновъ и К°, 1911 (Философия поклонения. Т. 3. Философии ислама).

Зыяэтдин Камали планировал издать ещё один том «Философии ислама», который он анонсировал в 1911 году на форзаце своей книги *Камали З. Фәлсәфә иттикадия. Фәлсәфә исламиядән 2 жуз.* В третьем по счёту томе (согласно логике, 4-й том, изданный в 1911 году, был написан на тему философии исламского поклонения), посвящённом вопросам философии исламского вероубеждения, он планировал продолжить изложение исламского вероубеждения и рассказать о Судном дне, конце света, а также написать отдельно об ангелах, джиннах и прочих существах. Однако этим планам не суждено было осуществиться, хотя вполне возможно, что рукопись этой работы хранится в одном из архивов. Следует также заметить, что в 1909 году Зыяэтдин Камали издал краткую версию своей работы по Философии мусульманского поклонения: *Камали З. Фәлсәфә-и гыйбадәт* (142 страницы).

В 2010 году в рамках серии «Антология татарской богословской мысли» был издан перевод первого тома Философии ислама – «Философия вероубеждения» – и приложение к первому тому «Справедливость Аллаха»: *Камали З. Философия ислама. Ч. I. Философия вероубеждения /*

египетский предшественник Камали издал своё сочинение на основе курса лекций, прочитанного им в 80-х годах XIX века в медресе «Султаныйя» в Бейруте, а его татарский последователь писал свой труд в качестве обобщающего учебного пособия для студентов, которым он преподавал в основанном им в 1906 году высшем медресе «Галия» в Уфе.

Вернувшись из Каира, Зыяэтдин Камали вёл огромную работу по руководству медресе «Галия», одновременно он – имам второго мусульманского прихода в Уфе, автор трёхтомника с приложением «Философия ислама», в планах у него – издание перевода Корана на татарский язык, который, к сожалению, так и не вышел в свет из-за противодействия оппонентов – консервативных мулл, считавших, что переводить священный источник с арабского языка на другие наречия – большой грех.

В своей «Философии ислама» Зыяэтдин Камали посвятил вопросам пророчества 2-й том – «Философия вероубеждения», вышедший в 1911 году. В нём подробно разбираются особенности ниспослания Божественных откровений, рассматривается аргументация европейских востоковедов, сомневавшихся в божественности основного источника ислама, что решительно опровергается доводами учёного. Автор раскрывает внутренние смыслы ниспослания текста Корана на арабском языке и появления ислама на Аравийском полуострове. Достаточно большой раздел посвящён вопросам чудес, приписываемых пророкам, и тем из них, что были совершены пророком Мухаммадом. В другой своей работе «Религиозные мероприятия» (*Дини тәдбирләр*), написанной в 1913 году, учёный также рассматривает проблемы вероучения, в том числе и вопросы, связанные с пророчеством.

Следует заметить, что идеи Зыяэтдина Камали вызывали яростную полемику среди современников. И если консервативно настроенные муллы по большей части критиковали его, исполь-

---

автор биограф. очерка Т.Р. Камалов, перев. вступ. слово, прим. и коммент. Л.И. Алмазовой. Казань: Татарское книжное издательство, 2010. Данное издание – двухтомник, который включает в себя все опубликованные части (за исключением сокращённой версии «Философии мусульманского поклонения» 1909 года) «Философии ислама» Зыяэтдина Камали, а также его трактат «Религиозные устройства» (*Дини тәдбирләр*, 1913).

зую традиционные ссылки на средневековые источники ислама<sup>54</sup>, то одним из самых обстоятельных, образованных и достойных оппонентов Зыяэтдина Камали был Муса Джаруллах Бигиев. Он написал полемическое сочинение «Маленькие мысли о большом» (*Бөөк мазуугларда уфак фикерлар*), в котором подробно разобрал содержание «Религиозных мероприятий». В этой связи в данной главе особое внимание будет уделено также и его взглядам на проблему пророчества. Однако прежде чем раскрыть особенности видения проблемы пророчества в наследии Зыяэтдина Камали в контексте представлений, выработанных мусульманскими мыслителями конца XIX – начала XX в., следует кратко рассмотреть основную проблематику данного вопроса в истории мусульманской мысли в целом.

### **Проблема пророчества в исламской традиции**

Одним из пунктов мусульманской догматики является вера в пророков и их писания. Среди сохранившихся насчитывают четыре книги – Тору (*Таурат*), Псалмы Давида (*Забур*), Евангелие (*Инджил*) и Коран. При этом считается, что пророки ниспосылались ко всем народам, но не все племена сохранили их послания.

Обычно кратко и концентрированно информация, касающаяся пророков, приводится в произведениях, именуемых «Вероубеждениями» (*'акида* – ед.ч., *'акаи*д – мн.ч.). Многие авторитетные богословы либо сами составляли собственные версии «вероубеждений», как Абу Ханифа (699-767), Ибн Ханбал (780-855), ат-Тахави (853-933), ан-Насафи (1068-1142) и др., либо писали комментарии на труды своих предшественников. Ниже приведён отрывок, в котором собраны все значимые фрагменты, касающиеся пророчества, из одного из самых ранних произведений этого жанра «вероубеждений» под названием «Великий фикх» (*Фикх ал-акбар*), приписываемого Абу Ханифе:

Все пророки чисты от малых и великих грехов, неверия и мерзостей. Они могли совершить лишь проступки и ошибки. Мухаммад – любимец Божий, Его раб, посланник, пророк и чистейший избранник – даже на мгновенье

---

<sup>54</sup> Гусмани М.-С. Фэлсәфә-и гыйбадәткә радия. Оренбург: Типография «Дин вә мәгыйшәт», 1911.

ока не впадал в идолопочитание и сообожествление, ни разу не совершил, ни малого, ни великого греха... Знаменья – айāt, дарованные пророкам, и чудеса – карамат – угодникам Божиим – истина. А [чудодеяния], которые согласно рассказанному в преданиях были или будут у врагов [Божьих], таких как Иблис, Фараон, Даджжаль, мы не называем знаменьями – айāt и чудесами – карамат, но называем «удовлетворением их запросов»... Ходатайство пророков [на Судном дне] – истина. Ходатайство нашего Пророка за веровавших грешников и великогрешников среди них, заслуживающих наказания, – подтвержденная истина... Весть о небошестве [ми‘радж Пророка] – истина, и кто отвергает её – тот заблудший нововведенец<sup>55</sup>.

В книге вероучения имама ат-Тахави последний момент выделен в качестве специального раздела, в котором говорится:

Аль-Ми‘радж (Восхождение через небеса) – истина. Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, был поднят ночью и вознесен в своей телесной форме в состоянии бодрствования (в ясном сознании) через небеса на те высоты, какие пожелал Аллах. Аллах оказал Пророку, да благословит его Аллах и приветствует, такую честь, которую соизволил оказать, и открыл ему то, что соизволил открыть, и «и его сердце (ему) не солгало о том, что он увидел» (сура ан-Наджм, айāt 11). Аллах благословил его и даровал ему мир в этом мире и в следующем<sup>56</sup>.

Согласно мнению ашаритского теолога Джувайни (1028-1085), главным доказательством истинности пророчества была демонстрация пророческих чудес (*му‘джиза*)<sup>57</sup>. В свою очередь ал-

---

<sup>55</sup> Адыгамов Р.К. Исламское вероучение (*мутун*): хрестоматия. Казань: ТГПУ, 2008. С. 15-23.

<sup>56</sup> *Ат-Тахави Абу Джа‘фар*. Акыда ат-Тахавий. Разъяснения вероубеждения Ахлю-с-Сунна валь-Джама‘а. Дагестан: без указания издательства и года издания. С. 19.

<sup>57</sup> Frank Griffel, ‘Al-Gazali’s Concept of Prophecy: the Introduction of Avicennan Psychology into Ash‘arite Theology’, *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), pp. 101-144.

Газали (1058-1111), полемизируя с Джувайни, говорил, что чудеса могут быть проявлением магии, а по-настоящему же истинность пророчества определяется глубоко внутренним ощущением правдивости послания, которую чувствует человек, услышав настоящее откровение. В целом пророчество отличается от рационального познания тем, что пророческое знание охватывает сферы, проникнуть в которые обычными человеческими инструментами познания невозможно – это нравственные основы жизни общества, посмертное существование, Бог и мир скрытого<sup>58</sup>.

Несмотря на определённый рационализм, присущий авторитетному среди мусульман ученому ал-Газали в этом вопросе, в мусульманскую догматику прочно вошло положение о чудесах, как о главном подтверждении истинности пророчества. При этом чудеса, совершаемые пророками, в Коране упоминаются как «знамения» (*айя*), хотя в богословской литературе встречается также и слово «чудо» (*му'джиза*)<sup>59</sup>.

### **Проблема пророчества у мусульманских мыслителей Нового времени и идеи Зьязэтдина Камали**

В свете концепции о расколдовывании мира (М. Вебер<sup>60</sup>) в эпоху проникновения достижений европейской цивилизации на мусульманский Восток, в ходе колониальной экспансии и развития буржуазных отношений в странах ислама идея о чудесах и пророчествах требовала нового истолкования. В этой связи мусульманские публицисты и учёные XIX-XX вв. внесли свой вклад в рационализацию иррационального – в примирение мусульманской концепции пророчества с доводами разума.

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 107.

<sup>59</sup> *Му'джиза* (от араб. – чудо) – действие, перед которым человек оказывается в состоянии беспомощности (*'аджиз*).

<sup>60</sup> Вебер М. Избранные произведения / пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. С. 713.

У Мухаммада Абдо<sup>61</sup> в его работе «Трактат о единобожии» проблеме пророчества посвящено не менее половины всего текста. Учёный обращает внимание современников на то, что главным чудом пророка Мухаммада было само ниспослание Корана, не похожего ни на одно из предшествующих писаний, совершенного по форме, содержанию, соразмерности тематики и мудрости законов. В качестве одного из множества доказательств истинности пророчества Мухаммад Абдо подробно останавливается на истории с предсказанием в Коране победы Византии над Персией в суре «Рум»<sup>62</sup>. Он также обращает наше внимание на то, что чудом был сам успех миссии Мухаммада, который, не имея поначалу сторонников, смог создать могущественное государство, предопределившее на много веков историю региона и всего человечества.

Зьяэтдин Камали в своем втором томе «Философии ислама», целиком посвящённом проблеме Божественного откровения, пророков и Божественных писаний, почти буквально повторяет все вышеприведённые положения своего учителя, однако для него они представляют собой некую точку, от которой он начинает уже собственное рассмотрение существа этого вопроса. Перед тем как перейти к развитию идей Мухаммада Абдо у Зьяэтдина Камали, хотелось бы продемонстрировать те моменты, почти что цитаты, заимствованные у его учителя.

Так, например, о феномене создания новой идеологической системы пророком Мухаммадом мы читаем у Мухаммада Абдо: «Эта великая проповедь была возглашена им в полном одиночестве, без помощи [других], в среде влюблённых в погибель и противостоящих высшему счастью и благополучию людей. Племя сделалось врагом собственных душ, рабом собственных страстей, не понимающим смысла [пророческих] проповеди и

---

<sup>61</sup> Подробный анализ представлений Мухаммада Абдо о пророчестве в исламе имеется в работе Аннеке Катеман. См.: Kateman, *Shared Questions*.

<sup>62</sup> «Побеждены Румы в ближайшей земле, но они после победы над ними победят через несколько лет. Аллаху принадлежит власть и раньше и позже, а в тот день возрадуются верующие помощи от Аллаха. Он дарует помощь, кому желает, — Он велик, милосерд!» (Коран, 30: 2-4, пер. И.Ю. Крачковского)

послания»<sup>63</sup>. У Зыяэтдина Камали эта мысль выражена следующим образом:

Он был лишён значительных материальных средств и влияния, у него не было помощников, кроме Аллаха, и тем не менее Мухаммад, мир ему, будучи в одиночестве, взял знамя единобожия в свои руки и стал выполнять пророческую миссию. Вся Аравия восстала против него. Арабы боролись с ним, используя все доступные материальные средства и духовные силы. Великий подвижник Мухаммад, мир ему, выказал в этих условиях высочайшую степень выдержки и самообладания и, несмотря ни на что, продолжил свое святое дело<sup>64</sup>.

И таких фрагментов можно привести достаточно много, однако они не определяют содержания тома Зыяэтдина Камали, поскольку по целостности своей концепции он достаточно далеко отходит от оснований, заложенных его учителем, а по степени детальности разработки различных элементов пророчества идёт совершенно самостоятельной дорогой.

Во-первых, Зыяэтдин Камали рационализирует сам акт пророчества: он не апеллирует ни к некоему Активному Интеллекту фаласифа, ни к атрибуту Божественной Речи мутакаллимов – вместо этого ученый предлагает следующее объяснение:

Он [Аллах] сделал так, что некоторым из людей оказалось под силу совершить великие открытия и постичь немало истин. Все это совершенно очевидно для непредвзятого наблюдателя... Ведь мы не отрицаем существование врачей, лечащих телесные недуги. Таким же образом мы не должны отказывать в праве на существование целителям духа – посланникам Всевышнего. Далее: мы признаем, что некоторые особо одаренные люди совершают важные открытия в физическом мире. Из этого мы делаем естественный вывод, что посланники Всевышнего после постиже-

---

<sup>63</sup> *Абдо М.* Трактаат о единобожии. С. 182.

<sup>64</sup> *Камали З.* Фэлсэфэи гыйбадэг. Фэлсэфэ исламиядэн 3 жуз. С. 174-175.



ния ими священных истин призывают других членов человеческого сообщества к признанию этих истин, и мы снова не можем отказать им в праве на это. Точно так же, признавая то, что законодатели устанавливают гражданские законы, мы обязаны принять и признать установление пророками шариатских законов. В итоге пророчество в принципе превращается из потенциальной возможности в безусловную реальность<sup>65</sup>.

Помимо рационализации самого акта пророчества, Зыяэтдин Камали берётся рационализировать также и феномен чудес. Следует заметить, что Мухаммад Абдо, как и большинство мусульманских богословов, разделявших мнение Джувайни, считал чудеса пророков одним из главных доказательств их истинности:

[Неизбежна и] вера в то, что [пророки] поддержаны Божественным попечительством невиданным для человеческого ума и мощи образом и что это сверхъестественное для человека есть чудо (*му'джиза*), указывающее на честность пророка. Иначе говоря, необходимо поверить тому посланнику, что утвердил за собой пророческое достоинство и подкрепил свои слова чудом<sup>66</sup>.

Джамаладдин Афгани допускал существование чудес, совершаемых пророками. В своей полемике с материалистами он писал: «Быть может, хотя бы тогда [материалисты] признали бы существование чудес и собственное бессилие одолеть здоровые умы, налитанные боговдохновенными [знаниями] (имеются в виду умы пророков)»<sup>67</sup>.

Татарские учёные в этом вопросе придерживались иной точки зрения. Например, Муса Бигиев писал: «Какие бы чудеса ни творили пророки, чудо никогда не сможет быть доказательством истинности пророка»<sup>68</sup>. В свою очередь Зыяэтдин Камали под-

---

<sup>65</sup> Камали З. Фэлсэфә игтикадия. Фэлсэфә исламийдән 2 жуз. С. 174-175.

<sup>66</sup> Абдо М. Трактат о единобожии. С. 113.

<sup>67</sup> Ал-Афгани, Дж. Ответ материалистам. С. 13.

<sup>68</sup> Бигиев М. Пост в длинные дни. Избранные труды в двух томах. Т. 1. / сост., перев., авт. введ. и примеч. А.Г. Хайрутдинов. Казань: Татарское книжное издательство, 2005. С. 207.

ходит к этому вопросу ещё более системно. Он делит все чудеса на два типа: первый – чудо, воздействующее на разум, – это, например, чудо Корана, удивительного по красоте слова, мудрости решений и глубине смыслов; второй – чудо, имеющее адресатом чувства человека. Это, например, когда перед Моисеем и его народом расступились воды и они прошли посуху, а войско Фараона, утонув, погибло, или мгновенное исцеление больных Иисусом. Татарский учёный считает, что первый тип чудес имеет вневременной характер и всегда будет воздействовать на людей, в то время как чувственные чудеса адресованы преимущественно тем, кто при этом присутствует, и на других людей должного впечатления производить уже не могут. Зыяэтдин Камали полагает преимуществом ислама отсутствие чувственных чудес – пророк Мухаммад не исцелял больных, как Иисус, не пробивал ударом посоха в скалах источников, как Моисей. Он трактует ночное путешествие (*исфа*) и вознесение (*ми'радж*) исключительно как духовные явления<sup>69</sup>. Тем самым он утверждает прогрессивность исламской веры, обращающейся исключительно к разуму человека:

И всё же вечное чудо – это чудо, воздействующее на разум, а не на чувства. Вечные чудеса, явленные пророками, после их ухода в иной мир не могут быть повторены [кем-то другим], они уникальны. Пока существует мир разума, вместе с ним продолжают существование и чудеса, ему адресованные. Так, например, никогда не повторится чудо Благородного Корана. Для ограниченных во времени религий и их законоположений достаточно и временных, одноразовых чудес, ибо подтверждением их истины являются временные свидетельства и знамения. Но религиям, которые будут жить вечно, и чудеса требуются вечные<sup>70</sup>.

Интересно, что Муса Бигиев оппонировал Зыяэтдину Камали в трактовке ночного путешествия (*исфа*) и вознесения (*ми'радж*) пророка Мухаммада. Он, подобно ат-Тахави, был уверен, что ночное путешествие происходило физически: «Самой могучей

---

<sup>69</sup> Камали З. Дини тәдбирләр. С. 69-74.

<sup>70</sup> Камали З. Фәлсәфәи гыйбадәт. Фәлсәфә исламнядән 3 жуз. С. 151.

из всех известных нам на сегодняшний день природных энергий является сила молнии (*барк*). Если слово “бурак”<sup>71</sup> является превосходной степенью от слова “молния” (*барк*), то это означает, что в сокровищницах мира природы существует энергия более могущественная, чем электричество»<sup>72</sup>. Тем самым М. Бигиев считает, что чудеса, подобные этому в Коране, могут способствовать совершению новых открытий.

Что касается чудес, демонстрируемых древними пророками, то Зыяэтдин Камали ищет для них рационально постижимое объяснение:

Например, чудо Моисея (*Муся*), мир ему, когда после взмаха его посоха разверзлись морские воды, мы можем смело причислить к вполне вероятным и даже обыденным событиям. Хорошо известно, что посреди широких морей неожиданно появляются острова, которые существуют некоторое время, но затем вновь скрываются под водной поверхностью<sup>73</sup>. ...Вероятность истечения воды из камня также очень высока. Вернемся к Моисею (*Муся*), мир ему. Он со своим народом перешел на азиатский континент и оказался в пустынной безводной местности. Люди стали испытывать жажду, но не могли найти ни родника, ни колодца. Моисей (*Муся*), мир ему, снова сотворил молитву, прося Всевышнего о ниспослании ему и народу его воды. Всевышний внушил своему Пророку: «Ударь по камню, и потечет вода!» Моисей (*Муся*), мир ему, подошел к подножию горы и ударил по одному из камней. Тот сдвинулся, и из-под него заструилась вода. И это было естественным проявлением природных законов! Известно, что у подножия гор бывает немало водных источников, родников<sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> *Ал-Бурак* (араб. – молниеносный) – мифологическое крылатое животное с головой человека, на котором, согласно преданию, пророк Мухаммад в одно мгновение перенесся из Мекки в Иерусалим.

<sup>72</sup> *Бигиев М.* Маленькие мысли о большом. С. 294.

<sup>73</sup> *Камали З.* Фэлсэфэи гыйбадэт. Фэлсэфэ исламиядэн 3 жуз. С. 156-157.

<sup>74</sup> Там же. С. 160-161.

Учёный считает, что абсолютно все чудеса, когда-либо случившиеся в истории религий, могут быть исследованы с помощью науки и доказаны на основе её новых открытий. С ним вполне согласен Муса Бигиев: «...несмотря на то, что чудо представляет собой чрезвычайное (*фаяк ал-'ада*) событие, оно всё же никоим образом не противоречит законам природы и фундаментальным положениям естественных наук»<sup>75</sup>.

## Заключение

Таким образом, в толковании самых иррациональных составляющих религии – пророчества, чудес, природы Священного текста – татарские ученые Зыяэтдин Камали и Муса Бигиев придерживались принципа предельной рациональной постижимости, на которую не отваживались их зарубежные учителя и коллеги. Они позволяли себе зайти гораздо дальше в «расколдовывании» мира и отставали взгляды, предельно подходящие примирению религии и науки, что до них было свойственно, пожалуй, лишь представителям восточного перипатетизма.

Следует заметить, что по своим взглядам Зыяэтдин Камали стоит несколько особняком среди своих современников – как соотечественников, так и зарубежных коллег. Его систему воззрений отличала определённая доля радикализма, которая повлекла за собой критику не только со стороны консервативно настроенного духовенства, публиковавшего многостраничные опровержения его взглядов<sup>76</sup>, но и со стороны тех, кто во многом видел ситуацию схожим с ним образом. Как уже упоминалось выше, Муса Бигиев полемизировал с Зыяэтдином Камали на страницах специально написанного пространного критического сочинения «Маленькие мысли о большом», недовольство идеями Зыяэтдина Камали также выражали руководители джадидских медресе «Мухаммадия» (Казань) – Галимджан Баруди и «Расулия» (Троицк) – Зайнулла Расулев.

Что так раздражало всех этих столь разных по своим убеждениям религиозных деятелей? Дело в том, что Зыяэтдин Камали занимал позицию предельно возможного для религии рационализма. Религия – это всегда чудо, в ней всегда присутствует что-

---

<sup>75</sup> Бигиев М. Маленькие мысли о большом. С. 286.

<sup>76</sup> Гусмани М.-С. Фәлсәфә-и гыйбадәткә раддия.

то непознаваемое, таинственное и непостижимое. Зыяэтдин Камали же, рационализировал изначально иррациональное: например, он отказывался в своих трудах от классической темы *калама* – божественных атрибутов Аллаха, заменив их понятными для современников аналогиями (свет, зеркало, законы природы), он объяснял откровения пророков обычным талантом или даром, коим обладают гениальные учёные; он просто оговаривал, что талант пророков лежит в области социально-правовых наук и духовных знаний. Чудеса божьих посланников были для него обыкновенными природными явлениями, совершавшимися в точном соответствии с законами мироздания: и если мы пока не понимаем механизма их совершения, то рано или позже наука постигнет эту тайну. Учёный пытался рассматривать все детали и элементы мусульманского поклонения с точки зрения рационально постижимой пользы, получаемой верующими, исключительно в контексте их земного существования.

В сущности, Зыяэтдин Камали был предельно близок к атеистическим взглядам коммунистов, сумевших прийти к власти в ходе Гражданской войны. Так, Галимджан Баруди пишет в своих воспоминаниях о выступлении Камали на собрании коммунистов и религиозных деятелей, прошедшем вскоре после революции, где на каверзный вопрос одного из выступающих об Аллахе, он сказал следующее: «Наш Аллах подобен силе электричества, которое вы не видите, но оно, несомненно, оказывает свое воздействие», надеясь, что коммунисты примут такое объяснение Бога, а когда его попросили объяснить концепцию рая он ответил: «Когда этот мир, ввиду угасания солнца придет к своему концу, образуется новый земной шар, и там будут течь молочномедовые реки, и там будет несметное количество благ, дарующих совершенное наслаждение. Эта земля и будет называться раем»<sup>77</sup>. Следует заметить, что коммунисты не были удовлетворены подобным объяснением и заявили, что то, что им рассказывает Зыяэтдин Камали, – просто его собственные убеждения, а мусульмане придерживаются совсем иных взглядов.

---

<sup>77</sup> Баруди Г. Хатирә дәфтәре: 1920 елның октябрәнән алып 1921 елның ноябрәнә кадәр / Басмага әзерләүчеләр А. Гайнетдинов, Р. Хәбибуллин. Казан: ТР ФА III. Мәржани исемеңдәге Тарих институты, 2018. С. 78.

Если вернуться к 1910-м гг., следует заметить, что воззрения Зыяэтдина Камали имели некоторую популярность среди ряда его последователей, ведь не случайно его избрали главным имамом второго прихода мусульман в Уфе, он неизменно руководил медресе «Галия», на работу которого жертвовали средства многие богатые люди, по всей видимости, одобряющие взгляды учёного. Между тем и переоценивать степень его влияния на современников не следует. Однозначно можно сказать лишь то, что творческое наследие Зыяэтдина Камали почти никого не оставляло равнодушным, с ним спорили, на него, увы, писали доносы, его критиковали и опубликовали опровержения. Он пробуждал мысль своих современников, заставлял их искать собственные ответы, а это, наверно, самое важное, что может сделать учёный в своей жизни.

## **Библиография**

*Абдо М.* Трактат о единобожии / пер. и отв. ред. Ф. О. Нофал; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина», 2021.

*Адыгамов Р.К.* Исламское вероучение (*мутун*): хрестоматия. Казань: ТГПУ, 2008.

*Ал-Афгани Дж.* Ответ материалистам / пер. и отв. ред. Ф. О. Нофал. М.: ИД «Медина», 2021.

*Ат-Тахави Абу Джа'фар.* Акыда ат-Тахавий. Разъяснения вероубеждения Ахлю-с-Сунна валь-Джама'а. Дагестан: без указания издательства и года издания.

*Баруди Г.* Хатирә дәфтәре: 1920 елның октябрәнән алып 1921 елның ноябрәнә кадәр / Басмага әзерләүчеләр А. Гайнетдинов, Р. Хәбибуллин. Казан: ТР ФА Ш. Мәржани исемендәге Тарих институты, 2018.

*Бигиев М.* Пост в длинные дни. Избранные труды в двух томах. Т. 1. / сост., перев., авт. введ. и примеч. А.Г. Хайрутдинов. Казань: Татарское книжное издательство, 2005.

*Вебер М.* Избранные произведения / пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990.

*Гусмани М.-С.* Фәлсәфә-и гыйбадәткә раддия. Оренбург: Типография «Дин вә мәгыйшәт», 1911.

*Камали З.* Дини тәдбирләр. Уфа: Электро-Типография «Восточная Печать», 1913.

Камали З. Фәлсәфә игтикадия. Фәлсәфә исламиядән 1 жуз. Уфа: Каримовъ, Хусаиновъ и К°, 1910.

Камали З. Аллах гадәләте. Фәлсәфә исламиядән 1-нче жузына ляхикъ. Уфа: Каримовъ, Хусаиновъ и К°, 1911.

Камали З. Фәлсәфә игтикадия. Фәлсәфә исламиядән 2 жуз. Уфа: Каримов, Хусаинов и К°, 1911.

Камали З. Фәлсәфән гыйбадәт. Фәлсәфә исламиядән 3 жуз. Уфа: Каримовъ, Хусаиновъ и К°, 1911.

Камали З. Философия ислама. Ч. I. Философия вероубеждения / автор биограф. очерка Т.Р. Камалов, перев. вступ. слово, прим. и коммент. Л.И. Алмазовой. Казань: Татарское книжное издательство, 2010.

Кириллина С.А. «Ислам, обращающийся к разуму и увещевающий ум»: Мухаммад Абдо (1849-1905) и его программный труд: рецензия на книгу: Абдо, Мухаммад. Трактат о единобожии. М.: ИД «Медина», 2021.

Макзуми М. Хатираг Джамал ад-Дин. Бейрут, 1931.

Степаняц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. М.: Наука, 1982.

Юзев А.Н. Философская мысль татарского народа. Основные направления развития (X-XX вв. – 1918 г.). Казань: Татарское книжное издательство, 2007.

Appadurai, Arjun, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2003.

Charles, Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abdub*. London: Oxford University Press / Humphrey Milford, 1933.

Goldziher I., F. Sezgin, W. Behn, *Schools of Koranic Commentators*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.

Griffel, Frank, 'Al-Gazali's Concept of Prophecy: the Introduction of Avicennan Psychology into Ash'arite Theology', *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), pp. 101-144.

Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Kanlidere, Ahmet, 'The Trends of Thoughts among Tatars and Bashkirs: Religious Reformism and Secular Jadidism vs Qadimism (1883-1910)', *ОАКА* 5(9) (2010), pp. 48-63.

Kateman, Ammeke, *Shared Questions, Diverging Answers. Muhammad 'Abdub and His Interlocutors on 'Religion' in a Globalizing World*. Dissertation. Netherlands, 2016.

Knysh, Alexander, *Islam in Historical Perspective*. NJ: Pearson Education, 2011.

Malikov, Azim, 'Sacred Lineages in Central Asia: Translocality and Identity', in *Mobilities, Boundaries, and Travelling Ideas Rethinking Translocality Beyond Central Asia and the Caucasus*, edited by Manja Stephan-Emmrich and Philipp Schröder. Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2018, pp. 121-151.

Skinner, Quentin, 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory* 8(1) (January 1969).



## CHAPTER THREE

### METHODOLOGY OF MUSA JARULLAH (1875-1949) IN UNDERSTANDING AND EXPLORING THE QUR'AN<sup>78</sup>

*Elmira Akhmetova*

#### **Introduction**

This chapter analyzes the approach of Musa Jarullah toward studying the Qur'an in the context of his time and sociocultural milieu, namely the early 20<sup>th</sup> century Imperial Russia. The outcomes of the Industrial Revolution such as easy transportation and book printing facilities, together with local circumstances resulted by the reforms initiated by Catherine II (r. 1762-1796) on Muslim subjects of the empire, gradually led to the emergence of a regional *Islah* and *Tajdid* movement in Imperial Russia, simply known as *Jadidism*. The movement for fresh understanding of the verses of the Qur'an based on modern realities and socio-cultural context was a substantial element of *Jadidism*. Accordingly, this chapter examines the thoughts of Jarullah in this respect by evaluating his method of reconciliation of Islam with modern progress. The chapter presents Jarullah as an intellectual of worldwide recognition who tackled the existing problems in Islamic scholarship from a multi-dimensional perspective and *maslahah* (interest and wellbeing of the society) -oriented approach. The chapter starts with a short biographical sketch of Jarullah centered on his educational background and intellectual activities, followed by a discussion on the main ideas of Jarullah related to the problems prevailed in the Muslim world due to the erroneous understanding of the Qur'an, the negligence of freedoms of thought, *ijtihad* (personal opinion or an independent reasoning) and invention, and as a consequence, the decline of Islamic civilization. The subse-

---

<sup>78</sup> ACKNOWLEDGEMENT. This chapter was written under the fund provided by Alexander von Humboldt Foundation Award for Experienced Researcher (2021-2023) entitled *Tatar Translations and Commentaries of the Qur'an in Imperial Russia*.

quent part of the chapter highlights the thought of Jarullah on the importance of understanding and exploring the Qur'an in a manner relevant to modern individuals and society. His method of a fresh interpretation of the Qur'an is described in the last part.

### **A Biographical Sketch of Jarullah**

Musa Jarullah was born in 1875 in Novo-Cherkassk, a Russian city near Rostov-on-Don. He stated, "My birthdate is unknown. But as I was called for army service in 1896, I must have been born either in November or December of 1875... My father emigrated from the Penza province to Rostov-on-Don, and I might have been born during this emigration in the city of Novo-Cherkassk, not far away from the city of Rostov-on-Don."<sup>79</sup>

His father Yarullah belonged to a wealthy family of Devlika-moğulları from the village of Kikino, Penza province, but settled down in Rostov-on-Don when subcontracting on the railway. He died when Musa was around six years old. Musa's mother Fatima shouldered the responsibility of educating her two sons, Musa and elder brother Muhammad Zahir (born in 1870). Musa first completed a primary Russian school and then studied at a technic lyceum.<sup>80</sup> Rostov-on-Don was inhabited mostly by ethnic Russians and was a business center and was thus not conducive for Islamic learning. Consequently, in 1888, his mother sent Musa to Kazan (Qazan in Tatar) for religious education, where he enrolled in the most prestigious regional religious schools of that time, Apanay and Kulbuye *madrasahs*, and, according to some of his biographers, Bahçisarai *madrasah* in Crimea.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Ahmet Kanlıdere, *Kadimle Cedit arasında Musa Carullah: Hayatı, Eserleri, Fikirleri* (Istanbul: Dergah Yayınları, 2005), pp. 23-24.

<sup>80</sup> Mustafa Rahmi Balaban, 'Musa Carullah 1975-1949: Hayatı, Felsefesinden Bir Kaç Çizgi, Eserleri', *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* (Review of the Institute of Islamic Studies) 1 (1-4) (İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1954), p. 173.

<sup>81</sup> Alimcan el-İdrisi, 'Musa Carullah Efendi Bigi', *Türk Kültürü* 25(288) (Ankara Nisan 1987), p. 24; Osman Keskioglu, 'Musa Carullah (1875-1949): Hayatı, Görüşleri ve Eserleri', *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1964), p. 63; and Aydar Khairutdiov, 'Vvedeniye' [Introduction] in *Musa Bigiev: İzbranniyi Trudi* [Musa Bigiev: Selected Works], (Kazan: Tatarstan Publishing House, 2005), vol. 1, p. 17.

Two years later, Jarullah returned to Rostov-on-Don and completed his studies at the Rostov-on-Don Real Technical lyceum.<sup>82</sup> Then, in 1895, he went to Central Asia, particularly to Bukhara and Samarkand, and stayed there for four years. Unable to satisfy his religious curiosity in the educational system prevalent in Central Asia, Jarullah went to Istanbul and later travelled across the Middle East and India for a decade in search of religious knowledge.<sup>83</sup> Remembering his educational journey, Jarullah later wrote: “Due to the absence of well-organized educational system in the Muslim world, I was obliged to educate myself by taking private classes from specialists in *fiqh* (Islamic jurisprudence), *hadith* and literature at their places [houses], and by reading on my own.”<sup>84</sup> Alimcan el-Idrisi also pointed out that Jarullah, due to the lack of reliance on *madrasas* of the Muslim world, always worked independently in educating himself and studied with numerous scholars.<sup>85</sup>

In 1904 Jarullah returned to Russia and joined the Law Faculty at the university in Saint Petersburg. Azade-Ayse Rorlich noted that due to his sound understanding of *tafsir* (Qur’anic exegesis) and *fiqh*, Jarullah “wanted to acquire the knowledge necessary to compare the Islamic and Western legal systems.”<sup>86</sup> His return to Russia and move to Saint Petersburg also coincided with the beginning of his vibrant scholarly and political activities during the Russian Revolution of 1905, which ended with the Manifesto of 17<sup>th</sup> October, and resulted in the freedom of the press, political activities and religious practices for all Russian people, including the Muslim community. Until his emigration from Russia in 1930, he mainly lived in this city, working as an *imam* of a Saint Petersburg Mosque from 1910, and for a while owning an *Amanat* Publishing House there.<sup>87</sup>

---

<sup>82</sup> Balaban, p. 173.

<sup>83</sup> A. Battal-Taymas, *Musa Carullah Bigi: Kişiliği, Fikir Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: M Sıralar Matbaası, 1958), p. 9.

<sup>84</sup> Musa Jarullah, *Al-Luḥūmīyat: Abbu Fāilāsif İmam Abu al-‘Ala’ Ahmad bin ‘Abd Allah al-Ma’arri Hadratlareneng Tarjema’i Hale* (Kazan: Sharaf Publishing House, 1907), p. 2.

<sup>85</sup> Alimcan el-Idrisi, p. 242.

<sup>86</sup> Azade-Ayse Rorlich, ‘Bigi, Musa Yarullah’ in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito (USA: Oxford University Press, 1995).

<sup>87</sup> Balaban, p. 174.

Battal-Taymas and Uralgiray divided the intellectual life and activities of Jarullah into three main periods:

- First period, which includes the scholarship and activities of Jarullah under the Tsarist Regime from his return to Russia in 1904 until the revolution of 1917.
- Second period, which embraces the scholarship and activities of Jarullah under the Soviet regime from 1917 until his migration in 1930.
- Third period, which encompasses his life and activities in exile from 1930 until his death in Cairo in 1949.<sup>88</sup>

Jarullah stayed under Soviet rule until 1930 and strove to gain independence of Russia's Muslims from the Russian (Soviet) colonialism. His life and security were in danger after the death of Lenin in 1924, as political repressions increased enormously. In 1930, Jarullah crossed the border in secret from the Soviet Union into Chinese Turkestan and moved to Kashgar. After four months of traveling on horseback, Jarullah was able to cross the Pamir Mountains to Afghanistan, where he was welcomed by its ruler, Nadir Shah, who provided him with an international passport.<sup>89</sup> Afterwards, Jarullah went to India, as well as Egypt, Turkey, Finland, Germany, Iran, Iraq, Hijaz, Japan, China, Sumatra and Java (Indonesia) and Singapore. He passed away in a charitable hospice in Cairo in 1949.

Jarullah was exceptionally dynamic throughout his life and produced at least 122 books and essays in Tatar, Arabic, Russian and Turkish on diverse areas of religious and social sciences.<sup>90</sup> For instance, only in the span of thirteen years between 1904 and 1917, at

---

<sup>88</sup> Yusuf Uralgiray, 'Ön Söz', in Musa Carullah Bigi, *Uzun Günlerde Oruç: İctihad Kitabı* [Fasting during Long Days: The Book of *İctihad*], Trans. by Y. Uralgiray (Ankara: Kazan Türkleri Kultur ve Yardımlaşma Derneği, 1975), pp. xiii-xx; and Battal-Taymas, *Musa Carullah Bigi*, pp. 11-33.

<sup>89</sup> Musa Jarullah, *Al-Wasbi'ah fi Naqdi 'Aqa'id al-Shi'ah* (Cairo: Al-Azhar Publishing House, 1984), p. 23.

<sup>90</sup> Yusuf Uralgiray listed 122 works of Musa Jarullah: 88 titles were compiled by Jarullah himself and a list of 34 more items was appended by Uralgiray. See, Bigi, *Uzun Günlerde Oruç*, pp. vii-viii.

the beginning of his scholarly career, he published around 18 books<sup>91</sup> on diverse fields, which created enormous disputes and interest in the Muslim world. By the October Revolution of 1917, Jarullah had already established himself as one of the most significant and widely respected scholars among Russia's Muslims. A Russian scholarly journal *Mir Islama* (The World of Islam) published several articles demonstrating the development of a situation around the name of Jarullah and considered the publication of his books as of great significance to the entire Muslim world. One article in this journal stated that the "Works of Musa Bigiev" suddenly became an object of special attention. The ideas of the Tatar philosopher began to spread more and more among the Constantinople Muslims. His courageous critique of traditional interpretations began to please many."<sup>92</sup>

The biographical sketch of Jarullah displays him as a dynamic intellectual who devoted his entire life to scholarship. Despite his endless journeys and the frequent change of living places, Jarullah never stopped reading, writing and publishing, wherever he went, he always engaged with local intellectual circles. His activities and writings were concentrated on issues related to the entire Muslim world. In one of the letters written in 1935s from Makkah to his friend Hafiz Imam Veli Ahmad Hakim, who was the head of the Muslim Community in Finland, Jarullah stated:

My journeys were the journeys of education. In order to awaken the thinking of *fugaha'*, I always used small and short ideas in each of my works. My main aim was to initiate revolutionary movements in the thought of Muslims. My hope, will, and wishes for this have increased today. My dream might become a reality as the establishment of small or huge revolutionary trends in the Islamic scholarship and religious thought in one of the Islamic States of the Muslim world seems to be possible today.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> The complete list of works published from 1904 until 1917 is available in Battal-Taymas, pp. 13-14.

<sup>92</sup> Quoted in A. Khaireddinov, 'Vvedenie', p. 27.

<sup>93</sup> Bigi, *Uzun Günlerde Oruç*, pp. 11-12.

Yusuf Uralgiray described the personality and intellectual enthusiasm of Jarullah as follows:

Musa Jarullah was a revolutionary, a boiling cauldron, a fiery character who could not fit into his vessel, could not relax because he was not seeing the situation and level he desired for his *millet* and Islam in the contemporary world; he always wanted to ensure a beneficial and continuous movement in the society, and always aspired to create something new. The deceased (*Jarullah*)<sup>94</sup> was a revered person who could openly express the words he believed in even in his most depressed times, in the circle of discipline and without hesitation. He was after the reform (*inqilab*). But his reformism was confined to the comprehensive and genuine Islamic framework. In his opinion, true Islam is broad enough to meet the needs of our age, and flexible and comprehensive enough to answer every single question. He argued that, in order to realize this potential of Islam, it is necessary to understand Islam deeply.<sup>95</sup>

The main area of Jarullah's scholarly concentration was the sciences of the Qur'an, which was of particular research interest throughout his life. In the same letter sent to his friend in Finland, he beautifully articulated his way of working schedule accordingly:

I made an *i'tikaf* at Ka'bah for more than a year, where I worked very hard to attain my objective. I was able to collect some 3,000 pages of information about al-Qur'an al-Karim. I also continued this work at libraries of Cairo for twenty months. With the will of Allah, I am planning to publish two-three books about the Qur'an."<sup>96</sup>

Jarullah was one of the most significant Muslim scholars in the field of the sciences of the Qur'an. To American Orientalist Arthur Jeffery, Jarullah was 'an Oriental savant' who had "read with me all

---

<sup>94</sup> Uralgiray meant Jarullah here as he writes these memoirs in 1975, after the death of Jarullah in 1949.

<sup>95</sup> Bigi, *Uzun Günlerde Oruç*, p. xi.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 12.

the *Shadhb qira'at* from the Old Codices and taught me many things that a Christian can hardly learn for himself.”<sup>97</sup>

## Main Ideas of Jarullah

Jarullah left a legacy of a multi-dimensional model of scholarship which covers a variety of disciplines and wide-ranging thoughts. His multi-dimensional understanding of Islamic principles and the current situation of the Muslim society has perfectly integrated the thoughts and issues related to Islamic scholarship, and political, scientific, economic, cultural, social and educational facets. This chapter does not aim at studying the entire scholarship of Jarullah as it is practically impossible to cover such a vast range of scholarship in a short essay. Rather, here I highlight his central ideas concisely and then move to the main topic of our discussion, namely his contributions to Qur’anic studies.

Yusuf Uralgiray summarized Jarullah’s thoughts into three thematic groups:

1. The Qur’an, in the opinion of Jarullah, is not an obsolete book; rather, it is a comprehensive divine text that needs to be studied in depth. It covers all the instructions and provisions that ensure the happiness of the entire humanity either through the verses mentioned in the Qur’an directly or we can discover these provisions as a result of comparisons (*qiyas*) to the existing verses.<sup>98</sup>
2. The religion of Islam is based on the freedoms of thought, *ijtihad* and invention. The main reason for the dullness of our contemporary Muslim world is the negligence of these three freedoms.
3. The closure of the doors of *ijtihad* has kept the Muslim world living in ancient times. It has blinded thought (ability of thinking). The ability to invent has become completely neutered. The responsible ones for this situation are our ignorant and non-professional scholars, our teachers, mullahs, sheikhs and devotees who cannot fit intellectually and mentally into reali-

---

<sup>97</sup> Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur’an* (Leiden: E.J. Brill, 1937), p. x.

<sup>98</sup> Bigi, *Uzun Günlerde Oruç*, p. xx.

ties of the century in which they exist. Since they understand the Qur'an and Hadiths within narrow frameworks, they could not realize and open up the horizons of Islam.<sup>99</sup>

Another close friend and a contemporary of Jarullah, Battal-Taymas, extended his central ideas into four main groupings:

1. The Qur'an has never become obsolete and never lost its value. In fact, includes the instructions and provisions that ensure the happiness of the entire humanity as long as these worlds last.
2. The religion of Islam, through its sacred book Qur'an, is essentially founded on the freedoms of thought, *ijtihad* and invention.
3. The main reason for civilizational backwardness of the Muslim world and its decline, according to Jarullah, is related to the negligence of the foundation of freedom of thought in Islam and closure of the doors of *ijtihad*, because these freedoms are the main drives in progress and growth of human society. Economic and geographical factors are secondary in the backwardness of the Muslim world. If freedom of thought and opinion did not disappear in the Muslim world, any other aspects of progress (such as economic, scientific, industrial and artistic aspects altogether) would have been fine.
4. Teachers, mullahs, sheikhs and ascetics are the main culprits of blocking the path of *ijtihad* and hindering the path of thought and invention in the Muslim world. They are the ones who discredit the instructions of the Qur'an, trample on the power and dignity of the Islamic authorities and cause them to decay. They understood the Qur'an wrongly and in reverse. Due to their inability to understand this sacred book correctly, they have shown the instruction and authority of this supreme religion as an obstacle to the development and rise of human societies.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> Ibid., p. xxi.

<sup>100</sup> Battal-Taymas, *Musa Carullah Bigi*, pp. 36-37.



For Jarullah, these issues were the main reasons behind all disasters prevailed in the Muslim world. Consequently, Muslim minds have lost their assertiveness and confidence, and thus, have fallen into a sluggish, poor and despised state. In order to change this devastating condition and resume the correct attitude of Muslim minds towards freedom of thought, *ijtihad* and innovations, Jarullah put a great effort to awaken the thinking of *fuqaba'* and attempted to spur revolutionary movements in the thought of Muslims.

### **Importance of Understanding and Exploring the Qur'an**

The first published work of Jarullah was in Arabic, titled *Tarikh al-Qur'an wa al-Masahif* (History of the Qur'an and the Manuscripts), which was intended to serve as a textbook in the Muslim world for the subject of Sciences of the Qur'an.<sup>101</sup> According to Fethi Ahmet Polat, this is a clear sign that the theme of the Qur'an occupied the central position in Jarullah's understanding of religion and his scholarship.<sup>102</sup>

In 1948, in one of his last letters to his friend Veli Ahmed Hakim, Jarullah mentioned that his first book was on the Qur'an, and perhaps that the last would be also about the Qur'an, about *al-masahif* of the Qur'an, to be named *Aqidah al-Ummah fi al-Qur'an al-Karim wa al-Masahif al-Karima*, the outcome of his 35 years of research and readings.<sup>103</sup> Throughout his life, Jarullah diligently worked on understanding and interpreting the Qur'an.<sup>104</sup>

Before moving to a discussion of Jarullah's methods towards the Qur'anic studies, let us clarify his definition of the Qur'an. What was

---

<sup>101</sup> It was first published in Kazan in 1905 as a separate book, and then, in 1907, the famous periodical of Cairo *Al-Manar* reprinted it in two parts. Musa Jarullah Rostovduni, *Tarikh al-Qur'an wa al-Masahif* (Peterburg: Tipografiya Baraganskago, 1905); and Musa Jarullah, "Tarikh al-Masahif" [History of manuscripts], *Al-Manar* 10(3-4) (1907), pp. 187-191, 260-265.

<sup>102</sup> Fethi Ahmet Polat, 'Kuran-ı Kerimin Özgün Bir Yorumcusu Olarak Musa Carullah' [Musa Jarullah as an Original Interpreter of the Qur'an] in *Kazanlı Yenilikçi Alimler: Musa Carullah*, eds. Ali Arslan and others (Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti, 2013), pp. 29-30.

<sup>103</sup> Bigi, *Uzun Günlerde Oruç*, p. 22.

<sup>104</sup> Osman Keskiöglü, 'Musa Carullah: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri' [Musa Jarullah: Life, Views and Works], *İlahiyat Fakültesi Dergisi* xii (1964), p.- 66.

the Qur'an to Jarullah? He writes in his book *Kitab al-Sunnah* (The Book of Sunnah):

The Qur'an is the original and definitive proof (*burhan*) of the Islamic message. Since the Qur'an remains after the death of the Prophet of Islam, the Muslim *ummah* will continue to carry this message until the Day of Judgement ... The Qur'an is the basis of the *Shari'ah*, the foundation of the *ummah*, the source of wisdom, the light of mind, and the light of ideas. All verses of the Qur'an are absolute, fitting the intelligent rules, suitable for the wellbeing (*maslahah*) of the societies; the verses are general, it is rational to make everyone to accept it, it is easy enough for illiterates to understand it, all of them are firm (*mutkem*), stable and sound, none of them will perish, none of its verses are abrogated, each verse contains provisions that will make compulsory to act according to them ... The Qur'an is the knowledge and word of Allah. This consists of the appearance of a spiritual, intellectual and emotional image in which the word was revealed in a mirror. The mirror image neither changes that image nor does affect it ... In my view, the miracle of the Qur'an is not just a miracle of the language as the message of the Qur'an has come to all people (not just to the Arabs). The greatest blessing to the Muslim *ummah* is that the Qur'an has been preserved as it was revealed. All religious principles that human beings need while living on the earth and all the universal rules that will guide the scholars are existing in the Qur'an.<sup>105</sup>

There is a need to discover the rules in the Qur'an which are capable to guide the entire humanity towards progress and wellbeing. Thus, Jarullah viewed gaining an understanding of the Qur'anic messages in the correct, timely and relevant ways as his most important task.

Throughout his scholarship, Jarullah stressed on the necessity of changing the attitude towards the Qur'anic messages and methods of understanding them. According to Jarullah, if the edicts of the

---

<sup>105</sup> Musa Jarullah, *Kitab al-Sunnah* [The Book of the Sunnah], trans. by Mehmet Görmez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), pp. 106-115.

Qur'an and the spirit of Islam were understood in the correct way, then none of the tragedies were happening in the past and at present in the Muslim world. Jarullah observed that, at present, ideas were paralyzed, consciousness was cancelled, and thought was frozen in the Muslim world.<sup>106</sup> As Battal-Taymas succinctly noted, in the view of Jarullah, Islam does not advocate disgrace, poverty and sluggishness, but rather directs humanity to have dignity, honor and action. Thus, freedom of reasoning and innovations constitute one of the main essentials of the Qur'anic message, and the most honorable qualifications of a Muslim are *iqdam* (work with diligence and persistence; strive to progress), inventiveness (creativity), bravery, perfectionism and commitment.<sup>107</sup> Consequently, Jarullah linked the regression and problems that prevailed in the Muslim world to the lack of understanding of the message of Islam and the Qur'an in a correct way. Thus, he tried to change the Muslims' attitude toward comprehending the edicts of the Qur'an and spirit of Islam.

In fact, Jarullah's high regard for the Qur'an is not merely due to the fact that he held it as a set of sacred secrets. Rather, in his eyes, the Qur'an is a divine prescription that can shake the whole world and awaken it from its heedlessness. But it is only possible for this revealed book to change the world and guide humanity if its meanings are understood correctly. This is the burden that falls on the shoulders of the Muslim *ummah* in the context of the Qur'an and its capacity.<sup>108</sup>

After reading all available books to him on the field of sciences of the Qur'an, Jarullah came to the conclusion that the instructions and wisdom obtainable in the Qur'an were much superior to the instructions and philosophy contained in all these works he had read and studied throughout his life. Hence, the main wisdom of the Qur'an has not been fully understood by Muslim intellectuals.<sup>109</sup> Additionally, as Battal-Taymas observes, Jarullah did not consider the Qur'an only a revealed book that guides people to the right path in the matters of spirituality and morality, and contains the principles and hopes which

---

<sup>106</sup> Bigi, *Uzun Günlerde Oruç*, p. xxi.

<sup>107</sup> Battal-Taymas, *Musa Carullah Bigi*, pp. 37-38.

<sup>108</sup> Polat, 'Kuran-ı Kerimin Özgün Bir Yorumcusu Olarak Musa Carullah,' p. 39.

<sup>109</sup> Battal-Taymas, *Musa Carullah Bigi*, p. 38.

ensure their happiness in this world and hereafter in this regard, but also all the legal principles and restrictions of this Heavenly book should be accepted as the eternal foundations of humanity's happiness.<sup>110</sup> Hence, the ultimate purpose of the Qur'an, including its legal principles, along with the messages related to morality and spiritual aspects, is the happiness of humanity in this life and hereafter.

Jarullah aimed at elevating the value of the Qur'an among his contemporaries. In one of his letters written in 1935 from Cairo to his friend in Finland, he asserts that he met one British scholar who was studying *Shaz* (irregular) *qira'at* of the Qur'an for fifteen-twenty years. This *qira'at* is one of the methods of the recitation of the Qur'an that has not received adequate attention among Muslim scholars. "Strange," said Jarullah. "Christians are doing *ijtihad* about the Qur'an while Muslim scholars completely ignore this. My blood started to boil, I became envious. Let me publish one more book, said I to myself."<sup>111</sup> Thus, he asked his friend Veli Ahmed Hakim to post his first work *Tarikh al-Qur'an* to him as soon as possible, that he intended republish in Cairo: "My condition is very devastated. Maybe, my life will come to an end. When I saw the great *ijtihads* of European and American scholars in the field of the sciences of the Qur'an, a great sorrow and haste arose in my heart."<sup>112</sup>

In sum, Jarullah devoted his entire life to understand and explore the pure and deep gems of the Qur'an. In order to uncover the treasures concealed in the Qur'an, it was necessary to have a very good grasp of modern sciences, Islamic sciences and Arabic, the language of the Qur'an.<sup>113</sup>

## **Jarullah's Methodology in Understanding the Qur'an**

An overview of Jarullah's writings gives an impression that he attempted to understand the Qur'anic message and explore its wisdom, concentrating on three methods: (1) understanding the meanings of the verses genuinely by mastering Arabic and also translations of the Qur'an into vernacular; (2) utilizing reasoning and logics extensively

---

<sup>110</sup> Ibid.

<sup>111</sup> Bigi, *Uzun Günlerde Oruç*, p. 9.

<sup>112</sup> Ibid.

<sup>113</sup> Balaban, p. 173.

to comprehend the correct meanings of the Qur'anic verses and their relevance to current times and social context; and (3) a *maslahah*-oriented approach to find the purposes of the verses to benefit the society. We will discuss all these approaches in the following part of the chapter.

In making the meaning of the Qur'an accessible and understandable for the majority, Jarullah placed a great importance on translations of the Qur'an into non-Arabic languages and vernacular. "The most important pillar of Islam is the Arabic version of the Quran, but the translation of the Quran is, of course, obligatory in order to explain and reveal the meanings for every member of the society, declared he in 1912."<sup>114</sup> In the same year, he again mentioned in his article published in the *Shura* periodical that the translation of the Qur'an into Tatar was a religious and literary necessity in the modern age and the day of its debut would be a day of celebration for not only the Tatar world, but the entire Turkic world.<sup>115</sup>

Jarullah translated the Qur'an into Tatar and prepared it for publication in 1912. However, the Muslim Spiritual Assembly (the *Sobraniye*) barred it from publication. Jarullah later intended to publish it several times. For example, he wrote in his *Appeal (Muracaat)* to the Grand National Assembly of Turkey in 1920 that "I translated the Qur'an in plain and simple Turkic language. If it is accepted, I will publish it in honor of the Turkish Grand National Assembly."<sup>116</sup> Yet, Jarullah's translation of the Qur'an was never published. Its copy became lost as Jarullah needed to travel constantly and there is no clear evidence of where exactly he left the manuscript of his translation.

Jarullah always kept an eye on the movement for the vernacular Qur'an translations, especially in the Republic of Turkey. In his letter from Delhi, he stated that he wanted to get a copy of the translation of the Qur'an which was done under the supervision of Elmalılı Mu-

---

<sup>114</sup> Musa Jarullah, *Haliq Nazarina Bernicha Mas'ala* [Several issues to the Public Attention] (Kazan: Elektro-Tipografiya Umid, 1912), p. 88.

<sup>115</sup> Musa Jarullah Bigiyev, 'Kur'an-ı Kerimin Vucuh-i Arabiyesi', *Shura*, no. 3 (1 February 1912), pp. 46-49; see also Selcuk Altuntaş, 'How to Be a Proper Muslim in the Russian Empire: An Intellectual Biography of Musa Jarullah Bigiyev (1875-1949)', PhD dissertation, University of Wisconsin-Madison, the USA, 2018, p. 112.

<sup>116</sup> Jarullah, *Muracaat*, p. 14; Bigi, *Uzun Günlerde Oruç*, p. xxii.

ammed Hamdi Yazır upon Atatürk's instructions to reinterpret the Qur'an in Turkish according to the necessities of the age. Jarullah deemed that it should be completed by that time and remembered that he asked for few pages while visiting him in Turkey years back. "Many people translated the Quran in Turkey. I saw all of them," said Jarullah. "Perhaps, this (Elmalılı's version) is the best translation among all others."<sup>117</sup>

Another essential aspect of the Jarullah's methodology relates to the use of reasoning and logics in comprehending the correct meanings of the Qur'anic verses and their relevance to the current context. He stated "In my view, the mind (*‘aql*) is the greatest divine authority, it is absolute, it is not limited by any of the borders. The superiority of Islam over all sects is eternal, and the mind is the greatest proof or evidence."<sup>118</sup> Jarullah accordingly gives the value to the power of the mind and rational evaluation in his understanding of the Qur'an.

In fact, Jarullah was not the first person who implied the use of an opinion or logics in explaining the Qur'anic verses. The issue of understanding the Qur'an in a more accurate and better way and also explaining what is understood from the verses in a better and more authentic way has always been and continues to be a major issue for scientists and religious scholars since the early times of Islamic scholarship. Celal Kırca, based on the ideas and examples of Jarullah, which he used in his *Uzun Günlerde Oruç: İctihad Kitabı* (Fasting during the Long Days: The Book of *İjtihad*),<sup>119</sup> noticed that, according to Jarullah, there is an important qualitative difference between the logic that has been used by the Muslim religious scholars in understanding and interpreting the Qur'an, and, consequently, in understanding the religion, and the logic inherent in the Qur'an itself.<sup>120</sup> This difference prevents individuals from understanding and interpreting the Qur'an in its entirety, creating a problem that prevents the correct and healthy understanding of the Qur'an. Jarullah suggested that this problem arises from the inherent nature of Aristotelian logic (which is always

---

<sup>117</sup> Bigi, *Uzun Günlerde Oruç*, pp. 7-8.

<sup>118</sup> Quoted in el-Idrisi, p. 245.

<sup>119</sup> Bigi, *Uzun Günlerde Oruç*, pp. 152-205.

<sup>120</sup> Celal Kırca, 'Musa Carullah'a Göre Kur'an'ın Doğru Anlaşılmasındaki Mantık Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler', *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 2 (22, 23 & 24), p. 113.

used to understand the Qur'an) and the logic of the Qur'an. According to him, the rules of logic determined and put forward by Aristotle are based on a reactive action, because it was against the thoughts of Sophists, thus it has a purpose of protecting the minds from error as it was the main priority at that time. Thus, it is not a positive type of logic, states Jarullah, and not relevant to modern times and societies, because we live in the era of searching, finding and discovering, in short, the producing age, not in the era of protecting and existing. Thus, there is a need for invention (manufacturing) or producing logic, which is inherent in the Qur'an. This authentic Qur'anic logic is not for protection and proof, but for declaration and guidance. Thus, as Jarullah mentions, Islamic jurists, who placed Aristotelian logic on the bases of *fiqh* methods, only valued verification and proof (*isbat*), thus could not place the necessary value and importance on declaration and guidance. As a result, the method of understanding has been neglected in the *fiqh* issues; rather, the methods of debate, argumentation and quarrel occurred.<sup>121</sup>

Hence, according to Jarullah, there is a logical problem in understanding the Qur'an correctly, which also results in a problem of integrity in accurate explanation of the Qur'an. The problem of logics arises from the incompatibility between the basic logical principles on which the Qur'anic knowledge is based and the logical principles of the individual who tries to understand it. The basic logic on which the Qur'anic knowledge is based is centered on the declaration and guidance such as the notions of researching, discovering and producing knowledge. However, the logic on which the individual trying to understand the Qur'anic message has a protective structure (preservation). Therefore, there is an essential conflict in the logical texture between the knowledge object what is to be understood and the individual who tries to understand it.<sup>122</sup>

To Jarullah, the Qur'an is not merely the revealed book with theoretical information, rather, it is the translation of the realism of existence (*varlık alemi*). All the heavenly books were sent down in the society's own language and customs. Thus, in order to understand the Qur'an, it is necessary to understand the language and culture in

---

<sup>121</sup> Bigi, *Uzun Günlerde Oruç*, pp. 152-205. See also, Kırca, 'Musa Carullah'a Göre', p. 113.

<sup>122</sup> Kırca, 'Musa Carullah'a Göre', p. 116.

which the Qur'an was revealed and to approach the verses within this logic.<sup>123</sup>

The comprehension of the Qur'anic verses relevant to our times was considered by Jarullah to be another essential aspect in his methodology. Jarullah was born to the times and society which required to find urgent solutions to many social and political problems, such as the unity of the *ummah*, the prospects of reform and renewal of the societies' understanding of Islamic principles and the possibility of finding the ways to progress the *ummah*. Thus, in all of his works, even the literary ones, Jarullah constructed all his ideas within the framework of social issues. As Polat observed, Jarullah dealt even with the theoretical issues of law and jurisprudence from the point of view of a social science.<sup>124</sup>

Such stance made the factors of social context, culture and time essential for Jarullah's approach towards understanding of the Qur'anic messages. For him, the Qur'an was not a revealed book dealing with the issues of the belief alone, but rather a comprehensive religious book that specifically addressed the social issues. Interestingly, Polat suggests that this method of Jarullah is essentially the result of a historical perspective, which is in line with the method followed in the Qur'an, and a *maslahah*-oriented approach to events.<sup>125</sup> According to Jarullah, it is baseless to argue on the position of the Qur'an on the issues which are not beneficial for the society and do not suit the interests (wellbeing) of people.<sup>126</sup>

Interestingly, Jarullah also argued that all human experience (history and society), should be utilized as a source of knowledge and judgement.<sup>127</sup> He also realized that the Qur'an has not been understood in terms of history and society, and many previous sources of exegesis (*tafsirs*) missed this vital goal. For him, the main aim of the Qur'an is hidden in the question "What is the role of a Muslim individual and society in the face of history and society?"<sup>128</sup> In his *Uzun Günlerde Oruç*, Jarullah writes:

---

<sup>123</sup> Ibid., pp. 114-115.

<sup>124</sup> Polat, 'Kuran-ı Kerimin Özgün Bir Yorumcusu Olarak Musa Carullah', p. 65.

<sup>125</sup> Ibid.

<sup>126</sup> Bigi, *Uzun Günlerde Oruç*, p. 96.

<sup>127</sup> Jarullah, *İslam'ın Elijbasi*, p. 44; and Polat, p. 65.

<sup>128</sup> Ibid.



If we refer to the *tafsirs* such as Bayzawi and Kashshaf, which had devoted all their efforts to the Arabic features of the Qur'an, and if we also take a look at the commentaries on the verses that have been compiled as they cover all the verses that may refer to *Shari* laws, we will see that everything is included in these books, but there is nothing related to the main purpose of the Qur'an and Islam. In such matters, it would be better if an individual will look at the expressions of the Qur'an with their own eyes and minds. Naturally, I did the same.<sup>129</sup>

Additionally, exegesis of the Qur'an (*tafsir*) is not about conveying tradition, but it rather the intellectual activity of contemporary scholars in solving the people's problems based on the text of the Qur'an, by reasoning and recognizing the language of the revelation and catching its logic. Unfortunately, observed Jarullah, *mufasssirs* at present do not solve people's problems, do not meet their needs, but merely narrate the lifestyles of the past, also lack the information that make the life of today's people easier, and contain a lot of unnecessary and detailed information.<sup>130</sup> In short, the existing interpretations of the Qur'an were incapable of finding solutions to the problems of Muslims which arise from the environment in which they live at present. Thus, Jarullah urged interpretations of the Qur'an relevant to our times and social realities, and also utilized himself the solution-oriented approach in interpreting the Qur'anic verses.

For example, in his book of *ijtihad*, *Uzun Günlerde Oruç*, Jarullah's main aim was to answer to the question of: Are we obliged to fast at the poles during the phenomenon of 'white nights' or not? This issue was not previously deliberated among the scholars, as it was never an issue in the Muslim-majority geographical regions. But Saint Petersburg (where Jarullah lived and served as an *imam*) and other northern Russian cities experience the 'white nights' phenomenon, when nearly 24 hours a day of sunlight from mid-May to mid-July was experienced. As an *imam* in the Saint Petersburg Mosque, Jarullah felt obliged to find a solution to this issue. He analyzed the issue based on the verses of the Qur'an, *hadiths* of the Prophet (SAW), logic, *qiyas* and details of natural events from the philosophical aspects, compre-

---

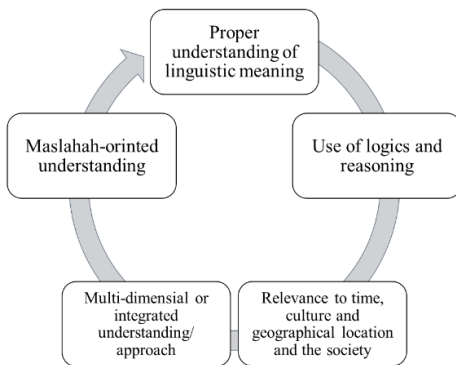
<sup>129</sup> Bigi, *Uzun Günlerde Oruç*, p. 130.

<sup>130</sup> Kırca, 'Musa Carullah'a Göre', p. 117.

hensively and in multi-dimensional approach. In addition, he did not exclude the societal conditions of that particular time, and added the element of the social context to the process of his *ijtihad*. Interestingly, Jarullah positioned the Islamic legal rule as follows: “Allah wants easiness and does not want hardship for you, and created for you excuses in religion,” next to the title of the book on the cover page. This clearly indicates that Jarullah used the rule of permission (*ruhsah*) based on this legal rule and solved the problem (*mashaqqah*) faced by Muslims living near the Arctic Circle.

Jarullah articulated that community situations (context) and historical events should also be considered as the methods in the field of Islamic law (*fiqh*). The *shar’i* method (*usul*) of *ahkam* and the sources of the Islamic law cannot be restricted to the four methods, namely the Qur’an, Sunnah, *ijma’* and *qiyas*. Hence, for Jarullah, social situations and historical events are also acceptable in the procedure of verdict of Islamic ruling, as in these four methods.<sup>131</sup>

In sum, it is possible to distinguish at least five elements in the methodology of Jarullah which concentrates on the improvement of understanding the Qur’an and its interpretation with relevance to the modern individuals and society: (1) a proper understanding of linguistic meanings of the Qur’anic messages; (2) the use of logics and reasoning; (3) relevantization or a fresh interpretation with relevance to time, cultural, geographical and societal contexts; (4) a multi-dimension or integrated approach in understanding of the verses; and (5) a *maslahah*-oriented interpretation. These elements are explained in the scheme below:



*Figure 1. Main Aspects and Elements in Jarullah’s Method of Understanding of the Qur’an*

<sup>131</sup> Bigi, *Uzun Günlerde Oruç*, p. xxiii.

Accordingly, in order to understand the verses of the Qur'an correctly and in a constructive way, the elaboration of each message should go through all these five elements listed above (*table 1*). However, readings of Jarullah's works give the impression that *maslahah*-oriented understanding and interpretation of the Qur'anic messages was the predominant element in his method, while other four elements were supporting that central one.

Interestingly, Jarullah always placed a great significance on reasoning and research. For him, the methods of reasoning and logic were always essential in the way of finding solutions to existing problems and hardship (*mashaqqab*). He deemed that searching and finding solutions to existing problems would train the minds, will and power of choice in humans. If all solutions were provided ready to humans in the revealed books, then humans would become loose and lazy. If everything was explained and ready-made, then, there was no significance of reason and activity for human's ability to choose, said Jarullah.<sup>132</sup> Intellectual activities in the form of thinking to find solutions to the existing problems will initiate a process that results in freedom of thought and new ideas. For Jarullah, the commandments of Islam are centered around two great interests and aims, namely the honor of divinity and the salvation of humanity, which are the main foundations of Islam as well as its philosophy.<sup>133</sup> In sum, Jarullah constructed his method of interpreting of the Qur'an around *maqasid*- and *maslahah*-oriented approaches.

## Conclusion

In sum, Jarullah was one of the prominent scholars at the beginning of the 20<sup>th</sup> century in the field of Qur'anic studies. His ideas could be considered as a practical application of integration of knowledge and *maslahah*-oriented paradigms in understanding and interpreting the Qur'an. He left a legacy of multi-dimensional model of scholarship which covers a variety of disciplines and wide-ranging thoughts. Battal-Taymas precisely demonstrated that many ideas voiced by Jarullah were already mentioned by other revivalist and modernist Muslim scholars of that time, such as al-Afghani or 'Abduh. The original contribution of Jarullah is that he expressed similar

---

<sup>132</sup> Bigi, *Uzun Günlerde Oruç*, p.xxiii and p. 192.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 23.

ideas with relevance to different environments, in a different language, and in dissimilar styles and approaches.<sup>134</sup>

The significance of Jarullah, who criticized the method applied in the past to understand the Qur'an and the basic logic on which that method was based, is found in his ability to open the current negative situation to elaboration in the intellectual circles. He added the significance of the elements of time, language, culture and environment to interpretations of the Qur'an, and the necessity of finding solutions to problems of contemporary society as the main objective of these fresh interpretation activities of the sacred message.

Jarullah also asserted on the importance of integration of Islamic principles with progressive achievements of modern civilization as well as technological and scientific advancements of the age. He found that the prevailed traditional interpretations of the Qur'an were irrelevant to a contemporary Russian context due to 1) geographical differences; 2) social realities and differences in lifestyles and culture; and 3) contemporary developments in science and intellectual thought. Thus, Jarullah called for relevantization of the interpretations the Qur'anic verses to modern time and socio-cultural realities. Consequently, Jarullah proposed an approach based on the solution-finding-oriented and *maslahah*-oriented methods relevant to the regional geographical and social context, and within the framework of the main objectives of *Shari'ah*.

## Bibliography

Altuntaş, Selcuk, 'How to Be a Proper Muslim in the Russian Empire: An Intellectual Biography of Musa Jarullah Bigiyev (1875-1949)', PhD dissertation, University of Wisconsin-Madison, the USA, 2018.

Balaban, Mustafa Rahmi, 'Musa Carullah 1875-1949: Hayatı, Felsefesinden Bir Kaç Çizgi, Eserleri' [Musa Jarullah 1875-1949: Life, Few Lines from His Philosophy, Works], *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* (Review of the Institute of Islamic Studies) 1(1-4) (1953).

Battal-Taymas, *Musa Carullah Bigi: Kişiliği, Fikir Hayatı ve Eserleri* [Musa Jarullah Bigi: Personality, Intellectual Life and Works]. Istanbul: M Sıralar Matbaası, 1958.

---

<sup>134</sup> See, Battal-Taymas, p. 41.

Bigi, Musa Carullah, *Uzun Günlerde Oruç: İctihad Kitabı* [Fasting during Long Days: The Book of Ijtihad], Trans. by Y. Uralgiray. Ankara: Kazan Türkleri Kultur ve Yardımlaşma Derneği, 1975.

El-Idrisi, Alimcan, 'Musa Carullah Efendi Bigi', *Türk Kültürü* 25 (288), (Ankara Nisan 1987).

Jarullah, Musa Rostovduni, *Tarikh al-Qur'an wa al-Masahif* [History of the Qur'an and Manuscripts]. Peterburg: Tipografiya Baraganskago, 1905.

Jarullah, Musa, 'Tarikh al-Masahif' [History of Manuscripts], *Al-Manar* 10 (3-4), (1907), pp.187-191, 260-265.

Jarullah, Musa, *Al-Luzumiyyat: Abbu Failasif Imam Abu al-'Ala' Ahmad bin 'Abd Allah al-Ma'arri Hadratlarreneng Tarjema'i Hale* [Necessities: A Biography of a Philosopher Imam Abu al-'Ala Ahmad bin 'Abd Allah al-Ma'arri]. Kazan: Sharaf Publishing House, 1907.

Jarullah, Musa, *Kitab al-Sunnah* [The Book of the Sunnah], Trans. by Mehmet Görmez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.

Jarullah Bigi, Musa, *Uzun Kunlerde Ruza* [Fasting during Long Days]. Kazan: Umid, 1911.

Jarullah, Musa, *Haliq Nazarina Bernicha Mas'ala* [Several Issues to the Public Attention]. Kazan: Elektro-Tipografiya Umid, 1912.

Jarullah Bigiyev, Musa, 'Kur'an-ı Kerimim Vucuh-i Arabiyesi', [Arabic Existence of the Qur'an al-Karim] *Shura*, no. 3 (1 February 1912), pp. 46-49.

Jarullah, Musa, *Al-Washi'ah fi Naqdi 'Aqa'id al-Shi'ah* [Rumors in Criticizing the Belief of Shi'ah]. Cairo: Al-Azhar Publishing House, 1984.

Jeffery, Arthur, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*. Leiden: E.J. Brill, 1937.

Kanlıdere, Ahmet, *Kadimle Cedit arasında Musa Carullah: Hayatı, Eserleri, Fikirleri* [Musa Jarullah between Traditionalists and Modernists: Life, Works and Ideas]. Istanbul: Dergah Yayınları, 2005.

Keskioglu, Osman, 'Musa Carullah (1875-1949): Hayatı, Görüşleri ve Eserleri' [Musa Jarullah: Life, Views and Works], *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1964).

Khairutdiov, Aydar, 'Vvedeniye' [Introduction] in *Musa Bigiev: İzbrannıyi Trudi* [Musa Bigiev: Selected Works]. Kazan: Tatarstan Publishing House, 2005.

Kırca, Celal, 'Musa Carullah'a Göre Kur'an'ın Doğru Anlaşılmasındaki Mantık Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler' [Reflections on

the Problem of Logic in the Correct Understanding of the Qur'an According to Musa Jarullah], *Kur'an Mesajı İlmî Arařtırmalar Dergisi* 2 (22, 23 & 24).

Polat, Fethi Ahmet, 'Kuran-ı Kerimin Özgün Bir Yorumcusu Olarak Musa Carullah' [Musa Jarullah as an Original Interpreter of the Qur'an] in *Kazanlı Yenilikçi Alimler: Musa Carullah Reformist Scholars from Kazan: Musa Jarullah*, Eds. Ali Arslan and others. Eskiřehir: Türk Dünyası Kültür Bařkenti, 2013.

Rorlich, Azade-Ayse, 'Bigi, Musa Yarullah' in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Ed. John L. Esposito. The USA: Oxford University Press, 1995.

CHAPTER FOUR  
**THE MUSLIM WORLD IN THE UKRAINIAN  
PUBLIC DISCOURSE OF THE LATE 19<sup>TH</sup>  
AND EARLY 20<sup>TH</sup> CENTURIES**

*Svitlana Kaiuk & Yevhen Filianin*

**Introduction**

The formation of Ukrainian historiography took place in the context of the Ukrainian national revival, which lasted from the last quarter of the 18<sup>th</sup> to the beginning of the 20<sup>th</sup> centuries. The Ukrainian case is a peculiar one. The land was under the control of two empires: Austro-Hungary and Russia. They differed considerably in their ethnic minority policies. Therefore, political opportunities and the conditions for the development of national culture were fundamentally different in these two states. Austria-Hungary at the end of the 19<sup>th</sup> century provided many opportunities for the development of everything Ukrainian, promoted the formation of cultural and political institutions and cooperated with the members of the Ukrainian movement.

The Russian Empire demonstrated the opposite tendencies. Ukrainian national revival depended on the policy of the imperial center, which often banned everything nationalistic and made the development of national ideas difficult, and sometimes even semi-legal. The situation was saved by the presence of academic centers, mainly educational and scientific institutions, which the Russian Empire, focusing on the Western European world and claiming a significant political role in it, could not ignore. Such institutions were the universities with proper academic space and connections, primarily European ones. The development of academic schools, societies and public organizations derived from them. Therefore, in the second half of the 19<sup>th</sup> century, in Kyiv, which was the center of the Ukrainian national revival of the Transdnjeper region of Ukraine, one specific public organization emerged. This organization united representatives of the Ukrainian intelligentsia who clearly identified themselves

as Ukrainophiles, a term commonly used in the Ukrainian historical tradition and historiography to call supporters of the Ukrainian culture. They sought to develop national literature and study the history and ethnography of their own people.

Over time, this intelligentsia began to be called the Kyiv Community. Later, when most of its members moved to the status of respected and well-known professors and public figures, it became known as the Old Community. Young and radical organizations subsequently appeared that spread in other cities of the Dnieper region of Ukraine. Paradoxically, the first Ukrainian community arose in St. Petersburg at the end of the 1850s, at the time of the liberalization of public life in the Russian Empire, which, after the defeat in the Crimean War, entered a period of reforms. In 1861-1862, the *Osnova*<sup>135</sup> (A Foundation) journal appeared in St. Petersburg. The journal was Ukrainian by its spirit and contributors. Almost at the same time, the Kyiv Community emerged. The progressive intelligentsia of the city united under its banner. The real masterminds of the Kyiv Community were Volodymyr Antonovych and Mykhailo Drahomanov. The first one was a former student of history at Kyiv University. The second gentleman was an active student at the same institution. Later Volodymyr Antonovych became a famous ethnographer and archaeologist. Mykhailo Drahomanov became a famous Ukrainian historian, philosopher, and literary critic. Both became professors at Kyiv University. Accordingly, this chapter presents a brief study of these developments and especially the image of the Muslim world in the perception of Ukrainian intelligentsia and the public at this particular time.

### **The Development of the Kyiv Community and *Kievskaya Starina***

Traditionally, the Ukrainian issue for the Russian Empire was a litmus test for the real liberalization of social life. A thaw-like period for Ukrainian intellectuals ended much earlier than the era of re-

---

<sup>135</sup> Viktor Dudko, 'Zhurnal *Osnova* yak Proekt Peterburzkoi Ukrainskoi Hromady' [The "Osnova" journal as a project of Peterburg Ukrainian Community], <http://www.historians.in.ua/index.php/en/statti/456-viktor-dudko-zhurnal-osnova-iak-proekt-peterburzkoi-ukrainskoi-hromady>, accessed 13 November 2012.



forms. In 1863, the famous Valuev Decree, the order of the Minister of Internal Affairs of Russia to the censorship committees was issued. The order suspended the publication of a large part of literature, primarily religious and educational, in the Ukrainian language.<sup>136</sup> The Decree had the effect of increasing police surveillance on supporters of the Ukrainian culture. Therefore, the activities of the Kyiv Community slightly decreased, increasing again only in the early 1870s, during a time of the next liberalization of public life in the Russian Empire. It was the period that is considered the most productive in the activities of the Kyiv Old Community. Its leaders, who were famous Ukrainian scholars, were able to create the academic institution that was called the South-Western Department of the Russian Geographical Society. The most active representatives of the Ukrainian social movement such as ethnographers, philologists, historians, and writers organized themselves around this Department. However, these activities were again interrupted by the oppressive measures of the Russian government. In 1876, under the rule of Emperor Alexander II, the notorious Emsk Decree was issued, which set a complete ban on the public reading and printing of any text in Ukrainian. This was followed by oppressive actions, including the closing of all Ukrainian institutions and the forced emigration of eminent Ukrainian scholars such as Mykhailo Drahomanov and Fedir Vovk, a famous Ukrainian anthropologist, ethnographer, literary critic, and publisher.

Only at the beginning of the 1880s were Ukrainian intellectuals able to organize themselves again for solid activities, directed primarily to support the development of Ukrainian culture. They had the

---

<sup>136</sup> Dopovidna zapyska ministra vnutrishnikh sprav P. O. Valuieva Oleksandrovi II “O knihakh, izdavaemykh dlia naroda na malorossiiskom narechii” z propozytsiieiu dozvoloty drukuvannia tvoriv krasnoho pysmenstva ta pryzupynyty vydannia navchalnoi ta relihiinoi literatury ukrainskoiu movoiu 1863 r., lypnia 11. Sankt-Peterburh [The Memorandum by minister of internal affairs P.O. Valuev for Alexander II “About books published for people in Malorossian language” with the suggestion to allow to print the works of red writings and to stop publishing education and religious literature in Ukrainian language. 1863, July 11 Saint-Petersburg], in *Ukrainska Identychnist i Morne Pytannia v Rosiiskii Imperii: Sproba Derzhavnobo Rebuliuвання (1847-1914): Zbirnyk Dokumentiv i Materialiv* (Kyiv: In-t Istorii Ukrainy NAN Ukrainy, 2013), pp. 73-76.

intention to study and develop Ukrainian history, ethnography, and literature, as much as possible. *Kievskaya Starina* (Kievan Past, the periodical published between 1882 and 1906) served as the unifying center for such individuals. In terms of the development of the Ukrainian national revival, it is difficult to overestimate the importance of this center with its focus on the publication of this journal. Over the course of a quarter of a century, the journal not only played the role of a Ukrainian academic institution, aimed primarily at the development of the humanities, but also formed a defining phenomenon of public discourse.

More than 450 authors and correspondents took part in the development of *Kievskaya Starina*. Among these were numerous well-known names in the fields of history and philology, mostly those who belonged to the Kyiv University of St. Volodymyr graduates such as Dmytro Bagaliy, Mykhailo Hrushevskiy, and Serhii Yefremov. Fedir Vovk and Mykhailo Dragomanov also contributed to the journal. Other authors were graduates from other institutions such as Novorossiysk University, Kyiv Theological Academy, and St. Petersburg University. However, most authors developed their academic careers within the walls of Kyiv University. Three of the four editors of *Kievskaya Starina* also graduated from there.<sup>137</sup>

Modern Ukrainian researchers have asserted that *Kievskaya Starina* was an unofficial organ of the Kyiv Old Community, which became its actual owner in 1893.<sup>138</sup> Volodymyr Antonovych and Oleksandr (Aleksandr) Lazarevskiy played a leading role in the formation of the journal's academic publishing foundations. Lazarevskiy was an outstanding Ukrainian historian, publisher, and organizer of national archival affairs. He is known primarily for his research on the history of the Hetmanship, a period of Ukrainian history that is considered one of the most vivid, heroic, and significant. Later, Lazarevskiy wrote that the founders of the journal were “two admirers of Malo-

---

<sup>137</sup> Maryna Paliienko, *Kievskaya Starina u Hromadskomu ta Naukovomu Zhytti Ukrainy (kinets XIX – pochatok XX st.)* [“Kievskaya Starina” in the Ukrainian Social and Academic Life (the late 19<sup>th</sup> and the early 20<sup>th</sup> centuries)] (Kyiv: Tempora, 2005).

<sup>138</sup> Lidiia Kozar, ‘Kyivska Hromada, Chasopys “Kievskaya Starina” (1882-1906) i Ukrainska Folklorystyka’ [Kyiv Community’s Journal “Kievskaya Starina” (1882-1906) and Ukrainian Folklore Studies], *Mifolohiia i Folklor* (3-4) (2016), pp. 61-71.

russian antiquity (one from Kyiv and the other from Chernihiv).”<sup>139</sup> The term “Malorussia” (or *Malorossia*) can be translated as “Little Rus” (or Little Russia in the case of Malorussia). Despite “Malorussia” signifying the cradle of the Rus in a historical context, the term was often used and is still in use by Russians to identify Ukraine in a condescending way. Thus, the historical truth and interest in one's own past were the primary focus of attention of those considering themselves Ukrainophiles in the last quarter of the 19<sup>th</sup> century. From the beginning, *Kievskaya Starina* was conceived as a monthly periodical. The complete annual set consisted of 12 issues or 4 volumes (3 issues for a volume). In just 25 years (1882-1906), 94 volumes of the journal were published. The journal can be categorized as a private publication. Such well-known public figures and patrons as Hryhorii Galagan, Vasylyl Simyrenko, Vasylyl Tarnovskyi and other Ukrainian entrepreneurs provided funding for the journal at that time.

It became more or less a given that during all the years of its existence, *Kievskaya Starina* accumulated “such a wealth of heterogeneous Ukrainian material, raw and processed, that no researcher can take a single step without getting acquainted with these materials – neither a historian nor a researcher of literature, nor an ethnographer.”<sup>140</sup>

Contemporary researchers emphasize that the journal was an original and unique phenomenon of Ukrainian culture.<sup>141</sup> It united all Ukrainian scholars of that time. Pieces written by the authors from Western Ukrainian lands, which at that time were part of Austria-Hungary, were published there. To avoid problems with Russian officials, the most significant authors had to hide their names under pseudonyms: Fedir Vovk – as Kondratovich and Lupulescu, Mykhailo

---

<sup>139</sup> Aleksandr Lazarevskii, ‘Kak Osnovalas “Kievskaya Starina” [How “Kievskaya Starina” was Founded], *Kievskaya Starina* (3) (1897), pp. 63-64.

<sup>140</sup> Volodymyr Doroshenko, *Systematychnyi Pokazhchyk do “Kyivskoi Stariny” i “Ukrainy”: Krytychna Otsinka, Popravky y Dopovnennia* [The Systematic Indicator to “Kyivska Starina” and “Ukraine”: Critical assessment, amendments, and additions] (Lviv-Kyiv: Yzdanie Poltavskoi Uchenoi Arkhyvnoi Komysii, 1912), p. 3.

<sup>141</sup> Olha Nehodchenko, ‘Zhurnal “Kievskaiia Starina” (1882-1906) yak Oryhinalne ta Unikalne Yavyshe Ukrainskoi Kultury’ [The “Kievskaya starina” Journal (1882-1906) as Original and Unique Phenomenon of the Ukrainian Culture] in *Naukovi Pratsi Istorychnoho Fakultetu Zaporizkoho Derzhavnogo Universytetu* (Zaporizhzhia: Prosvita, 2007), pp. 352-358.

Dragomanov – as Kuzmychevsky and M. T-v, Ivan Franko – as Myron.<sup>142</sup> The journal serves us as a valuable source for studying the mindset of Ukrainian intellectuals.

### **Mykhailo Drahomanov and His Views on Muslim Culture**

For the entire existence of *Kievskaya Starina*, the topics of the published works were mostly a Ukrainian-centric in nature. Traditionally, the Ukrainian space was represented by Christian, mostly Orthodox (as for the part of Ukraine under Russian control) beliefs and traditions. Therefore, the appearance of materials related to the Muslim component of Ukrainian history on the pages of this periodical is of particular interest. These materials include *Danubian Sich* (local memories and stories) by F. Kondratovich<sup>143</sup> and Governor-General Glebov's order on the occasion of the passage of the Turkish envoy through Kyiv (1764).<sup>144</sup> In the matter of studying the Muslim component of Ukrainian history, scholars mainly studied those materials which depict interactions of Muslim culture with the Ukrainian ethnic group. In this way, the study of the Muslim world in the history of Ukraine was also, to a certain extent, conducted through the prism of Ukrainian centrism. This situation is quite typical for representatives of stateless people among whom national ideas are actively maturing.

It should be noted that some of the articles in *Kievskaya Starina* that mention Muslim cultures were written by Mykhailo Drahomanov. He is considered one of the leaders of Ukrainian intellectuals of the late 19<sup>th</sup> century, having greatly influenced his contemporaries and the future generation of Ukrainians, both in terms of scholarly and polit-

---

<sup>142</sup> Maryna Paliienko, 'Mistse Zhurnalu "Kievskaya Starina" v Ukrainskii Istoriohrafii ["Kievskaya Starina" in the Ukrainian Social and Academic Life (the late 19<sup>th</sup> and the early 20<sup>th</sup> centuries)], *Spetsialni Istorychni Dystypliny* 5(2) (2000), pp. 275-313.

<sup>143</sup> F. Kondratovich, 'Zadunaiskaia Sech (Po Mestnym Vospomyaniiam i Rasskazam)' [Danubian Sich (Based on the Local Memories and Stories)], *Kievskaya Starina* (vol. V, 1883, January), pp. 27-66.

<sup>144</sup> Rasporiazheniie Heneral-Hubernatora Hlebova po Sluchaiu Proezda Turetskoho Poslannika Cherez h. Kiev (1764 h.) Soobshch. A.A [The Order by General-Governor's Hlebov about the Passage of the Turkish Envoy through Kyiv (1764) Reported by A.A.], *Kievskaya Starina* (vol. XXXVI, 1892, January), pp. 146-148.

ical views. It may appear not an easy task to categorize the views of Dragomanov due to their complexity. We can recognize nationalistic, liberal, and socialist ideas in his texts, as well as criticism of the Russian Empire, a strong desire for progress and liberal changes in society.

Mykhailo Drahomanov published a paper titled *Turkish Anecdotes in Ukrainian Folk Literature*<sup>145</sup> in two parts under the pseudonym P. Kuzmychevskii.<sup>146</sup> It was devoted to the study of the genesis of several Ukrainian folk comedy stories that have their origins in Turkish folklore. Analyzing the historical intercultural ties between Ukraine and the Turkic world, Drahomanov comes to several interesting conclusions. First of all, for the formation of folk art, the foreign cultural component can be more important than ethnic kinship, which was contrary to the opinion of the old-school scholars of that time. Secondly, Drahomanov claimed that the Turkish and Tatar components in the history of Ukraine are understudied unjustifiably by Ukrainian researchers, considering all the richness and diversity of the centuries-old intercultural ties between Ukrainians and the Turkic and Tatar peoples.<sup>147</sup>

Also, there is one bright and eloquent point in the scholar's criticism of the Russian Empire. Mykhailo Drahomanov compared it with the Ottoman Empire and concluded that from the point of view of democratic values, the Turks were able to create a more developed and free society than the Russians did. It is important to emphasize that he made this statement at a time of extremely tense Russo-Turkish relations. There were frequent Russo-Turkish wars and aggravation of the so-called 'Eastern Question' Russia attempted to

---

<sup>145</sup> P. Kuzmichevskii, 'Turetskii Anekdoty v Ukrainskoi Narodnoi Slovesnosti' [The Turkish Jokes in the Ukrainian Folklore], *Kievskaya Starina* (vol. XIV, 1886, February), pp. 209-239; and (vol. XIV, 1886, March), pp. 445-467.

<sup>146</sup> Maryna Paliienko, 'Mistse Zhurnalu *Kievskaya Starina* v Ukrainskii Istoriohrafii' [The Place of the *Kievskaya Starina* Periodical in the Ukrainian Historiography], in *Spetsialni Istorychni Dysypliny* 5(2) (2000), pp. 275.

<sup>147</sup> Yevhen Filianin, 'Retseptsii Musulmanskoho Svitua na Storinkakh *Kievskoi Stariny*' [The Reception of the Muslim World on the Pages of *Kievskaya Starina*], *Chornomorska Mynuvshyna: Zapysky Viddilu Istorii Kozatstva na Pivdni Ukrainy: z'b. Ch 494 naukuu priu / za red. V.A. Smoliiu* (Odessa: FOP Bondarenko M.O., 2021), pp. 57-64.

develop its own image of the liberator of Christians from so-called ‘Muslim infidels’. Therefore, Drahomanov expressed pretty bold and even risky views, which openly opposed the general public opinion in the Russian Empire. He believed that the Russian Empire had absorbed all the negative features associated with the Ottoman state, and in many ways surpassed it in terms of the suppression of progress and liberty. This refers to infringements of freedom of speech, bans on the languages of ethnic minorities and police arbitrariness. According to Drahomanov, in Russia, with all its Table of Ranks, despotism, and ill-treatment of people, all of the things mentioned above found a much stronger expression. Therefore, the demonization of the Ottoman Empire by the Russians seemed outrageous to him. According to Drahomanov, Turkey, thanks to its ‘Mohammedan religious system’ (Islam) and the primitive forms of its despotism, had incomparably more habits of equality than people under Russian rule.<sup>148</sup>

### **The Depiction of the Muslim World in the Works of Mykhailo Kotsiubynskyi**

Along with official documents, scholarly works and ethnographic investigations, *Kievskaya Starina* also published some works of a non-academic character. Such texts were usually intended for a wider audience and the public. In this chapter, we can highlight “The Last Giray” authored by M.L. (Modest Levytskyi),<sup>149</sup> “Roxelana” by Galina Komarova,<sup>150</sup> and “Under the Minarets” by Mykhailo Kotsiubynskyi.<sup>151</sup> The latter is examined below in detail.

The short story titled “Under the Minarets” was written by Mykhailo Kotsiubynskyi in 1904 and had been published in 1905.

---

<sup>148</sup> Mykhailo Drahomanov, ‘Turki Vnutienniie i Vneshniie: Pismo k Izdateliu “Novoho Vremeni” [The External and Internal Turks: The Letter to the «New Time» Editor] (Zheneva: n. p., 1876), p. 30. <http://litopys.org.ua/drag/drag09.htm>.

<sup>149</sup> M.L., ‘Ostannii Hyrei’ [The Last Giray], *Kievskaya Starina* (vol. LXXXV, 1904, April), pp. 74-102.

<sup>150</sup> Halyna Komarova, ‘Roksolana’ [Roxelana], *Kievskaya Starina* (vol. LXXXV, 1904, June), pp. 597-604.

<sup>151</sup> Mykhailo Kotsiubynskyi, ‘Pid Minaretamy (Opovidannia)’ [Under the Minarets (A short story)], *Kievskaya Starina* (vol. LXXXVIII, 1905, March), pp. 373-422.

Kotsiubynskyi was a Ukrainian author of the late 19<sup>th</sup> and the early 20<sup>th</sup> centuries, a journalist, political activist, and the head of the Chernihiv branch of the *Prosvita*, an organization that aimed at the preservation and development of Ukrainian culture. He is considered one of the most talented representatives of Ukrainian literature as he is known as an elegant novelist, master of psychological prose and one of the most important European impressionists. It is also known that Kotsiubynskyi maintained ties with the *Brotherhood of the Tarasivtsi*, one of the first Ukrainian political organizations.

Mykhailo Kotsiubynskyi traveled a great deal. Often, this was related to his occupation. In the 1890s, he worked as part of the Odesa phylloxera commission, which fought against the grape pest in southern Ukrainian regions. Work in the villages of Bessarabia and Taurida provinces gave him an inspiration for writing the *Moldovan* series (“For the common good,” “Pe-Koptyor”) and Crimean short stories (“In the Shaytan’s Chains,” “On the Stone” and “Under the Minarets”). In fact, Kotsiubynskyi spent two years of his life in Crimea.<sup>152</sup> The life of the Crimean Tatars and the Crimean peninsula itself with its brightness and natural beauty extremely impressed him, as repeatedly mentioned in his letters.<sup>153</sup>

Mykhailo Kotsiubynskyi’s excellent knowledge of the everyday life of the Crimean Tatars and the basics of the Muslim religion is evident in his works. Even just through reading “In the Shaytan’s Chains,” which was the first short story of the Crimean Series, it is easy to notice Kotsiubynskyi’s extraordinarily clear understanding of the social life of Crimean Muslims. The awareness of European political changes, the spread of democratic ideas primarily related to education, and the role of women in public life were characteristics of the Crimean Tatar intelligentsia of that time. This circle was headed primarily by Ismail Gasprinsky in Bakhchysarai,<sup>154</sup> whose ideas were spreading among the Crimean Tatar youth. It is noteworthy that the

---

<sup>152</sup> Solomiia Vivchar, *Ukrainski Prosvityteli ta Islam* [The Ukrainian Enlighteners and Islam] (Kyiv: Sik Hrup Ukraina, 2020), p. 162.

<sup>153</sup> Mykhailo Kotsiubynskyi, *Trory v Semy Tomakh* [Works in Seven Volumes] (Kyiv, 1974), vol. 5.

<sup>154</sup> Bohdan Hubernskyi, ‘Velykyi vchytel. Ismail Hasprynskyi’ [The Great Teacher. Ismail Gasprinsky], *Krym. Realii*, <https://ua.krymr.com/a/26913122.html>, accessed 30 March 2023.

most meaningful short story in this regard was published in *Kievskaya Starina*,<sup>155</sup> which is examined in detail in the following pages.

The events mentioned in “Under the Minarets” happened in the early 20<sup>th</sup> century, in the Crimean city called Bakhchysarai. The central theme is an ideological confrontation of the progressive Crimean youth with the archaic dogmatic thinking of the older generation. The main character is a young man named Rustem. He is extremely enthusiastic about the idea of the reformation of local culture in the European way. Rustem is a young Tatar man and the only son of Smail (СМАЙЛЪ), who is an *imam*. Even though Rustem was raised in a traditional religious way, he later emerged as a strong supporter of the idea that reforms in Tatar society are necessary. He is fascinated by European culture and wants to see Crimeans adapt to the Western way. Smail does not like this attitude of his son and can’t tolerate that Rustem had not written a single book about God, made people protest the clergy, and laughed at the Crimean traditions, including making fun of the Qur’an.<sup>156</sup> Rustem attempts to stage a play with his friends which criticizes the conservative way of life.

This character of Rustem appeared as a very progressive in nature. He is open to the idea of multiculturalism as states that it is important to show how other cultures live. Other religious communities are not infidels, says he, but they are older brothers.<sup>157</sup> His views on women rights also deviate from local traditional thinking considerably as he says:

We will create literature, organize intelligentsia, both urban and rural, to liberate woman... It’s easier for European people: their woman is a men’s comrade, men’s assistant, and what do we have... I’m asking you how many of our Tatar women would dare to open their faces publicly or learn to write?<sup>158</sup>

Rustem is not the only progressive character in Kotsiubynskyi’s short story. There are several of his friends, who share similar views.

---

<sup>155</sup> The first two short stories of the Crimean series are devoted to the fate of a Muslim woman who desires to have more freedom in her own life.

<sup>156</sup> Mykhailo Kotsiubynskyi, ‘Pid Minaretamy (Opovidannia)’, p. 379.

<sup>157</sup> *Ibid.*, pp. 393-394.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 394.



One of them is Jiafer (which seems to be the local version of Arabic جَعْفَر). Jiafer is a local trader, who got used to conducting business with different people while traveling in Europe. He became fascinated with European culture, at least with its external part. He considered joining this culture as his duty. However, his wife was a faithful Muslim, who was raised in the traditional ways. She was not open to such views and could not forgive her husband for having such ideas. Jiafer asked his wife to keep her face unveiled in public. Because of this, his wife thought that her spouse did not love her. Jiafer accordingly broke of the Qur'an's rules (as Kotsiubynskyi describes it in this way), put shame on her in the eyes of people, which was something she could not tolerate. Jiafer did not want to force his wife; therefore, the couple broke up. Mykhailo Kotsiubynskyi says in the text that from Jiafer's point of view, he recognized more of the rights of his wife than the Qur'an did.<sup>159</sup> Here, we can see a certain lack of understanding of Islam by Kotsiubynskyi. Veiling of the face is not a Qur'anic tenet, but rather a cultural practice.

There are two characters in opposition to Rustem and Jiafer: Habibullah, who is a representative of the older Tatar generation, a supporter of the old ways; and Abduraim, a young *maktaber* (Muslim teacher). They interacted with Rustem and his friends in several ways, primarily by confronting the youth's desire to spread their ideas and transform the Tatar society. Habibullah complains that the modern world follows the path of sin. He says that even *bodjas* (religious scholars and teachers) have forgotten the way of honor, sheikhs – their ancestors, and judges – the justice.<sup>160</sup>

Abduraim argues with the youth about the appropriacy of their stage play. The teacher claims that it's harmful to people, who belong to the paradigm of Islam. He asserts that the play aims to destroy the Tatar worldview, makes fun of the clergy, and is too radical regarding women's issues. Abduraim thinks that people should be prepared first, they should be provided with a good *maktab* (a desk or a school), literacy classes, and an understanding of the Qur'an in Tatar language, because not all Tatars understand Arabic well. Jiafer answers that *maktab* is a good idea. However, he also adds that the Qur'an says that a status of a woman is less than a man, that she is created for a man

---

<sup>159</sup> Ibid., p. 390.

<sup>160</sup> Ibid., p. 374.

and can be beaten by him. According to Jiafer, a Tatar woman is stripped of her rights. He states that women should be treated as equal to men. Afterward, Rustem made harsh comments about the Qur'an and the entire social and religious system. He stated that they block progress and development of science. Abduraim replied that the opinion of the older generation should be taken into consideration too. The transformations should be made gradually, and the Qur'an is not a problem. It just should be interpreted according to current scientific knowledge and understanding.<sup>161</sup>

It should be noted that the names that were given to the representative of the older conservative generation are Habibullah<sup>162</sup> and the young *maktaber* Abduraim,<sup>163</sup> both are the Crimean Tatar variants of the Arabic names known to the Muslim tradition. Habibullah can be translated from Arabic as “the person who loves Allah,” and Abduraim as a “slave of the Merciful.” The name Rustem, who represents the leader of the young generation and an opponent to the traditions, is a name of the Persian origin.

Mykhailo Kotsiubynskyi's usage of the terminology of the Islamic origin is also interesting. When using Arabic words such as *dalal* (ДЕЛАЛЬ), *takhe* (ТАХЕ)<sup>164</sup> and *mibrab* (МИРРАБ),<sup>165</sup> he provides their interpretation in the footnotes by explaining the meaning of a term or selecting a Ukrainian term of similar meaning. Thus, the *maktab* (Мектебъ)<sup>166</sup> is explained as a ‘desk’, the *mabram* (МАБРАМ)<sup>167</sup> as a female veil, *ilyabi* (ИЛЯГЫ)<sup>168</sup> as a spiritual song or *nashid*, Israfil (Израфилъ)<sup>169</sup> the angel of death, and Haji («Хаджи»)<sup>170</sup> as those who traveled to Makkah. Likewise, *mibrab* is explained to the Ukrainian audience as ‘altar’, even though the functions of these two items are not completely identical in their respective cultures. The same is

---

<sup>161</sup> Ibid., pp. 392-394.

<sup>162</sup> Ibid., p. 373.

<sup>163</sup> Ibid., p. 391.

<sup>164</sup> Ibid., p. 378.

<sup>165</sup> Ibid., p. 384.

<sup>166</sup> Ibid., p. 392.

<sup>167</sup> Ibid., p. 393.

<sup>168</sup> Ibid., p. 374.

<sup>169</sup> Ibid.

<sup>170</sup> Ibid.

with the terms *imam* and *hatib* (имамъ и хатибъ),<sup>171</sup> which are interpreted as ‘pip’ (an Orthodox priest) and a ‘preacher’. While *imams* among Muslims and priests among Orthodox Christians perform similar roles, these roles are not identical. Many Tatar terms which are mentioned in the article are of the Arabic origin. ‘Maktab’ (Мектебъ), for example, is derived from the Arabic مكتب. Mykhailo Kotsiubynskyi bypasses such details in his short story. Most likely, even the Tatar population of that time was not aware of the origin of certain words in their language. Thus, one of the characters of the story noted that the Tatars do not know Arabic.<sup>172</sup>

Significantly, Mykhailo Kotsiubynskyi left Crimea with pleasant impressions and good memories. The image of Bakhchysarai in his story is described as a friendly and beautiful place. Besides, Kotsiubynskyi appears to be extremely sympathetic to his main characters, the Tatar youth who support the idea of reforms, particularly Rustem. It seems that Kotsiubynskyi himself shares the worldview of this young man. But what is the most important is that Kotsiubynskyi's trip to the Crimean Peninsula and the publication of this short story coincided chronologically with the presence of progressive ideas in the Crimean public discourse. There were vocal supporters of European-style reforms, especially in the field of education. One of the leading advocates of these ideas was Ismail Gasprinsky, a Tatar enlightener and Pan-Turkist, who supported the concept of solidarity among all Turkic peoples as well as the modernization of Muslim culture through the adaptation of some Western traditions. Gasprinsky and his daughter Shafika were convinced of the negative influence of traditionalism on the development of Muslim societies. They actively defended their views and contributed to the formation of an ideological center around them.<sup>173</sup> Hence, the content of the short story of Kotsiubynskyi clearly matches the Crimean reality of the early 20<sup>th</sup> century. Thus, considering Kotsiubynskyi's contacts with Crimea and the publication of his story in *Kievskaya Starina*, it is fair to assume that the idea of the necessity of the Muslim society to

---

<sup>171</sup> Ibid., p. 379.

<sup>172</sup> Ibid., p. 393.

<sup>173</sup> Ismail Gasprinsky, *Molla Abbas. Vybrani Literaturni Tvory: Krymskotatarska Proza Ukrainskoiu* [Molla Abbas. The Selected Literary Works: Crimean-Tatarian Prose in Ukrainian] (Kyiv: Maister Knyh, 2021).

make progressive changes was widespread in the region, starting from the Crimean public discourse to the Ukrainian one. Kotsiubynskyi thus appears as the connecting element between the two discourses. He served as a conduit that helped the progressive Tatar narrative to reach a wider audience.

Parallels between Ismail Gasprinsky and Mykhailo Kotsiubynskyi are obvious if we recall not only their political and intellectual views, but also the content and style of Gasprinsky's works, especially his novels *Molla Abbas*, *French Letters* and *African Letters*.<sup>174</sup> Here, we can observe a rather sharp and unexpected engagement of a young Muslim man from Tashkent (the protagonist of the novel) with the European world. The European level of technological development and freedom seems fantastic and practically unreal for this main character. This stunned the young Muslim and forces him to think. These thoughts are related to the colossal gap between Western European life and traditional Muslim life. The protagonist attempts to understand the reasons for lagging behind and even fantasizes about opportunities to make up for the historical time that the main character considers lost. He witnessed the world that could be (according to the author of the novel) if the Muslim Spanish caliphate had not collapsed.<sup>175</sup> This could be described as 'the lost world of Muslims'.

There are several points that need to be highlighted in these observations. First of all, the search for 'lost world' is a literary genre style.<sup>176</sup> Such a literary genre as a combination of science fiction and adventure is primarily associated with the Western literature in the late 19<sup>th</sup> and the early 20<sup>th</sup> centuries. Eastern literature, namely the works of Gasprinsky are never mentioned in such discourse. The most famous example of this genre was framed by Arthur Conan Doyle in 1912. Besides, Henry Ryder Haggard was the founder of this genre, who wrote his most famous work titled *King Solomon's Mines* in 1885.

---

<sup>174</sup> Ismail Gasprinsky, *Molla Abbas*.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p.129.

<sup>176</sup> Yeliena Yuriivna Kozmina, 'Romany o "Zatieriannykh Mirakh": Transformatsiia Zhanrovoi Raznovidnosti v Avantiurno-Filosofskoi Fantastike XX Veka' [The Novels about "Lost worlds": The Transformation of the Genre Diversity in Philosophical Adventure Fictions of the 20<sup>th</sup> century], *Baltiiskii Humanitarnyi Zhurnal. Filolobicheskie Nauki* 5(3) (2016), pp. 48-51.

However, the *French Letters* of Gasprinsky were written in 1888.<sup>177</sup> Thus, the name of Gasprinsky should be placed just next to the founder of the genre of the 'lost worlds' conceptually, although he is underrepresented in the global literary discourse.

If we observe the main ideas of Gasprinsky, we can detect that the most important feature that the Muslim world of the late 19<sup>th</sup> century lacks is proper education as had been highlighted by one of the main characters accordingly:

Don't your countries and people need doctors, chemists, builders, surveyors; don't your rulers and khans want to have smart servants, economists, because from your story I see that, apart from the clergy, you do not have educated figures in other spheres of life? Yet, aren't medicine, chemistry, geometry, the sciences of labor and wealth taught at all in your *madrasahs*?<sup>178</sup>

The opening plot about the freedom of a French woman mentioned in the novel of Gasprinsky resembles Mykhailo Kotsiubynskyi's short stories. There is no evidence that Kotsiubynskyi and Gasprinsky were personally acquainted.<sup>179</sup> But there is no doubt that the views of the Crimean Tatar enlightener Gasprinsky were known to the Ukrainian author Kotsiubynskyi.

## Conclusion

The appearance of *Under the Minarets* of Mykhailo Kotsiubynskyi on the pages of the famous Ukrainian periodical of *Kievskaya Starina* leads to several interesting conclusions. It is obvious that the Muslim world was not alien to Ukrainian intellectuals of the second half of the 19<sup>th</sup> and the early 20<sup>th</sup> centuries. At that time, they began to realize themselves as an intellectually and ethnically distinct from Russians,

---

<sup>177</sup> Mykola Stepanovych Vaskiv, 'Frantsuzs'ki Lysty Ismaila Hasprynskoho yak Mandrivni Narysy' ['The French Letters' of Ismail Gasprinski as Travel Essays], *Literaturnyi Protses: Metodolohiia, Imena, Tendentsii. Zbirnyk Naukovykh Prats (Filolohichni Nauky)* 13 (2019), pp. 88-94.

<sup>178</sup> Gasprinsky, *Molla Abbas*, p. 135.

<sup>179</sup> Solomiia Vivchar, 'Krymskotatarski Motyvy v Opovidanniakh M. Kotsiubynskoho' [The Crimean-Tatar motifs in the M. Kotsiubynskyi's Short Stories], *Islam v Ukraini*, <https://islam.in.ua/ua/kultura/krymskotatarski-motyvy-v-opovidanniah-myhayla-kocyubynskogo>, accessed 30 March 2023.

while the Muslim world was a subject of interest for them. It is thus quite natural that writings devoted to Turkic peoples, Crimean Tatars and Muslim culture used to appear on the pages of a Ukrainian-centric journal *Kievskaya Starina*.

The Ukrainian scholars of the period discussed in this chapter demonstrated not only an ethnographic curiosity, but also an understanding of the complexity of public opinion in Muslim societies, as well as Muslims' desire for progressive reforms and changes. Ukrainian intellectuals understood both the intricacies of Muslim everyday life and the existing conflict between the ideas of progress and preference of tradition. The Euro-oriented sentiments of the Crimean Tatar youth resonated with the mentality of Ukrainian public figures. Since admiration for European culture was common among many authors and readers of *Kievskaya Starina*, it is logical to assume that Mykhailo Kotsiubynskyi and his readers had thoughts about the similarity or even the cultural proximity of Ukrainian and Tatar progressive youth. Even though these two ethnic groups belonged to different cultural backgrounds, still, their aspirations for future progress of their own societies were centered on the West. Several Crimean Tatar and Ukrainian intellectuals began to follow a similar path of the West in terms of education and the national development of their people.

## **Bibliography**

A.A., "Rasporiazheniie General-hubernatora Hlebova po Sluchaiu Proezda Turetskoho Poslannika Cherez h. Kiev (1764 h.)" [The order by General-Governor's Hlebov about the passage of the Turkish Envoy through Kyiv (1764) Reported by A.A.], *Kievskaya Starina*, vol. XXXVI (January 1892), pp. 146-148.

Dopovidna zapyska ministra vnutrishnikh sprav P. O. Valuieva Oleksandrovi II "O knihakh, izdavaiemykh dlia naroda na malorossiiskom narechii" z propozytsiieiu dozvolyty drukuvannia tvoriv krasnoho pysmenstva ta pryzupynyty vydannia navchalnoi ta relihiinoi literatury ukrainskoiu movoiu. 1863 r., lypnia 11. Sankt-Peterburh [The Memorandum by minister of internal affairs P.O. Valuiev for Alexandr II "About books published for people in Malorossian language" with the suggestion to allow to print the works of red writings and to stop publishing education and religious literature in Ukrainian language. 1863, July 11 Saint-Petersburg], *Ukrainska Identychnist i Movne Pytannia v Rosiiskii Imperii: Sproba Derzhavnoho Rebuliuвання (1847-*

1914). *Zbirnyk Dokumentiv i Materialiv*. Kyiv: In-t istorii Ukrainy NAN Ukrainy, 2013, pp. 73-76.

Doroshenko, Volodymyr, *Systematychnyi Pokazhchyk do «Kyivskoi Staryny» i «Ukrainy»*. *Krytychna Otsinka, Popravky y Dopovnennia* [The systematic indicator to «Kyivska Staryna» and «Ukraine». Critical assessment, amendments, and additions]. Lviv-Kyiv: Izdanie Poltavskoi Uchonoï Arkhivnoi Komissii, 1912.

Drahomanov, Mykhailo, ‘Turki Vnutieniie i Vnieshniie: Pismo k Izdateliu «Novoho vremieni» [The Turks external and internal: The letter to the «New Time» editor]. Zheneva, 1876, p. 30, <http://lito.pys.org.ua/drag/drag09.htm>.

Dudko, Viktor, ‘Zhurnal «Osnova» yak proekt peterburzkoï ukrainkoï hromady’ [The «Osnova» journal as a project of Peterburg Ukrainian Community], <http://www.historians.in.ua/index.php/en/statti/456-viktor-dudko-zhurnal-osnova-iaak-proekt-peterburzkoï-ukrainkoï-hromady> (13 November 2012).

Filianin, Yevhen Pavlovych, ‘Retseptsii Musulmanskoho Svitu na Storinkakh «Kievskoi stariny» [The receptions of the Muslim world on the pages of «Kievskaya starina»], *Chornomorska Mynuvshyna: Zapyshky Viddilu Istorii Kozatstva na Pivdni Ukrainy: zb. Ch 494 naukuu priu / za red. V.A. Smoliia*, Vyp. 16, Odesa: FOP Bondarenko M.O., 2021, pp. 57-64.

Hasprynsky (Gasprinsky), Ismail, *Molla Abbas. Vybrani Literaturni Tvory: Krymskotatarska Proza Ukrainkoinu /Per. Z krymskotatarskoï i rosiïskoï movy* [Molla Abbas. The selected literary works: Crimean-Tatarian prose in Ukrainian]. Kyiv: Maister Knyh, 2021.

Hubernskyi, Bohdan, ‘Velyky Vchytel. Ismail Hasprynskyi’ [The “Great Teacher”. Ismail Hasprynsky], *Krym. Realii*, <https://ua.krymr.com/a/26913122.html> (21 March 2015).

Komarova, Halyna, ‘Roksolana’ [Roxelana], *Kievskaya Starina*, vol. LXXXV (June 1904), pp. 597-604.

Kondratovich, F, ‘Zadunaïskaia Sech (Po Mestnym Vospomyaniiam i Rasskazam)’ [Danubian Sich (based on the local memories and stories)], *Kievskaya Starina*, vol. V (January 1883), pp. 27-66.

Kotsiubynskyi, Mykhailo, ‘Pid Minaretamy (Opovidannia)’ [Under the Minarets (A short story)], *Kievskaya Starina*, vol. LXXXVIII (March 1905), pp. 373-422.

Kotsiubynskyi, Mykhailo, *Tvory v Semy Tomakh* [Works in the seven volumes], Kyiv, 1974, vol. 5.

Kozar, Lidiia, 'Kyivska Hromada, Chasopys "Kievskaya Starina" (1882-1906) i Ukrainka Folklorystyka [Kyiv Community's Journal «Kievskaya Starina» (1882-1906) and Ukrainian Folklore Studies], *Mifolohiia i folklor* (3-4) (2016), pp. 61-71.

Kozmina, Yeliena Yuriiivna, 'Romany o "Zatieriannykh Mirakh": Transformatsiia Zhanrovoi Raznovidnosti v Avantiurno-filosofskoi Fantastike XX Veka [The novels about "lost worlds": The transformation of the genre diversity in philosophical adventure science fiction of the 20<sup>th</sup> century], *Baltiiskii Humanitarnyi Zburnal. Filolobicheskii Nauki* 5 (3) (16) (2016), pp. 48-51.

Kuzmichevskii, P., 'Turetskii Anekdoty v Ukraynskoi Narodnoi Slovesnosti' [The Turkish jokes in the Ukrainian folklore], *Kievskaya Starina*, vol. XIV (February 1886), pp. 209-239; and (March 1886), pp. 445-467.

Lazarevskii, Aleksandr, 'Kak Osnovalas "Kievskaya Starina" [How "Kievskaya Starina" was founded], *Kievskaya Starina* (1897) (3), pp. 63-64.

M.L., 'Ostanniï Hyrei' [The Last Giray], *Kievskaya Starina*, vol. LXXXV (April 1904), pp.74-102.

Nehodchenko, Olha, 'Zhurnal "Kievskaya Starina" (1882-1906) yak Oryhinalne ta Unikalne Yavyshche Ukrainkoi Kultury' [The "Kievskaya Starina" Journal (1882-1906) as original and unique phenomenon of the Ukrainian culture], *Naukovi Pratsi Istorychnoho Fakultetu Zaporizkoho Derzhavnoho Universytetu* 21 (2007), Zaporizhzhia: Prosvita, pp. 352-358.

Paliienko, Maryna, '*Kievskaya Starina*' u Hromadskomu ta Naukovomu Zhytti Ukrainy (kinets XIX – pochatok XX st.) ["Kievskaya Starina" in the Ukrainian social and academic life (the late 19<sup>th</sup> and the early 20<sup>th</sup> centuries)]. Kyiv: Tempora, 2005.

Paliienko, Maryna, 'Mistse Zhurnalu "Kievskaya Starina" v Ukrainkii Istoriohrafii' [The place of the "Kievskaya Starina" journal in the Ukrainian historiography], *Spetsialni Istorychni Dystsypliny* 5(2) (2000), pp. 275-313.

Vaskiv, Mykola Stepanovych, 'Frantsuzki lysty' Ismaila Hasprynskoho yak Mandrivni Narysy' ["The French Letters" by Ismail Hasprynsky as travel essays], *Literaturnyi Protse: Metodolohiia, Imena, Tendentsii. Zbirnyk Naukovykh Prats (Filolobichni Nauky)* 13 (2019), pp. 88-94.



Vivchar, Solomiia, 'Krymskotatarski Motyvy v Opovidanniakh M. Kotsiubynskoho' [The Crimean-Tatarian motifs in the M. Kotsiubynsky's short stories], *Islam v Ukraini*, <https://islam.in.ua/ua/kultura/krymskotatarski-motyvy-v-opovidanniah-myhayla-kocyubynskogo> (24 May 2018).

Vivchar, Solomiia, *Ukrainski Prosvityteli ta Islam* [The Ukrainian Enlighteners and Islam]. Kyiv: Sik Hrup Ukraina, 2020.

PART II  
**ADMINISTRATION OF MUSLIMS UNDER  
THE IMPERIAL AND SOVIET RULES**

CHAPTER FIVE  
“WHY DO TATARS MOVE AWAY?”<sup>180</sup>  
CRIMEAN TATAR EMIGRATION TO  
THE OTTOMAN EMPIRE IN THE END OF THE 19<sup>th</sup>  
AND THE BEGINNING OF THE 20<sup>th</sup> CENTURIES

*Eldar Seydametov*

**Introduction**

In accordance with the Manifesto signed by Catherine the Great (r. 1762-1796) on 8 April 1783, Crimea became a part of the Russian Empire. Consequently, the Crimean Khanate lost its independence. This event marked the beginning of the tragic page in the history of Crimean Tatar people. The situation resulted in liquidation of the Crimean Tatar statehood, elimination of political institutes and army, abolition of financial system, and limitation of religious and communal self-government. Enormous damage was inflicted on the cultural and spiritual life of people. Forced mass emigration of the Crimean Tatars was one of the most serious consequences of the 1783 annexation. It was affected by the colonialist policy of the new government in Crimea aimed at forcing out its native population and replacing it by colonists from Russian provinces and other states. Dispossession of land and enslaving of the Crimean Tatar population, robbery and tyranny from landlords and governmental officials, robberies by Cossack auxiliary units, unequal rights with colonists arriving to Crimea, repressions and exiles that strongly increased during the Russo-Ottoman wars, and outrage at the religious views of faithful Muslims became the major results of this policy.

The emigration scope of Crimean Tatars was disastrous: because of mass emigrations in 1783-1800 and 1854-1862, Crimea was aban-

---

<sup>180</sup> ‘Why Do Tatars Move Away?’ was the title of an article of Ismail Gasprinsky published in his periodical *Terjuman*. See: Ismail Gasprinsky, ‘Pochemu Ukhodyat Tatory?’ [Why do Tatars move away?], *Terjuman* 46 (15 December 1901), pp. 181-182.

done by about 300,000<sup>181</sup> and 192,400<sup>182</sup> people, respectively. According to some researchers' data, during 1783-1922 the Ottoman Empire's territory received around 1, 800,000 emigrants from Crimea who formed a numerous Crimean Tatar diaspora in the territories of Dobruzdzy (now part of Romania and Bulgaria) and Turkey.<sup>183</sup>

The chapter aims to deal with one of the insufficiently known periods of Crimean Tatar emigration at the end of the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> centuries. Using archival data and pre-revolutionary and contemporary studies, I attempt to expose the character, main causes, emigration scope and periods of the greatest activity of this wave of emigration. This information will help to get to know the total situation of the emigration movement, and consequently the essence of the Crimean Tatar diaspora.

### **The Main Reasons for the Crimean Tatar Emigration**

Researchers distinguish three main waves in the Crimean Tatar emigration that took place during the end of the 18<sup>th</sup> and beginning of the 20<sup>th</sup> centuries and point to the 1874, 1883, 1901-1902 years as peaks in this process. The consequences of mass emigration during 1856-1862 were still strongly felt when in the middle of 1870s a new stage of emigration began. This time, the main trigger was the introduction of universal military service. For the Crimean Tatars of military age, this meant an obligation to serve in the Russian army within common military units, where they could not perform their religious duties, as was permitted in military Muslim units previously. Soon after the publication of the order on 1 January 1874, three hundred people of military age left Crimea, and, by the end of the year, the number of emigrants reached five hundred. Emigration passed mainly illegally with people moving out without passports, on motor ships departing at nights from the ports of Yevpatoriya, Sudak, Sevastopol

---

<sup>181</sup> Pavel Sumarokov, 'Dosugi Krymskogo Sud'i ili Vtoroe Puteshestvie v Tavridu' [Crimean judge's leisure time or the second trip to Taurida], P. I. SPb., 1803, p.161; V. Kondaraki, *Emigratsiya Krymskikh Tatar* [Emigration of Crimean Tatars] (Nikolayev: Press House of V.M. Krayevsky, 1875), p. 140.

<sup>182</sup> Vladimir Kabuzan, *Emigratsiya i Reemigratsiya v Rossii XVIII-XX vv.* [Emigration and Re-emigration in Russia in the 18<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries] (Moscow: Nauka, 1998), p. 125.

<sup>183</sup> Kemal Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1985), p. 66.

and Gurzuf.<sup>184</sup> This was temporally halted in 1875 because of the beginning of Russo-Turkish war in 1877-1878. In 1878, after the defeat of the Ottoman Empire and the division of Dobrudzhy into the north part, which passed to Romania, and the south part, which went to Bulgaria, the emigration of Crimean Tatars and the Turks from Dobrudzhy onto the territory of the Ottoman Empire in its new borders began. Ülküsal states that this emigration proceeded from 1878 to 1899 and counted about 90,000 Turks and Crimean Tatars.<sup>185</sup>

The difficult economic situation of Crimean Tatars, dispossession of land, land rental rise, rumors about the organization of an anti-Muslim league, and universal military service became an impetus to emigration in 1893 and 1901-1902. The office of the Taurida governor was filled up with issues dealing with various problems that resulted in the next waves of emigration. Thus, in accordance with the reports of a Yalta district police officer made on 2 April 1893 and the Bakhchisaray chief of city police dating from 3 March 1893, the principal reason of emigration was military service, as there, the Crimean Tatars “are forced to practice a Christian faith and eat pork.”<sup>186</sup> The same problem became urgent during 1901-1902 as well. So Yevpatoriya district police officer in the report addressed to the Taurida governor in May 1901 highlighted that military service was one of the reasons for emigration. On this occasion, he wrote that the Crimean Tatars’ eagerness to emigrate to the Ottoman lands was caused by “sending of recruits to the regiments in Russia, where they are fed with pork and the deceased get buried like dogs, and their dead bodies get thrown into pits without religious ceremonies because of the absence of Mohammedan clergy there.”<sup>187</sup>

In accordance with a denunciation of Feodosiya district police officer to the Taurida governor, in reply to the introduction of compulsory military conscription, Tatar *murzas* (nobles) headed by Dzhan Arslan Murza Bulgakov filled a grand petition in 1893 with the emperor Alexander III, where they stated that “conscription of young

---

<sup>184</sup> Valeriy Vozgrin, *Istoricheskie Sud'by Krymskikh Tatar* [Historical Destinies of Crimean Tatars] (Moscow: Mysl, 1992), p. 353-354.

<sup>185</sup> Müstecip Ülküsal, *Dobrogea Şi Turcu* (Ankara: n.p., 1966), p. 25.

<sup>186</sup> National Archives of the Republic of Crimea (NARC), c. 26, l. 2, c. 3407, p. 6 & 79.

<sup>187</sup> NARC, c. 26, l. 3 c. 194, p. 7.

Tatars to different military units” was not in accordance with Islam.<sup>188</sup> In reply to the requests of Crimean *murzas*, the emperor ordered the following:

The Crimean Tatar recruits who were not required to the Crimean battery, except those who were needed for making up the complete staff of the battery, appoint them to a future time, into the infantry units of 14 and 34 infantry divisions, located in the Bessarabiya and Ekaterynoslav provinces, and distribute them onto the companies equally.<sup>189</sup>

Thus, the Taurida governor was supposed to explain to the Crimean Tatars that it was not possible to organize special military units for them, and that they would be sent into the same troops, where all non-Russians of Empire serve the military service, including Kazan and other Tatars who are also Muslims living in the north-eastern parts of the empire, while the Crimean Tatar recruits are given the privilege of getting distributed in the Novorossiysk region.<sup>190</sup> Such conditions of military service and to a great extent unwillingness of authorities to satisfy the requirements of Crimean Tatar people resulted in the fact that the young people began to emigrate abroad again. According to some data, in the early nineties of the 19<sup>th</sup> century about 30,000 Crimean Tatars left Crimea.<sup>191</sup>

Among the principal reasons provoking the emigration of Crimean Tatars into the Ottoman Empire were the dispossession of land and land rental rise. This process got activated at the beginning of the 20<sup>th</sup> century. In his works, Kabuzan describes the dynamics of land dispossession of the Crimean Tatar population accordingly. At the beginning of the 19<sup>th</sup> century, it possessed about 6,000 of a tenth of land (30% of all land funds); by the 1850s, the size of these territories was cut in half, while the population of Crimean Tatars increased from 137,000 to 242,000 people. At the beginning of the 20<sup>th</sup> century, Crimean Tatars had 149,000 land tithes only. The number of landless

---

<sup>188</sup> NARC, c. 26, l. 2, c. 3407, p. 57.

<sup>189</sup> Ibid., p. 293.

<sup>190</sup> Ibid., p. 271.

<sup>191</sup> N.G. Stepanova (ed.), *Krym Mnogonatsional'nyy* [Multiethnic Crimea] (Simferopol: Tavriya, 1988), p. 28.

Crimean Tatars in the 1860s made up 52% and at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, it increased to 64% of the total population.<sup>192</sup> District police officers of Taurida province in their reports to the Taurida governor emphasized the fact that along with the Tatars of recruitment age, the landless population emigrates mainly. The land lack, according to Yevpatoriya district police officer, appears to be a reason that “compels to emigrate people who are landless or have small land units, for whom land is the main source of getting the means ... And now the favorite activity of Tatars, the sheep breeding, suffers a lack of plowing-free land and too high fee sheep pasture.”<sup>193</sup> According to the report of the Perekop district police officer, landless Tatars, living on squire lands, were burdened by duties in favor of them. For example, the Tatars of Kish-Kara village paid Duke Vorontsov the Count Shuvalov 10 Rubles per year for a peasant's hut, for the pasture of cattle from 2.50 Rubles to 3 Rubles per head of cattle, and from a harvest the third cock of hay and wheat, which was always difficult, especially during the years of bad harvest.<sup>194</sup> This information from the Feodosiya district police officer suggests that land rental in a district during the last years made up half of the profit of the Tatar population.

We find interesting facts in a report from the senior official of the special commissions of Alexander Bogaevsky to the Taurida governor dated from 29 October 1901, where, based on the conducted research (population polls), he drew conclusions concerning the reasons of emigration. Going around the Yevpatoriya district and questioning its population, he noted that Tatars specified two permanent reasons: difficult economic conditions and disagreement with the religious laws of military service in the Russian regiments.<sup>195</sup> According to the polls conducted by A. Bogaevsky on 15 October 1901, Ali Abdureshit Oğlu, a resident of the village of Akbash Donuzlav *volost* (a traditional administrative subdivision), stated that the main reason of emigration of his family is forthcoming military service of his sons in the Russian regiments: “I do not know what expects me in Turkey, but I do not

---

<sup>192</sup> Kabuzan, *Emigratsiya i Reemigratsiya v Rossii XVIII-XX vv.*, p. 124.

<sup>193</sup> NARC, c. 26, l. 3, c. 194, pp. 104-105.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 42.

want my sons to break the law of our faith.”<sup>196</sup> Imam Belyal Dzhe-maleddin Oğlu, a resident of Kirgiz-Kazak village (Agayskaya *volost*), pointed to economic reasoning for emigration among his fellow-villagers, where during emigration six families of *skopschyks* left the village, because it “became difficult to earn the living.” Further, he noted that “*skopschina*<sup>197</sup> here two out of ten cocks are given to the squire. In other villages *skopschina* is more difficult, besides squires give small land units per family.”<sup>198</sup>

Apart from the economic and religious reasons of emigration, A. Bogaevsky noted another reason of emigration, namely widespread rumors saying that there were many free and fertile plots in Turkey to be given to emigrants by the Ottoman government; that emigrants can take any amount of land they want and during the first three years they can take it free of charge, and then one tenth of it to the state treasury, in addition to a supply of livestock. According to his opinion, the letters sent to Tatars by their acquaintances and relatives from Turkey were the major source of these rumors, while a minor source included expatriates from Turkey, who propagandized these rumors.<sup>199</sup>

A. Bogaevsky further noted that the first source in sense of the main incentive is more significant than the second, because letters are sent by relatives, expatriates are alien people, who have a mercenary purpose and their poverty does not go well with the tempting recitals of economic prosperity of Turkey.<sup>200</sup> This reason of emigration is mentioned by public servants in all reports and turned out to be the consequence of reasons above-mentioned, but not vice versa, as the Taurida governor Lazarev stated in a secret meeting to the police chiefs of the Taurida province on 30 October 1901. He indicated that the true reasons of emigration of Tatars were no lack of land and “ridiculous rumors” about that, as though a government intends to force them to turn into a Christian faith, but mainly, “a hope to get

---

<sup>196</sup> Ibid., p. 53.

<sup>197</sup> *Skopschina* is a kind of land rent for some definite harvest part. *Skopschiki* were landless peasant farmers giving a part of harvest for land use.

<sup>198</sup> NARC, c. 26, l. 3, c.194, p. 56.

<sup>199</sup> Some authors such as A. Tamarin, Dzh. Seydamet, A. Ozenbashly consider that preparation of specially trained agents to create emigration atmosphere among Crimean Tatars was done by Tsar authorities.

<sup>200</sup> NARC, c. 26, l. 3, c. 194, p. 42.



after emigration to Turkey, considerable material benefits – the vast land unit and financial aid to breed the cattle.”<sup>201</sup> As the saying goes ‘the best is the enemy of the good’. If it were possible to live in your native motherland, there would be no reason to give up or sell dirt-cheap houses, property and lands, to part with relatives and emigrate, not knowing what future expects you abroad. Many people, not having the smallest amount of land and burdened by high taxes and rental for the use of the squire land, have to abandon native land because of hopeless conditions. It is impossible to disagree with the utterance of Tatars abandoning Crimea, which was reported by the resident of the village Kirgiz-Kazak by Illarion Kastyuk to A. Bogaevsky: “If we had our own land, we would not depart from here to Turkey, as many people return from there poorer, than they were here.”<sup>202</sup>

Rumors about the government’s intention of forced Christianization of the Muslim people of Crimea poured some ‘oil onto the flames’, and therefore it set to various different measures, such as the creation of an anti-Muslim mission, and development of Russian-Tatar schools.<sup>203</sup> One of the sources of such rumors were the articles published in the *Taurida Eparchial bulletin* (1901)<sup>204</sup> and *Crimean bulletin* (1901, No. 95),<sup>205</sup> where it was told that Taurida Orthodox Missionary society aimed to create an anti-Muslim society within the Taurida Eparchy.

The government controlled the process of emigration, forbidding mass movement, due to the lessons of past years. Passports for traveling abroad were very difficult to get and cost a large sum of money. The cost of passports varied, as among the polled emigrants by A. Bogaevsky, prices ranging from 40 to 75 Rubles for a passport are mentioned. The desire to leave the country and go abroad in search of a happier life resulted in many emigrants selling dirt-cheap property to get their passports. This fact began to fluster the government, which on the threshold of a revolution in 1905 was disturbed by the fact that those who did not manage to abandon Crimea would become proletarians, flooding a region with “undesirables, burdening a

---

<sup>201</sup> Ibid., p. 27.

<sup>202</sup> Ibid., p. 57.

<sup>203</sup> Ibid., pp. 12-15.

<sup>204</sup> Ibid., pp. 12-15.

<sup>205</sup> Ibid., pp. 6-9.

government and population element.”<sup>206</sup> On the other hand, as well as before, the interest of authorities in further colonization of Crimea was actual. This fact is well illustrated in a letter from the Novorossiysk governor to the Minister for Finance on 24 June 1902, where he states:

There are no sufficient grounds to counteract Crimean Tatars departing abroad. It is possible and even useless to retain Tatars in Russian citizenship and within the Empire borders, at the same time I found it very desirable the acquisition the lands left by them to the Russian authority and taking into account all these facts the Peasant Land Bank would do the Russian matter a great favor, acquiring Tatar lands at its own expense with their further resale to Russian peasants. I am convinced, that it will be helpful for further Crimea’s colonization.<sup>207</sup>

Speaking about the emigration of those years, we cannot specify the exact number of emigrants. As emigration mainly occurred secretly and illegally, many departed without getting passports. According to the newspaper reports of that time, the number of emigrating people could reach several hundred people a day. V. Piankov, in an article entitled *Tatar Emigration*, describing emigration on 30 September 1901, stated that a steamship from Odessa through Sevastopol went abroad about 30 Tatar families, including more than 100 people of both sexes. From villages located along Bokal bay, about 90 Crimean Tatar families went abroad.<sup>208</sup> In the article published in the *Crimean Bulletin* on 11 October 1901 with the headline *Emigration of Tatars to Turkey*, the emigration of landless Tatars of the Yevpatoriya district was reported at about 60 families.<sup>209</sup> Eyewitnesses characterized emigrants in the following way:

Among them there were a lot of children and women of different ages. There were old men with grey hairs. Beggarly outfit of emigrants, lifeless and pale thin faces with their tear-stained

---

<sup>206</sup> Ibid., pp. 160-161.

<sup>207</sup> Ibid.

<sup>208</sup> V. P'yankov, 'Tatarskoe Pereselenie' [Tatar migration], *Salgyr* 218 (1901).

<sup>209</sup> 'Pereselenie Tatar v Turtsiyu' [Tatar emigration to Turkey], *Crimean Bulletin* 206 (1901).

eyes senselessly wandering and at times intently directed ashore, to dear Motherland. “We do not know how long we will live in Istanbul, and at whose expense! As you know, we have no means to live on,” emigrants responded.<sup>210</sup>

It was clear from the conversation that these people sold all their property at cheap prices to depart, drawn by some instinctive force, like flight of birds, but substantially different from the last one that they do not know where their new motherland will be.<sup>211</sup>

### ***Terjuman* on the Emigration of Crimean Tatars**

The end of the 19<sup>th</sup> and beginning of the 20<sup>th</sup> centuries was marked by significant changes in the socio-political and cultural life of Crimea. The Crimean Tatars who survived the political, socio-economic, and spiritual crises and have been in a state of apathy, depression and hopelessness throughout the century, began to come out of this state. Mainly these changes were made due to the educational activities of Ismail Gasprinsky and the intellectuals formed around him who thought about the fate of the people and opposed emigration on the pages of the *Terjuman* periodical that had been published from 10 April 1883 up to 23 February 1918.

In December 1901, Gasprinsky printed his first article about the emigration of the Crimean Tatars: “Why do Tatars move away?” In the article, he offered his vision of the reasons for the emigration of the people, fomenting controversy with the metropolitan publications of that time such as the periodicals *Salgyr*, *Crimean Bulletin* and *Crimea*. He wrote:

Some of our honorable colleagues see the stimulus and the cause of the emigration movement in economic insecurity, and some of them in the circumstances of a moral and religious order. Which of these opinions is closer to the truth? The following facts give a response to this question. They say: “Crimea suffered not one emigration of Tatars. The first one occurred during the conquest of the country, and the Nogais and Budzhacans were gone outside the peninsula. The second larg-

---

<sup>210</sup> Ibid.

<sup>211</sup> Ibid.

est emigration was in the 60s of the 19<sup>th</sup> century. Then it took up to 200,000 inhabitants and almost all of the steppe counties of Crimea, where the Tatars did not have and do not have any piece of land, no home of their own. Now the emigration movement began again in the steppe in Yevpatoria district and again among the homeless, powerless rustic proletariat. Obviously, emigration is nourished not by deprivation, insecurity, but captivity – with antipathy or sympathy. If, during the conquest and arrangement of Crimea, attention was drawn to providing with land of Crimean settlements to the same extent as the estates of Murz and Mullee were provided, there would not be any noticeable emigration.<sup>212</sup>

Looking through articles in the *Terjuman* periodical for 1902, we see that despite peculiar caution and diligence of Gasprinsky, with the help of a number of publications, a position against leaving the Crimea by the Tatars was adopted. Since the beginning and by the end of that year, issues of the dangers of emigration, the breakdown to which it will lead, about the difficulties associated with getting a passport, that in places where they are going to dwell, nothing was prepared for them, and they would have to survive hard deprivation – all these issues were systematically discussed.

In an article entitled “On Emigration” published in the May issue, Gasprinsky stated that “all sorts of unreasonable movements lead to impoverishment, destruction and death.” He further warned that “having lived your funds, you will have to live in poverty, and to dwell here, if, as it often happens, they will return to the Crimea.” Gasprinsky thus called upon potential emigrants to “think forty times” before “start of unknown travels with children and old people.”<sup>213</sup>

Continuing this theme in the issue of 15 May 1902, in an article entitled “More about emigration,” Gasprinsky appealed to the prudence of the population and the authorities who could save Crimea from a new economic and demographic catastrophe. He asserted:

---

<sup>212</sup> Gasprinsky, ‘Pochemu Ukhodyat Tatary?’, p. 181.

<sup>213</sup> Ismail Gasprinsky, ‘Ob Emigratsii’ [On emigration], *Terjuman* 17 (7 May 1902), p. 65.

We hope that the prudence of the population and the fatherly solicitude of the authorities will calm down the emigration movement among the Crimean Tatars. God forbid, if this movement develops, and emigration becomes widespread, the consequences will not be joyful for those who leave and for the region as well.<sup>214</sup>

Here Gasprinsky noted that those who emigrated in the 60s of the 19<sup>th</sup> century from the Crimea to Turkey were settled in Dobrudja and within the borders of present-day Bulgaria. Barely had the emigrants settled that they settled in new places, when the Russo-Turkish war of 1877 broke out, and they began to leave again this time for Anatolia. For the region, as the outskirts of the Russian state, the eviction of the Tatars also did not bring any benefit.<sup>215</sup>

In another article, entitled “Necessary Advice,” Gasprinsky compared Crimean immigrants with the Europeans who had emigrated and settled down in the American continent. He talked about them thusly: “They move consciously and skillfully, have enough information about the country where they are sent. It is impossible to say that about our migrants, Tatars. They are not aware where they will be settled, how they will be settled, and what they will do there.”<sup>216</sup> Next, he advised that, before selling their property and land here, thinking of emigrating, they must get permission from the Minister of Internal Affairs to leave Russian citizenship. Only after receiving such permission could they get a foreign passport.<sup>217</sup> Thus, he called not for thoughtless emigration, but for studying the situation, getting to know the places of the future settlement, as well as necessary documentation for the emigration, in order to prevent potential problems associated with the resettlement.

Gasprinsky reminded his compatriots who still intended to leave Crimea that, according to the laws of Turkey, before the summer stay there, it does not take anyone to the citizenship, if the person wishing

---

<sup>214</sup> Ismail Gasprinsky, ‘Eshche po Povodu Emigratsii’ [More about Emigration], *Terjuman* 18 (15 May 1902), p. 69.

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> Ismail Gasprinsky, ‘Neobkhodimyy Sovet’ [Necessary advice], *Terjuman* 20 (31 May 1902), p. 77.

<sup>217</sup> *Ibid.*

to emigrate is not dismissed from the citizenship by his government. In conclusion he wrote, “We ask our readers to give our advice to those who have not read it. We ask spiritual persons to instruct the parishioners by our advice.”<sup>218</sup>

In the October issue of 1903, in the article headlined “To the Emigration of Tatars”, Gasprinsky asserted:

Listen, kind people, to the voice of life, take care of the facts of it.

From those who have left in the past (emigrants – E.S.), many have already returned, even more are preparing to return if they find any funds. But, alas, a huge part of the left is dying there, in a foreign land, a lot of families being sick with malaria, about which they get in the Crimea dozens of letters with warnings. But still dozens of working families go towards the faithful death. There are the facts that people leaving the Crimea – the last victims of the emigration disease.<sup>219</sup>

Among those authors of the *Terjuman* who wrote against emigration, I found articles by Seid Abdullah Ozenbashli. This author, who grew up on the works of the classical Turkish literature, expressed his feelings about this public tragedy in the lyrical form of the poem *Ey Gönül!* (Oh, soul!),<sup>220</sup> the main content of which is an open call to the people not to leave the native Crimea.<sup>221</sup>

## Conclusion

As a result of elucidative activity of national intelligentsia that contributed to the spiritual revival of people, the growth of its national consciousness, the reactions onto the emigration of Crimean community, spreading of liberal and revolutionary opinions in the country and the change of social and political situation in Crimea on the eve of the revolution of 1905, the wave of emigration began to calm

---

<sup>218</sup> Ibid.

<sup>219</sup> Ismail Gasprinsky, ‘K Emigratsii Tatar’ [To Emigration of Tatars], *Terjuman* 41 (20 October 1903), p. 177.

<sup>220</sup> S. Ozenbashly, ‘Ey, gönül’ [Hey, Heart], *Terjuman* 20 (78) (1902), p. 78.

<sup>221</sup> S. Ozenbashly, *Qırım Fajiası. Saylama esirler* [Crimean Tragedy. Selected Works] (Simferopol: Tavrida, 1997), p. 147-148.

down. However, in the following years the emigration movement did not stop, continuing to develop up to the end of the Russian Empire.

Characterizing emigration of Crimean Tatars in the end of the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> centuries, we need to put the emphasis on the principal reasons of emigrations of this period, some of them were worsening of social and economic position of people, political and religious burden. The introduction of universal military service obligation in 1874 appeared to be a reason behind mass emigrant movements of Crimean Tatar youth that served in the army yet did not have any opportunity to perform religious duties and suffered from discrimination on national and religious grounds. The permanent reasons for emigration included lack of land, high taxes and rental that were especially hard during poor harvest years for the poorest strata of the Tatar population. The number of emigrants also increased due to the rumors of organization of anti-Muslim league and converting Muslims of Crimea into Christianity. These events fomented the next step of tsar's administration in the assimilation and oppression of the native population of Crimea and further colonization of the peninsula. The topmost periods of emigration of this period are marked during 1874, 1893, and 1901-1902. There is no proper information regarding the exact number of emigrants leaving the country. However, primary sources from these years reveal that at the height of emigrations Crimea was daily abandoned by several hundred Crimean Tatars. The territory of the Ottoman Empire was the main place of people's residence. The mentioned facts prove that as well as during previous Crimean Tatars' emigrations, emigration in end of the 19<sup>th</sup> century and the beginning of the 20<sup>th</sup> century had a forced character.

### **Bibliography**

Gasprinsky, Ismail, 'Emigratsiya', [Emigration], *Terjuman* 38 (1901) (in Russian).

Gasprinsky, Ismail, 'Pochemu Ukhodyat Tatory?' [Why Do Tatars Move Away?], *Terjuman* 46 (15 December 1901), pp. 181-182 (in Russian).

Gasprinsky, Ismail, 'Ob Emigratsii' [On Emigration], *Terjuman* 17 (7 May 1902), p. 65 (in Russian).

Gasprinsky, Ismail, 'Eshche po Povodu Emigratsii' [More about Emigration], *Terjuman* 18 (15 May 1902), p. 69 (in Russian).

Gasprinsky, Ismail, 'Neobkhodimyy Sovet' [Necessary Advice], *Terjuman* 20 (31 May 1902), pp.77-78 (in Russian).

Gasprinsky, Ismail, 'K Emigratsii Tatar' [To Emigration of Tatars], *Terjuman* 41 (20 October 1903), p. 177 (in Russian).

Kabuzan, Vladimir, *Emigratsiya i Reemigratsiya v Rossii XVIII-XX vv.* [Emigration and Re-emigration in Russia in the 18<sup>th</sup> and Early 20<sup>th</sup> Centuries]. Moscow: Nauka, 1998 (in Russian).

Karpat, Kemal H., *Ottoman Population: 1830-1914. Demographic and Social Characteristics*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.

Kondaraki, Vasiliy, *Emigratsiya Krymskikh Tatar* [Crimean Tatar Migration]. Nikolayev: Press House of V.M. Krayevsky, 1875 (In Russian).

*Krym Mnogonatsional'nyy* [Multiethnic Crimea], ed. by N.G. Stepanova. Simferopol: Tavriya, 1988 (In Russian).

Ozenbashly, Amet, *Qirim Fadjiasi. Saylama Esirler* [Crimean Tragedy. Selected Works]. Simferopol, 1997 (in Crimean Tatar).

Ozenbashly, Amet, 'Ey, Gönül' [Hey, Heart], *Terjuman* 20(78) (1902) (in Crimean Tatar).

P'yankov, V., 'Tatarskoe Pereselenie' [Tatar Emigration], *Salgyr* 218 (1901) (in Russian).

Sumarokov, Pavel, *Dosugi Krymskogo Sud'i ili Vtoroe Puteshestvie v Tavridu* [Crimean Judge's Leisure Time or the Second Trip to Taurida]. P. I. SPb., 1803 (in Russian).

'Pereselenie Tatar v Turtsiyu' [Tatar Emigration to Turkey], *Crimean Bulletin* 206 (1901) (in Russian).

Ülküsal, Müstecip, *Dobrogea Şi Turcu*. Ankara, 1966.

Vozgrin, Valeriy, *Istoricheskie Sud'by Krymskikh Tatar* [Historical Destinies of Crimean Tatars]. Moscow: Mysl, 1992 (in Russian).



CHAPTER SIX  
**ДУХОВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ МУСУЛЬМАН  
ЕВРОПЕЙСКОЙ ЧАСТИ СССР И СИБИРИ  
В СИСТЕМЕ ЗАРУБЕЖНЫХ СВЯЗЕЙ СССР  
(1946-1955 гг.)**

*Зиля Хабибуллина*

*Да будет мир во всём мире,  
Как этого желают все люди доброй воли,  
Во главе которых стоит оплот мира  
Великий Советский Союз,  
Аминь<sup>222</sup>.*

---

<sup>222</sup> Из «Статьи для мусульманских газет» муфтия Шакира Хиялетдинова, 1954 г. // Центральный исторический архив Республики Башкортостан (далее – ЦИА РБ). Ф. 4732. Оп. 1. Д. 11. Л. 38.

Хиялетдинов Шакир Шайхисламович (15.05.1890 г., д. Звериноголовка Оренбургской губернии – 15.06.1974 г., Уфа), председатель ДУМЕС в 1951-1974 гг. Он окончил медресе «Расулия» в Троицке (1909 г.), учился в медресе «Иж-Буби» с. Буби Вятской губернии (1910 г.). До избрания его муфтием жил и работал в Средней Азии и Казахстане: в 1910-1918 гг. – преподаватель мусульманских учебных заведений Кустаная, Кокчетая, с. Джамбитинска Уральской губернии, в 1918-1930 гг. – имам-хатыб мечети г. Атбасар Акмолинской области. В 1930-1943 гг. работал бухгалтером в Ташкенте и Петропавловске. Избежал репрессий, временно отойдя от религиозной деятельности. В 1943-1947 гг. – председатель Ревизионной комиссии САДУМ, затем служил имамом в мечетях Джаркента и Чимкента (Казахстан). На медресе духовенства в Уфе, куда он прибыл в качестве гостя, избирается муфтием. Награждён международной Ленинской премией и золотой медалью «За укрепление мира между народами» (1972 г.). См.: *Хабутдинов А.Ю.* ЦДУМ–ДУМЕС в послевоенный период. Ч. 1 (1950-е-1970-е гг.) // Минарет. 2006. № 2. С. 20.

## Введение

Исследователи культурной дипломатии СССР в своих работах неоднократно отмечали использование атеистическим государством религиозного фактора в медийном пространстве холодной войны, что свидетельствовало о гибкости и прагматичности советского руководства в международной политике<sup>223</sup>. В ходе наших исследований ислама в России, системы управления российскими мусульманами, антропологии лидерства в исламской общине и хаджа мы так или иначе соприкасались с международными контактами советских мусульман, по которым можно судить о сложности и противоречивости взаимоотношений СССР со странами Востока<sup>224</sup>.

Мусульманское сообщество СССР находилось под эгидой четырёх централизованных организаций, образованных по территориальному признаку и отражающих региональные особенности ислама в России. Религиозной жизнью мусульман были уполномочены руководить Духовное управление мусульман Закавказья (ДУМЗАК) в Баку, Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМСК) в Буйнакске, Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ) в Ташкенте и Духовное управление мусульман европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС) в Уфе.

Глава посвящена вопросам участия в международных контактах СССР самого крупного по территориальному охвату советского духовного управления мусульман в условиях начала холод-

---

<sup>223</sup> *Белякова Н.А.* «... Она была в Париже, и я вчера узнал, не только в нём одном»: советская культурная дипломатия, пропаганда и одомашнивание дискурсов в условиях холодной войны // Вестник Пермского университета. 2019. № 4(47). С. 174.

<sup>224</sup> См., например: *Хабибуллина З.Р.* От Урала до Хиджаза: путешествие мусульман к святыням ислама // Уральский исторический вестник. 2016. № 2(51). С. 105-112; *Хабибуллина З.Р.* Паломничество (хадж) в системе международных связей мусульманских организаций России // Российский ислам в трансформационных процессах современности: новые вызовы и тенденции развития в XXI веке: сборник научных статей. Уфа: Диалог, 2017. С. 206-214; *Хабибуллина З.Р.* Современное состояние паломничества российских мусульман: по материалам исследований на Южном Урале // Проблемы востоковедения. 2018. № 3(81). С. 74-81.

ной войны (1946-1955 гг.). Территории, входящие в ДУМЕС, не использовались в качестве витрины, демонстрировавшей достижения в борьбе с отсталостью для представителей третьего мира, как, например, зона юрисдикции САДУМ. Однако это духовное управление, регулировавшее жизнь исламских общин большинства советских республик, в связи с возникшим к нему интересом иностранцев, также привлекалось для решения внешнеполитических задач. Преобладающее число мусульманских народов в Поволжье и Приуралье (Татарская и Башкирская АССР), исторические традиции ислама, стремление верующих к выезду за рубеж с целью совершения хаджа, интерес иностранцев и идеологические задачи внешней политики государства повлияли на то, что ДУМЕС стало использоваться в международной дипломатии послевоенного СССР.

Исследование основано на материалах Национального исторического архива Республики Башкортостан, фонды которого представляют собой богатый и малоизученный ресурс по истории ислама и мусульманского сообщества в регионах России. Большая часть документов по зарубежным контактам мусульман находилась под грифом «секретно» или «совершенно секретно». Резиденция и административный аппарат ДУМЕС вместе с муфтием на протяжении советского периода находились в Уфе, здесь же была сконцентрирована значительная часть документов по деятельности данной религиозной организации. Центральное духовное управление мусульман России (ЦДУМ), объявившее себя преемником ДУМЕС, не меняло место своего расположения в постсоветский период. В нём продолжают трудиться религиозные деятели, занявшие должности в позднем СССР, включая верховного муфтия Талгата Таджуддина (председатель духовного управления с 1980 г.). Деятельность ДУМЕС заслуживает особого внимания также связи с тем, что оно объединяло большую часть советских тюрков-мусульман на территории современной России, сохранивших исламские традиции в условиях атеизма.

Материалы башкирского архива частично введены в научный оборот А.Б. Юнусовой, давшей общую характеристику развития

ислама в Башкирской АССР<sup>225</sup>, однако вопросы международных контактов советских мусульман на основе данных Центрального исторического архива Республики Башкортостан подробно не исследовались. Архив предоставляет доступ к документам государственных органов (1944-1961 гг.), контролировавших деятельность ДУМЕС. Данный временной отрезок приходится преимущественно на период адаптации системы внешнеполитических репрезентаций СССР к изменившейся геополитической ситуации после Второй мировой войны и перешедшей на качественно новый уровень конфронтации с капиталистическим Западом (1945-1955 гг.). Этот период характеризуется мощным стартовым импульсом и последующим развитием «культурного наступления», заданного хрущевским поворотом во внешней политике, направленным на сглаживание противоречий между социализмом и капитализмом. Происходит смена режима культурной дипломатии СССР: создаётся система культурных контактов по государственной линии, организуются обмены делегациями, формируется сложная бюрократическая структура, как советская, так и международная, в области миротворчества<sup>226</sup>.

Сюжеты о роли религиозного фактора в холодной войне публиковались в специальном выпуске журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»<sup>227</sup>. Статьи авторов повествуют об усложнении системы коммуникаций и интенсивности трансфера идей и концепций под влиянием внешнеполитических обстоятельств. Следует отметить работы М.В. Каиля, Й. Дика, Н.Ю. Пивоварова, повествующих о специфике коммуникаций церквей христианского вероисповедания в период холодной войны, моделей и практик дипломатической работы христианских религиозных организаций в послевоенное время<sup>228</sup>. Ав-

---

<sup>225</sup> См.: Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1999.

<sup>226</sup> См.: Советская культурная дипломатия в условиях холодной войны (1945-1989) / под ред. О.С. Нагорной. М.: Полит. энциклопедия, 2018.

<sup>227</sup> См. выпуск журнала, посвящённый коммуникации советских верующих с единоверцами за рубежом: Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Церкви в холодной войне: специфика коммуникаций и восприятие «другого». 2017. № 1.

<sup>228</sup> Каиль М. «Православный фактор» в советской дипломатии: международные коммуникации Московского патриарха середины 1940-х гг.

торами статей выделены приоритетные направления международной деятельности церкви, проанализирована организация зарубежных визитов церковных делегаций, вопросы репатриации священников из-за границы.

Исследования советских муфтиятов 1940-1950-х гг. и их международной активности можно найти в работах А. Халида, И.Х. Сулаева, А.Ю. Хабутдинова, А.Б. Юнусовой, Ю.Н. Гусевой<sup>229</sup>. Международная деятельность советских муфтиятов в контексте взаимоотношений ислама и государства, повседневной жизни имамов рассматривалась М.А. Сафаровым, И.А. Зариповым, Р.И. Беккиным, В.А. Ахмадуллиным<sup>230</sup>.

Ислам, разделив судьбу других конфессий Советского Союза, пережив закрытие и ликвидацию большинства культовых учреждений, арабиграфичной письменности, репрессии духовных деятелей в 1930-х гг., оказался в культурной изоляции от зарубежных единоверцев. На желание многих духовных деятелей

---

// Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 19-40; Дик Г.И. Меннониты Северной Америки и СССР в середине 1950-х гг.: маленькие люди и большая политика // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 123-146; Пивоваров Н. Кого приглашали в СССР и кого отправляли за границу по религиозной линии (1943-1985) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 185-215.

<sup>229</sup> Халид А. Постсоветские судьбы среднеазиатского ислама // Ab Imperio. исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве. 2004. № 3. С. 439-466; Сулаев И.Х. Мусульманское духовенство в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг. // Армия. Общество. Конфессии. 2007. № 5. С. 24-26; Хабутдинов А.Ю. Духовные управления и советские мусульмане в годы Великой Отечественной войны // Минарет. 2010. № 1-2 (23-24). С. 53-58; Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане; Гусева Ю.Н. Мрачное эхо «Дела ЦДУМ»: «Цепь Корана» и репрессии против мусульманской элиты в СССР (1940 г.) // Новый исторический вестник. 2017. № 52. С. 85-102.

<sup>230</sup> Зарипов И.А., Сафаров М.А. Ахметзян Мустафин: из истории ислама в СССР / под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина», 2017; Беккин Р.И. «Люди в верности надежные...». Татарские муфтияты и государство в России. XVIII-XXI века. М.: НЛО, 2022; Ахмадуллин В.А. Контроль Советским государством международной деятельности Духовного управления мусульман европейской части СССР и Сибири в 1945-1953 гг. // Научный диалог. 2019. № 5. С. 273-284.

страны самостоятельно прекратить международные контакты повлияли репрессии против мусульманской элиты. Громким стало дело «Цепь Корана» (1940 г.), основанное на «раскрытии» схем связей между участниками «панисламистских организаций» в Средней Азии и ближнего зарубежья<sup>231</sup>. В деле также фигурировали члены Центрального духовного управления мусульман, предшественника ДУМЕС, в г. Уфе. Органами контрразведки связи советских верующих с «мусульманской» эмиграцией в приграничных районах СССР оценивались как угроза большевистской власти<sup>232</sup>. Во время Великой Отечественной войны деятельность духовных управлений была фактически легализована на государственном уровне. В послевоенном СССР не было антисоветского движения со стороны официально зарегистрированного мусульманского духовенства. В обмен на лояльность духовных управлений узкому кругу духовных лиц позволялось совершать хадж и выезжать на различные мероприятия за рубеж.

Роль исламского фактора в культурной дипломатии СССР малоизучена. Работы, которые рассматривали роль ислама в международной деятельности Советского Союза, ориентированы на исследование вопросов контроля государством зарубежных контактов, принципов взаимодействия государственных органов и исламских организаций<sup>233</sup>. Попытка систематизировать накопленные знания о внешних сношениях мусульман России с государственной позицией национальной безопасности России

---

<sup>231</sup> Гусева Ю.Н. Мрачное эхо «Дела ЦДУМ».

<sup>232</sup> Там же. С. 99.

<sup>233</sup> См.: Густерин П.В. О контактах мусульман СССР с мусульманами за рубежом в 1920-х гг. // Ислам и государство в России: сборник материалов Международной научно-практической конференции, посвященной 225-летию Центрального духовного управления мусульман России – Оренбургского магометанского духовного собрания. Уфа: ГУП РБ Уфимский полиграфкомбинат, 2013; Королева А.А., Королев А.А., Грицков Д.М. Некоторые аспекты международной деятельности мусульманских объединений в СССР – России. 1940-2000 гг. (по материалам Поволжья) // Новые российские гуманитарные исследования. 2012. № 7. [<http://nrgumis.ru/articles/339к>, доступ от 09.03.2023]; Ахмадулин В.А. Контроль Советским государством международной деятельности Духовного управления мусульман европейской части СССР и Сибири в 1945-1953 гг. // Научный диалог. 2019. № 5. С. 273-284.

предпринята в книге Р.А. Силантьева<sup>234</sup>. Вне исследовательского поля остаётся широкий круг вопросов, касающийся общественного и личностного фактора, освещение которых позволит сформировать более полное представление об использовании «исламского фактора» в советской внешней политике, а также осветит различные аспекты участия советских мусульман в зарубежных контактах. В этой связи важным является исследование конкретных дипломатических акций советских мусульман, а также выявление интересов ДУМЕС и способов их реализации в условиях взаимодействия с государственными органами. Есть основания полагать, что вовлечение ДУМЕС в дипломатическую деятельность государства постепенно способствовало усилению позиций духовенства в вопросе обеспечения свободы совести и исповедования ислама в стране, росту религиозности среди населения.

### **Исламский фактор церковной дипломатии СССР в начале холодной войны**

На протяжении холодной войны СССР последовательно наращивал участие представителей религиозных организаций на международной арене, от идеологов и организаций до отдельных акторов, которые по-разному участвовали в происходивших контактах и вкладывали в них разный смысл<sup>235</sup>. В позднесталинский период речь шла преимущественно об активности представителей православной церкви, а в период нахождения Н.С. Хрущёва во главе КПСС на международный уровень были допущены представители других вероисповеданий, в том числе мусульманские лидеры. Одновременно увеличивалось количество визитов в СССР иностранных религиозных деятелей, приезжавших как по линии официальных межрелигиозных связей, так и по частным туристическим визам<sup>236</sup>.

Создание в воюющем СССР государственных структур, курирующих деятельность религиозных организаций – Совета по

---

<sup>234</sup> Силантьев Р.А. Мусульманская дипломатия в России: история и современность. М.: ИПК МГЛУ «Рема», 2010.

<sup>235</sup> Белякова Н.А. Церкви в холодной войне. Введение // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 13.

<sup>236</sup> Там же.

делам Русской православной церкви (1943 г., руководитель Г.Г. Карпов) и Совета по делам религиозных культов при Совете народных комиссаров СССР (СДРК) (1944 г., руководитель И.В. Полянский) было не только признанием важности вероисповедной политики, но и свидетельством того, что политическое руководство страны рассматривало возможность использования религии в дипломатической сфере<sup>237</sup>. Ислам входил в зону контроля СДРК, ДУМЕС в рассматриваемый период занимался уполномоченный СДРК по БАССР М.Ш. Каримов, который имел штат из двух помощников, один из которых занимался делами ислама, а другой – остальными религиозными объединениями.

Аппарат уполномоченного курировал как внешние, так и внутренние контакты духовного управления: осуществлял подготовку и контроль дипломатических акций, выезды мусульман за пределы страны, приём иностранных делегаций. Уполномоченные должны были быть осведомлены о международной обстановке. Для этого один раз в год для них проводились учебные семинары Советом по делам Русской православной церкви и СДРК при Совете Министров СССР с лекциями о международной обстановке и состоянии церквей и ислама за рубежом<sup>238</sup>. В Программе объединённого семинара-совещания с 5 по 21 февраля 1948 г. значилась тема «Ислам – происхождение, характеристика и положение в СССР и за границей», уполномоченные прослушали доклад приглашённого лектора о международном положении<sup>239</sup>.

Привлечение религиозных деятелей для демонстрации свободы совести в СССР практиковалось ещё сталинским руководством в начале 1930-х гг.<sup>240</sup> Дипломатическая активность представителей религиозных организаций получает рост во второй половине 1950-х гг. в общем русле «культурного наступления» (рост культурной дипломатии в советской внешней политике). Советский Союз поддерживал и развивал связи со странами, не

---

<sup>237</sup> *Каиль М.* «Православный фактор» в советской дипломатии. С. 20.

<sup>238</sup> ЦИА РБ. Ф. 4732. Оп. 1. Д. 4. Л. 7.

<sup>239</sup> Там же. Л. 10-11.

<sup>240</sup> *Густерин П.В.* О контактах мусульман СССР с мусульманами за рубежом в 1920-х гг.



только относящимися к западному миру. Со странами Востока советское руководство связывало надежды на развитие мировой революции, после того как она не увенчалась успехом в Европе.

Общая численность народов, охваченных исламом в СССР, составляла около 44 млн чел.<sup>241</sup>, что ставило его в ряд крупнейших «мусульманских стран»; он уступал по этому показателю лишь Индонезии, Пакистану, Индии и Бангладеш. Повышение интенсивности мировой дипломатии после войны, интерес СССР к политической ситуации на Ближнем и Среднем Востоке привели к включению советских мусульман в решение ряда внешнеполитических задач государства<sup>242</sup>.

Глубоко верующие мусульмане Российской империи и Советского государства были ориентированы на духовное единство с мировой уммой, считая себя её неотъемлемой частью. И в настоящее время мусульмане аргументируют свою позицию единством догматики, обрядности, нравственных норм, которые характерны для остального исламского мира: «Они следуют тем же вековым авторитетам, черпают мудрость из тех же религиозных книг, являются последователями тех же богословских школ, которые признаны во всём мусульманском мире. С этой точки зрения у нас тот же ислам, что и везде»<sup>243</sup>. Используя данные убеждения, после войны государство инициировало увеличение контактов советских мусульман с внешним миром. К этому времени неблагонадежные мусульманские лидеры были отстранены от руководства общинами, репрессированы и был сформирован слой прагматичных, лояльных советской власти мусульманских

---

<sup>241</sup> Ковалев С.А. и др. География населения СССР. М.: Издательство МГУ, 1980.

<sup>242</sup> Ахмадуллин В.А. Отдел международных связей мусульманских организаций СССР в структуре Совета по делам религиозных культов: опыт создания и нормативные основы деятельности // Исламоведение. 2016. № 7(2). С. 33.

<sup>243</sup> Батров Р. Метабогословие российского ислама: постановка проблемы // Духовное управление мусульман Республики Татарстан. 04.09.2013

[[https://dumrt.ru/ru/articles/society/society\\_4397.html?curPos=4](https://dumrt.ru/ru/articles/society/society_4397.html?curPos=4), доступ от 09.03.2023].

деятелей<sup>244</sup>. Внешнеполитические обстоятельства, желание получить хоть какую-то пользу для государства от религиозных общин способствовали расширению контролируемых зарубежных контактов исламских организаций.

Любые связи ДУМЕС с организациями осуществлялись только через Совет по делам религиозных культов и его уполномоченного по Башкирской АССР. Муфтию рекомендовалось поддерживать деловую связь с уполномоченным, задачей которого было обеспечение необходимой гибкости, исключающей дачу таких рекомендаций духовному лицу, которые могли бы подорвать его престиж как муфтия в глазах духовенства и верующих. О решениях СДРК ставились в известность местные органы власти, некоторые вопросы согласовывались с ними, однако политика диктовалась из Москвы, и последних чаще всего ставили лишь в известность о тех или иных действиях уполномоченного.

На местах Совет решал вопросы установления и расширения религиозными объединениями СССР международных связей с объединениями конфессий за рубежом, главным образом с целью привлечения возможно большего количества заграничных религиозных деятелей к активной борьбе за мир, а также показа различным приезжающим в нашу страну делегациям наличия в СССР полной свободы совести<sup>245</sup>.

В 1945 г. на уровне ЦК партии обсуждался проект создания единого религиозно-административного мусульманского центра в Москве с масштабом деятельности на территории всего союза и объединением четырёх действующих духовных управлений. Единый центр предполагал решение и внешнеполитических вопросов:

- установление единой программы организационно-административной деятельности;
- оказание организованного содействия мусульманам СССР, желающим совершить паломничество в Мекку и другие места массовых паломничеств;

---

<sup>244</sup> Ахмадуллин В.А. Отдел международных связей мусульманских организаций СССР. С. 33.

<sup>245</sup> ЦИА РБ. Ф. 4732. Оп. 1. Д. 15. Л. 5, 9, 58.

- руководство учебными заведениями с координацией их деятельности в соответствии с нуждами мусульман, населяющих разные части Советского Союза;
- координация вопросов издания журналов, молитвенников и др. печатной продукции;
- ответственное решение вопросов, связанных с приёмом различных иностранных делегаций, приезжающих в СССР<sup>246</sup>.

Консультации с партийным и советским руководством национальных республик завершились отклонением этого предложения СДРК по причине «антагонизма между духовенством среднеазиатских республик и РСФСР», отсутствием одинаково признанного авторитетного деятеля, различия ритуала (имелось в виду суннизм и шиизм), являющиеся поводом для натянутых отношений. Остро мог встать вопрос относительно руководителя центра среди муфтиев И. Бабахана и Г. Расулева.

Налаживанию международных связей духовного управления государством предшествовал сбор биографических данных членов и кандидатов ДУМЕС, систематическое изучение «социально-политического лица мусульманского духовенства». Для этого использовались личные беседы, анкетные данные и устные характеристики от руководящих работников местных советских и партийных организаций. С конца 1949 г. стали вестись записи приёмов духовенства и представителей верующих всех конфессий.

В 1950 г. руководство ДУМЕС начинает привлекаться к участию в деятельности Советского комитета защиты мира, Всесоюзных конференций сторонников мира. После конференций муфтий по заданию Совета проводил работу среди мусульманского духовенства и верующих по популяризации принятых там решений. Это повлекло непредвиденное оживление деятельности мусульманского духовенства на данном направлении на всей подведомственной территории ДУМЕС. С 1951 г. в отчёте уполномоченного появляется пункт по изучению деятельности духовенства в борьбе за мир, информирование о проделанной духо-

---

<sup>246</sup> ЦИА РБ. Ф. 4732. Оп. 1. Д. 1. Л. 20.

венством работе, характеризующей его участие в движении за мир<sup>247</sup>.

### **ДУМЕС в международной повестке СССР**

ДУМЕС было самым крупным духовным управлением, существовавшим дольше трёх остальных (до 1992 г.). Оно распространяло свою юрисдикцию на общины таких советских республик, как РСФСР, Украинская ССР, Литовская ССР, Латвийская ССР, Эстонская ССР, Карело-Финская ССР и Молдавская ССР. Религиозными общинами на местах руководили назначенные муфтием *казыи* или *мухтасибы*, которых для простоты понимания в советских документах часто именовали «архереями»<sup>248</sup>.

Внутренняя система управления в ДУМЕС была выстроена по территориальным округам – *мухтасибатам*, количественный состав которых был внушительным. В первый мухтасибат входили Московская, Кировская, Горьковская область, Мордовская АССР, Чувашская АССР; во второй – Татарская, Удмуртская АССР, Саратовская область; в третий – Астраханская, Сталинградская, Ростовская области; в четвёртый – Пензенская, Куйбышевская и Ульяновская области; в пятый – Башкирская АССР, Челябинская, Свердловская, Омская, Новосибирская, Иркутская, Тюменская, Кемеровская, Чкаловская области; в шестой – Украинская, Литовская, Белорусская, Эстонская и Карело-Финская ССР<sup>249</sup>.

ДУМЕС было самым влиятельным духовным управлением в СССР до кончины в 1950 г. муфтия Г. Расулева, сына известного религиозного деятеля – ишана Зайнуллы Расулева. Затем эта роль перешла к САДУМ во главе с муфтием З. Бабахановым, который передал этот пост своему сыну. Вплоть до распада СССР это было наиболее значимое духовное управление в стране, особенно на международной арене.

В 1940-е гг. возможность международных контактов ДУМЕС, кроме паломничества, не рассматривалась. Шла большая организационная работа внутри страны по укомплектованию деятельности СДРК, контролю и изучению религиозных движений

---

<sup>247</sup> ЦИА РБ. Ф. 4732. Оп. 1. Д. 7. Л. 24.

<sup>248</sup> Там же. Д. 4. Л. 4.

<sup>249</sup> Там же. Л. 36-37.

и зарегистрированных общин. Количество мусульманских общин в БАССР в 1946 г. составляло всего двенадцать на весь регион. Тем не менее, запросы мусульман на выезд за границу в связи с хаджем поступали в муфтият регулярно<sup>250</sup>. Партийно-государственный аппарат СССР при организации хаджа преследовал одну цель – формирование положительного образа СССР.

Усиление контроля ДУМЕС государственными органами происходит в конце 1940-х гг. Согласно плану работы уполномоченный должен был приступить к надлежащему наблюдению за деятельностью духовного управления, особенно в связи с подготовкой и проведением съезда представителей духовенства и верующих<sup>251</sup>, на котором должны были подниматься вопросы выезда в хадж. Требовалось изучить настроения духовенства и верующих по подготовке паломничества и предоставить внеочередную информацию в СДРК. С этого времени усиливается сбор биографических данных служителей культа с целью определения их благонадежности<sup>252</sup>.

До 1950-х гг. уполномоченный не информировал вышестоящие инстанции о международной деятельности ДУМЕС, тогда как САДУМ активно участвовал в Пленуме Советского комитета защиты мира, Узбекской республиканской конференции сторонников мира. Вовлечение ДУМЕС в общественную международную деятельность начинается с участия муфтия Шакира Хиялетдинова в 3-й Всесоюзной конференции сторонников за мир (Москва, 27-29 ноября 1951 г.). Участие в конференции проходило под строгим контролем СДРК. О дате выезда духовным лицам сообщили накануне телеграфным способом. Все расходы, связанные с участием духовных деятелей, несла делегирующая сторона, то есть духовное управление.

ДУМЕС наряду с другими религиозными организациями в интересах Советского государства обязан был развивать международные связи в целях борьбы за мир и запрещение ядерного оружия, разоблачения дезинформации и клеветы в отношении СССР. Для этого требовалось привлекать представителей духовенства в качестве членов международных организаций: Всемир-

---

<sup>250</sup> Там же. Д. 2. Л. 27-28.

<sup>251</sup> Там же. Д. 5. Л. 6.

<sup>252</sup> Там же. Д. 6. Л. 27; Д. 7. Л. 14.

ный совет мира, Советский комитет защиты мира, Советский комитет солидарности стран Азии и Африки, Советские общества дружбы и культурной связи с зарубежными странами и др.

Представителей религиозных организаций СССР включали в состав советских делегаций, направляемых за границу для участия в различных конференциях и совещаниях. Организовывались специальные делегации религиозных деятелей по приглашению зарубежных религиозных организаций. На постоянную основу были поставлены приглашения делегаций зарубежных стран для ознакомления с жизнью в СССР. В отношении других иностранных делегаций и туристов, которые проявляли интерес к вопросам, касающимся положения религии и церкви в СССР, религиозные деятели должны были проводить соответствующую работу в интересах государства. Подлежала изучению деятельность международных центров и их руководителей. Поддержка оказывалась тем лицам и организациям за рубежом, которые отвечали внешней политике Советского Союза.

Развитие международных связей религиозных организаций страны в интересах Советского государства было нормативно определено: «участие их в мировом движении с целью запрещения ядерного оружия и в целях разоблачения дезинформации и клеветы в отношении СССР, распространяемой за границей буржуазной пропагандой»<sup>253</sup>. В рамках реализации данной государственной задачи в архивных материалах прослеживаются способы международного взаимодействия ДУМЕС, о которых пойдет речь далее.

### **Деятельность духовенства ДУМЕС в международных организациях**

С начала 1950-х гг. советская власть активно способствовала тому, чтобы представители религиозных объединений страны участвовали в различных международных мероприятиях по «борьбе за мир», где публично высказывали государственную точку зрения по политическим вопросам, в том числе о состоянии свободы совести в СССР. Подобные мероприятия проводились и в Москве, куда приглашали зарубежных религиозных дея-

---

<sup>253</sup> Там же. Д. 22. Л. 16.

телей<sup>254</sup>. Мусульманское духовенство становится постоянным участником кремлевских торжеств. Персональный состав делегатов на подобные мероприятия отбирался муфтием и подлежал утверждению в Москве в СНК СССР<sup>255</sup>. Расширение связей с мусульманскими странами в борьбе за мир сопровождалось параллельной работой уполномоченных «по выявлению политического лица духовенства» с целью формирования узкого круга лиц, обеспечивающих международную активность советских мусульман.

Муфтий Ш. Хиялетдинов за время своего председательства в ДУМЕС (1951-1974) принимал участие в деятельности Всемирного совета мира, Советского комитета защиты мира, Советского комитета солидарности стран Азии и Африки, различных обществ дружбы и культурной связи с зарубежными странами, был членом Совета союза советских обществ и Совета общества дружбы и культурных связей со странами Арабского Востока. Муфтий побывал во многих странах мира, в том числе в Ираке, Объединенной Арабской Республике, Тунисе, Турции, два раза совершил хадж<sup>256</sup>, принимал участие в заграничных конференциях по борьбе за мир. Регулярно от имени ДУМЕС и муфтия Ш. Хиялетдинова распространялись обращения ко всем мусульманам мира с призывом:

усиления борьбы против подготовки империалистами третьей мировой войны, уничтожения позорной системы колониализма и поддержки угнетённых народов, запрещения производства и испытаний ядерных оружий, укрепления международного мира, мирного сосуществования государств с различным социальным строем<sup>257</sup>.

В 1955 г. ДУМЕС принял участие во Всемирной ассамблее представителей миролюбивых сил мира в Хельсинки. «Борьба за мир» мусульман СССР проводилась совместно с РПЦ. 9 мая 1952

---

<sup>254</sup> Шахнович М. Холодная война и идеологическая борьба на «религиозном фронте»: о некоторых моделях советской пропаганды // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 178.

<sup>255</sup> ЦИА РФ. Ф. 4732. Оп. 1. Д. 8. Л. 9.

<sup>256</sup> Там же. Д. 23. Л. 13-14.

<sup>257</sup> Там же. Д. 11. Л. 16.

г. в Загорске состоялась «Конференция всех церквей и религиозных объединений в СССР, посвящённая вопросу защиты мира»<sup>258</sup>, организованная по инициативе Патриарха Алексия I. На неё съехались представители всех зарегистрированных в СССР религиозных объединений и несколько гостей из-за границы. От ДУМЕС было приглашено три делегата во главе с муфтием. На конференции предоставлялось слово для выступления каждой делегации. СДРК рекомендовал муфтию Ш. Хиялетдинову принять приглашение на конференцию и подготовить справку о мероприятиях, в которых участвовало духовное управление (призывы мусульман принять участие в подписании Стокгольмского обращения<sup>259</sup>, выступления Ш. Хиялетдинова по радио, участие муфтията на нескольких всесоюзных конференциях сторонников мира, произнесение проповедей в мечетях и др.)<sup>260</sup>.

Сборник материалов Загорской конференции всех церквей и религиозных объединений в СССР в защиту мира был переведён на арабский язык и подлежал рассылке «прогрессивным деятелям» мусульманского мира в надежде на то, что они будут популяризировать её решения. Уполномоченному по БАССР Советом предписывалось:

в беседе с муфтием Хиялетдиновым выяснить, каким из известных ему прогрессивным мусульманским деятелям (подчеркнуто) и мусульманским прогрессивным организациям можно, по его мнению, послать этот сборник в надежде на

---

<sup>258</sup> Конференция всех церквей и религиозных объединений в СССР в защиту мира // Журнал Московской Патриархии. 1952. № 6 [<http://archive.e-vestnik.ru/page/index/195206348.html>, доступ от 09.03.2023].

<sup>259</sup> Стокгольмское обращение было принято на сессии Постоянного комитета Всемирного конгресса сторонников мира, проходившей в Стокгольме 15-19 марта 1950 г. по инициативе Фредерика Жолио-Кюри – автора текста воззвания. Обращение содержало требование безусловного запрета атомного оружия, установления строгого международного контроля за исполнением этого решения, признание применением атомного оружия военным преступлением против человечества.

<sup>260</sup> ЦИА РБ. Ф. 4732. Оп. 1. Д. 8. Л. 7-8.



то, что лица, которые получают эти материалы, будут популяризировать загорскую конференцию и её решения<sup>261</sup>.

Сведения муфтия об этих лицах, их духовные звания и адреса подлежали срочной передаче в Совет. Однако муфтий не смог порекомендовать прогрессивных деятелей Востока, отметив, что лишь с одним деятелем мусульманского мира поддерживает связь – Мухамедом аш-шейхом Ашмиром из Дамаска<sup>262</sup>.

Выезды муфтия по областям с выступлениями о прошедшей Загорской конференции, по сведениям уполномоченного, стали способствовать росту религиозности среди населения, активизировалась деятельность духовенства и увеличилась посещаемость верующими мечетей<sup>263</sup>. Популяризация «борьбы за мир» муфтием внутри страны контролирующими органами была расценена как пропаганда и усиление религиозной деятельности духовенства<sup>264</sup>. На проповедях в религиозные праздники Ураза-байрам и Курбан-байрам, которые собирали до 6000 человек, муфтий продолжал положительно характеризовать внешнюю политику СССР, докладывая об улучшении международной обстановки, об участии духовенства в конференциях за рубежом, о вопросах защиты мира. Верующие плакали и стоя исполняли чтение троекратного *такбира*<sup>265</sup> в честь руководителей Советского государства<sup>266</sup>. Его мероприятия, направленные на сохранение мира между народами, мусульмане принимали единодушным одобрением.

Борьбе за мир муфтий придавал большое значение. В 1960 г. состоялось празднование 70-летия Ш. Хиялетдинова и его 10-летнего пребывания на посту муфтия. Главным вопросом повестки праздничного мероприятия стало

принятие обращения ко всем мусульманам мира с призывом поддержать предложения Советского правительства о всеобщем полном разоружении, запрещении производства

---

<sup>261</sup> Там же. Л. 22.

<sup>262</sup> Там же.

<sup>263</sup> Там же. Л. 28.

<sup>264</sup> Там же.

<sup>265</sup> *Такбир* – возвеличивание Аллаха словами «Аллаху Акбар».

<sup>266</sup> ЦИА РБ. Ф. 4732. Оп. 1. Д. 12. Л. 42-43

и испытаний ядерного оружия, ликвидации позорной системы колониализма и о мирном сосуществовании государств с различным социальным строем<sup>267</sup>.

### **Подготовка ДУМЕС выездов групп верующих мусульман в хадж и страны Востока**

Обмен делегациями и поездки мусульман за границу использовались для более эффективной пропаганды за границей достижений СССР, для борьбы с «дезинформацией и клеветой в отношении Советского государства, распространяемой реакционными иностранными кругами»<sup>268</sup>. Они преследовали сугубо практическую цель – демонстрацию свободы совести, гордости верующих, что они являются гражданами сверхдержавы, выступающей против колониализма и порабощения. Мусульмане, получавшие разрешение на поездку в хадж, в первую очередь должны были быть «представителями СССР».

С середины 1940-х гг. паломничество вошло в план развития международных связей религиозных организаций СССР и находилось на особом контроле обеспечения интересов государства на восточном направлении. Паломничество организовывал СДРК. Верующие приносили заявление с просьбой совершить хадж в духовное управление, затем муфтий составлял список предпочтительных кандидатур согласно государственной квоте и передавал уполномоченному, далее список проходил проверку в Министерстве госбезопасности БАССР. После возвращения списка уполномоченный уведомлял муфтия об отобранных паломниках, после чего муфтий мог приступить к оформлению выездных документов (спецанкеты, автобиографии, 12 фото) и организовать сбор всех паломников в Уфе, разъяснить им условия паломничества. Хадж осуществлялся воздушным транспортом за счёт самих верующих и из средств духовного управления из расчёта 10 000-12 000 рублей на каждого<sup>269</sup>.

В послевоенный период с началом работы духовных управлений одним из первых вопросов со стороны верующих было паломничество в Мекку. Заявления на хадж поступали регулярно с

---

<sup>267</sup> Там же. Д. 25. Л. 124.

<sup>268</sup> Там же. Д. 22. Л. 35.

<sup>269</sup> Там же. Д. 1. Л. 22.

1945 г. Чтобы сократить число желающих совершить хадж, государство ограничивало любые информационные сообщения о паломничестве внутри страны. ДУМЕС рекомендовалось не придавать широкой огласке факт организации паломничества. Если муфтий не мог предоставить подробных сведений о политической благонадёжности заявителей, их запросы аннулировались. К заявлению в хадж прикладывались сведения о возрасте, о состоянии здоровья, наличии материальных возможностей для совершения паломничества, месте постоянного проживания, роде занятий, семейном положении, а также о росте, цвете глаз, волос и других приметах паломника. Посещение Мекки для верующего становилось фактом биографии, о котором впоследствии упоминалось во всех его документах.

К организации первого послевоенного хаджа Совет приступил осенью 1945 г. Уполномоченным была проведена встреча с председателем ДУМЕС Г. Расулевым, в результате которой было получено его согласие возглавить группу паломников. С целью подбора мусульман для поездки в Мекку муфтий разослал телеграммы муфтиям трёх республик, от каждой из которых допускалось включить в группу по одному человеку. От РСФСР и Башкирии – два человека, один из Астрахани и один из Новосибирска. Со всей страны намечался выезд восьми человек<sup>270</sup>. Однако в 1946 г. хадж не состоялся ввиду

непредвиденных путевых затруднений: отсутствие вследствие послевоенных обстоятельств должного порядка и чёткой организации автомобильных путей сообщения в странах Ближнего Востока, что грозит непредвиденными остановками в пути и не гарантирует своевременного прибытия к месту назначения, отсутствия железнодорожных путей сообщения и крайней ненадежности морского пути, невозможности воздушного сообщения на специально зафрахтованных самолетах, ввиду наличия в 1946 г. особо тяжёлой метеорологической обстановки<sup>271</sup>.

---

<sup>270</sup> Там же, Л. 22-23.

<sup>271</sup> Там же. Д. 2. Л. 47.

В 1947 г. 10 человек от ДУМЕС получили разрешение на хадж, однако паломничество также не состоялось. Со всей страны всего были одобрены кандидатуры 40 человек, сбор которых должен был состояться в Москве, откуда они на специально зафрахтованном самолете планировали вылететь в Тегеран (стоимость перелёта составляла 3000 рублей), далее железнодорожным, водным, автомобильным транспортом по обычному маршруту хаджа отправиться в Мекку. Хадж для советских мусульман отменили в связи со вспыхнувшей в Египте эпидемией холеры.

В 1948 г. паломничество не состоялось вследствие создавшихся политических осложнений в ряде арабских стран. Вопрос о хадже был насущным для мусульман СССР. Об этом свидетельствует то, что делегатами первого съезда представителей мусульманского духовенства и верующих в октябре 1948 г. после длительного перерыва с 1936 г. неоднократно поднимался вопрос об организации духовным управлением паломничества в Мекку. Делегаты съезда из Казани, Чкалова, Пензы и других городов просили доложить Совету, чтобы он оказал содействие в выезде в Мекку. В 1949 г. муфтий Расулев неоднократно в Москве ставил вопрос о разрешении ему организовать паломничество.

В 1952 г. хадж не состоялся по причине того, что ходатайство муфтия о разрешении выезда в Мекку группе мусульман поступило в Совет слишком поздно. В 1953 г. внезапная смерть Сталина изменила ситуацию, СДРК в экстренном порядке подготовил документы и отправил в хадж 18 граждан: шесть – от ДУМЕС и двенадцать – от САДУМ<sup>272</sup>.

В 1954 г. муфтий в число паломников от ДУМЕС включил десять человек, из них было решено оставить шесть. Уполномоченным было зафиксировано, что в списке Хиялетдинова числятся два человека, которые являются незарегистрированными муллами – Можеков Куланбай и Мухаметдинов Фатых<sup>273</sup>. Их заявления были отклонены. Поездка в Саудовскую Аравию длилась 10-15 дней. По возвращении паломники предоставляли муфтию финансовый отчёт. Несколько паломников давали за-

---

<sup>272</sup> *Ахмадулин В.А.* Контроль Советским государством международной деятельности Духовного управления мусульман европейской части СССР и Сибири в 1945-1953 гг. С. 280.

<sup>273</sup> ЦИА РБ. Ф. 4732. Оп. 1. Д. 10. Л. 3.

ранее согласованные с СДРК интервью корреспондентам Соинформбюро для зарубежных мусульманских стран.

В отношении хаджа государство пыталось лавировать между риском влияния паломничества на рост религиозности советских мусульман и необходимостью поддержания имиджа свободной страны на международной арене. В хадж не отправляли пожилых, судимых, не лояльных советской власти людей, а также «лиц, имеющих легкомысленное, неустойчивое поведение». Например, кандидатура Бахтиярова Зарифа 1914 г.р., бухгалтера по профессии, была отклонена в связи с тем, что

он занимался подстрекательством верующих граждан, недовольных существующим положением о религиозных культах, помогал верующим писать ходатайства об открытии мечетей, об издании религиозных книг. При беседе с муфтием заявил: «Насер – президент Египта глупо сделал, поверив Советскому Союзу, сколько мусульман пало жертвой»<sup>274</sup>.

В 1958 г. уполномоченному была отправлена резолюция об «ошибках, допущенных в подборе паломников, в результате которых лица, выезжающие из СССР в Саудовскую Аравию, не могли дать ожидаемые результаты в интересах государства, а по возвращении в Советский Союз способствовали оживлению религиозной деятельности мусульман. Совет телеграфировал:

Очень желательно, чтобы среди паломников были лица, владеющие одним из иностранных языков (арабский, фарси, турецкий), знающие правила поведения и догматы ислама и по своему уровню развития и внешнему виду могущие оставить у мусульман зарубежных стран правильное впечатление о жизни мусульман в СССР<sup>275</sup>.

СДРК и уполномоченные в 1959 г. подготовили специальный план мероприятий, связанных с организацией паломничества для «противодействия стремлениям реакционных кругов зару-

---

<sup>274</sup> Там же. Д. 17. Л. 11.

<sup>275</sup> Там же. Д. 24. Л. 7.

бежных стран использовать паломничество в Мекку для ослабления советского влияния на Арабском Востоке»<sup>276</sup>. За весь период существования СССР осуществить хадж удалось около 1000 мусульман<sup>277</sup>. В основном это были духовные деятели и в небольшом количестве простые верующие<sup>278</sup>.

С началом холодной войны и включением религиозных организаций в международную деятельность государства стали рассматриваться возможности организованных выездов мусульман в качестве туристов в страны Востока. С мусульманами-туристами, так же как и с паломниками, осуществлялась подготовительная работа по особому плану. Выезды мусульман за границу сопровождались тщательным подбором кандидатов. Предпочтение отдавалось политически проверенным людям, умеющим соблюдать интересы Советского государства, добросовестно выполнять возлагаемые на них поручения, строго хранить государственную тайну, быть безупречными в личном поведении, высоко держать честь и достоинство гражданина СССР. При осуществлении связей с зарубежными странами требовалось соблюдать строгую экономию, особенно в иностранной валюте. «Туристам» предоставлялась возможность предварительно изучить имеющиеся материалы по вопросам, связанным с выполнением полученных им задач.

В 1958 г. ОАР посетили семь туристов из СССР. Двухнедельная поездка была организована за счёт ДУМЕС. В состав группы были включены проверенные и всесторонне развитые лица, владеющие арабским языком, вполне подготовленные, чтобы представлять верующих мусульман Советского Союза. На каждого туриста заполнялась анкета и «справка-объективка», автобиография, заключение СДРК о целесообразности выдачи разрешения на выезд за границу (характеристика), справка о состоянии здоровья с указанием в ней возможности лететь на самолёте, справка с места работы о зарплате, фотокарточки (без головного убора)

---

<sup>276</sup> Там же. Д. 22. Л. 17.

<sup>277</sup> *Силантьев Р.А.* Мусульманская дипломатия в России. С. 144.

<sup>278</sup> Например, в списке подходящих кандидатур на поездку в Мекку в 1954 г. числился один верующий из Уфы, имамы Чкалова, Казани, Челябинска, Москвы, *мутавалли* Омска (ЦИА РБ. Ф. 4732, Оп. 1. Д. 11. Л. 19).

размером 5х6 см в количестве 12 штук, сведения о росте туриста в сантиметрах, цвете глаз, цвете волос и других приметах, если они имеются.

### **Приглашение в СССР делегаций из зарубежных стран**

В период холодной войны Советский Союз оказался включённым в стремительно развивающийся мировой туризм. В 1956 г. страну посетило около 500 000 человек, в 1965 г. – 1,3 млн, в 1975 г. – 3,7 млн, в 1980 г. – 5 млн<sup>279</sup>. С развитием туризма, который становился важной статьёй дохода, СССР оказался вынужденным справляться с интересом к положению религии и верующих, в отношении которых практиковался «демонстрационный туризм». Делегации зарубежных стран, проявляющие интерес к вопросам, касающимся положения религии, заблаговременно приглашались для ознакомления с жизнью в СССР. На особом контроле находилась работа, связанная с подготовкой и приёмом иностранных религиозных делегаций стран Востока, приезжающих в ДУМЕС из Объединённой Арабской Республики, Ливии, Индонезии, Турции, Судана, Ирана, Афганистана и др.<sup>280</sup>

Визиты в ДУМЕС также совершали представители иностранных посольств, находящихся в Москве, – Индонезии (1954 г.), Израиля (1955 г.), Пакистана (1955 г.), Франции (1957 г.) и др., корреспонденты иностранных изданий. Чаще всего они официально высказывали удовлетворение своим посещением ДУМЕС и муфтием Ш. Хиялетдиновым. Некоторые оставляли письма или памятные записки о своих впечатлениях. Например, глава делегации пакистанских улемов Бадаюни, посетивший в 1957 г. СССР, опубликовал книгу «Что мы видели». Она была передана ДУМЕС в подарок<sup>281</sup>.

Иностранных гостей интересовали вопросы, как политического характера, так и культурно-исторического: они спрашивали об исторической роли Уфы во время революции, достижиени-

---

<sup>279</sup> Советская культурная дипломатия в условиях Холодной войны (1945-1989). С. 313-330.

<sup>280</sup> ЦИА РБ. Ф. 4732. Оп. 1. Д. 20. Л. 9.

<sup>281</sup> Там же. Д. 20/1. Л. 32.

ях башкирского народа, деятельности духовного управления, количестве мусульманских центров в СССР, мероприятиях духовенства по укреплению религиозности среди мусульман, отношении мусульман к созданию исламского государства, к организациям «коммунистов» и «комсомольцев». Более всего интересовались наличием в СССР у мусульман свободы для выполнения обрядов, количеством мечетей в Уфе, религиозных учебных заведений, религиозной литературы, паломничеством, материальным положением духовенства, связями с зарубежными мусульманскими организациями.

Ответы муфтия строились строго на положениях Корана, в то время как в 1954 г. в религиозных приходах не было ни одного Корана, а в ДУМЕС была всего одна книга. На вопрос об укреплении религиозности среди мусульман муфтий отвечал: «Насильно заставлять принимать ислам запрещено. Мы мало интересуемся количеством людей, называющих себя мусульманами, не считаем их нужным учитывать, так как Пророк не вёл таких записей»<sup>282</sup>. На вопросы по созданию исламского государства Ш. Хиялетдинов отвечал, что

В Коране нет указаний, чтобы мусульмане с помощью кровопролитной войны объединились в одно государство. Руководствуясь этим положением Корана, руководители духовных управлений и мусульмане Советского Союза не разделяют идею создания единого мусульманского государства. Мы, советские мусульмане, живём счастливо и свободно на своей родине в Советском Союзе, никто нам не препятствует совершать наши мусульманские религиозные обряды. Мы все довольны своей жизнью. Политической деятельностью мы не занимаемся, мы руководим духовной жизнью мусульман, никто нам в этом не мешает, и мы вполне удовлетворены<sup>283</sup>.

Отношение к организациям «коммунистов» и «комсомольцев» также разъяснялось на основе Священного писания: «В Коране сказано: Исполняйте мою заповедь – исполняйте то, что я Вам

---

<sup>282</sup> Там же. Д. 10. Л. 19.

<sup>283</sup> Там же. Л. 20-21.



приказал, то, что приказал Пророк, что Вам приказывает правительство той страны, где Вы находитесь. Мы, советские мусульмане, строго выполняем эти указания Аллаха»<sup>284</sup>.

В 1956 г. появляется инструкция по приёму зарубежных делегаций, цель посещения которых была обозначена однозначно – «ознакомление с состоянием мусульманского вероисповедания в Советском Союзе»<sup>285</sup>. Из посещений иностранцев необходимо было извлечь максимальную пользу для государства, использовать их положительные впечатления в борьбе с антисоветской пропагандой, распространяемой в странах Ближнего и Среднего Востока и в странах Юго-Восточной Азии. Иностранцы должны были убедиться, что в СССР полностью обеспечены конституционные права мусульман. И это при наличии 26 мечетей в Башкирии в 1956 г. Приём иностранных делегаций проводился за счёт духовных управлений. Муфтием Хиялетдиновым был составлен список из 15 представителей духовенства и наиболее активных верующих, которые занимались организацией встреч зарубежных гостей или могли принять участие в поездке за границу. Беседы духовных деятелей с иностранцами подлежали записи для передачи в СДРК.

Программа по приёму иностранных делегаций мусульманских духовных деятелей в Башкирии существовала в трёх вариантах. Из расчёта 10-дневного пребывания делегации было разработано несколько маршрутов посещений объектов СССР. На примере приёма бирманской делегации в 1957 г. можно описать процесс общения с иностранными гостями. Их знакомили с деятельностью духовного управления, демонстрировали реликвию, которая и по сей день хранится в ЦДУМ – волос из бороды пророка Мухаммада, текст Корана, библиотеку Духовного управления мусульман, где насчитывалось более 50 тыс. религиозных книг на арабском, фарси, турецком, татарском языках, Соборную мечеть. Впечатления бирманского делегата свидетельствуют об успехах по достижению цели государственных органов и духовных деятелей по продвижению положительного образа СССР. В записи приёма делегации значится:

---

<sup>284</sup> Там же.

<sup>285</sup> Там же. Д. 15. Л. 30.

В продолжение своего разговора он выразил, что любит коммунистов за то, что они помогают всем обездоленным, угнетённым и порабощённым народам и дружески к ним относятся. Ведут борьбу за мир и счастливую жизнь всех простых народов мира. Исламская религия тоже учит быть именно такими. Коммунисты без различия религии и национальности одинаково ровно относятся ко всем народам. Вот такое отношение их меня очень обрадовало и заставило полюбить ещё крепче<sup>286</sup>.

Следует отметить, что высокий интерес иностранцев к исламу и религиозной жизни мусульман позволил муфтию начать вести переговоры с СДРК об открытии медресе в Уфе, поднять вопрос по изданию религиозной литературы, так как приезжих интересовало, где готовят служителей культа. Медресе всё же не открыли, но увеличили квоту для обучения мусульман в Бухаре и запустили пятимесячные курсы переподготовки для имамов. Ответы муфтия на вопросы иностранцев с течением времени становились типовыми, прославляющими положение мусульман в СССР, выражающими благодарность правительству, описывающими не религиозную жизнь общин, а деятельность духовенства по защите и укреплению мира. С середины 1950-х гг. на немногочисленных съездах («пленумах»)<sup>287</sup> духовенства стали подниматься вопросы об открытии медресе и издании религиозной литературы.

### **Изготовление и направление за границу печатной продукции, кинофильмов, издаваемых ДУМЕС**

Духовным управлением в рассматриваемый период было издано несколько исламских книг. Вопрос их публикации решался на уровне высших органов, от уполномоченного требовалось не допустить включения в них сюжетов по истории ислама, издания предполагались всего лишь как молитвенники. Так, попытка муфтия Расулева внести в свою книгу биографию пророка Му-

---

<sup>286</sup> Там же. Д. 16. Л. 20.

<sup>287</sup> Религиозная фразеология в официальной риторике советского режима практически не использовалась, преобладала светская терминология.

хаммада была пресечена СДРК<sup>288</sup>. Осенью 1944 г. по согласованию с ним рукопись была сокращена: «в первой главе были оставлены разделы: 1) «иман-игтикад», 2) «основы ислама», 3) «что должны знать мусульмане – Коран, шариат», 4) «изречение Мухаммада – хадис», а всё остальное, служащее комментариями к «иман-игтикад», как то: «вера в Бога», «вера в ангелов», «вера в святыне книги», «пророки», «вера в загробную жизнь», «вера в воскресение», «вера в предопределение», были изъяты по тем соображениям, что в главе «иман-игтикад» они получили достаточное освещение»<sup>289</sup>. В 1945 г. книга А. Расулева «Ислам-дини» («Религия ислам») была издана тиражом в 5000 экземпляров в изящных чёрных коленкорových переплетах с тиснениями белой эмалью, в начале книги был помещён портрет муфтия Расулева, а в конце книги – изображение Каабы в Мекке<sup>290</sup>.

В 1950-е гг. ежегодно публиковался лунный календарь тиражом 6000 экземпляров, часть тиража изготавливалась на плотной бумаге в хорошем оформлении для подарков иностранным гостям. В 1956 г. состоялось официальное издание Корана. В 1958 г. совместно с САДУМ было заказано и оплачено изготовление фильма «Гости из Дамаска» для демонстрации его за рубежом<sup>291</sup>. Члены СДРК, соответствующие инспекторы и уполномоченные Совета «оказывали содействие в подготовке и издании для заграницы книги «Правда о религии ислам в СССР» и альбома «Памятники ислама в СССР»<sup>292</sup>. Был издан на арабском языке сборник материалов Загорской конференции всех церквей и религиозных объединений в СССР в защиту мира.

В зарубежных изданиях публиковаться мог только муфтий, цель публикаций была сугубо практической, они «предназначались для использования в зарубежной прессе». В процессе подготовки публикаций ярко выражено сотрудничество духовенства с советской властью, текст муфтия редактировался и окончательный вариант возвращался ему на подпись, после чего секретным пакетом отправлялся уполномоченным в СДРК. В печа-

---

<sup>288</sup> ЦИА РБ. Ф. 4732. Оп. 1. Д. 1. Л. 15.

<sup>289</sup> Там же. Л. 19.

<sup>290</sup> Там же. Л. 10.

<sup>291</sup> Там же. Д. 20/1. Л. 24.

<sup>292</sup> Там же. Д. 22. Л. 18.

ти арабских стран публиковались статьи муфтия о впечатлениях посещаемых им иностранных государств, о хадже мусульман СССР, обращения с призывом к миру. В 1954 г. Совинформбюро подготовило статью Ш. Хиялетдинова «О свободе вероисповедания в СССР» для мусульманских газет. Статья носит оправдательный характер и больше похожа на отчёт о наличии религиозных свобод в СССР: «Мы деятели ислама обязаны отдать все свои силы, чтобы помочь народам в священном деле сохранения мира и благоденствия на земле. Мы молимся за наше Советское правительство, за успешную деятельность его руководителей»<sup>293</sup>.

Муфтий писал статьи и по собственной инициативе. Например, статью «Голос верующих мусульман и духовенства по вопросу защиты мира» он просил уполномоченного опубликовать в печати Советского Союза и других мусульманских стран. В 1955 г. публиковалось заявление ДУМЕС по вопросу защиты мира и запрещении атомного и водородного оружия. В 1960 г. вышла статья муфтия о его впечатлениях о поездке в Тунис для опубликования в печати арабских стран Востока. В 1961 г. СДРК одобрил совместное заявление мусульманских деятелей СССР в связи с обращением мусульманских деятелей ОАР и Западной Африки к мусульманам Запада и Востока с призывом объединить усилия мусульман в борьбе с империалистическим деспотизмом и колониализмом. С указанным заявлением выступили по радио председатели САДУМ З. Бабаханов и ДУМЕС Ш. Хиялетдинов. Указанное заявление было также передано для иностранной печати по каналам ТАСС.

### **Переписка с духовными лицами зарубежья**

Вся переписка ДУМЕС проходила под контролем СДРК: письма передавались муфтию с рекомендациями уполномоченному, который должен был повлиять на духовное лицо согласно распоряжениям из Москвы. Судя по архивным документам, мусульмане из других стран чаще всего обращались к муфтию с просьбами о высылке религиозной литературы и атрибутики. Письма переводились на русский язык. В 1947 г. муфтию Расулеву поступило письмо из Кульджинского духовного управления (Синьцзян) с просьбой закупить и отправить в его адрес не-

---

<sup>293</sup> Там же. Д. 11. Л. 37.

большую типографию с необходимыми принадлежностями. Совет рекомендовал воздержаться от выполнения данной просьбы<sup>294</sup>. В 1950 г. муфтий Ш. Хиялетдинов докладывал в Совет, что имеет переписку лишь с одним деятелем мусульманского мира из мечети в г. Дамаске. Расширение зарубежных контактов сопровождалось перепиской с единоверцами за рубежом. В 1958 г. муфтием Ш. Хиялетдиновым было получено письмо от президента Египта Гамаль Абдель Насера.

К муфтию также обращались мусульмане Польши с просьбой о содействии развитию ислама в стране. Рекомендация СДРК состояла в следующем:

учитывая небольшое количество мусульман в Польше и желание не оживлять их религиозную деятельность, Совет рекомендует подсказать муфтию Хиялетдинову, чтобы он свой ответ на письмо Польского Духовного мусульманского объединения написал в общих чертах, обратив внимание не на религиозную деятельность, а на работу по защите и укреплению мира и дружбы между народами<sup>295</sup>.

Все контакты мусульманских духовных деятелей находились под тщательным контролем. Проверке подлежала вся поступающая литература из-за границы. На адрес духовного управления приходили письма-просьбы различного содержания, на которые приходили инструкции вышестоящих органов. После окончания Второй мировой войны мусульмане Финляндии пытались наладить связи с муфтиями Г. Расулевым и Ш. Хиялетдиновым, просили их зарегистрировать в составе ДУМЕС, обеспечивать религиозной и общеобразовательной литературой на татарском языке. СДРК при СМ СССР, рассмотрев этот вопрос, рекомендовал Хиялетдинову отказаться от поддержания дальнейших связей с финскими мусульманами. Разрыв, окончательно оторвавший мусульман Финляндии от религиозного центра в Уфе, привёл к

---

<sup>294</sup> Там же. Д. 4. Л. 22.

<sup>295</sup> Там же. Д. 24. Л. 10.

их переориентации на Турцию как духовный и организационный центр<sup>296</sup>.

В отличие от РПЦ, устанавливавшей долгосрочные связи с единоверцами зарубежом, руководство ДУМЕС не поддерживало контактов с тюрко-мусульманскими эмигрантами. В ходе холодной войны одной из важных форм коммуникации становится выезд за рубеж с санкции высшего руководства страны делегаций, состоящих из представителей духовенства. В отличие от Московского Патриархата, в восстановлении контактов с русскими православными общинами за рубежом, преследовавшей целью перевести их в свою церковную юрисдикцию, визиты исламских духовных деятелей в мусульманские страны не имели далеко идущих планов, и СССР не обретал дополнительные «опорные точки» на Востоке. Деятельность муфтия была сосредоточена преимущественно на внутренних общинах.

## **Заключение**

Развитие международных связей мусульманских организаций СССР началось с середины 1940-х гг. Согласно архивным документам, осуществлялись строго регламентированные способы международного взаимодействия духовных управлений исключительно в рамках решения государственных задач. Более интенсивную форму этот процесс приобретает в начале 1960-х гг. Для упорядочения координации международной работы, проводимой четырьмя духовными управлениями советских мусульман, в 1962 г. в Москве был создан Отдел международных связей мусульманских организаций СССР, через который осуществлялись связи духовных управлений мусульман с исламскими организациями. По согласованию с ним реализовались мероприятия по организации посещения паломниками святых мест, стран Ближнего и Среднего Востока. К середине 1960-х гг. ислам во внешнеполитической деятельности СДРК получает приоритет. Духовные управления должны были играть значимую роль в новой

---

<sup>296</sup> Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. С. 245-246; См. также: Беляев Р.Ф., Заритов И.А., Сафаров М.А. Контакты татарских религиозных деятелей Финляндии и СССР в 1920-1980-е гг. // *Tatarica*. 2016. № 2(7). С. 99-108.

геополитической ситуации и международной политике на Востоке.

ДУМЕС выстраивает международные контакты в начале холодной войны под контролем государственных органов, вынужденных лавировать между запретами на религиозную жизнь и демонстрацией «свободы совести» за рубежом. Духовное управление проводило колоссальную демонстрационную работу на международном направлении, усилия на которую намного превышали стремление духовных деятелей улучшить религиозную жизнь подведомственных общин, открыть новые мечети, учебные заведения, облегчить положение верующих внутри страны. «Местные власти разрешают нам молиться 2 раза в год, а пятничные молитвы мы совершаем в одиночку каждый у себя дома»<sup>297</sup>, – жаловался один из имамов уполномоченному. Результатом «фасадной» деятельности ДУМЕС и хрущевской антирелигиозной кампании стало заметное сокращение численности зарегистрированных религиозных обществ и молитвенных домов в стране, сужение сферы влияния духовенства на население. На 1 января 1961 г. в республике было 28 зарегистрированных мечетей, а к концу советской эпохи – 14, учитывая, что в 1946 г. – их было 12, состояние мусульманских общин практически осталось таким же, как после разгрома конфессий в 1930-е гг.

Международная деятельность ДУМЕС способствовала росту религиозности в подведомственных территориях. Используя мусульман во внешнеполитической деятельности советского государства, чиновники, контролировавшие религиозную жизнь в стране, были вынуждены признать, что внешние личные контакты мусульман усиливались наряду с выполнением общегосударственных задач, наблюдался всплеск религиозности в мусульманских регионах после докладов муфтия с призывами к миру всех стран. Пережившие войну верующие искренне внимали этим призывам и испытывали гордость за представителей ислама. Исламские организации СССР при помощи верующих участвовали в финансировании советского миротворчества. И лишь ограниченное число представителей духовных управлений принимало участие в советских миротворческих проектах. Духовные управления СССР оказали существенную помощь госу-

---

<sup>297</sup> ЦИА РБ. Ф. 4732. Оп. 1. Д. 12. Л. 62.

дарству в реализации его внешней политики на восточном направлении: собирали средства, исполняли указания контролирующих органов, организовывали приёмы иностранных делегаций.

## **Библиография**

*Ахмадулин В.А.* Контроль Советским государством международной деятельности Духовного управления мусульман европейской части СССР и Сибири в 1945-1953 гг. // Научный диалог. 2019. № 5. С. 273-284.

*Ахмадулин В.А.* Отдел международных связей мусульманских организаций СССР в структуре Совета по делам религиозных культов: опыт создания и нормативные основы деятельности // Исламоведение. 2016. № 7(2). С. 32-38.

*Батров Р.* Метабогословие российского ислама: постановка проблемы // Духовное управление мусульман Республики Татарстан. 04.09.2013 [[https://dumrt.ru/ru/articles/society/society\\_4397.html?curPos=4](https://dumrt.ru/ru/articles/society/society_4397.html?curPos=4), доступ от 09.03.2023].

*Беккин Р.И.* «Люди в верности надежные...». Татарские муфтияты и государство в России. XVIII-XXI века. М.: НЛО, 2022.

*Беляев Р.Ф., Зарипов И.А., Сафаров М.А.* Контакты татарских религиозных деятелей Финляндии и СССР в 1920-1980-е гг. // Tatarica. 2016. № 2(7). С. 99-108.

*Белякова Н.А.* «... Она была в Париже, и я вчера узнал, не только в нём одном»: советская культурная дипломатия, пропаганда и одомашнивание дискурсов в условиях холодной войны // Вестник Пермского университета. 2019. № 4(47). С. 168-177.

*Белякова Н.А.* Церкви в холодной войне. Введение // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 7-18.

*Гусева Ю.Н.* Мрачное эхо «Дела ЦДУМ»: «Цепь Корана» и репрессии против мусульманской элиты в СССР (1940 г.) // Новый исторический вестник. 2017. № 52. С. 85-102.

*Густерин П.В.* О контактах мусульман СССР с мусульманами за рубежом в 1920-х гг. // Ислам и государство в России: сборник материалов Международной научно-практической конференции, посвященной 225-летию Центрального духовного управления мусульман России – Оренбургского магометанского духов-



ного собрания. Уфа: ГУП РБ Уфимский полиграфкомбинат, 2013.

*Дик И.* Меннониты Северной Америки и СССР в середине 1950-х гг.: маленькие люди и большая политика // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 123-146.

*Зарипов И.А., Сафаров М.А.* Ахметзян Мустафин: из истории ислама в СССР / под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина», 2017.

*Каиль М.* «Православный фактор» в советской дипломатии: международные коммуникации Московского патриарха середины 1940-х гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 19-40.

Конференция всех церквей и религиозных объединений в СССР в защиту мира // Журнал Московской Патриархии. 1952. № 6 [<http://archive.e-vestnik.ru/page/index/195206348.html>, доступ от 09.03.2023].

*Королева Л.А., Королев А.А., Грицков Д.М.* Некоторые аспекты международной деятельности мусульманских объединений в СССР – России. 1940-2000 гг. (по материалам Поволжья) // Новые российские гуманитарные исследования. 2012. № 7. [<http://nrgumis.ru/articles/339к>, доступ от 09.03.2023].

*Пивоваров Н.* Кого приглашали в СССР и кого отправляли за границу по религиозной линии (1943-1985) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 185-215.

*Силантьев Р.А.* Мусульманская дипломатия в России: история и современность. М.: ИПК МГЛУ «Рема», 2010.

Советская культурная дипломатия в условиях холодной войны (1945-1989) / под ред. О.С. Нагорной. М.: Полит. энциклопедия, 2018.

*Сулаев И.Х.* Мусульманское духовенство в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг. // Армия. Общество. Конфессии. 2007. № 5. С. 24-26.

*Хабидуллина З.Р.* От Урала до Хиджаза: путешествие мусульман к святыням ислама // Уральский исторический вестник. 2016. № 2(51). С. 105-112.

*Хабидуллина З.Р.* Паломничество (хадж) в системе международных связей мусульманских организаций России // Российский ислам в трансформационных процессах современности:

новые вызовы и тенденции развития в XXI веке: сборник научных статей. Уфа: Диалог, 2017. С. 206-214.

*Хабидуллина З.Р.* Современное состояние паломничества российских мусульман: по материалам исследований на Южном Урале // Проблемы востоковедения. 2018. № 3(81). С. 74-81.

*Хабутдинов А.Ю.* Духовные управления и советские мусульмане в годы Великой Отечественной войны // Минарет. 2010. № 1-2 (23-24). С. 53-58.

*Хабутдинов А.Ю.* ЦДУМ-ДУМЕС в послевоенный период. Ч. 1 (1950-е-1970-е гг.) // Минарет. 2006. № 2. С. 20-23.

*Халид А.* Постсоветские судьбы среднеазиатского ислама // Ab Imperio. исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве. 2004. № 3. С. 439-466.

*Шахнович М.* Холодная война и идеологическая борьба на «религиозном фронте»: о некоторых моделях советской пропаганды // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 164-184.

*Юнусова А.Б.* Ислам в Башкортостане. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1999.

PART III  
**ISLAMIC SCHOLARSHIP AND EDUCATION  
IN THE POST-SOVIET AREA**

CHAPTER SEVEN  
**IDENTIFYING AND TACKLING CHALLENGES  
FOR A SUCCESSFUL FUTURE OF ISLAMIC  
EDUCATION IN THE CIS COUNTRIES:  
THE CASE OF IKI ACADEMY**

*Bukuri Zejno*

**Introduction**

The Integration of Knowledge is an indispensable process which is much needed today for bringing the fundamental teachings of Islam into contemporary contexts. In addition to purely theoretical aspects, their practical application should be given special attention. The availability and wide usage of online platforms for teaching and learning, especially in the past few years, have created an opportunity for both scholars and learners from diverse regions to develop educational programs. Through an inter-disciplinary approach, this can be used to integrate different areas of scholarship by building on the richness and diversity of the Islamic tradition. The propagation of e-learning and online programs has developed rapidly in the past few decades, either as part of higher education programs or in the workplace. However, the forced closure of educational institutions all over the world, as a means of curbing the spread of the COVID-19 pandemic, brought a tremendous change, resulting in a rapid increase in the usage of digital platforms for teaching and learning.<sup>298</sup> Although there are various views and opinions on what comprises e-learning, the defining characteristic of e-learning would be the use of a computer network or the Web for the delivery of learning.<sup>299</sup>

---

<sup>298</sup> A. M. Maatuk et al., 'The COVID-19 pandemic and E-learning: Challenges and Opportunities from the Perspective of Students and Instructors', *Journal of Computing in Higher Education* 34 (2022), pp. 21-38.

<sup>299</sup> George M. Piskurich (ed.), *AMA Handbook of E-Learning: Effective Design, Implementation, & Technology Solutions*, 2003, <http://search.ebscohost.com/>

Learning Management Systems (LMSs), whether open-source or commercial, are the most representative e-learning applications. They offer a variety of opportunities for distance/online teaching and learning, such as video conferencing, forums, sharing of course content and materials, announcements, assignments, and other forms of assessment for Internet access.<sup>300</sup> Thus, the main purpose of LMSs is not only information delivery. System providers are also concerned with improving the quality of the learning experiences, increasing the availability and accessibility of learning materials, and offering supporting collaborative activities, through which learners can be engaged.

This sudden transformation and rapid incorporation of online platforms in educational practices has been experienced in Islamic education as well. Numerous existing and newly emerging Islamic educational institutions have found the opportunity to utilize the advantages of e-learning, such as flexibility of time and location,<sup>301</sup> and cost-effectiveness.<sup>302</sup> Such is the case of the Institute of Knowledge Integration (IKI) Academy, which was established in 2020 with the support from the International Institute of Islamic Thought (IIIT), as the first online higher education institution focused on graduates of all specialties who wish to obtain a postgraduate certificate in the field of integration of knowledge, Islamic thought, *Maqasid al-Sbariah*, as well as general Islamic studies.<sup>303</sup> Although initially founded specifically for the Commonwealth of Independent States (CIS) region, since its establishment, IKI Academy has been enrolling and engaging

---

login.aspx?direct=true&db=bth&AN=32683391&site=ehost-live, accessed 7 February 2023, p. 2.

<sup>300</sup> M.A. Camilleri and A.C. Camilleri, 'The Acceptance of Learning Management Systems and Video Conferencing Technologies: Lessons Learned from COVID-19', *Tech Know Learn* 27 (1311-1333) (2022).

<sup>301</sup> Shivangi Dhawan, 'Online Learning: A Panacea in the Time of COVID-19 Crisis', *Journal of Educational Technology Systems* 49(1) (2020), pp. 5-22.

<sup>302</sup> Philip Piletic, 'Lower Costs Are Making More Students Prefer Online Education', *E-Learning Industry*, 21 September 2018, <https://elearningindustry.com/students-prefer-online-education-lower-costs-making>, accessed 7 February 2023.

<sup>303</sup> 'Institute of Knowledge Integration launched its website', <https://iiit.org/en/institute-of-knowledge-integration-launched-its-website>, accessed 7 February 2023.

students from all over the world, from South America to Europe, Africa, South-East Asia, and the Indian Sub-continent. The mission of this e-learning program is “to provide postgraduate education in Islamic studies from an integrated and interdisciplinary perspective to promote the development of human knowledge, dignity, and respect in modern society.”<sup>304</sup>

Although most educational institutions have embarked on e-learning practices and moved away from classrooms, a shift that seems to have been adopted and is here to stay, continuing to be utilized even in the post-pandemic era, e-learning method has come as well, as a big challenge to providers, educators, and learners all over the world. Therefore, it is crucial to be able to identify the challenges faced in an e-learning environment and the ways in which they can be overcome in order to achieve the effective incorporation of such programs into the educational system in general, and for the Islamic education in particular.

This chapter focuses on identifying the challenges faced by instructors and learners of the postgraduate program of IKI Academy and aims at finding the best means to tackle those challenges, in an effort to build a successful future for Islamic education in the CIS countries, and all over the world. The study derives its data from open-ended questionnaires distributed to instructors and learners of this institute. It thus offers various perspectives and experiences on identifying and overcoming the challenges, and will help establish a scholarly framework for solving actual problems for Islamic education, while planning for the future of such Islamic educational institutions.

## **Review of the Literature**

The literature on e-learning asserts that quality education through online learning depends on the clarity of goals, sound e-pedagogy, committed and dedicated learners and instructors, excellent support from administrators and staff, and opportunities to practice the application of new knowledge and skills. It also depends on a reasoned view of online learning – not subscribing to myths without question-

---

<sup>304</sup> ‘IKI Academy Launches Program in Islamic Thought & Integration of Knowledge’, *IIIT*, <https://iiit.org/en/iki-academy-launches-program-islamic-thought-integration-of-knowledge>, accessed 7 February 2023.

ing them.<sup>305</sup> In cases in which these myths contain elements of truth, we must seek methods to overcome the limitations of a medium that offers great potential for the present and future.

Students' attitudes towards e-learning are influenced by its perceived advantages and disadvantages. Schedule flexibility is an important advantage. Students have the opportunity to learn no matter their location, no matter the time, as long as they have an Internet connection. This also reduces the costs of studying. E-learning is a solution for students working during their studies, allowing them to adapt their learning schedule to their job program. So, the students have the possibility to choose how they organize their activities. In this way they are encouraged to take full responsibility for their future, being the only ones responsible for assessing the knowledge and the abilities required for professional development.<sup>306</sup> As such, although e-learning requires a higher sense of self-discipline, it offers commensurate flexibility as compared to full-time direct learning programs.

With regard to students' expectations of e-learning, researchers have warned about the effects it might have for formal education, predicting that the learning and teaching environment will need to change dramatically if it is to address the expectations of these digitally literate learners.<sup>307</sup> In order to achieve the aims of e-learning, it is vital for both institutions and instructors to be better informed about learners' experiences and expectations of technology for learning.

Most students of today are growing up in a world that offers them various technological opportunities. Their ICT experiences are often rich, as they use technology in various environments for various purposes. Website creation, blogging, text messaging, video making, and

---

<sup>305</sup> Qing Li and Melina Akins, 'Sixteen Myths about Online Teaching and Learning in Higher Education: Don't Believe Everything You Hear', *Tech Trends* 49(51-60) (2005), pp. 51-61.

<sup>306</sup> Patricia Berteu, 'Measuring Students Attitude towards E-learning: A Case study,' A paper presented at the 5 e-Learning and Software for Education Conference, Bucharest, Romania, 2009, p. 2.

<sup>307</sup> L. Creanor, 'Meeting Student Expectations: Are They Already in Control?' In Comrie et al., (eds.), *Learners in the Co-Creation of Knowledge: Proceedings of the LICK Symposium*, Edinburgh, (30 October 2008), pp. 58-66, [http://www2.napier.ac.uk/transform/LICK\\_proceedings/Linda\\_Creanor.pdf](http://www2.napier.ac.uk/transform/LICK_proceedings/Linda_Creanor.pdf), accessed 7 February 2023.

video conferencing are activities which today's generation are very comfortable with. However, students from different regions of the world may belong to different groups in terms of their exposure to technology. There may be imbalances in their access to technology and their skills to operate technology, a phenomenon explained by the term of digital divide, which is the gap between those who have and do not have access to technology.<sup>308</sup> Networking is another important factor that affects the success of an e-learning program. Content networking involves routing media-rich content through the network in the most effective way to ensure that the response time for the end user accessing the material is not delayed. Therefore, e-learning practices may be faced with different attitudes and levels of acceptance caused by various factors.

According to Wang & Wang, participation in Human Resource Development (HRD) learning interventions is influenced by three clusters of factors: individual, learning process, and organizational. The individual cluster includes motivation, personal characteristics, learning style, and learning technology orientation. The learning process cluster includes instructional design, delivery platform, and instructional facilitation. Within the organizational cluster, factors such as organizational support, organizational policies and regulations are highlighted.<sup>309</sup> Therefore, e-learning providers must take into consideration all these factors to ensure a satisfactory participation level.

A study on the "Challenges and Readiness of Islamic Education Teachers in Innovative Teaching and Learning" notes that just as this digital transformation of educational activities has been adopted by different institutions around the world, so have Islamic educational institutions. This includes their pedagogic theories, methodological approaches, teaching methods, instructional tools, and learning processes.<sup>310</sup> Thus, the integration of these innovative practices is essen-

---

<sup>308</sup> N. Dickard & D. Schneider, 'The digital divide: Where we are today', *Edutopia*, 2002, <https://www.edutopia.org/digital-divide-where-we-are-today>, accessed 7 February 2023.

<sup>309</sup> G. Wang & J. Wang, 'Toward a Theory of HRD Participation', *Human Resource Development Review* 3(4) (2004), pp. 326-353.

<sup>310</sup> Asmawati Suhid et al., 'Challenges and Readiness of Islamic Education Teachers in Innovative Teaching and Learning', *The International Journal of Social Sciences* 9(2) (May 2021), p. 297.



tial to ensure productivity, efficiency, and quality of the Islamic education through e-learning platforms.

Hussin and Tamuri have shown that Islamic education teachers play an important role in achieving the goals of Islamic education, which is a moral-based education aiming to produce people who can withstand the current globalization conditions and challenges without neglecting Islamic values and laws.<sup>311</sup> Islamic educators have the role of nurturing and shaping students' personalities and high-order thinking abilities, which will enable them to apply the divine principles and fundamentals of Islam to newly emerging issues and prepare them to effectively respond to contemporary changes and challenges, by realizing their purpose and position in this world as the *'ibaad* (worshippers) of Allah (SWT) and His *khalifah* (vicegerent) on earth.

### **Methodology**

In order to be able to identify the challenges faced by instructors and learners of the postgraduate e-learning program of the IKI Academy, and suggest the best means to tackle those challenges, this study utilized an open-ended questionnaire. This questionnaire was created in Google Forms and distributed through the Telegram platform to all the instructors and registered students of the Academy. The author of this chapter has been part of the program from its very beginning and has personally experienced all the challenges and efforts of the whole team to deal with the difficulties that emerged as the program was being developed and delivered. The open-ended questions that were distributed were about the challenges faced by the participants during online classes and throughout the program, the specific needs of particularly Islamic education on e-learning platforms, and their suggestions on ways to deal with each of the challenges/problems mentioned. The 23 long responses were qualitatively analysed and grouped into themes and sub-themes. The thematic analysis reveals the findings, which are presented in the following section of this chapter.

---

<sup>311</sup> N.H. Hussin & A.H. Tamuri, 'Embedding Values in Teaching Islamic Education Among Excellent Teachers', *Journal for Multicultural Education* 13(1) (2019), pp. 2-18.

## **Findings**

This study enabled the identification of a number of challenges that are faced by students and instructors of IKI Academy in their e-learning program of Postgraduate Certificate in Islamic Thought and Knowledge Integration. This section simultaneously suggests means through which certain problems can be addressed in order to offer a quality e-learning program for Islamic education.

### ***Internet Connection***

One of the main challenges which has adversely impacted the online teaching and learning experience in IKI Academy is the internet connection, especially for a number of students from certain regions of Africa, India, or those affected by the war in Ukraine. Some of the responses to the open-ended questionnaire included: “Network problems from Nigeria”, or “Not all students have a good internet connection, especially from African countries and areas affected by conflict.”<sup>312</sup> The problems created by the internet connectivity and compatibility of technology in general, have made it difficult for the students to participate in and meet the requirements of online learning. Often, students are disconnected from online meeting platforms such as Zoom or Google Meet, which are used by the instructors during synchronous learning sessions. Others are inaudible whenever they are trying to participate, share ideas, or ask questions, and are unable to open their cameras since that would hinder the quality of the audio as well.

According to the Organization for Economic Co-operation and Development (OECD), as reported by the World Economic Forum:

Some students without reliable internet access and/or technology struggle; this gap is seen across countries and between income brackets within countries. For example, whilst 95% of students in Switzerland, Norway, and Austria have a computer to use for their schoolwork, only 34% in Indonesia do... In the US, there is a significant gap between those from privileged and disadvantaged backgrounds: whilst virtually all 15-year-olds from a privileged background said they had a computer to

---

<sup>312</sup> Responses to the open-ended questionnaire.

work on, nearly 25% of those from disadvantaged backgrounds did not.<sup>313</sup>

The report shows clearly that there is a gap between different countries, as well as between different income groups within the same country, with relation to technology and internet access. Although this is a situation which educational institutions are not able to change, given the geographical expansion and various locations of students of online learning programs, there are various ways in which intervention could prove to be helpful, so that the students can still have access to learning.

In order to help the students without a reliable internet access, instructors can opt for a blend of asynchronous and synchronous methods of teaching. As part of asynchronous teaching, the instructors can record the lectures before the class, upload them on YouTube or other platforms, and share the links with their students, so that they can access them at their convenience and whenever they may have a reliable Internet connection. Sharing pre-recorded lectures can give students the opportunity to listen to the instructors' explanations without needing to stay online for a prolonged period of time, or during peak hours, when the internet connection may not be very stable. Other reading materials can be shared in advance so that the students come to class prepared for the discussion and need to stay online on live meetings for a shorter time. Utilizing other platforms, such as Telegram, WhatsApp, WeChat, Signal, or others that may be available, could also help to ensure two-way communication between students and instructors at any time. All of these means, used in an efficient way, can minimize the negative impact of weak internet connection and access.

### ***Students' Participation***

The participation of students in online classes can be perceived in two different aspects: (1) their attendance/presence in online classes; and (2) their participation in class discussions. Many of the IKI stu-

---

<sup>313</sup> Cathy Li & Farah Lalani, 'The COVID-19 Pandemic has Changed Education Forever. This is How', *World Economic Forum*, 29 April 2020, <https://www.weforum.org/agenda/2020/04/coronavirus-education-global-covid19-online-digital-learning>, accessed 7 February 2023.

dents are working people. They have embarked on an e-learning program because they are “excited about the idea of integration of knowledge”<sup>314</sup> even though they may have many other commitments. “The nature of my work is to work 7 days on (a) shift basis including weekends,”<sup>315</sup> says one of the respondents. Therefore, students often might not be able to attend their online classes, since they are busy with their work. This has often resulted in a low number of attendees for each class.

Other students, although they appear to be present in the online meetings, they do not take part in the discussion. This can happen as a result of either (1) a language barrier, as they do not feel confident to speak in English; or (2) a loss of attention, where they might walk out, or engage in other activities, while their gadgets are still continuing to be in the meeting and their cameras are turned off. This factor does not allow for a lively and interesting interaction and class discussion among students and instructors, which can influence the overall level of satisfaction of students with online classes and the courses in general.

The literature supports the fact that online learning requires more self-discipline and time-management. Indeed, “a self-discipline in daily routine knowledge acquisition process could be considered as a key parameter to improve learning outcomes.”<sup>316</sup> This becomes even more crucial when the students are working.<sup>317</sup> Since educational experiences have shifted away from teacher-centered to learner-centered, instructors become more facilitators and intermediaries between the students and the resources they need for their independent study. Thus, students need to understand that adoption of e-learning requires new skills and more self-discipline from them, or otherwise, it may trigger insecurities.<sup>318</sup> Other researchers have highlighted the fact that online environments involve students from mul-

---

<sup>314</sup> From responses to the open-ended questionnaire.

<sup>315</sup> From responses to the open-ended questionnaire.

<sup>316</sup> Aleksandrs Gorbuovs et al., ‘Self-discipline as a Key Indicator to Improve Learning Outcomes in e-learning Environment’, *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 231 (5 October 2016), p. 256.

<sup>317</sup> Elisabeth Moores et al., ‘Determinants of University Students’ Attendance’, *Educational Research* 61(4), pp. 371-387.

<sup>318</sup> Beverly Bower, ‘Distance Education: Facing the Faculty Challenge’, *Online Journal of Distance Learning Administration* 4(2) (2001), pp. 1-6.

tiple countries and cultures, and thus have recognized the vulnerability to the impact of cultural differences and confidence on students' participation in online learning.<sup>319</sup>

The strategies that can be suggested to improve students' participation in online learning could be divided into (1) strategies on the students' part; (2) strategies on the instructors' part; and (3) strategies on the institution/management's part. The students can practice better planning during the registration period to ensure that they register only for those courses that are offered at times, which are convenient for them. Additionally, the students who may be engaged in other commitments can register for as few courses as possible, or even one single course, so as not to feel overburdened.

In order to achieve their learning goals, the students need to understand the importance of self-discipline in an e-learning environment. Self-discipline can be, and ought to be, learned by all students. This in return will impact their participation in classes, whether in terms of attendance or in their engagement in class discussions. Improving their social skills and level of confidence by engaging in communication and interaction with their colleagues and instructors can also help the students to improve their language proficiency and eventually increase their level of participation in classes.

Apart from all that, an enhancement on the spiritual aspect, as related to the fundamental principles of Islam, would develop the students' love and respect for knowledge, honesty, punctuality, dynamism, excellence (*ihسان*) and sincerity (*ikhlas*). A Muslim student must be able to internalize these concepts and translate them into practice, as well as to understand that every deed which is performed with the right intention (*niyah*), receives from Allah (SWT) the reward of worship (*ibadah*); if a deed is performed with the intention (*niyah*) to seek the pleasure of Allah (SWT), this necessitates the utmost commitment.

The instructors can increase their students' attention span by engaging and interacting more with the students, providing opportunities for students to ask questions during the lecture, stimulating their thinking by asking them questions, and using good quality graphic

---

<sup>319</sup> Dazhi Yang et al., 'Impact of Cultural Differences on Students' Participation, Communication, and Learning in an Online Environment', *Journal of Educational Computing Research* 43(2) (September 2010), pp. 165-82.

aids. A flipped classroom, in which materials are shared with students before the class and where students come to class with prepared questions and points of discussion, can also shorten the class time and offer more interactive sessions. Instructors can also increase their students' levels of motivation by actively encouraging and guiding them, exhibiting a positive attitude, and being cheerful, respectful and inclusive. Thus, different approaches, creativity, and communication are necessary for overcoming such problems of anxiety and uncertainty towards e-learning. All these strategies can influence students' satisfaction with the courses and have an impact on their level of participation in classes.

While various policies have been enforced by educational institutions to ensure attendance and truancy in online programs,<sup>320</sup> the students' participation on e-learning programs can be facilitated by offering different sections for each course, that are taught at different times or days of the week, so that it may cater to different schedules and time zones where the students reside. Maintaining a small group size can also influence students' participation in online discussions and forums,<sup>321</sup> as well as offer an opportunity for the instructors to provide attention to each student and enable interactive teaching and learning sessions.

### ***Instructors' Expertise and Engagement***

While technology is a necessity for e-learning, it is the instructors who play the essential role in all aspects of education. The effectiveness of teaching and learning is strongly influenced by the instructors' pedagogical skills, expertise and content knowledge,<sup>322</sup> personal character and social interaction,<sup>323</sup> ability to use technology for developing

---

<sup>320</sup> Leanna Archambault et al., 'Cyber-Truancy: Addressing Issues of Attendance in the Digital Age', *Journal of Research on Technology in Education* 46(1) (2013), pp. 1-28.

<sup>321</sup> Jungjoo Kim, 'Influence of Group Size on Students' Participation in Online Discussion Forums', *Computers & Education* 62 (March 2013), pp. 123-129.

<sup>322</sup> Aina Jacob Kola et al., 'Teachers' Effectiveness and its Influence on Students' Learning', *Advances in Social Sciences Research Journal* 2(4) (2015), pp. 88-95.

<sup>323</sup> Aina Jacob Kola & Olanipekun Shola Sunday, 'A Review of Teachers' Qualifications and Its Implication on Students' Academic Achievement in

course content, and many more. A study conducted in 2020 at Universitas Indonesia identified the qualities of an accomplished instructor of distant learning, as being, “their interactive pedagogy ability, uplifting spirit, and confidence toward utilization of innovative learning...self-efficacy...the quality of teaching...in stimulating students’ satisfaction...[and] special attention to communicate with students.”<sup>324</sup>

Apart from all these qualities, a Muslim instructor needs to play the role of the *murabbi*, which is a dynamic role that has a great impact on the students, the *ummah*, and the society in general. The concept of *al-murabbi* “denotes a wholesome teacher, comprehensive and balanced, cultured and well-mannered,” while his task “includes perfecting moral vision and instilling holistic worldviews and integrating the refined quality of *al-mu’addib*.”<sup>325</sup> A *murabbi* needs to integrate the practices of effectively and efficiently:

- (1) imparting knowledge, moral, customs and right behavior to students;
- (2) preparing the young to assume leadership and become role model in society – (*qudwah*, virtuous attributes that appeal to one’s heart and mind);
- (3) infusing Islamic manners, and inculcate religious norms and values as implied in the Qur’an;
- (4) integrating ideas, concept and skill;
- (4) sustaining and maintaining an encouraging and conducive atmosphere in class; and
- (5) observing the teacher’s etiquette that involve giving and receiving knowledge in the process of education.<sup>326</sup>

The IKI students’ responses about their instructors, based on the interviews, reveal that overall, they are satisfied with their performance. “All lecturers are knowledgeable in the fields and can do their best in instructing students. *Jazakumullah* for the contribution,” says

---

Nigerian Schools’, *International Journal of Educational Research and Information Science* 2(2) (2015), pp. 10-15.

<sup>324</sup> Lisa R. Amir et al., ‘Student Perspective of Classroom and Distance Learning During COVID-19 Pandemic in the Undergraduate Dental Study Program Universitas Indonesia’, *BMC Med Educ* 20(392) (2020).

<sup>325</sup> Ahmad Nabil Amir, ‘The Concept of Murabbi. Its Religious Construct and Social Philosophy’, *GRIN Verlag*. <https://www.grin.com/document/980699>, accessed 7 February 2023.

<sup>326</sup> *Ibid*.

one of the respondents, while another one adds, “accept my deep gratitude and appreciation.”<sup>327</sup> Others were franker and more honest in their responses. Among the deficiencies of some lecturers, they mentioned “classes cancelations, being late, unprepared”, while for some others “practical implementation seemed secondary, if not absent. [They should be] focused (staying within their expertise) and show up prepared.” The students also suggested that the IKI instructors should “prioritize Islamic heritage and point of view over the Western one and be able to explain the difference.”<sup>328</sup>

Since IKI is newly established and is not yet an accredited academic institution, the staff are working on part-time basis in their free time, mostly during weekends. This fact might have influenced the quality of preparation and their availability in classes, as some may be already overloaded by their full-time jobs and commitments. In order to be able to play the active role of the *murabbi*, the instructors need to be provided with a stress-free environment, where they can focus and commit to their task, without needing to worry about a 2<sup>nd</sup> or 3<sup>rd</sup> job, along with other responsibilities. The literature confirms that “A rise in anxiety since COVID-19 is understandable considering teachers are now learning how to balance managing their own families and their needs while also working full-time and learning how to use new technology from home.”<sup>329</sup> In this aspect, the administration can play its role in (1) creating a positive and supporting environment; (2) providing proper programs and resources; (3) adopting effective selection procedures for hiring teaching staff; as well as (4) offering professional development programs for instructors, which would enable them to integrate new and effective pedagogical methods, focusing on skills such as critical thinking, adaptability to the ‘new normal’, and relevantization of Islamic knowledge in the contemporary context, which are crucial for the success of the academy in the future.

---

<sup>327</sup> From responses to the open-ended questionnaire.

<sup>328</sup> From responses to the open-ended questionnaire.

<sup>329</sup> ‘How to Manage Stress for Teachers and School Staff’, *International Board of Credentialing and Continuing Education Standards*, 2022, <https://ibcces.org/blog/2020/07/10/stress-teachers-school-staff>, accessed 7 February 2023.



## ***Students' Background***

When students come from different backgrounds, it can be a challenge for both, students and instructors, particularly in e-learning environments. The IKI students consist of different cultural, educational, and religious backgrounds. For instance, generally speaking, most students from Africa have a strong Islamic background, while some of the students from the CIS region, and also new converts from Europe or America, are lacking in basic knowledge of Islam. Descriptions of reality reveal that in the CIS countries "Islamic education is very poor due to lack of funding and government support, inadequate teachers and outdated curricula."<sup>330</sup> Thus, the students are unfamiliar with most of the concepts. One of the students asserts that concepts and methodologies need to be introduced, "...about integration and Islamization...some of [the] students are new to these contents or have no background about the contents."<sup>331</sup> In such a case, the instructor needs to cover both, the fundamental Islamic concepts, as well as more complex issues related to the application, interpretation, and relevantization of the concepts.

The students also come from different cultural backgrounds. This has an impact, especially on the level of students' participation in class discussions. While students from Africa, Europe, and America like to discuss, comment, and ask questions, students from Southeast Asia are generally more reserved, feel shy, and are less confident to talk, thus resulting in low participation level.<sup>332</sup> This can also lead to the absence of feedback, which in turn hinders communication and interaction between instructors and students. Such discrepancies in cultural background create difficulties in managing class discussions, where the same students share their opinions, while the rest of the students do not provide any feedback on the way they understand the concepts, making it difficult for the instructor to measure the impacts of their teaching.

---

<sup>330</sup> Ildus Rafikov, 'School education for Muslim Children in the 21<sup>st</sup> Century CIS Countries: A Transdisciplinary Approach' (unpublished paper: Istanbul, 2019).

<sup>331</sup> From responses to the open-ended questionnaire.

<sup>332</sup> Dazhi Yang et al., 'Impact of Cultural Differences on Students' Participation, Communication, and Learning in an Online Environment', *Journal of Educational Computing Research* 43(2) (September 2010), pp. 165-182.

In terms of education, the IKI students also belong to different educational backgrounds. Currently, there are approximately 87 students who have completed their Bachelor's Degree/Diploma, about 80 students who have completed or are enrolled in Master Programs/Post-Graduate Diploma, as well as about 34 students who are Ph.D. holders or candidates.<sup>333</sup> At this stage of the development of the academy, all students are accommodated under the same post-graduate certificate program, regardless of their academic level. This can pose a challenge for both, the instructors and the students since the instructors need to adapt the method of delivery to different academic levels, while the students may feel demotivated when the discussions are not at their level of intellectual proficiency, whether higher or lower than their own.

Among the strategies that can be used to overcome the challenge of diversity of backgrounds is the implementation of appropriate pedagogical methods from the instructors, focusing on a transdisciplinary approach, which can ensure a deep understanding and relevantization of concepts, issues, and problems from a real-life-experience perspective.<sup>334</sup> This method can allow the students to share their views on certain issues, based on their own level of understanding and intellect.

Theoretical knowledge of basic concepts can be shared with students, who do not have any Islamic background, through pre-recorded lectures, where they can be introduced to concepts and issues, which they may not be familiar with. This can ensure that the students will come to class prepared for the discussion, will be able to ask questions for clarification of certain concepts, and will engage in intellectual discussions with the other classmates, who may come from different disciplines and academic levels. Thus, differences in academic/educational background, if given the right attention and met with the right approach by the instructors, can turn from a challenge into an advantage, provided that the students also play their part

---

<sup>333</sup> IKI Academy Database. *Note:* These statistics are based on the registered students at the beginning of each intake (regardless of whether they have continued their studies, or not).

<sup>334</sup> Rafikov, 'School Education for Muslim Children in the 21<sup>st</sup> Century CIS Countries'.

by going through the shared materials and coming to class prepared with questions and points for discussion. Such collaboration between students and instructors can make teaching and learning more engaging, relevant and effective.

## **Conclusion**

As the goals of Islamic Education are based on the principles of Islam, Islamic education focuses on building knowledgeable, committed, and religious individuals, who are also righteous, spiritual, and moral beings. For achieving these goals, the integration of knowledge is an indispensable process, which is not only much needed today, but also made available through the wide usage of online platforms for teaching and learning. These platforms have created an opportunity for developing educational programs with an inter-disciplinary approach and a wide reach all over the world. Although online education might not be ideal, “given the age and circumstances, it's a blessing for education in general and for Islamic education in particular because it helps spread positive values and knowledge far beyond one's local surroundings.”<sup>335</sup>

This study, conducted in IKI Academy, demonstrates important findings which, although might not be generalizable due to the obtainment of data from a single institution, are essential for identifying the challenges of online Islamic education and finding means for the improvement and development of such educational institutions in the future. The challenges that are identified are the internet connection, students' participation, instructors' expertise and engagement, and students' diverse backgrounds. The identification of these challenges provides the opportunity to find means that can solve the problems and design a better future for online Islamic educational institutions.

Among the conclusions and general suggestions that can be derived is that although technology is a very important and necessary condition for effective online teaching and learning, it is the instructors and the students who play the key roles in the success of such programs. Since education is an intense human interaction mission, it must allow for meaningful two-way interaction between learners and their instructors. On the one hand, the students need to be sincere in their quest for knowledge, attend and participate actively in classes.

---

<sup>335</sup> From responses to the open-ended questionnaire.

On the other hand, the instructors should be able to engage the students, use effective pedagogical methods, place issues into context and address the concepts and principles of Islam in a way that is relevant to students, so that the knowledge does not remain only theoretical, but is applied into practice for solving real-life problems through an integrated and transdisciplinary approach.

On a more general note, in order to overcome the challenges and offer more opportunities for CIS Muslim communities, and for Muslims all over the world, designing Islamic education should be based on collaborative efforts among scholars and religious leaders from different regions, who can offer various perspectives, approaches, and experiences on the ways of reviving the Islamic heritage of all regions and incorporating them into contemporary educational programs. Muslim intellectuals need to understand that individual efforts may not be effective. While individually, we may hinder the efforts of others, work in opposite directions, waste effort and resources, and be counter-productive, joint collective efforts can help us to address all the problems of Islamic Education, put aside all our differences, and design a successful way to move forward, by building on the advantages of the online education.

## **Bibliography**

Aina, Jacob Kola, Olanipekun Shola Sunday and Garuba Ayinde, 'Teachers' Effectiveness and its Influence on Students' Learning', *Advances in Social Sciences Research Journal* 2 (4) (April 2015), pp. 88-95.

Aina, Jacob Kola and Olanipekun Shola Sunday, 'A Review of Teachers' Qualifications and Its Implication on Students' Academic Achievement in Nigerian Schools', *International Journal of Educational Research and Information Science* 2(2) (2015), pp. 10-15.

Amir, Ahmad Nabil, 'The Concept of Murabbi. Its Religious Construct and Social Philosophy', GRIN Verlag, <https://www.grin.com/document/980699> (Accessed 5 April 2023).

Amir, L.R., I. Tanti, D.A. Maharani, Y.S. Wimardhani, V. Jualia, B. Sulijaya and R. Puspitawati, 'Student Perspective of Classroom and Distance Learning During COVID-19 Pandemic in the Undergraduate Dental Study Program Universitas Indonesia', *BMC Med Educ* 20 (392) (2020), <https://doi.org/10.1186/s12909-020-02312-0>.

Archambault, L., K. Kennedy and S. Bender, 'Cyber-Truancy', *Journal of Research on Technology in Education* 46(1) (2013), pp. 1-28.

Berteau, P., 'Measuring Students Attitude towards E-learning: A Case study'. A paper presented at the 5 e-Learning and Software for Education Conference, Bucharest, Romania, 2009.

Bower, B.L., 'Distance Education: Facing the Faculty Challenge', *Online Journal of Distance Learning Administration* 4(2) (2001), pp. 1-6.

Camilleri, M.A. and A.C. Camilleri, 'The Acceptance of Learning Management Systems and Video Conferencing Technologies: Lessons Learned from COVID-19', *Tech Know Learn* (2021). <https://doi.org/10.1007/s10758-021-09561-y>.

Gorbunovs, A., A. Kapenieks and S. Cakula, 'Self-discipline as a Key Indicator to Improve Learning Outcomes in e-Learning Environment', *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 231 (2016), pp. 256-262, <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2016.09.100>.

Hussin, N. H. and A.H. Tamuri, 'Embedding Values in Teaching Islamic Education among Excellent Teachers', *Journal for Multicultural Education* 13(1) (2019), pp. 2-18.

International Board of Credentialing and Continuing Education Standards, 'How to Manage Stress for Teachers and School Staff', <https://ibcces.org/blog/2020/07/10/stress-teachers-school-staff> (Accessed 5 April 2023).

Kim, Jungjoo, 'Influence of Group Size on Students' Participation in Online Discussion Forums', *Computers & Education* 62 (2013), pp. 123-129, <https://doi.org/10.1016/j.compedu.2012.10.025>.

Li, C. and F. Lalani, 'The COVID-19 Pandemic has Changed Education Forever. This is How', *World Economic Forum*, <https://www.weforum.org/agenda/2020/04/coronavirus-education-global-covid19-online-digital-learning> (Accessed 5 April 2023).

Li, Q. and M. Akins, 'Sixteen Myths about Online Teaching and Learning in Higher Education: Don't Believe Everything You Hear', *TechTrends* 49(4) (July-August 2005), pp. 51-61.

Maatuk, A.M., E.K. Elberkawi, S. Aljawarneh, H. Rashaideh and H. Alharbi, 'The COVID-19 Pandemic and E-learning: Challenges and Opportunities from the Perspective of Students and Instructors', *Journal of Computing in Higher Education* 34 (2022), pp. 21-38, <https://doi.org/10.1007/s12528-021-09274-2>.

Moores, E., G.K. Birdi and H.E. Higson, 'Determinants of University Students' Attendance', *Educational Research* 61(4) (2019), pp. 371-387.

Piletic, Philip, 'Lower Costs Are Making More Students Prefer Online Education', *E-Learning Industry* (2018) <https://elearningindustry.com/students-prefer-online-education-lower-costs-making> (Accessed 5 April 2023).

Piskurich, George M. (ed.), *AMA Handbook of E-Learning: Effective Design, Implementation, and Technology Solutions*. The U.S.A.: AMACOM, 2003.

Rafikov, Ildus, 'School Education for Muslim Children in the 21<sup>st</sup> Century CIS Countries: A Transdisciplinary Approach'. A Paper presented at the 3<sup>rd</sup> Forum of CIS Scholars from Revealed Knowledge and Social Sciences, Istanbul, 2019.

Suhid, A., M. Naser, A.M. Ahmad, N.C. Abah, R. Jusoh and Z. Zaremohzzabieh, 'Challenges and Readiness of Islamic Education Teachers in Innovative Teaching and Learning', *JIP-The International Journal of Social Sciences* 9(2), (May 2021), pp. 293-308.

Wang, G. G. and J. Wang, 'Toward a Theory of HRD Participation', *Human Resource Development Review* 3(4) (2004), pp. 326-353.

Yang, D., L. Olesova and J.C. Richardson, 'Impact of Cultural Differences on Students' Participation, Communication, and Learning in an Online Environment', *Journal of Educational Computing Research* 43(2) (September 2010), pp. 165-82. <https://doi.org/10.2190/EC.43.2.b>.

## CHAPTER EIGHT

# ПЕРЕДАЧА ИСЛАМСКИХ ЗНАНИЙ В СОВРЕМЕННОМ УЗБЕКИСТАНЕ: ПРЕДСТАВЛЕННОСТЬ РЕЛИГИИ И КУЛЬТУРЫ В ОБРАЗОВАНИИ

Зилола Халилова

### Введение

Политические трансформации в разных странах мира актуализировали вопрос о роли религии в образовании<sup>336</sup>. Считается, что религиозное образование способствует духовному, нравственному, социальному и культурному развитию отдельных людей и сообществ. В современной нестабильной политической системе мира религиозные факторы начинают играть важную роль в социальной жизни общества, особенно в сфере образования и воспитания. Поэтому следует обратить внимание на то, каким образом религия преподаётся в современных школах.

В Узбекистане религия является частью национальной и культурной идентичности народа. Значительная часть населения страны исповедует ислам суннитского толка<sup>337</sup>. Мусульмане, проживающие в Узбекистане, в основном являются последователями ханафитского мазхаба<sup>338</sup>. Общественные морально-

---

<sup>336</sup> Olcott M.B., D. Ziyaeva, 'Islam in Uzbekistan: Religious Education and State Ideology', *Carnegie Endowment for International Peace in Washington. Russia and Eurasia Program* 91 (2008), p. 56; A. Muminov et al., 'Islamic Education in Soviet and post-Soviet Uzbekistan', in *Islamic Education in the Soviet Union and its Successor States*, edited by Michael Kemper, Raoul Motika and Stefan Reichmuth, pp. 223-280 (New York, 2010).

<sup>337</sup> Y. Ro'i., A. Wainer, 'Uzbekness and Islam: A Survey-based Analysis of Identity in Uzbekistan', *Central Asian Affairs* 3 (2016), pp. 142-162; Anita Sengupt, 'The Making of a Religious Identity: Islam and the State in Uzbekistan', *Economic and Political Weekly* 34 (52) (December 1999), pp. 3649-3652.

<sup>338</sup> Муминов А. Ханафиты Центральной Азии в XI-XII веках // Исследование рукописей и редких книг в Казахстане: сборник научных ста-

этические нормы вытекают из ислама и играют важную роль в духовной жизни населения страны. Тем не менее со стороны государства нет никакого принуждения к соблюдению религиозных правил и установок, характерных для ислама. Ханафитский мазхаб отличается высокой адаптивностью к обычаям и ритуалам местных жителей и достижениям научно-технического прогресса<sup>339</sup>.

Конституция Узбекистана провозглашает, что религия отделена от государства и по этой причине не преподаётся как отдельный предмет в государственных и частных школах. Государственные школы дают ограниченное представление о мировых религиях, в том числе об исламе, в рамках своего «морального» курса. В то же время учащиеся могут получить более углубленные знания об исламе и других религиях вне государственных школ – в таких религиозных учебных заведениях, как медресе или на специальных курсах.

В 1991 г. власти Узбекистана определили стратегию развития страны с опорой на международные договоры и конвенции по правам человека. Узбекистан провозгласил себя светским и демократическим государством<sup>340</sup>. При этом религиозная деятельность была передана в ведение неправительственных организаций. В современном Узбекистане преподавание религиозных наук является актуальным вопросом общественной жизни. При этом главные задачи образования в области религиозных наук состоят в том, чтобы молодёжь следовала принципам демократического развития, а также национального самосознания и культурно-исторического мировоззрения. Религия имеет боль-

---

тей / Сост. А.С. Бекишев; отв. ред. Р.О. Карибжанова. Алматы: РГП Ғылым ордасы, 2014. С. 57-68.

<sup>339</sup> *Абдурахмонов А., Бойдадаев М., Бозоров Э.* Дин ва сиёсат (Илмий-услубий қўлланма). Наманган: Наманган наприйети, 2001. С. 27; *Fuad Aliyev, 'Framing Perceptions of Islam and the 'Islamic Revival' in the Post-Soviet Countries', Journal for the Study of Religions and Ideologies 7 (Spring 2004), pp. 123-136.*

<sup>340</sup> *Юнусова А.* Религия и закон: сборник международных документов и законодательных актов Республики Узбекистан. Ташкент: Тошкент ислом университети, 2002. С. 57.



шое значение для духовного просвещения мусульман<sup>341</sup>. Цель религиозного обучения и воспитания – привить детям патриотизм, верность и уважение к своей родине, а также любовь к её истории, в которой они могут черпать вдохновение. Учитывая это, необходимо уделить внимание исламу и его ценностям в развитии демократического общества и государства.

В эпоху независимого развития Узбекистана начался процесс духовно-образовательного возрождения, который способствует обретению гражданами национальной идентичности и самосознания<sup>342</sup>. Ислам в Узбекистане рассматривается не как религиозное учение, а как система национальных и духовных ценностей, которые способны оказывать положительное влияние на развитие общества и культуры. Основное внимание в главе будет уделено роли исламских традиций в воспитании молодёжи в рамках национальной идеологии. В советский период существовало одностороннее и поверхностное понимание ислама, не признавался его глубокий философский потенциал, способный привить принципы высокой морали и нравственности, воспитывающие в личности стремление к гуманизму, справедливости и уважительному отношению к другим народам и культурам. В узбекском обществе исламские нормы настолько тесно переплетены с культурой, идеологией, воспитанием детей и обычаями, что разделить их сложно<sup>343</sup>.

Государство сосредоточило внимание на повышении культурного и духовного значения ислама в обществе, обосновав его важность для тысячелетней истории страны. Поэтому в образовательных учреждениях религиозные науки или «изучение наци-

---

<sup>341</sup> *Зианишина Р.И.* Современное состояние исламского образования в контексте глобального образовательного пространства // Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI века: материалы XII Международной научно-практической конференции (г. Уфа, 23-24 октября 2019 г.) / сост. Т.Р. Фахретдинов и др. Уфа: ООО «Печатник», 2019. С. 42-45.

<sup>342</sup> Seraphine Maerz, 'Ma'naviyat in Uzbekistan: an ideological extrication from its Soviet past?', *Journal of Political Ideologies* 23(2) (2018), pp. 205-222.

<sup>343</sup> *Абдурахмонов А., Бойдадаев М., Бозоров Э.* Дин ва сиёсат (Илмий-услубий кўлланма). С. 55-56.

ональной культуры»<sup>344</sup> преподаётся на основе нравственных норм (*ахлак*) для совершенствования духовности молодёжи. В Узбекистане религиозное образование можно получить в профессиональных школах, находящихся в ведении Управления мусульман Узбекистана<sup>345</sup>, а также в общеобразовательных учреждениях, в которых преподаются такие предметы как: «Диншунослик» (Религиоведение), «Дунё динлари тарихи» (История мировых религий), «Гарбия» (Воспитание), «Одобнома» (Этика), «Эски узбек ёзуви» (Староузбекский шрифт), «Адабиёт» (Литература), «Ватан туйғуси» (Чувство Родины), «Миллий истиқдол ғояси ва маънавият асослари» (Национальные идеи и просвещение), «Узбекистон тарихи» (История Узбекистана) и «Жаҳон тарихи» (Всемирная история).

Настоящая глава посвящена анализу роли ислама в современной узбекской культуре, преподавания религии в школе, а также изучения ислама в светском и духовном образовании. В школах Узбекистана изучение духовного наследия великих исламских мыслителей рассматривается как часть важных знаний для подрастающего поколения. Изучение истории религий и ислама, пропаганда просвещения и призыв к детям стремиться к науке находятся в основе преподавания исламской философии. Поэтому перед государством стоит масштабная задача по повышению уровня религиозного просвещения молодёжи и их идеологической защиты от радикальных идей, чуждых узбекскому обществу.

---

<sup>344</sup> Доклад Специального докладчика по вопросу о свободе религии или убеждений о его миссии в Узбекистан // Совет по правам человека. Генеральная Ассамблея ООН. 22.02.2018. [<https://www.ohchr.org/ru/documents/country-reports/report-special-rapporteur-freedom-religion-and-belief-his-mission>, доступ от 13.03.2023].

<sup>345</sup> Управление мусульман Узбекистана является преемником Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ), учреждённого 20 октября 1943 г. в Ташкенте. С 1992 г. организация стала называться Управление мусульман Мавераннахра, а с 1996 г. – Управление мусульман Узбекистана. Оно занимается вопросами религиозной жизни мусульман Узбекистана, издаёт фетвы, назначает имамов мечетей и курирует сферу исламского образования.

## **Законодательство в сфере религиозной деятельности и обучения**

Граждане Республики Узбекистан имеют право на светское образование независимо от их отношения к религии. Также каждый имеет право получить профессиональное религиозное образование в конфессиональных учебных заведениях страны. Граждане могут быть приняты в религиозные учебные заведения после завершения среднего, средне-специального или профессионального образования. Лица, имеющие религиозное профессиональное образование, вправе заниматься преподаванием исламских наук в конфессиональных учебных заведениях<sup>346</sup>.

Для обеспечения нормального функционирования механизмов демократического государства была создана новая законодательная и правовая база, регулирующая отношения между религией и государством, свободу совести и существование религиозных организаций. В частности, в Законе «О свободе совести и религиозных организациях» (1991 г.) провозглашается отделение религии и религиозных организаций от государства, недопустимость установления каких-либо преимуществ или ограничений одной религии в отношении других. Кроме того, были приняты такие законодательные акты, как Конституция Республики Узбекистан (1992 г.), Закон Республики Узбекистан «Об образовании» (1997 г.), а также постановление Кабинета Министров «О дальнейшем совершенствовании деятельности Комитета по делам религий при Кабинете Министров Республики Узбекистан» (2004 г.) и др.<sup>347</sup> Реформы, проведённые в религиозной сфере за годы независимости страны, создали возможности для поднятия культурного уровня мусульман и обеспечения их участия в образовательных процессах.

Политика правительства страны и принятие необходимых законодательных актов и распоряжений создали основы демократического общества, одной из главных задач которого является защита прав и свобод граждан в сфере свободы совести. Также

---

<sup>346</sup> Закон Республики Узбекистан «О свободе совести и религиозных организациях», ЗРУ-699-сон 05.07.2021 // Национальная база данных законодательства Узбекистана [<https://lex.uz/docs/5491541>, доступ от 13.03.2023].

<sup>347</sup> Подробно см.: Юнусова А. Религия и закон. С. 236.

были приняты и другие важные документы: «О неправительственных организациях» (1998 г.), «О порядке государственной регистрации религиозных организаций в Республике Узбекистан» (1998 г.), «О дальнейшем совершенствовании деятельности Комитета по делам религий» (2004 г.), постановление «Об утверждении Положения о лицензировании религиозных образовательных учреждений» (2004 г.).<sup>348</sup>

В 2021 г. была принята новая редакция закона «О свободе совести и религиозных организациях». В статье 8 «Система образования и религия» ещё раз провозглашается отделение государственной системы образования Республики Узбекистан от религии, а также не допускается интеграция предметов, связанных с религией, в учебную программу школ за исключением конфессиональных<sup>349</sup>.

В Узбекистане сфера религиозного образования включает три направления:

- профессиональное теологическое образование (медресе, Ташкентский исламский институт, семинарии);
- академическое религиозное образование в светских учебных заведениях (включая общеобразовательные школы и вузы);
- религиозно-образовательные учреждения (курсы арабского языка и чтение Корана), целью которых является изучение религиозных практик, представляющих интерес для населения и считающихся необходимыми для повседневной жизни, а также приобретение основанных на религиозных воззрениях знаний по вопросам, связанным с нравственностью<sup>350</sup>.

Сегодня профессиональное теологическое образование можно получить в медресе и Ташкентском исламском институте при

---

<sup>348</sup> Национальная база данных законодательства Узбекистана [<https://lex.uz>, доступ от 13.03.2023].

<sup>349</sup> Закон Республики Узбекистан «О свободе совести и религиозных организациях».

<sup>350</sup> Ortiqbek Yusupov, *Diniy bag'rikenglik tamoyili yoshlar talqinida* (Toshkent, 2015), p. 32.

Управлении мусульман Узбекистана. В светских учебных заведениях Узбекистана знания о религии даются на основе академического подхода. Религиозное образование в светских учебных заведениях осуществляется по государственным программам: в общеобразовательных школах и высших учебных заведениях читаются курсы «Религия», «Одобнома» (Этика), «Узбекистон тарихи» (История Узбекистана), «Жахон тарихи» (Всемирная история), «Дунё динлари тарихи» (История мировых религий), «Ватан туйгуси» (Чувство Родины), «Гарбия» (Воспитание), «Миллий истиклол гояси ва маънавият асослари» (Национальные идеи и просвещение). Учебники для этих предметов содержат примеры из разных религиозных традиций, которые призваны воспитывать чувство гуманизма, патриотизма, уважения к узбекской культуре, родителям и доброте по отношению к людям.

Согласно законодательству республики, не допускается включение религиозных предметов в учебную программу системы образования, но не исключаются предметы, дающие информацию о религии. Это связано с тем, что в предметах, предоставляющих информацию о религии, сведения об основных мировых религиях, в том числе об их культе и обрядах, изложены энциклопедически, без предпочтения к какой-либо религии. Нужно отметить, что с 2019 г. предмет «Гарбия» (Воспитание) включён в учебную программу общего среднего образования. Предмет освещает вопросы воспитания, нравственности и общечеловеческих принципов религии<sup>351</sup>.

### **Религия, культура и духовность в системе народного образования Узбекистана**

В Узбекистане происходят серьёзные реформы в сфере образования. В последние годы удовлетворяется потребность населения в создании современной системы образования, ведётся совершенствование методов обучения и повышение образовательных стандартов, осуществляется обновление учебных пособий, внедрение передового зарубежного опыта с учётом националь-

---

<sup>351</sup> В средних общеобразовательных учебных заведениях вводится предмет «Гарбия» (Воспитание) [[https://www.norma.uz/novoe\\_v\\_za\\_konodatelstve/v\\_srednih\\_obshcheobrazovatelnyh\\_uchebnyh\\_zavedeniyah\\_vvoditsya\\_predmet\\_vospitanie](https://www.norma.uz/novoe_v_za_konodatelstve/v_srednih_obshcheobrazovatelnyh_uchebnyh_zavedeniyah_vvoditsya_predmet_vospitanie), доступ от 13.03.2023].

ных традиций и ценностей. Подчёркивается важность тщательной разработки национальных идей для воспитания подрастающего поколения в духе национальной гордости и патриотизма на основе принципа «национальное возрождение – начало национального роста»<sup>352</sup>. В этом контексте необходимо детально изучать исламское наследие, внесшее значительный вклад в развитие исламской культуры, науки и философии, защищать население, особенно молодёжь, от влияния радикализма и фундаментализма.

В связи с вышеперечисленным был утверждён указ президента Республики Узбекистан «О мерах по коренному совершенствованию деятельности религиозного образования», в соответствии с которым были организованы курсы «Чтения Корана (*таджвид*)» при Управления мусульман Узбекистана. Согласно указу, с 10 июня 2018 г. по программам, утверждённым Управлением мусульман Узбекистана, эти курсы организованы в одиннадцати областях: Республике Каракалпакстан, Андижанской, Бухарской, Сурхандарьинской, Самаркандской, Джизакской, Ферганской, Наманганской, Кашкадарьинской, Хорезмской областях и г. Ташкенте. На сегодняшний день курсы прошли более чем 22 000 чел.<sup>353</sup>

Религиозное образование в общеобразовательных школах Узбекистана в основном преподаётся на основе теологии, истории мировых религий, этики, староузбекской письменности, литературы, духовности, истории, национальной идеологии. В 1991-1992 учебных годах образовательные программы, связанные с религиоведением, были приняты для 2-3-х классов в школах с узбекским языком обучения. Там преподавались такие предметы, как «Эски узбек ёзуви» (Староузбекская письменность), «Одобнома» (Этика) для 1-4-х классов, «Ватан туйғуси» (Чувство Родины) для 5-6-х классов, «Маънавият асослари» (Основы духовности) в 7-9-х классах, «Одобнома» (Этика) в 10-х классах, «Основы государства и права» в 8-9-х классах. Для 5-8-х и 11-х классов читался

---

<sup>352</sup> Сиддиқов Р.Б. Толерантностъ – важное направление в образовательной политике Республики Узбекистан // Проблемы современной науки и образования. Исторические науки. 2019. № 1(134). С. 45-49.

<sup>353</sup> Эшнаев Д. Дунёвий давлатда диний таълим тизими: Ўзбекистон тажрибаси // Islom Tafakkuri. 2021. № 4 (1323). С. 97-102.

предмет «История народов Узбекистана», в котором заключены первичные знания по гуманитарным и общественным наукам (религия, социология)<sup>354</sup>. Текущая учебная программа по темам, связанным с «Историей мировых религий», преподаётся с первого по девятый класс и раскрывается в таких предметах, как «Этика», «Чувство Родины», «Основы национальной идеи и духовности», «История» и «Литература». На эти предметы отведено по два часа в неделю в каждом из классов. Общее количество часов, отведённых на темы о духовности, составляет 3,55% (этика, патриотизм и основы духовности)<sup>355</sup>.

В частности, в учебнике по «Истории Узбекистана» для шестого класса рассказывается об арабском вторжении в Центральную Азию, распространении ислама, истории страны во времена Халифата, ренессансе в IX и XII вв. Работы ал-Хорезми (783-850), ал-Фергани (798-861), Имама Бухари (810-870) и Беруни (973-1048) представлены как достижения исламской и всемирной науки и культуры. Кроме того, в учебнике литературы («Адабиёт») принципы гуманизма и нравственности называются основой национальной идеологии и семейного воспитания, формирующей полноценную личность<sup>356</sup>.

Следует сказать, что старая узбекская письменность/графика была основана на арабской письменности, которая является главным языком ислама. Староузбекская письменность была введена в школах Узбекистана с 1991 учебного года. Во исполнение закона о государственном языке с 1 сентября 1991 г. во всех классах с преподаванием узбекского языка были введены новые предметы. Староузбекская письменность начиналась со 2-го или 3-го класса, а в 10-м классе появлялась «Одобнома» (Этика), в 8-м и 11-м классах – курсы по «Истории народов Узбекистана»<sup>357</sup>.

С 2001 г. в общеобразовательных школах Узбекистана введён предмет «Миллий гоя ва маънавият асослари» (Основы национальной идеологии и духовности)<sup>358</sup>. Основные компоненты

---

<sup>354</sup> Национальный архив Узбекистана. Фонд М.26. Оп. 1. Д. 6. Л. 49.

<sup>355</sup> Там же. Д. 836. Л. 112-115.

<sup>356</sup> Jo'rayev U. et al., *Tarixdan hikoyalar* (Toshkent: Cho'pon nashriyoti, 2015), p. 184.

<sup>357</sup> Национальный архив Узбекистана. Фонд М. 26. Оп. 1. Д. 23. Л. 37.

<sup>358</sup> Маърифат, Январь 2001.

курса «Дин тарихи» (История религий) преподавались с 1-го по 4-й класс начальной школы. К ним относятся «Одобнома» (Этика), «Уқиш» (Чтение) и «Табиатшунослик» (Окружающая среда). Этим предметам уделяется в общей сложности 17 часов из 68. В 5-8-х классах есть такие дисциплины, как «Тарихдан хикоялар» (Рассказы из истории), «Адабиёт» (Литература), «Тарих» (История), «Ўзбекистон тарихи» (История Узбекистана), «Жахон тарихи» (Всемирная история). Они занимают 85 часов учебной программы. Также в 9-м классе преподаётся 34-часовая программа «Дунё динлари тарихи» (История мировых религий). В частности, курс по истории религии начинается в девятом классе и проходит по два часа в неделю, тогда как на общий предмет «История» отводится 34 часа<sup>359</sup>.

В 1995 г. дисциплина «История Узбекистана» преподавалась с пятого по одиннадцатый класс (в 5-8-х классах – по часу, в остальных – по два часа в неделю), и «Инсон ва жамият» (Человек и общество) начиналась в последнем, одиннадцатом классе. Этим предметам выделялось по два часа в неделю, а «Этике» – всего один час в 10-м классе. Другие занятия включают старую узбекскую письменность и основы нравственной культуры. Курс «История религий» преподавался в девятом классе в объёме 34 часа со второй половины учебного года: один час уделялся истории Узбекистана, один час – общей истории, два часа – истории религий<sup>360</sup>.

С 2000 г. курс «Религиоведение» (Диншунослик) включён в систему образования Узбекистана. В 2001-2020 гг. «Религиоведение» преподавалось два раза в неделю в качестве основного предмета в 7-9-х классах. Для школ с русским языком обучения учебник по религиоведению переведён на русский язык. Программа по истории мировых религий в начальной школе (1-4-й классы) включает в себя в общей сложности 68 часов, в которые входят предметы «Одобнома» (Этика) и «Уқиш» (Чтение). Курсы «История Узбекистана» и «Всемирная история» преподавались в общей сложности 52 часа, а курс «История мировых религий» в 9-м классе преподавался 34 часа. Содержание учебника «Одоб-

---

<sup>359</sup> Национальный архив Узбекистана. Фонд М. 26. Оп. 1. Д. 2. Л. 212-217.

<sup>360</sup> Там же. Д. 383. Л. 251-252.



нома» (Этика) для 1-3-го классов включает такие темы, как: «Памятник», «Человеческие добродетели», «Этикет речи», «Вина и покаяние», «Ураза-байрам», «Рамадан и жертвоприношение», «Рай под стопами матерей и бабушек», «Захириддин Бабур, чьи мы потомки?», «Семья – это священное», «Мудрость в легендах», «Чувство родины», «Конституция как основа счастья», «Понимание личности», «Правила нравственности»<sup>361</sup>.

В 5-8-м классах изучается общеобразовательный предмет «Путешествие в мир Конституции» (а в учебный план предмета входит тема «Что такое свобода совести?»). Учебник «Тарихдан хикоялар» (Рассказы из истории) содержит следующие темы: «Авеста – древнейший письменный памятник (зороастризм)», «Ранние религиозные верования», «Национальные ценности узбекского народа», «Развитие духовности и просвещения», «Ташкент – столица исламской культуры» и др. С шестого класса преподаётся «Жахон тарихи» (Всемирная история), в которой представлена информация о Древнем Египте, индийской цивилизации, буддизме, зороастризме, древнегреческой религии, верованиях Кушанского государства, распространении древнеримской культуры и христианства, исламской культуре, Арабском халифате и вкладе местных учёных в мировую науку<sup>362</sup>.

Учебник для девятого класса «Истории мировых религий» раскрывает сущность мировых религий, рассказывая об основных идеях зороастризма, тантризма, буддизма, иудаизма, китайской и японской религии, христианства и ислама. Ислам описан подробнее остальных, например, рассказывается об его истоках, сектах и течениях, а также о развитии науки, искусства, культуры и духовности в мусульманских странах. Также там затрагиваются темы конфессиональной политики Российской империи в отношении среднеазиатских мусульман, места ислама в СССР, возрождения религиозных и национальных ценностей в постсоветском Узбекистане, возникновения религиозного фундамента-

---

<sup>361</sup> M. Xoliqova and Sh. Ergasheva, *Odobnoma. 4-sinf uchun darstik* (Toshkent: Yangiyul Poligraf Servis, 2011), p. 96.

<sup>362</sup> Jo'rayev U. et al., *Tarixdan hikoyalar*, p. 184.

лизма, экстремизма и терроризма под прикрытием религии, Интернета и религии<sup>363</sup>.

С 2019 г. предмет «История мировых религий» был исключён из общеобразовательных школ и заменён дисциплиной «Тарбия» (Воспитание). В том же году правительство Республики Узбекистан приняло Постановление № 422 «О мерах по поэтапному внедрению предмета «Тарбия» (Воспитание) в общее среднее образование»<sup>364</sup>. В ходе совещания Министерства народного просвещения с другими образовательными учреждениями было отмечено, что начиная с 2021-2022 учебного года в школах необходимо ввести единый предмет «Тарбия», преподаваемый с 1-го по 9-й классы, который должен объединять дисциплины «История религий», «Этика», «Чувство Родины», «Основы национальной независимости и духовности» и «История мировых религий». В Концепции предмета было отмечено, что он объединяет ряд курсов по выбору, таких как «Основы здорового поколения», «Здоровье», «Правила дорожного движения», «Основы безопасности жизнедеятельности», «Уроки здоровья», «Юридическое образование», «Экологическое образование», «Медиакультура», «Экономика и налогообложение». В рамках этих предметов ученики получают информацию о том, что такое духовность и нравственность, правовое гражданское общество, усвоят некоторые правила экономики, будут знать о важности физического здоровья и заботы об окружающей среде, а также о необходимости уважения к национальным ценностям разных культур и взаимодействия семьи со школой при воспитании детей. Кроме того, эти предметы призваны защищать права детей и обеспечивать их законные интересы. Предметы, связанные с духовностью, внедряют в сознание молодёжи созидательные идеи, которые осуществляются в рамках принципа «От национального возрождения к национальному прогрессу»<sup>365</sup>.

---

<sup>363</sup> Islomov Z. et al., *Dunyo dinlari tarixi: O'rtta ta'lim muassasalarining 11-sinfi va o'rtta-maxsus, kasb-hunar ta'limi muassasalari uchun darslik* (Toshkent: Yangiyul Poligraph Service, 2018), p. 144.

<sup>364</sup> Национальная база данных законодательства Узбекистана.

<sup>365</sup> Концепция предмета Тарбия // Национальная база данных законодательства. 07.07.2020, № 09/20/422/1033; 05.04.2022, № 22.09.153/0266 [https://www.norma.uz/novoe\_v\_zakonodatelstve/v\_sred\_nih\_

Содержание предмета «Тарбия» (Воспитание) для третьего класса включает такие темы: «Порядочные дети», «Успех в свободной стране», «Знания и нравы – украшение человека, кем бы я ни был», «Книга – источник знаний», «Электронная информация», «Культура одежды», «Чистота – красота человека», «Общение – ключ к успеху», «Дети – зеркало семьи», «Толерантность – важный шаг к миру и согласию» и др.<sup>366</sup> Приведём пример из учебника «Тарбия» для третьего класса. В нём есть рассказ о явившемся в пещеру Хира к пророку Мухаммаду Архангеле Гаврииле (или в мусульманской традиции Джабраиле). Архангел сказал Мухаммаду: «Читай!». Он ответил: «Я не умею читать». Архангел сказал: «Читай», «Я не умею читать», — ответил он. Он снова сказал: «Читай!». «Я не умею читать», — был третий ответ. Архангел Гавриил сказал: «Читай, во имя твоего Господа! Читай!» — твердо сказал он<sup>367</sup>. Подобный текст учебника, по задумке его авторов, должен пробудить у учащихся интерес к истории религии и объяснить, что ислам призывает к получению знаний и просвещению.

В учебнике «Тарбия» для восьмого класса приводится хадис (изречение Пророка) воспитательно-назидательного характера: «Хорошее поведение — одна из характеристик мусульманина. Когда мусульманина оскорбляют, ему велено не отвечать, а сдерживать свой язык и быть терпеливым. Если кто-то оскорбляет вас, скажите: “Да простит вас Бог”»<sup>368</sup>. Нужно отметить, что в учебниках мало информации об исламе, основная цель предмета состоит в попытке трансляции национального культурного кода в сознание молодёжи. Учебник «Тарбия» для старших классов включает такие темы: «Семейные ценности», «Семейная ответственность», «Честь и достоинство человека». Главные задачи предмета «Тарбия» – это нести идеи мира и утончённой одухотворённости, любовь к искусству, восхваление честности, пори-

---

obshcheobrazovatelnyh\_uchebnyh\_zavedeniyah\_vvoditsya\_predmet\_vospitaniye, доступ от 13.03.2023].

<sup>366</sup> Ro‘ziyeva D. et al., *Tarbiya. 3-sinf umumta’lim o‘quvchilari uchun darslik* (Toshkent: Sano-standart, 2020), p. 96.

<sup>367</sup> Ibid., p. 21.

<sup>368</sup> Zamonov Z. et al., *Tarbiya. 8-sinf darslik* (Toshkent: Zaminnashr, 2020), p. 93.

цание зависти<sup>369</sup>. По нашему мнению, религия – это в первую очередь нравственный кодекс, поэтому внедрение соответствующих предметов по воспитанию в школы направлено на донесение до подрастающих поколений важных для общества и государства морально-этических ценностей.

Нужно отметить, что ответственными за разработку учебников по предмету «Религиоведение» для общеобразовательных школ являются Министерство народного образования, Комитет по делам религий при Кабинете Министров Республики Узбекистан, Республиканский образовательный центр, Ташкентский исламский университет (ныне Международная академия наук Узбекистана).

В начале 1990-х гг. появление в Узбекистане исламских политических и религиозных движений вызвало общественную дискуссию об их влиянии на образование и появление терроризма, религиозного фанатизма и фундаментализма среди молодёжи (доказательством этому могут служить события в Ташкенте в 1999 г. и Андижане в 2005 г.)<sup>370</sup>. Развитие у молодого поколения идей религиозной толерантности и свободы верований является одним из важных факторов формирования всесторонне развитой личности. В связи с этим с 2008 г. во всех высших учебных заведениях Узбекистана преподаются курсы «История Узбекистана», «Религиоведение», «Культурология», «Основы национальной идеологии и духовности»<sup>371</sup>. Курс «Религиоведение» должен дать студентам научно обоснованные знания о происхождении и истории религий, их течениях, месте религии в общественной жизни народов и т. д. Знания, полученные на занятиях, должны помочь студентам уяснить значение и роль религии в современном обществе и жизни отдельного человека.

---

<sup>369</sup> Official website of the textbook *Tarbiya*, <https://tarbiyam.uz>, accessed 13 March 2023.

<sup>370</sup> См.: *Корм Ж.* Религиозный вопрос в XXI веке. Геополитика и кризис постмодерна. М.: Изд-во Института общегуманитарных исследований, 2012. С. 288; *Ким В.* Религиозный терроризм в современном мире // Вестник Бурятского государственного университета. 2018. № 4-3. С. 52-58; Ergash Akhmedov, 'The future of religious tolerance in modern Uzbekistan', *Ilkogretim Online – Elementary Education Online* 19 (4) (2020), pp. 765-774.

<sup>371</sup> Данный курс существовал до 2020 учебного года.

Предмет «Религиоведение» был включён в блок гуманитарных и социально-экономических наук и преподавался на первых курсах вузов<sup>372</sup>. Однако с 2020 г. он исключён из учебного плана. Цель данного предмета заключалась в объяснении студентам исторической взаимосвязи национальных, духовных и религиозных ценностей с общечеловеческими, формировании в среде молодёжи культуры толерантности и иммунитета против деструктивных идей разных вредоносных религиозных сект и течений. Предмет предполагал 18 часов лекций и 18 часов практических занятий, а также 24 часа самостоятельной работы (реферат, тезисы). Основные темы курса: «Введение в предмет», «Отношение Узбекского государства к религии и религиозным организациям», «Религии в Центральной Азии», «Основы исламского вероучения», «Основные течения и направления в исламе», «Миссионерство и прозелитизм», «Религиозный экстремизм и терроризм и методы борьбы с ними», «Новые религиозные движения и секты», «Религиозный фактор в киберпространстве»<sup>373</sup>.

Кроме того, в вузах гуманитарного направления, например, в Национальном университете Узбекистана им. М. Улугбека (г. Ташкент) и педагогических вузах, преподаются предметы «История Узбекистана», «История развития исламской культуры в Центральной Азии», «История суфийских братств (тарикатов) Центральной Азии». Наиболее подробно эти темы рассматриваются в рамках последнего специального курса, который читается студентам бакалавриата (4-й курс). Согласно учебному плану, курс состоит из 24 лекционных и 32 семинарских занятий<sup>374</sup>.

### **Официальные исламские учебные заведения**

Возможности профессионального религиозного образования в области теологии в Узбекистане предоставляются специализированными религиозными заведениями, которые в первую очередь предназначены для подготовки улемов. Сегодня в стране

---

<sup>372</sup> Рабочая программа по религиоведению / сост. З. Касимова. Ташкент: ТАТУ, 2018. (Неопубликованная брошюра).

<sup>373</sup> Там же.

<sup>374</sup> *Кобзева О.* История исламской культуры и ее изучение в современном Узбекистане // II Бигиевские чтения 2015. Мусульманская мысль в XXI веке: Единство традиции и обновления. М., 2016. С. 370-381.

насчитывается 15 религиозных учебных заведений. Тринадцать из них являются высшими и средними специальными исламскими учебными заведениями при Управлении мусульман Узбекистана. Следует отметить, что медресе делятся по гендерному признаку. При Управлении мусульман Узбекистана действуют средне-специальные исламские учебные заведения (два женских) и три высших учебных заведения: Ташкентский исламский институт, Высшее медресе «Мир-и Араб», Школа хадисоведения.

Перечень профессиональных исламских образовательных заведений:

1. Ташкентский исламский институт.
2. Высшее медресе «Мир-и Араб» (г. Бухара).
3. Школа хадисоведения (г. Самарканд).
4. Средне-специальная исламская школа (медресе) «Кокалдош» (г. Ташкент).
5. Средне-специальная исламская школа «Сайид Мухиддин Махдум» (г. Андижан).
6. Средне-специальная исламская школа «Хидоя» (Мулла Кыргыз) (г. Наманган).
7. Средне-специальная исламская школа «Мухаммад аль-Беруни» (г. Нукус, Каракалпакстан).
8. Средне-специальная исламская школа имени Фахриддина ар-Рази (г. Хорезм).
9. Средне-специальное исламское образовательное учреждение «Ходжа Бухари» (г. Китаб, Кашкадарья).
10. Средне-специальная исламская школа «Мир-и Араб» (г. Бухара).
11. Средне-специальная исламская школа «Имам Термизи» (г. Термез).
12. Средне-специальное исламская школа для женщин «Хадиджа Кубро» (г. Ташкент).
13. Средне-специальная исламская школа для женщин «Джуйбари Калон» (г. Бухара)<sup>375</sup>.

---

<sup>375</sup> Официальный сайт Комитета по делам религии при Кабинете Министров РУз [<https://religions.uz/ru/pages/1>, доступ от 13.03.2023].

В системе профессионального религиозного образования начальным уровнем является медресе. Для поступления в него нужно сдать вступительные экзамены, которые проводятся в форме тестирования и собеседования по светским наукам (история, иностранный язык). Для поступления сдаются экзамены также по религиозным наукам. В качестве основных принципов государственной политики в области конфессионального образования медресе готовят специалистов, обладающих глубокими знаниями по истории и теории исламской религии. В медресе студентов воспитывают в духе гуманизма, любви к народу, преданности родине. Выпускники станут учеными-мударрисами-исламоведами по направлениям исламоведения, востоковедения и педагогики, преподавателями арабского языка, а также советниками по религиозным, просветительским, духовно-нравственным вопросам при *хокимиятах* (представительных органах власти в городах, областях и районах), помощниками по религиозным вопросам в областных и районных отделениях Управления мусульман Узбекистана, органах местного самоуправления (*махалли*)<sup>376</sup>.

Образовательный процесс средних специальных исламских школ (медресе) осуществляется на основе требований закона «Об образовании», национальной программы подготовки кадров, стандартов религиозного образования, разработанных Комитетом по делам религий при Кабинете Министров Республики Узбекистан. В 2017 г. на учебных программах исламских образовательных учреждений были увеличены часы преподавания социально-гуманитарных наук в целях повышения их интегрированности в систему специальных религиозных предметов. Например, в медресе «Жуйбори Калон» наряду с такими религиозными науками, как изучение Корана, экзегетика (тафсир), мусульманские предания (хадисы), юриспруденция (*фикх*), догматика (*'ака'ид*), морфология и синтаксис арабского языка (*сарф* и *нахв*), чтение Корана (*мутала'а*), преподавались и светские дис-

---

<sup>376</sup> Доклад Специального докладчика по вопросу о свободе религии или убеждений о его миссии в Узбекистан // Совет по правам человека. Генеральная Ассамблея ООН. 22.02.2018. [<https://www.ohchr.org/ru/documents/country-reports/report-special-rapporteur-freedom-religion-and-belief-his-mission>, доступ от 13.03.2023].

циплины, например, узбекский язык и литература, история, география, английский язык, физика, математика, астрономия, каллиграфия и т.д.<sup>377</sup> Также в медресе обучают кулинарии, шитью и золотопшивному мастерству<sup>378</sup>.

В 2019–2020 учебном году в системе обучения в медресе количество часов гуманитарных и общественно-экономических наук на первом курсе составляло: по истории Узбекистана – 36 часов, гражданскому обществу – 36 часов, религиоведению – 36 часов, русскому языку – 108 часов, английскому языку – 144 часа, математике – 36 часов, информатике – 36 часов, географии – 36 часов, педагогике и психологии – 36 часов<sup>379</sup>. Следует подчеркнуть, во-первых, что в средне-специальные исламские училища на конкурсной основе принимаются выпускники общеобразовательных школ. Во-вторых, гуманитарные науки в учебных программах медресе повторяют образовательную программу средних школ. Это особенно просматривается в изучении истории Узбекистана, религиоведения, географии и других предметов.

Как пишет один из специалистов по философии ислама в Узбекистане, М. Нуритдинов, основная задача исламских институтов – это подготовка для республики высококвалифицированных кадров в сфере религии, которые должны соответствовать требованиям времени, проводить в будущем независимые научные исследования, связывать доктринальные основы ислама с инновациями в науке, иметь широкий научный кругозор, вести конструктивный диалог с представителями разных общественных сфер, знать светские науки и европейские языки. Однако в этой области, в учебные планы необходимо внести существенные правки<sup>380</sup>. Таким образом, хотя исламское образование и включает в себя преподавание светских наук, однако методика их преподавания нуждается в реформе.

---

<sup>377</sup> Абдуллаева Ш. “Жуйбори Калон” аёл-кизлар ислом ўрта-махсус билим юрти // Хидоят. 2018. № 8. С. 6.

<sup>378</sup> Ибрагимова Н. Хар онимиз илму-ихлос сабоғи // Муминалар. 2018. № 1. С. 22–23.

<sup>379</sup> Полевые материалы автора. Интервью с бывшими студентами медресе в Ташкенте, сентябрь 2021 г.

<sup>380</sup> Mahmudxudja Nuritdinov, *Tafakkur shu'lalari yoxud islombunoslilikning ba'zi muammolari* (Toshkent: Movorounnahr, 1998), pp. 16–17.



Вместе с тем в последние годы в области духовности и просвещения, как и в других сферах, уже заметны некоторые изменения. Принято несколько указов президента Узбекистана, направленных на организацию и развитие системы религиозного образования по международным стандартам: «О мерах по коренному совершенствованию деятельности в религиозно-просветительской сфере» и «О мерах по организации и поддержке деятельности школы хадисов»<sup>381</sup>. Отметим, что с 2017 г. количество религиозных учебных заведений в республике увеличилось. Открылись Ташкентский исламский институт, «Школа хадисов» в Самарканде, «Тасаввуф» в Бухаре, «Акида» в Кашкадарье, «Исламское право» в Фергане, школы «Хадис» и «Калам» в Самарканде<sup>382</sup>.

В Ташкентском исламском институте для повышения качества образования и подготовки квалифицированных кадров с 2018 г. были созданы кафедры «Хадис и история ислама», «Акаид и науки фикха» (предметы «Хадис», «Мусталахуль-хадис», «История и жизнеописание религии ислама», «Фаннул-хатаба»), «Тахфизул Коран» (Чтение Корана), «Языки» (арабский, английский, персидский, узбекский). В частности, в институте преподают и гуманитарные науки, например историю Узбекистана, право, философию, этику, эстетику, логику, культурологию, экономическую теорию, социологию, педагогику, психологию, проходят занятия по физической культуре, информатике, естествознанию, экологии и др.<sup>383</sup> Преподавателей готовят в Ташкентском исламском институте и светских государственных учреждениях (в Ташкентской исламской академии, Центре переподготовки кадров им. Авлони)<sup>384</sup>.

В Узбекистане также утвердились академические подходы в преподавании богословия в рамках исламоведения. Международная исламская академия Узбекистана является ведущим образовательным и научным учреждением, специализирующимся на

---

<sup>381</sup> Bobomurod Rustamov, 'Yangi Uzbekistonda diniy sohadagi islohotlar', *Islom Tafakkuri* 4 (1323) (2021), pp. 103-106.

<sup>382</sup> Xalq suzi, 27 март 2017.

<sup>383</sup> Официальный сайт ТИИ [<https://oliymahad.uz/kafedralar>, доступ от 13.03.2023].

<sup>384</sup> Yusupov, *Diniy Bag'rikenglik Tamoyili Yoshlar Talqinida*, p. 232.

подготовке квалифицированных кадров в этой области. В рамках исламоведения университет готовит учёных в области педагогики, коранических наук, хадисоведения, исламского права (*фикх*), *акиды*, мистицизма (суфизма)<sup>385</sup>. Религиозное образование, необходимое для удовлетворения религиозных потребностей населения в его повседневной жизни, представлены курсами арабского языка и трёхмесячными курсами *таджвида* (чтение Корана), которые действуют в медресе при Управлении мусульман Узбекистана<sup>386</sup>.

## Заключение

Религиозные науки служат воспитанию молодёжи в духе культурного и национального просвещения. В светских учебных заведениях Узбекистана знания об исламе и религии в целом даются на основе академического подхода. В общеобразовательных школах преподаются история, философия, этика, морально-нравственные принципы. Благодаря информации, изложенной в учебниках для общеобразовательных школ и вузов, молодёжь получает знания о гуманизме, толерантности и терпимости к другим религиям, культурам и нациям. Отметим, что образование направлено на расширение знаний молодых людей. Перед системой образования ставится задача увеличения изданий духовно-просветительского характера и повышения осведомлённости населения об элементарных понятиях исламской религии. В то же время необходимо увеличить количество печатной продукции, выходящей под руководством Управления мусульман Узбекистана. Религиозные вопросы разного характера освещают такие издания, как газета «Ислам нури» (Свет ислама)<sup>387</sup>, журнал

---

<sup>385</sup> Makhfuza Alimova, 'Actual Development Trends of Religious Studies in Uzbekistan', *The Light of Islam* 4(42) (2019), pp. 332-339.

<sup>386</sup> Эшнэв Д. Дунёвий давлатда диний таълим тизими: Ўзбекистон тажрибаси // *Islom Tafakkuri*. 2021. № 4 (1323). С. 97-102.

<sup>387</sup> Газета «Ислам Нури» является еженедельной газетой, входящей в состав издательства «Мовароуннахр», направлена на распространение ханафитского мазхаба. Она выходит с марта 1990 г. на узбекском языке при Управлении мусульман Узбекистана, а с 2008 г. издаётся также каракалпакское приложение газеты.

«Хидоят» и «Муминалар» (Муслима)<sup>388</sup> при УМУ. Однако тираж их невелик, к тому же эти издания встречаются только в книжных магазинах Ташкента. Сведения, приведённые в журналах, могут дать ответы на возникающие у населения религиозные вопросы и обеспечить соответствие морали и этики предписаниям Корана и хадисов. Также было бы полезно организовать специальный бесплатный курс религиоведения для учеников старших классов, прохождение которого будет осуществляться на добровольной основе. В нём должны быть отражены элементарные знания и представления о религии, о духовном наследии великих мыслителей. Таким образом, перед государством сейчас стоит масштабная задача по повышению уровня религиозного просвещения молодёжи и формированию идеологической защиты против радикальных идей, чуждых узбекскому обществу.

### **Библиография**

*Абдуллаева Ш.* “Жуйбори Калон” аёл-кизлар ислом ўртамахсус билим юрти // *Хидоят*. 2018. №8. С. 6.

*Абдурахмонов А., Бойдадаев М., Бозоров Э.* Дин ва сиёсат (Илмий-услубий кўлланма), Наманган нашриёти, 2001. С. 55-56.

Доклад Специального докладчика по вопросу о свободе религии или убеждений о его миссии в Узбекистан // Совет по правам человека. Генеральная Ассамблея ООН. 22.02.2018. [<https://www.ohchr.org/ru/documents/country-reports/report-special-rapporteur-freedom-religion-and-belief-his-mission>, доступ от 13.03.2023].

*Зианишина Р.И.* Современное состояние исламского образования в контексте глобального образовательного пространства // Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI века. Материалы XII Международной научно-практической конференции (г. Уфа, 23-24 октября 2019 г.) / сост. Т.Р. Фахретдинов и др. Уфа: ООО «Печатник», 2019. С. 42-45.

*Ибрагимова Н.* Хар онимиз илму-ихлос сабоғи // *Муминалар*. 2018. №1. С. 22-23.

---

<sup>388</sup> Журнал основан на системе, утверждённой руководством Издательского дома «Мовароуннахр» при УМУ 5 февраля 2018 года. Он направлен на религиозное просвещение мусульманок, повышение их правовой грамотности, знаний и опыта в воспитании детей.

*Кобзева О.* История исламской культуры и ее изучение в современном Узбекистане // II Бигиевские чтения 2015. Мусульманская мысль в XXI веке: Единство традиции и обновления, М., 2016, С. 370-381.

Концепция предмета Тарбия // Национальная база данных законодательства. 07.07.2020, № 09/20/422/1033; 05.04.2022, № 22.09.153/0266 [[https://www.norma.uz/novoe\\_v\\_zakonodatelstve/v\\_srednih\\_obshcheobrazovatelnyh\\_uchebnyh\\_zavedeniyah\\_vvoditsya\\_a\\_predmet\\_vospitanie](https://www.norma.uz/novoe_v_zakonodatelstve/v_srednih_obshcheobrazovatelnyh_uchebnyh_zavedeniyah_vvoditsya_a_predmet_vospitanie), доступ от 13.03.2023].

*Ким В.* Религиозный терроризм в современном мире // Вестник Бурятского Государственного университета. 2018, № 4-3. С.52-58.

*Корм Ж.* Религиозный вопрос в XXI веке. Геополитика и кризис постмодерна. М.: Изд-во Института общегуманитарных исследований, 2012.

*Муминов А.* Ханафиты Центральной Азии в XI-XII веках // Исследование рукописей и редких книг в Казахстане. Сборник научных стат. / сост. А.С. Бекишев; отв. редактор Р.О. Карибжанова. Алматы: РГП Ғылым ордасы, 2014. С. 57-68.

Рабочая программа по религиоведению / сост. З. Касимова. Ташкент: ТАТУ, 2018. (Неопубликованная брошюра).

*Рустамов Б.* Янги Ўзбекистонда диний соҳадаги ислохотлар // *Islom Tafakkuri*. 2021, №4 (1323). С. 103-106.

*Сиддиқов Р.Б.* Толерантностъ – важное направление в образовательной политике Республики Узбекистан // Проблемы современной науки и образования. Исторические науки. 2019. № 1(134). С. 45-49.

*Черногаев М.* Законодательно определен порядок получения религиозного образования // Правда Востока. 20.10.2021.

*Эшнаев Д.* Дунёвий давлатда диний таълим тизими: Ўзбекистон тажрибаси // *Islom Tafakkuri*. 2021. № 4 (1323). С. 97-102.

*Юнусова А.* Религия и закон. Сборник международных документов и законодательных актов Республики Узбекистан. Ташкент: Ташкент ислом университети, 2002.

Akhmedov, Ergash, 'The future of religious tolerance in modern Uzbekistan', *Ilkogretim Online – Elementary Education Online* 19 (4) (2020), pp. 765-774.

Aliyev, Fuad, 'Framing Perceptions of Islam and the 'Islamic Revival' in the Post-Soviet Countries', *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 7 (Spring 2004), pp. 123-136.

Alimova, Makhfuza, 'Actual development trends of religious studies in Uzbekistan', *The Light of Islam* 4(42) (2019), pp. 332-339.

Jo'rayev U., Q. Usmonov, A. Nurqulov, G. Jo'rayeva, *Tarixdan Hikoyalar*. Toshkent: Cho'lpon nashriyoti, 2015.

Islomov Z., D. Rahimjonov, J. Najmiddinov, *Dunyo Dinlari Tarixi: O'rta ta'lim muassasalarining 11-sinfi va o'rta-maxsus, kasb-hunar ta'limi muassasalari uchun darslik*. Toshkent: Yangiyul Poligraph Service, 2018.

Muminov A., U. Gafurov, R. Shigabdinov, 'Islamic Education in Soviet and post-Soviet Uzbekistan', in *Islamic Education in the Soviet Union and its Successor States*, edited by Michael Kemper, Raoul Motika and Stefan Reichmuth, New York, 2010, pp. 223-280.

Nuritdinov Mahmudxudja, *Tafakkur shu'lalari yoxud islomsbunoslilikning ba'zi muammolari*. Toshkent: Movorounnahr, 1998.

Olcott M.B., D. Ziyaeva, 'Islam in Uzbekistan: Religious Education and State Ideology', *Carnegie Endowment for International Peace in Washington. Russia and Eurasia Program* 91 (2008).

Ro'ziyeva D., N. Ismatova, L. Mo'minova, Z. Islomov, D. Rahimjonov, Sh. Sattorov va boshq., *Tarbiya. 3-sinf umumta'lim o'quvchilari uchun darslik*. Toshkent: Sano-standart. 2020.

Rustamov Bobomurod, 'Yangi Uzbekistonda diniy sohadagi islohotlar', *Islom Tafakkuri* 4 (1323) (2021), pp.103-106.

Sengupt, Anita, 'The Making of a Religious Identity: Islam and the State in Uzbekistan', *Economic and Political Weekly* 34(52) (December 1999), pp. 3649-3652.

Seraphine, F. Maerz, 'Ma'naviyat in Uzbekistan: an ideological ex-  
trication from its Soviet past?', *Journal of Political Ideologies* 23(2) (2018), pp. 205-222.

Xoliqova M., Sh. Ergasheva, *Odobnoma. 4-sinf uchun darslik*. Toshkent: Yangiyul Poligraf Servis, 2011.

Yaacov R., A. Wainer, 'Uzbekness and Islam: A Survey-based Analysis of Identity in Uzbekistan', *Central Asian Affairs* 3 (2016), pp. 142-162.

Yusupov, Ortiqbek, *Diniy bag'rikenglik tamoyili yoshlar talqinida*. Toshkent, 2015.

Zamonov Z., O. Maxmudov, Z. Islomov, D. Ro'ziyeva, D. Rahimjonov, Sh. Sattorov, N. Ismatova, S. Akkulova va boshq., *Tarbiya. 8-sinf darslik*. Toshkent: Zaminnashr, 2020.

## CHAPTER NINE STUDYING AND TEACHING ISLAM IN POST-SOVIET GEORGIA

*George Sanikidze*

### **Introduction**

Most of the Georgian population is Orthodox Christians. However, during the Middle Ages and the early Modern Era, intensive contact with the Islamic world created favorable conditions for the spread of Islam in Georgia. Muslims today represent an important minority of Georgia's population in several ethnic groups (Azerbaijanis, Kists or descendants of Chechens and Ingushs who emigrated to Georgia in the 19<sup>th</sup> century, native Georgians, and others). Today the number of Muslims in Georgia is around 350,000, or approximately 12% of the total population. Given this reality and Georgia's close historical and contemporary interactions with the neighboring Muslim world, teaching and studying Islam is of great importance. This chapter discusses the current state of teaching and studying Islam from religious, civilizational and Muslim historical perspectives in Georgia. It demonstrates the differences between the Soviet and post-Soviet periods and the peculiarities of teaching different aspects of Islam and the Muslim world in the secondary and high schools of Georgia, highlighting the main topics for study of the Georgian specialists of Islam. Therefore, a comparative analysis is presented in this chapter. Here, I must disclose that, as I am a co-author of secondary school history textbooks (covering Islam and Islamic civilization, Georgia's historical and cultural relations with the Muslim world) and the author of several publications concerning Islam in general and Islam in Georgia in particular, my personal works are also considered in this chapter.

Consequently, the main points of the chapter are as follows: peculiarities of teaching and studying Islam in the Soviet period, the influence of the religious revival on these processes, the place of Islam and the Muslim world in the new textbooks, translations, major aspects of the study of Islam, and Islamic history and culture.

## **Hostage of Atheist Ideology: Teaching and Studying Islam during the Soviet Period**

First, I discuss problems related to teaching and studying Islam during the Soviet period. There is practically no information about Islam in Soviet Georgian secondary school textbooks. It was commonly stressed the particular and positive role of Christianity in the consolidation of the Georgian nation during medieval times, but it has also been emphasized that any religion was a remnant of a bygone era. Concerning the history of Georgia, Islam was presented as an alien religion for Georgia – the faith of ‘others’, or of ‘conquerors.’ There was no mention of the significant impact of Islamic culture on Georgian Christian culture. This emphasizes the tolerant nature of the Georgian nation.

Concerning Islamic studies, there have been practically no serious academic works on Islam as a religion in Georgia. Generally, religion was considered a relic of the past by communist ideology, forming the main obstacle to the development of religious studies. It is not a surprise that the Chair of Atheism existed at Tbilisi State University with the ‘aim’ of proving ‘scientifically’ the ‘reactionary nature’ of religions as alien elements for Soviet society. For illustrative purposes, it can be cited some titles of publications of Georgian authors such as: “Islam and its harmfulness”, “Islam and some of its relics”, “Islam and its reactionary nature”. The course “Islam and its main branches” was taught in some universities, but within the framework of Soviet ideology. Here, it is worth noting that some aspects of Georgian Muslims’ everyday lives and traditions were studied from an ethnological, but not a religious point of view, as religion was considered a part of the field of ethnological studies. This inappropriate tendency remains even today.

At the same time, Georgian historians have paid considerable attention to the study of Georgia’s interactions with the Muslim world during medieval and early modern times. It is worth mentioning some works concerning the Tbilisi *emirate* and its social structure, interactions of Georgian kingdoms and principalities with the Muslim world, including the political, religious, and social impact of Safavid Iran and Ottoman Caliphate on Georgia; Arabic, Persian, and Ottoman primary sources concerning Georgia. These works indirectly touch upon the history of Islam in Georgia, but in any case, demonstrate the close interactions of Georgia with the Muslim world. It must also be

stressed that during the *perestroika* period, the rise in the level of religious identity of the Muslim citizens of Georgia was also obvious. In this context a sociological study of the different aspects of the religious life of Georgian citizens of Azerbaijani origin executed by members of the Georgian Institute of the Friendship of Peoples deserves attention. Unfortunately, this research has not been published, but its data have been utilized in my work to compare today's reality with the situation that existed in the late Gorbachev era.<sup>389</sup>

### **Results of the Religious Revival in the Post-Soviet Space**

The process of religious revival (first Christian, and later Islamic) was quite complicated. As Moshe Gammer notes, there were two alternatives to the Marxist-Leninist ideology: nationalism and religion. In the Soviet Union, nationalism was not considered a completely reactionary phenomenon, and not definitely as reactionary as religion.<sup>390</sup> Therefore, the strongest movement was nationalism, the main leading force at the end of the Soviet era. However, religion was soon transformed into a uniting force of the discontent societies, first with Christianity, and then Islam.

In the context of the overall religious revival in the world, the rise in the level of religious identity of Muslim citizens of Georgia is noticeable. New mosques have been constructed, and young people have sometimes been sent to Islamic educational institutions in Muslim countries to gain knowledge about Islam. All of these processes have been funded by foreign Muslim organizations or Muslim individuals.<sup>391</sup>

In Georgia, Orthodox Christianity has become an integral part of the national movement and a leading force for the consolidation of Georgian society. Islam was perceived as an alien religion imported to Georgia by Muslim invaders; thus, the best solution was seen in pro-

---

<sup>389</sup> T. Panjikidze et al., 'Vestiges of Islam in Eastern Georgia. Annual Academic Report' (unpublished report: Georgian Institute of the Friendship of Peoples, Tbilisi, 1988).

<sup>390</sup> Moshe Gammer, 'Walking the Tightrope between Nationalism(s) and Islam(s): The Case of Daghestan', *Central Asian Survey* 21(2) (2002), p. 134.

<sup>391</sup> George Sanikidze, *Islam and the Muslims in Georgia Nowadays* (Tbilisi: Logos, 2000), p. 59.



motion of Christianity among native Georgian Muslims, i.e., Ajarians, or Georgian Azerbaijanis, who are considered ‘others’ and have not attracted much attention from the Georgian society and authorities. In a country with a formally dominant Christian religion, everyday discourse regarding Muslims is largely negative, especially in the case of Georgian Muslims. In general, one of the main features of independent Georgia’s policy (under different governments) has been the strengthening of the Orthodox Christianity’s position. The special role of Orthodox Christianity in the history and culture of Georgia is stressed in the Georgian Constitution, but equal rights for different religions are also underlined.

Fortunately, this tendency is not characteristic of the Georgian academic community, except for certain works based on nationalistic, even chauvinistic points of view. In general, this situation has improved in recent years.

### **Islam and the Muslim World in the Recent Textbooks**

In the new textbooks on history for secondary schools, Islam and its history, as well as Georgia’s historical and cultural interactions with the Muslim world, occupy an important place. For example, in the 11<sup>th</sup>-grade textbook,<sup>392</sup> two chapters are dedicated to the emergence of Islam and its early history. Considerable attention has been paid to the intellectual and cultural achievements of the medieval Muslim world. Biographies of some prominent Muslim intellectuals such as Ibn Sina, al-Biruni and al-Khwarizmi are presented. There is also information on the great impact of Islamic culture on medieval Georgia in other chapters. It is worth noting that in the chapter that demonstrates the intercultural and interconfessional character of 19<sup>th</sup>-century Tbilisi, considerable attention is paid to the activities of its Muslim community. As I am the author of these chapters, it has been a great honor for me that they were highly appreciated by the reviewers, especially by some non-governmental organizations which work on the problems of ethnic and religious minorities of Georgia. I must stress that their assessments of textbooks, in general, were quite negative, but not in the case of chapters related to Islam.

---

<sup>392</sup> N. Kighuradze et al., *History. 11<sup>th</sup>-Grade Textbook for Secondary Schools* (Tbilisi: Bakur Sulakauri Publishing House, 2012).

After the dissolution of the Soviet Union and the end of communist atheist ideology, Islam became more attractive to Georgian universities. Since the late 1990s, teaching Islam as a religion has occupied an important place in the curricula of the faculties of humanities, political and social sciences in Georgian universities. In the beginning, there was no textbook in Georgian and students were obliged to make conspectuses from different textbooks and academic works available in foreign languages. In 1999, an encyclopedic dictionary<sup>393</sup> of Islam was published in Georgia under the main editorship of Gocha Japaridze. This was the first publication in which several aspects of Islam were presented in Georgian, and this dictionary has been used by the students as well as by the academicians.

In 2009 the first textbook for high schools was published, titled “Islam. Religion, History, Civilization”<sup>394</sup> under the authorship of Nani Gelovani and George Sanikidze. The textbook consists of twelve chapters: Muhammad and the emergence of Islam; the Arab Caliphate and the spread of Islam; the doctrine of Islam; Islamic religious architecture; Islamic feasts and rituals; the Quran, Sunnah and hadith; the history and theory of Islamic law; the main branches of Islam, Muslim sects; Mysticism and Sufism; and Contemporary Islam. This work is the main textbook for teaching Islam in Georgian universities today alongside other teaching materials. A course in Shariah is taught at the Faculty of Law at Tbilisi State University. With regard to the Qur’an, there are still no special courses in Georgian high schools. The Qur’an is taught only in *madrasabs* for Muslim children, but Georgian Arabists have attracted considerable attention because of the Quranic language in their courses.

Considerable attention has been paid to the study of Middle Eastern history in Georgian universities. Among textbooks concerning this topic, it is worth mentioning “History of the Middle East and its Interaction with the South Caucasus: The 19<sup>th</sup> and Beginning of the 21<sup>st</sup> Centuries” (authored by George Sanikidze, Giuli Alsania and Nani Gelovani); “History of Turkey: 1299-2000” (authored by Mikhail Svanidze); “History of Arabs” (authored by Merab Tikadze),

---

<sup>393</sup> G. Japaridze et al., *Islam. Encyclopedic Dictionary* (Tbilisi: Nekeri, 1999).

<sup>394</sup> Nani Gelovani & George Sanikidze, *Islam. Religion, History, Civilization* (Tbilisi: Tbilisi State University Press, 2009).

“History of Iran” (authored by David Katsitadze); and “Contemporary Arab Countries” (authored by Nani Gelovani).<sup>395</sup>

### **Translation of Islamic Sources**

The first translation of the Qur’an into Georgian was published in 1908. It was incomplete and was translated from the French translation of the Qur’an. This translation was initiated by prominent Georgian public figures and intellectuals, including the leader of the Georgian National Movement Ilia Chavchavadze to demonstrate to the Georgian Muslims that they are not ‘others’, a perception that unfortunately persists today not among some Christian Georgians, but rather full members of the Georgian nation. Georgian Muslims did not accept this translation because it was made by a non-Muslim and not from the original Arabic. It is significant to mention here that some months ago, a group of young researchers decided to reprint this translation to demonstrate the tolerant attitudes of Georgian intellectuals towards Georgian Muslims at the beginning of the 20<sup>th</sup> century. Indeed, this decision on the republication of such incomplete and inaccurate translation has been questioned by Georgian Muslims. The translation of Islamic sources should be done from the original Arabic to Georgian, and not from translations in other languages, such as French or English, to Georgian.

The first complete translation of the Qur’an from Arabic into Georgian was performed by the Arabist Giorgi Lobzhanidze and published in 2006.<sup>396</sup> This translation even received the award as the book of the year in Iran, yet, since the translator is a Christian, Muslim Georgians perceived it with some suspicions. Apolon Silagadze also published some chapters of the Qur’an with extended commentaries in Georgian; unfortunately, he passed away recently, and his

---

<sup>395</sup> George Sanikidze et al., *History of the Middle East and its Interaction with the South Caucasus: The 19<sup>th</sup> Century and Beginning of the 21<sup>st</sup> Century* (Tbilisi: Ilia State University Press, 2011); Mikhail Svanidze, *History of Turkey: 1299-2000* (Tbilisi: Artanuji, 2007); Merab Tikadze, *History of Arabs* (Tbilisi: Tbilisi State University Press, 2008); David Katsitadze, *History of Iran* (Tbilisi: Tbilisi State University Press, 2009); and Nani Gelovani, *The Contemporary Arab Countries* (Tbilisi: Universal, 2008).

<sup>396</sup> *The Qur’an*. Translation into Georgian with introduction by Giorgi Lobzhanidze (Tbilisi: Caucasian House, 2006).

translation remains unfinished.<sup>397</sup> In 2017, the translation of the Qur'an (translation of meanings) by Georgian Muslim Rezo Mikeladze was published<sup>398</sup> and perceived with much greater enthusiasm by Georgian Muslims. On the website of muslimgeorgia.org, it is even proclaimed that this is the first translation of the Qur'an into Georgian, and the fact that there were already one complete and two incomplete translations of the Qur'an into Georgian were ignored. Meanwhile, Mikeladze's translation is partially based on Lobzhanidze's translation.

First religious publications on different aspects of Islam started appearing in Georgian from the early 1990s. 'Catechism' Islamic (*Ilmihal*) was the first of its kind to be published in Georgian. Several publications of Islamic literature including for children are now printed and available on the websites of www.muslimgeorgia.org and www.islam.ge. The first website is based in Turkey and its mission is more educational, but there are also some analytical articles and interviews that emphasize the importance of Islam and Muslims in Georgian history and the inaccurate policy of the Georgian central government towards Georgian Muslims. The second website, which is based in Georgia, has some research papers. It must also be noted that the figures cited on these sites are often exaggerated. For example, according to muslimgeorgia.org, the number of Muslims in Georgia is approximately 1.5 million. In reality, the number of Muslims does not exceed 500,000 (including non-practicing believers), from a total Georgian population of approximately four million.

Several translated books and brochures have been published concerning different aspects of Islam, mainly translated from Turkish or Persian and financed by Turkish and Iranian organizations. In addition, Georgian translations of the IIT series of brochures and books on Islam have been published. I participated in the editorial works of these publications, which were published in collaboration with the G. Tsereteli Institute of Oriental Studies, and these outstanding works were utilized during the teaching process.

---

<sup>397</sup> *The Qur'an. Surabs 1-5*. Translation into Georgian with commentaries by Apolon Silagadze (Tbilisi: Universal, 2009).

<sup>398</sup> *The Qur'an*. Translation into Georgian by Rezo Mikeladze (Istanbul: Hayrat, 2017).

## **Major Aspects of Study of Islam, Islamic History and Culture**

This section concentrates on the academic works concerning Islam and Muslims by Georgian scholars during the post-Soviet period, which can be divided into the following groups.

### *The first group*

The first group includes works concerning Georgia's historical interactions with the Muslim world. In fact, this topic was studied also intensively during the Soviet period but at present attention is given to the spread of Islam in Medieval Georgia, the dissemination of Islamic political culture and Islamic institutions and their coexistence with local institutions and other topics. It is impossible to cite all the existing writings on this subject, but only some selected monographs will be mentioned which are vital, from my point of view to the study of the medieval Muslim world. Most of such works are in Georgian, but some have also been translated into English and Middle Eastern languages. The work of Gocha Japaridze titled *Georgia and the Middle Eastern Islamic World in the 12<sup>th</sup> and the First Third of the 13<sup>th</sup> Centuries*<sup>399</sup> is extremely significant. It deals with the political aspects of relations between the Kingdom of Georgia and the Middle Eastern Islamic world (the Great Seljuk Empire, Seljuk Sultanate of Iraq, the Turkish Emirates, the Ayyubid and Rum Sultanates). Questions of the ideological confrontation of Christian Georgia and the Muslim world are discussed, as well as Georgian king David IV Builder's (1089-1125) and his successors' policy of tolerance of other religions in regard to their Muslim subjects, which rendered feasible the peaceful coexistence of the followers of these two religions in the Kingdom of Georgia.

It is worth mentioning the book of a young Georgian scholar Giorgi Narimanishvili titled *Relations between Georgia and Fatimid Caliphate in the 11<sup>th</sup> Century*,<sup>400</sup> which discusses political processes in the Middle East in the 11<sup>th</sup> century, a history of main actors such as the Georgian Kingdom, Fatimid Caliphate and Byzantine Empire, as well

---

<sup>399</sup> Gocha Japaridze, *Georgia and the Middle Eastern Islamic World in the 12<sup>th</sup> and the First Third of the 13<sup>th</sup> Centuries* (Tbilisi: Metsniereba, 1995).

<sup>400</sup> Giorgi Narimanishvili, *Relations between Georgia and Fatimid Caliphate in the 11<sup>th</sup> Century* (Tbilisi: Mtsignobari, 2017).

as the background of their political relations, their motives and purposes.

Some other important works which deserve to be highlighted here include *International Relations in the Near East during the Ottoman-Iran Wars and Georgia: the 16<sup>th</sup> Century* under the editorship of Mikhail Svanidze, *From the History of Iranian-Georgian-Relations in the 16<sup>th</sup> Century* by Nana Gelashvili, *The Asia Minor Seljuks and Georgia* by Nodar Shengelia, *The Ideology of War in Georgia and the Near East: Christian Holy War and Islamic Jihad* by Mamuka Tsurtsunia<sup>401</sup> and *Iran and the South Caucasian Countries. Different Realities, Different Opportunities*<sup>402</sup> by Sanikidze. Translations and publications of narrative and documentary sources such as *The Ottoman Defters on Historical South Georgia* which constitutes the Ottoman text with Georgian translation and an extensive introduction which was prepared for publication by Nodar Shengelia<sup>403</sup> and *Georgia in Persian Sources of the Qajar Period. Travelogues and Memoirs*, compiled and translated from Persian into Georgian, introduced and commented on by Marina Alexidze, play an important role.<sup>404</sup> Georgian scholars also pay considerable attention to the study of Islamic epigraphic monuments in Georgia and numismatics (coins) with inscriptions in Arabic, Persian and Ottoman Turkish minted in Georgia.

Among the articles published abroad, the most significant two titles can be listed here: “Iran and Georgia” in Persian,<sup>405</sup> and “Georgia

---

<sup>401</sup> Mikhail Svanidze (ed.), *International Relations in the Near East during the Ottoman-Iran Wars and Georgia: the 16<sup>th</sup> Century* (Tbilisi: Artanuji, 2007); Nana Gelashvili, *From the History of Iranian-Georgian-Relations in the 16<sup>th</sup> Century* (Tbilisi: Metsniereba, 1995); Nodar Shengelia, *The Asia Minor Seljuks and Georgia* (Tbilisi: Tbilisi State University Press, 2003); Mamuka Tsurtsunia, *The Ideology of War in Georgia and the Near East: Christian Holy War and Islamic Jihad* (Tbilisi: Tbilisi State University Press, 2021).

<sup>402</sup> George Sanikidze, *Iran and the South Caucasian Countries. Different Realities, Different Opportunities* (Tbilisi: Ilia State University Press, 2022).

<sup>403</sup> Nodar Shengelia, *The Ottoman Defters on Historical South Georgia* (Tbilisi: Orient, 2021).

<sup>404</sup> *Georgia in Persian Sources of the Qajar Period. Travelogues and Memoirs*. Compiled, translated from Persian into Georgian, introduced and commented by Marina Alexidze (Tbilisi: Artanuji, 2017).

<sup>405</sup> *Īrān va Ghorjastān: Majmū'e-ye maqālāt*, (Tehran: Markaz-e Asnad va Tarikh-e Diplomasi, 1380/2001).

between Europe and Persia” in French.<sup>406</sup> These two works provide significant information about Islam and its institutions in Georgia and elaborate on the influence of Islam on political processes.

### *The second group*

The second group consists of works concerning Islam and Muslims in Georgian history and society in the past and present. The short work titled *Islam and Muslims in Georgia Nowadays*, published in 2000<sup>407</sup> highlights that the development of Islam in Georgia has been characterized by a number of peculiarities. This has had an influence on the social, cultural and family lives of the Muslim communities in Georgia.

In 2010, the remarkable work *Georgian Muslims in the Context of Modernity*<sup>408</sup> was published by a group of researchers at Batumi N. Berdzenishvili Institute (the volume was edited by Tina Shioshvili and Ruslan Baramidze). This research provides comprehensive information about the life of Georgian Muslims, as well as their traditions, culture and challenges. It presents information about the educational system, architectural traditions, and judicial and financial systems. In addition, this study is also ethnological, as an important part of it is dedicated to the study of the history of Islam in South-Western Georgia and the problems faced by Georgian Muslims today.

It is also worth mentioning the monograph of Ruslan Baramidze entitled *The Muslim Community of Georgia and State Politics*.<sup>409</sup> The main goal of this study was to examine the state policy toward the Muslim communities in Georgia. The study analyses the activities of the state and media reports from 1990 till 2012. For this reason, the processes taking place at central and local levels and corresponding data from electronic media sources were studied, as well as the hindering and favorable factors related to the local Muslim organization Samufto activities in the national political context. The shortened version of

---

<sup>406</sup> Irène Nathkhebia, et Florence Hellot-Bellier, (sous la dir. de). *La Géorgie entre la Perse et l'Europe* (Paris: L'Harmattan, 2009).

<sup>407</sup> George Sanikidze, *Islam and Muslims in Georgia Nowadays* (Tbilisi: Logos, 2000).

<sup>408</sup> Tina Shioshvili & Ruslan Baramidze (eds.), *Georgian Muslims in the Context of Modernity* (Batumi: N. Beredzenishvili Institute, 2010), p. 525.

<sup>409</sup> Ruslan Baramidze, *The Muslim Community of Georgia and State Politics* (Batumi: Horos XXI, 2014).

this study with some important amendments was published as an article in English in the frame of the Central Asia program. Attention is given to the debates concerning the reconstruction of the so-called Azizie mosque in Batumi and to the activities of the Administration of Muslims of All Georgia. It is stressed that with the creation of this entity and in the process of its further transformation, the government aimed to control and guarantee a managed organizational structure for Muslim organizations in particular and religious organizations in general. At the same time, the government did not attempt to draw up regulations and legal norms to provide greater transparency, standardization (especially in the educational system) and independence in the activities of Muslim organizations.<sup>410</sup>

Another important publication concerning the problems of Georgia's Muslims is *Islam in Georgia: Politics and Integration. The Report of Study*,<sup>411</sup> which aims at examining issues related to the integration of Muslim communities, raising awareness of the wider public on these issues, and developing recommendations for respective stakeholders.

For the study of Islam in the Caucasus in the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> centuries, *Documents about Muslim Communities of the Caucasus from the Georgian Archives (1800-1917)*, compiled by Gela Guniava is significant.<sup>412</sup> This volume consists of documents related to the political preferences of Muslims, their social life, migration processes, state policy and other issues. Additionally, a monograph by Nani Gelovani entitled *The Muslim Community of Tbilisi (1801-1917)* published in 2021<sup>413</sup> covers several aspects of everyday life and different activities of the Muslim communities of Tbilisi during the indicated period.

Here I must add some of my own publications concerning Islam and Muslims in Georgia published in different countries. The first of

---

<sup>410</sup> Ruslan Baramidze, 'Political Process, Social Activity and Individual Strategies in Georgia: Institutional Transformations, Struggle for Identity and Georgian Muslims in the Media', *CAP PAPERS* (166) (CERIA SERIES), (April 2016), p. 11.

<sup>411</sup> Archil Sikharulidze et al., *Islam in Georgia: Politics and Integration. The Report of Study* (Tbilisi: Caucasian House, 2016).

<sup>412</sup> Gela Guniava, *Documents about Muslim Communities of the Caucasus from the Georgian Archives (1800-1917)* (Qum, 2013).

<sup>413</sup> Nani Gelovani, *The Muslim Community of Tbilisi: 1801-1917* (Tbilisi: Tbilisi State University Press, 2021).



such works is entitled *Islam and Islamic Practices in Georgia* (co-authored with E. Walker).<sup>414</sup> This study considers relations between Muslims and other religious groups; the influence of religion on everyday life in Georgia; the relationship between the religious and national consciousness; and tensions between supporters of the syncretic forms of Islam that have been traditionally practiced in Georgia and the allegedly ‘pure’ and ‘alien’ forms of Islam which have been typically, although not necessarily accurately, referred to as ‘Wahhabism’ in post-Soviet space.

Another article is “Orthodoxy vs Islam: Russian Imperial Policy towards Georgia’s Muslims.”<sup>415</sup> In this article, various aspects of the Russian imperial policy toward Georgia’s Muslims are studied based on archival material. Attention is also focused on the diverse spheres of activities of the Muslim population of Georgia. The study was conducted using documents from the central archives of Tbilisi and Batumi as well as some unedited notes, memoirs, statistical books, and articles from the 19<sup>th</sup>-century press. The political, social, and cultural activities of the Muslim minorities of Georgia are also examined. It is stressed that

Russian and early Soviet policy toward Georgia’s substantial Muslim minority was not unchangeable – it was dependent on circumstances. On the one hand, Russian authorities tried to convert Muslims and to change the demographic situation to benefit Orthodox Christianity, but on the other hand, the authorities tried to win the loyalty of the Muslim clergy and the Muslim population.<sup>416</sup>

In the article titled “Islamic Resurgence in the Modern Caucasian Region: ‘Global’ and ‘Local’ Islam in the Pankisi Gorge”<sup>417</sup> (published

---

<sup>414</sup> George Sanikidze and Edward W. Walker, *Islam and Islamic Practices in Georgia* (Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies. Working Paper Series), 2004; [http://socrates.berkeley.edu/~bsp/publications/2004\\_04-sani.pdf](http://socrates.berkeley.edu/~bsp/publications/2004_04-sani.pdf).

<sup>415</sup> George Sanikidze, ‘Orthodoxy vs Islam: Russian Imperial Policy towards Georgia’s Muslims’, *Ab Imperio* (4), (Eastview Press, 2008), pp. 267-281.

<sup>416</sup> Sanikidze, ‘Orthodoxy vs Islam’, p. 281.

<sup>417</sup> George Sanikidze, ‘Islamic Resurgence in the Modern Caucasian Region: ‘Global’ and ‘Local’ Islam’ in *The Pankisi Gorge. In Regional and Transregional*

in Japan), the principal goal of the author was to demonstrate the role and the place of Islam in Georgia and address the following questions: why and how has the situation changed in the Gorge since ‘the religious revivalism’ in the post-Soviet space first emerged after the collapse of the former USSR and the wars in Chechnya. The work demonstrates that, unlike in Chechnya and Dagestan, until recently, Islam was never a ‘factor of unification and consolidation’ in the Pankisi community. In conclusion, it is stressed that the situation in this small region of Georgia reflects developments occurring not only in the post-Soviet space, but also in the world as a whole. Today, as one of the results of the process of globalization, efforts of different Islamic movements (both radical and more moderate) to create, by using different means, a new Islamic unity based on their own interpretation of religion, have conflicted with local, traditional forms of Islam, which, as these Islamic movements see it, does not correspond to the spirit of ‘pure Islam’.<sup>418</sup> Another article in French, titled “Islam and Muslims in Georgia nowadays,” published in the above-mentioned volume *Georgia between Persia and Europe* is worth noting here.

The English publications by Georgian researchers concerning Islam in modern Georgia include the publication titled *The Unbearable Lightness of Being Muslim and Georgian: Religious Transformation and Questions of Identity among Adjara's Muslim Georgians* by Sophie Zviadadze, which explores the transformation of the religious landscape in Georgia and the idiosyncratic characteristics of identity in post-Soviet Adjara (the region of Adjara is populated by Georgians who profess Islam). Muslim identity in Georgia has formed as a religious and cultural model rooted in the specific historical, political, and cultural development of the region. For Muslim Ajarians, Islam is the ‘religion of their forefathers’ and, at the same time, part of their national [Georgian] identity. However, due to the long-standing dominance of the Christian national narrative in public discourse, Muslim identity has remained suspicious. Thus, Muslim Ajarians have suffered the traumatic experience of being perceived by the mainstream, Christian

---

*Dynamism in Central Eurasia: Empires, Islam and Politics*, ed. by T. Yuama (Sapporo: Hokkaido University Press, 2007), pp. 263-282.

<sup>418</sup> George Sanikidze, ‘Islamic Resurgence in the Modern Caucasian Region’, p. 282.

majority as not being ‘perfect Georgians’ due to their Islamic identity.<sup>419</sup>

Another significant publication is *Neighboring an Insurgency: The Case of Radicalization in Georgia*<sup>420</sup> by Elena Pokalova and Tinatin Karosanidze, which examines the reasons for Pankisi Kists migration to Syria and Iraq. Specifically, it analyzes the impact of the neighboring insurgencies in the North Caucasus and examines how the Chechen conflicts shaped the emergence of radicalism in Georgia’s Pankisi Gorge. The work traces how the movement of individuals, equipment, and ideas to and from Chechnya impacted the Muslim identity of the local population in Pankisi.

### *The third group*

The next group of literature consists of works concerning Islamic art in Georgia and the influence of Islamic art on Georgian architecture and painting such as an impressive study by Iuza Khuskivadze titled *Islam in Georgian Fine Arts and Architecture*.<sup>421</sup> The work highlights how Islamic influences and the way foreign artistic principles were grafted into Georgian tradition, as well as the impact they had on the evolution of different forms of art at various stages. Islamic trends had different degrees of influence on specific fields of art. In the art of book illumination, for example, they were especially manifested in secular miniatures, later examples of which adopted even the structure of their prototypes, while donor portraits featured in church murals were relatively superficial and limited to external similarity. Other spheres of Islamic trends were manifested in architecture and repousse art, and here the impact can be observed mainly in the use of specific motifs.

---

<sup>419</sup> Sophie Zviadadze, ‘The Unbearable Lightness of Being Muslim and Georgian: Religious Transformation and Questions of Identity among Adjara’s Muslim Georgians’, in *Region: Regional Studies of Russia, Eastern Europe, and Central Asia* 7 (2018).

<sup>420</sup> Elena Pokalova and Tinatin Karosanidze, ‘Neighboring an Insurgency: The Case of Radicalization in Georgia,’ *Central Asian Survey* 40 (2020).

<sup>421</sup> Iuza Khuskivadze, *Islam in Georgian Fine Arts and Architecture* (Tbilisi: Cezanne, 2018), p. 19.

In another important study entitled *Muslim Architecture Monuments in Georgia*,<sup>422</sup> author Natia Demurishvili considers that Islamic architecture traditions have left traces in Georgian civil and religious architecture, as reflected in the spread of architectural and artistic elements such as arrowed arches, pavilion towers, stalactic signs, facet glass mirrors design and others. It is worth mentioning here also a collection of articles by Irina Koshoridze called *From the History of Georgian-Iranian Cultural Interaction: Architecture and Fine Arts (the 18<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> centuries)*.<sup>423</sup>

### *The fourth group*

The last group includes works concerning Islam and different aspects of the history of the Muslim world such as *The Life of Muhammad*<sup>424</sup> by Giorgi Lobzhanidze, and the book of Abesalom Aslanidze, titled *Islam and Modernity: Philosophy, Religion, Politics*.<sup>425</sup>

In the monograph titled *Shi'ism and State in Iran*,<sup>426</sup> I examined several aspects of interdependence of state and religion in Iran, relations between the Shiite clergy and political power; causes and effects of the Islamic revolution in Iran. The study of Nani Gelovani titled *Women in Islam*<sup>427</sup> consists of two volumes: the 7<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries and the 11<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> centuries. This work deals with the women's religious, social, economic and political role in Islam: the status of women in the pre-Islamic period; women's participation in the religious life of the Muslim community; women in the Qur'an and *hadith*, the actual position of women in Muslim society, and the rights and duties of

---

<sup>422</sup> Natia Demurishvili, *Muslim Architecture Monuments in Georgia: Tendencies of Muslim Architecture Development in Georgia in the End of the 20<sup>th</sup> and in the Beginning of the 21<sup>st</sup> Centuries* (Tbilisi: Preprint, 2010).

<sup>423</sup> Irina Koshoridze, *From the History of Georgian-Iranian Cultural Interaction: Architecture and Fine Arts (18<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> centuries)* (Tbilisi: National Museum of Georgia, 2012).

<sup>424</sup> Giorgi Lobzhanidze, *The Life of Muhammad* (Tbilisi: Caucasian House, 2007).

<sup>425</sup> Abesalom Aslanidze, *Islam and Modernity: Philosophy, Religion, Politics* (Tbilisi: Universal, 2013).

<sup>426</sup> George Sanikidze, *Shi'ism and State in Iran* (Tbilisi: Universal, 2005).

<sup>427</sup> Nani Gelovani, *Woman in Islam: The 7<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> Centuries* (Tbilisi: Universal, 2005); and Eadem, *Women in Islam: The 11<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> Centuries* (Tbilisi: Tbilisi State University Press, 2018).

women. The author also pays special attention to the relationship between women and power and stresses that currently this problem is very acute in the Muslim world and many principal problems seriously need to be addressed.

## **Conclusion**

It should be noted that differing from the Soviet epoch, Islam currently occupies an important place in the research activities of Georgian scholars and in the curricula of secondary and high schools of post-Soviet Georgia. In secondary school textbooks, considerable attention is given to Islam, Islamic world and its interactions with Georgia. Special textbooks are published for high schools. Concerning the study of different aspects of Islam, Islamic history and culture, it is possible to identify some directions in the works of Georgian academics, including works concerning historical interactions of Georgia with the Muslim world; Islam and Muslims in Georgia (past and present); Islamic art in Georgia and the influence of Islamic art on the Georgian architecture and painting; and Islam in numerous different aspects of the history of the Muslim world. It is worth noting that in the publications of Georgian scholars, along with the problems concerning Muslim communities of Georgia, recommendations are also highlighted to overcome these challenges for the Georgian government. Unfortunately, these recommendations are not always considered.

## **Bibliography**

Alexidze, Marina (trans. from Persian into Georgian, with introduction and comments), *Georgia in Persian Sources of the Qajar Period. Travelogues and Memoirs*. Tbilisi: Artanuji, 2017 (in Georgian).

Aslanidze, Abesalom, *Islam and Modernity (Philosophy, Religion, Politics)*. Tbilisi: Universal, 2013 (in Georgian).

Baramidze, Ruslan, 'Political Process, Social Activity and Individual Strategies in Georgia: Institutional Transformations, Struggle for Identity and Georgian Muslims in the Media', *CAP PAPERS* 166 (CERLA SERIES), (April 2016), [www.centralasiaprogram.org/wp-content/uploads/2016/04/CAP-papers-166-April-2016-Baramidze.pdf](http://www.centralasiaprogram.org/wp-content/uploads/2016/04/CAP-papers-166-April-2016-Baramidze.pdf).

Baramidze, Ruslan, *The Muslim Community of Georgia and State Politics*. Batumi: Horos XXI, 2014 (in Georgian with an extended summary in English).

Demurishvili, Natia, *Muslim Architecture Monuments in Georgia. (Tendencies of Muslim Architecture Development in Georgia in the End of the 20th and in the Beginning of the 21st Centuries)*. Tbilisi: Preprint, 2010 (in Georgian with an extended summary in English).

Gammer, Moshe, 'Walking the Tightrope between Nationalism(s) and Islam(s): The Case of Daghestan', *Central Asian Survey* 21(2) (2002), pp. 133-142.

Gelashivili, Nana, *From the History of Iranian-Georgian Relations (16th c.)*. Tbilisi: Metsniereba, 1995 (in Georgian).

Gelovani, Nani and George Sanikidze, *Islam. Religion, History, Civilization*. Tbilisi: Tbilisi State University Press, 2009 (in Georgian).

Gelovani, Nani, *The Contemporary Arab Countries*. Tbilisi: Universal, 2008 (in Georgian).

Gelovani, Nani, *The Muslim Community of Tbilisi (1801-1917)*. Tbilisi: Tbilisi State University Press, 2021 (in Georgian).

Gelovani, Nani, *Women in Islam (The 7<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries)*. Tbilisi: Universal, 2005 (in Georgian).

Gelovani, Nani, *Women in Islam (The 11<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> centuries)*. Tbilisi: Tbilisi State University Press, 2018 (in Georgian).

Guniava, Gela, *Documents about Muslim Communities of the Caucasus from the Georgian Archives (1800-1917)*. Qum, 2013 (in Russian).

*Īrān va Gorjestān* (Majmū'e-ye maqālāt) [Iran and Georgia, Collection of Articles]. Tehran: Markaz-e Asnad va Tarikh-e Diplomasi, 1380/2001 (in Persian).

Japaridze, Gocha, *Georgia and Mamluks of Egypt*. Tbilisi: Tbilisi State University Press, 2016 (in Georgian).

Japaridze, Gocha, *Georgia and the Middle Eastern Islamic World in the 12<sup>th</sup> and the First Third of the 13<sup>th</sup> Centuries*. Tbilisi: Metsniereba, 1995 (in Georgian).

Japaridze, Gocha, George Sanikidze, Mikhail Svanidze, and Karlo Kutsia, *Islam. Encyclopedic Dictionary*. Tbilisi: Neker, 1999 (in Georgian).

Katsitadze David, *History of Iran*. Tbilisi: Tbilisi State University Press, 2009 (in Georgian).

Khuskivadze, Iuza, *Islam in Georgian Fine Arts and Architecture*. Tbilisi: Sezanne, 2018 (in Georgian and in English).

Kighuradze, N., L. Pirtskhalava, R. Gachechiladze and G. Sanikidze, *History. The 11<sup>th</sup>-Grade Textbook for Secondary Schools*. Tbilisi: Bakur Sulakauri Publishing House, 2012.

Koshoridze, Irina, *From the History of Georgian-Iranian Cultural Interaction: Architecture and Fine Arts. (The 16<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> centuries)*. Tbilisi: National Museum of Georgia, 2012 (in Georgian).

Lobzhanidze, Giorgi, *The Life of Muhammad*. Tbilisi: Caucasian House, 2007 (in Georgian).

Narimanishvili, Giorgi, *Relations between Georgia and Fatimid Caliphate in the 11<sup>th</sup> Century*. Tbilisi: Mtsignobari, 2017 (in Georgian with an extended summary in English).

Nathkhebia Irène, et Hellot-Bellier, Florence, (sous la dir. de), *La Géorgie entre la Perse et l'Europe*. Paris: L'Harmattan, 2009.

Panjikidze, T., R. Andriashvili, O. Gabidzashvili, A. Kobadze, and M. Urumashvili, *Vestiges of Islam in Eastern Georgia*. Annual academic report. Georgian Institute of the Friendship of Peoples, Tbilisi, 1988 (unpublished).

Pokalova, Elena and Tinatin Karosanidze, 'Neighbouring an Insurgency: The Case of Radicalization in Georgia', *Central Asian Survey* 40 (2020), pp. 242-256.

Sanikidze, George, 'Islam et Musulmans en Géorgie Contemporaine', *Dans La Géorgie entre la Perse et l'Europe*, (sous la dir. de I. Nathkhebia et F. Hellot-Bellier). Paris: L'Harmattan, 2009, pp. 275-298 (in French).

Sanikidze, George, 'Islamic Resurgence in the Modern Caucasian Region: 'Global' and 'Local' Islam in the Pankisi Gorge.' In *Regional and Transregional Dynamism in Central Eurasia: Empires, Islam and Politics*, Ed. by T. Yuama. Sapporo: Hokkaido University Press, 2007, pp. 263-282.

Sanikidze, George, *Shi'ism and State in Iran*. Tbilisi: Universal, 2005 (in Georgian with an extended summary in French).

Sanikidze, George, *Iran and the South Caucasian Countries. Different Realities, Different Opportunities*. Tbilisi: Ilia State University Press, 2022 (in Georgian with an extended summary in English).

Sanikidze, George, 'Orthodoxy vs Islam: Russian Imperial Policy towards Georgia's Muslims', *Ab Imperio* 4 (Eastview Press, 2008), pp. 267-281.

Sanikidze, George and Edward W. Walker, *Islam and Islamic Practices in Georgia* (Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies.

Working Paper Series), 2004, [http://socrates.berkeley.edu/~bsp/publications/2004\\_04-sani.pdf](http://socrates.berkeley.edu/~bsp/publications/2004_04-sani.pdf).

Sanikidze, George, Nani Gelovani, and Alasania Giuli, *History of the Middle East and its Interaction with the South Caucasus (The 19th and the Beginning of the 21st centuries)*. Tbilisi: Ilia State University Press, 2011 (in Georgian).

Shengelia, Nodar (trans., with introduction), *The Ottoman Deflers on Historical South Georgia*. Tbilisi: Orient, 2021.

Shengelia, Nodar, *The Asia Minor Seljuks and Georgia*. Tbilisi: Tbilisi State University Press, 2003 (in Georgian).

Shioshvili, Tina and Baramidze Ruslan (eds), *Georgian Muslims in the Context of Modernity*. Batumi: N. Beredzenishvili Institute, 2010 (in Georgian with an extended summary in English).

Sikharulidze, Archil, et al., *Islam in Georgia: Politics and Integration. The Report of Study*. Tbilisi: Caucasian House, 2016 (in Georgian and English).

Svanidze, Mikhail (ed.), *International relations in the Middle East during the Ottoman-Iran Wars and Georgia (XVI century)*. Tbilisi: Artanuji, 2007 (in Georgian).

Svanidze, Mikhail, *History of Turkey (1299-2000)*. Tbilisi: Artanuji, 2007 (in Georgian).

*The Qur'an*. Translation into Georgian with introduction by Lobzhanidze, Giorgi. Tbilisi: Caucasian House, 2006.

*The Qur'an*. Surahs 1-5. Translation into Georgian with commentaries by Silagadze, Apolon. Tbilisi: Universal, 2009.

*The Qur'an*. Translation into Georgian by Mikeladze, Rezo. Istanbul: Hayrat, 2017.

Tikadze, Merab, *History of Arabs*. Tbilisi: Tbilisi State University Press, 2008 (in Georgian).

Tikadze, Merab, *Modern History of Arab Countries*. Tbilisi: Tbilisi State University Press, 2008 (in Georgian).

Tsurtsunia, Mamuka, *The Ideology of War in Georgia and the Middle East: Christian Holy War and Islamic Jihad*. Tbilisi: Tbilisi State University Press, 2021 (in Georgian).

Zviadadze, Sophie, 'The Unbearable Lightness of Being Muslim and Georgian: Religious Transformation and Questions of Identity among Adjara's Muslim Georgians', *Region: Regional Studies of Russia, Eastern Europe, and Central Asia* 7 (2018), pp. 23-42.



## CHAPTER TEN

# ISLAMIC PSYCHOLOGY IN THE COMMONWEALTH OF INDEPENDENT STATES: CURRENT STATUS, TRENDS AND PROSPECTS

*G. Hussein Rassool & Filius F. Iakhin*

### Introduction

During the 20<sup>th</sup> century, there was an awakening of the Muslim *ummah* regarding the dominant encroachment of secular ideologies into education and social sciences. This awakening affected psychology too, as “secular contemporary psychology has been promoted on a global scale and its dominance has remained unchallenged in most academic institutions in the developing world, especially in majority Muslim countries.”<sup>428</sup> Many Muslim psychologists have not only been acculturated by the Orientalist approach to psychology, but also have internalized values which are alien to both their indigenous culture and Islamic traditions. The emergence of the field of Islamic psychology seriously challenged this situation and was very timely, and its evolution was logical, processing in a broader context, namely, the Islamization of Knowledge (IOK) movement.<sup>429</sup> This movement gained momentum in the 1970’s with the global re-awakening of Islamic consciousness, and the concern of Muslim scholars towards the adoption of Western-oriented values and lifestyles by Muslims countering the rise of the plight of the Muslim *ummah*, the secularization of educational systems in Muslim majority countries.

The IOK movement has had a significant influence in the field of psychology. The term ‘Islamic psychology’ began to appear in the literature and a large number of articles, monographs and collective works were published on the theoretical and practical aspects of Islamic psychology. Attempts towards for an agreed definition, theoret-

---

<sup>428</sup> G. Hussein Rassool, *Islamic Psychology: Human Behaviour and Experience from an Islamic Perspective* (Oxford: Routledge, 2021), p. 4.

<sup>429</sup> *Ibid.*

ical or conceptual model of Islamic psychology, Islamic psychotherapy and counseling, organizational development and its clinical application have achieved some degrees of success.<sup>430</sup> Further developments are ongoing in several countries towards knowledge integration of Islamic ethics and Islamic psychology in the psychology curriculum, the proliferation of postgraduate courses in Islamic psychology, having recently touched upon the issues of its practical application.

During the past two decades, several organizations have been created at the international and local levels to provide guidance and support to its members in the pursuit of the goal of integrating Islamic fundamentals and ethics with psychological knowledge and providing counseling and psychotherapeutic assistance to Muslims. The first and most influential organization is the International Association of Muslim Psychologists (IAMP). The mission of IAMP is “to promote a body of knowledge-based on scientific investigations through human endeavors grounded in Islamic teaching,” and its focus is “to develop and empower the future generation through the study of Islamically and culturally adapted psychology.”<sup>431</sup> Another organization is the International Association of Islamic Psychology (IAIP), which was founded in 2017 by the father of modern Islamic psychology, Malik Badri. IAIP is a professional body aimed at bringing Islamic tradition into the context of modern clinical psychology, with a focus on practical application.<sup>432</sup>

Another development in the field of Islamic psychology and psychotherapy has been providing educational and training programs in Islamic psychology. One of the first steps was the creation of the Centre for Islamic Psychology (CIP) at the Riphah Institute of Clini-

---

<sup>430</sup> P.M. Kaplick and R. Skinner, ‘The Evolving Islam and Psychology Movement’, *European Psychologist* 22(3) (2017), pp. 198-204; C.Y. Al-Karam, ‘Islamic Psychology: Towards a 21<sup>st</sup> Century Definition and Conceptual Framework’, *Journal of Islamic Ethics* 2 (2018), pp. 97-109; H. Keshavarzi et al., *Applying Islamic Principles to Clinical Mental Health Care: Traditional Islamically Integrated Psychotherapy* (New York: Routledge, 2000); G. Hussein Rassool, *Islamic Counselling: An Introduction to Theory and Practice* (Hove, East Sussex: Routledge, 2016); and G. Hussein Rassool, *Islamic Psychology*.

<sup>431</sup> International Association of Muslim Psychologists. Official Website: <https://iamphome.org>

<sup>432</sup> International Association of Islamic Psychology. Official Website: <https://www.islamicpsychology.org/what-is-islamic-psychology>.

cal and Professional Psychology, Riphah International University, Pakistan in September 2019.<sup>433</sup> A number of clinics and centers providing psychological and psychotherapeutic assistance to Muslims have been founded based on embedding Islamic tradition to clinical practice, such as the Khalil Center (USA, Canada) and Ihsaan (UK).

Muslim societies of the Commonwealth of Independent States (CIS)<sup>434</sup> have not stayed out of these trends. During the intervening periods, there also has been a growing interest of Muslim psychologists of the CIS countries in developing Islamically based psychology and psychological therapies. This resurgence has been largely due to the increasing need of local Muslims to overcome various kinds of psychosocial problems and has been accompanied by several Muslim psychologists making efforts to ascertain knowledge and adequate preparation on Islamic psychology and counseling in order to provide valuable psychological assistance to Muslim clients. One can also note the emergence of Muslim bloggers covering psychological topics on social networks, and these activities are often accompanied by heated discussions ‘for’ and ‘against’ psychology in general and Islamic psychology in particular. But nevertheless, Muslims’ interest in psychological issues is growing. This has been supplemented with the publication of literature in both Russian and English and the increase in the number of training courses, seminars, local and national conferences in Islamic psychology and counseling for Muslim psychologists and the common public. Within the context of this evaluation and development of Islamic psychology and its counseling and therapeutic practices, the aim of this chapter is to examine the current status, trends and prospects of Islamic psychology in selected CIS countries that have a large Muslim population, including Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Russia, Tajikistan, and Uzbekistan.<sup>435</sup>

---

<sup>433</sup> Riphah Institute of Clinical and Professional Psychology, Riphah International University, Pakistan.

<sup>434</sup> The CIS is nowadays made up of several post-Soviet countries, including Azerbaijan, Armenia, Belarus, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Moldova, Russia, Tajikistan, Turkmenistan and Uzbekistan.

<sup>435</sup> Turkmenistan is excluded from the research, because of the total lack of information from this country.

## **Current Status of Islamic Psychology in the CIS**

There has been a delay in the emergence of the Islam and psychology movement, and the development of psychological assistance to Muslims in the CIS. However, that should be seen in its historical, political, legal, social, cultural, scientific, educational and socio-psychological context.

Starting with the relevant historical contexts, one should note that after the October Revolution of 1917, the formation of the USSR, which embraced territories with a predominantly Muslim population (Azerbaijan, Central Asia, Kazakhstan) as union republics in the 20s and 30s of the 20<sup>th</sup> century, scientific thought and education developed mainly within the framework of the theories and paradigms of scientific materialism (Marxism-Leninism) and communist atheistic ideology in opposition to religions and bourgeois scientific and social and political theories. Psychological science in the USSR was positioned in a very rigid ideological framework. It was not until the 1960s that globalized psychology (Americanization of psychology) was embraced by both Russia and the other republics of the USSR.

Moreover, during the 1930's and later, Muslim communities went under a strong pressure that had a dominant and significant negative influence on Islamic religious knowledge and practice. This was marked by an absolute ideologically motivated dismissal of religion, the persecution of believers, the closure of religious and Islamic educational institutions, repressions against religious prominent Islamic figures, and an indirect ban on religious practice (prayer, fasting, *hajj*, etc.). People could receive knowledge about Islam, basically, only in a revised form: from the critical point of view of scientific atheism or Soviet Oriental studies. During the Soviet period, translations of the works of scholars and authors of the Arab-Muslim East which were 'ideologically' close to materialism were allowed. In addition, the concepts and heritage of some representatives of *falsafa* (philosophy), poets with anti-Islamic polemics, scholars who fought against religion, and those who were exiled for their anti-religious and Muslim stance were encouraged and supported.

After the collapse of the USSR and communist ideology, the field of psychology in the CIS experienced a flood of information from Western psychology from the 1990s that made a significant transformation in the curricula, areas of scientific research, and psychological practice. In most CIS countries there has been a rejection of Soviet

ideological guidelines, sometimes with unreasonable disregard for the objective achievements of Soviet psychological science. The fields of developmental psychology, personality psychology, social psychology, psychological counseling and psychotherapy were particularly influenced by Western psychology. Similarly, once received freedom in the religious sphere also enabled both ordinary Muslims and Muslim researchers to get acquainted with the vast Islamic heritage, from translated works of foreign Muslim authors of the past and present and literature of researchers from the CIS.

The next common factor in addition to ‘common recent history’ that ‘unites’ almost all the CIS countries is the lack of regulation of the provision of psychological assistance (counseling and psychotherapy, except medical).<sup>436</sup> There are no formal and standardized requirements (education, specific training, supervision) for those who present themselves as counselors or counseling psychologists. Hence, it follows that after short-term retraining courses, individuals may call themselves as Islamic psychologists, or Muslim psychologists, counselors without any fear of professional accountability and legal liability. This creates serious risks of harm to clients (patients), and also reduces the level of trust in counseling psychologists’ activities. In the context of a legal vacuum and a lack of psychological literacy of the population, some individuals hiding behind the titles of ‘psychologist’, ‘therapist’, ‘counselor’, ‘consultant’, ‘professional coach’, ‘business coach’, among others, are providing psychological assistance to Muslims, despite potentially significant flaws in their professional competencies.

At the same time, religiously oriented Muslim psychologists of the CIS work in the context of a secular system of government and education. Because the concept of ‘secular nature of the state’ is often given a broad interpretation, it may lead to certain constraints on the religious rights of citizens, the risks of negative social or even having legal injunctions on their professional activities. In Russia, Azerbaijan, and the countries of Central Asia, there are fairly rigid systems of legislation on the regulation of religious activities and in countering extremism. Similarly, most of the CIS countries have set control and restrictions on religious administration and education. In this regard,

---

<sup>436</sup> Medical psychotherapy provided by trained doctors is a regulated activity that is under supervision of authorities.

the provision of religiously oriented psychological assistance, the development of relevant theoretical concepts and practices, to varying degrees, are under supervision and control of governmental institutions, which may in some way, or another inhibit the evolution and development of Islamic psychology.

Another important factor is that the Muslim population of the CIS is very heterogeneous with a diversity of religious orientations (Sufism, Salafism, institutionalized Islam that is considered 'traditional' for the CIS countries). Moreover, due to the large migration from the regions of the North Caucasus, Central Asia to large Russian cities for economic reasons, Muslims have formed local religious minorities there. Migrants are automatically alien both culturally and psychologically, and experience difficulties in adaptation to new living conditions, including socio-cultural and socio-psychological adaptation.<sup>437</sup> Some of these migrants often require mental health assistance from professionals for their complex needs.

One essential point to be mentioned here is that in the Russian Federation, Moldova and Armenia, Muslims are a religious minority, while in Azerbaijan and the states of Central Asia, they make up the majority of the population, with varying degrees of religious commitment. It is obvious that the approaches to counseling minority groups or migrants abroad or indigenous majorities in their homeland have their own specific features. It is within this context Muslim psychologists have begun to develop the theory and practice of Islamic psychology and counseling.

## **Trends and Prospects**

From a historical perspective, it is important to note that the great scholars of the Islamic Renaissance of the Muslim East developed issues of psyche (soul), mental and spiritual health, came from the territories of Central Asia and Kazakhstan such as al-Farabi (c.870/872-950/951) and Ibn Sina (c.980-1037). Well-known Sufi groups, including the *Kubrawiyya*, *Yasawiyya* and *Naqshbandi*, also appeared in the countries of Central Asia in the Middle Ages and spread far beyond its borders and continue to develop up to the present

---

<sup>437</sup> Дескова И.В. Социокультурные установки мусульман в мегаполисе Москва: социально-психологические аспекты [Электронный ресурс] // Мир науки. Педагогика и психология. 2019. Т. 7. № 1.

time.<sup>438</sup> The legacy of such scholars such as Shihabuddin Marjani (1818-1889), Zeynulla Rasulev (1833-1917), Ismail Gasprinsky (1851-1914), Murat Ramzi (1854-1934), Musa Bigiev (1875-1949), Riza al-Din Fakhretdin (1859-1936), Zia Kamali (1873-1936) and many others require not only further research from a philosophical, theological and historical point of view, but also a more in-depth analysis of their religious-anthropological, ethical-religious and psychological concepts.

In modern times especially between 1970 and 1980s, several works of Al-Farabi contributing to the world philosophy and psychology were translated from Arabic into Russian in the Kazakh SSR such as “Treatise on What should Precede the Study of Philosophy” (1972), “Aphorisms of a Statesman” (1973), “Civil Policy” (1973) and “Fundamentals of Wisdom” (1987).<sup>439</sup> A valuable contribution of Tajik scholars was the publication of the work of Al-Razi titled “Spiritual Medicine” in 1990.<sup>440</sup> On the 1000<sup>th</sup> anniversary of Ibn Sina, translations of his works in the fields of philosophy and medicine were published, in which his most valuable ideas regarding the inner world of a person and his treatise on mental health were outlined.<sup>441</sup> During the Soviet and post-Soviet periods, translations of some Sufi authors such as al-Ghazali appeared.<sup>442</sup> In the early 2010s, Russian-speaking readers

---

<sup>438</sup> Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): Сборник статей памяти Фригца Майера (1912-1998) / сост. и отв. ред. А.А. Хисматуллин. СПб: Филологический факультет СПбГУ, 2001.

<sup>439</sup> *Аль-Фараби*. Трактат о том, что должно предшествовать изучению философии. Философские трактаты. Алматы: Наука КазССР, 1972; *Аль-Фараби*. Афоризмы государственного деятеля. Социально-этические трактаты. Алматы: Наука КазССР, 1973; *Аль-Фараби*. Гражданская политика. Социально-этические трактаты. Алматы: Наука КазССР, 1973; *Аль-Фараби*. Основы мудрости. Естественно-научные трактаты / пер. с араб. Алматы: Наука КазССР, 1987.

<sup>440</sup> *Ар-Рази А.Б.* Духовная медицина. Душанбе: Ирфон, 1990.

<sup>441</sup> *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М.: Издательство «Наука», 1980; *Ибн Сина А.* Канон врачебной науки. Книга I, Книга II. Издание второе. Ташкент: Издательство «Фан», 1981.

<sup>442</sup> *Аль-Газали А.Х.* Ихья Улум ад-Дин. Воскрешение наук о вере. Избранные главы / пер. с араб., исслед. и коммент. В.В. Наумкина. М.: Наука, 1980; *Аль-Газали А.Х.* Правильные веса (ал-Кустас ал-Мустаким) / предисл., пер. и коммент. В.В. Наумкина. М.: ООО «Садра», 2018; *Аль-Газали А.Х.* «Весы деяний» и другие сочинения / пер. с араб. А.

got acquainted with the translations of the works of another Muslim author of the 14<sup>th</sup> century, who paid great attention to the spiritual side of Islamic worship, the Islamic science of the soul (spirit), Ibn Qayyim al-Jawziyya.<sup>443</sup> It should be noted that both Soviet and modern researchers of the CIS countries mainly consider the works of these authors in the general context of the development of Arab-Muslim philosophy, Islamic theology and Sufism, or the development of scientific approaches, without paying special attention to their psychological concepts.<sup>444</sup>

In the 21<sup>st</sup> century, the intellectual breakthrough for 'Islam and Psychology' movement appeared in the CIS, as the accumulated Muslim intellectual heritage, modern theoretical and conceptual framework in psychology, and clinical applications were summarized. Publications and research on different aspects of Islamic psychology started the initiative in the advent of Islamic psychology and counseling in Russia and the CIS countries.

The very first work in the field was the publication by Olga S. Pavlova titled "The Psychology of Religion in an Islamic Perspective:

---

Минниязова, С. Сагадеева. М.: ИД «Ансар», 2004; *Аль-Газали А.Х.* Возрождение религиозных наук. В десяти томах / пер. с араб. И.Р. Насырова, А.С. Ацаевой. Махачкала: Нуруль иршад, 2011; *Аль-Газали А.Х.* Исследование сокровенных тайн сердца / пер. с араб. А. Минниязова. М.: ИД «Ансар», 2006; *Аль-Газали А.Х.* «Наставление правителям» и другие сочинения / пер. с араб. А. Минниязовой, А. Хисматуллина. М.: ИД «Ансар», 2004; *Аль-Газали А.Х.* Мухаммад ат-Туси. «Кимийя-йи са'адат» («Эликсир счастья»). Часть 1: Унваны 1-4. Рукн 1 / пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А.А. Хисматуллина. СПб.: «Петербургское Востоковедение». 2002.

<sup>443</sup> *Аль-Джаузидий И.К.* Болезнь и исцеление / пер. Б. Баймуханбетова. Алматы, 2006; *Аль-Джаузидий И.К.* Избранное. В 3 томах. Т. 1. Деяния сердец / пер. с араб. Е. Сорокоумовой. М.: Умма, 2014; *Аль-Джаузидий И.К.* Фаваид. Полезные наставления / пер. с араб. Е. Сорокоумовой. М.: Эксмо, 2014; *Аль-Джаузидий И.К.* Душа / пер. с араб. Р.Г.Хисамова. Казань, 2013.

<sup>444</sup> *Насыров И.Р.* Исследования классической исламской философии в России в 1990-х годах и начале XXI века [<https://iphrras.ru/uplfile/smirnov/ishraq/1/nasyr2.pdf>, доступ от 29.04.2023].



Status and Development Prospects” in 2015.<sup>445</sup> This paper examined the urgent need to develop Islamic psychological assistance in Russia and presented a review of the current state of affairs in the Russian Federation, and the fields of psychology of religion, spirituality, and psychology. The psychology of religion was identified as a branch of psychological science, and religious psychology as a part of theological knowledge. The author paid special attention to the state of the psychology of Islam in Russia and abroad, including the history and prospects for the development of psychological science, the main areas of research and clinical practice. The next substantial work by Pavlova, who became the first Head of the Association of Psychological Assistance to Muslims, reviewed the status and prospects for the development of psychological assistance and counseling for Muslims, and the issues related to Islam and psychology movement in the Russian Federation.<sup>446</sup> Following books by Pavlova entitled “Psychology: Islamic Discourse”<sup>447</sup> and “Psychology in the Writings of Muslim Scholars: A Textbook”<sup>448</sup> summarize the accumulated theoretical and practical experience in the development of the psychology of Islam, Islamic psychology in Russia and on the global scale. Among the noteworthy works of modern Muslim theologians from the CIS, which are vital to the psycho-spiritual and moral development of Muslims, the books of the Uzbek scholar Sheikh Muhammad Sadiq Muhammad Yusuf should be noted.<sup>449</sup>

The evolution and development of Islamic psychology in the CIS was also influenced by the translations of some psychological works

---

<sup>445</sup> Павлова О.С. Психология религии в исламской перспективе: состояние и перспективы развития // Ислам в современном мире. 2015. № 11(4). С. 207-222.

<sup>446</sup> Olga Pavlova, ‘Association of Psychological Assistance to Muslims in Russia: Activities, Problems and Solutions’, *Minbar: Islamic Studies* 12(4) (2019), pp. 1069-1090.

<sup>447</sup> Павлова О.С. Психология: исламский дискурс. М.: Ассоциация психологической помощи мусульманам, АНО НПЦ «Аль-Васатыя – умеренность», 2020.

<sup>448</sup> Павлова О.С. Психология в трудах мусульманских ученых: учебное пособие. Болгар: Мусульманская религиозная духовная образовательная организация «Болгарская исламская академия», 2022.

<sup>449</sup> Шейх М.С. Счастливая семья. Ташкент: Hilol-nashr, 2018; Шейх М.С. Тафсир Хилал. Т. 4. Ташкент: Hilol-nashr, 2018.

of Muslim classical scholars of the past and modern thinkers. The joint activity of the International Institute of Islamic Thought (IIIT) and the Idrak Public Association (Baku, Azerbaijan) have been pioneering in this process. With their initiative and support, a number of works of an outstanding Muslim psychologist Malik Badri were published such as “Reflection. The Study of the Human Psyche and Soul”<sup>450</sup> (2008) and “The AIDS Crisis: A Socio-cultural View through the Prism of Islam”<sup>451</sup> (2011). With the cooperation of these institutions and Association of Psychological Assistance to Muslims (Russia) the book of the 9<sup>th</sup> century Muslim scholar al-Balkhi titled “Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician” with Malik Badri’s comments was published in 2019.<sup>452</sup> The translation of this work introduced Russian-speaking professionals to the theoretical ideas and practical techniques of psychotherapy of this prominent Muslim scientist and clinician of the Golden Age of Islam. These concepts were unique for his time and remain relevant in modern psychopathology and psychotherapy.

Another publication by Malik Badri is a collection of two books under the general title “Theory and Practice of Islamic Psychology.”<sup>453</sup> This book was the first to introduce Russian-speaking readers to the main ideas of the theory and practice of Islamic psychology and it provided guidelines for many Muslim psychologists in the CIS. The publication of the Russian translation of G. Hussein Rassool’s book “Islamic Counseling: An Introduction to Theory and Practice” has also made a significant contribution to the development of Islam-

---

<sup>450</sup> *Бадри М.* Размышление. Исследование психики и души человека. Баку: CBS, 2008.

<sup>451</sup> *Бадри М.* Кризис СПИДА: социокультурный взгляд сквозь призму ислама / пер. с англ. Р. Кулиева и А. Юсуфзаде; корректор и редактор М. Нафиева. Баку: Издательство «CBS», 2011.

<sup>452</sup> *Аль-Балхи А.З.* Пища для души. Когнитивно-поведенческая терапия врача девятого века / пер. Л. Мамедова. М.: Международный институт исламской мысли, ОО «Идрак», Ассоциация психологической помощи мусульманам, 2019.

<sup>453</sup> *Бадри М.* Теория и практика исламской психологии / под ред. О.С. Павловой, В.С. Полосина. М.: АНО НПЦ «Аль Васатья – умеренность», 2018.

ic counseling in Russia and the CIS.<sup>454</sup> It presents a basic understanding of Islamic counseling for psychologists and Islamic counselors, and gives a thorough review and profound analysis of counseling approaches congruent with Islamic beliefs and practices from a faith-based perspective.

The analysis of existing trends and assessment of the prospects for the development of Islamic psychology shows that the organization and coordination of activities of professional associations and institutions in the CIS play a great role for progress in this area, and it has been obviously demonstrated by the Association of Psychological Assistance to Muslims in Russia. This association has become a coordinating center that generates theoretical knowledge and clinical applications in various fields (Islamic knowledge, psychology, pedagogy, theology, philosophy, ethnology) and integrates them into psychology of Islam and psychology of Muslims. It also provides systematic professional and spiritually oriented psychological assistance to Muslims. The goal of the association is to enable its members to undertake psychological interventions based on specifics of Islam and the way of life of Muslims.

The research activities of the association are aimed at studying the accumulated Russian and foreign literature both in psychology of religion in general, and in psychology of Islam, in particular, study of the contribution of Islamic religious scholars and Muslim scientists to the development of psychology. This activity also encompasses steps towards making current knowledge and experience in psychology congruent with Islamic rules, conducting empirical research aimed at studying the psychological characteristics of Muslims and Islamic religiosity. The results of ongoing research, both theoretical and empirical, are regularly published in the international scientific peer-reviewed journal *Minbar. Islamic Studies*,<sup>455</sup> scientific and educational journal of the Association, titled *Islam: Personality and Society*.<sup>456</sup>

---

<sup>454</sup> G. Hussein Rassool, *Islamic Counselling: An Introduction to Theory and Practice* (transl. by Saleh J., ed. by O. S. Pavlova into Russian) (Moscow: Institute of Knowledge Integration, Association of Psychological Assistance to Muslims, 2022).

<sup>455</sup> Минбар. Исламские исследования [<https://minbar.elpub.ru/jour/index>, доступ от 29.04.2023].

<sup>456</sup> Ислам: личность и общество [<http://islampsiholog.ru/zhurnal-islamlichnost-i-obshhestvo-2/>, доступ от 29.04.2023].

Most of the articles are devoted to empirical studies of the psychological characteristics of people who profess Islam, and in particular the relationship between religiosity and religious identity of Muslims with various aspects of their life. Several members of the association, primarily R.G. Galikhuzina, K.I. Nasibullov, O.S. Pavlova, F.F. Iakhin, have attempted to comprehend psychological phenomena in their theoretical discourses from an Islamic perspective and developed original approaches to the psychological counseling of Muslims.<sup>457</sup> The issues of integration of Islamic theology, pedagogy and psychology are deeply studied in the works of the Head of the Department of Systematic Theology of the Russian Islamic Institute (Kazan), T.E. Sedankina, among which there are a theoretical monograph and textbooks for students.<sup>458</sup>

The educational and methodological activities of the association are also developing positively. These support the implementation of programs to improve the professional qualifications of specialists through courses, round tables, seminars, scientific and practical conferences. The association holds annual All-Russian Scientific and Practical Conference with international participation titled “Islam: Psychological Stability as the Basis of Personal and Social Well-being.” Its sessions have been attended by researchers and professionals from various fields of knowledge, including psychologists, educators, religious figures, theologians, philosophers, Islamic scholars, doctors and journalists from Russia, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Uzbekistan and other countries. The main topics of the conference include psychological counseling for Muslims, countering religious extremism and radicalization in Muslim communities, psychological

---

<sup>457</sup> Павлова О.С. Психология: исламский дискурс. С.160-162.

<sup>458</sup> *Седанкина Т.Е.* Психология духовного развития: учебное пособие. Казань, 2019; *Седанкина Т.Е.* Религиозная социология: исламский компонент: учебное пособие. Казань: КФУ, 2016; *Седанкина Т.Е.* Смысл жизни: теолого-синкретический взгляд. Verlag: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2012; *Седанкина Т.Е.* Психологические аспекты духовно-нравственного развития: учебное пособие. Казань: Издательство «Бриг», 2020.

assistance to migrants, ethical aspects of Muslim psychologists' activities, and other related issues.<sup>459</sup>

The association actively promotes the ideas and practices of culturally specific counseling through training and seminars to its members. Many Muslim psychologists are making attempts to adapt the approaches and techniques of well-known schools of counseling and psychotherapy (for example, cognitive behavioral therapy, psychodrama, gestalt-therapy, existential analysis, family psychotherapy, depth psychology, etc.) from an Islamic perspective in counseling to Muslims.<sup>460</sup> The main criterion is to provide high standards in both theoretical knowledge of Islamic psychology and psychotherapy and in their clinical applications. In their books, members of the association Z. Bairova<sup>461</sup> and G. Galieva<sup>462</sup> share their practical experience in the spiritual education and psychoeducation of Muslims and good practices for psychological counseling of Muslim clients.

The need for more trained counselors providing psychological assistance to Muslims determined the urgent demands to promote adequate education and training for the Muslim professionals. The start and provision of the master's program "Psychology of the East: Ethnicity, Religion and Intercultural Communication" at the Moscow State University of Psychology and Education became a significant contribution to this process.<sup>463</sup> The program is managed by the head of the Association for Psychological Assistance to Muslims, Olga Pavlova. It aims at developing the skills of intercultural communication and counseling, taking into account the ethnic and religious characteristics of the peoples of the East including the Middle East, the Far East, Central Asia, the Caucasus and the Volga-Urals region. Stu-

---

<sup>459</sup> Ассоциация психологической помощи мусульманам. Научно-практические конференции [<http://islampsiholog.ru/nauchno-prakticheskie-konferencii>], доступ от 29.04.2023].

<sup>460</sup> Filyus Yakhin, 'Human Symbols and Divine Signs in Psychotherapy and Psychological Counseling: Islamic Discourse', *Minbar. Islamic Studies* 14(1) (2021), pp. 201-225.

<sup>461</sup> *Байрова З.М.* Настольная книга мусульманки. Саратов: ООО «Амприг», 2021.

<sup>462</sup> *Галиева Г.Ф.* Самоисцеление. Как стать психологом для себя. Казань: Издательство «Печать-Сервис XXI век», 2021.

<sup>463</sup> Магистерская программа «Психология Востока» [<https://mgppu.ru/project/455>], доступ от 29.04.2023].

dents choose one of the educational areas among Arabic (Islamic), Korean and Chinese. The Arabic subdivision of the program provides the study of the history and modern culture of the Muslim peoples of the world, the psychology of Islam, ethnopsychology, and the peculiarities of intercultural communication with representatives of the ethnic groups and nations that profess Islam, and the distinctive features of counseling Muslims. Thus, within the framework of a secular educational institution, students acquire unique knowledge and skills necessary for counseling Muslims, conducting research in the fields of psychology of religion, cross-cultural psychology and ethnopsychology.

In 2019, the Psychological Center “4life” in Kazan and the Volga Region Institute of Continuing Professional Education, together with the Association for Psychological Assistance to Muslims, launched a licensed educational program for advanced training on Psychological counseling for Muslims.<sup>464</sup> This training program is aimed at developing special competencies in the field of religion and religious consciousness, cross-cultural psychological competencies (knowledge of the specifics of the ethnic and religious culture of Muslim clients), the possibilities, features and limits of using the methods of family systems therapy, gestalt-therapy, existential therapy and monodrama in counseling Muslims. For two years (2020 and 2021), a member of the Association, T. Sedankina facilitated advanced training courses on ‘Spiritually Oriented Psychology and Pedagogy’, which presented approaches to the integration of scientific and religious knowledge in the field of psychology and pedagogy, aimed at improving the general pedagogical and psychological competence in this area.

Another important development in Islamic psychology in the CIS was the establishment of the Institute of Knowledge Integration online program with a special course on Islamic psychology,<sup>465</sup> taught in Russian and English by the Head of the Association, Olga Pavlova, and the Head of the Bashkortostan representative office of the Asso-

---

<sup>464</sup> Ахметзянова Г.Э. Опыт реализации образовательной программы «Психологическое консультирование мусульман» // Ислам: личность и общество. 2019. № 3. С. 177-179.

<sup>465</sup> Registered in Tbilisi, Georgia.

ciation, Filius Iakhin.<sup>466</sup> The aim of these courses is to provide an overview of the foundations of the theory and practice of Islamic psychology, as an interdisciplinary field of knowledge at the intersection of psychology and Islamic theology.

In March 2021, the association launched its internship program to increase the professional competences of psychologists providing qualified psychological assistance to Muslims.<sup>467</sup> The main form of activity is lectures given by invited experts who have extensive experience in counseling, supervisions and interventions and common discussions, which enables novice therapists and students of psychology to gain knowledge, skills, and professional confidence. The program also provides mutual support, which is also crucial for the Muslim counselors' professional well-being. This initiative made it possible to increase the effectiveness of the practice-oriented activities for individual and group counseling of Muslims and facilitated the rise of professional competences of the participants to meet the Muslim clients' needs.

Along with the enhancing professional potentials of its members, the association pays great attention to the improvement of psychological skills of Muslim religious figures (imams, teachers and students of religious educational institutions). This activity is carried out in accordance with the official programs of the Bolgar Islamic Academy, the Russian Islamic Institute, and the Moscow Islamic Institute. Within this framework, imams become acquainted with both the basics of psychological knowledge and the Islamic psychological heritage.<sup>468</sup> As a result of the collective efforts of the association's active members, a methodological manual for religious figures on issues of psychological assistance in crisis situations was published in May 2022.<sup>469</sup> The purpose of this manual is to provide Islamic religious leaders with practi-

---

<sup>466</sup> ИКИ Академия courses [<https://ikiacademy.org/allcourses>, доступ от 29.04.2023].

<sup>467</sup> Бариева Н.Ю. Стажировочная площадка Ассоциации психологической помощи мусульманам: причины, актуальность, перспективы // Ислам: личность и общество. 2021. № 1-2. С. 49-51.

<sup>468</sup> Павлова О.С. Психология: исламский дискурс. С. 175-176.

<sup>469</sup> Психологическая помощь в кризисных ситуациях: методическое пособие для мусульманских религиозных деятелей / под ред. О.С. Павловой, С.Ю. Зязина, Н.Ю. Бариевой. М.: Ассоциация психологической помощи мусульманам, 2022.

cal adapted psychological tools which they can use in their daily work, including communicating with people in critical mental and emotional situations. This practical guidance is the first such manual for the Islamic clergy throughout the CIS, and the experience and approaches provided in this book may be in demand in other countries as well.

The association maintains a database of practicing psychologists and possesses information about their professional competencies and specialization, which allows it to coordinate their services to the clients that are arranged through the association's hotline and *www.islampsibolog.ru* website. This hotline service, which started in March 2018, has become one of the most essential domains of the association activities, processing around 1000-1200 calls per year. The main topics of incoming calls from Russia and the CIS encompass family relationships (problems of divorce, financial trials, jealousy, polygamy, adultery, domestic violence, religious radicalization of one of the spouses or weakening of religiosity), personal problems (depression, anxiety disorders, panic attacks, obsessive-compulsive disorder, emotional dysregulation, addictions (gambling, drug or alcohol addiction), personality crises and search for the meaning of life, crisis of faith, suicidal intentions, traumatic experiences, difficulties with professional self-determination, living grief, motivation to study, etc.), and hardships with children (child-parent relationships, problems of education, adaptation to the social environment, overcoming age-related crises of children and adolescents, relationships between siblings, etc.).<sup>470</sup>

Another part of the association's involvement is the prevention of destructive and anti-social behaviors of Muslims, participation in countering religious extremism, radicalization and falling into totalitarian sects. The Moscow State University of Psychology and Education, together with the association, implemented a project to hold a permanent scientific and methodological seminar on 'Psychology of Extremism, Radicalization and Deradicalization'. Over the past year and a half, six seminars have already been held, and their topics and

---

<sup>470</sup> *Бариева Н.Ю.* Сохранение и укрепление мусульманской семьи: из опыта работы телефона горячей линии Ассоциации психологической помощи мусульманам // *Ислам: личность и общество.* 2020. № 4. С. 3-7.



contents reflect their scientific validity and practical orientation.<sup>471</sup> The information presented within these seminars' framework is relevant not only for Russian specialists but is also quite useful for foreign professionals.

One of the noticeable stages in the association's activities was its cooperation with the International Association of Muslim Psychologists (IAMP) and colleagues from Indonesia. In 2019, a cooperation agreement was signed between the Association and the Indonesian Islamic University, and with the organizational support of the association, an agreement was signed between the IAMP and the Moscow State University of Psychology and Education.<sup>472</sup> In accordance with these agreements, in 2019, four specialists from Russia took part in a training program in Islamic psychology at the Indonesian Islamic University. The association members studied at these courses in subsequent years. These courses have allowed the students to get acquainted with modern trends in the development of Islamic psychology and share their knowledge with colleagues.<sup>473</sup>

In summary, the work of the Association for Psychological Assistance to Muslims has a significant influence on the evaluation and development of Islamic psychology at both theoretical and clinical levels in Russia and gives a good example to other CIS countries' Muslim communities.

## **Status of 'Islam and Psychology' Agenda in the CIS Countries**

To a certain extent, the development of Islamic psychology, the theory and practice of counseling Muslims in the Muslim-majority CIS countries follow in the footsteps of those processes that are taking place in the Russian Federation. The evolution of these aspects of psychological science in regarded countries is influenced by the con-

---

<sup>471</sup> Постоянный научно-методологический семинар «Психология экстремизма, радикализации и дерадикализации» [[http://islampsiholog.ru/nauch\\_met\\_seminar](http://islampsiholog.ru/nauch_met_seminar), доступ от 29.04.2023].

<sup>472</sup> Павлова О.С. Психология: исламский дискурс. С. 177-178.

<sup>473</sup> Павлова О.С. и др. Исламская психология в Индонезии: опыт обучения и преподавания // Ислам: личность и общество. 2020. № 1. С. 3-14; Хайбуллин И.Н., Яхин Ф.Ф. Динамика развития исламской психологии: опыт обучения в международной образовательной программе // Ислам: личность и общество. 2020. № 4. С. 82-90.

ditions of state policy in the field of religion, religious organizations and education, as governmental activities are often aimed at countering extremism and radicalization of the population through strict regulation of the religious life of Muslims. Scientists and practicing psychologists must consider the position of the state regulatory system and existing formal and non-formal requirements. However, there are opportunities and prospects, since the main population in these countries are Muslims with historical deep roots of Islamic culture, even with varying degrees of religious commitment.

In Kazakhstan, several groups of Muslim psychologists have set up centers to provide for counseling assistance to Muslims. Among these centers, it is worth highlighting the Multifunctional Educational Center 'Rido' in Almaty, which, in cooperation with the Nagual Center, works on the project 'Psychology through the Prism of Islam', providing training courses on counseling Muslims, coaching, seminars, organizes clubs for men, women and children.<sup>474</sup> Nevertheless, an analysis of the program for the 'Fundamentals of Psychological Counseling for Muslims' course, published on the website of the Center, has shown a lack of theoretical and methodological justification for the principles and methods of counseling taught, since each of the modules is eclectic collections of information on different approaches in counseling and therapy (psychoanalysis, gestalt-therapy, NLP, narrative psychology), which separately incorporate certain provisions of Islam, sometimes without an obvious connection with the topic of the module.<sup>475</sup> Psychologists of the center actively publish academic articles on Islamic psychological issues.<sup>476</sup>

A specially dedicated field in Kazakhstan is the rehabilitation and reintegration into society of the citizens of the Republic who returned to their homeland from the zones of terrorist activity of the so-called 'Islamic State', taking into account that the vast majority of those repatriates were women and children. The state faces the task of their rehabilitation and reintegration into Kazakh society. Kazakhstan has

---

<sup>474</sup> Многофункциональный образовательный центр 'РИДО' [<https://rido.kz/index.html#extFeatures62-12>, доступ от 29.04.2023].

<sup>475</sup> Программа курса «Основы психологического консультирования мусульман» [<https://rido.kz/osnovy-psihologicheskogo-konsultirovaniya-musulman.html>, доступ от 29.04.2023].

<sup>476</sup> *Надирова Р.* ПСИХОЛОГИЯ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ИСЛАМА [<https://azan.kz/durus/dars/psihologiya-cherez-prizmu-Islama-111>, доступ от 29.04.2023].

implemented a comprehensive multilateral approach to rehabilitation, which covered almost all aspects of the life of repatriates, including both social and religious matters. The Kazakh model encompasses methods of primary social adaptation based on a rehabilitation camp, socio-psychological rehabilitation and resocialization based on the regional 'Chance' centers and subsequent reintegration through theological and psychological correction (dissuade from radical views) and the provision of short-term and long-term psychological assistance.<sup>477</sup> The rehabilitation process involves specialists from different fields including lawyers, psychologists, teachers, theologians, and social workers. The mental state of repatriates from the zones of terrorist activities was characterized by the presence of post-traumatic syndrome and other psychological problems,<sup>478</sup> so the need for effective therapeutic interventions is obviously critical.

The specificity of the Islam and psychology issues in Uzbekistan is based on two powerful trends in the dissemination of knowledge in the field of Islam. One dimension is based on the position of secular science in state-funded educational institutions and scientific centers, and the other relates to the position of influential religious educational institutions and local religious leaders. At the same time, information about the activities of the latter is currently very modest due to the initial informational secrecy of these structures, and a lack of data in Russian or English. The study of Islam in the secular educational institutions of Uzbekistan enjoys good support from the state and has good historical roots coming from Soviet oriental studies. To a large extent, this should also be attributed to the study of the psychology of Islam as a field of the psychology of religion, related to scientific, and not religious disciplines. For example, in the International Islamic Academy of Uzbekistan, which is a secular educational institution, there are undergraduate programs in the 'Sociopsychology of Religion' and 'Religious Studies', where, along with the fundamentals of Islam, Quran studies, Hadith studies, Arabic and other disci-

---

<sup>477</sup> *Шатовал Ю.* Подход и опыт Казахстана в реабилитации и реинтеграции репатриантов. Нур-Султан: НКО «Поиск общих интересов», 2021.

<sup>478</sup> *Раздыкова Г.М., Павлова О.С.* Социально-психологические аспекты реабилитации и реинтеграции женщин, эвакуированных из зон террористической активности: казахстанский кейс // *Ислам: личность и общество.* 2020 № 2. С. 61-64.

plines, the 'Psychology of Religion' and 'Sufism' are studied. In the course on the 'Psychoanalysis and Religion', a significant part of the content is devoted to the psychology of Islam, as well as the spiritual psychological practices of Sufism, which had historically deeply influenced the practice of Islam and the religious consciousness of Muslims in Central Asia. The title and topics of the annual scientific and practical conferences held at this Academy by order of the Cabinet of Ministers of the Republic of Uzbekistan testify to the consideration of Islamic psychological knowledge through the prism of the psychology of religion.<sup>479</sup> One of the most substantial tasks of psychological science in Uzbekistan is the development of tools for the analysis, prevention and countering extremism using both psychological knowledge and the principles of moderation and respect for the rights of other people based on Islamic sources.<sup>480</sup>

An analysis of psychological agenda in Kyrgyz society has indicated that the problems are often related to the gender factor, which manifests itself in an urgent need for psychological assistance for women that in most cases have been subjected to physical and psychological abuse and violence. In this republic, there are numerous crisis centers that provide comprehensive assistance to victims of domestic violence.<sup>481</sup> Most of these crisis centers are under the auspice of the Association of Crisis Centers of Kyrgyzstan.<sup>482</sup> According

---

<sup>479</sup> Научно-практическая конференция «Научно-теоретические и практические вопросы психологии религии в Узбекистане» [<https://iiau.uz/oz/news/1449>, доступ от 29.04.2023].

<sup>480</sup> Aziza Malik, 'Uzbekistan Initiates New Methods to Fight Extremism Uzbekistan has Launched a Specialized Counterterrorism Center to Study Psychological Motives for Joining Extremism Organizations', [https://central.asia-news.com/en\\_GB/articles/cnmi\\_ca/features/2016/10/19/feature-01](https://central.asia-news.com/en_GB/articles/cnmi_ca/features/2016/10/19/feature-01); T. Matibaev, 'Socio-Psychological Aspects of Countering the Propaganda of Terrorism and Religious Extremism among Young People in Uzbekistan', *International Journal of Research* 5(23) (December 2018), <https://journals.pen2print.org/index.php/ijr/article/view/16778/16382>, both accessed 12 March 2023.

<sup>481</sup> Где искать спасения от семейного насилия – список кризисных центров в Республике Кыргызстан [<https://ru.sputnik.kg/20210504/semyanasilie-krizisnyj-centr-pomoshch-1052386607.html>], доступ от 29.04.2023].

<sup>482</sup> Ассоциация кризисных центров Кыргызстана [<https://acckg.org/about>], доступ от 29.04.2023].

to the results of a research conducted by this association, 83% of women suffer various forms of violence from their husbands or partners; 29% of women, in addition to psychological violence, are periodically subjected to physical violence in the form of beatings, throwing objects at her, intimidation with weapons or knives; 38% of women who have been subjected to physical violence are injured or have a permanent health disorder; 24% of women got married by kidnapping against their will and stayed with the kidnapper, every fourth of those abducted subsequently divorced, including every second because of cruel treatment; and 15% of women were forced to marry by their parents. Every year, between 7,500 and 8,000 women seek help in these crisis centers. Women are subjected to violence, regardless of their level of education, economic and social status, form of marriage or age. According to the association's experts, the specifics of providing assistance to women victims of violence is associated with existing in the society certain norms and attitudes based on the stereotypical opinion that “women themselves are to blame for violence, that they themselves provoke violence, that women must endure everything in the name of preservation of the family and the image of the clan.”<sup>483</sup>

Another practice developing in Kyrgyzstan is counseling and support provided to Kyrgyz women by Islamic figures such as preachers and imams in the form of religious guidance as well as spiritual and psychological assistance.<sup>484</sup> Such religious institutions fill the vacuum caused by the fact that the educational system and families do not provide sufficient knowledge on building relationships in society. In addition, the state structures have failed to provide affordable psychological assistance during the times of economic and socio-political instability. At the same time, this creates beneficial conditions for strengthening the position of Islam in Kyrgyzstan, and, accordingly, the development of indigenous Islamic psychology.

In Tajikistan, unfortunately, psychological assistance is also becoming in great demand by women mainly due to the physical and psychological violence, and violation of their rights. In this country,

---

<sup>483</sup> Там же.

<sup>484</sup> Исламские проповедники – психологи для кыргызских женщин [<https://cabar.asia/ru/islamskie-propovedniki-psihologi-dlya-kyrgyzskih-zhenshhin>, доступ от 29.04.2023].

with the support of the Organization for Security and Cooperation in Europe (OSCE), a wide network of Women's Resource Centers has been developed. These resource centers help women with the provision of free psychological, social and legal assistance, vocational training, developing their entrepreneurial skills and helping them become financially independent. At the same time, these centers do not refuse to help when men turn to them, expanding the availability of psychological assistance to the population of Tajikistan.<sup>485</sup>

Regarding Azerbaijan, as noted, the activities of the Idrak Public Association play an important role in the dissemination of knowledge in the field of Islamic psychology in the whole post-Soviet space. Thanks to the efforts of this organization, the works of Islamic psychologists of the past and present, valuable for Muslims and professionals in the post-Soviet space, have been translated into Russian and published for the first time. At the same time, in Azerbaijan itself, psychology and counseling from an Islamic perspective are currently practically not represented, and there are no publications on the problems of Islamic psychology in Russian or English. The psychological thought of Azerbaijan, even relating to those periods when Islam was the dominant religion that determined the worldview of the Azerbaijani people, nowadays continues to be explored outside the broad Islamic context, but rather it is considered through the prism of non-religious, purely philosophical, ethical and ethno-cultural views.<sup>486</sup>

## Conclusion

This chapter has provided a brief overview of the status of Islamic psychology and psychotherapy in the CIS region. In Russia, the field of Islamic psychology is developing at a faster pace than in other CIS countries. The Islam and Psychology movement in the Russian Federation has a strong base, both academically and clinically, to further

---

<sup>485</sup> В Таджикистане приступили к разработке программы по искоренению насилия над женщинами и девочками [<http://rr.eastera.tj/ru/news/tajikistan/society/20191209/v-tadzhikistane-pristupili-k-razrabotke-programmi-po-iskorenenie-nasiliya-v-otnoshenii-zhentshin-i-devochek>, доступ от 29.04.2023]; Сеть Женских ресурсных центров в Таджикистане [<https://www.osce.org/ru/tajikistan/224901>, доступ от 29.04.2023].

<sup>486</sup> Мусаева Т.Р. История развития психологической мысли Азербайджана средних веков (XI-XVI вв.) // Национальный психологический журнал. 2016. № 2(22). С. 124-129.

develop the domain of Islamic psychology and the provision of psychological assistance to Muslims based on an Islamic perspective. The Russian model may be a useful blueprint for the evaluation and development of Islamic psychology within the whole post-Soviet space. The development of Islamic psychology, the theory and practice of counseling Muslims in the CIS countries such as Azerbaijan, Kazakhstan, Tajikistan, Uzbekistan, Kyrgyzstan and Turkmenistan are more likely to follow the examples demonstrated in the Russian Federation. There are strong opportunities and prospects for these processes since the majority of population in these countries are Muslims, with historical deep roots of Islamic culture and religion.

A substantial task of Muslim psychologists in the CIS is to participate in activities to counter extremism and radicalization of Muslims, as well as resocialization, rehabilitation and reintegration of people who find themselves in religious sects or come back from the zones of terrorist activity. In addition, psychological assistance needs to be provided to those females who have been subjected to physical and psychological violence and domestic abuse. The active work of crisis centers in Kyrgyzstan and Tajikistan provides much-needed support to those in need of psychological assistance.

Some more initiatives are needed to be done in Islamic psychology agenda, as there is an urgent need to decolonize psychology based on previous Soviet ideologies and encroaching Western, secular and globalized psychology. One of obvious ways to overcome this problem would be educating Muslim psychology lecturers and trainers to be prepared to integrate Islamic heritage, sciences and psychology and deliver this integrated knowledge method further. Another tool may arise from providing a sort of role adequacy and role legitimacy for Muslim counselors and clinicians so that they could call themselves Islamic counselors or psychotherapists in professional milieu and do their work on the basis of Islamic sources, apply strategies and techniques of counseling and therapy elaborated out of these sources. However, taking on these significant roles needs essential effort, in order to overcome a lack of clear policies to embrace Islamic sciences and Islamic psychology in the social sciences and humanities and to make Islamic models to be recognized as relevant in mental health issues. These tasks push Islamic psychology advocates to go beyond the educational and training provisions of Muslim psychologists in Islamic psychology and build a sustainable organizational culture and

respectable institutions for Islamic psychology, counseling and psychotherapy as a whole. The results that have been achieved in Russia and some other the CIS countries and current activities are notable contributions to this mission. Forecasts for the future of Islamic psychology in these countries thus remain optimistic.

## **Bibliography**

Malik, Aziza, 'Uzbekistan Initiates New Methods to Fight Extremism Uzbekistan has Launched a Specialized Counterterrorism Centre to Study Psychological Motives for Joining Extremism Organizations', [https://central.asia-news.com/en\\_GB/articles/cnmi\\_ca/features/2016/10/19/feature-01](https://central.asia-news.com/en_GB/articles/cnmi_ca/features/2016/10/19/feature-01).

Matibaev, T., 'Socio-psychological Aspects of Countering the Propaganda of Terrorism and Religious Extremism among Young People in Uzbekistan', *International Journal of Research* 5(23) (December 2018), <https://pen2print.org/index.php/ijr/>.

Pavlova, Olga, 'Association of Psychological Assistance to Muslims in Russia: Activities, Problems and Solutions', *Minbar. Islamic Studies* 12(4) (2019), pp. 1069-1090.

Rassool, G. Hussein, *Islamic Counselling: An Introduction to Theory and Practice* (transl. by Saleh J., ed. by Pavlova O.S.). Moscow, 2022. (in Russian)

Yakhin, Filyus, 'Human Symbols and Divine Signs in Psychotherapy and Psychological Counseling: Islamic Discourse', *Minbar. Islamic Studies* 14(1) (2021), pp. 201-225.

*Аль-Газали А.Х.* «Весы деяний» и другие сочинения / пер. с араб. А. Минниянова, С. Сагадеева. М.: ИД «Ансар», 2004.

*Аль-Газали А.Х.* Возрождение религиозных наук. В десяти томах / пер. с араб. И.Р. Насырова, А.С. Ацаевой. Махачкала: Нуруль иршад, 2011.

*Аль-Газали А.Х.* Исследование сокровенных тайн сердца / пер. с араб. А. Минниянова. М.: ИД «Ансар», 2006.

*Аль-Газали А.Х.* Ихья Улум ад-Дин. Воскрешение наук о вере. Избранные главы / пер. с араб., исслед. и коммент. В.В. Наумкина. М.: Наука, 1980.

*Ал-Газали А.Х.* «Кимийа-йи са'адат» («Эликсир счастья»). Часть 1: Унваны 1-4. Рукн 1 / пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А.А. Хисматуллина. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2002.



*Аль-Газали А.Х.* «Наставление правителям» и другие сочинения / пер. с араб. А. Миняиновой, Л. Хисматуллина. М.: ИД «Ансар», 2004.

*Аль-Газали А.Х.* Правильные весы (ал-Кустас ал-Мустахим) / пред., пер. и коммент. В.В. Наумкина. Москва: ООО «Садра», 2018.

*Аль-Балхи А. З.* Пища для души. Когнитивно-поведенческая терапия врача девятого века / пер. Л. Мамедова. М.: Международный институт исламской мысли, ОО «Идрак», Ассоциация психологической помощи мусульманам, 2019.

*Аль-Джавзийя И.К.* Душа / пер. с араб. Р.Г. Хисамова. Казань, 2013.

*Аль-Джаузийя И.К.* Болезнь и исцеление / пер. Б. Баймуханбетова. Алматы, 2006.

*Аль-Джаузийя И.К.* Избранное. В 3 томах. Т. 1. Деяния сердец / пер. с араб. Е. Сорокоумовой. М.: Умма, 2014.

*Аль-Джаузийя И.К.* Фаваид. Полезные наставления / пер. с араб. Е. Сорокоумовой. М.: Эксмо, 2014.

*Аль-Фараби.* Афоризмы государственного деятеля. Социально-этические трактаты. Алматы: Наука КазССР, 1973.

*Аль-Фараби.* Гражданская политика. Социально-этические трактаты. Алматы: Наука КазССР, 1973.

*Аль-Фараби.* Основы мудрости. Естественно-научные трактаты / пер. с араб. Алматы: Наука КазССР, 1987.

*Аль-Фараби.* Трактат о том, что должно предшествовать изучению философии. Философские трактаты. Алматы: Наука КазССР, 1972.

*Ар-Рази А.Б.* Духовная медицина. Душанбе: Ирфон, 1990.

*Ахметзянова Г.Э.* Опыт реализации образовательной программы «Психологическое консультирование мусульман» // Ислам: личность и общество. 2019. № 3. С. 177-179.

*Бадри М.* Кризис СПИДА: социокультурный взгляд сквозь призму ислама / пер. с англ. Р. Кулиева и А. Юсуфзаде; корректор и редактор М. Нафиева. Баку: Издательство «СBS», 2011.

*Бадри М.* Размышление. Исследование психики и души человека. Баку: CBS, 2008.

*Бадри М.* Теория и практика исламской психологии / под ред. О.С. Павловой, В.С. Полосина. М.: АНО НПЦ «Аль Васатия – умеренность», 2018.

*Баирова З.М.* Настольная книга мусульманки. Саратов: ООО «Амирнт», 2021.

*Бариева Н.Ю.* «Стажировочная площадка Ассоциации психологической помощи мусульманам: причины, актуальность, перспективы // Ислам: личность и общество. 2021. № 1-2. С. 49-51.

*Бариева Н.Ю.* Сохранение и укрепление мусульманской семьи: из опыта работы телефона горячей линии Ассоциации психологической помощи мусульманам // Ислам: личность и общество. 2020. № 4. С. 3-7.

В Таджикистане приступили к разработке программы по искоренению насилия над женщинами и девочками [<http://rr.easte.ra.tj/ru/news/tajikistan/society/20191209/v-tadzhikestane-pristupili-k-razrabotke-programmi-po-iskorenenie-nasiliya-v-otnoshenii-zhentshin-i-devochek>, доступ от 29.04.2023].

*Галиева Г.Ф.* Самоисцеление. Как стать психологом для себя. Казань: Издательство «Печать-Сервис XXI век», 2021.

Где искать спасения от семейного насилия – список кризисных центров в Республике Кыргызстан [<https://ru.sputnik.kg/20210504/semya-nasilie-krizisnyj-centr-pomoshch-1052386607.html>, доступ от 29.04.2023].

*Ибн Сина.* Избранные философские произведения. М.: Издательство «Наука», 1980.

*Ибн Сина А.* Канон врачебной науки. Книга I, Книга II. Издание второе. Ташкент: Издательство «Фан», 1981.

Ислам: личность и общество [<http://islampsiholog.ru/zhurnal-islam-lichnost-i-obshhestvo-2/>, доступ от 29.04.2023].

Исламские проповедники – психологи для кыргызских женщин [<https://cabar.asia/ru/islamskie-propovedniki-psihologi-dlya-kyrgyzskih-zhenshhin>, доступ от 29.04.2023].

*Лескова И.В.* Социокультурные установки мусульман в мегаполисе Москва: социально-психологические аспекты // Мир науки. Педагогика и психология. 2019. Том 7. № 1.

Магистерская программа «Психология Востока» [<https://mgpru.ru/project/455>, доступ от 29.04.2023].

Минбар. Исламские исследования [<https://minbar.elpub.ru/jour/index>, доступ от 29.04.2023].

Многофункциональный образовательный центр «РИДО» [<https://rido.kz/index.html#extFeatures62-12>, доступ от 29.04.2023].

*Мусаева Т.Р.* История развития психологической мысли Азербайджана средних веков (XI-XVI вв.) // Национальный психологический журнал. 2016. № 2(22). С. 124-129.

*Надирова Р.* Психология сквозь призму ислама [<https://azan.kz/durus/dars/psihologiya-cherez-prizmu-Islama-111>, доступ от 29.04.2023].

*Насыров И. Р.* Исследования классической исламской философии в России в 1990-х годах и начале XXI века [<https://iph.ras.ru/uplfile/smirnov/ishraq/1/nasyr2.pdf>, доступ от 29.04.2023].

Научно-практическая конференция «Научно-теоретические и практические вопросы психологии религии в Узбекистане» [<https://iaau.uz/oz/news/1449>, доступ от 29.04.2023].

*Павлова О.С.* и др. Исламская психология в Индонезии: опыт обучения и преподавания // Ислам: личность и общество. 2020. № 1. С. 3-14.

*Павлова О.С.* Психология в трудах мусульманских ученых: учебное пособие. Болгар: Мусульманская религиозная духовная образовательная организация «Болгарская исламская академия», 2022.

*Павлова О.С.* Психология религии в исламской парадигме: состояние и перспективы развития // Ислам в современном мире. 2015. №11(4). С. 207-222.

*Павлова О.С.* Психология: исламский дискурс. М.: Ассоциация психологической помощи мусульманам, АНО НПЦ «Аль-Васатия – умеренность», 2020.

Постоянный научно-методологический семинар «Психология экстремизма, радикализации и дерадикализации» [[http://islampsiholog.ru/nauch\\_met\\_seminar/](http://islampsiholog.ru/nauch_met_seminar/), доступ от 29.04.2023].

Программа курса «Основы психологического консультирования мусульман» [<https://rido.kz/osnovy-psihologicheskogo-konsultirovaniya-musulman.html>, доступ от 29.04.2023].

Психологическая помощь в кризисных ситуациях: методическое пособие для мусульманских религиозных деятелей / под ред. О.С. Павловой, С.Ю. Зязина, Н.Ю. Бариевой. М.: Ассоциация психологической помощи мусульманам, 2022.

*Раздыкова Г.М., Павлова О.С.* Социально-психологические аспекты реабилитации и реинтеграции женщин, эвакуированных из зон террористической активности: казахстанский кейс // Ислам: личность и общество. 2020. № 2. С. 61-64.

*Седанкина Т.Е.* Психологические аспекты духовно-нравственного развития: учебное пособие. Казань: Издательство «Бриг», 2020.

*Седанкина Т.Е.* Психология духовного развития: учебное пособие. Казань, 2019.

*Седанкина Т.Е.* Религиозная социология: исламский компонент: учебное пособие. Казань: КФУ, 2016.

*Седанкина Т.Е.* Смысл жизни: теолого-синкретический взгляд. Verlag: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2012.

Сеть Женских ресурсных центров в Таджикистане [<https://www.osce.org/ru/tajikistan/224901>, доступ от 29.04.2023].

Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): Сборник статей памяти Фрица Майера (1912-1998) / сост. и отв. ред. А.А. Хисматуллин. СПб. Филологический факультет СПбГУ, 2001.

*Хайбуллин И.Н., Яхин Ф.Ф.* Динамика развития исламской психологии: опыт обучения в международной образовательной программе // Ислам: личность и общество. 2020. № 4. С. 82-90.

*Шаповал Ю.* Подход и опыт Казахстана в реабилитации и реинтеграции репатриантов. Нур-Султан: НКО «Поиск общих интересов», 2021.

*Шейх М.С.* Счастливая семья. Ташкент: Hilol-nashr, 2018.

*Шейх М.С.* Тафсир Хилад. Т. 4. Ташкент: Hilol-nashr, 2018.

CHAPTER ELEVEN  
**HUMAN SYMBOLS AND DIVINE SIGNS  
IN PSYCHOTHERAPY AND COUNSELING:  
AN ISLAMIC DISCOURSE**

*Filius Iakhin*

**Introduction**

Nearly every type of psychotherapy and counseling incorporates images, ideal models, metaphors, iconic figures, therapeutic stories and parables. Some schools of psychotherapy, such as symbol-drama, analytical psychology, psychosynthesis, and art therapy use such techniques as the basis of their psychotherapeutic work. Similar methods of dealing with the psyche are also quite actively used by specialists in psychoanalytic schools, psychodrama, gestalt therapy, existential analysis and schema therapy. The benefits of using so-called experiential imagery techniques, as well as parables and instructive stories have even been acknowledged in such a highly rationalized branch of psychotherapy as cognitive behavioral therapy.<sup>487</sup>

All these techniques have something in common: some material things, events (real or imaginary), along with sensual images, express the ideal contents of both the human psyche itself and the surrounding reality. Therapeutic work with them either alleviates the symptoms of psychological problems or serves as a healing resource for personal changes.

At the same time, given that almost every area of psychotherapy has developed its own specific terminology, based on its own theories of personality and psychopathology and the corresponding philosophical premises, it may seem very problematic to single out a general term denoting the main functional element of these techniques. However, such a concept still exists: the content of these mental phe-

---

<sup>487</sup> Ковтук Д. Уроки мудрости. Пригчи, байки и истории от психотерапевта. СПб.: Питер, 2019.

nomena can be largely revealed through a very ambiguous, but comprehensive concept of 'symbol'.

At the same time, it is necessary to remember a very high degree of cultural conditioning of symbols, and in relation to religious people, their deep worldview significance. In this regard, in the course of counseling and therapy, it is crucial to take the ethnic, religious, racial, regional and other characteristics of the client into account, as stated by Pavlova.<sup>488</sup>

For a religious person, symbols are the book of nature written by God, signs in which a person can see and discover divine qualities. The discovery and understanding of these signs and the feelings experienced in this process are a way of drawing closer to God and gaining peace of mind. It is precisely this multilateral interconnection of the symbol and the mental sphere of a person, and its great importance for mental processes determine the possibility, which points to the necessity of implementing symbols in religiously oriented psychotherapy and counseling. In this context, the use of symbols in the practice of psychotherapy and counseling of Muslims should be carried out, while considering the Islamic understanding of what exactly refers to the symbols that determine the core meanings and foundations of their religious worldview and spiritual life.

The purpose of this chapter is to reveal the potential of using symbols in the provision of religiously oriented psychological assistance to Muslims. Approaches include the concept of a symbol in psychology and philosophy, as well as the theory and practice of using symbols in psychotherapy are analyzed. Further, symbols are considered in the context of the Islamic concept of divine signs (*ayat*) and the connections between symbolic Qur'anic images and the inner world of man, through which the state of his intellectual and spiritual development is substantiated. Some methods for using the symbolic images presented in the Qur'an in the practice of counseling and psychotherapy for Muslims are also presented.

---

<sup>488</sup> Павлова О.С. Психологическое консультирование мусульман: анализ зарубежных источников // Современная зарубежная психология. 2018. № 7(4). С. 46.

## Literature Review

The multidimensional character of a 'symbolic' concept forms the basis of a huge volume of literature on this issue in a number of disciplines, including philosophy, cultural studies, anthropology, religious studies, art history, psychology, linguistics and semiotics. A complete review of these numerous sources within the framework of this chapter seems impossible. As such, the most significant works will be considered in the main part of the chapter.

In the field of psychology, a large amount of literature has also been accumulated on the role of symbols for the human psyche, methods and techniques for using symbols in the provision of psychological assistance. However, like many other phenomena in psychology, the concept of symbol does not have unambiguous and universally accepted understandings, characteristics and definitions. Given the significant differences in the approaches of various areas and schools of psychology to counseling and psychotherapy, the role and extent of the use of symbols in practice also differ significantly. Recently published works on the problem of the symbol do not violate the established tradition of following the understanding of this phenomenon within the framework of one's own school, without a comparative study of the main available approaches and attempts to develop a generally accepted concept.<sup>489</sup>

In this regard, it is vital to generalize the theory and practice of using symbols in various schools of psychotherapy. Among such works by Russian authors, an article by V.I. Tsybulya about the functions of symbol in psychotherapy, which summarizes the experience of understanding the functions of symbol in psychotherapeutic work, is particularly significant. The work is based on the ideas of prominent authors belonging to different areas of psychology and psychotherapy (psychoanalysis, analytical psychology, existential-humanistic psychology, etc.).<sup>490</sup> According to Veraksa, cognitive and emotional func-

---

<sup>489</sup> Erik Goodwyn, *Healing Symbols in Psychotherapy: A Ritual Approach* (New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2016).

<sup>490</sup> Цыбуля В.И. Функции символа в психотерапии // Консультативная психология и психотерапия. 2012. № 20(2). С. 158-173.

tions of symbol can be revealed, playing a role as a special tool for orientation in situations of uncertainty.<sup>491</sup>

The term ‘symbol’ both in Muslim sources and scientific literature on Islam is mainly used in the context of the permissibility and limits of the symbolic (allegorical) interpretation of the verses of the Qur’an and belongs to the sphere of Qur’anic exegesis, *tafsir* studies.<sup>492</sup> However, this aspect of the issue of the symbol in Islam is beyond the scope of this study. However, due to numerous references in the Qur’an, Islamic literature reveals another concept, *ayah*, that has a broader meaning than the symbol and symbolism. It can be translated into English as ‘divine sign’.

Among the earlier Muslim scholars, Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1350) drew attention to the need for contemplations over the signs of Allah – the Qur’an and His creations.<sup>493</sup> Malik Badri, an outstanding Islamic psychologist of modern times, devoted a significant part of his famous work, “Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study,” to reflections on divine signs as a tool for religious and spiritual self-improvement.<sup>494</sup> Conversely, among the works of Muslim authors on Islamic models of counseling and psychotherapy published in recent years, the use of divine signs as a tool for providing professional psychological assistance has hardly been touched upon.

Since the use of symbols is one of the acknowledged and effective tools of psychotherapy and counseling, the need to study this topic in Islamic discourse through the prism of divine signs (symbolic images, stories and parables) is of great importance.

---

<sup>491</sup> Aleksander Veraksa, ‘Symbol as Cognitive Tool of Mental Activity’, *Psychology in Russia* 6 (1) (2013), <http://psychologyinrussia.com/volumes/?article=2075>, accessed 30 January 2023.

<sup>492</sup> Christopher Buck, ‘Islamic Approaches to Symbolism’, 2017, [https://www.academia.edu/34170280/\\_Islamic\\_Approaches\\_to\\_Symbolism\\_2017\\_](https://www.academia.edu/34170280/_Islamic_Approaches_to_Symbolism_2017_), accessed 30 January 2023.

<sup>493</sup> *Ибн Каййим аль-Джаузийя. Фавайд=Полезные наставления / отв. ред. шейх Бакр ибн ‘Абдуллах Абу Зейд; пер. с араб. Е. Сорокоумовой. М.: Умма, 2013; Ибн Каййим аль-Джаузийя. Степени идущих путем «Лишь Тебе мы поклоняемся и лишь Твоей помощи просим» / пер. с араб., прим А. Джелалов. М.: Эксмо, Умма, 2016.*

<sup>494</sup> Malik Badri, *Contemplation: An Islamic Psycho-Spiritual Study* (Herndon VA: International Institute of Islamic Thought, 2018).



## Understanding the Symbol in Psychology and Psychotherapy: A General Overview

The concept of the symbol is not alien to psychological literature. Many prominent representatives of various areas of psychology used this concept, and although they put their own understanding into it, they still use the term symbol without moving away from its essential meaning as an expression of something that explicated broader meanings than a simple designation, an indication of a thing or phenomenon.<sup>495</sup> S. Freud, for example, under the term 'symbol' referred to the images of dreams in the unconscious, which were given a certain universal meaning.<sup>496</sup> Analyzing a variety of symbolic forms, E. Fromm pointed to symbols as "visual images of words denoting any idea, feeling or thought" or rituals in which inner experience is indicated not by a word or image, but by action.<sup>497</sup>

R. May considered symbols and myths to be an expression of individual or collective conscious and unconscious experience, as a result of a dynamic connection between the subjective and objective poles, based on a living, active mutual influence and exchange.<sup>498</sup> C. G. Jung went even further in revealing the meaning of symbols in the human psyche. For Jung, every psychological phenomenon can become a symbol, if we assume that it means something other than the phenomenon itself, eluding direct knowledge.<sup>499</sup> Jung's 'symbol' refers to a certain concept or image, which in addition to its commonly used meaning, also has a special additional meaning that carries something indefinite or unknown.

Tsybulya, a Russian researcher of symbol functions in psychotherapy, points out that "a symbol in psychotherapy can be any sensually tangible (or internally imaginable) phenomenon, provided that it is

---

<sup>495</sup> Новейший философский словарь [https://gufo.me/dict/philosophy/, доступ от 07.04.2023].

<sup>496</sup> *Фрейд З.* Лекции по введению в психоанализ / пер. с нем. М.: ООО «Фирма СТД», 2006.

<sup>497</sup> *Фромм Э.* Забытый язык. Иметь или быть? / пер. с англ. М.: АСТ, 2009. С. 157-208.

<sup>498</sup> *Мэй Р.* Мужество творить: Очерк психологии творчества / пер. с англ. Львов: Инициатива; М.: Институт общегуманитарных исследований, 2001. С. 36-37.

<sup>499</sup> *Юнг К.* Человек и его символы / пер. И.Н. Сиренко, С.Н. Сиренко, Н.А. Сиренко. М.: Медков С.Б., Серебряные нити, 2018. С.14.

considered by the therapist as having or embodying a psychological meaning important from the point of view of achieving the goals of therapy."<sup>500</sup> Based on the analysis of the theoretical foundations and methods of using the symbol in various schools of psychotherapy, this chapter singles out such functions of the symbol in determining the meaning of a symptom or a problematic situation; generating the meaning; reflection and understanding of the meanings of Being; integration, generating of experiences; explication of experiences; reacting (responding); organization and managing the therapeutic process; forecasting; structuring of mental processes; and suggestion.<sup>501</sup>

Such diversity in the understanding of the symbol and its functions within even one branch of knowledge, namely psychology, is not accidental, and by no means is a 'symptom' of the underdevelopment of psychological knowledge. This indicates the complex structure of the mental in a person in its relationship with the surrounding nature and culture. Here, one cannot do without an excursion into the history of the problem of symbol in philosophy, since this concept initially arose and was comprehended in the depths of philosophical knowledge. Despite all the versatility and complexity of its development, at all stages of the development of philosophy, it has attracted the close attention of thinkers. Philosophical ideas about the symbol have nearly universally been directly or indirectly extrapolated into the psychological sphere, and the symbols themselves considered as tools for perception, cognition and thinking, human self-regulation or controlling the mind, emotions or behavior.

### **Philosophical Understanding of the Symbol: A Brief Historical Review**

Let us consider some philosophical concepts of the symbol, which will be essential for the disclosure of the problems of the symbol in psychotherapy and counseling. According to the Platonic tradition, symbols are an expression of some higher essence, providing a kind of transition from the rational world to the irrational world. They are

---

<sup>500</sup> Цыбуля В.И. Функции символа в психотерапии. С.158-173.

<sup>501</sup> Там же.

interpreted as meaningful images, the decoding of which requires the use of an intuitive method of cognition.<sup>502</sup>

A qualitatively new understanding of the symbol appears in Neoplatonism, in which the category of the symbol becomes the fundamental concept of this philosophical system. Neoplatonism proceeds from the fact that both the nature of human knowledge and the essential basis of the world are of a symbolic nature and are in the closest relationship.<sup>503</sup> For Neo-Platonists, the world consists entirely of symbols created by the creative deity and projected by him into various spheres of human life. Such symbols are 'divine symbols' that a person cognizes as a correspondence between the external and internal – natural phenomena and their essence.<sup>504</sup> According to one of the prominent representatives of Neoplatonism, Porphyry of Tyre, a person may receive knowledge about the Divine Will through dreams and symbols.<sup>505</sup>

An outstanding representative of early Christianity, Aurelius Augustine (d. 430), used the concept of a sign (*signum*) instead of the Greek concept of 'symbol', which bears the same meaning for natural and cultural phenomena. Augustine proposed a well-known definition: "A sign is a thing that generates in thinking, in addition to its sensual appearance, also something else."<sup>506</sup>

The main goal of Augustine, however, was not to reveal the connections between the sign and the designated object. Using the concept of traces (*vestigium*) as a kind of signs, Augustine argues that the bottom world bears the seal of the Creator Himself, and each thing is

---

<sup>502</sup> Афанасьев В.Е., Кожуховская Л.С. Особенности символических структур в публицистических текстах // Теоретические и методологические аспекты коммуникации: сборник научных трудов кафедры межкультурной экономической коммуникации Белорусского государственного экономического университета. Вып. 1. Минск: РИВШ; 2005. С. 14-23.

<sup>503</sup> Там же.

<sup>504</sup> Яковлева М.В. Основные теоретические подходы к изучению символики в социально-гуманитарных областях знания // Вестник Удмуртского университета. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2010. № 1. С. 18-23.

<sup>505</sup> Там же.

<sup>506</sup> *La Doctrine Chrétienne, Bibliothèque Augustinienne (BA)*, 11/2 (Paris: Institute d'Études Augustiniennes, 1997) (Doct. christ., II, 1, 1, trad. Fr. Isabelle Bochet, p. 137.

a kind of trace (*vestigium*) of God, Who endows it with a form that gives things the qualities of integrity, immutability and continuity.<sup>507</sup> The created world is regarded as a sign of God,<sup>508</sup> and His Wisdom is manifested in every thing in the form of a basic law and its essence. Divine Wisdom then speaks to a person through certain traces imprinted by it in everything created.<sup>509</sup> A sensory world full of traces thus appears, according to Augustine, as the Wisdom of God addressed to man.

In Augustine's opinion, a person follows the path of his salvation, striving and approaching God, by unraveling, interpreting, reading traces (*vestigium*) and signs (*signum*), through which God speaks and designates Himself in His Scriptures and the surrounding world. In order to be at peace with oneself and with others, and most importantly with God, it is necessary, first of all, to be attentive to and understand these signs.<sup>510</sup> Hence, already in late antiquity and early Christianity, one can find the idea of considering created nature, including man himself, as a certain set of signs and symbols which help man comprehend Divine Wisdom and Will, and through this to gain peace of mind.

In the Middle Ages, the concept of symbol was transformed, and 'sanctity' began to be given to it, which made it inaccessible, and even forbidden, for understanding and interpretation.<sup>511</sup> In the Renaissance time, the symbol becomes predominantly an aesthetic category, as an instrument of knowledge and creation of beauty.<sup>512</sup>

The problem of the symbol in its modern form was outlined by Immanuel Kant in one of his last works, "Critique of the Power of Judgment."<sup>513</sup> In Kant's understanding, man's ability to fully and objectively explore and speak about his Self, about his psyche, soul, consciousness, i.e., the inner world is limited: these phenomena can only

---

<sup>507</sup> Жиро Венсен. Signum и vestigium у блаженного Августина [<http://metaparadigma.ru/augustin-signum>, доступ от 30.07. 2022].

<sup>508</sup> *La Doctrine Chrétienne, Bibliothèque Augustinienne*, p. 475.

<sup>509</sup> Жиро Венсен. Signum и vestigium у блаженного Августина.

<sup>510</sup> Там же.

<sup>511</sup> Яковлева М.В. Основные теоретические подходы к изучению символики в социально-гуманитарных областях знания. С. 18-23.

<sup>512</sup> Афанасьев В.Е., Колуховская Л.С. Особенности символических структур в публицистических текстах.

<sup>513</sup> Кант И. Критика способности суждения. В 8 т. Т. 5. М.: Чоро, 1994.

be thought of symbolically. However, it is precisely the symbol that makes it possible for a person to be the subject of knowledge, even in relation to what is not given to him in direct experience and does not depend on him. According to Kant, our thoughts about God can only be symbolic, and the symbol of the morally good is the beautiful.<sup>514</sup> The symbol thus retains its important epistemological function, albeit bounded by certain limits.

In the depths of Neo-Kantianism, the symbol was given a peculiar role, namely consideration of all types of human spiritual activity (language, myth, art, religion, science, etc.) through the integrative concept of symbolic forms of culture. The symbol for E. Cassirer, for example, was considered a product and tool of cognition, which is a kind of sensually expressed, pure and free invention, built by cognition in order to master the world of sensual experience.<sup>515</sup>

Representatives of structuralism (Levi-Strauss and others), based on the ideas of E. Cassirer, moved from the concept of symbolic forms to the concept of symbolic systems that model the world around. For them, the phenomena of culture are systems of various symbols and signs, which are the external expression of the Self, and the symbol is a product of the expression of the structures of the unconscious.<sup>516</sup>

In the philosophical thought of the Soviet period, formed on the basis of the dialectical approach, a deep and comprehensive critical analysis of the existing approaches to the problem of the symbol was carried out. Summarizing the meaning of a symbol for a person, A.F. Losev writes: "... having a symbol of a thing, we, in essence speaking, have an infinite number of different reflections, or expressions, of a thing that can express this thing with any accuracy and with any approximation to a given function of a thing."<sup>517</sup> Svasyan notes the same role of the symbol as "modeling the world in symbolic forms, a

---

<sup>514</sup> Там же.

<sup>515</sup> Ernst Cassirer, 'Philosophie der symbolischen Formen', p. 17, <https://archive.org/details/philosophieders00cass/page/n13/mode/2up>, accessed 20 January 2023.

<sup>516</sup> Радугин А.А. Культурология. М.: Центр; 2001. С. 45.

<sup>517</sup> Losev A.F. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство; 1976.

person masters it, masters it up to the control of phenomena.”<sup>518</sup> Other philosophers of the Soviet period, such as Mamardashvili and Pyatigorsky, drew attention to another characteristic feature of a symbol, namely that it indicates something unknown at the present moment; in other words, it performs a signal function.<sup>519</sup>

Thus, philosophical thought gives us an idea of a symbol as a multifaceted phenomenon of human existence, performing the most important functions: epistemological, heuristic, integrating, and also religious. With the help of symbols, a person cognizes the world around him and himself, encountering uncertainty and the unknown, is amazed at the known, facing certain experiences and integrating in his inner life everything with which this symbol is directly or indirectly interconnected.

The deep meanings and functions of the symbol described above, which are of great psychological significance, also indicate the possibility and indeed the necessity of using symbols in the practice of psychotherapy and counseling.

### **Qur’anic Symbols as Divine Signs**

For a believer, the symbols contained in religious sources acquire a religious meaning. In the practice of psychotherapy and counseling for Muslims, symbols should be employed within the framework of the monotheistic Islamic paradigm, considering the Islamic understanding of what exactly refers to symbols that determine the core meanings and foundations of their religious worldview and spiritual life. Thus, it is necessary to address which phenomena in nature, history and culture of view give special meanings to a Muslim from the Islamic religious point that show him the way to approach his Creator and better understand Divine qualities, strengthen faith and gain peace of mind.

An analysis of the text of the revealed book of Muslims, the Holy Qur’an, shows that the closest to the understanding of the symbol is the concept of *ayah*, a sign of Allah. The word *ayah* (in the plural –

---

<sup>518</sup> *Свасьян К.А.* Проблема символа в современной философии (Критика и анализ). Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1980.

<sup>519</sup> *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.

*ayah*) in the Arabic language, first of all, denotes the smallest structural unit of the Qur'an, which has an independent meaning and is part of the corresponding *surah* (chapter) of the Qur'an.<sup>520</sup> However, in the Qur'an itself the term *ayah* is used not only in relation to the Qur'anic text, but also in relation to various phenomena in nature, culture, history, stories and parables, etc., which in the translations of the Qur'an into English are denoted by the term 'signs'. The signs of Allah are what He has created, revealed for the understanding of people in nature, culture and in people themselves, or some events, images or allegories in the Qur'anic stories (parables) that He brought as instructive examples, and which call for obtaining knowledge and understanding of these signs.

In the Qur'an, from verse to verse, the essence and role of Divine signs are revealed accordingly:

We will show them Our signs in the universe and within themselves until it becomes clear to them that this Qur'an is the truth. Is it not enough that your Lord is a Witness over all things? (Fussilat 41: 53);

There are countless signs on earth for those with sure faith, as there are within yourselves. Can you not see? (Al-Dhariyat 51: 20-21).<sup>521</sup>

In his work *Fawa'id*, Ibn al-Qayyim al-Jawziyya, a famous Muslim scholar of the 14<sup>th</sup> century, states that Allah calls people to know Him in two ways: to look at His obvious signs, through His creations, and to reflect and ponder over the signs that are perceived by hearing and reason; that is, over the Qur'anic text.<sup>522</sup> At the same time, obvious signs confirm the Qur'anic verses, which also cite the creations of Allah as evidence.<sup>523</sup>

The Qur'an directly calls upon people to learn to contemplate and understand certain signs existing in the surrounding world, and in the

---

<sup>520</sup> The word 'ayah' of the Qur'an is often translated into English as 'verse'.

<sup>521</sup> 'The Clear Quran. Translation of the Holy Qur'an into English by Dr. Mustafa Khattab', <https://quran.com>. This translation was used for further citations of the Qur'anic text in English.

<sup>522</sup> *Ибн Каййим аль-Джаузийя. Фаваид*=Полезные наставления. С. 44.

<sup>523</sup> Там же. С. 46.

body and inner world of the person himself, as the creations of God, and perceive or realize them as Divine signs. The Holy Book, on the one hand, reveals the relationship of the human soul with the signs of Allah, and, on the other hand, indicates the significant role of these symbols for the human psyche, its nature and personal development. It should be especially noted that many signs in the Qur'an are mentioned in close connection with the cognitive and emotional and motivational aspects of personality. According to the meaning of the Qur'anic verses, constant attention to the corresponding signs, perception and awareness of them as signs; keeping them in memory and imagination; and comprehensive reflection on them are means of strengthening intellectual abilities, rationality, and self-confidence:

With it He produces for you 'various' crops, olives, palm trees, grapevines, and every type of fruit. Surely this is a sign for those *who reflect*. And He has subjected for your benefit the day and the night, the sun and the moon. And the stars have been subjected by His command. Surely in this are signs for those *who understand*. And 'He subjected' for you whatever He has created on earth of varying colours.<sup>1</sup> Surely in this is a sign for those *who are mindful* (An Nahl 16: 11-13).

It is no coincidence that Ibn Qayyim al-Jawziyya notes the following, speaking of signs that, "Nothing points to another so completely as creations point to the attributes of their Creator, the qualities of His perfection and the meanings of His names. The variety of creations determines the diversity and multiplicity of indications. These indications are directed both to the mind of a person, and to his feelings, and to nature, and to thinking."<sup>524</sup>

The connection between natural signs as symbolic images and mental and spiritual activity is repeatedly emphasized in the Qur'an. From the names of natural phenomena and objects comes the titles of a number of *surahs* of the Qur'an, such as Ar-Ra'd 13 (the Lighting), An-Nahl 16 (the Bee), An-Nur 24 (the Light), An-Naml 27 (the Ant), Al-'Ankabut 29 (the Spider), An-Najm 53 (the Star), Al-Qamar 54 (the Moon), Al-Hadid 57 (the Iron), Al-Fajr 89 (the Morning),

---

<sup>524</sup> *Ибн Каййим аль-Джаузийя. Степени идущих путем «Лишь Тебе мы поклоняемся и лишь Твоей помощи просим». С. 957.*



Ash-Shams 91 (the Sun), Al-Layl 92 (the Night), Ad-Duha 93 (the Morning Hours), and At-Tin 95 (the Fig), each of which contains God's appeal to the inner world of man. The oaths of Allah given in the Qur'an by natural phenomena (day, night, sun, month, etc.) emphasize the importance of issues to which a person's attention is drawn, primarily to his beliefs (monotheism), spirituality and morality.

This can be fully seen in the first ten lines of the Qur'anic *surah* Ash-Shams (the Sun), when after the oaths by celestial bodies (sun, moon, earth), there is a direct oath by the human soul, addressed to man with a call to work on its improvement: "And by the soul and the One Who fashioned it, then with the knowledge of right and wrong inspired it! Successful indeed is the one who purifies their soul, and doomed is the one who corrupts it!" (Ash-Shams 91:7-10).

Some Qur'anic verses embrace with their meanings that everything is created by Allah, referring to the moment of the appearance of time and space as such. These refer to the primary givens of the surrounding world which can be covered by human consciousness:

Indeed, in the creation of the heavens and the earth and the alternation of the day and night there are signs for people of reason. They are those who remember Allah while standing, sitting, and lying on their sides, and reflect on the creation of the heavens and the earth and pray, "Our Lord! You have not created all of this without purpose. Glory be to You! Protect us from the torment of the Fire" (Al Imran 3:190-191).

A sacred text, through symbolic images (the creation of heavens and earth, the alteration of night and day), first refers to the fundamental, *a priori* forms of human thinking – space and time, and then directly indicates the addressee of these signs. These addressees are people who have and are guided by sound thinking. In order to achieve such thinking and understanding, they must simply reflect on the signs, realizing the ultimate meanings of their existence.

Thus, in these verses, the essence of the methods of intervention and goals of therapy, which were developed in the relevant areas of psychotherapy are discovered: cognitive-behavioral therapy (development of rational, functional thinking, emotional self-regulation), deep psychology (understanding the meaning of symbols), existential (acquisition of life meanings), individual psychology, humanistic psy-

chology (realization of hidden motives, acceptance of oneself with all the shortcomings, finding the true 'Self').

Some symbolic images are not referred to as 'signs' in the Qur'an, but are given in the form of short symbolic parables-examples where their symbolic essence is clearly manifested as a sign that indicates to something that often exceeds its own meaning:

Surely Allah does not shy away from using the parable of a mosquito or what is even smaller. As for the believers, they know that it is the truth from their Lord. And as for the disbelievers, they argue, "What does Allah mean by such a parable?" Through this 'test', He leaves many to stray, and guides many. And He leaves none to stray except the rebellious... (Al-Baqarah 2: 26).

Both in relation to signs and in relation to parables, the Qur'an emphasizes the goal of influencing the cognitive functions and attitudes of man, prompting him to think and get knowledge: "These are the parables We set forth for humanity, but none will understand them except the people of knowledge" (Al-'Ankabut 29: 43); "We set forth such comparisons for people, 'so' perhaps they may reflect" (Al-Hashr 59: 21).

The aforementioned examples of signs and parables, stemming from the text of the Qur'an itself, combined with an understanding their significance for mental processes and states, including religiously motivated ones, allow us to conclude that their use in the practice of providing psychological assistance to Muslims may be beneficial.

### **Methods of Using Qur'anic Signs-symbols in Providing Psychological Assistance to Muslims**

Under such circumstances, important methodological and practical questions arise such as how to integrate symbolic images (signs), stories, parables from the Qur'an into the process of psychological practice, by adapting specific techniques to working with Muslim clients?

The most accessible and religiously encouraged ways of using them in therapy, counseling and psychological self-help, which directly follow from the provisions of the Qur'an and the Sunnah of the Prophet, is reflection on the signs. Malik Badri considers the therapeutic value of Islamic meditation as a process that integrates the

cognitive, emotional and spiritual aspects of the psyche. An important object of reflection is the creations of Allah as His signs.<sup>525</sup>

Ibn Qayyim al-Jawziyya also writes about the importance of reflection on created signs for gaining deep meanings:

Through reflection, people find in the created world indications of the uniqueness of Allah, the attributes of His perfection, the truthfulness of His messengers, the upcoming meeting with Him. They look at this world, seeing its transience, frailty and shortcomings, and at Eternal Life, seeing its duration, eternity, sublimity...<sup>526</sup>

Thus, contemplation (meditation) on signs can be seen as a separate integrative therapeutic method when working with Muslim clients.

To expand the ways of applying in practice specific techniques for working with symbolic images from the Qur'an, one can refer to the experience of using symbols in the relevant areas of psychotherapy. The founder of psychosynthesis, Roberto Assagioli, pointed to three areas of application of the technique associated with symbolism. The first is suggesting that the client to use certain symbols of a general nature (symbols of nature, animal symbols, human symbols (mother, father, knight, heart, birth, growth, death, resurrection, etc.), objects created by man, religious and mythological symbols, abstract symbols (numbers, geometric symbols). The second includes symbols that spontaneously arise in the client in the course of therapeutic work (practice of analytical psychology by C. Jung). Finally, there is an intermediate method: first a symbol is proposed, after which the client is free to develop a derived series of symbols on this basis.<sup>527</sup>

Assagioli suggested presenting symbols to clients, considering their characteristics (psychological, cultural, age, etc.) and the course and tasks of psychotherapeutic work, defining the following three methods. The first is to simply name the symbol or briefly describe it.

---

<sup>525</sup> Vadri, *Contemplation*, pp. 53-63.

<sup>526</sup> *Ибн Каййим аль-Джаузиyyа. Степени идущих путем «Лишь Тебе мы поклоняемся и лишь Твоей помощи просим».* С. 957-958.

<sup>527</sup> *Ассаджоли Р. Психосинтез. Принципы и техники.* М.: Институт Общегуманитарных исследований, 2016. С. 152.

As a rule, this is in relation to simple symbols, such as geometric patterns, or symbols of a universal nature, such as mother, father, or child. The second is through observation by presenting a picture or image, suggesting that the client draw them; this is recommended for use in relation to more complex symbols. Finally, this process can occur with the help of visualization, during which the client is asked to visualize, or conjure up an image of a symbol.<sup>528</sup>

Positive psychotherapy by Pezeshkian encourages the interesting experience of using parables and instructive stories in providing psychological assistance.<sup>529</sup> Stories are selected and aimed at solving the corresponding tasks, such as an awareness of internal and interpersonal conflicts and their resolution, overcoming resistance to change, or expanding vision and new life goals.

All of these methods can also be used when working with Qur'anic symbolic images and signs, taking into account the goals of counseling and therapy; therapeutic requests; the characteristics of the client and the content of his interpersonal relationships; and levels of internal and external religiosity. Let us consider specific techniques and possible algorithms for their use in the practice of providing psychological assistance.

### **1. Reflection on Qur'anic verses containing symbolic images**

In the context of the client's request and the therapeutic situation, a specific symbolic image is taken from the Qur'an or a translation of the verses. The client is invited to share thoughts, sensations, feelings that arise when he is in contact with the Qur'anic symbols, to reflect on the meanings of the text or the symbol itself, asking reflection activating questions. For example, in family counseling for spouses, one can use the verse 187 from the *surah* Al-Baqarah 2: "Your wives are a garment for you, and you are a garment for them."

### **2. Visualization of images**

The visualization method is applied by simply imagining the appropriate Qur'anic image or a combination, such as mountains, caves,

---

<sup>528</sup> Там же. С. 154.

<sup>529</sup> *Пезешкиан Н.* Торговец и попугай. Восточные истории в психотерапии / Пер. с нем. Л.П. Галанза. М.: Академический Проект; Парадигма, 2013. С. 25, 39-40.

rivers, streams, the appearance of vegetation, the revival of the earth after rain, the movement of clouds. First, the client is informed that the Qur'an mentions the corresponding image as a sign, admonition or warning. Next, the client is invited to close his eyes and present the corresponding image as fully as possible. For example, one of the images repeatedly mentioned in the Qur'an is a cave (even the whole *surah* 18 is called Al-Kahf – The Cave). Whereas the cave is mentioned in the Qur'an in the context of refuge and security,<sup>530</sup> this image can be used when working with clients experiencing anxiety, fears, feelings of defenselessness or hopelessness.

### **3. Visualization of a number of Qur'anic images, parables and stories**

The client is invited to close his eyes in a relaxed state and visualize while listening to passages read by the counselor in continuous text from the translation of the Qur'an (maybe a whole *surah*, part of it or a separate Qur'anic parable or story), in which symbolic images are mentioned, alternating with Qur'anic verses, which are aimed at religious perfection, spiritual and moral development. Additionally, a counselor can select and read a certain set of verses that contain symbolic images that, based on the text of the Qur'an, are aimed at strengthening faith, increasing rationality, achieving inner peace, overcoming anxieties, fears, anger, other negative emotions, and so on.

### **4. Listening to audio recordings**

As a home task, the client is invited to record on a voice recorder the reading of the translation of the Qur'anic verses by his own voice, as a rule, already worked out during the meeting with the counselor and caused the greatest emotional response, and then listen to this recording daily, preferably in a calm environment and using visualization. It is also recommended that after 5-7 days of listening (until the next meeting with the counselor), write down the same verses again,

---

<sup>530</sup> Яхин Ф.Ф. Символы и смыслы коранической суры «Пещера» в интерпретации К.Г. Юнга и исламского понимания: сравнительный анализ истории о юношах из пещеры // Ислам: личность и общество. 2020. № 1(20). С. 53-62.

comparing the psychological state, including the characteristics of speech and voice, during the first and second recording.

This technique allows the client to work with symbolic images outside of meetings with a counselor, activating and accelerating the necessary therapeutic processes. During the next session, the performance of this task, the impact of the work process on the emotional state, the reflections of the patient are discussed.

In this approach, we have the integration of psychotherapeutic techniques based on symbolic Qur'anic images: on the one hand, the work with symbols itself has a healing effect, which is confirmed by therapeutic practice, and on the other hand, for a believing Muslim, images taken from the sacred text of the Qur'an will have a specific spiritual meaning, due to which the therapeutic effect is enhanced and the client's resistance is reduced.

With the informed consent of clients, the possibility of using Qur'anic symbolic images in psychotherapy and counseling of non-Muslim clients should not be ruled out, since most of these symbols are universal in nature and do not in themselves carry a religious connotation. If a client is a non-Muslim but religiously neutral, or has atheistic beliefs, the question of whether the images are signs of God or symbolic images of nature may be taken out of the discussion in therapy. In the absence of consent, these images should be excluded.

It is also necessary to pay attention to one important aspect of the use of symbols in providing psychological assistance to Muslims. According to Islam, not a single symbolic image, whether it is a phenomenon of nature and culture, a sign, an example or a role model, can be recognized in itself as a source of strength and energy, independently influencing the state of people, their health or mental well-being, the actions they perform. It should be proceeded from the fact that only certain images and phenomena, understood and realized as signs of Allah, can exclusively by His Will become a resource for positive transformations in a person: contemplation of signs and reflection on them are beneficial only with the permission of Allah. A different perception of the symbols may be recognized as *shirk* (polytheism, including attributing partners to God in guidance and healing), which is one of the most serious sins according to Islamic principles.

## Conclusion

The discussion in this chapter can be summarized accordingly into four points. First, the use of symbols in their various manifestations is an important technique in various areas of psychotherapy and counseling, since symbols serve a number of significant therapeutic functions.

Second, philosophical thought gives us an idea of a symbol as a multifaceted phenomenon of human existence, performing the most important functions: epistemological, heuristic, integrating. With the help of symbols, a person cognizes the world around him and himself; may be amazed at what he has known; and experiences certain experiences and integrating in his inner life everything with which this symbol is directly or indirectly interconnected. For a religious person, natural symbols are a book of nature written by God, signs in which a person can see and discover divine qualities. The discovery and understanding of these signs and the feelings experienced in connection with this are a way to draw closer to God and gain peace of mind.

Third, the provisions about the signs of Allah, parables, stories contained in the Qur'an carry the virtue of the indications of the Qur'anic text itself at the development of cognitive functions (thinking, knowledge, understanding), intellectual abilities, and strengthening a person's faith and religious beliefs, indicating the possibility and necessity for their use in providing psychological assistance to Muslims, which occurs through analogy, with the use of symbols and parables in the relevant areas of psychotherapy (direct presentation and discussion of symbols, visualization, description, image, etc.).

Finally, the use of symbols in providing psychological assistance to Muslims should be carried out in compliance with the religious beliefs of Muslims. No symbol, even considered as a sign, has an independent effect on the human soul, and any of its healing effects take place exclusively with Divine permission.

## Bibliography

Badri, Malik B., *Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study*. Trans. from the Arabic by Abdul-Wahid Lu'lu'a; Introduction by Jeremy Henzell-Thomas. London-Washington: IIIT, 2018.

Buck, C., 'Islamic Approaches to Symbolism', 2017, [https://www.academia.edu/34170280/\\_Islamic\\_Approaches\\_to\\_Symbolism\\_2017\\_](https://www.academia.edu/34170280/_Islamic_Approaches_to_Symbolism_2017_) (Accessed 6 April 2023).

Cassirer E., 'An Essay on Man', [https://archive.org/stream/ErnstCassirerAnEssayOnMan/Ernst+Cassirer+-+An+essay+on+man\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/ErnstCassirerAnEssayOnMan/Ernst+Cassirer+-+An+essay+on+man_djvu.txt) (Accessed 6 April 2023).

Cassirer E., 'Philosophie der symbolischen Formen', <https://archive.org/details/philosophieders00cass/page/n13/mode/2up> (Accessed 6 April 2023).

Goodwyn, E. D., *Healing Symbols in Psychotherapy: A Ritual Approach*. New York – London: Routledge & Taylor Francis Group, 2016.

'La Doctrine chrétienne, Bibliothèque augustinienne (BA)', 11/2. Paris: Institute d'Études Augustiniennes; 1997 (Doct. christ., II, 1, 1, trad. Fr. Isabelle Bochet), p.626.

'The Clear Quran. Translation of the Holy Qur'an into English by Dr. Mustafa Khattab', <https://quran.com> (Accessed 6 April 2023).

Veraksa, A.N., 'Symbol as Cognitive Tool of Mental Activity', *Psychology in Russia* 6(1) (2013), <http://psychologyinrussia.com/volumes/?article=2075>.

*Ассаджиоли Р.* Психосинтез. Принципы и техники. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2016.

*Афанасьев В.Е., Кожуховская А.С.* Особенности символических структур в публицистических текстах // Теоретические и методологические аспекты коммуникации: сборник научных трудов кафедры межкультурной экономической коммуникации Белорусского государственного экономического университета. Вып. 1. Минск: РИВШ, 2005. С. 14-23.

*Жиро Венсен.* Signum и vestigium у блаженного Августина [<http://metaparadigma.ru/augustin-signum/>, доступ от 07.04.2023].

*Ибн Каййим аль-Джаузийя.* Степени идущих путем «Лишь Тебе мы поклоняемся и лишь Твоей помощи просим» / Пер. с араб., прим А. Джелолов. М.: Эксмо, Умма, 2016.

*Ибн Каййим аль-Джаузийя.* Фаваид=Полезные наставления / Отв. ред. шейх Бакр ибн 'Абдуллах Абу Зейд; пер. с араб. Е. Сорокумовой. М.: Умма, 2013.

*Кант И.* Критика способности суждения. В 8 т. Т. 5. М.: Чоро, 1994.

*Ковпак Д.* Уроки мудрости. Притчи, байки и истории от психотерапевта. СПб.: Питер, 2019.

*Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство; 1976.



*Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.

*Мэй Ролло.* Мужество творить: Очерк психологии творчества / Пер. с англ. Львов: Инициатива; М.: Институт общегуманитарных исследований, 2001.

Новейший философский словарь [<https://gufo.me/dict/philosophy/>, доступ от 22.05.2013].

*Павлова О.С.* Психологическое консультирование мусульман: анализ зарубежных источников // Современная зарубежная психология. 2018. №7(4). С. 46-55.

*Пезешкиан Н.* Торговец и попугай. Восточные истории в психотерапии / Пер. с нем. Л.П. Галанза. М.: Академический Проект; Парадигма, 2013.

*Радугин А.А.* Культурология. М.: Центр, 2001.

*Свастьян К.А.* Проблема символа в современной философии (Критика и анализ). Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1980.

*Фрейд З.* Лекции по введению в психоанализ / Пер. с нем. М.: ООО «Фирма СТД», 2006.

*Фромм Э.* Забытый язык. Иметь или быть? / Пер. с англ. М.: АСТ, 2009.

*Цыбуля В.П.* Функции символа в психотерапии // Консультативная психология и психотерапия. 2012. № 20(2). С. 158-173.

*Юнг К.* Психологические типы. СПб: Ювента; М.: Прогресс-Универс, 1995.

*Юнг К.* Человек и его символы / Пер. И.Н. Сиренко, С.Н. Сиренко, Н.А. Сиренко. М.: Медков С.Б., Серебряные нити, 2018.

*Яковлева М.В.* Основные теоретические подходы к изучению символического в социально-гуманитарных областях знания // Вестник Удмуртского университета. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2010. № 1. С. 18-23.

*Яхин Ф.Ф.* Символы и смыслы коранической суры «Пещера» в интерпретации К.Г. Юнга и исламского понимания: сравнительный анализ истории о юношах из пещеры // Ислам: личность и общество. 2020. № 1(20). С. 53-62.

**PART IV**  
**MUSLIMS' IDENTITY, DAILY LIFE**  
**AND PROSPECTS IN THE CENTRAL**  
**EURASIAN REGION**

CHAPTER TWELVE  
**THE ROLE OF MUSLIM IDENTITY IN MANAGING  
CULTURAL DIVERSITY AMONG THE CIS COUNTRIES:  
QUR'ANIC APPROACH IN THE LIGHT OF *INNA  
AKRAMAKUM 'INDA-ALLAH ATQĀKUM***

*Fatmir Shehu*

**Introduction**

Contemporary global society is characterized by its diversity of views, thoughts, feelings, and attitudes in relation to the ways its members relate to each other. This diversity is usually governed by two important entities, namely religion and culture, which are among the most powerful elements enabling people to develop their identities, through which the sense of their belonging to a particular group or community is created. Both religion and culture play a vital role in the formation of people's worldviews, which enables them to set boundaries about the identity of their own community, as well as to build bridges of friendly relationships with other groups of people, who may come from different religious and cultural backgrounds. A considerable challenge faced by most people in their relationships throughout history is related to the management of diversity as far as religion and culture are concerned, especially when there are no clear boundaries set between the two. However, the main concern of this chapter is not to discuss these two entities independently, but rather to examine the management of cultural diversity through religious identity, i.e., the Islamic identity of Muslims in the Commonwealth of Independent States (CIS), which is manifested by them through their feelings, thoughts, traits, and actions.

This chapter attempts to provide answers to the following questions: (1) What is the notion of Commonwealth of Independent States (CIS) countries? (2) What are cultural diversity and Muslim identity? (3) How can cultural diversity among CIS countries be managed through Muslim identity?

The main objectives of discussion in this chapter are: (1) to explore the formation of the CIS countries; (2) to provide accurate knowledge about the meanings of cultural diversity and Muslim identity; (3) and to show the appropriate ways used in managing cultural diversity through Muslim identity in the light of the Qur'anic expression *Inna Akramakum 'Inda Allah Atqākum* (Verily the most honored of you in the sight of Allah is (he who is) the most righteous of you)<sup>531</sup> (al-Hujurāt: 13).

The subject of this chapter is important, as it offers convincing findings and suggestions for the contemporary Muslim community and other communities in relation to the role played by Muslim identity in managing cultural diversity among the CIS countries. The scope of the research will be limited to the Muslim community of the CIS countries, as characterized by its cultural diversity.

The qualitative research method is used in the entire discussion emphasizing the descriptive and analytical methods. The descriptive method has been employed to explain the information collected from various sources, such as library books, articles, research reports, and internet websites, which are dealing with or support the subject of this research. The analytical method has been utilized to examine all data concerning the main themes of this study, such as CIS countries, cultural diversity, Muslim identity, and the Qur'anic approach to managing cultural diversity among the CIS countries.

The author attempts to discuss in this chapter the role of Muslim identity in managing cultural diversity among the CIS countries based on the Qur'anic approach by referring to selected verses dealing with this subject. As a matter of fact, cultural diversity might cause various conflicts among people in general, and Muslims in particular, who live in multi-cultural societies such as that found in the CIS countries, if not managed appropriately.

The content of the discussion in this chapter is divided into two parts. The first part includes descriptions of the CIS countries, cultural diversity, and Muslim identity, which are the key terms of this chapter. The second part discusses ways in which to manage cultural diversity in the light of the Qur'anic expression *Inna Akramakum 'Inda*

---

<sup>531</sup> A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary* (Maryland: Amana Corporation, 1989). The author refers to this version of Qur'anic translation in the entire chapter.

*Allah Atqākum* (Verily the most honored of you in the sight of Allah is (he who is) the most righteous of you) (al-Ḥujurāt: 13), on which Muslim identity is shaped. The outcome of this work provides new insights for overcoming cultural barriers and promoting peaceful coexistence among Muslims and others, who live in multicultural societies.

### **The Commonwealth of Independent States**

The concept of the Commonwealth of Independent States (CIS) refers to a free association of sovereign states, which was formed on 8 December 1991, after the fall of the communist system in the U.S.S.R. (Union of Soviet Socialist Republics) block. The elected leaders of that time, who governed Russia, Ukraine, and Belarus, agreed to form a new association that replaces the falling U.S.R.R.<sup>532</sup> The Central Asian Republics of Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan, and Uzbekistan, as well as the Transcaucasian Republics of Armenia, Azerbaijan, Georgia and Moldova, joined the newly established association. Thus, on 21 December 1991, the association was completely established with all its member countries. The capital city of Minsk in Belarus was designated as its administrative center. Besides, it is mentioned that Georgia joined this association in December 1993.<sup>533</sup> The structure of the CIS countries was created with 84 bodies, including 66 bodies of sectoral cooperation through which the coordination of its members' policies functions.<sup>534</sup> Moreover, it has a council composed of the member republics' heads of state (i.e. presidents) and of government (i.e. prime ministers), who are assisted by committees of republic cabinet ministers in key areas such as economics and defense.<sup>535</sup> It is understood from the abovementioned

---

<sup>532</sup> 'AGREEMENT' – Establishing the Commonwealth of Independent States,' <https://cis.minsk.by/site/about-cis>, accessed 20 January 2023.

<sup>533</sup> 'The Commonwealth of Independent States (CIS) Definition', <https://www.insee.fr/en/metadonnees/definition/c1918>; and 'ALMA-ATA DECLARATION', <https://cis.minsk.by/site/about-cis>; both accessed 20 January 2023.

<sup>534</sup> 'Information on the bodies of the Commonwealth of Independent States', <https://cis.minsk.by/page/show?id=11216>, accessed 15 July 2022.

<sup>535</sup> Britannica, 'Commonwealth of Independent States', *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Commonwealth-of-Independent-States>, accessed 12 June 2022.

discussion that at the beginning the CIS countries numbered twelve states. As of 2022, there are nine countries with full membership.

The CIS countries are divided into three major groups.<sup>536</sup> The first group refers to the Slavic Republics, which consists of three countries, namely: (1) Russia (full member); (2) Ukraine (withdrew in 2014), and (3) Belarus (full member). The second group signifies the Central Asian Republics, which include five countries, namely: (1) Kazakhstan (full member); (2) Kyrgyzstan (full member); (3) Tajikistan (full member); (4) Turkmenistan (associate state since 2005); and (5) Uzbekistan (full member). The third group denotes the Transcaucasian Republics, which include four countries, namely: (1) Armenia (full member); (2) Azerbaijan (full member); (3) Georgia (withdrew in 2008); and (4) Moldova (full member). Brief descriptions will be given for each country with full membership in the CIS countries.

**Russia** (full member) is an ethnically diverse country with almost 81% of citizens who identify themselves as ethnic Russians. There are other ethnic groups, which are made of 3.9% Tatars, 1.4% Ukrainians, 1.2% Bashkirs, 1.1% Chuvash, 1.0% Chechens, and 3.9% who have not declared their ethnic origin. The official language of the country, spoken by almost everyone, is the Russian language. However, there are 35 official languages as well as more than a hundred other languages that do not have official recognition.<sup>537</sup> A survey held in 2012 about census data on religion indicates that 47.4% of the Russians adhere to Christianity (with an Orthodox Christian majority), followed by 13% atheists, 6.5% Muslims, 0.5% Buddhists, 0.1% Hindus, 0.1 Jews, 25.2% believers without adhering to any religions, 1.2% pagans, and 5.5% not stated.<sup>538</sup>

**Belarus's** (full member) total population is divided into 84% ethnic Belarusians, 8% Russians, 3% Poles, and 1.5% Ukrainians. Russian is the official and main language of the country. Belarusian, Yiddish, Polish, and Ukrainian are also widely spoken. Belarus does not have any official religion. However, its population consists of 59%

---

<sup>536</sup> 'CIS (Commonwealth of Independent States) Countries 2022', <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/cis-countries>, accessed 15 July 2022.

<sup>537</sup> 'Russia Population 2022 (Live)', <https://worldpopulationreview.com/countries/russia-population>, accessed 20 January 2023.

<sup>538</sup> 'Religion in Russia', <https://www.findeasy.in/population-of-russia>, accessed 15 July 2022.

Eastern Orthodox Christians, 4% Jews and Baha'is, a few percentages of Catholic and Protestant Christians, and a few percentages of Muslims, who are mostly Tatars.<sup>539</sup>

**Kazakhstan** (full member) has diverse ethnic groups, consisting of 63.1% ethnic Kazakhs, 23.7% Russians, 2.9% Uzbeks, 2.1% Ukrainians, 1.4% Uyghurs, 1.3% Tatars, and 1.1% Germans. 70% of the Kazakhstan population adheres to Islam, practicing the Sunni Hanafi school of thought. Additionally, there are small communities of Shia and Ahmadi. Another 26% of the population adheres to Christianity (i.e., Eastern Orthodox or Roman Catholic), while 4% of the population follows any other religion or has no religion at all.<sup>540</sup> Kazakh, a member of the Turkic language family within the Altaic language group, belonging to the northwestern or Kipchak branch, is the most widely spoken language.<sup>541</sup>

**Kyrgyzstan** (full member) has various ethnic groups. 72% of the population are Kyrgyz, a Turkic people, followed by 9.0% Russians, 14.5% Uzbeks, 1.9% Dungans, 1.1% Uyghurs, 1.1% Tajiks, 0.7% Kazakhs, and 0.5% Ukrainians. In addition, more than 80 different ethnic groups are present in Kyrgyzstan. 88% of its population practices Islam, which includes Sunnis, Shias, and Ahmadiyya. The rest of its population, which is multi-ethnic and multi-religious in nature, adheres to Buddhism, Baha'ism, Judaism, and Christianity (several denominations). Russian Orthodoxy at 9.4% is the most prevalent Christian denomination. Another 0.3% of its population does not adhere to any religion.<sup>542</sup> Kyrgyz language is the spoken language in Kyrgyzstan, which is a member of the Turkic subfamily of Altaic languages.<sup>543</sup>

---

<sup>539</sup> Britannica, 'Belarusian language', *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Belarusian-language>; 'Belarus Population 2022 (Live)', <https://worldpopulationreview.com/countries/belarus-population>, both accessed 15 July 2022.

<sup>540</sup> 'Kazakhstan Population 2022 (Live)', <https://worldpopulationreview.com/countries/kazakhstan-population>, accessed 15 July 2022.

<sup>541</sup> Britannica, 'Kazakh language', *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Kazakh-language>, accessed 15 July 2022.

<sup>542</sup> 'Kyrgyzstan Population 2022 (Live)', <https://worldpopulationreview.com/countries/kyrgyzstan-population>, accessed 15 July 2022.

<sup>543</sup> Britannica, 'Kyrgyz language', *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Kyrgyz-language>, accessed 15 July 2022.

**Tajikistan** (full member) has 79.9% of its population belonging to the Persian-speaking Tajik ethnic group, with 15.3% Uzbeks. Ethnic Russians, who were 7.6% of the population in 1989, have now fallen to 1% after Tajikistan's 1992-1997 civil war. All citizens of Tajikistan are called Tajiks. Although Tajik is the official language, Russian is also frequently used. Islam, which was introduced by the Arabs to the region in the 7<sup>th</sup> century, has greatly influenced the country's culture. 90.4% of its population are Sunni Muslims and 5.6% are Shias. 2.6% are Orthodox Russians and the rest of its population is either irreligious or follows another religion.<sup>544</sup>

**Uzbekistan** (full member) has diverse ethnic groups, and is made of 80% Uzbeks, 5.5% Russians, 3% Tajiks, 2.5% Karakalpaks, 1.5% Tatars, and 2.5% others. In addition, there are also around 20,000 ethnic Koreans in Uzbekistan, deported to Central Asia by Stalin. The Uzbek language is the official state language, but Russian is considered as the second language for many in the country. In addition, 88% of Uzbeks are Muslims, which makes Islam the main religion in Uzbekistan. Another 9% are Orthodox Christians.<sup>545</sup> Uzbeks who dwell in urban areas are considered the most devoted Muslims of Central Asia.<sup>546</sup>

**Armenia** (full member) includes 98% ethnic Armenians. The rest belong to Yazidis and Russian ethnicities. It has two official languages, Armenian and Kurdish (spoken by the Yezidi minority). The Armenian diaspora in Russia, Iran, France, the U.S.A., Canada, Syria, Lebanon, and elsewhere, has a total of about 8 million, indicating a larger number than the current 3 million population of Armenia. Over 93% of Armenia's population claims to be part of the Armenian Apostolic Church. The rest of its population adheres to Catholicism and Sunni Islam.<sup>547</sup>

**Azerbaijan** (full member) has an ethnic composition of 91% Azerbaijanis, 2% Lezgians, 1.3% Armenians, 1.3% Russians, 1.2%

---

<sup>544</sup> 'Tajikistan Population 2022 (Live)', <https://worldpopulationreview.com/countries/tajikistan-population>, accessed 15 July 2022.

<sup>545</sup> 'Uzbekistan Population 2022 (Live)', <https://worldpopulationreview.com/countries/uzbekistan-population>, accessed 15 July 2022.

<sup>546</sup> Britannica, 'Uzbek', *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Uzbek-people>, accessed 15 July 2022.

<sup>547</sup> 'Armenia Population 2022 (Live)', <https://worldpopulationreview.com/countries/armenia-population>, accessed 15 July 2022.



Talysh, 0.5% Avars, 0.4% Turks, 0.3% Tatars, 0.3% Tats, and 0.25% Ukrainians. 15% of its population are Sunni Muslims and 85% are Shia Muslims, making Azerbaijan the second highest Shia population percentage after Iran.<sup>548</sup> Azerbaijani (Azeri) language, which belongs to Turkic languages, is spoken in Azerbaijan and northwestern Iran.<sup>549</sup>

**Moldova's** (full member) population is comprised of 75.8% Moldovans, 8.3% Ukrainians, 6% Russians, 4.3% Gagauz, 2.1% Romanians, 0.3% Bulgarians, 0.07% Romani, and 0.9% others. 90% of its population adheres to the Orthodox Church, which has two main branches, the Russian Metropolis of Chişinău and Moldova, and the Romanian Metropolis of Bessarabia. Small numbers of Moldova's population practice Catholicism, Judaism, and Islam, and about 7% claim to have no religious affiliation.<sup>550</sup> Moldovan is the official language, which during the Russian Imperial and Soviet periods, was written in the Cyrillic alphabet.<sup>551</sup>

The brief descriptions of the CIS countries above provide basic information about each country's diverse nature concerning ethnicity, language, religion, and culture, through which people's identity is shaped. It is observed that Muslims, who live in the CIS countries, come from numerous different cultural backgrounds, which might create conflicts in their day-to-day relationships. Therefore, the Islamic identity shared by all Muslims in the CIS countries plays a vital role in managing cultural diversity, especially among the members of the Muslim community.

## Cultural Diversity

The term cultural diversity is a combination of two words that denote two different meanings, which, when brought together, produce another meaning. To understand this term, it is necessary to know first culture and diversity separately.

---

<sup>548</sup> 'Azerbaijan Population 2022 (Live)', <https://worldpopulationreview.com/countries/azerbaijan-population>, accessed 15 July 2022.

<sup>549</sup> Britannica, 'Turkic Languages Summary', *Encyclopædia Britannica*, <https://www.britannica.com/summary/Turkic-languages>, accessed 15 July 2022.

<sup>550</sup> 'Moldova Population 2022 (Live)', <https://worldpopulationreview.com/countries/moldova-population>, accessed 15 July 2022.

<sup>551</sup> Buckmaster et. al., 'Moldova', *Encyclopædia Britannica*, <https://www.britannica.com/place/Moldova>, accessed 15 July 2022.

In the general view, the term culture<sup>552</sup> indicates: (1) the identities, beliefs, values, habits, and acts, that are believed to be essential for all human societies; and (2) “a range of traits, characteristics, behaviors, beliefs, and other attributes that people incorporate into their own self-concept development and worldview.”<sup>553</sup> In addition, it has been claimed that culture is the property of man, and therefore, the “natural character of culture must have reference to what is natural to man, i.e. to his nature and to what differentiates him from the rest of the animal world ... is the power, or faculty of intellect, or mind, reflection, or deliberation.”<sup>554</sup> Indeed, the theoretical and practical features of man’s intellect enable him to perceive the true nature of things. The practical aspect, which is at the very root of people’s actions, constitutes culture.<sup>555</sup>

The term diversity denotes: (1) multiplicity, variety, distinction or distinctiveness, differences, otherness, dissimilarity, and so on; (2) people’s “age, gender, sexuality, race, ethnicity, nationality, religion, ...education, livelihood, and marital status;”<sup>556</sup> and (3) “the differences and similarities, and related tensions and complexities, that can characterize mixtures of any kind...”<sup>557</sup> Diversity is perceived by people differently according to their worldviews.

The term cultural diversity is usually related to people’s social and cultural differences in relation to their diverse lifestyles and identity.

---

<sup>552</sup> The notion of culture is seen as “...*the way of life of people*, the sphere of complex practical activity, or praxis” denoting “sets of ideas embedded within the routine practice and familiar institutions and read them as implicated in the reports of self which we make, or in self-identity.” P.W. Preston, *Political/Cultural Identity: Citizens and Nations in a Global Era* (London – California – New Delhi: SAGE Publications, 1997), pp. 38-39.

<sup>553</sup> John J. Schmidt, *Social and Cultural Foundations of Counseling and Human Services: Multiple Influences on and Self-Concept Development* (U.S.A.: Pearson Education, Inc., 2006), p. 6.

<sup>554</sup> Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun’s Philosophy of History: A Stand in the Philosophical Foundation of the Science of Culture* (Malaysia: The Other Press Sdn. Bhd., 2006), p. 173.

<sup>555</sup> Ibid.

<sup>556</sup> APA Dictionary of Psychology, ‘Diversity’, <https://dictionary.apa.org/diversity>, accessed 12 July 2022.

<sup>557</sup> R. Roosevelt Thomas, *World Class Diversity Management: Strategic Approach* (Berrett-Koehler Publishers, Inc., 2010), p. 2.

The purpose of the discussion on cultural diversity is to: (1) describe how cultures, groups, and societies are diversely structured and how they deal with differences; and (2) prescribe how cultures, groups, and societies should interact within themselves and among each other.<sup>558</sup> This is the general understanding of cultural diversity.

Moreover, cultural diversity from the perspective of Islam has a different interpretation. According to Islam, such diversity is not man-made as is claimed by most humanists. Rather, it is created by Allah (S.W.T.) to benefit and test people. Allah (S.W.T.) says in al-Qur'an: "And if Allah had so willed, He would have made you a single people, but (His plan is) to test you in what He hath given you: so, strive as in a race in all virtues" (al-Mā'idah: 48). In addition, the wisdom behind this diversity is to engage people in a competition in what is righteous and to refrain themselves from being superior to any other fellow human being. In addition, Allah (S.W.T.) says: "And of His signs are the creation of the heavens and the earth and the diversity of your tongues and colors. Surely there are signs in this for the learned" (ar-Rūm: 22). This verse reminds people to accept their differences pertaining to languages and colors. Such diversity will teach them how to respect and care about one another. In addition, the declaration of the Prophet (S.A.W.) in his Farewell *haji* speech in Mecca addresses diversity:

O you people! Indeed, your God is one and your father is one. No Arab has any superiority over a non-Arab, nor does a non-Arab have any superiority over an Arab. Nor does a white man have any superiority over a black man, or the black man any superiority over the white man except the pious (people).<sup>559</sup>

The message of this *hadith* reminds people that their God, Allah (S.W.T.), is One, and their father, Adam (A.S.), is one, and therefore, they are not allowed to discriminate against one another in terms of race and skin color. This Prophetic speech in a beautiful manner indicates how equality among Muslims and others with cultural diversity

---

<sup>558</sup> Gunther Dietz, 'Keyword: Cultural Diversity', *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*, 10 January 2007, p. 9.

<sup>559</sup> Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad* (Bayrūt: 'Ālam al-Kutub, vol. 7, 1998), Hadīth: 23885.

was promoted and practiced by the Prophet (S.A.W.). Indeed, this shows how Islam puts an end to the very roots of discrimination on the basis of people's position, race, creed, color, or region. Thus, communities characterized by diversity are treated equally in Islam and have every right to live in peace in the Muslim state or Muslim-majority areas with all deserved rights and privileges.<sup>560</sup> Allah (S.W.T.) strictly forbids the punishment of any Muslim, who does follow his culture that does not contradict His commandments, even though it may be different from the cultures of other Muslim fellows. The same is applicable to every member of the community, including the adherents of other religions or ideologies. Nevertheless, punishment is implemented when someone breaks the law and destroys the peaceful co-existence of the society. It can be concluded that cultural diversity does not create any problems for Muslims who follow the teachings of Islam appropriately. Hence, a Muslim identity plays a great role in managing cultural diversity, especially among Muslims who live in CIS countries.

### **Muslim Identity**

People's identity is usually understood based on how they view themselves, what kind of people they are, and how they are defined by others pertaining to race, ethnicity, religion, language, culture, region, status, and position. Identity is considered to be a key element through which different groups of people form, shape, and maintain their status while engaging with each other. In addition, identity enables people to create for themselves a sense of belongingness towards their community.

According to a general view, identity is usually perceived as "an essence that can be signified through signs of taste, beliefs, attitudes, and lifestyles," or "a description of ourselves in language to which we are emotionally committed," and which is "a becoming rather than a fixed entity."<sup>561</sup> It is also considered "a temporary and unstable effect

---

<sup>560</sup> 'Abdur Rahman Doi, *Non-Muslims under Shari'ah (Islamic Law)* (Malaysia: A.S. Noordeen, 1990), p. 39.

<sup>561</sup> Chris Barker, *Making Sense of Cultural Studies: Central Problems and Critical Debates* (London: Sage Publications, Ltd., 2002), p. 109.

of relations defining identities by marking differences.”<sup>562</sup> In addition, identity encompasses people’s innate and physical entities. The former entity offers the basis for one’s infinity and rationality, while the latter entity provides one’s determination and material interests.<sup>563</sup>

Moreover, identity is divided into: (1) personal identity, which includes the capacity for independent action; and (2) collective identity, which calls for and implies the authorization enabling the community to conduct collective action.<sup>564</sup> In this sense, identity plays a significant role in the identification of people’s socio-cultural-religious-political-ethnic backgrounds and differences. The questions raised here are: What is Muslim identity? What makes Muslims different from non-Muslims? This section attempts to answer these questions by looking at Muslim identity as an identity, which is given to a person (male and female), in two stages of life.

The first stage denotes his *fiṭrah* (innate disposition) aspect of life, where his natural identity is embedded in him by creation and follows him to this world via birth. Islam teaches that every human being is created and born as a Muslim. If a person is born into a Muslim family, then she continues to live with her *fiṭrah* identity, i.e., Muslim identity. In this case, it is the responsibility of Muslim parents to shape and maintain his/her innate Muslim identity through a continuous monitoring process. The Qur’anic verse: “So set thou thy face steadily and truly to *al-Dīn* [a way of life – religion]: (establish) Allah’s handiwork according to the pattern on which He has made mankind” (al-Rūm: 30), indicates that people’s *fiṭrah* is equivalent to *dīn al-Islām* (religion of Islam – a comprehensive way of life), which harmonizes itself with *dīn al-fiṭrah* (innate religion).<sup>565</sup> Thus, *fiṭrah*, which is the

---

<sup>562</sup> Lawrence Grossberg, ‘Identity and Cultural Studies: Is that all there is?’, in Stuart Hall and Paul du Gay (Eds.), *Questions of Cultural Identity* (London: SAGE Publications, 1996), p. 89.

<sup>563</sup> Byaruhanga Rukooko Archangel, ‘Social Identity and Conflict: A Positive Approach’, in Jaroslav Hroch, David Hollan & George F. McLean (Eds.), *National, Cultural and Ethnic Identities: Harmony Beyond Conflict* (U.S.A.: The Council for Research in Values and Philosophy, 1998), p. 58.

<sup>564</sup> Heinrich Schneider, ‘The Dimensions of the Historical and Cultural Core of a European Identity’, in Thomas Jansen (Ed.), *Reflections on European Identity* (n.p. 1999), p. 8.

<sup>565</sup> Allah (SWT) created an inner combination between the nature of *dīn al-Islām* and the human *fiṭrah*, where both are in harmony with the Law of

pattern on which Allah (S.W.T.) has created all things to recognize His Being<sup>566</sup> and to acknowledge Him as the only Sole Master worthy of submission, worship, and obedience. This is supported by Prophet (S.A.W.)'s *hadīth* stating: "Every new-born child is born in a state of *al-fīṭrah* [i.e., Islam, that is, to worship none but Allah (S.W.T.)] and his parents then make him a Jew, a Christian, or a Magian",<sup>567</sup> which indicates the child's state of *fīṭrah*, of *dīn al-fīṭrah* (primordial religion), as a Muslim. Indeed, the purity of his Muslim identity is not affected by his being born of Jewish, or Christian parents, and becoming a Jew, a Christian, or anything else.<sup>568</sup> The child by being naturally weak receives everything offered to him, especially by his parents, and imitates whatever he is exposed to. In this sense, the influence of the environment and the admittance of the child to the traditions and the customs,<sup>569</sup> lead him to deviate from his *fīṭrah*.<sup>570</sup> In addition, *fīṭrah*, which every human soul is endowed with is very different from what humans inherit from their fathers, great-grandfathers, or the environment of the society where they are born, live and interact with one another. In other words, the child is made an adherent of another religion or ideological system by his parents through the process of

---

Existence. See, Ismā'īl 'Abd al-Fattāh 'Abd al-Kāfī, 'Al-Fīṭrah wa Qiymah al-'Amal fī al-Islām', *Da'wah al-Ḥaq* (Makkah: Rābiṭah al-'Ālam al-Islāmī, issue no. 94, 1989), p. 20.

<sup>566</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Bayrūt: Dār Ṣādir, vol. 5, n.d.), p. 56 (subject Faṭara).

<sup>567</sup> Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, vol. 1, 2003), Kitāb al-Janā'iz, Ḥadīth: 1385.

<sup>568</sup> Syed Abdul Quddus, *Islam the Kingdom of Allah* (Pakistan: Islamic Book Centre, 1986), p. 218.

<sup>569</sup> The innate disposition (*al-fīṭrah*) differs greatly from the inherited disposition (*al-nirāthah*). The former concerns all the newborn infants of mankind, be it in the individual fashioning or common inheritance of every human being. The latter indicates the inheritance of the inherited gene from the father through the successive generation, and therefore, it is a particular characteristic of the individual, as *al-fīṭrah* is especially for the creation. See, Nazār al-'Ānī, *al-Shakhsīyyah al-Insāniyyah fī al-Turāth al-Islāmī* ('Ummān: al-Ma'had al-'Ālamī Lilfīkr al-Islāmī wa Dār al-Furqān Lilnashr wa at-Tauzī', 1st ed., 1998), p. 53.

<sup>570</sup> Aḥmad Ḥasan Farḥāt, *Fīṭratallāhi al-Latī Faṭara an-Nāsa 'Alayhā* ('Ummān: Dār al-Bashīr, 1987), pp. 42-43.

socialization, i.e., the surrounding environment in which he has grown up.

The second stage denotes the situation of a person when he embraces Islam as the only way of life through which he views and governs all aspects of life (the worldly and the hereafter) as well as distinguishes himself from other fellow human beings. Since the moment he consciously and solemnly witnesses that “There is no God but Allah (S.W.T.) and Muhammad (S.A.W.) is the Messenger of Allah (S.W.T.),” and engages himself in what pleases Allah (S.W.T.) the rest of his life,<sup>571</sup> the Muslim identity, which is embedded in him by birth, is regained by him. In addition, the Muslim identity is strengthened when he adheres to his gratitude to Allah (S.W.T.), which he expresses by practicing the obligatory acts of worship as decreed by Allah (S.W.T.), namely the pillars of Islam, which are *aṣ-ṣalāt* (five daily prayers), *aṣ-ṣawm* (fasting), *aṣ-ṣakāt* (alms), and *al-ḥajj* (pilgrimage).<sup>572</sup> The Prophet (S.A.W.) is reported to have said, “Whoever prays like us and faces our Qibla and eats our slaughtered animals is a Muslim and is under Allah (S.W.T.)’s and His Messenger (S.A.W.)’s protection. So, do not betray Allah (S.W.T.) by betraying those who are in His protection.”<sup>573</sup> In this sense, people’s acceptance of Islam as their way of life makes them regain the Muslim identity, which is rooted in their *fiṭrah*, as confirmed by the Islamic sources, *al-Qur’ān* and *as-Sunnah*.

Muslim identity, which is understood based on the above-mentioned stages, makes Muslims differ from the adherents of other religions or ideologies concerning both the seen and the unseen aspects of life. Firstly, this identity enables Muslims to govern their differences among themselves concerning their diversity of culture, views, customs, et cetera. Secondly, it is this identity that makes Muslims different from non-Muslims. The structure of contemporary society and its diverse populations show that Muslims are not alone, non-Muslims are dwelling with them. The term non-Muslim denotes all those who follow any religion or ideology other than Islam. Mus-

---

<sup>571</sup> Ismā’īl R. al-Fārūqī, *ISLAM: Religion, Practice, Culture and World Order* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2012), pp. 5-9.

<sup>572</sup> Yusuf al-Qaradawī, *Introduction to Islam* (Islamic IINC, Publishing and distribution, n.d.), p. 147.

<sup>573</sup> al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 1, Kitāb aṣ-Ṣalāt, Ḥadīth: 391.

lim identity, which is governed by the teachings of Islam, governs all facets of Muslim's day-to-day life. This enables a Muslim to believe, feel, think, talk, and act, differently from any other non-Muslim. For instance, the ways in which Muslims offer their five daily prayers – *aṣ-ṣalāt*, are very distinctive from what others do, especially religious people.

### **Managing Cultural Diversity in the Light of *Inna Akramakum 'Inda Allah Atqākum***

The Muslim identity, which is built on pure *taqwā* (righteousness), plays a crucial role in showing Muslims how to manage their diversities and especially cultural diversity among the CIS countries. Indeed, *al-Qur'an*, the only Revealed Source of knowledge, is the foundation of the Muslim community and its constitution.<sup>574</sup> It conveys to both Muslims and other fellow humans, the Divine Plan of Allah (S.W.T.) in relation to the purpose of their creation as a community with differences in terms of their cultures, traditions, languages, and races. The creation of the human race from a single pair of male and female and their division into tribes and nations, motivates them to use a proper method, way, or approach in order to study, identify, know, understand, and manage their differences. The author proposes the following steps to be used in the management of cultural diversity among Muslims living in the CIS countries.

First, awareness should be inculcated about the situation of Muslim identity in the CIS countries. Looking at the above-mentioned information about the CIS countries, it is crucial to describe the situation of Muslims as presented by the census ratio of each country. According to this ratio, Muslims are present in some countries as majorities and in others as minorities. Additionally, in some countries, Muslims are following the Sunni understanding of Islam and in some other countries, Muslims are following the Shi'a interpretation of Islam. In some other countries, both the Sunni and Shi'a understandings of Islam are held by Muslims. In addition, there are some small groups following the Ahmadiyya practice of Islam.

Moreover, in some CIS countries, there is a diversity of Muslim movements as well as sects that teach Islam according to their diverse

---

<sup>574</sup> Mahmoud Ayoub, *The Great Tidings: Interpretation of Juz' 'Ammā, the Last Part of the Qur'an* (Libya: The Islamic Call Society, 1983), p. vi.



understanding and interpretation. Those Muslims who are attached to various political parties interpret Islamic teachings differently from other groups. Taking into consideration the situation of Muslims in the CIS countries, the Muslim identities of both majority and minority-oriented Muslim communities are shaped in the light of the mentioned diverse orientations in addition to the cultural diversity. Indeed, the Muslims of these countries are witnessing various challenges in relation to the shaping and maintaining of their Islamic identity as well as the management of their communities characterized by cultural diversity. In addition, their Muslim identity could be affected by the diversity of their ethnicities, languages, regions, views, attitudes, professions, and political orientations.

Secondly, Muslims should be able to distinguish between Islam and culture. Islam is not a culture, civilization, ideology, set of customs, or movement; rather, it is a comprehensive way of life assigned by Allah (S.W.T.) to every human soul by creation. Allah (S.W.T.) says, “This day have I perfected your religion for you, completed My favour upon you, and have chosen for you Islam as your religion (way of life)” (al-Mā’idah: 3). This verse reminds people that Islam is the product of Allah (S.W.T.). Therefore, no one has the right to guide people to Islam or change it or add to it except Allah (S.W.T.). Nevertheless, most contemporary Muslims, including the Muslims in the CIS countries, perceive Islam as not different from culture or ideology, or tradition. Both Muslims and others often perceive religion prior to culture, while others (Muslims and others) view culture as prior to religion, and another group (Muslims and others) finds no differences between religion and culture. Hence, three groups of people are identified based on their views on religion and culture.

The first group includes those who perceive religion prior to culture, especially the adherents of the world’s major religions, i.e., Islam, Judaism, Christianity, Buddhism, Hinduism, Sikhism, Zoroastrianism, Confucianism, and Taoism, who believe in religion as a comprehensive way of life assigned to them by the Divine Being through a Revelation or any other means of divine interference. They are real practitioners of their religions, who feel, think, talk, and act in the light of the teachings of their respective religions. In other words, religion forms their identity through which they govern all aspects of their lives including the cultural diversity of their own community.

The second group consists of people who view culture prior to religion, especially those who do not believe in any Divine interference via Revelation or any other means. They believe in human reasoning as the only *de facto* through which they view the world. Besides, they believe in culture as a human product with universal characteristics through which people govern all aspects of their lives including the religious one. Their views are formed based on rational-cultural-based ideologies, such as secularism, materialism, atheism, socialism, communism, and capitalism.

The third group involves people who neither view religion prior to culture, nor view culture prior to religion. Rather, they mix between them, and therefore, a new identity is created out of it. In this sense, both religion and culture are not judged according to their genuine nature, and hence, it is difficult to distinguish between what is religious or cultural representation. In other words, this group might claim to have an identity related to a particular religion or culture, but do not have a moderate approach in their views and actions. It may be said that their way of thinking is liberal in nature, as they try to liberate themselves from the boundaries set by their religion and culture by shaping and interpreting their own religious or cultural identity from the outsider's view. Indeed, this may be a crime against religion and culture.

Looking at these three diverse groups of people, it is easy to identify and manage the identity of the first group based on religion and the second group based on culture. However, it is difficult to identify and manage the identity of the third group, as it follows neither religion nor culture. For instance, those Muslims who do not differentiate between Islam and culture have created a confused identity, which neither presents their Islamic identity nor their cultural identity appropriately. Such kind of identity has created several distinct brands of Islam in places where Muslims are both majority and minority, like Saudi Islam, European Islam, American Islam, Russian Islam, Malaysian Islam, Indonesian Islam, Turkish Islam, Islam Nusantara, etc., regardless of the fact that Islam is not branded based on people's region, culture, language, or ethnicity. Rather, it is a comprehensive way of life assigned by Allah (S.W.T.) to humanity, which makes Islam the product of Allah (S.W.T.) and not the product of people.

Indeed, these three types of people are found in every corner of the global community including the Commonwealth of Independent

States (CIS) countries. The CIS community, which includes Muslims and others, is characterized by its diversity of religion, culture, customs, traditions, language, region, race and views. Indeed, Muslims are facing great challenges as far as the management of the diversity of cultures is concerned. The question raised here is how to manage the identity of Muslims who are dwelling in the CIS region if they fall into the third group of people. What should be the right identity of a Muslim? The Muslims of the CIS countries should build and monitor their Muslim identity in the light of the Qur'anic expression *Inna Akramakum Inda Allah Atqakum*, and then, they easily can manage their cultural diversity.

Thirdly, every mature Muslim should know the main elements contributing to their Muslim identity as addressed in the following Qur'anic verse:

O mankind!<sup>575</sup> We created you from a single (pair) of a male and a female, and made you into nations and tribes, that ye may know each other (not that ye may despise each other). Verily the most honoured of you in the sight of Allah is (he who is) the most righteous of you (al-Hujurāt: 13).

The message addressed in this verse is unique and greatly important for every human being, mature Muslims, and especially Muslims in the CIS countries. This verse addresses four important elements on which the formation and maintenance of the Muslim identity depend, they are:

*Universality of the Message*, which includes all human beings regardless of their cultural, traditional, civilizational, and ideological differences. Such universality provides the best platform for people to express themselves freely without being limited by their limited cultures, ideologies, customs, views, and so on. Their worldview is universal, which comprehends all aspects of life and enables them to manage their differences appropriately.

*The Creation of Humans in Pairs*, male and female, indicates people's true nature. Such nature of people is created and embedded forever in

---

<sup>575</sup> The term 'mankind' includes all humanity even though they differ from one another in terms of race, color, culture, location, ethnicity, social status, position, freedom of choice, and so on.

them by Allah (S.W.T.) and nothing in creation has the right or ability to change it. In other words, this is Allah (S.W.T.)'s Law and He alone changes it if it is needed. Besides, this cements the human family institutions on legal relationships between both males and females as prescribed by Allah (S.W.T.) in the Qur'an and applied by His Prophet (S.A.W.) in his *sunnah*. Allah (S.W.T.)'s Wisdom behind the creation of humans from a single pair of a male and a female and their division into tribes and nations, constructs the bases for humans to respect and coexist with one another.<sup>576</sup>

Nations and tribes are the result of the family institution built on legal marriage between males and females. If the family was established on the marriage between the same gender (male and male or female and female), how could people be able to multiply themselves into nations and tribes? Besides, the purpose of the nations and tribes is to make people to know one another. Also, it provides the opportunity for people with cultural diversity to extend their relationships beyond their family ties as well as to engage with one another in many activities. So, life in this world and the hereafter becomes very meaningful.

*Honor in the Sight of Allah (S.W.T.) depends on righteousness.* Indeed, most contemporary people including Muslims are blinded by their worldly affairs, such as tribes, nations, nationalism, position, wealth, ego, etc., and thus engage themselves in evil deeds instead of righteous ones. Such a situation has led today's society to serious moral decay. Therefore, people are not accounted for by Allah (S.W.T.) in this world and the hereafter based on such positions they hold; rather, they are evaluated based on what is righteousness as described by Allah (S.W.T.) in His Revelation – the Qur'an and practiced by His Prophet (S.A.W.) in his *sunnah*. Indeed, people's understanding of these four Qur'anic fundamental elements would help them to build and maintain their Muslim identity.

*Fourthly, every mature Muslim should understand and use Taqwā as the key indicator in managing cultural diversity as addressed in the above-mentioned Qur'anic verse.* The message of the Qur'anic verse shows that *taqwā* (righteousness) is the matter observed by Allah (S.W.T.), and not

---

<sup>576</sup> Maḥmūd 'Awān, 'The Faith Community and World Order in the Perspective of Islam', in al-Faruqī (ed.), *Dialogue of the Abrahamic faiths* (U.S.A.: Amana Publications, 4th ed., 1995), pp. 84-85.

lineage, money, and position. In other words, it is prohibited to be proud of one's lineage. The most exalted of you in rank with Allah (S.W.T.), and the highest of you in degree with Him, is the most pious to Him. So, if a person wants pride, then he must be proud of his piety and righteous deeds. Indeed, Allah (S.W.T.) is All-Knowing of all your conditions, and He is All-Aware of what you see and announce in words and actions.<sup>577</sup> In addition, *taqwā* means that people should observe the limits of Allah (S.W.T.), the commandments and prohibitions, adhering to what He commands and refraining from what He forbids.<sup>578</sup> Commenting on this verse, al-Ṭabari asserts that the most honored of people with Allah (S.W.T.) are all those who are the most righteous among them, who perform what has been commended by Allah (S.W.T.) and avoid what has been forbidden by Him. The most righteous people in the Sight of Allah (S.W.T.) are neither the ones who have the greatest house nor those with the biggest clan.<sup>579</sup> Rather, they are those who use *taqwā* to link between their *al-imān* (firm conviction) in the six articles, which are: *Allah* (S.W.T.) – the Almighty Creator; *al-Malāikat* – the Angels; *al-kutub* – all Revealed Books; *al-Rusul* – all Messengers; *Yawm al-Ākhir* – the Last Day; and *qadar khayrihi wa sharrihi* – Predestination its good and evil) and *al-'a'māl al-sālih* (righteous deeds in the application of the five articles of *al-Islām*: *ash-shahādah* – witnessing that there is no god but Allah (S.W.T.) and Muhammad (S.A.W.) is His Messenger, *aṣ-ṣalāt* – obligatory five daily prayers, *aṣ-ṣakāt* – obligatory alms or charity, *aṣ-ṣiyām* – obligatory fasting, and *al-ḥajj* – obligatory pilgrimage to *al-ka'bah* for those who can afford it in one's life time, which are the traits that elevate them to the highest level of their being while dealing with each other.

*Fifthly, Muslims in the CIS countries should use the Muslim identity to manage their cultural diversity.* When Muslims have a better understanding of their Islamic identity, which does not compromise with the values of

---

<sup>577</sup> Ṭanṭāwī, *at-Tafsīr al-Waṣūṭ Lil-Qur'ān al-Karīm* (al-Qāhirah: Dār Nahḍat Miṣr, 1998), vol. 13, p. 319.

<sup>578</sup> Shamsud-dīn al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* (al-Riyāḍ: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003), Vol. 16, p. 345.

<sup>579</sup> Al-Ṭabari, *Tafsīr al-Ṭabari: Jamī' al-Bayān 'An Ta'wīl Āya al-Qur'ān* (al-Qāhirah: Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah al-Islāmiyyah, 1<sup>st</sup> ed., 2001), vol. 21, pp. 382-388.

their cultures, customs, nationalities, views, ideologies, etc., they are able to manage their cultural differences and draw a clear line between what they should do and what they should not do. In order to reach this level, every mature Muslim is required to evaluate his own identity before he does evaluate others. These can be done in two stages.

The first stage is related to a Muslim's inner-personal identity, which involves the evaluation of a Muslim's self, which will enable him through *taqwā* to manage the cultural diversity that exists in himself as well as those who are related to him in the family circle. His ambition to be the most honored person in the Sight of Allah (S.W.T.) motivates him to go through a self-transformation, which enables him to establish the correct Muslim identity that is governed by the teachings of Islam and not culture. With this elevated identity, he can manage his cultural values through the process of evaluation as well as Islamization. His *ḥijrah* Muslim identity – Islamic identity, allows him to make use of cultural values that do not contradict the teachings of Islam, and therefore, the evaluation process of his cultural values will take place. This process is essentially the Islamization of oneself through appropriate knowledge of Islam. Therefore, Islamic education should be provided to all Muslims in the CIS countries, as it would enable them to distinguish between Islam and their culture as well as manage their cultural values, whenever required.

The second stage is related to a Muslim's outer-personality identity, which indicates the evaluation process of how to manage cultural diversity while dealing with other Muslim fellows from different cultural backgrounds. Indeed, this might be very challenging if there is no appropriate knowledge about the cultures of others. Therefore, in this stage, a Muslim is required to learn the cultures of others through a gradual process. This might take time, but would be worthwhile, as it would enable Muslims from cultural diversity environments to learn from one another as well as to eliminate changes in cultural conflicts. When both are competing to do righteousness in order to be the most honored ones in the Sight of Allah (S.W.T.), cultural diversity can be managed by their Muslim identity using *taqwā* as the key indicator, which precedes their cultural identity. According to an evalua-

tion of selected writings on Islam, ethnicity, and Muslims in Russia,<sup>580</sup> which were presented in a forum, the author asserts:

Muslims in Russia search for answers to the question of how to live their religion that lead them to multiple worldviews: from visions of a dynamic and cosmopolitan Islam as a path to a modern, consumerist lifestyle, to the idea of a Eurasian space, with its specific blend of local cultures and religions. The wide diversity of these visions shows how conservative views that seem prominent today can take very different and dynamic shapes and how the topic of Islam in Russia offers us a privileged viewpoint to gain a deeper understanding of them.<sup>581</sup>

If this is the situation of Muslims, especially in Russia, then it is very challenging to manage cultural diversity through the Muslim identity as such identity is not established based on a pure Islamic identity as addressed in the above-mentioned Qur'anic verse, in which *taqwā* is presented as the key indicator. The existing diverse environment does not give a chance to any Muslim to evaluate the cultural diversity among the other Muslim members. This is related to the Muslim masses, who might have only basic knowledge about Muslim identity and cultural diversity. Indeed, there are educated Muslim intellectuals as well as scholars who are trying their best to create the right platform for Muslims to build their Muslim identity based on Islamic teachings. This would enable them to go beyond the cultural diversity by looking at other Muslims as members of the same community governed by their belief in Allah (S.W.T.) and His Prophet, Muhammad (S.A.W.).

## Conclusion

The discussion in this chapter has arrived at the conclusion that the management of cultural diversity among the CIS countries through the Muslim identity adds new insights to the existing litera-

---

<sup>580</sup> Harry L. Humphries et al., 'New Ethnic Identity: The Islamitization Process in the Russian Federation', *International Review of Modern Sociology* 31(2) (Autumn 2005), pp. 207-231.

<sup>581</sup> Lili Di Pippo & Jesko Schmoller, 'Islam and Ethnicity in Russia', *Anthropological Journal of European Cultures*, 27(1) (2018), pp. 86-87.

ture on this subject. The short description of Commonwealth Independent States has shown that Muslims who live in the CIS countries come from different cultural backgrounds, which might create conflicts in their day-to-day relationships if it is not managed accordingly. The explanation of the term cultural diversity has shown that such diversity does not create any problems for Muslims, who follow the teachings of Islam appropriately. The term Muslim identity has been explained according to (1) people's *fiṭrah* Muslim identity, which is embedded in them by creation and birth, and (2) people's reverted Muslim identity to Islam. The five steps indicating how Muslim identity is used in managing cultural diversity among Muslims, and especially Muslims who live in the CIS countries, in the light of the Qur'anic expression *Inna Akramakum 'Inda Allah Atqākum*, have been discussed. Among the recommendations for future studies on this subject, it would be better to embark on fieldwork, where selected Muslims from the CIS countries are interviewed on this subject. Also, it is recommended to engage in research on (1) Islamic awareness among Muslim youth in the selected CIS countries; (2) the future of Islamic education in the CIS countries; and (3) perceptions of non-Muslims about Islam and Muslims in the CIS countries.

## Bibliography

'AGREEMENT: Establishing the Commonwealth of Independent States', <https://cis.minsk.by/site/about-cis>, accessed 12 July 2022.

Al-'Ānī, Nazār, *Al-Shakhsīyyah al-Insāniyyah fī al-Turāth al-Islāmī*. 'Ummān: al-Ma'had al-'Ālamī Lilfīkr al-Islāmī wa Dār al-Furqān Lilnashr wa at-Tauzī', 1<sup>st</sup> edn., 1998.

Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'īl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, vol. 1, 2003.

Al-Fārūqī Ismā'īl R., *ISLAM: Religion, Practice, Culture and World Order*. London-Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2012.

Al-Kāfī, Ismā'īl 'Abd al-Fattāḥ 'Abd, 'Al-Fiṭrah wa Qiymah al-'Amal fī al-Islām', *Da'wah al-Haq*. Makkah: Rābiṭah al-'Ālam al-Islāmī, issue no. 94, 1989.

Al-Qaradawī, Yusuf, *Introduction to Islam*. Islamic IINC, Publishing and distribution, n.d.



Al-Qurtūbī, Shamsud-dīn, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*. Al-Riyāḍ: Dār 'Ālam al-Kutub, vol. 16, 2003.

Al-Ṭabarī, Abī Ja'far Muḥammad bin Jarīr, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āya al-Qur'an*. Al-Qāhira: Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah al-Islāmiyyah, 1<sup>st</sup> ed., 2001, vol. 21.

Ali, Yusuf A., *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary*. Maryland: Amana Corporation, 1989.

'ALMA-ATA DECLARATION', <https://cis.minsk.by/site/about-cis>, accessed 11 July 2022.

APA Dictionary of Psychology, 'Diversity', <https://dictionary.apa.org/diversity>, accessed 12 July 2022.

Archangel, Byaruhanga Rukooko. 'Social Identity and Conflict: A Positive Approach,' in Jaroslav Hroch, David Hollan, and George F. McLean (Eds.), *National, Cultural and Ethnic Identities: Harmony Beyond Conflict*. U.S.A.: The Council for Research in Values and Philosophy, 1998.

'Armenia Population 2022 (Live)', <https://worldpopulationreview.com/countries/armenia-population>, accessed 15 July 2022.

'Awān, Maḥmūd, 'The Faith Community and World Order in the Perspective of Islam', in 'Ismā'īl Rājī al-Fārūqī (Ed.), *Dialogue of the Abrahamic faiths*. The U.S.A.: Amana Publications, 4th ed., 1995.

Ayoub, Mahmoud, *The Great Tidings: Interpretation of Juz' 'Ammā, the Last Part of the Qur'an*. Libya: The Islamic Call Society, 1983.

'Azerbaijan Population 2022 (Live)', <https://worldpopulationreview.com/countries/azerbaijan-population>, accessed 15 July 2022.

Barker, Chris, *Making Sense of Cultural Studies: Central Problems and Critical Debates*. London: Sage Publications, Ltd., 2002.

'Belarus Population 2022 (Live)', <https://worldpopulationreview.com/countries/belarus-population>, accessed 15 July 2022.

Britannica, 'Belarusian language', *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Belarusian-language>, accessed 15 July 2022.

Britannica, 'Commonwealth of Independent States', *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Commonwealth-of-Independent-States>, accessed 12 July 2022.

Britannica, 'Kazakh language', *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Kazakh-language>, accessed 15 July 2022.

Britannica, 'Kyrgyz language', *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Kyrgyz-language>, accessed 15 July 2022.

Britannica, 'Turkic languages summary', *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/summary/Turkic-languages>, accessed 15 July 2022.

Britannica, 'Uzbek', *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Uzbek-people>, accessed 15 July 2022.

Buckmaster, B., et. al., 'Moldova', *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/place/Moldova>, accessed 15 July 2022.

'CIS (Commonwealth of Independent States) Countries 2022', <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/cis-countries>, accessed 15 July 2022.

Di Pippo, Lili and Jesko Schmoller, 'Islam and Ethnicity in Russia', *Anthropological Journal of European Cultures* 27(1) (2018), pp. 84-87.

Dietz, Gunther, 'Keyword: Cultural Diversity', *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*, 10. Jahrg., Heft 1/2007, pp. 7-30.

Doi, 'Abdur Raḥmān. *Non-Muslims under Shar'īah (Islamic Law)*. K.L., Malaysia: A.S. Noordeen, 1990.

Farḥāt, Aḥmad Ḥasan, *Fīratallābi al-Latī Faṭara an-Nāsa 'Alayhā*. 'Ummān: Dār al-Bashīr, 1987.

Grossberg, Lawrence, 'Identity and Cultural Studies: Is that all there is?' In Stuart Hall and Paul du Gay (Eds.), *Questions of Cultural Identity*. London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE Publications, 1996.

Humphries, Harry L. et al., 'New Ethnic Identity: The Islamitization Process in the Russian Federation', *International Review of Modern Sociology* 31(2) (2005), pp. 207-231.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad*. Bayrūt: 'Ālam al-Kutub, vol. 7, 1998.

Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*. Bayrūt: Dār Ṣādir, vol. 5, n.d.

'Information on the bodies of the Commonwealth of Independent States', <https://cis.minsk.by/page/show?id=11216>, accessed 15 July 2022.

'Kazakhstan Population 2022 (Live)', <https://worldpopulationreview.com/countries/kazakhstan-population>, accessed 15 July 2022.

'Kyrgyzstan Population 2022 (Live)', <https://worldpopulationreview.com/countries/kyrgyzstan-population>, accessed 15 July 2022.

Mahdī, Muhsin. *Ibn Kbaldu'n's Philosophy of History: A Stand in the Philosophical Foundation of the Science of Culture*. Malaysia: The Other Press Sdn. Bhd., 2006.

'Moldova Population 2022 (Live)', <https://worldpopulationreview.com/countries/moldova-population>, accessed 15 July 2022.

Preston, P.W., *Political/Cultural Identity: Citizens and Nations in a Global Era*. London – California – New Delhi: SAGE Publications, 1997.

Quddus, Syed Abdul, *Islam the Kingdom of Allah*. Pakistan: Islamic Book Centre, 1986.

‘Religion in Russia’, <https://www.findeasy.in/population-of-russia>, accessed 15 July 2022.

‘Russia Population 2022 (Live)’, <https://worldpopulationreview.com/countries/russia-population>, accessed 15 July 2022.

Schmidt, John J., *Social and Cultural Foundations of Counseling and Human Services: Multiple Influences on and Self-Concept Development*. U.S.A.: Pearson Education, Inc., 2006.

Schneider, Heinrich, ‘The Dimensions of the Historical and Cultural Core of a European Identity’, in Thomas Jansen (Ed.), *Reflections on European Identity*. N.p. 1999.

‘Tajikistan Population 2022 (Live)’, <https://worldpopulationreview.com/countries/tajikistan-population>, accessed 15 July 2022.

Taṅṭāwī, Muḥammad Sayyid, *At-Tafsīr al-Waṣīt Lil-Qur’īn al-Karīm*. Al-Qāhirah: Dār Nahḍat Miṣr, vol. 13, 1998.

‘The Commonwealth of Independent States (CIS) “Definition”, <https://www.insee.fr/en/metadonnees/definition/c1918>, accessed 12 July 2022.

Thomas, R. Roosevelt, *World Class Diversity Management: Strategic Approach*. Berrett-Koehler Publishers, Inc., 2010.

‘Uzbekistan Population 2022 (Live)’, <https://worldpopulationreview.com/countries/uzbekistan-population>, accessed 15 July 2022.

CHAPTER THIRTEEN  
ВОСПРИЯТИЕ ИСЛАМСКОГО ИСКУССТВА  
МУСУЛЬМАНАМИ ПОСТСОВЕТСКОГО  
ПРОСТРАНСТВА

*Адила Юлгушева*

*Когда бегло смотрю на изображения, то ощущаю интерес и трепет.  
Понимаю, что какая-то религиозная традиция отражена в них.  
Мне необходимо присмотреться, чтобы увидеть, что это ислам.  
Тогда внутренняя радость увеличивается,  
появляется щемящее чувство в груди,  
появляется спокойствие<sup>582</sup>.*

### **Введение**

Исламское искусство обладает характерным, единственно ему присущим кодом, который обнаруживает своё присутствие во всём многообразии представляющих его объектов. К этим объектам относятся предназначенные для коллективного отправления ритуалов и хранящие верность своему мединскому прообразу здания мечетей с их устремленными ввысь минаретами и указывающими направление в сторону Мекки выложенными мозаикой и украшенными каллиграфией михрабами. Также это рассеивающие сумрак мерцанием таинственного света лампы молитвенных залов, начертанные на древних пергаментях каллиграфические письма рукописных списков Корана и их выполненные искусными мастерами и украшенные золотом *'унваны*<sup>583</sup>. Важной составляющей исламского искусства являются бесконечно повторяющиеся геометрические орнаменты и причудливо переплетающиеся с эпиграфическими надписями арабески, оформляющие стены залов дворцовых комплексов и мавзолеев.

---

<sup>582</sup> Здесь в качестве эпиграфа приведён ответ одного из участников опроса из России.

<sup>583</sup> Декоративно оформленная заставка в арабографичных рукописях.

Следует упомянуть и изящно прописанные образы сюжетов, иллюстрирующие произведения средневековых авторов миниатюры, и проникнутые глубинным духовным содержанием произведения поэтов-мистиков, и погружающее в созерцательное размышление инструментальное исполнение суфийской музыки... Исламское искусство таит в себе безграничный потенциал для толкования вдохновляющих его смыслов в контексте прочной связи этого искусства с исламским Откровением.

Свойственный искусству ислама особый художественный язык (*distinct, detectable, and recognizable language of Islam*<sup>584</sup>) обеспечивает его узнавание с первого взгляда как экспертом-искусствоведом, так и не специалистом, как мусульманином, так и тем, кто таковым не является. Искусство ислама в некотором роде подобно самому исламскому вероучению: оно проникает во все сферы жизни и деятельности человека, как в частную, так и общественную. Искусство ислама, являясь проводником его миссии, преследует духовную цель: «направить людей как наместников единого трансцендентного Бога на размышление и напоминание о Нем»<sup>585</sup>; «искусство для мусульманина – это «свидетельство Божественного существования»<sup>586</sup>, оно представляет собой «лестницу», по которой душа человека восходит от воспринимаемого органами чувств к тому, что лежит за пределами чувственного восприятия»<sup>587</sup>.

Подходы к изучению исламского искусства отличаются. Большинство исследователей сходятся во мнении, что исламское искусство разговаривает с человеком посредством языка символов, обозначая доступными ему средствами выражения и облачая в материальную форму скрытые значения и смыслы. Объекты исламского искусства транслируют определённую смысловую нагрузку: полные символического содержания, они направлены на то, чтобы передать своей целевой аудитории сокрытое в них

---

<sup>584</sup> Shahab Ahmed, *What is Islam? The importance of being Islamic* (Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2016), p. 414.

<sup>585</sup> Ал-Фаруки Исмаил. Искусство исламской цивилизации. Баку: ОО «Идрак», 2018. С. 31.

<sup>586</sup> Буркхардт Титус. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы. М.: Новый Акрополь, 2014. С. 90.

<sup>587</sup> Наф Сейид Хоссейн. Исламское искусство и духовность. М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», 2009. С. 27.

послание. Исмаил ал-Фаруки отмечает, что сформировавшиеся в западном искусствоведении и повлиявшие на многих мусульманских исследователей подходы к пониманию исламского искусства не в полной мере отражают действительность, и считает, что «приписывание откровенно буквального символического содержания исламскому искусству противоречит присущему ему абстрактному качеству»<sup>588</sup>.

Однако каковыми бы ни были изначальные интенции и задачи искусства, а также намерения мастеров, вкладывавших в свои произведения исламские идеи и истины, факт остаётся фактом: объекты искусства оказывают определённое влияние на тех, кто с ними взаимодействует, они транслируют человеку то, что транслируют, а человек воспринимает то, что воспринимает, и понимает то, что понимает. Именно воспринято людьми объектов искусства и тому, как сегодня понимает исламское искусство человек, принадлежащий к исламской дискурсивной традиции<sup>589</sup>, и посвящена данная глава. В ходе проведённого нами опроса среди мусульман, проживающих или происходящих из стран постсоветского пространства, ставилась цель выяснить, как они видят, понимают и интерпретируют средневековые и современные произведения выразительных и изобразительных искусств, какие смыслы обнаруживают в объектах исламского искусства.

## **Диалог человека с искусством**

Отношения человека и искусства, или, выражаясь точнее, человека с объектами этого искусства, — это субъектно-объектные отношения, в которых субъект и объект постоянно меняются местами. Человек является субъектом, а искусство — объектом его внимания и восприятия, но в то же время само искусство (объекты искусства) является субъектом, который оказывает непосредственное воздействие на объект — человеческое сознание. Таким образом, в ходе непосредственного контакта человека с объектами искусства имеют место диалог и общение, вопросы и ответы, взаимодействие и взаимовлияние, познание и понимание, вос-

---

<sup>588</sup> Ал-Фаруки Исмаил. Искусство исламской цивилизации. С. 42.

<sup>589</sup> Понятие исламской дискурсивной традиции ввёл в научный оборот американский антрополог Талал Асад.

приятие и осознание, осмысление и интерпретация, трансформация и восхождение на новые уровни.

Исламское искусство посредством визуальных образов сообщает человеку внутренние смыслы, транслируя символически выраженные сакральные исламские истины на доступном восприятию физическими чувствами реципиента уровне. Искусство здесь выступает как посредник, человеку же надлежит осуществить акт интерпретации посредством кажущегося пассивным созерцания произведений искусства или активного устремления в направлении понимания зашифрованных знаков, которые получают своё выражение и обретают форму, воплощаясь в материальных объектах искусства.

Насколько глубоко и полно способен человек понять послание, которое транслирует ему объект искусства? Что воспринимает человек, каким образом он считывает это скрытое внутреннее содержание (*баитин*), внешние формы (*захиф*) которого он воспринимает в ходе собственного чувственного опыта? От чего зависит способность прочесть то, что старается передать и донести объект? Что обуславливает подготовленность человека к прочтению или отсутствие таковой? Каким образом это понимание случается и всегда ли оно происходит? Насколько сильно оказываемое этими символами воздействие на человека, насколько различается восприятие одними людьми и другими и с чем это связано? Каким образом эти объекты передают людям заложенное в них послание и как именно люди воспринимают его, возможно ли полное игнорирование и возможно ли абсолютное понимание на индивидуальном и коллективном уровнях?

Для того чтобы ответить на эти и другие вопросы, нами было проведено исследование, в ходе которого предполагалось обращение к разработанным в искусствоведении и антропологии подходам. Для анализа были отобраны конкретные объекты исламского искусства (изобразительные искусства и архитектура), принадлежащие к разным культурным регионам, включая страны постсоветского пространства с традиционно мусульманским населением, и относящиеся к разным временным периодам (от Средневековья до наших дней). Основной задачей, поставленной перед автором, являлось исследование того, как человек воспринимает объект искусства; способен ли он прочесть и понять то, что объект пытается донести до него; каковы возникающие у

человека при этом чувства, эмоции, переживания, ассоциации; как он интерпретирует сокрытое в символике образов послание; о чём говорит человеку каждый конкретный объект (если говорит о чём-то) и какими отношениями он связывается с другими объектами того же ряда; что в итоге видит человек в объекте и каковы изначальные интенции самого объекта, направленные на человека. Также было важно понять, какие смыслы исламское искусство внушает человеку, нацелено ли оно на полное понимание или таит в себе потенциал неопределённости и неоднозначности прочтений, многозначности и многоуровневости толкований.

Семантически нагруженные, объекты исламского искусства сообщают человеку сокровенные смыслы и оказывают влияние на его внутреннее состояние, в идеале изменяя его в направлении большей одухотворённости, сосредоточенности и созерцательности. К чему в человеке обращено искусство, какие струны души задействуются при общении человека с произведениями искусства? Осознаётся ли самим человеком тот факт, что объекты искусства содержат послание для него и в таком случае какое значение обретают для человека эти объекты с их эстетикой и символикой? Какие идеи и понятия пытается донести до человека искусство ислама посредством символов и образов, как они выражаются в объектах искусства, как человек их обнаруживает, прочитывает, понимает, дешифрует и интерпретирует, как они влияют на его сознание, в том числе на самовосприятие и самоопределение? Осознаёт ли человек оказываемое на него воздействие и как его переживает, имеют ли внешние по отношению к человеку объекты искусства способность, отражаясь в нём в процессе рефлексии, конструировать идентичность человека, находит ли и узнаёт ли он самого себя в этих объектах искусства, наблюдает ли отражение символики объектов искусства в глубинах своего собственного внутреннего мира и видит ли проекцию своего внутреннего мира на произведения искусства? Помогают ли человеку объекты искусства узнавать самого себя, обретать, познавать и сохранять свою идентичность? Являясь носителем культуры, всегда ли способен человек безошибочно распознавать и расшифровывать сакральные смыслы исламского искусства, происходит ли это спонтанно или требует осознанности? Всегда ли человек трансформирует то послание, которое он по-



лучает в ходе непосредственного контакта с объектами искусства, в знание, в том числе знание о самом себе?

Поскольку исследование носит пилотный характер, многие приведённые выше вопросы на данном этапе пока останутся без ответа и будут нуждаться в дальнейшем изучении. Тем не менее я считаю их постановку необходимой для обозначения возможных горизонтов следующих этапов исследования.

### **Методология исследования**

В исследовании был использован качественный метод сбора данных, участникам были заданы открытые вопросы, на которые предполагалось получение развёрнутого ответа. В опросе приняли участие как те, чьё детство и взросление пришлось на советский период, так и те, кто родился уже после распада СССР. В числе стран происхождения респондентов значатся Азербайджан, Казахстан, Кыргызстан, Российская Федерация (в том числе Башкортостан, Дагестан, Татарстан), Таджикистан и Узбекистан. Среди участников опроса есть как те, кто родился и постоянно проживает в этих странах, так и те, кто в настоящее время находится в других регионах (Западная Европа, Турция, Украина). Что касается образования и профессиональной деятельности, участники опроса представляют разные области, куда входят история, филология, востоковедение, право, общественная и педагогическая деятельность, психология (в том числе психосоматика и энерготерапия), искусство, архитектура, экономика, медицина, журналистика, театр и др. Среди них есть те, кого можно назвать исламоведами, а также те, кто далёк от научной деятельности. По возрастному критерию участники опроса были разделены на две группы: до 40 лет – 1-я группа, после 40 лет – 2-я группа.

Следует отметить, что при опросе использовался только русский язык, на котором мы получали письменные и голосовые сообщения участников исследования, и все представленные ниже материалы являются фрагментами их ответов с некоторой авторской редакцией там, где это было необходимо с точки зрения орфографии.

Что касается выбранных для исследования изображений, то ими намеренно являлись не только образцы объектов исламского искусства, расположенные на постсоветском пространстве, но

и те, что находятся в других регионах мусульманского мира. Вопросы, которые были заданы, звучали следующим образом:

- О чём Вы думаете и что чувствуете, когда смотрите на эти изображения?
- Что они Вам говорят?
- Видите ли Вы отражение себя в них, а их – в себе?
- Что они говорят о Вашей идентичности и говорят ли что-либо?

Материалы, полученные в ходе опроса, в процессе их обработки с использованием качественного контент-анализа были распределены на несколько тематических блоков в соответствии с основными идеями, обнаруженными в ответах участников. Всего в опросе приняли участие 35 человек, каждый из которых привнёс своё уникальное видение предмета. «Учтите, я не показатель и не могу представлять всё население... все мы разные благодаря образованию, происхождению, городу или городам, где обитаем, социальному статусу... Всё влияет на нас – и наши взгляды, и воспитание...», – заметила одна из участниц опроса (жен., 2-я гр., Узбекистан). Действительно, происхождение, образование, профессиональная деятельность, условия жизни и окружающей среды, личная биография – всё это накладывает отпечаток на мировоззрение человека, формирует его картину мира, как и всё прочитанное, увиденное и услышанное им. Именно об этом высказалась другая участница опроса: «Я читала об этом, эти идеи на меня повлияли и плотно вошли в моё восприятие, поэтому мне очень сложно отделить их от собственных мыслей» (жен., 1-я гр., Азербайджан).

Каждый человек имеет своё собственное представление об искусстве ислама, своё личное отношение к объектам исламского искусства, свой персональный опыт непосредственного взаимодействия с ними, а также связанный с ними ассоциативный ряд. Произведения искусства откликаются в каждом конкретном человеке уникальным образом, каждый отмечает то, что резонирует с его внутренним миром, в то же время в ответах участников опроса есть много общего. Целью опроса было узнать, каковым является личное восприятие объектов исламского искусства каж-

дым человеком, который одновременно является как представителем ислама, так и региона своего происхождения, а также уловить эмоциональный отклик, вызванный в человеке изображениями объектов исламского искусства.

Одним из вопросов, поставленных в исследовании, был следующий: «Каким образом эти объекты передают людям заложенное в них послание и как именно люди воспринимают его, возможно ли полное игнорирование и абсолютное понимание на индивидуальном и коллективном уровнях?» Мнение каждого человека по отдельности не всегда может отразить всей полноты явления, что в данном случае обусловлено в первую очередь характером опроса, который не предполагал развернутой беседы. Однако когда все эти мнения собраны вместе – они охватывают весь спектр особенностей, предоставляют всестороннее описание и характеризуют феномен во всей его полноте. Таким образом, голос каждого конкретного человека звучит в едином многоголосии *уммы*, раскрывая весь потенциал возможных толкований, которые таит в себе искусство ислама.

В этом контексте вспоминается следующее высказывание имама аш-Шафи'и (ум. в 820 г.) в ответ на допущение, что в Коране могут найтись места, не совсем ясные какому-нибудь арабу: «Язык арабов – самый богатый среди языков способами выражения и самый обильный словами, и нам неизвестно, чтобы его объяснял своим знанием какой-либо человек, разве что пророк. Однако в этом языке нет ничего такого, что не было бы известно всей совокупности арабов...»<sup>590</sup>

Центральной идеей исламского искусства является идея единობожия (*тавхид*). Каким образом эта идея воплощается в материальных объектах искусства и какие именно приёмы служат её эстетическому выражению? По словам М.Б. Пиотровского, «эстетические принципы и самого языка, и главной Книги – математическая прозрачность структур, ритмичность и орнаментальная повторяемость форм и образов, стремление к строгой передаче абстрактных идей, сочетающихся с осязаемой конкретно-

---

<sup>590</sup> *Халидов А.Б.* Ислам и арабский язык (некоторые аспекты проблемы) // Ислам: Религия, общество, государство / под ред. П.А. Грязневича и С.М. Прозорова. М.: Наука. ГРВА, 1984. С. 73.

стью узнаваемых деталей»<sup>591</sup> – всё это способствует формированию художественного языка исламского искусства. Искусство ислама, будучи неотъемлемо связано с исламским Откровением, чей «язык арабский, ясный»<sup>592</sup>, имеет неразрывную связь с арабским языком, к которому мусульмане испытывают особое благоговейное отношение. Сакральное значение имеют надписи, выполненные арабской графикой, сам арабский алфавит. Поэтому даже без знания арабского языка или даже умения читать по-арабски носители исламской дискурсивной традиции считывают внутреннее содержание надписей, будь то каллиграфические или эпиграфические памятники, воспринимая их как имеющие непосредственное отношение к исламу. В каком-то смысле они «понимают» этот язык, даже не говоря на нём, то же самое относится и к языку исламского искусства в целом. Как пишет Ш. Ахмед, смыслообразование происходит посредством

...особого, очевидного и узнаваемого языка ислама... Те, кто говорит на этом языке, извлекают из него смысл, направляясь от формы к содержанию, в то время как те, кто имеет некоторое с ним знакомство, но не говорит на нём, могут распознавать и определять язык, на котором говорится, даже если не понимают, что он означает<sup>593</sup>.

Искусство ислама, замечает М.Б. Пиотровский, «является выражением многих принципов религии ислама и того образа жизни, который возник под его сенью и под его влиянием», и в то же время это «искусство, впитавшее в себя традиции и наследие народов, составивших исламский мир»<sup>594</sup>. Поэтому язык исламского искусства – «это особый художественный язык, характерный и разнообразный. В нём много диалектов и говоров»<sup>595</sup>, но в то же время искусство ислама имеет «внутреннее един-

---

<sup>591</sup> *Пиотровский М.Б.* Мусульманское искусство. Между Китаем и Европой. (In brevi) / Государственный Эрмитаж. СПб.: Издательство Гос. Эрмитажа, 2008. С. 9.

<sup>592</sup> Коран, 16: 103.

<sup>593</sup> Ahmed, *What is Islam? The Importance of being Islamic*, p. 414.

<sup>594</sup> *Пиотровский М.Б.* Мусульманское искусство. Между Китаем и Европой. С. 5-6.

<sup>595</sup> Там же. С. 5.

ство»<sup>596</sup>, становясь ещё одним примером характерного для ислама принципа единства во множественности.

В рамках исследования не ставилась цель раскрытия всех особенностей исламского искусства, но сделан акцент на восприятии его мусульманами, поскольку в данной главе будут говорить не произведения искусства, но всматривающиеся в них люди, которым далее будет предоставлено слово.

### **Основные идеи исламского искусства, их художественное воплощение и эстетическое выражение**

В хадисе сказано: «Аллах красив и любит красоту»<sup>597</sup>. Красота исламского искусства – «это красота, способная напомнить о вечной благосклонности Милостивого и Милосердного Бога к своим творениям, которых он осыпает благами природы и ведёт по непрерывным циклам земного существования»<sup>598</sup>, она является «отражением небесного рая, обещанного верующему. Это одновременно и украшение жизни, и проповедь того, что ждёт праведных»<sup>599</sup>. «Красота земная» является «отзвуком красоты райской», «всё мусульманское искусство с разной степенью опосредованности рассказывает о рае, намекает на него, зовёт к нему...»<sup>600</sup> «Через созерцание этих бесконечных узоров ум воспринимающего обращается к божественному, и искусство становится подкреплением и напоминанием о религиозной вере»<sup>601</sup>.

Красота объектов исламского искусства, абстрактность, гармония, геометричность, символика света и напоминание о райском саде, принцип единства во множественности, бесконечность орнаментов, каллиграфия и арабески, сакральность арабского языка – всё это отмечают респонденты нашего исследова-

---

<sup>596</sup> Там же. С. 6.

<sup>597</sup> *Имам Яхья ибн Шараф ан-Навави*. Сады праведных (краткое изложение). Махачкала: Даруль-Фикр, 2022. С. 130.

<sup>598</sup> *Пиотровский М.Б.* Мусульманское искусство. Между Китаем и Европой. С. 12.

<sup>599</sup> Там же. С. 14.

<sup>600</sup> *Пиотровский М.Б.* О мусульманском искусстве. СПб.: АО «Славия», 2001. С. 140-141.

<sup>601</sup> *Ал-Фаруки Исмаил*. Искусство исламской цивилизации. С. 12.

ния, обращая внимание в том числе на гармоничное сочетание религиозного начала с региональными мотивами.

В своих ответах участники опроса называют следующие художественные и эстетические особенности объектов исламского искусства: **«симметричность, богатство красок, насыщенность** и вместе с ней обязательно и **красоту** – и это всё **ассоциируется с духовностью, духовностью человека, с духовностью ислама**». Подчеркивается отличие от произведений искусства других религий: «Эти картинки дают **тепло**, показывают **красоту**, это не просто одно монотонное, однотонное строение, такое мрачное как в других религиях, нет, здесь ислам воспринимается, оно интересное, такое **насыщенное**» (муж., 1-я гр., Кыргызстан). Одна из главных задач, которая стоит перед искусством ислама – «это показать **величие религии**; это, конечно, **грандиозные** вещи, которые очень действуют на человека... Грандиозность, красота, изящество этих монументальных сооружений влияет на людей, как бы, можно сказать, даже и **заманивает** вот эта красота» (муж., 2-я гр., Узбекистан).

Также некоторые респонденты отмечают присущую искусству ислама символическую составляющую: **«какой-то знак, или какая-то информация, какое-то определённое настроение...»** и выражают предположение, что «может быть, те **цвета и эти орнаменты означали** в своё время, например, в начале ислама, какое-то **значение**, когда халифаты были Аббасидский или Омейядский – другое значение, в Османской империи – другое, потом арабские страны разделились, и они несли в себе какую-то **информацию**» (муж., 1-я гр., Кыргызстан).

Символическому содержанию произведений искусства ислама несколько человек предлагают различные варианты толкования. Например, респондент из России говорит, что «напоминающий сталактиты в пещерах мукарнас – уникальный элемент, присущий мусульманскому искусству. Наложённые друг на друга маленькие ячейки мукарнаса как **символ единства мироздания** – каждая ячейка подкрепляет собой другую и является опорой и основой». По его словам, в этом проявляется «мудрость Создателя». Лампаду на другом изображении он интерпретирует «как **символ нūr/света**, о котором много говорится в Коране, **нūr как истина ислама, которая распространяется в пространстве**»; а также считает, что «арки **символизируют границы в**

**другие измерения** – в данном случае в пространство, где поклоняются Богу. Думаю, **ворота в Рай** будут также окаймлены подобными арками» (муж., 1-я гр., Россия).

Интересная интерпретация исламского искусства предложена участницей опроса из Дагестана:

Первый голубой [изразцовый айван петербургской мечети. – *Примеч. авт.*] у меня вызывает ощущение какого-то **дарования свыше**, как будто наверху в небе есть что-то такое **великое и могущественное**, а внизу – как будто что-то такое **несовершенное и разнообразное**. Там есть какие-то грехи, и вот это разнообразное и несовершенное – оно **стремится** к наилучшему, **к благу, к свету к самому, такому идеалу...** Как будто это про то, какое **всё разное**, но есть **идеал**, к которому стоит стремиться, что среди всего этого разнообразия, несовершенства, греховности может быть идеал на земле тоже. Желтое строение [михраб кордовской мечети. – *Примеч. авт.*] – это для меня как **свет всеобъемлющий**, который может проникать во все уголки мира, страны, души, во все-все места, которые мы **пытаемся скрыть**, которые не видны глазу, но они существуют, и этот свет, он такой **божественный свет**, вот этот полукруг, вот эта арка – от нее идет этот **свет проникающий**. И вот эти арки, эти кучерявые арки, они как будто **поклоняются этому свету**» (жен., 1-я гр., Дагестан).

Участники исследования убеждены, что красота исламского искусства указывает на вечную красоту потусторонней реальности. «Благодаря этой **красоте** можно понять, что мусульмане **уверены в жизни после смерти**. Здесь богато показано, что та красота, которую здесь, на этом свете, они создали – во много раз больше повторится на том свете, в будущем», – отмечает респондент из Дагестана и добавляет, что «это временный мир, в будущем, после смерти, продолжается мир, в котором Всевышний Аллах дал нам **больше богатства и больше красоты...**» (муж., 2-я гр., Дагестан).

Также некоторые респонденты предлагают как религиозное, так и философское прочтение элементов и форм, присущих произведениям исламского искусства:

Если говорить только об ощущениях, я в них вижу проявление этого концепта, который называется – **единство во множественности** – то, как мы понимаем исламскую цивилизацию, как **единство** мусульман, как одна умма, но в то же время **огромное количество разных мнений, разных людей, разных идентичностей**, и, мне кажется, особенно вот этот орнамент на куполе как раз показывает множественность в единстве. Часто прослеживается идея того, что в исламской теологии называется **окказионализм** – идея о том, что Аллах постоянно создаёт, т.е. не просто Аллах создал этот мир и отделился от него, а он постоянно создаёт. Идея об атомах – **постоянное создание** всего Аллахом, т. е. – он **удерживает** этот мир – показывается в мукарнасе – этот улей в мукарнасе – как будто все эти частички подвешены в воздухе и у них нет опоры, их ничего не удерживает вместе. Визуальный эффект создаётся, и то, что Аллах это всё удерживает, создаёт **уникальное в каком-то смысле восприятие для людей**» (жен., 1-я гр., Азербайджан).

Схожие попытки философского толкования исламского искусства мы видим и у другого участника исследования из Таджикистана:

Мне кажется, это изображение **Вселенной** со многими яркими частицами или галактиками, организованными какой-то **логикой**, устроенные **гармонично**, по **геометрической** форме. Наверху, видимо, изображён **источник Вселенной**, сам Аллах или Универсальный интеллект, от чего появляются все творения в мире. Внизу внутри купола ещё изображено олицетворение того, что видим наверху. Я думаю, это изображение олицетворяет **человека с его духовными и физическими** качествами, его способностью творить и создавать, как Бог творит небеса. Человек считается наиболее **совершенной формой** создания Бога, согласно исламу, и потому имеет частицу божественных качеств (муж., 2-я гр., Таджикистан).



Особенности исламского искусства, такие как абстрактность, геометричность, использование растительных орнаментов подчеркивает респондент из Кыргызстана: «Когда я смотрю, я просто восхищаюсь, когда я вижу эти турецкие мечети, когда не только рисунками они украшают стены, но и вырезают, *ан-накш* на арабском, из камней эти рисунки, это очень красиво и очень надолго, я думаю, что это **богатство** ислама...» Он также отмечает: «В исламе мы знаем, что не используются портреты людей, и животных, но используются **цветы, цвета, разные узоры** и это гордость мусульман и ислама, что, **не противореча шариа-ту**, мы используем такую красоту искусства...» (муж., 1-я гр., Кыргызстан). По словам другого участника опроса из России, «**различные орнаментальные приемы – растительный, геометрический и каллиграфия**» являют собой «**язык ислама во внешнем проявлении**» (муж., 1-я гр., Россия).

Особое внимание некоторых респондентов привлекают каллиграфические надписи, которые вызывают приятные эстетические эмоции:

Первое, что приходит на ум: это **красиво!** В нашей семье **красоте** отводится отдельное место, уделяется много времени. С арабскими буквами я впервые познакомилась ближе, наблюдая, как супруг выводит буквы, не подымая от бумаги бамбуковые перья различных размеров, пока не закончится целое слово – это особенность **рописи арабской вязью**. Кажется, не сорвётся связь между буквами, но есть отдельные буквы в арабском алфавите, которые в начале, в середине, в конце слова пишутся отдельно, но не нарушают **красоту целостности слова**. Арабские буквы в слове можно растянуть на желаемую длину и высоту, накладывая друг на друга, симметрично расположить похожие буквы по горизонтали и по вертикали, и в этом тоже особенность росписи арабской вязью. Можно заметить, при написании одного аята в несколько строк, получается геометрически симметричные строки, к примеру при написании *аята аль-Курсий*. А как прекрасно, в различных вариантах можно написать «*бисмиллах*», с которого начинается каждая сура, кроме девятой. Супруг использовал **кыргызские орнаменты** при написании суры

«*Ихляб*». Глядя на **арабски**, приходит понимание, почему именно **арабская вязь вплетается в единый узор с элементами композиции**, при создании которых необходим **четкий математический расчет** (жен., 2-я гр., Кыргызстан).

В ходе исследования было справедливо замечено, что именно арабская каллиграфия делает язык исламского искусства узнаваемым: **«Каллиграфия, рисунки арабского языка... благодаря этому люди поймут, что эти рисунки, эти орнаменты принадлежат исламскому миру... разрисованы растительными орнаментами, все это богатство из аятов Корана»** (муж., 2-я гр., Дагестан).

Участники опроса также указывают на гармоничную связь религиозного содержания с региональными мотивами и формами: **«Очень органично, красиво сплетается сосуд и нанесённые на него надписи арабской вязью... Изображение говорит, как арабское письмо сочетается с какими-то национальными орнаментами, узорами и цветом очень хорошо подобранным»** (муж., 1-я гр., Россия); **«Орнаменты мечетей у нас в Азербайджане не просто белая плитка, а всё-таки роспись или выкладка с традиционными орнаментами, то есть переплетение исламского искусства и национальной культуры очень сильное»** (муж., 1-я гр., Азербайджан).

### **Восприятие мастеров прошлого**

Большинство опрошенных участников опроса высказали своё восхищение работой мастеров, некогда создавших произведения искусства ислама: **«Смотря на эти изображения, я вижу памятники архитектурного наследия. Видя данные памятники искусства, я восхищаюсь умением людей, сделавших их»** (муж., 1-я гр., Казахстан); **«Они говорят о высоком уровне искусства мастеров мусульманского Востока»** (муж., 2-я гр., Башкортостан); **«Вижу большой кропотливый труд человека, который любит своё дело, который прямо балдеет от своей способности, своего умения»** (жен., 1-я гр., Дагестан). Участники опроса заметили, что мусульманские архитекторы и ремесленники развивали свои умения и навыки на протяжении всей своей жизни, посвящая её служению идеям красоты и добра, будучи вдохновлёнными ис-

ламскими идеалами: «Я вспоминаю, какие же были в своё время **люди искусства, мастера, профессионалы** своего дела, из камня и железа какие прекрасные вещи они творили, они годами свою жизнь тратили, чтоб создать такую **красоту**, и мы спустя века восхищаемся их творениями, их мастерством» (муж., 1-я гр., Дагестан).

Респонденты отмечают, что в своей работе мастера руководствовались основополагающими принципами религии, что нашло своё отражение в самих произведениях искусства: «Эта изящная лампада сделана с большим трудом, чтобы **изображать могущество Всевышнего** посредством искусства. Она заставляет тебя **ощущать глубину веры её создателя**, который прилагает все усилия для творения **несравнимого и глубоко впечатляющего** предмета искусства» (муж., 2-я гр., Таджикистан). Глубокое понимание религии<sup>602</sup> наряду с высоким уровнем мастерства способствовали созданию шедевров: «Эти здания были построены людьми, у которых была такая **большая, сильная**, скажем, **внутренняя энергия, которая двигала ими**, которые смогли это всё соорудить, это очень нелёгкий **кропотливый** труд, они вложили в них своё время, свои силы...» (муж., 1-я гр., Дагестан).

Участники исследования считают, что посредством произведений искусства мастера передавали людям духовные ценности, в них они стремились заложить религиозные истины и идеалы:

Я чувствую, как мастера, создавая это искусство, **вложили свою душу в эту красоту**, они вложили **добро**, они дали понять людям, независимо от веры, что добро – прежде всего на этом свете, что оно **спасёт мир**. Они показали **добро** исламского мира, и благодаря этому можно с уверенностью сказать, что ислам всегда ведёт на пути к добру; благодаря этой красоте можно увидеть всю жизнь исламского, мусульманского мира. Это показывает то, что у мусульман нет границ на этом свете, они везде стараются, всем желают добра и мира, показывают красоту, показывают доброту мусульман, и они стараются вот эту красоту

---

<sup>602</sup> Часто средневековые мастера являлись членами суфийских братств.

езде оставлять, свой **почерк**, и оставлять свой **след** (муж., 2-я гр., Дагестан).

### **Духовное воздействие и психологический эффект**

«Грандиозные архитектурные сооружения, имитирующие космические сферы – соразмерны человеку – мечети одновременно и огромны, и уютны»<sup>603</sup>. Искусство ислама отражает в себе основополагающие принципы религии, его абстрактность настраивает на созерцание, размышление, дарует покой и вдохновение. Респонденты отмечают, что «все эти рисунки **успокаивают** и заставляют **задуматься о бесконечном**» (муж., 1-я гр., Азербайджан). «Глядя на эти картины в первую очередь я чувствую **умиротворение...**» – сообщает участница опроса из Казахстана (жен., 1-я гр., Казахстан). На основании воспоминания о пережитом опыте непосредственного взаимодействия с сакральным пространством иногда при просмотре изображений у респондентов возникают те же чувства, что они испытывают внутри мечети: «Перед глазами является картина, как я нахожусь в мечети, **внутреннее спокойствие, чувство лёгкости, духовного обогащения, умиротворение, близость со Всевышним**», – делится своими впечатлениями респондентка из Кыргызстана и сообщает, что «цвета очень **успокаивают**, как **успокаивает чтение Корана, мелодия** струнных музыкальных инструментов» (жен., 2-я гр., Кыргызстан). Похожее воздействие пространство мечети оказывает на участницу опроса из России: «Чувствую **радость, гордость, умиротворение**, из мечети **уходить не хочется...**» (жен., 2-я гр., Россия). Сакральное пространство усиливает опыт переживания человеком трансцендентного: «Это **изящное, могущественное, грозное** место поклонения имеет **глубокий эффект на духовное состояние** человека. Я ощущаю себя **ничтожным перед таким величием** создания и создателя. Это ощущение **величия Бога и повиновения** его воле **безоговорочно**» (муж., 2-я гр., Таджикистан); «Они напоминают о **величии Всевышнего** и моей **ничтожности** перед Создателем и этой Вселенной» (муж., 2-я гр., Башкортостан).

---

<sup>603</sup> *Пиотровский М.Б.* Мусульманское искусство. Между Китаем и Европой. С. 14.

Большинство участников опроса говорят об успокоении, умиротворении, чувстве спокойствия и защищённости, наполнении внутренним теплом и силами при взаимодействии с произведениями искусства ислама: «Когда я смотрю на эти фото, мне эти фото дают чувство **успокоения** и **душевного мира**. Поэтому мечеть для меня – такое место, где я чувствую **спокойствие (сакинә)** и **удовлетворенность**. Увеличивается **желание повторять зикр или читать Коран**» (муж., 2-я гр., Башкортостан). Две юные участницы опроса из России высказывают следующее: «Эти изображения вызывают чувства **тепла и уюта**. Проходя мимо мечети или находясь в ней, у меня появляется **чувство спокойствия и защищённости**. Когда я смотрю на произведения исламского искусства, я **наполняюсь внутренним теплом**» (жен., 1-я гр., Россия); «Красота исламских зданий **вдохновляет** меня. В орнаменте произведений исламского искусства я вижу **гармонию**. Просмотр произведений исламского искусства **вдохновляет** меня, я **наполняюсь силами и внутри всегда становится хорошо**» (жен., 1-я гр., Россия).

Двое респондентов также упомянули гипнотический эффект при длительном рассмотрении орнаментов: «Орнамент даёт какой-то **гипнотический эффект**, если долго на него смотреть, эти все мелкие изображения как будто **гипнотизируют...**» (муж., 1-я гр., Азербайджан); «если долго рассматривать, то такое ощущение, что они **движутся, волны...**» (муж., 1-я гр., Дагестан).

Важное наблюдение относительно психологического воздействия изображения высказывает участница опроса из Дагестана:

На последнем, золотом [изображение внутреннего свода купола мечети шейха Лутфуллы, Исфахан. – *Примеч. авт.*], я ощущаю прямо такое **дыхание** вот этой картины (как в остеопатии – экстензия и флексия), как будто происходит **расширение и сужение**, как будто оно что-то **отдаёт** постоянно и **забирает** – не забирает как бы, а **принимает** – принимает, **концентрирует, превращает** во что-то хорошее, что-то **ценное**, что-то **благостное** и **раздает**. И вот эта картина, она прямо дышит, не знаю, что это, она даёт тоже такое **умиротворение**, **насыщает** она как-то (жен., 1-я гр., Дагестан).

О своих впечатлениях о том же изображении делится другая респондентка: «Эти круги идут к центру, это как бы своего рода... когда я смотрела на оптические разные материалы раньше... позволяет как бы визуально **сконцентрироваться и сфокусироваться**, например, на центр, т. е. я бы сказала этот рисунок говорит мне о **концентрации**» (жен., 1-я гр.<sup>604</sup>).

При взаимодействии с объектами искусства роль человека не сводится к пассивному восприятию внешних форм, напротив, человек выступает активным созерцателем, соучастником диалога, толкователем. Интерпретируя то, что ему транслируют произведения искусства, человек исходит как от своего психологического состояния, так и от тех целей, к которым он устремлен:

И здесь один такой вопрос – с каким **вопросом** каждый человек, с каким **запросом** он идёт, например, в мечеть. Каждый человек, увидев эти фотографии, может **по-разному** увидеть, смотря с каким запросом он обращается к этому. Потому что люди ходят в мечеть или посещают достопримечательности, могилы святых с какими-то запросами для себя. От этого тоже будет зависеть, каждый человек, что он может увидеть. Это будет зависеть от конкретной, во-первых, **цели** и конкретного **времени**. Может быть, в одно время, когда я буду смотреть, как это будет для меня действовать, и, например в другое время. Например, когда мне радостно и когда я смотрю, что будет, какое у меня будет восприятие к этому рисунку. И, когда я буду, например, в тоске, в горести, в депрессии, как это будет мне восприниматься. Поэтому здесь тоже **двойко**, просто сказать, что вот эта вещь именно действует вот так, будет действовать вот так, тоже трудно сказать. **Зависит от состояния** именно, человек в каком состоянии он находится в данный момент, когда он смотрит на это. Поэтому это тоже трудно, это тоже психологический запрос... (муж., 2-я гр., Узбекистан).

---

<sup>604</sup> Респондент не пожелал называть место своего проживания.

## **Чувства и эмоции при соприкосновении с исламским искусством**

Изумление и восторг, переходящие в интерес, желание узнать больше и познакомиться ближе с произведениями исламского искусства, изучать их – такие чувства зачастую вызывает в респондентах просмотр изображений: «Они **вдохновляют, окрыляют**, эта **красота**, хочется **интерьер** дома сделать восточный, хочется отправиться в **путешествие** туда, смотреть и **впитывать красоту...**» (жен., 2-я гр., Россия); «Есть желание поближе объе́кты архитектуры **рассмотреть**, съездить туда, где они. Вот в широком смысле воспринимается с **интересом** поближе познать Восток...» (муж., 1-я гр., Башкортостан); «Мне может быть **интересным различать стили**, используемые в орнаментах, и пытаться **определить** их возраст и культурную **значимость...**» (жен., 2-я гр., Татарстан); «Нам бывает **интересно** изучить данные объекты и изучить историю этих объектов» (муж., 1-я гр., Дагестан); «На этих картинках представлены элементы **уникального архитектурного стиля**, который вызывает **изумление и восторг**» (муж., 1-я гр., Россия); «Когда я смотрю, я просто **восхищаюсь**» (муж., 1-я гр., Кыргызстан).

Некоторые опрошенные участники исследования испытывают восхищение и гордость от осознания того, что эти произведения искусства являются объектами как исламского, так и национального/регионального наследия: «Это **история**, я ею **горжусь**, мне приятно на это смотреть...» (жен., 2-я гр., Узбекистан); «**Величие** ислама, красота и труд творцов...» (жен., 2-я гр., Россия); «Когда я смотрю на свод купола, то чувствую себя под **небосводом**, портал вверху навевает **гордость за прошлое Средней Азии**» (муж., 1-я гр., Таджикистан); «Я **горжусь**, что искусство есть в исламе» (муж., 1-я гр., Кыргызстан). «Путешествуя по разным странам, городам мы сталкиваемся с различными зданиями, сооружениями, которые являются объектами **всемирного наследия**», – говорит респондент из Дагестана и продолжает, что «когда мы видим здания, на которых написаны **тексты Священного Корана и имена пророков**, будучи мусульманами, переполняет чувство **гордости**, так как это является **частью нашей религии**» (муж., 1-я гр., Дагестан).

Можно привести и такие высказывания участников исследования: «Смотрю и чувствую **таинственность и величествен-**

**ность.** У нас в азербайджанском языке есть слово “**möhtə-şəm/великолепный**”. Это как бы величественность, но даже глубже...» (жен., 2-я гр., Азербайджан); «Очень красиво, это не оставляет обычно людей не **впечатлёнными...**» (жен., 1-я гр., Азербайджан).

Эмоциональный отклик иногда достигает такого уровня, что у некоторых респондентов появляются «мурашки» и слёзы: «Прямо у меня сейчас **мурашки**, это **волнительно** очень... Я лучше напишу, а то я начала **плакать**! Не знаю, как правильно выразиться, но постаралась передать все **волнения**, весь **трепет** к ним...» (жен., 1-я гр., Кыргызстан).

В некоторых ответах прослеживается грусть и ностальгия по «золотому веку», который не вернешь: «Коротко скажу, что эти объекты говорят о том, что были **хорошие времена**, которые, к сожалению, уже **не вернешь...**» (муж., 1-я гр., Дагестан). Другой респондент из Дагестана будто бы выражает сокровенные переживания самих объектов искусства:

Сделаны как будто вчера, они мне говорят как будто, что **нас оставили, нас покинули в одиночестве**, мы сиротели, мы не для этого были возведены, чтоб как музей, а как место поклонения мусульман. Самое лучшее, самое красивое, красота, когда эти храмы, которые служат для поклонения Единому Богу, Создателю, когда там внутри есть верующие, без верующих такая красота, хоть она на высшем уровне, всё равно особого шика не хватает как будто. Как будто **просят о спасении, находясь в плену...** (муж., 1-я гр., Дагестан).

Некоторые респонденты способны почувствовать энергетическое воздействие объектов искусства при просмотре изображений:

Такое ощущение **приятное** от этой вазы, такое **могущество** я ощущаю, и хоть я знаю, что она холодная, я чувствую **тепло** от неё, и труд я чувствую, который вложили в неё, большой труд... Вижу такую **мощь** прямо, такую **силу, могущественное** такое. Я не знаю даже что это, я ощущаю как **крепость** как будто (но это не вижу я, это я



так чувствую), как будто это что-то очень **крепкое, сильное**, прямо силу я в этом чувствую, не знаю почему, и вот эта сила, она распространяется на всё вокруг, она такая **накрывающая**, она такая приятная, она такая **сильная, эта сила, и мягкая** одновременно, и там много **знаний и глубины**... На предпоследней картине [тронный зал Альгамбры, Гранада. – *Примеч. авт.*] больше такой **гармонии, уюта, покоя, такая уверенность приходит, что всё будет хорошо, такой комфорт, такое благо**... Какое-то **равноправие** я там ощущаю, какое-то **единство**, такое большое единство, как будто **все равны**... (жен., 1-я гр., Дагестан).

Следует привести ещё одно наблюдение, в котором можно обнаружить, что человек способен не только уловить «гармоничную вибрацию», исходящую от орнаментов, но и разглядеть некий предопределяющий их направление замысел, которому они подчинены: «В целом они мне нравятся тем, что идёт **гармоничная вибрация, симметрия** замечается, в тот же момент есть **серьёзность** того, что там нет никаких рисунков или узоров, которые отклоняются от своей **начерченности, своей траектории**» (жен., 1-я гр.).

В то же время испытываемые респондентами чувства не всегда можно назвать однозначными:

Если честно, есть **противоречивые** такие чувства у меня, когда я смотрю на верхнюю часть и на нижнюю [изразцовый айван Петербургской мечети. – *Примеч. авт.*], как будто разные люди это сделали, интересно очень. Желтое строение [михраб Кордовской мечети. – *Примеч. авт.*]... очень много противоречий, потому что там **разные фигуры, много разного** совмещено вместе, очень интересные чувства у меня появляются, такие – как бы и красиво для глаза, но **беспокойство** какое-то есть точно... (жен., 1-я гр., Дагестан).

### **Рефлексии и ассоциации респондентов**

Памятники исламского искусства присутствуют во всех регионах исторического распространения религии, поэтому объекты характеризуются разнообразием декоративных мотивов внешних

форм при единстве их внутреннего содержания, в основе которого лежит послание ислама. В связи с этим, каковым бы ни являлся предмет искусства, он всегда будет иметь непосредственное отношение к истории религии, ставшей предпосылкой к его возникновению:

Первое, что мне приходит в голову, это **связь с историей ислама, с историей Пророка Мухаммада (с.а.в.), с историей наших мечетей, звучание Корана и вся моя жизнь**, которая связана с этим всем. Перед глазами проходит весь **путь Пророка**, то, как он это вкладывал, чтобы такие вот достопримечательности были в наше время... Мечети огромные... звук *азана*... как читает это **Билаал**... **сподвижники** Пророка перед глазами... В общем, вижу в этих картинках всю **историю ислама**, и это меня как бы уводит в **историю жизни** пророка Мухаммада (с.а.в.) (жен., 1-я гр., Кыргызстан).

Изображения отсылают к различным историческим периодам и регионам (доисламский период, Османская империя), а также напоминают о былом величии мусульманской цивилизации: «Вот эта ваза сразу напомнила мне о **Древнем Риме**, не знаю, связано ли это, и здесь я вижу как бы **всевидящее око или третий глаз**, который всё видит, всё знает...» (жен., 1-я гр., Дагестан); «Чаша связывает меня с памятниками **Древней Месопотамии**, Передней Азии, древним доисламским периодом, с такими цивилизациями» (муж., 1-я гр., Азербайджан); «Эти картинки мысленно переносят меня в XIII век – во времена **Великой Османской империи**» (муж., 1-я гр., Россия); «Красота, величие, **гордость**, расцвет цивилизации, профессионализм, **лидерство**, свет, яркость, **мотивация**, думаю о **Ренессансе, Возрождении, первенстве, превосходстве** и о **величии**» (муж., 1-я гр., Узбекистан).

Часто изображения навевают участникам исследования воспоминания о совершённых путешествиях: «Вспоминаю свою поездку в **Самарканд**...» (муж., 1-я гр., Россия); «Смотря на мукарнас, чувствую себя туристом в **Иране**» (муж., 1-я гр., Таджикистан). Также они вызывают ассоциации, связанные с художественными особенностями того или иного региона (голубой

цвет символизирует Узбекистан и Среднюю Азию в целом, бежевые и золотистые ассоциируются со странами Магриба), корни которых восходят к древним цивилизациям (Персия): «Синяя фотография даёт мне какие-то вайбы **персидские**, что-то такое, связанное с **Персией**, или персидский стиль в **Бухаре, Хиве**, в этих городах **Узбекистана. Персидский стиль** архитектуры...» (муж., 1-я гр., Азербайджан); «История, красота, ислам, **Иран** (голубое здание)» (жен., 2-я гр., Узбекистан); «Говорят о мусульманском Востоке, но больше ассоциаций с **Ираном и Средней Азией**» (муж., 2-я гр., Башкортостан). Респонденты всегда определяют происхождение объекта исходя из художественных особенностей региона: «Здания в основном в **синих, бирюзовых, голубых** оттенках – вспоминается город **Самарканд** Республики **Узбекистан**, где мы можем наблюдать: практически во всех зданиях присутствуют эти цвета, и здание, которое называется **Регистан**<sup>605</sup>, сооружение как раз исполнено в этих цветах», – отмечает респондент из Дагестана, добавляя, что «другие изображения в более **бежевых, золотистых** тонах и почему-то вспоминаются страны, как называют арабы, страны **Магриба**, Египет, Тунис, Алжир, и стиль в основном получается который исполняется в этих странах» (муж., 1-я гр., Дагестан).

Некоторые респонденты ссылаются на полученную ранее информацию научного характера: «Какие-то ассоциации с **передачей** о культурном наследии или **каталогом**, альбомом археологическим, ну, может быть, что-то вспоминается из увиденного в **музеях**...» (муж., 1-я гр., Башкортостан). Для тех, кто знаком с искусствоведческой терминологией и исламоведением, «мукарнас... связан именно с **теологической** интерпретацией» (жен., 1-я гр., Азербайджан). Другие участники исследования мысленно переносятся в славное прошлое исламской цивилизации, овеянное романтическим ореолом (ориентализм): «Как в **сказке**, сразу представляются **падишахи, халифы**...» (жен., 2-я гр., Россия). Происходит не только узнавание и идентификация объектов, расположенных в регионе происхождения, родные и близкие образы также проступают сквозь объекты других культурных ареалов (дагестанское селение на фоне айвана мечети Санкт-Петербурга):

---

<sup>605</sup> Площадь и архитектурный ансамбль в центре Самарканда.

На самом деле, если присмотреться, на первом фото можно как бы ловить моменты **разных образов**: то ли человек там молится – не *саджда*, а руками как бы – *аминь*; если смотреть, разглядеть, иногда такая мысль появляется, такой момент, что в скале дома, люди там, как у нас селение **Кубачи**<sup>606</sup>, где дома над домом стоят, такое ощущение что дом на доме стоит, человек молится, ребенок, перед человеком, который молится, покрывало... (муж., 1-я гр., Дагестан).

Не остаётся незамеченным сходство декоративных приёмов, традиционных для региона происхождения, с эстетическими канонами региона, иного в культурном отношении (окна тронного зала Альгамбры напоминают азербайджанские *шебекё*<sup>607</sup>): «у нас есть **Шекинский** караван-сарай<sup>608</sup> и все окна такие...» (жен., 2-я гр., Азербайджан).

### **Вопросы идентичности**

В объектах исламского искусства большинство опрошенных видят отражение своей идентичности, как религиозной, так и национальной/региональной. В некоторых случаях заметна прочная связь религиозного и этнического элементов, когда они переходят друг в друга без чёткой границы, и не всегда представляется ясным, где заканчивается принадлежность к определённой национальности и где начинается принадлежность к вероисповеданию, в то время как в других идентичность определяется прежде всего как религиозная – “наднациональная, надсоциальная” (муж., 1-я гр., Россия).

Всматриваясь в изображения, многие респонденты определяют свою идентичность прежде всего как религиозную: «То есть здесь **проявляется моя идентичность верующего мусульманина**» (муж., 2-я гр., Башкортостан). Участница опроса из России сообщает: «Чувствую **привязанность**, глядя на орнамент и арабскую вязь на стенах исламских зданий... я чувствую **иден-**

---

<sup>606</sup> Сельское поселение в Дагестане.

<sup>607</sup> Традиционная азербайджанская декоративная техника, используемая при изготовлении окон.

<sup>608</sup> Караван-сарай в Шеки (Азербайджан).

**тичность** с исламским искусством и людьми, придерживающимися этой религии» (жен., 1-я гр., Россия). Другая респондентка поделилась с нами своей историей: «С самого детства папа рассказывал мне об исламе, я посещала мечети и любовалась орнаментом, надписями и красотой геометрических форм на стенах. Я учила арабский язык и с раннего детства чувствовала **привязанность** к этой религии... **Я чувствую своё единство с верой ислам** и исламским искусством» (жен., 1-я гр., Россия). В одном из ответов также была подчеркнута глубокая личная связь человека со Священным писанием: «У меня есть ощущение, что **это часть моей души**. Почему? Потому, что эти картинки непосредственно связаны с исламской архитектурой и также с арабской вязью, так как **я являюсь мусульманкой – такое ощущение, будто часть Корана**, может быть, или каких-то хадисов была перенесена на эти стены, столбы...» (жен., 1-я гр., Казахстан). В ответах некоторых участников мы видим, что религия представляет собой не только образ жизни, но является её сутью и ядром, определяя мировоззрение человека, направляя его деятельность:

Первое, что приходит мне в голову, когда я вижу эти картинки, это моя **деятельность**, моя **жизнь**, мой **внутренний мир**, **ислам**, **близость к Аллаху**, **Пророк Мухаммад...** Прямо у меня сейчас мурашки, это волнительно очень... **Я вижу, я чувствую их в себе**, я вижу себя в них, так как я уже сказала, **это моя жизнь** (как-то **волнительно** очень высказывать то, что у меня сейчас внутри происходит). Я лучше напишу, а то я начала **плакать!** (жен., 1-я гр., Кыргызстан).

Несколько респондентов говорят об идентичности человека как члена сообщества, общины, уммы, а также как представителя исламской цивилизации и культуры: «Гордость, что это мусульманское искусство. **Ощущаешь себя как бы единым целым с этим...** И представляешь века эти... Если вот остаться и никого вокруг – можно представить, что **ты тоже как бы частица**, что **ты тоже принадлежишь к этому искусству...**» (жен., 2-я гр., Россия); «Если считать себя **частью исламской цивилизации**, то, конечно, в каком-то смысле да, единство во множественности, как бы **ощущаешь себя частью исламской уммы...**» (жен.,

1-я гр., Азербайджан); «Да, я чувствую себя **связанным** с этими элементами искусства и **считаю это своим наследием. Я считаю себя частью мусульманского мира**, и поэтому этот образ для меня является **частью моей культуры, моей идентичности и моей истории**» (жен., 2-я гр., Татарстан).

Присущий исламскому искусству язык, возникший на прочном фундаменте религии, может быть выражен посредством художественных форм и приёмов, которые были развиты в различных регионах ещё в доисламский период, а с приходом ислама переплелись с новым учением. Именно поэтому в произведениях исламского искусства отражается как религиозная, так и региональная идентичность, однако религиозной составляющей отведена функция формирования внутреннего содержания и смыслообразования:

Любое сакральное искусство – это язык символов, отражающих философию той или иной религии. Поэтому, конечно же, **оно отражает идентичность её адептов**. Мусульмане создают посредством искусства пространство вокруг себя, особенно в храмах, чтобы чувствовать себя **как дома**, чтобы сосредоточиться на **поминании Аллаха и поклонении** ему, их ничего не должно отвлекать, кроме как **язык ислама**, который отражён в архитектуре мечетей, на стенах, куполах, на книгах, коврах и других предметах. Поэтому да, это часть, которая отражает **идентичность мусульман** (муж., 1-я гр., Россия).

Произведения исламского искусства являются одновременно как продуктом религиозной и этнической идентичности, так и тем фактором, благодаря которому эта идентичность формируется и поддерживается во времени. Таким образом, служа становлению и сохранению как религиозной, так и региональной идентичности, наряду с другими факторами, объекты исламского искусства способствуют процессу самоопределения человека, закрепляя в его сознании визуальное воплощение образов, которые воспринимаются не иначе как «родные, близкие»: «Недавно знакомая, которой подарили картину с аятами из Священного Корана заметила, что «работа так **прекрасно вписалась в интерьер** комнаты, что как будто это **было ее местом**». Только Сло-

**во Всевышнего Аллаха** может придать красоту любому орнаменту, любой мысли, любому действию! Вот поэтому они **родные, близкие!**» (жен., 2-я гр., Кыргызстан).

Значительная часть респондентов подчёркивает региональное/этническое/национальное измерение идентичности: «Особенно, что касается рисунков, где есть **голубые и синие** оттенки, это часть азиатской культуры, именно **азиатской архитектуры**, поэтому, наверно, именно эти картины **наиболее мне близки...**» (жен., 1-я гр., Казахстан); «Верхний узор в окнах и нижний узор у нас называется “**шебеке/şəbəkə**” – этот узор мне **особенно близок**, у нас есть Шекинский караван-сарай и все окна такие...» (жен., 2-я гр., Азербайджан). Некоторые респонденты проводят чёткое разграничение между художественными традициями, присущими региону своего происхождения, и эстетическими особенностями объектов искусства других стран: «Этот коллаж не включает в себя Узбекистан, то есть эта красота из других стран, хотя орнаменты **похожи на наши**» (жен., 2-я гр., Узбекистан); «Зал мечети в стиле византийской архитектуры мне **не особо близок. Я вижу свою идентичность только в зодчестве нашего региона. Иранский портал, турецкая мечеть просто красивы и всё**» (муж., 1-я гр., Таджикистан).

Подобно тому, как искусство ислама хранит в себе наследие древних цивилизаций, диалог культур продолжает находить своё отражение и в идентичности конкретного человека, которая вбирает в себя всё разнообразие предшествовавших эпох. Респондент из России высказался об этом следующим образом:

В этих произведениях искусства можно найти **отражение себя**. Так в VII-VIII вв. арабы в ходе завоеваний, выйдя за территорию Аравийского полуострова, столкнулись с культурой других стран. Например, античная культура Греции, Рима и Византии соединилась с иранской культурой, **тесное переплетение традиций**, навыков, научных знаний оказало чрезвычайно **благодатное воздействие на творческую мысль** мастеров исламского мира. Таким образом **сплетение культур подобно огромной империи, внутри человека сочетаются** несколько стилей, умений, навыков и обычаев других культур (муж., 1-я гр. (школа), Россия).

Также изображения позволяют приблизиться к пониманию своей личности и выразить это в словах: «Насчёт моей идентичности, возможно, то, что я сейчас описываю – отражение всего того, что я вижу в этих картинах: **концентрация, симметрия, фокусирование** и также **детальность**» (жен., 1-я гр.). Участница опроса из Дагестана увидела отражение своей идентичности на изображении внутреннего свода купола иранской мечети: «Свою **идентичность** я могу ощутить в последней картине – вот как бы я всё время от мира что-то беру, беру – **накапливаю – перевариваю...создаю** в этом что-то своё, а потом **раздаю** обратно, и вот этот процесс он мне очень близок, он мне очень нравится...» (жен., 1-я гр., Дагестан).

Одновременно найти своё отражение в объектах искусства ислама представило затруднение для некоторых респондентов («слишком философский вопрос»); четверо человек не увидели в них своей идентичности: «Наверное, ничего про отражение и идентичность, да как таковых [в Башкортостане памятников. – *Примеч. авт.*] нет, я думаю, в основном все **адат** у народов России» (муж., 1-я гр., Башкортостан); «Я не нахожу в них своё отражение и наоборот, то же самое о моей идентичности» (муж., 1-я гр., Казахстан); «Таких ассоциаций у меня нет. Не могу сказать, что это очень близкое и родное, хотя эстетически очень приятное. Какой-либо взаимосвязи с моей идентичностью не обнаружил. Есть некая гордость за мастерство мусульман прошлого» (муж., 2-я гр., Башкортостан).

### **Искусство ислама и воспитание нравов**

Некоторые респонденты отмечают назидательную функцию (*адаб*) исламского искусства и то, что оно наставляет на путь добра, возвращает нравственные идеалы. В произведениях искусства, как в зеркале, человек может видеть отражение не только своей идентичности, но и своей духовности: «Если я человек добрый, если я стремлюсь к добру, я могу видеть в них красоту – и в этом **себя тоже**. У каждого человека в душе должны быть **мир, добро**, которые он желает другому тоже, пожелай другому то, что желаешь себе» (муж., 2-я гр., Дагестан). Важная особенность исламского искусства, по мнению опрошенных, заключается в том, что оно напоминает о таких понятиях, как разрешённое (*халал*) и запрещённое (*харам*): «Вот чашка для питья – это



уже можно воспринимать, что всё **халāl**, можно принимать в пищу, а **харām** как бы отрицать», – говорит респондент из Дагестана, объясняя, что «благодаря этой надписи на этом кувшине знаю, что, когда буду употреблять, знаю, что это **халāl** или **харām**, учитывать надо. Это то, что у нас всегда поддерживает мусульманский мир» (муж., 2-я гр., Дагестан). Искусство показывает человеку новые горизонты, призывая стремиться к красоте, духовной трансформации, гармонии, даруя надежду:

Как в зеркале видишь **отражение**; в зеркале у каждого человека то, что есть в душе, когда смотрит в зеркало, он увидит себя. Если у человека есть какой-то негатив внутри – он может этот **негатив поменять на добро**, негатив как бы он оставляет благодаря этим рисункам, он как бы посмотрел в **зеркало**, посмотрев эти объекты, он уже воспримет красоту, доброту окружающего мира, он будет знать, что вокруг красиво, вокруг прекрасно, если у него в душе зло – это неверно, это нечестно... увидев эти рисунки, эти объекты, он воспримет, что не все потеряно в этой жизни, не все так плохо, как у него в душе, он воспримет это богатство и благодаря этим мастерам, они сделали так, чтобы такие люди тоже поняли, что они **не одни на свете**, что есть во всем **надежда на Аллаха Всевышнего** (муж., 2-я гр., Дагестан).

## Заключение

Искусство ислама обладает широким спектром средств художественного выражения, посредством которых «может быть пережит тонкий контент исламского послания»<sup>609</sup>. Воздействуя как на сознание, так и на подсознание, произведения исламского искусства вызывают определённый отклик у человека, который, в свою очередь, способен понимать то, что искусство передает ему, как рационально, так и интуитивно.

Участники опроса, представляющие различные регионы постсоветского пространства, перечислили присущие исламскому искусству художественные особенности и высказали своё восхищение мастерами прошлого, которые руководствовались ос-

---

<sup>609</sup> Ал-Фаруки Исмаил. Искусство исламской цивилизации. С. 11.

новополагающими принципами религии при создании шедевров, а также подчеркнули, что перед произведениями искусства стояла важная задача – призывать людей стремиться к достижению духовных и нравственных идеалов.

Респонденты высказали единодушное мнение относительно положительного влияния, которое оказал на них просмотр изображений, большинство людей отметили чувство гордости от того, что эти произведения искусства представляют собой объекты как исламского, так и регионального наследия, что также явилось для нас важным в контексте их рассуждений об идентичности.

На основании результатов опроса можно сделать вывод о том, что, обращаясь ко внутреннему миру человека, искусство стимулирует в нём психологические и духовные процессы, переводя из пассивного состояния в активные образы, которые в обычное время могут оставаться непроявленными (в частности, подобным эффектом обладает сакральное пространство мечети). Просмотр изображений сопровождается интенсивными переживаниями, вызванными как глубиной веры, так и эстетическим воздействием объектов искусства, которые одновременно обращаются как к разуму человека, так и к его чувствам.

Опрос показал, что восприятие на уровне чувств и эмоций происходит как при предварительной подготовке, так и при отсутствии таковой, вместе с тем важным фактором здесь является степень вовлечённости человека в религию. В то же время религиозное начало всегда тесно переплетается с этническим элементом, их синтез представляет собой цельный, подчас не поддающийся разграничению в рамках персональной идентичности феномен.

Данная глава – результат предварительного этапа исследования, на котором были подтверждены многие предположения относительно восприятия искусства ислама человеком, принадлежащим к исламской дискурсивной традиции. В то же время многие вопросы пока остаются без ответа и требуют дальнейшего изучения. Автор выражает благодарность и признательность всем тем, кто принял участие в проведенном опросе, став таким образом в каком-то смысле соавторами статьи.

## Библиография

*Ал-Фаруқи Исмаил.* Искусство исламской цивилизации. Баку: ОО «Идрак», 2018.

*Буркхардт Т.* Искусство ислама. Язык и значение. Таганрог: Ирби, 2010.

*Буркхардт Т.* Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы. М.: Новый Акрополь, 2014.

*Грабар О.* Формирование исламского искусства. М.: ООО «Садра», 2016.

Единство красоты. Ислам и изобразительное искусство / под ред. М. Дж. Назарли. М.: ООО «Садра», 2019.

*Наср С.Х.* Исламское искусство и духовность. М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», 2009.

*Пиотровский М.Б.* Земное искусство – небесная красота. Искусство ислама. Каталог выставки в Государственном Эрмитаже, Санкт-Петербург, 13 июня – 17 сентября 2000 года. СПб.: АО «Славия», 2000.

*Пиотровский М.Б.* О мусульманском искусстве. СПб.: АО «Славия», 2001.

*Пиотровский М.Б.* Мусульманское искусство. Между Китаем и Европой. (In brevis) / Государственный Эрмитаж. СПб.: Издательство Гос. Эрмитажа, 2008.

*Халидов А.Б.* Ислам и арабский язык (некоторые аспекты проблемы) // Ислам: Религия, общество, государство / Под ред. П.А. Грязневича и С.М. Прозорова. М.: Наука. ГРВА, 1984. С. 69-75.

Ahmed, Shahab, *What is Islam? The Importance of being Islamic.* Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2016.

Al-Fārūqī, Isma'īl Rājī, *The Arts of Islamic Civilization.* London-Washington: ИИТ, 2013.

Burckhardt, Titus, *The Essential. Reflections on Sacred Art, Faiths, and Civilizations* / Ed. By William Stoddart, foreword by Seyyed Hossein Nasr. World Wisdom, Inc. in Electronic format, 2005.

Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Art and Spirituality.* New York: State University of New York Press, Albany, 1987.

CHAPTER FOURTEEN  
**RELIGIOUS RITUALS IN CRIMEA  
DURING COVID-19 PANDEMIC:  
A CASE-STUDY OF CRIMEAN MUSLIMS<sup>610</sup>**

*Elmira Muratova*

**Introduction**

The pandemic caused by COVID-19 affected every sphere of human life. It did not spare the sphere of religion, where it challenged traditional authorities, transformed rituals, and provoked discussions on righteousness and piety. Although it will take time to fully comprehend the changes in religious life, attempts are already being made to make sense of the most notable of them. One such attempt was the special issue “Religion and COVID-19” of the Russian journal *State, Religion, and Church in Russia and Abroad* (1/2021), devoted to believers' discursive and performative reactions to the pandemic and its consequences for various religious groups. As Alexander Agadjanjan noted in the introductory article, the special issue attempted to “understand how this emergency situation is conceptualized within the religious imagination and in the performance of religious actions; what are the tangible and possible transformations within a religion that occur under the influence of this situation or that are revealed and accelerated by it.”<sup>611</sup> He identified several key themes, including efforts to preserve individual righteousness and piety; the role of community, authority, and power; and the accelerated transition of daily life to online media. Reactions to the pandemic among the Russian Muslim *umma* were discussed in Sofia Ragozina's article, “Piety, Authority and the ‘People's Ijtihad’ in the Online Environment of

---

<sup>610</sup> This chapter is based on an article published in Russian in *Islamovedenie* in 2021.

<sup>611</sup> *Агаджанян А.* Пандемия и религия: толкования и практики. Введение // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39 (1). С. 8.

Russian Muslims during the Pandemic.”<sup>612</sup> Based on her analysis of publications in social networks and interviews with bloggers, administrators, and editors, the author identified the main narratives of Islamic discourse and the impact of online interaction in a period of crisis on reinterpretations of the category of religious piety.

Another attempt to understand changes in religious life during COVID-19 was made in the Russian collective monograph *Religion in Modern Russia: the Events and Discourses of the Pandemic*,<sup>613</sup> published in the same year. The authors aimed to understand the event-driven logic of interaction between religious and political institutions during the pandemic. As the editor critically stated in the introduction, “the religious factor introduced more controversy, tense uncertainty, and, at times, conflict than moral support and reassurance into a period that was challenging from all points of view.”<sup>614</sup> The Muslim response to the pandemic is addressed in several chapters. The chapter “Russian Muslim Organizations and the Pandemic: Solidarity with the State” explored the official Russian Islamic discourse on the pandemic. The authors stated that the official Islamic organizations, in addition to emphasizing such key categories of Muslim discourse as spirituality, unity, and patriotism, noticeably supported the authorities' decisions, recognizing the importance of medicine and the need for initiatives on the ground by the Muslim religious institutions.<sup>615</sup> The chapter “Covid-19 and the New Reality of Islamic Radicalism” attempted to trace the connection between the pandemic and the rise of Islamic radicalism in various regions of the world.<sup>616</sup> The authors argued that the increased activity of violent extremist groups worldwide was connected to their enthusiastic interpretation of the pandemic, as they saw as a sign of God's wrath, the end of the world, and its cleansing from filth.

The pandemic gave new impetus to the study of the performance of religious rituals under the restrictive conditions imposed by state

---

<sup>612</sup> Рагозина С. Благочестие, авторитет и «народный иджтихад» в онлайн-среде российских мусульман в период пандемии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39 (1). С. 76-100.

<sup>613</sup> Религия в современной России: события и дискурсы пандемии / под ред. М. М. Мчедловой. М.: РУДН, 2021.

<sup>614</sup> Там же. С. 6.

<sup>615</sup> Там же. С. 121.

<sup>616</sup> Там же. С. 218.

authorities worldwide. Many rituals which require contact collective actions, such as prayers, commemorations, and pilgrimages, have been directly affected by these restrictions and either cancelled or moved to the online sphere. However, there are only a limited number of studies that focus on the transformation of post-Soviet Muslim religious rituals during the pandemic. It would therefore be interesting to have further information about the digitalization of Islam in this part of the world. In this chapter, based on my analysis of publications on social networks and on the websites of official Muslim organizations of Crimea, interviews with two religious leaders, and participant observation, I will expose how Crimean Muslims<sup>617</sup> coped with the pandemic, their attitudes to the restrictions imposed by the state, how decision-making on collective religious rituals and their transfer to the online sphere were conducted, and how the performative religious life of Crimean Muslims looked during that period. My main argument is that the pandemic accelerated the digitalization of Islam in Crimea and was both a challenge and an opportunity for traditional Muslim authorities.

### **Religious Rituals and Online Media**

Online religious rituals were already of interest to researchers long before the pandemic. Scholars have long tried to understand how the digitalization of religion in general and the performative part of it, in particular, have influenced religious communities, beliefs, structures of authority, and identity.<sup>618</sup> One such question was how religious communities perceive online rituals and whether these can consistent-

---

<sup>617</sup> Speaking about Crimean Muslims, we mean Crimean Tatars, who constitute the overwhelming majority of the Muslim *ummas* of Crimea. The total number of Crimean Tatars in Crimea, according to various estimates, ranges from 230 to 300 thousand people. In addition to them, the representatives of other Muslim nations such as Tatars of the Volga region, Azerbaijanis, Uzbeks also live in the peninsula.

<sup>618</sup> Johanna Sumiala, *Media and Ritual: Death, Community and Everyday Life* (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2012); Stephen Jacobs, 'Virtually Sacred: The Performance of Asynchronous Cyber-Rituals in Online Spaces', *Journal of Computer-Mediated Communication* 12 (2007), pp. 1103-1121; and Casey Cheryl, 'Virtual Ritual, Real Faith: The Revirtualization of Religious Ritual in Cyberspace', *Online – Journal of Religions on the Internet* 2.1 (2006), pp. 73-90.

ly supplant traditional forms of rituals. Becker, studying online Salafi communities in the Netherlands and Germany, identifies three criteria for the success of religious rituals in a virtual environment. They must 1) protect the sacred from the profane; 2) be the result of community efforts in which a significant part of the community participates and/or recognizes them as legitimate; and 3) maintain and reproduce the core values of religion. The success of transferring a ritual to a new environment depends on the interaction between the availability of appropriate technologies and the requirements of the ritual itself.<sup>619</sup>

Other researchers focused on individual Islamic rituals online and how they affect Muslim identity and piety. For example, Charles Hirschkind attempted to determine how ethics and piety associated with *khutbah* (Friday sermon) in a mosque are transferred to the online space, and what new forms of pious interaction, argument, and listening are generated in the process of listening to YouTube *khutbah*.<sup>620</sup> Hirschkind noted that the YouTube *khutbah* is no longer recited during Friday prayers in the mosque, as the Internet removes each image or text from the context in which their specificity is shaped.<sup>621</sup> Online *khutbah*, he argues, confirm Oliver Roy's thesis about individualization and desocialization of individual practices, as "Web surfers choose what they view and when and how they view it on their own and with little institutional constraint."<sup>622</sup>

In the article "Holy Selfies: Performing Hajj in the Age of Social Media," the authors studied photographs ('holy' selfies) taken by pilgrims during the *hajj* and *umrah* and tried to understand their role in expressing their religious identity.<sup>623</sup> The authors argued that selfies help to capture and document pilgrim experiences, facilitate reflection, share memories with loved ones, and attract followers online. Additionally, selfies blur gender lines, serve as means of communication with multiple audiences, and build an identity of belonging

---

<sup>619</sup> Carmen Becker, 'Muslims on the Path of the Salafal-Salih', *Information, Communication & Society* 14(8) (2011), p. 1186.

<sup>620</sup> Charles Hirschkind, 'Experiments in Devotion Online: The YouTube Khutba', *International Journal of Middle East Studies* 44 (2012), pp. 5-21.

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>622</sup> *Ibid.*

<sup>623</sup> N. S. Caidi et al., 'Holy Selfies: Performing Pilgrimage in the Age of Social Media', *The International Journal of Information, Diversity, & Inclusion*, 2(1-2) (2018), pp. 8-31.

among geographically dispersed pilgrim communities. Moreover, the authors believed that such holy selfies enable pilgrims to articulate the meaning of pilgrimage without reference to outsiders, and help individuals construct a complex picture of what it means to be a Muslim in the twenty-first century.<sup>624</sup>

These findings suggest that online media, by transforming religious rituals and identities, are changing traditional behaviour and attitudes in Muslim communities. In this regard, it is interesting to see how these processes play out among Crimean Muslims in the context of the accelerated digitalization of Islam.

### **Restrictions in the Religious Sphere**

The pandemic situation in Crimea followed similar scenarios to other countries and regions of the world, but also had its specifics due to of the resort nature of the region. As part of the restrictions on mass events introduced by the state authorities in Crimea in March 2020, collective religious rituals in the mosque were prohibited for three months. The work of the main Muslim educational institution in the Crimea, *Azov madrasah*, was suspended, and the collective prayer on the day of *Oraza-Bayram* (Eid al-Fitr) on May 22 in the mosques of Crimea was cancelled. Muslims were advised to pray at home with their families. These restrictions regulating the religious life of Muslims came from the Spiritual Administration of Muslims of Crimea and Sevastopol (DUMK<sup>625</sup>), which acted in the situation as a kind of mediator (translator into Muslim language<sup>626</sup>) of the decisions by secular republican authorities to the Muslim community. In the spring of 2020, among the Crimean Tatars, there were many so-called ‘coronadissidents’, people who denied the existence of the coronavirus and questioned the appropriateness of the restrictions imposed.

---

<sup>624</sup> Ibid., p. 24.

<sup>625</sup> The Muslim Spiritual Board of Crimea (DUMK), or the Crimean Muftiate, is a centralized Muslim organization created in 1992 to coordinate the processes in the religious life of Crimean Tatars. The Muftiate is headed by the Mufti, who is elected by the delegates of the Qurultay of the Muslims of Crimea. For the entire period of existence of this organization, there have been three muftis: Seitdzhelil Ibragimov (1992-1995), Nuri Mustafaev (1995-1999), Emirali Ablaev (1999 – present).

<sup>626</sup> Рагозина С. Благочестие, авторитет и «народный иджтихад» в онлайн-среде российских мусульман в период пандемии. С. 79.



The number of victims at this early stage was minimal, at several dozen people, and few took seriously the restrictions on collective ‘contact’ rituals and other security measures imposed by the state and DUMK.

Unlike some other regions in Russia,<sup>627</sup> where restrictions on mass religious events remained in place until the fall of 2020, they were lifted in Crimea in June for the beginning of the holiday season. Starting on 15 June 2020, the order of the Mufti of the DUMK reinstated Friday prayers, *du'a* rituals (religious meetings and prayers), naming and marriage ceremonies in mosques, and educational events. However, the rules of sanitary and epidemiological norms remained, as a 1.5-meter distance between those praying in a mosque and an individual prayer rug (*namazlyk*) were required. Those visiting the mosque were also recommended to refrain from physical contacts such as handshakes and hugs, and collective prayers and funeral rites were to be kept as short as possible.

The mass arrival of tourists from other regions of Russia in the summer of 2020, as well as the holding of mass secular and religious events such as weddings, birthday parties, public gatherings, and funerals led to a worsening of the epidemic situation in Crimea. By the fall, the numbers of people who fell ill were in the thousands. A lack of preparedness among medical institutions on the peninsula resulted in many deaths. At the end of September 2020, due to the worsening of the epidemiological situation, Mufti Emirali Ablaviev appealed to the Muslims of Crimea to demonstrate civic responsibility and not to neglect measures to prevent infection with the coronavirus: to observe the rules of personal hygiene and avoid crowded places; to limit unnecessary movements; and continue to adhere to the sanitary and epidemiological norms mentioned above when visiting a mosque.

The Crimean Muslims reacted differently to the mufti's appeal. In some mosques, according to the deputy Mufti Ayder Ismailov, some groups of Muslims who had ideological and political arguments with the DUMK defiantly ignored the precautionary measures. They did not observe the distance between the prayers and did not wear

---

<sup>627</sup> Since March 2014, after the illegal annexation, Crimea has been under the de facto control of the Russian authorities and is subject to the decisions made in Moscow.

masks.<sup>628</sup> Many Crimean Tatars continued to hold mass events, such as weddings, funerals, and collective *du'a* gatherings. As a result, the number of infected people increased significantly (according to some reports, the number of infected Crimean Tatars was even higher than the average in Crimea), and there were many deaths, including of famous artists, doctors, and scholars. There were also losses within the DUMK itself: several imams of mosques and employees of the Muftiate died. Only when the numbers of the sick and the dead increased considerably did the perception of the situation with COVID-19 among the Crimean Tatars become more serious. A campaign to condemn the 'irresponsible' behaviour of compatriots began on social networks. At the same time, volunteer groups were formed to help the sick by finding medicine, medical personnel, and breathing apparatuses.

### **Decision-making and Responsibility During the Pandemic**

The impossibility of performing collective religious rituals in the traditional format sparked discussions worldwide about how to remain a devout Muslim believer under the new conditions, how far changes in the form of rituals correspond to Islamic tradition, and who has the right to decide how far these are acceptable and when they are not. Similar discussions took place among the Crimean Muslim community, as the existing political and ideological differences<sup>629</sup> were reflected in the variability of religious practices.

According to the deputy mufti, Islam is a flexible system that can adapt to different environmental conditions. He noted that during the critical moment of the pandemic, the DUMK accepted responsibility, made certain decisions, formalized them in the form of mufti's orders, and brought them to the attention of the Crimean *umma*

---

<sup>628</sup> Interview with the deputy Mufti Ayder Ismailov, Simferopol, 15 October 2020.

<sup>629</sup> The division went along several lines: between those who accepted the Russian status of Crimea in 2014 and those who did not; between those who left Crimea and those who stayed. An important factor of division is also the affiliation with different Islamic groups. See *Муратова Э.С., Дюльберова Л.Я., Ансельмова А.П.* Крымские татары в условиях трансформации политического пространства. Симферополь: Арнал, 2020. С.103-105.

through imams, social networks, and official media. The DUMK's Fatwa Council, in particular, took decisions on how to conduct collective religious rituals such as *Jum'ab* (Friday congregation prayer), *Eid-al-Fitr* (the feast after Ramadhan) and *Eid al-Adha* (the feast of the sacrifice) celebrations, and funeral rites: "For example, we told people not to make collective *iftars*<sup>630</sup> but to deliver food to people's houses. The main thing was not to gather and have collective feasts. Also we simply cancelled *Jum'ab namaz* (prayer) for a while because there were good reasons for that."<sup>631</sup>

While some Muslim spiritual administrations in Russia decided to hold virtual *Jum'ab* prayers which Muslims could join online, the DUMK did not approve of this practice. According to the deputy mufti, there is no place for such forms of religious rituals in the traditional understanding of Islam:

According to Islamic norms for prayer, there should be a single space for worship, and there should be no more space between the rows of worshippers than a cart can pass through. There should be a unified *jamaat* that stands shoulder to shoulder. There is no spirit of *jamaat* left in the virtual namaz.<sup>632</sup>

Similar views on virtual *Jum'ab* and holiday prayers were expressed by other religious organizations of Crimean Muslims, who saw virtual prayer as an unacceptable innovation in Islam. While making their decisions on how to manage collective prayers during the pandemic, they turned to the opinion of other authoritative Muslim organizations, for instance, the European Council for Fatwa and Research:<sup>633</sup>

During the pandemic, we asked the European Fatwa Council for a fatwa and decided not to perform collective prayers because it was contrary to *Shariah* norms. There was a real danger

---

<sup>630</sup> *Iftar* is the evening meal with which Muslims end their daily Ramadhan fast at sunset.

<sup>631</sup> Interview with the deputy Mufti Ayder Ismailov, 29 August 2022.

<sup>632</sup> *Ibid.*

<sup>633</sup> <https://www.e-cfr.org/en>, accessed 25 January 2023.

to human life and health, and we could not ignore it. We did not do online prayers because it is against Islamic norms.<sup>634</sup>

Thus, Crimean Muslims mostly followed the decisions of the various organizations and leaders that were authoritative for them. Some prayed at home with their families, while others participated in virtual prayers or continued to gather in mosques and pray together.

### **Transformation of Islamic Rituals**

The transformation of religious practices affected a wide range of rites and rituals that form the basis of traditional Crimean Tatar culture. These are collective *du'a* held in houses or public places in connection with the birth of a child, circumcision (*sunnet*), marriage (*nikah*), or a funeral (*jenaze merasimi*).<sup>635</sup> The collective *du'a* consist of the recitation of the Quran, the *mawlud* (a musical and poetic composition sung in honour of the Prophet Muhammad), and the folk poetry of *ilahi*.<sup>636</sup> For example, Crimean Tatars traditionally hold a collective *du'a* in memory of the victims of the 1944 deportation.<sup>637</sup> This ritual, which usually takes place in mosques under the guidance of an imam and with the participation of local communities, was transferred to the online sphere during the pandemic. Thus, on 18 May 2021, the *du'a* in the central mosque of Simferopol Kebir Jami took place with the participation of a few people from the DUMK and was broadcast live on the TV channel Millet and radio Vatan Sedasi. Users of the social networks Facebook and Instagram were also able to join the prayer. As the deputy mufti noted, the event was successful and was

---

<sup>634</sup> Interview with the head of the All-Ukrainian association 'Alraid' Seiran Arifov, 30 August 2022.

<sup>635</sup> Туймова Г.Р. Религиозные музыкально-поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар: мавлаид и иляхи: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. М., 2008, С. 8.

<sup>636</sup> Olena Soboleva, 'Crimean Tatar Religiosity: Between Privacy and Politics', *Euxinos: Governance and Culture in the Black Sea Region* 24 (2017), p. 54.

<sup>637</sup> On 18 May 1944, the Crimean Tatar people were accused of collaborationism during the occupation of Crimea by the Wehrmacht and were deported to the republics of Central Asia, Kazakhstan, and the Urals. According to some reports, up to 40% died during the deportation and the first months of exile. Crimean Tatars were only able to return to Crimea in the late 1980s and early 1990s.

legitimized by the participation of a significant number of Crimean Tatars who joined the prayers through the online media. After the event, he added, several dozen people telephoned the Muftiyat to express their gratitude for conducting this important ritual.<sup>638</sup>

Among the changes in religious rituals, there was a significant reduction in the number of participants in *jenaze* and *du'a* prayers on the third, seventh, thirty-seventh, and other days after the death of a person. Traditionally, relatives, neighbours, and acquaintances of the deceased gather to take part in these rites. Their attendance, in addition to maintaining kinship and community ties, is an important component of the image of a 'pious Muslim'. The pandemic presented every Muslim with a dilemma of a choice between 'piety' and safety, which each individual decided based on his/her own beliefs. Some Crimean Tatars refrained from attending these rituals and expressed their condolences by phone. In other cases, the relatives of the deceased themselves asked people not to attend. While at the beginning of the pandemic, refraining from attendance of these rituals might have caused some condemnation, gradually, under the influence of the increasing numbers of victims of the coronavirus, it began to be treated with understanding.

There has also been a transformation of the funeral rites, due to the impossibility of washing the body of the deceased who had died of coronavirus. The funeral rites of the Crimean Tatars include the ritual of washing the body, accompanied by the reading of a special prayer for the burial of the deceased (*suw sehya*, from the Crimean Tatar 'water stream').<sup>639</sup> This had to be abandoned. The bodies of the dead were given to relatives in closed cellophane bags, and it was forbidden to open or even bring the body inside the house. This circumstance forced the implementation of changes in the funeral rites and at the same time prompted Crimean Muslims to search for possible solutions. For example, in some hospitals, people hired medical personnel who worked there for a fee to wash the body of the deceased according to Islamic rules before it was 'packed' in a bag.

A further innovation in religious rituals was the appearance of a 'telephone imam' to perform *du'a* on various occasions (birth, wed-

---

<sup>638</sup> Interview with the deputy Mufti Ayder Ismailov, 29 August 2022.

<sup>639</sup> Туймова Г.Р. Религиозные музыкально-поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар. С. 14.

dings, death). The imam would read at home the prayers and lead the ritual, via telephone or other means of communication, to the houses where the other participants in the ritual were located. In this manner, the DUMK's ban on imams' participation in mass religious rituals was circumvented.

## **Conclusion**

To summarize, Crimean Muslims were able successfully to adapt to the new conditions caused by the COVID-19 pandemic. In general, the transformation of religious practices, rites, and rituals took place without significant conflicts between Muslims on the one side and the state and the DUMK on the other. The Crimean Muslims perceived the imposed restrictions on mass religious rituals differently at different stages of the pandemic. Their perception was determined by the scale of the virus spread and their ideological views. A certain disregard for the norms of behaviour in the mosque on the part of Muslims in opposition to the DUMK was observable, but it was not of a mass nature and did not develop into an open confrontation.

The restrictions on 'contact' mass religious rituals led to the transformation of traditional forms of their performance and the search for new adaptive mechanisms. This significantly affected the traditions of *du'a*, funerals, and other collective rites of the Crimean Tatars. An important indicator of the 'success' of the virtual rituals was their approval by ordinary Crimean Tatars. At the same time, theologically controversial rituals such as virtual Friday or holiday prayers, which contradicted the traditionally accepted forms of their performance, were not legitimized by Crimean Muslim organizations and leaders and thus not widespread among believers.

The pandemic has had an ambiguous impact on the religious life of Crimean Tatars. On the one hand, it has accelerated the digitalization of Islam, improving communication within Muslim institutions; on the other, it has demonstrated the challenges posed by online media to the traditional religious authorities and to the identity of Crimean Muslims. These processes, which had evolved over the past ten years, accelerated during the pandemic, exposing problematic aspects of virtual Islam and provoking discussions. The impact of the accelerated digitalization of Islam in Crimea on the identity and intragroup dynamics of Crimean Tatars will be the subject of further research.

## Bibliography

Becker, Carmen, 'Muslims on the Path of the Salafal-Salih', *Information, Communication & Society* 14(8) (2011), pp.1181-1203.

Caidi, N., S. Beazley and L.C. Marquez, 'Holy Selfies: Performing Pilgrimage in the Age of Social Media', *The International Journal of Information, Diversity, & Inclusion*, 2(1-2) (2018), pp. 8-31.

Cheryl, Casey, 'Virtual Ritual, Real Faith: The Revirtualization of Religious Ritual in Cyberspace', *Online – Journal of Religions on the Internet* 2.1 (2006), pp.73-90.

Hirschkind, Charles, 'Experiments in Devotion Online: The YouTube Khutba', *International Journal of Middle East Studies* 44 (2012), pp.5-21.

Jacobs, Stephen, 'Virtually Sacred: The Performance of Asynchronous Cyber-Rituals in Online Spaces', *Journal of Computer-Mediated Communication* 12 (2007), pp.1103-1121.

Soboleva, Olena, 'Crimean Tatar Religiosity: Between Privacy and Politics', *Euxeinus: Governance and Culture in the Black Sea Region* 24 (2017), pp.51-57.

Sumiala, Johanna, *Media and Ritual: Death, Community and Everyday Life*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2012.

Агаджанян А. Пандемия и религия: толкования и практики. Введение // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39 (1). С. 7-11.

Муратова Э.С., Дюльберова А.Я., Анселямова А.П. Крымские татары в условиях трансформации политического пространства. Симферополь: Ариал, 2020.

Рагозина С. Благочестие, авторитет и «народный иджтихад» в онлайн-среде российских мусульман в период пандемии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2021. – № 39 (1). – С. 76-100

Религия в современной России: события и дискурсы пандемии / под ред. М. М. Мчедловой. М.: РУДН, 2021.

Туймова Г.Р. Религиозные музыкально-поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар: мавлид и иляхи: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. М., 2008.

## CHAPTER FIFTEEN

### УСТРЕМЛЯЯСЬ В БУДУЩЕ: ФУТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ГРАМОТНОСТЬ И МУСУЛЬМАНСКИЕ СООБЩЕСТВА

Елена Музыкаина

#### Введение

В эпоху информационных технологий и высокоскоростного Интернета проблема грамотности остаётся насущной в современном мире. По данным ЮНЕСКО<sup>640</sup>, несмотря на стабильный рост уровня грамотности за последние 50 лет, в мире по-прежнему насчитывается 773 млн неграмотных взрослых, большинство из которых составляют женщины. По данным World Population Review, общемировой уровень грамотности среди мужчин и женщин в возрасте от 15 лет составляет 86,3%<sup>641</sup>. Наибольшее количество неграмотных взрослых сконцентрировано в Южной и Западной Азии и в Африке к югу от Сахары.

Ситуация, сложившаяся в результате пандемии COVID-19, усугубила ранее существовавшее неравенство в возможности получения бесплатного доступа к образованию, а следовательно, и к грамотности. Один из последних отчётов ЮНЕСКО приводит тревожные цифры о том, как ситуация с коронавирусом повлияла на уровень образования детей<sup>642</sup>. Если до пандемии количество школьников, не имеющих элементарных навыков чтения, имело устойчивую тенденцию к сокращению и в 2020 г.

---

<sup>640</sup> 'Literacy', UNESCO. *The Institute for Statistics*, <http://uis.unesco.org/en/topic/literacy>, accessed 14 March 2023.

<sup>641</sup> 'Literacy Rate by Country 2022', *The World Population Review*, <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/literacy-rate-by-country>, accessed 14 March 2023.

<sup>642</sup> 'Pandemic-related disruptions to schooling and impacts on learning proficiency indicators: A focus on the early grades', UNESCO, March 2021, [https://www.developmentaid.org/api/frontend/cms/file/2021/04/covid-19\\_interruptions\\_to\\_learning\\_-\\_final.pdf](https://www.developmentaid.org/api/frontend/cms/file/2021/04/covid-19_interruptions_to_learning_-_final.pdf), accessed 14 March 2023.



снизилось с 483 млн до 460 млн, то за год пандемии все достигнутые улучшения были сведены на нет. Особенно пострадала так называемая «ранняя грамотность», т.е. развитие навыков, необходимых для перехода от обучения чтению к чтению для научения. Именно этот навык является основой для последующего успеха в учёбе. Исследования показывают, что в результате изоляции многие дети утратили способность развивать эти фундаментальные навыки. Данные PACE (Policy Analysis for California Education) указывают, что по данным на осень 2020 г. беглость чтения учащихся вторых и третьих классов в США упала примерно на 30% по сравнению с осенью 2019 года<sup>643</sup>, что может повлечь за собой серьёзные последствия даже в развитых сообществах. В целом ожидается, что из 100 млн детей разного возраста, которым будет сложно преодолеть порог грамотности, 34 млн будут составлять дети из Центральной и Южной Азии, а 29 млн – из Восточной и Юго-Восточной Азии<sup>644</sup>. Цифры достаточно удручающие.

Под грамотностью, как правило, понимают *способность людей читать, писать и понимать текстовые элементы на родном языке*. Такая грамотность способствует улучшению условий жизни, даёт возможность получить работу, поднимает уровень здоровья нации и продовольственное обеспечение членов общества на более высокий уровень, снижает бедность и расширяет жизненные возможности. Однако в современном мире концепция грамотности расширяется *до совокупности знаний, опыта и восприятия в тех областях, которые необходимы для жизни в постоянно меняющихся условиях*. В связи с комплексностью современного общества возникают и новые виды грамотности: компьютерная, сетевая, инструментальная, терминологическая и др. Ещё одним видом грамотности, вбирающем в себя множество других знаний и навыков, является *futures literacy*, или футурологическая грамотность, – грамотность в области исследований перспектив будущего. О

---

<sup>643</sup> Karen D'Souza, 'What impact will the pandemic have on early literacy?', *EdSource* (18 August 2021), <https://edsource.org/2021/what-impact-will-the-pandemic-have-on-early-literacy/659758>, accessed 14 March 2023.

<sup>644</sup> Pandemic-related disruptions to schooling and impacts on learning proficiency indicators.

важности овладения навыками данного типа грамотности в целом и в мусульманских сообществах в частности пойдёт речь в настоящей главе.

### **Исследование перспектив будущего и овладение навыками в данной области**

Освоение нового предмета нередко связано с определёнными трудностями не только академического характера. Можно говорить о том, что, с одной стороны, человечество занимается *Futures Studies* на протяжении уже 10 000 лет, однако своему появлению как академической дисциплины эта сфера знаний обязана западному миру середины прошлого века<sup>645</sup>. Первые исследования, публикации и теоретические построения осуществлялись на английском языке, в котором образование множественного числа для слова «будущее» не составляет сложности. Именно многовекторность того, что может ожидать человечество за горизонтом сегодняшнего дня, изначально стала отличительной чертой новой дисциплины. Однако в русском языке слово «будущее» не имеет множественного числа. Поэтому наилучшим эквивалентом для перевода термина *futures* было выбрано слово «перспективы», помогающее сохранить смысловую суть оригинала. Поэтому в дальнейшем в главе будет использоваться термин «исследования перспектив будущего», или ИПБ.

ИПБ представляют собой совершенно новое направление как для постсоветского пространства, так и для религиозоведческого и исламоведческого дискурсов. Несмотря на то, что слово «будущее» присутствует в ряде книг известных авторов<sup>646</sup>, сами работы имеют мало общего с ИПБ. Поэтому начнем с определений.

Исследование перспектив будущего – это общий термин для глобальной междисциплинарной области исследований, мето-

---

<sup>645</sup> Wendy Schultz, 'Brief History of Futures', *World Futures Review* 7(4) (2015), pp. 324-331.

<sup>646</sup> John Esposito, *The Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2013); Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2005); S. Khankan and C. Hills, *Women are the Future of Islam: A Memoir of Hope* (London: Rider, 2018); S. Harris and M. Nawaz, *Islam and the Future of Tolerance: A Dialogue* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019).

дов и инструментов, уделяющих первостепенное внимание анализу, ориентированному на будущее. Он включает в себя ряд действий и методологий, связанных с более широким диапазоном планирования и альтернативными сценариями будущего<sup>647</sup>. Изначально предполагается, что будущее, подлежащее исследованию, множественно. Поэтому под грамотностью в сфере ИПБ подразумевается универсально доступный навык, основанный на врождённой способности человека представлять будущее<sup>648</sup>. ЮНЕСКО называет овладение такой грамотностью «ключевой компетенцией XXI века»<sup>649</sup>. И для такого заявления есть свои причины.

Во-первых, термин «ИПБ грамотность» (*futures literacy*) отражает идею о традиционных основополагающих навыках чтения и письма, которые каждый житель планеты может и должен приобрести для того, чтобы вести полноценную жизнь. То же самое можно сказать и в отношении ИПБ грамотности: она доступна каждому, и каждый человек может стать более опытным в «использовании будущего». Навыки в данной области открыты для освоения всеми желающими благодаря двум факторам: (1) будущее как таковое не существует, его можно только представить; (2) каждый человек обладает способностью представлять будущее, используя собственное воображение. Работа воображения может развиваться по-разному, в зависимости от культурного, социального и прочего контекстов.

Во-вторых, ИПБ грамотности представляет собой способность или навык, позволяющий всем его обладателям лучше ориентироваться в настоящем. Подготовленное благодаря ИПБ грамотности воображение помогает нам ориентироваться в тех изменениях, которые происходят вокруг. В условиях повышенной неопределённости постпривычного времени, представляющего собой промежуточный период, «когда старые ортодоксии умирают, новые еще не родились, и кажется, что очень немногое

---

<sup>647</sup> Jennifer Gidley, *The Future: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

<sup>648</sup> Futures Literacy, UNESCO, <https://en.unesco.org/futuresliteracy/about>, accessed 14 March 2023.

<sup>649</sup> Ibid.

имеет смысл»<sup>650</sup>, этот навык становится ключевым. Изменение климата, пандемии, экономический кризис, социальная изоляция, расизм, бесправие женщин, межпоколенческий конфликт и многое другое разрушают общепринятые представления о будущем, которые люди традиционно использовали для планирования завтрашнего дня. Комплексность, противоречивость и хаотичность – ключевые характеристики постпривычного времени<sup>651</sup> – становятся серьёзным препятствием на пути создания чувства безопасности и уверенности, без которых человеку трудно двигаться в завтрашний день. Без образа будущего, вселяющего надежду и способствующего сотрудничеству, высок риск отчаяния и конфликтов.

В-третьих, так же, как универсальный навык письма и чтения меняет человеческое сообщество, аналогичным образом действует и освоение ИПБ грамотности. Благодаря ей происходит мощная трансформация того, что люди могут представить, узнать и сделать, поскольку ИПБ грамотность меняет сами условия перемен. Они связаны в первую очередь, с преобразованием системы управления, поскольку теперь каждому участнику процесса предоставляется возможность более эффективно и действительно использовать будущее, выйдя за рамки иллюзии определённости и того хрупкого мира, который такая позиция выстраивает.

Благодаря ИПБ грамотности развивается набор следующих компетенций для нового времени<sup>652</sup>:

- Инновационность: легче становится вводить новшества и использовать новые разработки.
- Способность к открытиям: выявлять новаторские идеи, шокирующие и удивительные факты, а также находить в них смысл становится проще.
- Создание условий для выбора: намного проще выстраивать варианты выбора и разнообразить их.

---

<sup>650</sup> Более подробно см.: Ziauddin Sardar, 'Welcome to Postnormal Times', *Futures* 42(5) (2010), pp. 435-444.

<sup>651</sup> *Ibid.*, pp. 436-440.

<sup>652</sup> 'Futures Literacy'.

- Лидерство: лидером может стать каждый, поскольку эта возможность распределяется равномерно внутри всего общества.
- Стратегическое планирование: характеризуется истинными альтернативами.
- Гибкость: скорость восприятия перемен и вариантов выбора увеличивается, что немаловажно в условиях постпривычного времени<sup>653</sup>.
- Уверенность: перемены воспринимаются и осуществляются легче, поскольку есть осознание, что они всеобъемлющи.
- Познание: используются различные варианты познания мира вокруг нас, включая эмоции и контекстуальные особенности.
- Сопротивление: упрощается процесс применения разнообразных подходов как к управлению рисками, так и к неопределённостям.

Итак, парадокс работы в сфере ИПБ заключается в том, что будущего не существует. Оно становится реальностью тогда, когда превращается в настоящее, но при этом оно перестаёт быть будущим. А поскольку будущего как такового не существует, его нужно представить, т. е. необходимо придумать, сгенерировать образы, метафоры, идеи, теории будущего и о будущем. Встаёт законный вопрос: откуда тогда возникают эти образы, метафоры, идеи? Как ни странно, они являются отражением нашего недавнего прошлого и настоящего. Исследования нейрофизиологов показывают, что, когда нас просят подумать о будущем, в нашем мозгу активируются те части, которые отвечают в первую очередь за память<sup>654</sup>. Эти «воспоминания» формируют наши мысли и действия в отношении будущего, давая

---

<sup>653</sup> В отношении изменения скорости происходящих сегодня перемен см.: Ziauddin Sardar, 'What just happened?' in *The Postnormal Times Reader*, edited by Ziauddin Sardar (International Institute of Islamic Thought, in cooperation with Centre for Postnormal Policy & Future Studies, 2019), pp. 5-8.

<sup>654</sup> D. L. Schacter et al., 'The Future of Memory: Remembering, Imagining, and the Brain', *Neuron* 76 (4) (2012), pp. 677-694.

нам, таким образом, определённую власть над этой несуществующей сферой, в отличие от прошлого и настоящего. Почему? Потому что прошлое мы не можем изменить, мы можем только заниматься его интерпретацией. Для изменения настоящего требуется мгновенная реакция, что тоже невозможно. Но вот будущее можно моделировать, и мы все этим занимаемся в той или иной мере, связывая наши лучшие ожидания и худшие опасения с будущим в отношении развития цивилизации, человечества, технологий, экологии или личных перспектив. Поэтому изначально нельзя говорить о будущем в единственном числе, а только во множественном, т. е. необходимо говорить о различных перспективах будущего.

Однако эти перспективы могут сузиться в результате нашей безграмотности. Во-первых, эта безграмотность может выразиться в представлении о будущем как о продолжении настоящего. Мы будем уверены, что всё, что происходит сегодня, будет происходить и завтра, только на новом, возможно, более высоком, уровне. Этот вид будущего называется «расширенным настоящим» и основывается на трендах, т.е. общем направлении перемен и развития<sup>655</sup>. Однако события 2020 г. показали, что нет гарантии того, что общая направленность и доминирующие тренды будут продолжать развиваться.

Во-вторых, даже принимая во внимание возможность перемен в будущем, но не обладая достаточной ИПБ грамотностью, мы можем просто копировать существующие варианты, предложенные кем-то другим. Иными словами, отсутствие соответствующих навыков в области футурологической грамотности будет вести к добровольной колонизации завтрашнего дня, к созданию «знакомого будущего». В нём культурные особенности сглаживаются, эмоциональная наполняемость нивелируется, воображение получает возможность развиваться только в строго обозначенных пределах. Поэтому, например, образы города будущего Юго-Восточной Азии, Ближнего Востока, Центральной Азии или африканского континента мало чем отличаются от образов

---

<sup>655</sup> Более подробно на тему трёх вариантов завтра см.: Z. Sardar and J. A. Sweeney, 'The Three Tomorrows of Postnormal Times', *Futures* 75 (2016), pp. 1-13.

таких голливудских блокбастеров как «Звездные войны» или «Бегущий по лезвию».

Следовательно, необходим третий вариант радикального будущего, которое является «немысленным». Его перспективы не являются невообразимыми, а просто находятся за пределами наших привычных представлений, идей и действий. Такие варианты будущего расплываются и даже разрушают нашу традиционную когнитивную систему, заставляя ставить под сомнение базовые предположения и аксиомы, подталкивая нас двигаться в направлении по-настоящему неизведанных территорий будущего, «деколонизировать» их. Чтобы быть по-настоящему успешными, продвигаясь в данном направлении, необходимо осваивать навыки и компетенции, порождаемые ИПБ грамотностью.

### **Исследования перспектив будущего, ислам и персональный форсайт**

К сожалению, как пишет Зияуддин Сардар, «исследование перспектив будущего... является неммысленным в современном исламе»<sup>656</sup>. Всё выглядит так, как будто будущее – запретная территория, ступить на которую нельзя, поскольку она принадлежит только Всевышнему и тем, кого Он пожелает на неё ввести, т. е. пророкам. Однако внимательное прочтение аятов Корана указывает на то, что будущее – область, над которой все верующие призваны размышлять:

وَأَقْوُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَتَقُوا اللَّهَ وَتَنْتَظِرُ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ  
تَعْمَلُونَ

*О те, которые уверовали! Бойтесь Аллаха, и пусть душа посмотрит, что она приготовила на завтрашний день. Бойтесь Аллаха, ведь Аллах ведаёт о том, что вы совершаете (Коран, 59: 18)*<sup>657</sup>.

---

<sup>656</sup> Ziauddin Sardar, 'Introduction: Postnormal Horizons', *Critical Muslim* 29 (January-March 2019), pp. 3-15.

<sup>657</sup> Священный Коран // Коран онлайн [https://quran-online.ru, доступ от 14.03.2023].

تُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ  
فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ

*Всё это – повествования о сокровенном, которые Мы ниспосылаем тебе в откровении. Ни ты, ни твой народ не ведали о них прежде. Будь же терпелив, ибо [добрый] конец уготован богобоязненным* (Коран, 11: 49).

Разбор текстов Корана позволяет обратить внимание на использование нескольких терминов, обозначающих будущее (и этот список можно продолжить):

- «*āḫir*» (أخر) – классическое и всем хорошо известное слово, чаще всего передающее смысл конца, окончания, «конечного будущего», загробной жизни (الأخرة), той, что наступит после Судного дня<sup>658</sup> (Коран, 2: 4, 4: 134, 7: 147, 34: 1);
- «*ghayb*» (غيب) – не менее широко известный термин, обозначающий всё невидимое, сокрытое, неизвестность, грядущее будущее, которое также необходимо раскрыть и понять (Коран, 2: 3, 11: 49, 32: 17)<sup>659</sup>;
- «*ghad*» (غد) – завтрашний, грядущий день, краткосрочное будущее<sup>660</sup> (Коран, 59: 18);
- «*uqbā*» (عقبه) – исход, конец, результат, то будущее, которое открывается размышляющим над ним<sup>661</sup> (Коран, 7: 128, 13: 35, 28: 83).

Все эти термины в Коране используются как в единственном числе, так и во множественном, что уже указывает на вариативность возможного будущего. Действительно, даже в традиционной теологии альтернативными вариантами конечного грядущего могут быть либо райские сады, блаженное существование, либо огонь уничтожения, и эта финальная участь зависит от выбора, который делается сегодня, от действий, мыслей и по-

---

<sup>658</sup> Арабско-русский словарь. Ташкент: «Камалак», 1994. С. 12.

<sup>659</sup> Там же. С. 561.

<sup>660</sup> Там же. С. 542.

<sup>661</sup> Там же. С. 511.



ступков, совершаемых в настоящем, но определяющих завтрашний день человека. Кроме того, зачастую кораническая терминология, обозначающая будущее, вплетена в аяты, в которых Всевышний даёт чёткое повеление верующим размышлять (*назара*) над возможным будущим. Причем сам термин означает не простое раздумья, а серьёзные когнитивные усилия, связанные, если хотите, с выстраиванием определённых логических и теоретических цепочек в отношении перспектив будущего. И призыв этот звучит к тем, кого Коран называет *муттакин*, т. е. к обладателям *таква*, важнейшей исламской концепции, по существу, означающей «богоосознанность» и «богобоязненность»<sup>662</sup>.

Обладатель *таква* – обладатель наивысшей добродетели, к которой только может стремиться верующий в этой жизни для того, чтобы обрести желаемое будущее. Интересно, что объединение *таква* и будущего характерно не только для духовных изысканий мусульманских мистиков, но и для современной исламской политической идеологии. Так Абу аль-Аля Маудуди (1903-1979) характеризует *таква* как базовый исламский принцип богоосознанности, называя его наряду с братством, равенством, честностью и справедливостью среди столпов истинного исламского общества будущего<sup>663</sup>. Таким образом, можно сделать вывод, что *таква* достигается благодаря серьёзному, глубокому размышлению над возможными вариантами будущего, над действиями и поступками, которые это будущее формируют. Без собственной теории, если хотите, персональной философии будущего в этом случае не обойтись. И для этого необходимо повышать свою ИПБ грамотность.

Таким образом, мы установили, что исследование перспектив будущего является интеллектуальной и духовной обязанностью верующего человека и ни коем образом не противоречит кораническому учению, а всячески им поддерживается (Коран, 7: 128, 11: 49, 19: 78 и т.д.). Более того, именно наличие этой коранической базы облегчает процесс личного стратегического или форсайт планирования, поскольку конечное будущее, к которому необходимо стремиться, уже дано. В данном случае включается

---

<sup>662</sup> John Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World* (New York: Oxford University Press, 2009), vol. 5, pp. 330-331.

<sup>663</sup> *Ibid.*, p. 331.

методология, которая в форсайте называется *ретрополяцией* (backcasting). Она представляет собой метод планирования, отправной точкой которого является конечный результат (для многих мусульман это *джанна*). Он выстраивает план действий в обратном направлении, т. е. ко дню сегодняшнему.

Как этот процесс формируется на уровне персонального форсайта?

1. Конечной точкой вашего земного путешествия является обретение *таква*, полного одобрения Всевышнего и вечное пребывание в райских садах.
2. Из трёх компонентов предыдущего пункта под вашим личным контролем находится процесс обретения *таква*, который во многом зависит от совершаемых вами действий, образа жизни и внешней среды. Следовательно =>
3. Мы создаём базовый сценарий, к которому движемся, и который в форсайте называется «желаемое будущее», описывающее идеальные условия, способствующие достижению *таква*.
4. Далее мы проводим оценку потенциальных ресурсов, в первую очередь наших сильных и слабых сторон, смотрим на тенденции и потенциальные изменения во внешней среде, которые могут повлиять на этот ресурс, т. Е. оцениваем риски и представляем себе альтернативы развития.
5. Теперь необходимо задуматься над тем, что в настоящем мешает нам добиться того *видения* будущего, которое мы уже выстроили, и начать развивать план действий для его достижения.

Таким образом, персональный форсайт помогает тому, кто применяет его на практике, добиться большего самосознания, стать более прагматичным, активным, нравственным, чутким, разумным, оптимистичным и самостоятельным. Личный форсайт во многих отношениях является величайшим путешествием, которое каждый из нас совершает в своей жизни, поскольку, проходя через него, мы начинаем лучше понимать себя, контролировать и реализовывать свой потенциал.

На этом пути важно найти верный баланс трёх временных измерений, без чего нельзя успешно заниматься форсайтом. Этими измерениями являются прошлое, настоящее и будущее. Необходимо научиться успешно переключаться между ними. Давайте рассмотрим каждое измерение и постараемся увидеть, где в ходе форсайта могут возникнуть проблемы.

**1. Прошлое.** Знание истории является основой для понимания того, кто мы есть и куда мы можем двигаться. Как сказал Цицерон: «Не знать о том, что произошло до твоего рождения, значит всегда оставаться ребёнком. Ибо чего стоит человеческая жизнь, если она не влетена в жизнь наших предков историческими записями?»<sup>664</sup> Если мы не осознаём своего прошлого, мы не будем знать многих вероятностей и возможностей нашей настоящей жизни. Для мусульманского мира это подразумевает не только знание 14-вековой истории ислама, но и истории науки, мировых цивилизаций, культуры, мысли, технологий, социальных процессов и многого другого.

Однако если мы проводим слишком много времени рассматривая прошлое, становимся одержимы своей историей, традициями и постоянно испытываем ностальгию по ушедшему «золотому веку», «периоду расцвета» и тому подобному, мы легко можем упустить из виду как настоящее, так и будущее. К сожалению, именно это и произошло с мусульманскими сообществами. Прошлое доминирует как в академических исламоведческих исследованиях, так и на бытовом повседневном уровне среди мусульман. Поэтому первостепенной задачей для современного мусульманского мира является сбалансирование своей истории, своего прошлого с двумя другими измерениями – настоящим и будущим.

**2. Настоящее.** Если мы будем проявлять недостаточное внимание к настоящему, мы пропустим всё, что происходит вокруг нас прямо сейчас, и не сможем увидеть самих себя и тех, кто нас окружает такими, какие мы/они есть на самом деле. Чтобы избежать этого, необходимо сосредоточиться на активном слушании и видении, услышать то, что говорят другие, увидеть, что они делают. Многие секулярные люди активно следуют совету Эк-

---

<sup>664</sup> Цицерон М.Т. Трактаты об ораторском искусстве. Об ораторе. Кн. I [<http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1423777001>, доступ от 14.03.2023].

харта Толле, который он даёт в своём бестселлере «Сила настоящего»: «Глубоко осознайте, что *Сейчас* — это единственное, что у вас есть. Сфокусируйте всё внимание на *Сейчас*»<sup>665</sup>.

Несмотря на преувеличенный и даже еретический (для представителя монотеистической религии) смысл данного выражения, оно может помочь как самим мусульманам, так и исламоведам серьёзное отнестись к настоящему моменту. В условиях неопределённости постпривычного времени требуется выработка новых норм, правил, структур, которые могут помочь двигаться вперёд в условиях хаоса, комплексности и противоречий. А для этого требуется провести ревизию прошлого наследия. В форсайте существует такая категория, как «поддержанное будущее» (*used future*)<sup>666</sup>, т. е. то, что продолжает упорно применяться несмотря на то, что оно не работает. В мусульманском мире есть достаточно практик и теорий, которые следует пересмотреть, и этим должны заниматься специалисты.

**3. Будущее.** У каждого из нас есть определённые ожидания, стратегии и планы на будущее, и нам необходимо сделать хотя бы некоторые из них как можно более осознанными, обдуманными и проверенными. Эта парадигма рассматривает *возможности* в качестве приоритета, поэтому большое внимание уделяется изменениям, новым идеям, изобретательности. Благодаря будущему создаётся расширенное видение и остаётся открытой дверь для перемен. Измерение будущего призвано найти и принести надежду. Понятно, что если оно отсутствует или развито недостаточно, то ни о каком стремлении двигаться вперед не может быть и речи. Именно это и происходит в большинстве мусульманских сообществ. Вместе с этим упускаются такие моменты, как:

- возможность понять, как происходят перемены, какие опасности и варианты развития событий ждут впереди;
- возможность увидеть, сколько возможностей открывается;

---

<sup>665</sup> Толле Э. Сила настоящего. Руководство к духовному пробуждению. М.: София, 2015.

<sup>666</sup> См. Sohail Inayatullah, 'Six Pillars: Futures Thinking for Transforming', *Foresight* 10(1) (2008), pp. 4-21.

- возможность осознать, как можно использовать открывающиеся возможности;
- возможность самостоятельно моделировать собственное будущее, потому что, если мы не будем о нём думать, за нас это сделают другие, т. е. оно будет колонизировано. Именно это и происходит в большинстве мусульманских сообществ.

Итак, личный форсайт помогает сбалансировать эти три измерения – прошлое, настоящее и будущее, повышая ИРБ грамотность отдельных индивидов и общества в целом.

### **Форсайт и практика: криптовалюта в мусульманском мире**

Разбираясь с основами ИБП грамотности, мы увидели, что для неё важны все три временных измерения: прошлое, настоящее и будущее. Однако если доминирующей парадигмой мышления является прошлое и мы не обращаем внимания на происходящее сегодня вокруг нас, это грозит наступлением экзистенциального кризиса. К сожалению, на наш взгляд, именно ностальгия о прошедшем «золотом веке» исламской цивилизации широко распространена среди мусульман и мешает им двигаться вперед.

Одним из инструментов, который в состоянии помочь изменить ситуацию и преодолеть кризис, может стать форсайт как ключевой компонент исследований перспектив будущего. Необходимо пояснить, что среди футурологов нет единства в отношении этих двух концепций: некоторые ставят знак равенства между ИПБ и форсайтом, другие представляют форсайт как часть дисциплины ИПБ. Как бы то ни было, форсайт можно определить как «систематический, коллективный процесс сбора информации с ориентацией на будущее и формирования среднесрочного и долгосрочного видения, направленный на принятие текущих решений и мобилизацию совместных действий»<sup>667</sup>. Применение форсайта, например, в сфере исламской экономики

---

<sup>667</sup> ‘What is foresight?’, *European Foresight Platform*, <http://foresight-platform.eu/community/forlearn/what-is-foresight/>, accessed 14 March 2023.

может дать ей новый, ощутимый толчок развития. В качестве примера возьмём криптовалюту.

На сегодняшний день исламское финансирование, или финансирование на основании принципов шариата, является одним из самых быстрорастущих сегментов мировой финансовой системы: начиная с 2009 г. совокупный годовой темп роста составляет 17%<sup>668</sup>. При этом исламская экономика отличается достаточной адаптивностью к появлению новых финансовых инструментов. Связано это с тем, что ислам имеет богатую историю изучения финансовых вопросов, а шариат (или исламское право) имеет прочную финансовую составляющую. На протяжении многих поколений исламские теологи обсуждали отрывки из Корана, касающиеся денег и финансовых операций. Сегодня активные дебаты разгорятся вокруг такого нового финансового инструмента, как криптовалюта.

Появившись в 2009 г. в форме биткоина, криптовалюта представляет собой цифровую, или виртуальную, валюту, которая зашифрована электронным способом для обеспечения безопасности. Её основное назначение – проведение безопасных онлайн платежей. Можно говорить о ряде существенных отличий криптовалюты от фиатных денег<sup>669</sup>.

Во-первых, она не выпускается центральным банком и существует в киберпространстве, как, например, деньги на наших банковских счетах существуют в виде цифр на компьютере. Во-вторых, правила появления или алгоритм криптовалюты известны заранее. Она децентрализована в силу того факта, что потенциально существует на миллионах компьютеров по всему миру и, следовательно, не может манипулироваться (допечатываться) центральным органом.

В-третьих, криптовалюта принадлежит к категории так называемых «твёрдых денег» (sound money), т. е. их ценность не падает, и они не подвержены инфляции из-за внешнего воздействия, поскольку находятся под контролем своего владельца. До недав-

---

<sup>668</sup> 'Islamic Finance', *Asia Development Bank*, <https://www.adb.org/what-we-do/sectors/finance/islamic-finance>, accessed 14 March 2023.

<sup>669</sup> Фиатные и фидуциарные деньги – монеты и банкноты, которые являются валютой определённой страны, которыми оплачиваются товары и услуги.

него времени к категории «твёрдых денег» относили, как правило, золото благодаря его характеристикам: его производство ограничено, оно химически устойчиво и, таким образом, обладает стабильной ценностью на протяжении длительного времени.

В-четвертых, криптовалюта устойчива к атакам хакеров и других злоумышленников, поскольку основана на технологии блокчейн, основным преимуществом которой является неизменность. Это своего рода онлайн-реестр (отпечаток) всех транзакций, которые когда-либо проводились, и он одновременно находится в обширной компьютерной сети, распространённой по всему миру.

В-пятых, что немаловажно, криптовалюта – демократичная валюта: любой пользователь может загрузить блокчейн и запустить его полную копию на своём компьютере. Таким образом, любой человек может не только майнить (добывать) криптовалюту, но и выпускать собственную. Поэтому рынок альтернативных криптовалют расширяется ежедневно. Сегодня их существует уже несколько сотен, и это число постоянно растёт. Наиболее популярными криптовалютами являются Bitcoin, Ethereum, Ripple, Litecoin, Peercoin, NXT и Namecoin<sup>670</sup>.

В мусульманском мире всегда велись споры вокруг новых форм финансирования. Бурные дебаты по поводу соответствия криптовалют требованиям шариата зачастую вызваны тем, что сегодня «в мире много специалистов по шариату, но относительно мало специалистов в области финансов, и ещё меньше учёных, разбирающихся в современных финансах»<sup>671</sup>. Кроме того, стоит упомянуть и о стремительных темпах, которыми развиваются технологии, поддерживающие эту область. Для молодого поколения такие технологии более понятны и составляют часть их повседневности. Молодёжь в мусульманских странах также всё больше интересуется криптографией как способом расширения своих возможностей. Поэтому сегодня можно гово-

---

<sup>670</sup> История создания криптовалюты: первая в мире крипта и Satoshi Nakamoto // BINANCE. 25.05.2021, <https://www.binance.com/ru/blog/markets/>, доступ от 14.03.2023.

<sup>671</sup> Gerrit Vynck, 'Islam has a Rich Tradition around Finance. Crypto is Prompting New Questions', *The Washington Post*, 8 March 2022, <https://www.washingtonpost.com/technology/2022/03/08/bitcoin-crypto-islam-haram/>, accessed 14 March 2023.

речь о парадигмальном сдвиге, происходящем в мусульманских сообществах в отношении новых методов финансирования.

Что же касается соответствия криптовалюты правилам шариата и тому, что исламские финансы, как правило, стремятся установить для бизнеса и инвестирования правила, гарантирующие справедливость, и что одна группа не будет использовать другую или использовать деньги для угнетения кого-то, то криптовалюта отвечает этим требованиям. Харрис Ирфан, один из ведущих исламских финансистов и банкиров в мире, проводя сравнение между криптовалютой и золотом, которое традиционно считается 100%-но соответствующим требованиям шариата, отмечает, что обе единицы устойчивы к инфляции, децентрализованы, редки и имеют свои пределы<sup>672</sup>. Ирфан отмечает:

Биткойн обладает несколькими дополнительными качествами, которых нет у золота, такими как утилитарность в качестве валюты (постоянно улучшающаяся в геометрической прогрессии), анонимность, скорость передачи, невозможность подделки благодаря гению распределённого реестра, большая устойчивость к краже (при правильном хранении), открытый исходный код и долговечность<sup>673</sup>.

Вместе с тем стоит отметить, что биткойн всё ещё проходит свою стадию младенчества и ему необходимо позволить вырасти и стать взрослым. Его сегодняшний этап развития можно сравнить с положением Интернета в начале 90-х годов прошлого века. Тогда не многие верили в его жизнеспособность и утилитарность, однако сегодня мы вряд ли можем представить себе нашу жизнь без него.

А теперь применим к ситуации с биткойном один из инструментов форсайта – сценарное планирование – и попробуем выстроить сценарий желаемого будущего в долгосрочной перспективе. Отрезок в более чем 20 лет, помогает четче абстрагироваться от нынешней реальности, не перенося её в будущее, которое в нашем случае может выглядеть следующим образом:

---

<sup>672</sup> Harris Irfan, 'Cryptocurrency and the Islamic economy', *Critical Muslim* 29 (January – March 2019), pp. 132-147.

<sup>673</sup> Ibid., p.144.



2050 год. С глобальным переходом на биткойн как единственную валюту, банки утратили свою многовековую функцию воспроизводства новых денег. Их первоочередной задачей становится обеспечение безопасного хранения, а не создания новых денег в виде займов. Сами деньги кардинально изменили свою природу, перестав быть товаром, а став тем, чем их описывал еще ал-Газали – «справедливым судьей между различными товарами потребления и работать в качестве посредников для приобретения прочих вещей»<sup>674</sup>. Благодаря биткойну сократилась доля заемных средств в мировой экономике, и правительства во всем мире смогли сократить и даже избавиться от государственных долгов, а потребительские займы практически сошли на нет. Серьезную роль в укреплении позиций криптовалют сыграл мусульманский мир. Ещё в начале 2020-х гг. четыре из десяти крупнейших суверенных фондов управлялись преимущественно мусульманскими странами Персидского залива (ОАЭ, Кувейтом, Катаром и Саудовской Аравией)<sup>675</sup>. Именно они начали активно инвестировать в технологии, обеспечивающие жизнеспособность криптовалюты, и повлияли на её цену. Стремясь диверсифицировать свою экономику и отказаться от «углеводородной иглы», ряд стран мусульманского мира занялись созданием собственных цифровых валют. Первыми среди них стали Объединенные Арабские Эмираты и Саудовская Аравия. Были соблюдены основные принципы шариата, который всесторонне рассматривает каждый аспект человеческой деятельности, чтобы она была направлена на повышение общественного блага (маслаха), а действия, наносящие вред отдельным людям и обществу в целом, предотвращались. Действительно, переход на биткойн не только обеспечил соблюдение четырёх основных запретов в исламской экономике: рибха, гарар, майсиф, и неосновательное обогащение, но и обеспечил благополучие и гармонию в обществе. Эти аргументы создали целенаправленный контекст для сегодняшних мусульманских экспертов переосмыслить свои взгляды в отношении преобразующего воздействия криптовалюты на мусульманское общество. Теперь основные споры разворачиваются вокруг создания новых продуктов финансового крипторынка и их соответствия шариату.

Вот так может выглядеть желаемый сценарий будущего мировой экономики, с точки зрения мусульман. Следующим шагом

---

<sup>674</sup> Ibid., p. 136.

<sup>675</sup> 'Top 100 Largest Sovereign Wealth Fund Rankings by Total Assets', SWFI, <https://www.swfinstitute.org/fund-rankings/sovereign-wealth-fund>, accessed 14 March 2023.

должно стать планирование стратегических шагов для его воплощения. И именно для этого нужна ИПБ грамотность.

## Заключение

«Возможно, тем из нас, кому до выхода на пенсию осталось более десяти лет, стоит меньше думать о планировании и больше думать о неопределённом, но вместе с тем, безусловно, захватывающем будущем и волноваться о нём»<sup>676</sup>. Планирование, которое имел в виду Эндрю Чахойан, представляет собой выстраивание определённых стратегий на основании поверхностной оценки текущего момента. Настоящее, как мы смогли убедиться за последние пару лет, имеет тенденцию меняться абсолютно непредсказуемо. Его сложно предугадать, ещё сложнее предсказать. Однако его можно начать моделировать, научившись лавировать в условиях неопределённости. Развитие грамотности в сфере исследований перспектив будущего, или форсайт грамотность, призвано помочь в этом процессе. Учитывая тренд роста мусульманской молодёжи в общей динамике населения мира<sup>677</sup>, приобретение навыков ИПБ грамотности становится не менее важным, чем грамотность компьютерная, техническая или экономическая. Необходимо усвоить факт, что современный комплексный мир становится всё сложнее, и порой его уже невозможно больше делить на «мусульманский» и «западный». Поэтому то, что становится повседневностью в одной части света, должно незамедлительно осваиваться во всех остальных его частях. Таковы требования времени, если мы хотим им соответствовать. Для этого необходимо внедрять обучающие и образовательные программы в школы и высшие учебные заведения по освоению знаний в сфере исследований перспектив будущего.

---

<sup>676</sup> Andrew Chakhoyan, 'We're moving fast. But nobody knows where we're going', *World Economic Forum* (19 April 2017), <https://www.weforum.org/agenda/2017/04/the-end-of-forecasting/>, accessed 14 March 2023.

<sup>677</sup> 'The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050', *Pew Research Centre*, 2 April 2015, <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projections-2010-2050>, accessed 14 March 2023.

## Библиография

- Арабско-русский словарь. Ташкент: «Камалак», 1994.
- История создания криптовалюты: первая в мире крипта и Satoshi Nakamoto // BINANCE. 25.05.2021 [<https://www.binance.com/ru/blog/markets/>, доступ от 14.03.2023].
- Священный Коран // Коран онлайн [<https://quran-online.ru>, доступ от 14.03.2023].
- Толле Э. Сила настоящего. Руководство к духовному пробуждению. М.: София, 2015
- Цицерон М.Т. Трактаты об ораторском искусстве. Об ораторе. Кн. I [<http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1423777001>, доступ от 14.03.2023].
- Bitcoin: The Most Islamic Form of Money? with Harris Irfan. *Saifedean* 59, 27 May 2021, <https://saifedean.com/podcast/59-bitcoin-the-most-islamic-form-of-money-with-harris-irfan/>, accessed 10 July 2022.
- Chakhoyan, Andrew, 'We're moving fast. But nobody knows where we're going', *World Economic Forum* (19 April 2017), <https://www.weforum.org/agenda/2017/04/the-end-of-forecasting>, accessed 14 March 2023.
- D'Souza, Karen, 'What impact will the pandemic have on early literacy?', *EdSource* (18 August 2021), <https://edsources.org/2021/what-impact-will-the-pandemic-have-on-early-literacy/659758>, accessed 14 March 2023.
- Esposito, John, *The future of Islam*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Esposito, John, *The Oxford encyclopedia of the Islamic world*. New York: Oxford University Press, 2009, vol. 5, pp. 330-331.
- 'Futures Literacy', *UNESCO*, <https://en.unesco.org/futuresliteracy/about>, accessed 14 March 2023.
- Gidley, Jennifer, *The Future: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Harris, S., Nawaz, M., *Islam and the future of tolerance: a dialogue*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019.
- Inayatullah, Sohail, 'Six pillars: futures thinking for transforming', *Foresight* 10(1) (2008), pp. 4-21.
- Irfan, Harris, 'Cryptocurrency and the Islamic economy', *Critical Muslim* 29 (January – March 2019), pp. 132-147.

'Islamic Finance', *Asia Development Bank*, <https://www.adb.org/what-we-do/sectors/finance/islamic-finance>, accessed 14 March 2023.

Khankan, S., Hills, C., *Women are the Future of Islam: A Memoir of Hope*. London: Rider, 2018.

'Literacy', UNESCO. *The Institute for Statistics*, <http://uis.unesco.org/en/topic/literacy>, accessed 14 March 2023.

'Literacy Rate by Country 2022', *The World Population Review*, <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/literacy-rate-by-country>, accessed 14 March 2023.

'Pandemic-related disruptions to schooling and impacts on learning proficiency indicators: A focus on the early grades', UNESCO. March 2021, [https://www.developmentaid.org/api/frontend/cms/file/2021/04/covid-19\\_interruptions\\_to\\_learning\\_-\\_final.pdf](https://www.developmentaid.org/api/frontend/cms/file/2021/04/covid-19_interruptions_to_learning_-_final.pdf), accessed 14 March 2023.

Ramadan, Tariq, *Western Muslims and the future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Sardar, Ziauddin, 'Welcome to postnormal times', *Futures* 42(5) (2010), pp. 435-444.

Sardar, Ziauddin, 'What just happened?' in *The Postnormal Times Reader*, edited by Ziauddin Sardar. International Institute of Islamic Thought, in cooperation with Centre for Postnormal Policy & Future Studies, 2019, pp. 1-18.

Sardar, Ziauddin, 'Introduction: Postnormal Horizons', *Critical Muslim* 29 (January-March 2019), pp. 3-15.

Sardar, Z., J. A. Sweeney, 'The Three Tomorrows of Postnormal Times', *Futures* 75 (2016), pp. 1-13.

Schacter, D. L., D. R. Addis, D. Hassabis, V. C. Martin, R. N. Spreng, and Karl K. Szpunar, 'The Future of Memory: Remembering, Imagining, and the Brain', *Neuron* 76 (4) (2012), pp. 677-694.

Schultz, Wendy, 'Brief History of Futures', *World Futures Review* 7(4) (2015), pp. 324-331.

‘The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050’, *Pew Research Centre*, April 2, 2015, <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/> accessed 14 March 2023.

‘Top 100 Largest Sovereign Wealth Fund Rankings by Total Assets’, *SWFI*, <https://www.swfinstitute.org/fund-rankings/sovereign-wealth-fund>, accessed 14 March 2023.

Gerrit Vynck, ‘Islam has a rich tradition around finance. Crypto is prompting new questions’, *The Washington Post*, 8 March 2022, <https://www.washingtonpost.com/technology/2022/03/08/bitcoin-crypto-islam-haram/>, accessed 14 March 2023.

‘What is foresight?’, *European Foresight Platform*, <http://foresight-platform.eu/community/forlearn/what-is-foresight/>, accessed 14 March 2023.

## CONCLUSION

This collective volume is another successful outcome of bringing together Central Eurasian scholars at the annual forum in Istanbul, organized by the Institute of Knowledge Integration (IKI) and the International Institute of Islamic Thought (IIIT). The tradition of publishing forum participants' work follows the footsteps of the earlier edited book titled *Muslim Society, Politics and Islamic Education in the Former Russian Empire: The 20<sup>th</sup> Century and Beyond* (Rivne: Volynski Oberegi, 2020), edited by Elmira Akhmetova, Elmira Muratova and Gapur Oziev. Both collective volumes depict the significant role of Islam in the intellectual, cultural, and political lives of the region over the past centuries.

*Muslims of Central Eurasia Since the 19th Century: Daily life, Identity, Intellectual Thought and Education* allows us to see similarities in the different processes that have taken place in the countries of the region, which are united by a common historical past. This past undoubtedly influenced their educational system, identity, political development, and everyday life as Muslims in the entire region, who are very similar regardless of where they live. At the same time, the chapters reveal the specificity of the countries and people of Central Eurasia, which is primarily due to cultural and political factors. In this regard, a mutual exchange of experiences of existence in similar and at the same time different post-communist spaces is extremely important.

This interdisciplinary collective volume reflects not only geographical intersections, bringing together scholars from Central Asia, Eastern Europe and the Caucasus. It also provides a forum for an exchange of views among historians, philosophers, culturologists, political scientists, and psychologists. The seemingly heterogeneous themes of the chapters in the volume create a mosaic of socio-humanitarian approaches, allowing a deeper and more diverse view of the region from several historical and contemporary perspectives. Analyses of the writings of Muslim intellectuals, archival materials, sociological research data, theological studies, and future-oriented research constitute the methodological palette of approaches that have formed the basis of the texts of the chapters presented.

Today, Central Eurasian Muslims face numerous challenges in maintaining identity, solidarity, and brotherhood amidst political and military upheavals. Under broken communication at the religious institution level, the region's scholars can become a channel of communication and support. The perpetuation of the tradition of annual forums and the publication of collective volumes are mechanisms to maintain dialogue. At the same time, given the instability and unpredictability of the situation in the region, it seems promising for scholars to focus their efforts on reflecting on topical and urgent issues in Muslim life. A turn toward research into the present and future of Muslim communities in Central Eurasia is necessary, and will be reflected in the themes of subsequent forums and the results of forthcoming volumes.