



## ИДЕИ И ПОЛИТИКА В ИСТОРИИ

## IDEAS AND POLITICS IN HISTORY

DOI: 10.22363/2312-8127-2026-18-2-133-151

EDN: WSFUVQ

Научная статья / Research article

### Провозвестники идеи единой уммы: мусульманский мир в поисках межрегионального взаимодействия на рубеже XIX–XX вв.

С.А. Кириллина , , А.Л. Сафронова , В.В. Орлов

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва,  
Российская Федерация

[kirillina@iaas.msu.ru](mailto:kirillina@iaas.msu.ru)

**Аннотация.** Рассмотрена эволюция представлений о мусульманском единстве у традиционных интеллектуалов Ближнего Востока, Северной Африки и Южной Азии в конце XIX — начале XX в. В качестве примеров привлечены труды и высказывания Мухаммада Абдо (1849–1905), Салиха аш-Шарифа ат-Туниси (1869–1920) и Шибли Но‘мани (1857–1914). Ослабление Османского государства и торжество колониальных держав Европы поставили арабских и индийских мусульманских богословов перед необходимостью заново осмыслить свойственный исламской традиции призыв к единению общины. Новое понимание этой проблемы мусульманскими политиками подняло широкий спектр дискуссий как политического, так и культурно-цивилизационного характера. В итоге постепенное зарождение в исламском мире тенденции к страновому патриотизму обнажило риски раскола мусульманских обществ и дало колониальным державам новые возможности для подрыва османской государственности. Выявлены корреляции между воззрениями интеллектуалов мира ислама на приемлемость модернизации быта, культуры и мировоззренческой картины населения и их представлениями о возможности сохранения османской системы руководства. Даны оценки действенности практической работы как реформаторов, так и традиционалистов по поддержке достижений многовековой исламской политической культуры в просветительской и пропагандистской сферах. Результаты свидетельствуют о разнообразии реакции страновых и региональных элит на политические вызовы со стороны европейской колонизации, младотурецкой революции 1908–1909 гг. и последующего крушения Османской империи в ходе Первой мировой войны.

**Ключевые слова:** Османская империя, младотурецкая революция, Первая мировая война, Ближний Восток, Северная Африка, Южная Азия

© Кириллина С.А., Сафронова А.Л., Орлов В.В., 2026



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

**Вклад авторов.** Авторы внесли равный вклад в разработку концепции, сбор данных и их интерпретацию, подготовку статьи к публикации.

**Заявление о конфликте интересов.** Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

**История статьи:** поступила в редакцию 19.11.2025; принята к публикации 13.01.2026.

**Для цитирования:** Кириллина С.А., Сафронова А.Л., Орлов В.В. Провозвестники идеи единой уммы: мусульманский мир в поисках межрегионального взаимодействия на рубеже XIX–XX вв. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2026. Т. 18. № 2. С. 133–151. <https://doi.org/10.22363/2312-8127-2026-18-2-133-151> EDN: WSFUVQ

## **The heralds of the idea of a united ummah: the Muslim world in search of inter-regional cooperation at the turn of the 19th–20th centuries**

**Svetlana A. Kirillina**  , **Alexandra L. Safronova** , **Vladimir V. Orlov** 

*Lomonosov State University, Moscow, Russian Federation*

 [kirillina@iaas.msu.ru](mailto:kirillina@iaas.msu.ru)

**Abstract.** In the study the authors examine the evolution of ideas about Muslim unity among traditional intellectuals of the Middle East, North Africa and South Asia in the late 19th and early 20th centuries. The works and statements of Muhammad Abduh (1849–1905), Salih al-Sharif al-Tunisi (1869–1920) and Shibli Nomani (1857–1914) are used as examples. The weakening of the Ottoman State and the triumph of the colonial powers of Europe confronted Arab and Indian Muslim theologians with the need to rethink the call for unity inherent in the Islamic tradition. The new understanding of this problem by Muslim politicians has raised a wide range of discussions of both a political and cultural-civilizational nature. As a result, the gradual emergence of a trend towards country patriotism in the Islamic world exposed the risks of splitting Muslim societies and gave the colonial powers new opportunities to undermine the Ottoman statehood. Correlations have been revealed between the views of intellectuals of the Islamic world on the acceptability of modernizing everyday life, culture and the worldview of the population and their ideas about the possibility of preserving the Ottoman leadership system. The authors evaluate the effectiveness of the practical work of both reformers and traditionalists in supporting the achievements of the centuries-old Islamic political culture in the educational and propaganda spheres. The conducted research shows the diversity of reactions of country and regional elites to political challenges from European colonization, the Young Turk revolution of 1908–1909 and the subsequent collapse of the Ottoman Empire during the First World War.

**Keywords:** Ottoman Empire, Revolution of Young Turks, World War I, Middle East, North Africa, South Asia

**Contribution.** The authors have made an equal contribution to the development of the concept, collection of data and their interpretation, and preparation of the article for publication.

**Conflicts of interest.** The authors declare no conflicts of interest.

**Article history:** received 19.11.2025; accepted 13.01.2026.

**For citation:** Kirillina SA, Safronova AL, Orlov VV. The heralds of the idea of a united ummah: the Muslim world in search of inter-regional cooperation at the turn of the 19th–20th centuries. *RUDN Journal of World History*. 2026;18(2):133–151. <https://doi.org/10.22363/2312-8127-2026-18-2-133-151> EDN: WSFUVQ

## Введение

Проблема единства и разделения мнений с первых веков ислама представлялась мусульманам одной из важнейших и критически значимых для земного существования их общины (*уммы*). Опасаясь раскола и не желая допустить политическое ослабление приверженцев ислама, средневековые исламские правители налагали ограничения на свободу выражения мнений и комментирования священных текстов. Стремление к сотрудничеству единоверцев во всех странах мира стало особенно существенным для мусульманских интеллектуалов на стыке XIX и XX вв., когда исламская ойкумена (*дар ал-ислам*) подверглась нажиму со стороны иноверных колониальных держав. В образованной и мыслящей прослойке исламских обществ Ближнего и Среднего Востока, Северной Африки и Южной Азии эти обстоятельства породили сложную дискуссию о важности традиции и необходимости заимствования достижений Европы при одновременном сопротивлении экспансии европейских государств и защите ослабшего Османского государства.

Сопоставлены три подхода мусульманских ученых и правоведов к задачам объединения исламской общины, значимости преобразования традиционных основ государственности и необходимости воспроизводства культурной преемственности путем совершенствования исламского образования. Неудивительно, что, при всех возрастных, культурных и поколенческих различиях между изученными авторами, в фокусе их внимания неизменно оказывались судьбы Османской империи — преемницы средневекового величия аббасидской эпохи, средоточия политического самоотождествления жителей Ближнего Востока и Южной Азии, хранительницы ценностей и традиций халифской легитимности, естественной защитницы мусульманского дела в обстановке колониального превосходства европейцев.

**Цель исследования** — реконструировать пути и механизмы переосмысления мусульманскими идеологами XIX и начала XX в. средневекового тезиса о необходимости единства общины. В центре исследования находятся концепции философов и политиков из Египта, Туниса и Индии, действовавших в условиях европейской колонизации Азии и Африки и ослабления военно-политических возможностей Османской империи.

## Мухаммад Абдо: мусульманский реформатор, опередивший свое время

Видный египетский богослов-законовед Мухаммад Абдо (1849–1905) вошел в историю арабской общественной мысли как пламенный сторонник «обновленческого» подхода к исламу, пионер и признанный лидер

религиозно-реформаторского движения (*ал-ислах ад-диний*). Он ратовал за очищение ислама от накопленных за столетия искажений и нововведений религиозно-догматического характера (*бида*<sup>1</sup>). Одновременно Абдо выступал за необходимость усвоения исламской общиной (*уммой*) достижений западной цивилизации. Будучи одаренной личностью, наделенной живым воображением и открытой новациям, он проявил себя как осознанный рационалист, мастер казуистики и компромисса — как в теологическом конструировании, так и в отношениях со своими сторонниками и оппонентами.

Выходец из египетской глубинки, Мухаммад Абдо прошел обучение в прославленном медресе при мечети Ахмада ал-Бадави в г. Танта и главной схоластической академии Египта — ал-Азхаре. Его последующая преподавательская и журналистская деятельность прервалась, когда он поддержал антииностранное восстание под руководством Ахмада ал-Ораби (1881–1882 гг.) и после подавления восстания был выслан из страны. Годы изгнания Абдо провел в Бейруте, где преподавал в медресе, и Париже, где вместе со своим наставником Джамал ад-Дином ал-Афгани<sup>1</sup> издавал литературно-политический еженедельник «ал-‘Урва ал-вуска» (Наикрепчайшая связь). После шестилетнего отсутствия ему удалось вернуться на родину. Его отягощал статус политического ссыльного, и Абдо с неуемной энергией направил свои усилия на широкое развертывание работы в области «просвещения и исламской реформы в рамках законного строя и установленных порядков» [1. С. 27]. Он дистанцировался от политики и установил тесные контакты с главой британской администрации — генеральным консулом Великобритании в Египте лордом Кромером (1841–1917). Британцы поддержали инициативы Абдо, в т.ч. в образовательной сфере, что дало ему возможность приступить к реформированию университета ал-Азхар. Также по протекции Кромера в 1899 г. Мухаммад Абдо получил назначение на престижный пост главного муфтия Египта, который он занимал вплоть до своей кончины в 1905 г.<sup>2</sup>

О сотрудничестве Мухаммада Абдо с британскими властями арабские историки обычно упоминают вскользь, предпочитая фокусировать внимание на просветительских начинаниях выдающегося реформатора. Однако умеренная политическая позиция Абдо как сторонника поэтапных и постепенных преобразований египетского общества и его готовность сотрудничать с контролировавшими страну иностранцами открыла для него широкие перспективы для реализации далеко идущих замыслов. Когда однажды его обвинили в том, что он принимает помощь иностранцев в проведении реформ, он парировал следующим образом: «Священный Коран, время и опыт наших предков советуют нам и позволяют использовать неверующих и немусульман, с тем чтобы обратить дело на пользу мусульманам. И те, кто прибегает к подобным мерам,

<sup>1</sup> Джамал ад-Дин ал-Афгани (1839–1897) — крупный исламский идеолог-реформатор XIX в., религиозно-политический деятель, основоположник концепции панисламизма.

<sup>2</sup> Подробную биографию Мухаммада Абдо см.: [2].

стремится к единению семьи мусульман ... и к совершению деяний, на которые снизойдет благословение Пророка» (цит. по: [3. С. 327]).

Позиция Абдо как противника решительных политических шагов сформировалась еще на завершающем этапе восстания под предводительством Ахмада ал-Ораби, когда радикализм египетских офицеров определил его настороженное отношение к революционно настроенной армии и интеллигенции. К этому времени относится его высказывание о «невозможности избрания необразованным народом своих полномочных представителей» [4. С. 48]. Со временем он утвердился в мысли о том, что бескомпромиссная борьба в условиях неготовности народа к кардинальному переустройству политики и общества ведет к бесполезным жертвам и обречена на неудачу. По его словам, без планомерной просветительской работы, без разъяснения народу его прав и обязанностей «внедрение радикальных политических преобразований равносильно тому, как если бы ребенка внезапно наделили привилегиями и обязанностями взрослого, а он не в состоянии их усвоить» [5. С. 194].

Взгляды Мухаммада Абдо на халифат формировались в условиях постоянно меняющейся политической реальности и последовательностью не отличались. Спорадически упоминая институт халифата в его традиционной интерпретации, он то сравнивал его с парламентской демократией и утверждал, что халиф является светским правителем, то призывал к его восстановлению исключительно «на духовной основе». Согласно Мухаммаду Абдо, «халиф не является непогрешимым, ему не даровано божественное откровение, и он не обладает ни привилегией, ни монополией на толкование Корана и Сунны ... Кроме того, повиновение халифу возможно только в том случае, если он следует по верному пути, который ему указывают Коран и Сунна»<sup>3</sup>.

Что касается османского халифата, то Мухаммад Абдо считал, что турки узурпировали этот институт, однако не смогли применить его истинную законную сущность сообразно нормам и обстоятельствам арабских провинций [6. С. 137]. По свидетельству ученика и последователя Абдо — Мухаммада Рашида Риды (1865–1935) — его наставник в частном порядке нелестно отзывался об османском падишахе Абдул-Хамиде II (1876–1909 гг.), притязания которого на титул халифа, по его убеждению, были продиктованы неумными личными амбициями и стремлением возвысить себя в глазах европейских правителей. В то же время Османская империя виделась Мухаммаду Абдо как сильнейшая мусульманская держава его эпохи, и попытки арабов отложиться от нее — как опасные маневры, которые могут привести к ее распаду и ослаблению исламского мира<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Цит. по: -١٤١ - ١٤٠. ص - ١٩٢٢/١٣٤١، القاهرة: مطبعة المنار بمصر، (Халифат, или Верховный имамат) رضا، محمد رشيد. الخلافة أو الإمامة العظمى

<sup>4</sup> - ج. ١. القاهرة: منار برس، ١٩٣١. ص - ٩١١ - ٩١٥. (История наставника, имама и шейха Мухаммада Абдо) رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده

Прагматик до мозга костей, Мухаммад Абдо посвятил себя поиску золотой середины между традицией и современностью. Он предвидел новую реальность арабского мира: с одной стороны, вдохновенную европейским прогрессизмом, а с другой — всецело отвечающую исламским принципам. Он утверждал: «Неверно или, скорее, безрассудно требовать от уммы следовать незнакомыми ей путями ... Разумнее сохранить обычаи, укоренившиеся в сознании ее членов, а затем призвать их постепенно принять грядущие улучшения. ... Тогда по прошествии некоторого времени они оставят позади свои отсталые привычки и хотя бы неосознанно устремятся к лучшему»<sup>5</sup>.

Сам Абдо был знаком с Западом не понаслышке: он несколько лет жил во Франции и посещал другие европейские страны, освоил французский язык и углубленно изучал европейские труды по социальной и философской проблематике. До конца своих дней он не терял живого интереса к событиям на европейском континенте. Его знание принятых в Европе нравов и этикета общения, несомненно, способствовало тому, что его отношения с лордом Кромером, считавшим его «человеком просвещенным и широко мыслящим»<sup>6</sup>, переросли в настоящую дружбу. Как пишет автор биографии Мухаммада Абдо британский исследователь Марк Седжвик, «он, безусловно, соединил два совершенно разных мира и стремился показать другим, как этого можно достичь. Одной из составляющих его модернизма было то, что он предпочитал скорее союз, нежели столкновение цивилизаций» [2. С. 6].

Мировоззренческая платформа Мухаммада Абдо представляла собой синтез рационализма, либерализма, национализма и, что наиболее существенно, признания универсального характера ислама. При этом, обращаясь к истории, он заострял внимание на факте плодотворного влияния арабомусульманской культуры на страны Запада. Абдо особо выделял то, что «мусульмане несли факел познания человечества в течение пяти столетий ... развивали астрономию ... создали химию и алгебру», передали Европе почти утраченное греческое наследие, «завещали ей философскую школу» [1. С. 211]. Подобные рассуждения использовались реформатором как основание для вывода о том, что для арабов пришло время вернуть долг, который лежит на Европе, воспользовавшейся в эпоху Средневековья их научными и культурными достижениями. Обосновывая необходимость усвоения мусульманским Востоком европейского научного, технического и иного опыта, Мухаммад Абдо подчеркивал, что «мусульмане не могут жить в уединении, они должны быть вооружены тем, чем вооружены другие» [3. С. 344].

Однако, при высокой оценке европейской цивилизации Мухаммад Абдо был убежден и в том, что Европа может быть использована только как

<sup>5</sup> ج ١ - القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣ - ص ٣٢١. (Полное собрание сочинений имама шейха Мухаммада Абдо) عبه، محمد - الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبه

<sup>6</sup> Cromer. *Modern Egypt*. Vol. 2. London : MacMillan and Co., 1908. P. 179.

образец, но не объект слепого подражания. В 1903 г. Абдо посетил Алжир, который с середины XIX в. находился под всесторонним контролем Франции, и столица которого была одной из самых европеизированных в арабском мире<sup>7</sup>. Во время беседы с одним космополитически настроенным «продвинутым» алжирцем (*évolué*) Абдо высказал опасения относительно не радужных перспектив при утрате алжирцами исламской идентичности. Египетский реформатор скептически относился к мысли о том, что алжирцы, как бы они ни старались, вряд ли будут восприниматься как полноправные французские граждане. Этот аргумент согласуется с суждением лорда Кромера, согласно которому Мухаммад Абдо, будучи «настоящим египетским патриотом», считал «европеизированного египтянина» «плохой копией оригинала»<sup>8</sup>.

При всем разнообразии волновавших Мухаммада Абдо вопросов его внимание не могла миновать тема мусульманского единства. Египетский богослов размышлял о ней в контексте идеи созыва исламского конгресса (*ал-му'тамар ал-исламий*) для обсуждения насущных проблем мусульманского мира. Действенным инструментом ее пропаганды стал рупор исламского реформаторского движения — основанный в 1897 г. Абдо и Ридой журнал «Ал-Манар» (Маяк) — пожалуй, самое распространенное мусульманское периодическое издание своего времени. Однако еще раньше, в 1884–1885 гг. во время своего визита в Тунис, Мухаммад Абдо заявлял, что наименование «Ал-‘Урва ал-вуска» носило не только периодическое издание, но и тайное общество с отделениями по всему миру ислама [8], хотя к этому времени и сама газета прекратила свое существование, и пути Абдо и ал-Афгани навсегда разошлись. Мыслил ли Мухаммад Абдо реализацию концепта всемусульманского форума на базе ячеек данного общества? На этот вопрос мы пока не можем ответить. По всей видимости, эта ассоциация так и осталась плодом воображения, как и вымышленное общество «Умм ал-Кура» (*Джам‘ийа Умм ал-кура*) сирийского идеолога Абд ар-Рахмана ал-Кавакиби (1855–1902) [9. С. 140–145]. Но благодаря «Ал-Манару» идея проведения всемусульманского слета широко распространилась в Египте и далеко за его пределами.

Важнейшим шагами на пути достижения единства мусульманской уммы Мухаммад Абдо считал укрепление нравственных устоев последователей ислама и реформирование образования. Именно всесторонняя реорганизация университета ал-Азхар как главного звена мусульманской школы Египта стала одним из основных направлений его практической деятельности в последние десятилетия его жизни. Не все намеченные обширные замыслы в этой сфере ему удалось осуществить из-за упорного сопротивления богословов-традиционалистов и недоверия со стороны

<sup>7</sup> Подробности о поездке Мухаммада Абдо в Алжир см.: [7]

<sup>8</sup> *Cromer. Modern Egypt. Vol. 2. P. 179.*

правительственных кругов. Однако вклад Абдо в реформирование ал-Азхара трудно переоценить: его усилия привели к созданию обновленной системы обучения, которая позволила университету отойти от консервативных методов преподавания, основанных на принципе «слепого подражания» (*таклид*) [10. Р. 66–69].

Вся сознательная жизнь Мухаммада Абдо была отягощена неустанным давлением со стороны непримиримой духовной оппозиции. Он постоянно находился под огнем сокрушительной критики, зачастую далекой от конструктивности. Чего ему только не приписывали алимь-традиционалисты — и гипертрофированное эго, и безосновательную претензию на лидерство в мире ислама, и некомпетентность в религиозных науках, и элементарное непонимание сути шариата, и nepозволительное пристрастие к западному рационализму и секулярной философии. Не забывали напоминать ему и про непростительный коллаборационизм с британскими колонизаторами. Некоторыми консервативными мусульманскими теологами попытки Мухаммада Абдо пересмотреть устоявшиеся религиозно-правовые представления расценивались как «проявления не истинного салафизма (следования примеру „благочестивых предков“. — *Авт.*), а ваххабизма<sup>9</sup>, который в османскую эпоху прочно ассоциировался с неподчинением султанской власти» [11].

Дальнейшее эволюция арабской общественной мысли подтвердила, что Мухаммад Абдо как обладающий непоколебимой силой убеждения идеолог и оригинальный мыслитель во многом опередил свое время, распахнув двери для доступа свежих веяний к закосневшим традициям. Присущие реформатору здравомыслие, проницательность и дальновидность позволили ему наметить путь по преодолению разрыва между религиозными и гражданскими идеалами, ярко продемонстрировать, как критерий разумности может быть использован для примирения традиционных и современных ценностей, и ощутить необходимость построения мира, в котором царит культурное и религиозное разнообразие.

### **Салих аш-Шариф ат-Туниси: традиционалист и критик исламского реформаторства**

Одним из наиболее заметных и эрудированных оппонентов религиозных реформаторов в начале XX в. выступил Салих аш-Шариф ат-Туниси. Его представления о революции и необходимости османской власти оказали заметное влияние на последующие концепции перестройки общества на Ближнем

<sup>9</sup> Условное внешнее название религиозно-политического движения в Центральной Аравии под руководством шейха Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба (1703–1792), выступавшего с проповедью строжайшего единобожия и очищения ислама от «новшеств».

Востоке и в Северной Африке. Салих аш-Шариф родился в Тунисе около 1869 г. в семье потомственных богословов (*алимов*) алжирского происхождения. Его отец и дед почти тридцать лет преподавали в столичном университете аз-Зайтуна, и юный Салих последовал семейному примеру. В 1889 г. он тоже стал преподавателем в этом известном во всей Северной Африке центре исламского образования и культуры [12. С. 210–211]<sup>10</sup>.

После оккупации французскими войсками Туниса в 1881 г. Салих аш-Шариф некоторое время пытался адаптироваться к условиям иноземного протектората, но в итоге предпочел покинуть родную страну. В 1900 г. он эмигрировал в Стамбул, а вскоре на несколько лет перебрался в Дамаск. Его политические воззрения были противоречивы, а круг общения часто менялся. Так, в Стамбуле он познакомился с Энвер-пашой и другими деятелями младотурецкого движения, поддерживая отдельные воззрения партии «Единение и прогресс». В Дамаске же, как сообщал Мухаммад Рашид Рида, Салих аш-Шариф, напротив, сблизился с проосмански настроенными мистиками. В частности, он тесно общался с шейхом братства Рифа'ийа, главой потомков пророка Мухаммада (*накиб ал-ашираф*) в Халебе и главой всех суфийских шейхов (*шайх ал-маша'их*) Абу-л-Худой ас-Саййади (1849–1909) — приближенным к султану Абдул-Хамиду II<sup>11</sup>. Возможно, их объединяло чувство принадлежности к шерифской среде<sup>12</sup>. По данным, обнаруженным германским историком П. Хайне, под воздействием шейха Абу-л-Худы Салих и сам прошел суфийский обряд посвящения (*вирд*) и вступил в Рифа'ийу [16. С. 94]. Также он завязал дружеские контакты с вождями алжирского землячества в Дамаске, в т.ч. с суфиями братства Кадирийа — потомками эмира Абд ал-Кадира, героя борьбы Алжира за независимость, который после освобождения из французской тюрьмы поселился в столице Сирии (1856 г.) и прожил там 27 лет [17].

Ключевыми идейными и политическими ориентирами Салиха аш-Шарифа в эти годы оставались стойкая неприязнь к ценностям исламского реформаторства и желание защитить традицию от модернизма в духе Джамал ад-Дина ал-Афгани и Мухаммада Абдо. Еще в ходе преподавания в аз-Зайтуне Салих обличал перед студентами Абдо и его последователей, особенно Мухаммада Рашида Риду, обвиняя их в забвении вековой мудрости исламской общины и неприемлемом стремлении обратиться непосредственно к священным текстам вероучения — Корану и Сунне. По мнению Салиха, этот подход приличествовал невежественным смутьянкам-ваххабитам, но не благовоспитанным ученым мужам, призванным

<sup>10</sup> О значимости региональных центров исламского знания см. [13. С. 201].

<sup>11</sup> رضا، محمد رشيد. رحلة (Путевые заметки) بيروت: دار الثقافة الإسلامية، ١٩٧١. ص ٣٤. О биографии, влиянии и репутации ас-Саййади см. [14. С. 353].

<sup>12</sup> Как в Магрибе, так и восточных арабских провинциях шерифство веками воспринималось как важный элемент построения системы политических связей. См. [15. С. 97–99].

хранить и приумножать интеллектуальные достижения мусульман ранних веков [18. С. 333]<sup>13</sup>.

Неприятие тунисским алимом модернистских ценностей и реформаторских устремлений в октябре 1908 г. вылилось в скандал, произошедший в мечети Омейядов. Бурные события случились в ходе богословской лекции, прочитанной в омейядской святыне Мухаммадом Рашидом Ридой. Как описывали этот эпизод очевидцы, Салих аш-Шариф явился на лекцию вместе со слушателями, демонстративно прервал оратора и публично оспорил его тезисы в оскорбительной манере, обвиняя Риду в пропаганде ваххабитских настроений<sup>14</sup>. Он провоцировал оппонента на экстремистские высказывания, стремясь лишить его свободы или подорвать его авторитет. Нападки Салиха аш-Шарифа переросли в настоящий городской бунт в центральных кварталах Дамаска. Рида спешно бежал, а зачинщик скандала был арестован полицией, но затем освобожден толпой возмущенных дамаскинцев, которые с оружием в руках осадили правительственное здание. В итоге этого инцидента младотурецкий предводитель в Сирии Ас'ад-бей был вынужден спешно оставить сирийскую столицу и выехать в Бейрут [20. С. 89; 21. С. 108–109].

Этот эпизод свидетельствует о том, что драматические события младотурецкой революции 1908 г. и последующая попытка контрпереворота в Стамбуле вызывали у алимов Ближнего Востока сложное и болезненное отношение. Салих аш-Шариф вполне вписывался в эту тенденцию: искренне считая султана Абдул-Хамида II подлинным наместником Пророка на Земле, единственным легитимным повелителем правоверных мусульман, он первоначально осудил Энвер-пашу и его товарищей за его силовое смещение<sup>15</sup>. Однако через два года он обратился к прагматизму, вернулся к прежним контактам с младотурками и в 1911 г. вместе с Энвером, в то время главнокомандующим османскими войсками в Северной Африке, тайно отправился в Киренаику. Там они организовали развертывание логистики для партизанской войны сенуситов против итальянского вторжения.

Суровые условия этой миссии, полной опасностей и угроз, заметно укрепили дружеские отношения тунисского богослова и турецкого офицера. Как Энвер-паша, так и Салих аш-Шариф отчетливо осознавали, что в итальянской пропаганде широко использовались этнические различия, и что

<sup>13</sup> Тунисские интеллектуалы были хорошо знакомы с реформаторскими идеями Абдо и Риды, и воспринимали их в основном отрицательно. В 1904 г. группа тунисских алимов потребовала от правительства бея запретить журнал «Ал-Манар», основанный Рашидом Ридой, поскольку в нем «постоянно подрываются в самой своей основе главнейшие и не подлежащие обсуждению принципы исламского правоверия» (цит. по: [19. С. 92]).

<sup>14</sup> البرودي، فحري - مذكرات البرودي (Воспоминания ал-Баруди) دمشق: دار الحياة، ١٩٥١. ص. ٧٠.

<sup>15</sup> Мысль о консенсусе при избрании правителя всегда противостояла в исламской культуре представлениям о насильственной смене власти. Использование силы оправдывалось только защитой общины от внешних угроз и внутренней смуты. См. [22. С. 160–161].

европейцы стремились настроить арабо-берберское население Северной Африки против османского правления [23. С. 61]. Подъем арабского национального движения и особенно созыв Арабского конгресса в Париже в 1913 г. окончательно склонили Салиха аш-Шарифа к сотрудничеству со Стамбулом. В годы Первой мировой войны тунииский богослов действовал как советник Энвер-паши и его доверенный помощник в тайных и деликатных проектах.

В 1914 г. Салих возглавил североафриканский филиал османской специальной службы *Тешкилят-и махсуса*<sup>16</sup>, а с начала 1915 г. вместе со своими коллегами: преподавателем аз-Зайтуны Исма‘илом ас-Сафайихи (1856–1918), публицистом и писателем тунииско-турецкого происхождения Абд ал-Азизом Джавишем (1876–1929), младотурецким активистом, исламским мыслителем и поэтом, впоследствии автором слов гимна республиканской Турции Мехмедом Акифом Эрсом (1873–1936), и рядом европейских востоковедов — работал в Берлине [25. Р. 27–28]. Арабо-турецкие политэмигранты координировали деятельность подполья на колониальных территориях, организовывали революционные общества в арабских столицах и распространяли пропаганду в виде газетных материалов, брошюр, листовок и буклетов. Их постоянным партнером выступало берлинское «Агентство новостей Востока» (Nachrichtenstelle für den Orient), основанное в конце 1914 г. германским археологом, консулом Германии в Каире и сотрудником немецкой разведки Максом Фрайхером фон Оппенхаймом (1860–1946) [26. Р. 114–116].

Под руководством М.Ф. фон Оппенхайма Салих аш-Шариф участвовал в разработке концепции «войны путем революции» — тактики асимметричных действий, которые предполагали подстрекательство мусульман, проживавших на территории колоний противника, к джихаду и антиимперским повстанческим акциям [27]. Этот «антиколониальный джихадизм» был предназначен для отвлечения вражеских войск с линии фронта, осложнения логистики стран Антанты, создания политического хаоса в колониях. В поддержку этой концепции Салих аш-Шариф написал комментарий под названием *Хакикат ал-джихад* (Истина священной войны), который был опубликован в начале 1915 г. Немецким обществом изучения ислама. В своем труде тунииский богослов открыто демонизировал державы Антанты, представляя их в образе «истинных варваров» и «прислужников шайтана». Он призывал офицеров и солдат-мусульман из Северной Африки не служить интересам Лондона и Парижа, но «последовать за знаменем халифа из блистательного Османова рода вместе с его верными германскими союзниками»<sup>17</sup>. Речь шла,

<sup>16</sup> *Тешкилят-и махсуса*, также известная как Департамент восточных дел (*Умур-и шаркийе дайрес*) базировалась в Стамбуле. Ее личный состав насчитывал 30 тыс. военнослужащих и гражданских сотрудников, как правило, арабского происхождения [24. Р. 64–65].

<sup>17</sup> *Schaich Salih ash-Sharif At-Tunisi*. Haqiqat al-dschihad. Die Wahrheit über den Glaubenskrieg. Aus dem Arabischen übersetzt von Karl E. Schabinger. Mit einem Geleitwort von Martin Hartmann. Berlin : Verlag Dietrich Reimer, 1915. S. 35.

по существу, о своеобразном «кросс-джихаде», когда правоверные мусульмане волей Божией сражались плечом к плечу с неверными немцами против единоверцев, находящихся под игом неверных англичан и французов. Мусульманам, служившим в армиях Антанты, Салих аш-Шариф предлагал перейти в такой ситуации на османо-германскую сторону и тем самым обратить вспять англо-французскую оккупацию части исламского мира.

В других своих воззваниях и трактатах, изданных в берлинский период, Салих аш-Шариф разоблачал попытки правительств Антанты оспорить легитимность Османского халифата и призывал к объединению мусульман перед лицом грядущего поражения Османской империи в Первой мировой войне<sup>18</sup>. Капитуляция Османов заставила его вместе с другими магрибинскими эмигрантами перебраться в Швейцарию, где он скончался в 1920 г. [28. С. 106].

Военные события и лояльность Стамбулу ввели провинциального магрибинского богослова в круг ведущих политических деятелей Османской империи и сделали его видным деятелем младотурецких специальных служб. Его пропагандистская работа послужила своего рода мостом между османским руководством и германской разведкой, надеявшейся при помощи мусульманских интеллектуалов спровоцировать беспорядки и восстания в североафриканских тылах Антанты. Логика тунисского алима, соединявшего идею джихада с антиколониальным движением, оказалась работоспособным инструментом османской пропаганды в годы Первой мировой войны.

### **Шибли Но‘мани: призыв к единению мусульманского центра и периферии**

Мусульманская община Британской Индии на руинах Могольской империи находилась в поисках верховного авторитета. «После низложения династии Моголов и установления британского правления для мусульман Южной Азии наступила эпоха безвременья, отсутствия объединяющей власти, общепризнанного лидера, единой идеи», — такую оценку ситуации дает известный исследователь ислама Акбар С. Ахмед в книге с говорящим подзаголовком «В поисках Саладина» [29. С. 46]. Мусульманские движения в Южной Азии середины XIX — начала XX вв. были направлены на консолидацию общины и привели к обращению мусульманских идеологов к опыту развития общественно-политической мысли на Ближнем Востоке [30].

Идея общности интересов южноазиатских мусульман с последователями ислама в традиционных центрах исламской цивилизации оказалась востребованной как в среде исламских деятелей провинций Британской

<sup>18</sup> (Разъяснение происков французов против ислама и халифа [мусульман]) ضد إسلام و خليفته // Hilafet Risaleleri. Vol. 4. Istanbul : Klasik Yayınları, 2004. P. 146–168; *Al-Tunusi S.* Hilafet-i Muazzama-i İslamiye // Hilafet Risaleleri. Vol. 4. Istanbul : Klasik Yayınları, 2004. P. 422–448.

Индии, так и среди правителей мусульманских княжеств (таких, как Хайдарабад, Рампур, Бхопал, Наванагар, Калат и ряд других) на территории Индостана [31. Р. 15–17]. Мусульмане Южной Азии обратили свой взор на османского халифа как на духовного главу после прекращения существования Могольской державы<sup>19</sup>. На это указывает Дж. Неру в книге «Открытие Индии»: «Могольские правители не признавали ни халифа, ни других духовных владык за пределами Индии. Только после полного краха Могольской империи и прихода XIX в. имя турецкого султана начало упоминаться в индийских мечетях»<sup>20</sup>.

Вопрос о правах османских султанов на звание халифа и духовное главенство над суннитами вызывал разноречивую реакцию у мусульманских идеологов Южной Азии, принадлежавших к различным идейным течениям. Однако последователи ряда мусульманских обществ в провинциях Британской Индии, таких, как «Надват ул-улама» (Собрание ученых), отстаивали законность прав стамбульского падишаха на халифат, а после упразднения халифата республиканским руководством Турции (1924 г.) примкнули к международному движению в защиту турецкого султана-халифа [30; 32].

Одним из ярких представителей исламских кругов Британской Индии, обращавшихся в своих идейных поисках к историко-культурному наследию и опыту развития Ближнего и Среднего Востока, был Шибли Но‘мани (1857–1914) — ученый-богослов, поэт, философ, исламский реформатор из Азамгарха. Его справедливо называют «отцом историографии урду». Шибли Но‘мани получил традиционное исламское воспитание, хорошо владел арабским и персидским языками, а также староосманским. Будучи приверженцем ценностей традиционной культуры, он тем не менее считал, что английский язык и европейские науки должны быть включены в систему образования.

Шибли написал несколько биографий видных фигур истории ислама, убежденный, что мусульмане его времени могли бы извлечь ценные уроки из прошлого. Он собирал материалы о жизни пророка Мухаммада и завершил работу над первыми двумя томами агиографического труда «Сират ан-Наби»<sup>21</sup>. Его ученик, Сулейман Надви (1884–1953), дополнил впоследствии этот материал и написал еще пять томов после смерти Шибли [33. С. 167–168]. Примечательно, что среди «героев ислама» в произведениях Шибли Но‘мани воспеты выдающиеся личности традиционных центров исламской цивилизации, что способствовало порождению у индийских мусульман чувства сопричастности единой мусульманской культуре [34. Р. 124–125].

<sup>19</sup> См.: Documents and Speeches on the Indian Princely States. Delhi : B.R. Publishing Corporation, 1985.

<sup>20</sup> Nehru J. The Discovery of India. Oxford : Oxford University Press, 1989. P. 100–101.

<sup>21</sup> Nu ‘mānī, Shiblī. Sirat Un Nabi. The Life of the Prophet. New Delhi : Kazi Publications, 2003.

Знакомство с видным мусульманским реформатором и просветителем Сайидом Ахмад-ханом (1817–1898) привело Шибли Но‘мани в Алигархский колледж (осн. в 1875 г.), где он в течение шестнадцати лет стремился синтезировать прошлые и современные идеи в мусульманском образовании. Но‘мани также преподавал персидский и арабский языки [35. Р. 240–247]. Однако в итоге он разочаровался в курсе умеренного конституционализма и сотрудничества с британской колониальной администрацией, проводимом Сайидом Ахмад-ханом. В 1892 г. вместе с британским ученым Томасом Арнольдом индийский интеллектual посетил страны Ближнего Востока — Сирию, Турцию и Египет. В Стамбуле Шибли был награжден за свои творческие заслуги медалью от имени султана Абдул-Хамида II.

В Каире он встретился с известным исламским ученым и реформатором Мухаммадом Абдо, что предопределило многие его идейные установки и общую ориентацию на ближневосточные образцы общественной мысли. Из разностороннего и противоречивого арсенала идей Абдо Шибли Но‘мани заимствовал то, что отвечало его собственным устремлениям и чаяниям: представление о единстве уммы, невзирая на географическую локацию мусульманских общин, и концепцию мусульманского образования, сочетающего традиции ислама с современными достижениями научной и общественной мысли. Он ставил религиозное единство мусульман выше национальных и социальных различий, а призыв к нему воспринимал как залог сохранения ценностей ислама перед лицом западной экспансии. Так, оценивая наследие Шибли Но‘мани, Е.Ю. Ванина отмечает особенности его подхода к развитию исламской цивилизации: «...индийский мусульманин должен был ассоциировать себя с культурно-историческим наследием не только и не столько Делийского султаната и Могольской державы, сколько арабского халифата, Ирана, Османской империи. Шибли Но‘мани, например, вообще предпочитал писать сочинения по истории Пророка, Аравии, Ирана — Индия его интересовала гораздо меньше» [36. С. 180–181]. Похоже, здесь следует отметить и другое: он различал по важности понятия центра и периферии в развитии единой мусульманской религиозно-культурной традиции.

Шибли Но‘мани заложил традицию путешествий южноазиатских мусульман по Ближнему Востоку, ставшую популярной у последующих поколений мусульманских теологов и общественных деятелей Британской Индии. Главной целью своей поездки Но‘мани поставил сбор материалов для изучения жизни и системы образования, принятой у единоверных арабов и турок. Шибли Но‘мани стремился, опираясь на свои наблюдения, создать в Британской Индии такую модель образования, которая бы опиралась на опыт развития образовательных систем эпицентров исламской цивилизации, и в то же время отражала бы характерные черты лучших европейских образцов.

Знаменитый трактат-травелог Шибли Но‘мани «Турция, Египет и Сирия: повествование о путешествиях» детально сообщает о впечатлениях

автора во время его странствий с мая по сентябрь 1892 г.<sup>22</sup> Особенно поразило его воображение Стамбул, который он описал как удивительное место с его величественными мечетями, медресе, школами и колледжами, которые впечатляли своими библиотеками и типографиями. Вместе с тем, в его оценках системы образования в Стамбуле, Каире, Бейруте сквозит разочарование в том, что лучшие увиденные им традиционные образцы преподавания в медресе не вмещают в себя элементы современного образования, необходимого для ориентации в окружающем мире<sup>23</sup>. Он писал: «До сих пор старое и новое образование соревнуются друг с другом, а их синтез так и не достигнут. И в Константинополе, и в Каире существуют два направления в образовании, традиционное и современное. Оба развиваются абсолютно обособленно друг от друга, что действует во вред обоим»<sup>24</sup>. Однако, радуя за новые подходы к мусульманскому образованию, он все же отдавал приоритет традициям: «Несмотря на то, что я много сделал для продвижения новаций в образовании, я являюсь яростным приверженцем медресе и улама как проводникам истинного знания. Традиционное образование — абсолютная необходимость»<sup>25</sup>.

Хотя основное повествование в травелоге Но‘мани ведется на урду, в путеводителе также присутствует значительное количество фрагментов на арабском и персидском языках, а также содержатся документы на староосманском, что было естественным для автора, преподававшего эти языки в Алигархе, и было доступным для образованных мусульман в Британской Индии. Эта связь между урду и классическими языками ислама в его творчестве сохранялась и далее: у Шибли вошло в привычку просить каждого из своих соратников и учеников собирать книги известных арабских, персидских и османских авторов и переводить их на урду на благо новых поколений.

Во время халифатистского движения в Британской Индии (1919–1924 гг.) текст травелога Но‘мани приобрел новое политическое значение, поскольку фигура османского султана и Османская империя стали символами политической и социальной мобилизации против британского правления.

Вдохновленный примером Шибли Но‘мани, его ученик и последователь Абул Калам Азад (1888–1958), ставший одним из зачинателей халифатистского движения, считал, что политическое развитие Османской империи имело определяющее значение для формирования понятия мусульманской идентичности в Британской Индии. Пример Османов помогал, по мысли Азада, преодолевать комплекс отдаленности от центров мусульманской культуры

<sup>22</sup> Safarnama Rum-o-Misir-o-Sham: A Travelogue of Rome, Egypt, Syria and Turkey, compiled by Maulānā Shiblī Nu‘mānī, entitled *Shams al-'Ulama'* [Sun of the Scholars], Professor of Arabic at the Madrasat al-'Ulūm, Aligarh. Transl. from the Urdu by G.M. Bruce. Syracuse (NY) : Syracuse University Press, 2020.

<sup>23</sup> Подробнее о взглядах Но‘мани на реформу исламского образования см. [37. Р. 145–157].

<sup>24</sup> Safarnama Rum-o-Misir-o-Sham. P. 119.

<sup>25</sup> Ibid. P. 42–43.

на Ближнем и Среднем Востоке<sup>26</sup>. Следуя примеру учителя, Азад много путешествовал по Арабскому Востоку, бывал в Турции и Иране, слыл знатоком арабской и персидской литературы, владел арабским, персидским, турецким языками, имел глубокие познания в учении и истории ислама. Он поддерживал дружеские взаимоотношения с видными мусульманскими деятелями Египта, Турции, Сирии, Палестины, Ирака и Ирана [9. С. 151–152].

Братья Мухаммад Али Джаухар (1878–1931) и Шаукат Али (1873–1938), прославленные лидеры халифатистского движения 1920-х гг., также опирались на заветы Шибли Но‘мани, под руководством которого они изучали в Алигархе арабский и персидский языки. Они считали необходимым знакомство не только с трудами мусульманских реформаторов и просветителей этого региона, но и с реальностью Ближнего Востока для понимания сущности ислама и современных им идеологических течений [38. Р. 270–271]. В поисках идеи исламской общности обращение к идейному наследию и общественной мысли Ближнего и Среднего Востока послужило непреходящим источником вдохновения для поколений индийских мусульман.

Шибли Но‘мани был известен своими практическими успехами в создании и совершенствовании программ исламских образовательных учреждений, соединяющих традиции и новации — образовательного центра «Национальный колледж» в Азамгархе, Османского университета в Хайдарабаде, медресе «Дар ул-улум» в Лакхнау. Он стремился привить в индийских мусульманских университетах преподавание на языке урду и интегрировать традиционный стиль обучения с современными образовательными подходами [39. Р. 56–57]. Вскоре после кончины реформатора его ученик Сайид Сулейман Надви воплотил его мечту и учредил в Азамгархе Дом писателей («Дар ул-муссанифин») [40. С. 498]. Эта общественная и просветительская структура достойно утвердила память о многолетних трудах выдающегося интеллектуала и реформатора ислама в Южной Азии.

## Заключение

Широкий спектр суждений и подходов к единству мусульман, предложенных исламскими мыслителями XIX–XX вв., побуждает к сущностному сравнению их предложений и сопоставлению их мировоззрений. Представляется, что в основе «англофильского» настроения Мухаммада Абдо лежала не столько вера в намерения Британии способствовать прогрессу Египта, сколько его трезвая и взвешенная оценка расстановки политических сил в стране. В Египте на стыке веков именно британские колониальные власти проявляли благосклонность к просветительским проектам и поощряли культурные мероприятия

<sup>26</sup> *Azad, Abul Kalam*. *India Wins Freedom: The Complete Version*. Hyderabad: Orient Longman, 1988. P. XII.

мусульманских реформаторов — в противовес хедиву с его окружением и традиционалистски настроенной духовной элите. В тунисской общественно-политической обстановке главным проponentом модернизации также выступали французские элиты. Поэтому для традиционно мыслящих тунисских алимов, и в первую очередь Салиха аш-Шарифа ат-Туниси, защита «османской старины» в предвоенные и военные годы выступала в качестве не только своеобразного противоядия от роста популярности арабских или берберских национальных движений, но и легитимности халифского управления делами общины — без вмешательства иноверных колониальных структур. Наконец, для Шибли Но‘мани активная общественная жизнь Стамбула, Дамаска и Каира выглядели как культурно-цивилизационная точка опоры и источник вдохновения для воссоздания особой идентичности мусульман Южной Азии. В этот подход вписывается и стремление индийского реформатора распространить преподавание духовных дисциплин на родине уже не на привычных арабском или персидском языке, а на урду. Вместе с тем патриотический настрой тех или иных групп мусульман концептуально виделся исламской интеллектуальной элите под двумя углами: и как залог формирования будущей страновой идентичности, и как перспективный фактор сохранения стабильности халифской власти в Стамбуле.

Примечательно, что все три мыслителя на разных этапах своей жизни обращались к вечному архетипу исламской культуры — суфийскому «пути» (*тарика*) или странствию в поисках знаний (*талаб ал-‘илм*). В их исследовательской и идеологической оптике добровольная миграция и знакомство с жизнью единоверцев в других странах позволяли обогатиться бесконечным запасом региональных тонкостей и аспектов воплощения исламской традиции — в духе известного высказывания Пророка «весь мир есть мечеть».

### Список литературы

1. القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٥ - ٢٩٤ ص - (Пионер египетской мысли имам Мухаммад Абдо) أمين ، عثمان - رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده
2. Sedgwick M. Muhammad Abduh. A biography. Oxford : Oneworld Publications, 2010. 152 p.
3. القاهرة : الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٤٨ - ٣٤٩ ص - (Лидеры реформы в современную эпоху) أمين ، أحمد - زعماء الإصلاح في العصر الحديث
4. بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٧٤ - ٦٥ ص - (Имам Мухаммад Абдо: лидер обновления и реформы) الإمام محمد عبده : إمام التجديد والإصلاح
5. القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٨ - ٣٠٥ ص - (Имам Мухаммад Абдо: обновитель мира путем обновления религии) عمار ، محمد - الإمام محمد عبده : مجدد الدنيا بتجديد الدين
6. Hourani A. Arabic thought in the liberal age, 1798–1939. Cambridge : Cambridge University Press, 1984. 406 p.
7. Bencheneb R. Le séjour du šayh Abduh en Algérie (1903) // Studia Islamica. 1981. Vol. 53. P. 121–135.
8. Chenoufi M. Les deux séjours de Muhammad ‘Abduh en Tunisie // Cahiers de Tunisie. 1968. Vol. 16. P. 57–96.

9. Кириллина С.А., Сафронова А.Л., Орлов В.В. Три облика халифатизма: представления о халифате исламских мыслителей конца XIX — начала XX в. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2025. Т. 17. № 2. С. 137–158. <https://doi.org/10.22363/2312-8127-2025-17-2-137-158> EDN: UMHRYU
10. Al-Samara K. Muhammad ‘Abduh: Islam and new urbanity in the nineteenth-century Arab world // Australian Journal of Islamic Studies. 2018. Vol. 3. № 1. P. 63–79. <https://doi.org/10.55831/ajis.v3i1.77>
11. Жантиев Д.Р. Исламский традиционализм в сирийских провинциях Османской империи в эпоху Абдул-Хамида II (1876–1909) // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2021. Т. 12. № 5 (103). Ст. 21. <https://doi.org/10.18254/S207987840015902-1> EDN: ASKYNV
12. تونس : أدار التونسية للأنشور ، ١٩٧٠ - ٢٤٨ ص - ابن عسور ، محمد الطاهر - تراجم الأعلام
13. Кириллина С.А., Смирнов В.Е., Черкасова Т.Д. Сакральная география Ближнего и Среднего Востока сквозь века и поколения // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2023. Т. 67. № 4. С. 197–204. <https://doi.org/10.55959/MSU0320-8095-13-67-4-15> EDN: EKMCHY
14. Жантиев Д.Р. Религиозная политика султана Абдул-Хамида II в сирийских вилайетах Османской империи (1876–1909): методы и символы // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2021. Т. 13. № 4. С. 347–362. <https://doi.org/10.22363/2312-8127-2021-13-4-347-362> EDN: WTUEFX
15. Соловьева Д.В. Идрисидские шерифы в Алауитском Марокко (XVII–XVIII вв.): союзники престола или ограничители властных амбиций? // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 2022. № 3. С. 93–107. EDN: SQLIBW
16. Heine P. Sâlih ash-Sharif at-Tûnisî, a North African nationalist in Berlin during the First world war // Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée. 1982. № 33. P. 89–95. <https://doi.org/10.3406/remmm.1982.1941>
17. Жантиев Д.Р. Эмир Абд ал-Кадир ал-Джазаир и наследие Ибн Араби в османском Дамаске // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2023. Т. 14. № 10 (132). <https://doi.org/10.18254/S207987840028762-7> EDN: NOWUWZ
18. Ardiç N. Islam and the politics of secularism: the caliphate and Middle Eastern modernization in the early 20th century. London; New York : Routledge, 2012. 408 p. <https://doi.org/10.4324/9780203137734>
19. Kraïem M. Au sujet des incidences des deux séjours de Muhammad ‘Abduh en Tunisie // Revue d'histoire maghebaine. 1975. № 3. P. 91–94.
20. Der Matossian B. Shattered dreams of revolution: from liberty to violence in the late Ottoman Empire. Stanford (CA) : Stanford University Press, 2014. 249 p.
21. Жантиев Д.Р. Неудачный вояж: конфликт вокруг приезда Мухаммада Рашида Риды в Дамаск в 1908 г. // Ломоносовские чтения. Востоковедение и африканистика : материалы науч. конф. (Москва, 27 марта — 3 апреля 2025 г.) М. : МГУ имени М.В. Ломоносова, ИСАА, 2025. С. 108–109. EDN: DNTYAX
22. Соловьева Д.В. Основания султанской власти в Алауитском Марокко XVII–XVIII вв. : торжество военной силы или поиск консенсуса? // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2025. Т. 17. № 2. С. 159–171. <https://doi.org/10.22363/2312-8127-2025-17-2-159-171> EDN: UGSNOE
23. Aksakal M. The Ottoman proclamation of jihad // Jihad and Islam in World War I: Studies on the Ottoman jihad on the centenary of Snouck Hurgronje’s “Holy war made in Germany” / ed. by E.-J. Zürcher. Leiden : Leiden University Press, 2016. P. 53–69.
24. Stoddard P. The Ottoman government and the Arabs, 1911 to 1918: a study of the *Teskilat-i Mahsusa*. Princeton (NJ) : Princeton University Press, 1963. 490 p.
25. Schwanitz W.G. Germany’s Middle East policy // Middle East Review of International Affairs. 2007. Vol. 11. № 3. P. 26–41.

26. *Kröger M.* Max von Oppenheim — mit Eifer ein Fremder im Auswärtigen Dienst // *Faszination Orient. Max von Oppenheim, Forscher, Sammler, Diplomat* / ed. by G. Teichmann, G. Völger. Köln : Dumont, 2001. P. 106–139.
27. *McKale D.* War by revolution: Germany and Great Britain in the Middle East in World War I. Kent (OH) : The Kent State University Press, 1998. 332 p.
28. *Commins D.D.* Islamic reform: politics and social change in late Ottoman Syria. New York : Oxford University Press, 1990. 224 p.
29. *Ahmed A.S.* Jinnah, Pakistan and Islamic identity. The search for Saladin. London; New York : Routledge, 2001. 304 p. <https://doi.org/10.4324/9780203990995>
30. *Shukla R.L.* Britain, India and the Turkish Empire. 1853–1882. New Delhi : People's Publishing House, 1973. 262 p.
31. Communal and pan-Islamic trends in colonial India / ed. by M. Hasan. New Delhi : Manohar Publications, 1985. 387 p.
32. *Minault G.* The Khilafat movement: religious symbolism and political mobilization in India. New York : Columbia University Press, 1982. 294 p.
33. *Гордон-Полонская Л.Р.* Мусульманские течения в общественной жизни Индии и Пакистана. М. : Восточная литература, 1963. 325 с.
34. *Ikram S.M.* Indian Muslims and partition of India. Delhi : Athlantic Publishers, 1992. 535 p.
35. *Lelyveld D.* Aligarh's first generation. New Delhi : Princeton University Press, 1978. 408 p.
36. *Ванина Е.Ю.* Индия: история в истории. М. : Наука, 2014. 343 с.
37. *Troll C.W.* Muhammad Shibli Nu'mani (1857–1914) and the reform of Muslim religious education // *Madrassa. La transmission du savoir dans le monde musulman*. Sous la dir. de N. Grandin et M. Gaborieau. Paris : Éditions Arguments, 1997. P. 145–157.
38. *Allana G.* Muslim political thought through the ages. 1542–1947. New Delhi: Indian Institute of Applied Political Research, 1987. 347 p.
39. *Murad M.A.* Intellectual modernism of Shibli Numani. Lahore : Institute of Islamic Culture, 1976. 135 p.
40. *McDonough Sh.* Shibli Numani: A conservative vision of revitalized Islam // *Religion in modern India*. Ed. by R.D. Baird. New Delhi : Manohar, 1989. P. 477–501.

### Информация об авторах:

*Кириллина Светлана Алексеевна* — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 125009, Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1, e-mail: [kirillina@iaas.msu.ru](mailto:kirillina@iaas.msu.ru) ORCID: 0000-0001-5769-3715. SPIN-код: 2492-5979.

*Сафронова Александра Львовна* — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории Южной Азии, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, e-mail: [alsafroнова@iaas.msu.ru](mailto:alsafroнова@iaas.msu.ru) ORCID: 0000-0003-1554-3449. SPIN-код: 6189-7121.

*Орлов Владимир Викторович* — доктор исторических наук, профессор кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, e-mail: [orlov@iaas.msu.ru](mailto:orlov@iaas.msu.ru) ORCID: 0000-0002-2649-5422. SPIN-код: 6318-4102.