



DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-32-45

ПРОБЛЕМА ВСЕОБЩЕГО СПАСЕНИЯ В УЧЕНИИ РАШИДА РИДЫ

Д.В. Мухетдинов

Московский исламский институт
пр. Кирова, 12, Москва, Россия, 109382

Санкт-Петербургский государственный университет
Университетская набережная, 11, Санкт-Петербург, Россия, 199034

Проблема спасения немусульман является важнейшим элементом дискурса исламского модернизма. Она была не менее важной для таких исламских мыслителей классического периода как Ибн Кайим ал-Джаузи и Абу Хамид Аль-Газали. Внимание автора данной статьи сосредоточено на осмыслении проблемы спасения в учении Мухаммеда Рашида Риды — одного из ключевых участников модернистского движения в исламе. Будучи представителем «интеллектуального салафизма», Рашид Рида предлагает решение вопроса спасения, которое является альтернативой традиционалистским взглядам, преобладающим в суннитском исламе. В настоящей работе приводятся доказательства того, что довольно своеобразное решение Риды своими корнями уходит в глубь исламской традиции. В частности, это относится к позиции Аль-Джаузи и Аль-Газали, которые отклоняются от общего направления. Как и у многих других исламских модернистов (в это понятие включаются и сторонников джадидизма, таких как М. Бигиев, З. Камали, Р. Фахреддин и другие), основной, хотя и не единственный аргумент Риды основан на коранической идее всеобъемлющей Божественной благодати. В своем анализе позиции Риды мы отмечаем, что он не склонен к либеральному варианту исламского реформизма, предполагающему религиозный плюрализм как одну из его основных идей. Отстаивая превосходство послания Мухаммеда, египетский мыслитель придерживался специфической формы сотериологического инклюзивизма, отличающейся от религиозного плюрализма. По мысли Риды, главным критерием спасения человека является то, коснулось ли его неискаженное исламское послание или нет. Рида был убежден, что ад ожидает только тех немусульман, которые получили неискаженное исламское послание, узнали о его божественном источнике, а затем сознательно отвергли его. Но даже они могут быть искуплены, так как Бог не обязательно отвечает на объявленную ему угрозу.

Ключевые слова: спасение, милость, исламский модернизм, религиозный плюрализм, инклюзивизм, универсализм

«Я поражаю Своим наказанием, кого пожелаю,
а Моя милость объемлет всякую вещь».

(К. 7: 156)

Слово «ислам» означает на арабском языке смирение перед Богом, согласие с Его волей. Из контекста ясно, что это — не готовый набор моральных ценностей, предполагающих формальное исполнение, а весть о возвращении к подлинному поклонению Всевышнему, — весть, совпадающая с внутренним стремлением каждого верующего мусульманина. Неслучайно на протяжении столетий лучшие умы мусульманского богословия напоминали о естественности исламской рели-

гии. Речь идет и о предельной цели ислама, — восстановлении всех вещей в их исходной истине, в той природе, которая, согласно мейнстриму исламской философии мысли, являлась наиболее совершенным осуществлением воли Творца (*ал-фитра*) и в полной мере выражала Его славу. Изначальная природа всякого сущего (указания на это имеются в Коране) охвачена беспредельной божественной милостью, и у каждого верующего в этой связи закономерно возникает важнейший вопрос: способен ли наделенный свободой человек настолько повредить собственную природу, чтобы остаться лишенным Божественной милости? Фундаментальная интуитивная убежденность в отрицательном ответе заставляла ряд мусульманских богословов средневекового и нововременного периодов искать такие подходы к проблеме спасения, которые не совпадают с распространенным среди мусульман суровым и консервативным учением об эксклюзивном доступе в рай и вечности загробного адского наказания. Анализ взглядов одного из них и посвящена данная статья.

Без упоминания имени Мухаммада Рашида Риды (1865—1935), последователя Джамалуддина ал-Афгани (1839—1897) и непосредственного ученика Мухаммада Абдо (1849—1905) не обходится ни одно исследование становления исламского модернизма (1). Данное реформистское движение возникло в качестве ответа на тот культурный застой мусульманских обществ, который стал очевиден при столкновении с социальной, экономической и политической экспансией европейских держав. Разумеется, колониальная система всячески стремилась законсервировать факторы, способствовавшие этому застою и даже упадку. Тем не менее именно столкновение с реальным колониализмом позволило выявить недостатки и фундаментальные ошибки в устройстве самих т.н. мусульманских обществ, во многом обусловленные характерной для них трактовкой ислама. Желание упомянутых реформистов состояло в том, чтобы радикально изменить *фокусировку внимания* внутри ислама, перенаправив ее сквозь все исторические нагромождения от бездумного и формалистского исполнения обрядов на духовное содержание. Этих деятелей можно назвать «интеллектуальными салафитами», — без всех тех негативных коннотаций, которые несет с собой это слово в последние годы. Пожалуй, их умонастроение входит в согласие со следующими словами татарского богослова-джагида Зыяэтдина Камали, сказанными в начале XX столетия (приведем развернутую, но достаточно показательную цитату):

«И нет никакой надобности отвечать на самый последний вопрос XX века: „Не является ли причиной отставания мусульман, живущих сейчас на земле, в области знания, образования и культуры то, что они строят свою жизнь согласно устаревшим законам, созданным четырнадцать веков назад?“ Потому что современные мусульмане вовсе не живут в соответствии с этими законами. Например, исламская религия повелела, что „всеобщее образование — обязанность“, однако беру на себя смелость заявить, что наши современники, исповедующие ислам, не руководствуются этим правилом. Если бы они следовали бы этому принципу, то на земле не осталось бы ни одного мусульманина, не владеющего навыками чтения и письма... Точно так же был установлен принцип прогрессивного развития, согласно которому „вся природа смиренно склонится перед сынами Адама“. Если бы мы следовали этому принципу,

то все знания о материальном мире были бы получены благодаря мусульманам и на их основе были бы совершены различные открытия и созданы изобретения. Именно они смогли бы оседлать молнию, они открыли бы электричество, заставили бы служить себе воздух и другие энергии природы... Если бы мусульмане искали знания в соответствии с указанием „приобретай знания даже в Китае“, то в поисках его распространились бы по всей земле, не боялись бы гимназий и университетов, расположенных совсем рядом. Не избегали бы выпускников высших учебных заведений, говоря, что они искажают веру... Таким образом, общая масса современных мусульман вовсе не живет в соответствии с теми правилами, что были установлены более четырнадцати веков назад в счастливый век (*'asr sa 'adam*) ислама. Поэтому данное возражение, порожденное двадцатым веком, не является обоснованным. Если бы мусульмане по-настоящему действовали бы в соответствии с указаниями исламской религии и, несмотря на это, находились бы в том же положении, то этот вопрос был бы правомерен» [2. С. 145].

Итак, проблема, согласно модернистам, состоит не в исламе, а в определенной его трактовке. Обновление веры достигается не путем беспорядочного внедрения нововведений в религиозную практику, а через всегда уникальное возвращение: значимым является не прошедшее как таковое, а начало, которое через прошлое продолжает присутствовать в настоящем как питающий его источник энергии. Речь не идет о невнимании к истории последних четырнадцати веков, а, напротив, о предельном внимании к тому, что составляло их настоящее (во всех смыслах слова), определяло целеустремленность и жизнь, и что скрыто продолжает присутствовать в исламской мысли и в нашу эпоху. Разумеется, мы имеем дело с прошлым настолько, насколько оно по-настоящему продолжает оставаться нашей судьбой и шансом на будущее.

В общем, прошлое неизменно *предстоит* нам, расчерчивая свои траектории возможного подхода к началу веры, поэтому мы говорим о начале, видимом нами сегодня, — в другой исторический период подход был бы иным. В деле обновления мы рискуем создать очередного концептуального идола, сорваться в безудержное конструирование, словом, отдать себя во власть чего-то, несущего на себе отпечаток чрезмерной искусственности. Однако именно против искусственности, схоластичности и замкнутости на себе т. н. традиционного ислама того времени и было направлено возмущение реформистов. Таким образом, этот риск оказывается оправдан. Они были убеждены, что механическое повторение установлений прошлого может оказаться гораздо большим его предательством, нежели обновление. Прошлое необходимо увидеть через призму его движущих мотивов, фундаментальных намерений, стоящих за теми или иными практиками, т.е. в свете его отношения к своему началу. Это возможно лишь через осмысление нашего собственного отношения к началу ислама: как в смысле исторического анализа его формативного периода, так и в более глубоком смысле, а именно философском и теологическом подступе к его основополагающему содержанию.

Прошлое, увиденное в такой перспективе, одновременно задает и снимает пределы: оно снимает все условные пределы, выдаваемые за абсолютные, и задает (точнее, описывает) те продуктивные безусловные пределы, в которых ислам

обретает себя, становится собой, — свободным смирением перед Богом. Мы говорим здесь о своеобразном настрое этих «интеллектуальных салафитов»: разум и вера не должны теснить друг друга, — ислам не может препятствовать общественному развитию ни в каких сферах. Если же мы сталкиваемся с неким решением, религиозным установлением, которое сковывает творческий потенциал, то необходимо обратиться к моменту и обстоятельствам принятия данного решения, подвергнуть его *разбору* и, осознав (насколько мы в силах) стоящие за ним движущие силы, идеи и ценности, нашедшие в нем свое воплощение, переосмыслить его в контексте нашего времени. Религиозное установление (в любой сфере) должно пробуждать понимание или, во всяком случае, искреннее вдохновение (не имеющее ничего общего с самовнушением), сопутствующее намерению человека поступать таким образом. Реформисты полагают: возможно, что некоторые из решений, принятых в прошлом, не были столь безальтернативны и безошибочны, как мы привыкли полагать. Отметим, что речь идет о *настрое* этого реформистского движения, а не об окончательном успехе и достижении идеального понимания.

В данной статье мы обратимся к одной из ключевых теологических проблем, а именно к вопросу о спасении. Ответ на данный вопрос на протяжении многих веков разделял сторонников консервативного исламского богословия и множество ищущих умов, не удовлетворенных традиционалистской и эксклюзивистской точкой зрения (впрочем, в исламе деление на «ортодоксию» и «гетеродоксию» является условным и сильно зависящим от исторических обстоятельств). Напомним, что в исламе нет церкви, т.е. единой иерархической организации, и плюрализм богословских мнений и толкований является его неотъемлемым атрибутом. Важно отметить, что эта проблема возникла не вчера, — о ней размышляли не только представители модернистского направления исламской мысли, но и, например, такие значимые для исламского богословия фигуры, как ханбалитские ученые Ибн Таймийя и Ибн Кайим ал-Джаузия (2). Это указывает на некоторую условность идеологической классификации исламских мыслителей согласно заимствованным из западноевропейской традиции признакам и качествам, не имеющим прямых референций в интеллектуальной истории ислама. Для стороннего читателя, незнакомого с историей исламской мысли, «либеральные» и «консервативные», «демократические» и «тиранические» идеи переплетаются в трудах богословов самым неожиданным и причудливым образом. Однако логика рассуждения последних оказывается ясной в свете рассмотрения истории формирования подосновывающих эту логику автохтонных понятий и идей.

Идея вечности ада всегда была предметом межрелигиозной дискуссии: прутья «догматической ограды» (термин Мухаммада Аркуна), выстроенной теми, кто претендует на статус «ортодоксии», в этом месте оказываются уязвимыми для целого ряда критических аргументов. Здесь встает целый ряд вопросов, в том числе о пространстве взаимоотношений теологии и политики. Например, является ли эсхатологическое наказание, свершенное в Судный день, карательным или исправительным актом? Какую функцию выполняет идея вечных адских мук

в деле политического правления (особенно в рамках империи, где она и была сформирована)? Каков ее вклад в формирование общественного порядка и легитимации применения государством насилия (ради земного исправления грешников)? Должен ли Бог исполнять свои угрозы с той же необходимостью, что и благие обещания? Не превращается ли идея вечного ада в инструмент контроля над массами посредством страха?

Здесь мы сталкиваемся с важной проблемой инструментализации религии. Целый ряд исламских реформистов полагал, что тезис о вечности ада и спасении исключительно мусульман противоречит претензии ислама на универсальный монотеизм. В этом пункте они солидаризировались с традицией внутри суфизма, делавшей акцент на сострадательности Бога и Его всеобщей милости, превосходящей гнев (достаточно упомянуть мистическую школу Ибн Араби [см. 4]).

Обратимся к реформистской деятельности Рашида Риды. В 1897 г. Р. Рида переезжает в Каир, чтобы примкнуть в качестве ученика к Мухаммаду Абдо. В 1898 г. они основывают ежемесячный (он просуществовал недолго и в еженедельном формате) журнал «Ал-Манар» («Маяк»), целью которого являлась пропаганда взглядов Абдо. Его редактором и основным автором становится сам Рашид Рида. Со страниц журнала Абдо и Рида призывали к социальным и религиозным реформам, защищали образ ислама как религии, подходящей для современных условий, критиковали фанатизм и поощряли взаимную терпимость различных богословских школ. Подлинными врагами ислама были объявлены обскурантизм и суеверность, а вовсе не наука или социальный прогресс. В политическом отношении «Ал-Манар» проповедовал единое государство равноправных граждан (как для мусульман, так и немусульман), организованное по типу конфедерации, которое должно было управляться халифом. Данный аспект их проповеди уже не является актуальным для наших дней, да и в самом «Ал-Манаре» подобная схема единого в политическом плане ислама со временем отошла на второй план. Рашид Рида, по собственному признанию, придерживался умеренных взглядов, занимая промежуточную позицию между религиозным либерализмом и консерватизмом. Его интеллектуальный салафизм (т.е. стремление к истокам) заключался в том, что он противостоял любому бездумному подражанию установлениям прошлого и поддерживал возрождение иджитхада.

Перейдем теперь непосредственно к анализу взглядов Рашида Риды на проблему всеобщего спасения. Для этого мы обратимся к опубликованному в «Ал-Манаре» тафсиру Корана. По большей части мы имеем дело с плодом совместного труда Абдо и Риды. Непосредственно Абдо принимал участие в написании этого тафсира вплоть до аята К. 4: 126. На основании анализа этого тафсира позиция Риды становится достаточно ясной: признавая превосходство послания и пророчества Мухаммада, он, тем не менее, допускает спасение иноверцев, апеллируя при этом к идее всеохватности божественной милости. Рашид Рида верил в то, что (А) среди обитателей ада в целом будет лишь ничтожно малая часть человечества, а в итоге (В) спасутся все. При этом Рида не был религиозным плюралистом. Сложная диалектика между этими двумя позициями будет изложена далее.

Мухаммад Рашид Рида был консервативнее своего учителя Абдо и большей части нынешних исламских реформистов. Тем не менее он разделял с ними некоторые общие интуиции: например, с его точки зрения, не столь важной является вероисповедная принадлежность на уровне самоидентификации, сколько незамутненная искренняя вера и благие дела. Речь идет о вере в Бога и Судный день. Именно это составляет ислам в его универсальном выражении. Интересно, что аналогичную точку зрения спустя много лет будет защищать сирийский мыслитель Мухаммад Шахрур. В этом же ракурсе Шахрур трактует коранические слова о том, что в Посланнике мы обретаем «прекрасный пример». Согласно позиции Шахрура данное выражение указывает на необходимость подражать в *таухиде* и более ни в чем, отмечая при этом, что оно всего единожды было еще раз употреблено в Коране, а именно в отношении Ибрахима (т.е. библейского Авраама). Таким образом, ислам пророка Мухаммада оказывается продолжением ислама Ибрахима (т.е. покорности Авраама Богу) и по своей сути не ограничивается конфессиональными рамками [5. С. 95—97]. Рашид Рида рассуждает сходным образом. В частности, разграничение идеи ислама как смирения перед Богом (единобожие, вера в Судный день и благие дела) и ислама как конкретной религиозной принадлежности (3) позволяет ему ответить на доводы сторонников эксклюзивизма, опирающихся на следующий аят: «Поистине, религия у Аллаха — Ислам. Те, кому было даровано Писание, впали в разногласия только после того, как к ним явилось знание, по причине зависти между собой. Если кто не уверовал в знамения Аллаха, то ведь Аллах скор в призыве к ответственности!» (К. 3: 19). В данном случае, как и в аяте К. 3: 85 (4), речь идет о «смирившихся перед Богом», *ал-муслимун*, и в этом же смысле мусульманами называет Писание всех пророков до Мухаммада.

Тем не менее позиция Рашида Риды не столь однозначна. Он полагал, что после прихода пророка Мухаммада слово «ислам» изменило свое значение, иначе бы Коран не считал нужным обращаться к иудеям и христианам того времени с критикой [7. С. 258—259]. На наш взгляд, данный аргумент не выглядит сильным, поскольку не снимает само различие между исламом как идеей определенного состояния человека и исламом как религией. Кроме того, вполне мыслимо, чтобы христианин или иудей современности исповедовали иные, отличные от подвергшихся критике в Коране, воззрения, не принимая при этом формально ислам. И все же основная задача нашей статьи — изложить взгляды Рашида Риды, а потому вернемся к ее выполнению. Неважно, соглашаемся мы в данном пункте с египетским мыслителем или нет, сама по себе его аргументация представляет интерес. Кроме того, она приемлема для более консервативно настроенных мусульман, нежели взгляды религиозных плюралистов. Самого Рашида Риду, несмотря на то, что такое мнение о нем можно нередко встретить в научной литературе, нельзя назвать религиозным плюралистом без всяких оговорок, о чем более подробно мы скажем далее.

Как уже было упомянуто выше, Мухаммад Рашид Рида считал, что после миссии Мухаммада слово «ислам» изменило свое значение. Однако он не был

готов отказывать в возможности спасения многим искренним в своей вере и совершающим благие дела немусульманам в вероисповедном смысле. Он согласен с большинством исламских ученых в том, что спасутся, например, *ахл ал-фатра* — люди, жившие в эпохи между последним на определенный момент пророком, которого им довелось услышать, и следующим пророком, в частности Мухаммадом. Тот, кто не слышал откровения, не наделяется соответствующей перед ним ответственностью, ибо в Коране сказано: «Кто получает наставления, тот получает их для собственного блага. А кто заблуждается, тот поступает во вред себе. Ни одна душа не может нести чужого бремени. Мы никогда не наказывали людей, не направив к ним посланника (с предупреждениями)» (К. 17: 15). Таким образом, вопрос затронутости/незатронутости — ключевой момент всех рассуждений об эксклюзивности/инклюзивности спасения в исламе. Согласно Риде, в данном контексте имеет значение не столько время как таковое, сколько наличие или отсутствие понимания и возможностей (в том числе способностей) понять.

Главную роль в развитии взглядов Рашида Риды на спасение сыграл Абу Хамид ал-Газали [см.: 8]. Как известно, ал-Газали выделял несколько категорий неверных.

А. Люди, которые ничего или практически ничего не слышали об исламской вести.

В. Люди, которые слышали исламскую весть, однако отринули ее.

С. Люди, которые слышали ложь об исламской вести. (С точки зрения Рашида Риды, различия между первой и третьей группой не являются принципиальными.)

В конечном итоге, согласно ал-Газали, неверным в полном смысле слова может считаться лишь тот, кто при полном понимании (не на уровне мнения, неважно, общества или самого человека, а на онтологическом уровне (5)) исламского послания сознательно его отвергает. Данное отвержение связано не с какой-то исходной искаженностью природы этих людей, а с излишним подчинением их воли благам этого мира.

По сути, последовательно проводя данную точку зрения, Рашид Рида останавливается на двух категориях неверных: неверные, затронутые посланием Мухаммада (В), и неверные, не затронутые им (А и С). Того, кто не был затронут посланием Мухаммада, после смерти будут судить в соответствии с тем, как он постиг истину в этой жизни своим разумом (*'акл*) и насколько он поступал в рамках постигнутой истины. На его взгляд, концептуально неверно и теологически необоснованно считать, будто незатронутость божественной вестью автоматически обозначает попадание в рай.

Общий взгляд Риды на проблему спасения становится понятен. При этом его зачастую определяют в качестве религиозного плюралиста и используют некоторые из его аргументов в рамках дискурса либеральной теологии. Не оценивая силу этих аргументов самих по себе, мы попытаемся показать некорректность данного отнесения. Дискуссия, в частности, идет по поводу аята К. 5: 48:

«Мы ниспослали тебе Писание с истиной, подтверждающей предшествующие Писания, и для того, чтобы оно сохраняло их. Суди же их согласно тому, что ниспо-

слал Аллах, и не потакай их желаниям, уклоняясь от явившейся к тебе истины. Каждому из вас Мы установили закон и путь. Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, но (Его замысел в том), чтобы разделить вас и испытать тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он поведает вам о том, о чем вы спорите» (К. 2: 58).

Сторонники религиозного плюрализма убеждены, что в данном аяте Бог обращается к представителям разных исповеданий, а значит, естественная религия выше всех систем закона. *Дин* (религия) допускает внутри себя множество форм *шариата* (богооткровенных законов). И все-таки Рида, даже соглашаясь с этим тезисом, не утверждает равной обоснованности всех форм шариата: с приходом в мир послания Мухаммада все остальные отменяются — и, завершаясь, сохраняются в исламе (тут в пору вспомнить гегелевское понятие «снятия» — *Aufhebung*). В данном случае важен факт затронутости или незатронутости исламской вестью, иначе все рассуждение Риды, которое мы приводили выше, теряет смысл. Всякий раз, когда Коран упоминает живущих после прихода Мухаммада иудеев и христиан, которые уверовали, он, согласно Риде, не имеет в виду их изначальное вероисповедание (иудаизм или христианство), а происхождение, племенную принадлежность. Следовательно, речь идет о тех представителях иудейского и христианского племенного сообщества, которые были затронуты посланием Мухаммада: эти люди оказываются мусульманами, точнее правоверными, либо в глазах Бога, либо по причине тайного исповедания ислама, но не в силу сущностной внутренней оправданности их систем закона.

В этом отношении для Рашида Риды не существует никакой разницы между язычниками и людьми Писания. Он утверждает, что всякий, до кого дошло кораническое послание, но кто сознательно отверг его, продолжая следовать собственному пути, не может считаться верующим даже в контексте разделения ислама как смирения перед Богом и ислама как конкретного религиозного закона. Дело в том, что Коран не только наилучшим образом доносит определенный закон, но и неискаженным образом возвещает универсальную истину о мире и Боге. Понимающее отрицание этой истины тождественно неверию [7. С. 317—318]. Таким образом, Рашид Рида оказывается скорее сторонником ал-Газали, нежели современных религиозных плюралистов. Коран наиболее действенным образом приводит человека к истинному смирению, а значит все прежние Писания правомерны лишь для тех, кто надлежащим образом не был затронут исламской вестью. Все это ни в коей мере не означает, будто представители иных религий прокляты Богом.

Подведем предварительные итоги. Существует две категории людей: затронутые и незатронутые исламским посланием. Именно это фундаментальное разделение задает концептуальное поле всей дискуссии. Ко второй категории могут относиться некоторые «формальные» мусульмане (в сердце своем не принявшие ислам, но исполняющие те или иные предписания), а также (?) придерживающиеся противоречащих Корану доктрин. К первой же могут относиться некоторые люди Писания, которые вполне сознательно отвергли смысл Корана, понятый ими над-

лежащим образом (им уготован ад). Также к последней категории «незатронутых» принадлежат, разумеется, *ахл ал-фатра*, язычники и другие типы «неверующих» (т.е. неистинно верующих). Все они будут судимы в соответствии со степенью постижения ими истины и проистекающего из нее праведного поведения.

Итак, как мы уже отмечали ранее, ничтожно малая часть человечества все-таки попадет в ад. Какова же в таком случае роль ада, и будет ли наказание в нем вечным? В этом пункте Рида в полной мере солидарен с другими сторонниками апокатастасиса (всеобщего спасения) из числа мусульманских богословов. Он полагал, что божественная милость, затрагивающая даже совершивших смертный грех, имеет несомненный приоритет перед гневом. Кроме того (тут он вполне открыто солидаризируется с Ибн Кайимом ал-Джаузией), по своему желанию Бог может извлечь любого человека из адского пламени.

«В тот День Он соберет их всех вместе (и скажет): „О сонмище джиннов! Вас было больше, чем людей“. Их друзья из числа людей скажут: „Господь наш! Мы пользовались друг другом, но (увы!) мы достигли нашего срока, который Ты назначил нам“. Он скажет: „Огонь будет вашей обителью, в которой вы будете вечно, если только Аллах не пожелает иначе“. Воистину, твой Господь — Мудрый, Знающий» (К. 6: 128).

В данном случае важна оговорка «если только Аллах не пожелает иначе!» — она оказывается знаком непрерывно открытой возможности спасения. Подобного добавления мы не в встречаем ни в одном отрывке, связанном с адом. Аналогично этому ни один отрывок об аде не сопровождается словами о «неиссякаемом даре» (6). На протяжении истории ислама данную оговорку, впрочем, трактовали по-разному: для кого-то она была свидетельством того, что более ранние аяты, утверждавшие неизменность посмертной участи, аннулированы, для кого-то речь шла только о нераскаившихся вовремя правоверных. Для третьих же эта оговорка имела отношение к любому человеку — Рида поддерживает именно эту точку зрения и для ее обоснования ссылается на мнения Умара, Абу Хурайры, Ибн Мас'уда, Амира аш-Ша'аби и 'Амра ибн ал-'Аса. Согласно этим сахабам и таби'инам ад невечен и со временем опустеет. Рашид Рида при этом отрицает джахмитскую позицию, в соответствии с которой невечным оказывается не только ад, но и рай. Именно идея всеобъемлющей божественной милости, акцент на которой (во многом под влиянием Ибн Араби, но отличным от него способом) был сделан Ибн Таймийей и Ибн Кайимом ал-Джаузией, позволяет отвергнуть два традиционных предрассудка, не связанных с какой-либо конкретной исламской богословской доктриной: во-первых, убежденность, будто «спасется только наша религиозная община», во-вторых, что все остальные «обречены на вечные адские муки» [7. С. 99].

Следует сказать, что взгляды Рида на проблему вечности ада претерпевали определенную эволюцию, что вполне естественно, учитывая длительный срок написания коранического комментария, опубликованного в «Ал-Манаре». Начав с распространенной точки зрения, он в конечном итоге склоняется к идее невечного ада: Бог не стал бы наказывать вечным наказанием за преступление, совершенное во времени. Это противоречит как упомянутому в Коране, так и выводимому благодаря разуму божественному атрибуту справедливости.

Встает вопрос, не противоречит ли человеческой свободе принципиальная онтологическая невозможность исправиться, которая характерна для состояния вечного ада. Во всяком случае, как в свете Писания и мнений сподвижников, так и в свете доводов разума (в данном случае с точки зрения арабского языка), вполне допустимо трактовать понятие «*абад*» в смысле «продолжительного времени» или «постоянства» (как внутренней качественной неизменности), а не как нескончаемость. Недостатком данного аргумента будет то, что он ставит под сомнение и вечность небес, однако вечность *постоянства* небес может быть гарантирована атрибутом божественной милости и кораническим выражением «неиссякаемый дар».

Как мы показали выше, Рашид Рида признавал превосходство послания Мухаммада, но при этом был убежден в избавляющем характере божественной милости. Тем самым даже ад принадлежит процессу восстановления вещей в их неповрежденной сути, — идея, во многом близкая отвергнутому в христианстве апокатастасису. Следовательно, единственная модель наказания, которую, в конечном итоге, поддерживал Рида — это наказание излечивающее, ограждающее от причин, по которым те или иные души желают творить зло, или, иначе говоря, исправительное наказание, а вовсе не чистая кара. В противном случае, если бы в своем наказании Бог не руководствовался стремлением к пользе, единственным его мотивом оставалась бы пусть справедливая, соразмерная, но месть. Последняя точка зрения является одновременно абсурдной и кощунственной.

Главная заслуга Рашида Риды состоит в том, что, умело сочетая аргументы богословов прошлого (в частности, Ибн ал-Кайима ал-Джаузии и ал-Газали) и учитывая реалии современной ему эпохи, он сумел продемонстрировать широкую универсалистскую перспективу ислама, присущую ему терпимость и рациональность, притом в эпоху повсеместного распространения антиисламских предрассудков. Отсюда закономерно сделать вывод, что последующее развитие иных, более эксклюзивистских форм салафизма связано с изменением общей атмосферы отношения к Западу в мусульманских странах и с разочарованием в проекте модерна, а вовсе не с какими-либо сугубо теологическими причинами, — например, стремлением возвратиться к более «чистым» формам ислама.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Приведем ряд кратких выводов, сделанных нами в ходе данной статьи.

1. Вопрос о спасении — это одна из главных теологических проблем, на которой сосредоточили свое внимание представители религиозного обновления в исламе (как в татарском джадидизме конца XIX — начала XX в., так и в «интеллектуальном салафизме» ал-Афгани, Абдо и Риды).

2. Тем не менее нестандартное решение данной проблемы не является прерогативой исключительно модернистского направления исламской мысли. Как было показано, у представителей исламского модернизма были свои предшественники из числа выдающихся деятелей средневековой исламской традиции, среди которых Абу Хамид ал-Газали, Ибн Араби и Ибн Кайим ал-Джаузия.

3. Рашид Рида полагал, что главным при решении проблемы спасения оказывается вопрос о затронутости/незатронутости человека исламским посланием.

4. Согласно его точке зрения, в ад попадут исключительно затронутые неискаженным исламским посланием, но сознательно отвергнувшие его индивиды.

5. Однако даже у них есть возможность, в конечном итоге, спастись.

6. Ключевым здесь является тезис о «всеобщности божественной милости». Кроме того, важную роль играет анализ различия коранических контекстов, повествующих об аде и рае.

7. Апелляция к данному тезису и признание принципиальной инклюзивности спасения не ведут с необходимостью к позиции религиозного плюрализма.

8. До конца жизни Рашид Рида оставался твердым приверженцем идеи религиозного превосходства послания Мухаммада (т.е. исторического ислама) над всеми остальными религиями.

© Мухетдинов, Д.В., 2019

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) К числу модернистов вполне правомерно отнести и отечественного татарского богослова Мусу Бигиева, одного из ведущих представителей российской исламской богословской школы, который также занимался проблемой спасения. Будучи убежденным сторонником сотериологического инклюзивизма, т. е. поддерживая идею всеобщего спасения, он написал по этому поводу соответствующую работу. См.: [1. С. 131—188]. В частности: «Наимилосерднейший и Наимилостивейший Аллах щедро и без счета дал свою милость каждой частичке мироздания и бытия. Поэтому чтобы ни один несчастный человек не оказался обделенным этим бескрайним милосердием и чтобы перед людьми не закрылись широко открытые ворота бесконечной Его милости, я заявляю, что спасено будет все человечество. Таковы моя вера и кредо в этом вопросе».
- (2) Выдержки с подробной аргументацией из работы Ибн Кайима ал-Джаузии «*Хади ал-арвах ила билад ал-афрах*» приводятся в статье отечественного татарского богослова (1911 г.), соратника Мусы Бигиева — Ризы Фахрадина [см.: 3].
- (3) Из современных авторов одним из наиболее ярких защитников данного различия является иранский мыслитель Абдолкарим Соруш, терминологически фиксирующий его следующим образом: *ислам как знание (или как истина) и ислам как идентичность* [см.: 6. С. 659—660].
- (4) «Если кто желает иную религию, помимо Ислама (смирения с волей Аллаха), это никогда не будет принято от него, и в Грядущей жизни он окажется среди потерпевших урон». А в кораническом стихе К. 2: 167, согласно Риде, говорится о тех *куффар*, неверных, которые не совпадают с иноверцами: «Те, кто шел следом, скажут: „Если бы только у нас была еще одна возможность, мы бы сами отреклись от них, так же, как они отреклись от нас“. Так Аллах покажет им (плоды) их деяний на горе им. Не будет им другого пути, кроме огня». Более того, к этим неверным могут относиться и некоторые формальные мусульмане, т. е. те, кто лишь прочитал *шахаду*, но в своих мыслях и делах не соответствует идеалам *таухида*.
- (5) Как нами было показано, ал-Газали ставит под сомнение социальную или юридическую трактовку правoverия и, следовательно, неверия [см.: 9].
- (6) «Счастливые же пребудут в Саду. Они пребудут там вечно, пока существуют небеса и земля, если только твой Господь не пожелает иного. Это будет неиссякаемый дар» (К. 11: 108).

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Бигиев М.* Доказательства Божественного милосердия // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. № 1. Москва: ООО «Издательский дом „Медина“», 2016. С. 131—188.
- [2] *Камали З.* Философия ислама: в 2 т. Т. 1. Ч. 1: Философия вероубеждения. Казань: Татарское книжное издательство, 2010. 319 с.
- [3] *Фахрэддин Р.* Проблема Божественной милости // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. № 1. Москва: ООО «Издательский дом „Медина“», 2016. С. 189—200.
- [4] *Мухетдинов Д.В., Бородай С.Ю.* Проблема религиозного плюрализма и спасения в трудах Мухиддина ибн Араби и ее место в истории исламской мысли // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. № 2. Москва: ООО «Издательский дом „Медина“», 2017. С. 603—334.
- [5] *Shahrur M.* The Qur'an, Morality and Critical Reason. The Essential Muhammad Shahrur. Leiden, Boston: Brill, 2009. 588 p.
- [6] *Сорухи А.* «Надеяться вернуться во времена, предшествующие модерну, — значит надеяться на невозможное...» // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. № 2. Москва: ООО «Издательский дом „Медина“», 2017. С. 652—674.
- [7] *Rida M.R.* Tafsir al-Qur'an al-hakim al-shahir bi-tafsir al-Manar. 12 vols. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1970.
- [8] *Ал-Газали А.Х.* Критерий различения ислама и ереси // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. № 1. Москва: ООО «Издательский дом „Медина“», 2016. С. 201—242.
- [9] *Гайнутдин Р.И., Мухетдинов Д.В.* Проблема правоверия и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газали // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник, № 1. Москва: ООО «Издательский дом „Медина“», 2016. С. 27—69.
- [10] Священный Коран. В переводе, с комментариями Абдуллы Юсуфа Али. Москва: ООО «Издательский дом „Медина“», 2015.
- [11] *Ibn al-Qayyim al-Jawziyya.* Hadi al-arwah ila bilad al-afrah. Amman: Dar al-fikr, 1987.
- [12] *Бигиев М.* Почему Запад прогрессировал, а мир Ислама пришел в упадок? // Наследие Муса Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Ч. II. Казань: Иман, 2000. С. 70—78.
- [13] *Хайрутдинов А.* Последний татарский богослов. Жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Казань: Иман, 1999.
- [14] Интервью с Мухаммадом Аркуном // Минарет ислама. 2016. № 3—4. С. 36—46.
- [1] *Ashk P. Dahlen.* Islamic Law, Epistemology and Modernity. Legal Philosophy in Contemporary Iran. London: Routledge, 2003.

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-32-45

THE PROBLEM OF UNIVERSAL SALVATION IN THE TEACHING OF RASHID RIDA

D.V. Mukhetdinov

Moscow Islamic Institute

12 Prospect Kirova, Moscow, Russia, 109382

Abstract. The problem of salvation of non-Muslims is a crucial element in the discourse of Islamic modernism. It was no less important for such Islamic thinkers of the classical period as Ibn Qayyim al-Jawziyya and Abu Ḥamid al-Gazali. The attention of the author of the present paper focuses on

understanding the problem of salvation in the teaching of Muhammad Rashid Rida, who was one of the key participants in the modernist movement in Islam. Being a representative of “intellectual salafism”, Rashid Rida proposes a solution for the issue of salvation that comes as an alternative for traditionalist views predominating in Sunni Islam. The present paper serves to prove that Rida’s quite peculiar solution is deeply rooted in Islamic tradition. In particular, it relates to viewpoints of al-Jawziyya and al-Gazali, which deflect from mainstream. Similar to many other Islamic modernists (we can consider as part of them proponents of Jadidism, such as M. Bigiev, Z. Kamali, R. Fahreddin and others), the main although not the only argument of Rida is based on the Quranic idea of all-embracing Divine grace. In his analysis of Rida’s position, the author notes that the former does not lean towards the liberal variant of Islamic reformism that supposes religious pluralism as one of its basic ideas. Advocating the superiority of Muhammad’s message, the Egyptian thinker adhered to a specific form of soteriological inclusivism that differs from religious pluralism. According to Rida, the main criterion for one’s salvation is whether one was touched upon by undistorted Islamic message or not. Rida was convinced that Gehenna only awaits those non-Muslims who received undistorted Islamic message, clearly understood its Divine source and then intentionally rejected it. But even they may be redeemed, as God is not obligated to act on his declared threat.

Key words: salvation, mercy, Islamic modernism, religious pluralism, inclusivism, universalism

REFERENCES

- [1] Bigiev M. Evidences of Divine Mercy. *Islamic thought: tradition and modernity. Religious and philosophical Yearbook*. Moscow: Medina-Publ.; 2016: 131—188. (In Russ).
- [2] Kamali Z. *Philosophy of Islam*. 2 Vols. Kazan: Tatar book publishing house, 2010. (In Russ).
- [3] Fahraddin R. The problem of divine mercy. *Islamic thought: tradition and modernity. Religious and philosophical Yearbook*. Moscow: Medina-Publ.; 2016: 189—200. (In Russ).
- [4] Muhetdinov DV., Boroday SY. The Problem of religious pluralism and salvation in the works of Muhiddin Ibn Arabi and its place in the history of Islamic thought. *Islamic thought: tradition and modernity. Religious and philosophical Yearbook*. Moscow: Medina-Publ.; 2017: 603—634. (In Russ).
- [5] Shahrur M. *The Qur’an, Morality and Critical Reason. The Essential Muhammad Shahrur*. Leiden, Boston: Brill, 2009.
- [6] Sorush A. “Hope to go back in the ages before modernism, is to hope for the impossible...”. *Islamic thought: tradition and modernity. Religious and philosophical Yearbook*. Moscow: Medina-Publ.; 2017: 652—674. (In Russ).
- [7] Rida MR. *Tafsir al-Qur’an al-hakim al-shahir bi-tafsir al-Manar*. 12 vols. Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1970.
- [8] Al-Gazali A. Criterion of distinction between Islam and heresy. *Islamic thought: tradition and modernity. Religious and philosophical Yearbook*. Moscow: Medina-Publ.; 2016: 201—242. (In Russ).
- [9] Gajnutdin RI., Muhetdinov DV. The problem of faith and salvation in the writings of Abu Hamid al-Ghazali. *Islamic thought: tradition and modernity. Religious and philosophical Yearbook*. Moscow: Medina-Publ.; 2016: 27—69. (In Russ).
- [10] *The Holy Qur’an. Translation and commentaries of ‘Abdullah Yusuf ‘Ali*. Moscow: Medina-Publ.; 2015.
- [11] Ibn al-Qayyim al-Jawziyya. *Hadi al-arwah ila bilad al-afrah*. Amman: Dar al-fikr; 1987.
- [12] Bigiev M. Why the West progressed and the world of Islam fell in decay. *Musa Bigiev’s Heritage. Documents and Materials*. Vol. 2. Kazan; 2000. p. 70—78.
- [13] Khayrutdinov AG. *The Last Tatar Theologian. Life and Heritage of Musa Jarullah Bigiev*. Kazan: Iman; 1999.
- [14] Interview with Muhammad Arkoun. *Minaret of Islam*. 2016; (3—4).
- [15] Ashk P. Dahlen. *Islamic Law, Epistemology and Modernity. Legal Philosophy in Contemporary Iran*. London: Routledge, 2003.

Для цитирования:

Мухетдинов Д.В. Проблема всеобщего спасения в учении Рашида Риды // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 1. С. 32—45. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-32-45.

For citation:

Mukhetdinov D.V. The Problem of Universal Salvation in the Teaching of Rashid Rida. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (1): 32—45. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-1-32-45.

Сведения об авторе:

Мухетдинов Дамир Ваисович — кандидат политических наук, ректор Московского исламского института (e-mail: kolomietsgg@yandex.ru).