

Journal for Studies of Islam
and Muslim Societies



Журнал исследований ислама
и мусульманских обществ



Фонд Марджани

EDITORS:

Igor Alexeev, Russian State University for the Humanities; Mardjani Foundation

Ilshat Saetov, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences; Mardjani Foundation

Editor of issue: **Sofya Ragozina**, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences

Editor of texts in English: **Mollie Arbuthnot**, Durham University, England

Executive Secretary: **Dinara Mardanova**, Sh. Mardjani Institute of History (Kazan)

EDITORIAL BOARD:

Pavel Basharin, Russian State University for the Humanities

Vladimir Bobrovnikov, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

Alfrid Bustanov, University of Amsterdam (Netherlands)

Danis Garaev, Narxoz University (Kazakhstan)

Kamal Gasimov, Institute for European, Russian and Eurasian Studies, George Washington University (USA)

Ilshat Gimadeev, Kazan Federal University

Ilya Zaytsev, Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences

Islam Zaripov, Moscow Islamic College

Timur Koraev, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University

Andrey Korotayev, Higher School of Economics

Grigoriy Kosach, Russian State University for the Humanities

Tatyana Kotyukova, Institute of World History at Russian Academy of Sciences

Vasiliy Kuznetsov, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

Göran Larsson, University of Gothenburg (Sweden)

Anna Matochkina, Saint-Petersburg State University

James Meyer, University of Montana (USA)

Ilnur Minnullin, Institute of History at Tatarstan Academy of Sciences

Guzel Sabirova, Higher School of Economics in Saint-Petersburg

Bakhodir Sidikov, University of Bern (Switzerland)

Irina Tsaregorodtseva, Higher School of Economics

Renat Shaikhutdinov, University of Florida (USA)

Shamil Shikhaliyev, Institute of History, Archeology and Ethnography at Dagestan scientific center of Russian Academy of Sciences

Pavel Shlykov, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University

Akhmet Yarlykapov, Moscow State Institute of International Relations

Oleg Yarosh, Institute of Philosophy at National Academy of Sciences (Ukraine)

ADVISORY BOARD:

Sergey Abashin, European University at Saint-Petersburg

Renat Bekkin, Södertörn University (Sweden)

Vyacheslav Belokrenitsky, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences

Michael Kemper, University of Amsterdam (Netherlands)

Adeeb Khalid, Carleton College (USA)

Ahmet Kuru, University of San-Diego (USA)

Michael Meyer, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University

Magnus Marsden, University of Sussex (UK)

Rafik Mukhametshin, Kazan Federal University

Vitaliy Naumkin, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences

Agata S. Nalborczyk, University of Warsaw (Poland)

Leonid Sykiyaynen, Higher School of Economics

Uli Shamiloglu, University of Wisconsin, Madison (USA)



Journal
for Studies of Islam
and Muslim Societies

ISSN 2541-884X

Copy editor: I. Gimadeev

Corrector: A. Winter

Design: A. Ostrovskaya, E. Kagarov

Make-up: L. Krasnovelkin

PUBLISHER:

The Mardjani Foundation for the Support and Development of Research and Cultural Programs
69, Vavilova street, Moscow, Russia, 117997

WWW.MARDJANI.RU

e-mail: paper@islamology.in

Journal's website: [HTTP://ISLAMOMOLOGY.IN](http://ISLAMOMOLOGY.IN)

The editors do not provide reference information. The editors are not responsible for the accuracy of the information published in advertisements. Advertised goods and services subject to mandatory certification.

Full-text reprint of materials published in the journal Islamology, as well as on the website www.islamology.in is allowed only with the permission of the editorial staff. Citing of materials is welcomed.

Print run: 100 copies.



Mardjani Foundation

РЕДАКТОРЫ:

Игорь Алексеев, Российский государственный гуманитарный университет, Фонд Марджани
Ильшат Саатов, Институт востоковедения РАН, Фонд Марджани

Редактор выпуска: **Софья Рагозина**, Институт востоковедения РАН

Редактор текстов на английском языке: **Молли Арбатнот**, Даремский университет, Англия
 Ответственный секретарь: **Динара Марданова**, Институт истории им. Ш. Марджани (Казань)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Павел Башарин, Российский государственный гуманитарный университет

Владимир Бобровников, Институт востоковедения РАН

Альфريد Бустанов, Университет Амстердама
Данис Гараев, Университет Нархоз (Казахстан)
Кямал Гасимов, Институт европейских, российских и евразийских исследований, Университет Джорджа Вашингтона (США)

Ильшат Гимадеев, Казанский федеральный университет

Илья Зайцев, ИНИОН РАН

Ислам Зарипов, Московский исламский колледж

Тимур Кораев, Институт стран Азии и Африки МГУ

Андрей Коротаяев, Высшая школа экономики

Григорий Косач, Российский государственный гуманитарный университет

Татьяна Котюкова, Институт всеобщей истории РАН

Василий Кузнецов, Институт востоковедения РАН

Йоран Ларссон, Университет Гетеборга (Швеция)

Анна Маточкина, Санкт-Петербургский государственный университет

Джеймс Мейер, Университет Монтаны (США)

Ильнур Миннуллин, Институт истории АН Республики Татарстан

Гюзель Сабирова, Высшая школа экономики в Санкт-Петербурге

Баходир Сидиков, Университет Берна (Швейцария)

Ирина Царегородцева, Высшая школа экономики

Ренат Шайхутдинов, Университет Флориды (США)

Шамиль Шихалиев, Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН

Павел Шлыкков, Институт стран Азии и Африки МГУ

Ахмет Ярылкапов, МГИМО(У)

Олег Ярош, Институт философии НАН (Украина)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Сергей Абашин, Европейский университет в Санкт-Петербурге

Ренат Беккин, Университет Содергорн (Швеция)
Вячеслав Белокреницкий, Институт востоковедения РАН

Михаэль Кемпер, Университет Амстердама (Голландия)

Ахмет Куру, Университет Сан-Диего (США)

Михаил Мейер, Институт стран Азии и Африки МГУ

Магнус Марсен, Университет Сассекса (Великобритания)

Рафик Мухаметшин, Казанский федеральный университет

Виталий Наумкин, Институт востоковедения РАН

Агата Налборчик, Университет Варшавы (Польша)

Леонид Сюкияйнен, Высшая школа экономики

Адиб Халид, Карлтон Колледж (США)

Юлай Шамильогу, Университет Висконсина (США)



Журнал
исследований ислама
и мусульманских обществ

ISSN 2541–884X

Лит. редактор: И. Гимадеев

Корректор: А. Винтер

Дизайн: А. Островская, Э. Кагаров

Верстка: Л. Красновекин

УЧРЕДИТЕЛЬ:

Фонд поддержки и развития научных и культурных программ имени Ш. Марджани
 Адрес: 117997, г. Москва, ул. Вавилова, д. 69

WWW.MARDJANI.RU

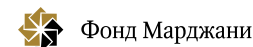
e-mail: paper@islamology.in

Веб-сайт журнала: [HTTP://ISLAMOLOGY.IN](http://ISLAMOLOGY.IN)

Редакция не предоставляет справочной информации. Редакция не несет ответственности за достоверность информации, опубликованной в рекламных объявлениях. Рекламируемые товары и услуги подлежат обязательной сертификации.

Полнотекстовая перепечатка материалов, опубликованных в журнале Islamology, а также на сайте www.islamology.in, допускается только с разрешения редакции. Цитирование материалов приветствуется.

Тираж: 100 экз.



Фонд Марджани

CONTENTS

- 6 **From the editors**
Sofya Ragozina
 Constructing Islam: Muslim Identity Facing Modern Challenges

Topic of the issue

- 8 *Gulnaz Sibgatullina*
 Reading Asad, Ahmed, and Hallaq: What is Islam Today?
- 19 *Sofya Ragozina*
 Phobia of Islamophobia as the Basis for ‘Critical Muslim Studies’. How Ideology Became a Methodology for the Study of Islamic Communities in the West
- 35 *Sergio Castaño Riaño*
 The Relevance of Islam in Belgium and Future Perspectives
- 53 *Denis Shedov*
 Legal Aid in Mosques in Central Russia: Between Civic Activism and Bureaucracy
- 70 *Milos Milovanovic*
 In Search of the Majority: The Demographic Evolution of Muslim Political Identity in Bosnia and Herzegovina
- 87 *Sara Tonsy*
 The Normalization of the Muslim Brotherhood’s Religious Discourse in Egypt: A Comparative Perspective Before and After 2011
- 100 *Abdullakutty K.P.*
 Can the Other Speak? Mediated Counter-Narratives of Tatars and Mappilas

Varia

- 117 *Mobamed Mosaad Abdelaziz Mobamed*
 The Linguistic and Sociological Dimensions of the Concept of Jam’: A Deleuzian Approach

Academia

- 142 Roundtable “Being a Muslim in Russia: Contexts, Theories, and Methods of Studying Muslim Identity”
- 180 *Leila Almazova*
 Continuing Controversy Around the Phenomenon of Tatar Jadidism

Reviews

- 188 *Denis Brilev*
 Renat Bekkin (ed.). The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia
- 193 *Sebastian Cwiklinski*
 Alfrid Bustanov. Zaynap Maksudova’s Library. Moscow: Mardjani Foundation, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

- 6 **От редакции**
Софья Рагозина
Конструируя ислам: мусульманская идентичность перед вызовами современности

Тема номера

- 8 *Гульназ Сибгатуллина*
Читая Асада, Ахмеда и Халлака: что есть ислам сегодня?
- 19 *Софья Рагозина*
Фобия исламофобии как основа «критических мусульманских исследований». Как идеология превратилась в методологию изучения исламских сообществ на Западе
- 35 *Серхио Кастаньо Рианьо*
Ислам в Бельгии: нынешнее состояние и перспективы
- 53 *Денис Шедов*
Правовая помощь в мечетях Центральной России: между гражданским активизмом и бюрократией
- 70 *Милош Милованович*
В поисках большинства: демографическая эволюция мусульманской политической идентичности в Боснии и Герцеговине
- 87 *Сара Тонси*
Нормализация религиозного дискурса «Братьев-мусульман» в Египте: сравнительная перспектива до и после 2011 года
- 100 *Доктор Абдуллакутти*
Могут ли другие говорить: контр-нарративы татар и маппилов в средствах массовой информации

Varia

- 117 *Мохамед Мосад Абдельазиз Мохамед*
Лингвистические и социологические аспекты понятия «джама»: делезианский подход

Научная жизнь

- 142 **Круглый стол** «Быть мусульманином в России: контексты, теории и методы изучения мусульманской идентичности»
- 180 *Лейла Алмазова*
Незатихающие споры вокруг феномена татарского джадидизма

Рецензии

- 188 *Денис Брилев*
Рецензия на сборник о концепте «традиционного ислама» под ред. Р.Беккина
- 193 *Себастьян Цвиклински*
Рецензия на книгу «Библиотека Зайнап Максудовой» А.Бустанова

КОНСТРУИРУЯ ИСЛАМ: МУСУЛЬМАНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ПЕРЕД ВЫЗОВАМИ СОВРЕМЕННОСТИ

Редакционное вступление

«Практика является исламской постольку, поскольку она подтверждена дискурсивными традициями ислама и в качестве таковой преподается мусульманам — неважно, алимом, хатибом, суфийским шейхом или необразованным родителем», — пишет Т. Асад (2017, с. 46), акцентируя внимание на гетерогенности исламской традиции. Но как быть, если в современном публичном пространстве этот плюрализм редуцируется до простых и, как кажется, всем понятных маркеров «европейского» или «радикального» ислама? Акторы общественного дискурса прибегают к риторике «социальной интеграции», определяемой на основе политико-культурной категоризации «наших» умеренных мусульман и «ненаших» экстремистских мусульман, а также к идеям о «форматировании ислама», когда плюралистичная исламская традиция подменяется дискуссиями о, например, «европейском исламе, совместимом с ценностями западной демократии». Во-первых, это приводит к тому, что О. Руа называет «эссенциализацией ислама» — «попыткой все объяснять через ислам, формируя таким образом отрицательное отношение к “мусульманскому сообществу”», во-вторых — к политизации самой мусульманской идентичности, о чем говорит Р. Брубейкер, описывая категорию «группизма» в своей теории идентичности.

Как различные акторы публичного пространства «формируют» ислам? Как сложившиеся дискурсы политизируют и видоизменяют мусульманскую идентичность? Наконец, как мусульманское сообщество реагирует на запросы по унификации его репрезентации, и какое влияние это оказывает на плюрализм внутри мусульманского сообщества? Какие новые смыслы рождаются в ходе такого взаимодействия?

В данном номере подробно рассмотрен феномен политизации мусульманской идентичности: с одной стороны, какой образ формируется в различных секторах публичного пространства, с другой — как мусульманское сообщество реагирует на задаваемые рамки. В каких случаях и почему некое сообщество позиционирует себя как «мусульманское»? Номер открывают два обзорно-теоретических текста, призванные рассмотреть проблему конструирования мусульманской идентичности в академическом дискурсе. Я в своей статье под провокационным заголовком «Фобия исламофобии» описываю некоторые тенденции развития так называемых «критических мусульманских исследований», формирующихся в условиях, когда на Западе грань между политическим активизмом, связанным с борьбой за права меньшинств, и академическим знанием становится абсолютно проницаемой. Анализируя американские и европейские исследовательские сообщества, я отмечаю, как противостояние исламофобии и заявление своей политической позиции превращается в полноценную методологию, востребованную у широкого круга исследователей. *Гульназ Сибгатуллина* представляет русскоязычному читателю три важнейшие для современной социологии ислама книги — «What is Islam? The Importance of Being Islamic» Шахаба Ахмеда, «Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason» Талала Асада и «Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge» Вазля

Халлака. В центре внимания Гульназ — происходящий на Западе «лингвистический поворот» в исследованиях ислама, в рамках которого признается ценность полисемии глобального мусульманского сообщества. Множественность языков описания различных исламских реальностей и стала красной нитью этого номера. На примере различных — с точки зрения географии и проблематики — кейсов нам удалось рассмотреть отдельные модели конструирования ислама в публичном пространстве.

Серхио Кастаньо обращается в своей статье к кейсу ислама в Бельгии, а именно описывает процесс инкорпорирования отдельных шариатских норм в национальное законодательство, а также то, как это сказывается на формировании образа мусульманской общины в бельгийском обществе. *Денис Шедов* также обращается к юридической сфере, анализируя институт правовой помощи в мечетях Центральной России. На основе эмпирических данных, собранных в ходе интервью в Ярославле и Костроме в 2018–2019 годах, автор приходит к выводу, что данный феномен является проявлением как бюрократизации ислама, так и становления гражданской идентичности мусульман в условиях современной России. Европейский контекст представлен также историческим ретроспективным материалом по Балканам. *Милош Милванович* обращается к такому интересному источнику, как переписи населения на территории современной Боснии и Герцеговины, и анализирует, как ее результаты формировали политику идентичности в отношении мусульман в условиях полиэтничного и поликонфессионального общества.

Феномен политизации мусульманской идентичности в незападных обществах рассматривает *Сара Тонси* в своей статье про современный Египет. Обращаясь к концепциям символической власти П. Бурдьё и постисламизма О. Руа, она исследует феномен нормализации дискурса о «Братьях-мусульманах» в Египте до и после событий «арабской весны». Оригинальную исследовательскую перспективу предлагает д-р Абдуллакутти. Он сравнивает ориентализацию татарской общины в России и мапильской в Индии в современном кинематографе и делает вывод о схожих механизмах формирования нарратива «другого» в публичных пространствах двух стран.

Органично завершает тематическую подборку стенограмма семинара *«Быть мусульманином в России: контексты, теории и методы изучения мусульманской идентичности»*, состоявшегося в апреле 2020 года. В обсуждении приняли участие специалисты по исламу из разных областей научного знания: антропологии, социологии, политологии. Главный вопрос, который стоял перед участниками данного семинара: как изучать мусульман в России, выходя за рамки, с одной стороны, классической истории ислама, а с другой — навязанных редуцирующих рамок политического и радикального ислама? Практики государственного управления, тяготеющие к гомогенизации мусульманского пространства, советское наследие, настороженное отношение к мусульманскому сообществу, активно формируемое медиа, новые формы публичного пространства (например, многочисленные формы репрезентации мусульман в интернете) и появление феномена цифрового ислама (digital Islam) — все это, как никогда ранее, влияет на религиозную идентичность мусульман. Участники семинара обсудили, как изучать все эти сравнительно новые феномены, трансформирующие мусульманскую идентичность.

Софья Рагозина

**READING ASAD,
AHMED, AND HALLAQ:
WHAT IS ISLAM TODAY?**

**Gulnaz
Sibgatullina**

g.r.sibgatullina@uva.nl

*This essay is a brief review of three books, *What is Islam? The importance of being Islamic* by Shahab Ahmed (2016), *Secular translations: Nation-state, Modern Self, and Calculative Reason* by Talal Asad (2018), and *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge* by Wael Hallaq (2018). The authors' arguments are analyzed in terms of the ongoing "linguistic turn" in Western studies of Islam, that is, the creation of a methodological paradigm that recognizes the value of the polysemy of the global Muslim community (past and present) and pays attention to multiple languages (imperial, colonial, academic, etc.) to describe Islam. The essay concludes with a discussion of the strengths and weaknesses of this paradigm and its applicability to studies of Islam in Russia.*

Keywords: *linguistic turn, discourse, modernity, secularity, performativity.*

University of Amsterdam
Gulnaz Sibgatullina

ЧИТАЯ АСАДА, АХМЕДА И ХАЛЛАКА: ЧТО ЕСТЬ ИСЛАМ СЕГОДНЯ?*

Гульназ
Сибгатуллина
g.r.sibgatullina@uva.nl

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.10.2.01>

Данное эссе представляет собой краткий обзор трех книг — «Что такое ислам? Важность исламскости» Шахаба Ахмеда (2016), «Секулярные переводы: национальное государство, современное “я” и расчетливый разум» Талала Асада (2018) и «Переосмысление ориентализма: критика современного знания» Ваэля Халлака (2018). Аргументы авторов анализируются с точки зрения происходящего на Западе «лингвистического поворота» в исследованиях ислама, то есть создания методологической парадигмы, в которой признается ценность полисемии глобального мусульманского сообщества (в прошлом и настоящем) и уделяется внимание множественности языков (имперский, колониальный, академический и др.) для описания ислама. В заключение эссе обсуждаются сильные и слабые стороны этой парадигмы и ее применимость к исследованиям ислама в России.

Гульназ
Сибгатуллина
Университет
Амстердама

Ключевые слова: лингвистический поворот, дискурс, модерн, секулярность, перформативность.

ВВЕДЕНИЕ

Получив приглашение от редактора этого тематического номера «Islamology» Софьи Рагозиной написать обзор одной из недавно вышедших, но уже ставших классикой книг по исламу, признаюсь честно, я была в некотором замешательстве: какая работа имеет наибольший шанс разогреть дискуссии о методах изучения ислама в России? Решением стало рассмотреть три книги вкупе — «Что такое ислам? Важность исламскости» Шахаба Ахмеда (Ahmed, 2016), «Секулярные переводы: национальное государство, современное “я” и расчетливый разум» Талала Асада (Asad, 2018) и «Переосмысление ориентализма: критика современного знания» Ваэля Халлака (Hallaq, 2018)¹ — таким образом освобождая себя от бремени выбора. Вместо обзора одной книги здесь я попытаюсь обрисовать контуры продолжающегося, как мне

* Данная работа написана при финансовой поддержке Европейского Союза, в рамках международного исследовательского проекта «Европейский Коран» (The European Union's Horizon 2020 research and innovation programme, grant agreement no. 810141).

1. На момент написания этого эссе (май 2021), ни одна из трех работ не была издана на русском языке. Названия книг даны в переводе автора данной статьи.

кажется, «лингвистического поворота» в исследованиях ислама на Западе². Стоит заранее предупредить читателя, который наверняка знаком с другими работами Т. Асада и В. Халлака и слышал о первой и, к нашему огромному сожалению, последней монографии Ш. Ахмеда: каждая из рассматриваемых здесь книг является результатом многолетних изысканий и содержит множество смысловых слоев, что, соответственно, порождает целый ряд возможных интерпретаций. В данном эссе будет представлена лишь малая их часть. Более того, рассматривая эти три книги вместе, хотя каждая из них более чем заслуживает отдельной дискуссии, мне придется местами упростить аргументацию авторов, но без умысла обесценить их вклад, а в попытке показать параллели между их трудами.

Ислам как дискурс

Три книги, в своей сущности, преследуют абсолютно разные цели. В более чем 600-страничном труде Ахмед, чья эрудиция и близкое знакомство с разнообразием текстовых традиций в исламе поистине поражают, детально разбирает преобладающие сегодня в академической среде определения ислама. В поисках ответа на вопрос «Что есть ислам?», вынесенный в заглавие книги, автор пытается выработать определение исламу, которое включало бы в себя всю его противоречивость, часто игнорируемую учеными или списываемую на различия культур. Книга Асада же представляет собой обобщение его предыдущих исследований, посвященных анализу понятий «секулярность» и «религия/религиозность». Она основана на расширенной версии трех его лекций, прочитанных на кафедре антропологии Колумбийского университета в 2017 г. И наконец, работа Халлака, по крайней мере судя по ее названию, обещает быть новым прочтением и критикой идей об ориентализме, выдвинутых Эдвардом Саидом в одноименной книге (Said, 1978).

Первое, что бросается в глаза при чтении трех рассматриваемых здесь авторов, это существенное влияние на них теорий Мишеля Фуко о власти и дискурсе, разработанных им еще в конце 1960-х (Foucault, 1968, 1975). И Ахмед, и Асад, и Халлак оперируют понятием дискурса (упрощенно: производство и потребление текстового, визуального и аудиоматериала) и отталкиваются от представления, что дискурсы создают и поддерживают или же подвергают сомнению властные структуры, иерархии и то, что мы называем реальностью (правдой). Каждый из рассматриваемых авторов, безусловно, приводит свое видение того, как именно дискурс и власть связаны друг с другом и кто выигрывает или теряет от этой связи; для нас же эта объединяющая их теоретическая рамка важна для нижеследующего анализа данных авторами определений исламу.

Начать здесь стоит с Асада. Еще в своей работе, изданной в 1986 г. (Asad, 1986), он предложил на то время довольно революционную идею — рассматривать ислам не в качестве религии в западном понимании этого термина, а в качестве «дискурсивной традиции». По его мнению, ислам характеризуется тем, что основополагающие его тексты (Коран и хадисы) находятся в непрерывном процессе интерпретации; мусульмане, обращаясь к ним, каждый раз заново определяют их смысл в соответствии с изменяющимися обстоятельствами и новыми вызовами времени. Такой взгляд Асада пересекается с определением шариа, представленным позднее Халлаком в серии работ на тему исламского

2. В этом эссе «Запад», следуя аргументации рассматриваемых авторов, будет несколько умышленно конструироваться как гомогенное целое, определяемое не столько географией, сколько общностью ценностей.

права (Hallaq, 2005, 2009). По мнению последнего, шариат изначально (в эпоху преMODерна) представлял собой сложный набор социальных, экономических, культурных и моральных отношений, регулировавших мусульманские сообщества. Согласно Халлаку, это была гибкая дискурсивная практика, в которой эти отношения воздействовали и влияли друг на друга бесчисленным множеством способов. Соответственно, применение законов основывалось на выводах фикха, юридических процедурах, моральных кодексах и многом другом — уникальном наборе для каждого сообщества и временного периода (Hallaq, 2005). В работе от 2018 года он противопоставляет исламскую и западную правовые системы, утверждая, что гибкость шариата, его зависимость от групп правоведов-факихов, неразделимость этики и закона позволяли преMODернистским исламским обществам избегать тех этических перекосов, которые характеризуют экспансивную деятельность европейских государств. Об этом подробнее чуть ниже.

Ахмед в своей работе, две трети которой посвящены разбору существующих подходов к интерпретации ислама («множественность исламов», *Islamicate*, применимость термина «религия» к исламу), не оставляет без внимания и теорию «дискурсивной традиции». Асад, несомненно, оказал большое влияние на Ахмеда, ибо последний также продвигает определение ислама через анализ разнообразия дискурсов. Однако во взглядах этих двух ученых заметно существенное различие: по Асаду, ислам — это дискурсивная традиция, направленная на выработку ортодоксии, в то время как Ахмед считает, что «правильного», «традиционного» ислама не существует. Вместо этого Ахмед предлагает теорию Пре-Текста, Текста, и Кон-Текста Откровения. Именно взаимодействие трех элементов, как считает Ахмед, создает ту множественность значений ислама, которую ученые вот уже сколько десятилетий пытаются объяснить. Такой подход, по Ахмеду, объясняет противоречия, которые он обнаруживает в различных «исламах», практикуемых в географическом и временном ареале «от Балкан до Бенгалии» («the Balkans-to-Bengal complex»).

Текст, вероятно, наиболее осязаемое понятие из трех концептов — это, собственно, основополагающие тексты в исламе. Пре-Текст — это то, что находится за Текстом, т. е., Божество, Его повсеместная сущность, Правда (Истина). Если исламская философия была нацелена на рациональное познание этой Правды, то суфизм был ориентирован на чувственное. Кон-Текст, по Ахмеду, это все то разнообразие существующих на момент анализа идей об исламе, тех дискурсов, которые повлияли и продолжают влиять на мусульман, и на то, как эти идеи возникали через взаимоотношение с окружающим миром в его физическом плане. Пока мусульмане исследуют герменевтические связи между Пре-Текстом, Текстом, и Кон-Текстом Откровения, они «делают» свой ислам. Этот процесс, по Ахмеду, всегда будет принимать различные направления — в силу разнообразия культурных, экономических, политических, географических, исторических контекстов, в которых живут мусульмане, что естественным образом приводит к расхождениям и отличиям в том, как ислам интерпретируется и практикуется в мире. Если учитывать, что все формы в одинаковой мере являются «мусульманскими», ислам в самой своей сущности противоречив.

Ислам и модернизм

Таким образом, все три автора выступают против употребления термина «религия» в попытках концептуально описать и определить ислам. Религия, по их мнению, это понятие, которое сформировалось в Европе в эпоху Просвещения, зало-

жило основу все более секуляризирующегося общества. Различие между «священным» (sacred) и «мирским» (profane), которое является основополагающим для западных исследований религии, по мнению Халлака, Асада и Ахмеда, исключительно чуждо исламу. Это разделение на священное-мирское, как и попытка охарактеризовать исламское право в отрыве от исламской этики, является результатом ориенталистского подхода в частности и попыток вписать ислам в исключительно европоцентристский проект модернизма в целом. Все три автора, в особенности Халлак и Асад, выступают с неумолимой критикой этого проекта.

Халлак, который также традиционно видит корни модернизма в трудах эпохи Просвещения, определяет модернизм как победу и доминирование европейской системы мысли и этики. Эта система, как считает Халлак, базируется на идее последовательного материального прогресса, на капитализме и индивидуализме. В ее основе лежит потребительское, рыночное отношение как к природным, так и человеческим ресурсам. Объективизация, упрощение, обезчеловечивание и, соответственно, избавление от Другого (он приводит метафору камня, преграждающего дорогу прогрессу, должно быть убранными любыми способами) практиковались европейцами не только в отношении мусульманских, но и других неевропейских народов — будь то аборигены Австралии или индейцы Северной Америки. Полное уничтожение, а не попытка аккомодации других форм познания, отличающихся от европейской (позднее европейско-американской) системы, является характерной чертой модернизма. Поэтому считать Холокост и геноцид меньшинств во время Второй мировой войны исключением — значит игнорировать «геноцидальную» сущность современной системы. Эта сущность, по Халлаку, проявляется не только в отношении людей — здесь он делает отсылку к истории рабства и истреблению коренного населения в колониальную эпоху, но и в отношении природы. То есть глобальный экологический кризис, который невозможно более игнорировать, является лишь очередным проявлением «геноцидального», потребительского отношения.

Халлак, как можно догадаться, довольно критичен по отношению к Саиду, указывая на главный, по его мнению, «промах» теории ориентализма: Саид анализировал традицию академического востоковедения в Европе, которое породило и укрепило представления о Востоке как экзотичном, чувственном и нерациональном, в качестве отдельной области науки. Для Халлака ориентализм и мысленные категории и образы, культивировавшиеся этой наукой преимущественно с конца XVIII века, не являются своего рода эпистемологическим островком, а продуктом более масштабных и всепроникающих установок, схем и дискурсов модернизма. Поэтому для Халлака ориентализм — не исчезнувший, а лишь получивший после критики Саида новую оболочку в виде «Islamic and Middle Eastern Studies» — не отличается от других академических дисциплин. Востоковедение, как и экономика, антропология или философия, в качестве институционализированной академической науки существует за счет и в интересах государства, которое использует академию в качестве инструмента порабощения и геноцида Другого и для осуществления колониального проекта Запада в целом. Поэтому критический очерк Саида — который, по мнению Халлака, сам был продуктом этой западной академической системы — не привел к разрушению доминирующих схем, а только сделал их еще сложнее и устойчивее.

В попытке описать роль и участие академической науки в колониальном проекте, Халлак вводит теорию перформативности, разработанную изначально Джоном Ости-

ном (Austin, 1962)³ для более узкой сферы семиотики⁴. Опираясь на идеи Остина, Халлак предполагает, что академическая наука не просто описывает реальность, будь то образ жизни африканских племен или экономическая модель США в начале XX века, но и обладает силой влиять на эту реальность и трансформировать ее через это описание. При наличии соответствующего контекста (европоцентристский, т. е. этически «пустой» и «геноцидальный» модернизм) и необходимого авторитета (аффилиация с научным центром, докторская степень) ученые приводят модернистский проект в действие, они участвуют в колонизации и материальном истощении ресурсов за пределами (а порой и внутри) Запада.

Хотя работа Халлака, безусловно, разрабатывает новые идеи и подходы к интерпретации истории отношений Запада и Востока, его аргументация вызывает определенные возражения. Во-первых, само противопоставление неантропоцентричного, нематериалистического и несuverенного ислама необузданному, разрушительному, эгоистичному Западному проекту рискует повторить те самые ошибки, за которые многие, включая Халлака, критиковали Саида. Халлак в попытке охарактеризовать историю отношений Запада и Востока точно так же представляет эти две сущности как абсолютно гомогенные — исключительно положительные (ислам) или негативные (Запад, модернизм), что размывает внутренние противоречия, вариативность и непрекращающуюся изменчивость этих двух феноменов. Более того, в такого рода описании прослеживается излишняя идеализация премодерна: по Халлаку, ранняя исламская система не разделяла право и этику, поэтому даже экспансионистская политика мусульманских правителей не имела целью уничтожение природных ресурсов или коренного населения. В этой картине общества премодерна существовали исключительно с учетом интересов друг друга и во взаимосвязи с природой, что, конечно же, является упрощением, а то и искажением действительности.

Интересна, но не менее проблематична также его мысль об исламском модернизме конца XIX — начала XX веков. Повторяя и разбирая идеи, озвученные ранее в книге (Hallaq, 2012) о невозможности исламского государства в современных условиях, Халлак придерживается мнения, что именно из-за категорического неприятия альтернативных форм мысли и познания в европейской модели модернизма, ислам — в его форме до ориентализма и модернизма — сосуществовать с понятием «суверенного государства» не может. По его мнению, проекты модернизации ислама в конце XIX века были ничем иным, как попыткой стандартизировать и кодифицировать ислам по примеру европейского христианства. Система права, существовавшая в исламе, зависела от мнения факихов и определялась по ситуации с учетом многих факторов, таких как местное право и обычаи, в то время как с возникновением института суверенного и национального государства происходит разделение понятий морали и права. Это разделение, по Халлаку, изначально чуждо исламу, но вводится в оборот усилиями мусульманских модернистов. Действуя на руку ориенталистам, эти мусульмане помогают создать образ традиционных уемов как коррумпированных и погрязших в грехах шарлатанов, а исламская форма законопроизводства представляется морально устаревшей практикой. В результате, счита-

3. По Остину, все выражения можно разделить на описательные (например, «идет дождь») и перформативные (например, «объявляю вас мужем и женой»). Последняя группа не только описывает реальность, но и меняет ее, если соблюдаются условия авторитета говорящего и наличие соответствующего контекста. То есть выражение «объявляю вас мужем и женой», произнесенное в ЗАГСе уполномоченным на это лицом, меняет статус вступающих в брак на статус мужа и жены.

4. Джудит Батлер, также через работы Фуко, разрабатывала теорию перформативности для анализа концепции гендера еще в 1990-е (Butler, 1993).

ет Халлак, происходит кодификация и, соответственно, заострение изначально гибкой системы исламского права. Критика исламского модернизма не нова, но Халлак повторяет клише, которое уже было деконструировано исследованиями исламского модернизма в целом и российского джадидизма в частности. Это замечание касается идеи, что между старым и новым интеллектуальными слоями мусульман существовал разрыв; по Халлаку, есть ислам истинный, существовавший до середины XIX века, который вдруг исчезает с появлением прослойки исламских интеллектуалов, противопоставляющих себя традиционным улемам. Даже труды по российскому джадидизму неоднократно указывали на проблематичность такого разделения на прогрессивных джадидов и консервативных кадимистов; более того, явление, описываемое как исламский модернизм, имеет сложную и разветвленную систему внутренних, не обязательно связанных с модернизацией процессов в исламском обществе⁵. Позиция Халлака также предполагает, что современные исламские практики, возникшие в эпоху модерна, не являются в сущности «исламскими»; эта позиция противоречит идеям Ахмеда и по-своему продолжает маргинализировать, например, ислам родившихся в Европе мусульман.

ПЕРЕВОДЯ ИСЛАМ НА СЕКУЛЯРНЫЙ ЯЗЫК

Если Халлак делает попытку описать возникновение проекта модернизма и трансформацию ислама в результате столкновения с ним, то Асаду интересна сегодняшняя позиция ислама в частности и религии в секулярных обществах в целом. Обоих авторов, правда, объединяет откровенно пессимистичный взгляд на будущее мира, по инерции развивающегося по установкам модернизма. За отправную точку Асад берет, предсказуемо, анализ истоков светского мышления в современном мире. Асад считает, что западный секуляризм коренится в европейском христианстве, точнее, в его особой форме, которая в значительной степени игнорирует собственную восточную историю. Он также подчеркивает, что европейские представления о светских ценностях конструируются как финишная прямая долгой истории прогресса и результат переосмысления иудео-христианской культуры. По мнению Асада, эта картина является фасадом, который скрывает амбивалентность Европы по отношению к евреям, и попыткой преодолеть травму Холокоста.

Книга Асада ценна тем, что, отвечая на неоднозначное предложение Юргена Хабермаса (Habermas, 2006) «перевести религию на секулярный язык», автор рассматривает, кто, как, зачем и на какой именно язык переводит ислам сегодня. Справедливо, что Асад критически и даже скептически относится к основополагающим блокам дискурса о секулярности: теории справедливости, равенства и свободы, которые часто инструментализируются для критики ислама и доказательства его «несовместимости» с западными ценностями. По Асаду, эта теория неразрывно связана с институтом суверенного государства, в результате чего дискурс секуляризма оказывается переплетенным с идеологией экономического либерализма. Довольно убедительно Асад показывает, как идея свободы сводится к свободе экономической конкуренции, а равенство и идея человеческого достоинства завязаны на принадлежности к национальному государству. Люди без гражданства или те, которые не принадлежат к определенным национальным государствам (напр., беженцы), не имеют доступа к тем самым правам и свободам, которыми гордится Западная Европа и которые она пропагандирует как универсальные.

5. Из последних работ на эту тему см. Ross, 2020; Spannaus, 2019.

Либерализм требует равной свободы, которая должна быть превыше всего, но намеренно исключает тех, считает Асад, кто придерживается «нелиберальной религии», т. е. мусульман.

Развивая тему перевода, Асад обращается к теории непереводимости Корана. По его мнению, как текст Священное Писание не раз переводилось на другие языки, однако именно использование оригинального текста в ритуалах, та самая перформативность этого текста для мусульман, является важной особенностью ислама. Теория непереводимости Корана, т. е. невозможности использования перевода в процессе поклонения, прежде всего — во время намаза, затрудняет как политический, так и институционализованный религиозными властями контроль над смыслом и эффектами текста, поскольку возможности интерпретации этого текста остаются неограниченными. Значит, Асад, пусть и без прямой отсылки к работе Ахмеда, повторяет идею взаимовлияния и постоянной интеракции Кон-Текста, Текста, и Пре-Текста, которые создают бесконечную вариативность в исламе. Непереводимость Текста и вариативность исламского дискурса, заявляет Асад, препятствует амбициям государственной власти и распространению моделей капиталистического обмена. Однако Асад обеспокоен тем, что в современном мире, основанном на рыночной экономике и расчете рисков, ни религиозный язык Писаний, ни светский язык эстетического опыта не решают проблем коллективного сосуществования. Вместо этого язык статистики, абстракции, расчета и цифр все чаще используется государством для регулирования сообществ.

НЕОБХОДИМОСТЬ НОВОЙ ЭТИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ

В чем все три рассматриваемых в этой статье автора согласны друг с другом, так это в необходимости преодоления, и желательно — как можно более скорого, тех недостатков этической системы модернизма и секуляризма, которые на данном этапе грозят привести человечество к апокалипсису (экологическому или ядерному).

Ахмед через идею плюральности и противоречивости ислама выступает за то, чтобы отказать от идеи нормативного центра в исламе и перестать фокусироваться на серии узких шариатских взглядов. Хотя Ахмед заявляет, что он «не пытается предписывать, как стоит следовать исламу» (с. 5), одним из посылов его книги является идея, что мусульмане имеют право понимать и жить в исламе в соответствии с этикой их религиозной традиции. Маргинализация культурной и этической пайдеи, которая была когда-то в центре исламской жизни, лишила, как считают Асад и Халлак, мусульман инструментов противостояния доминированию западной морали гиперкапитализма. По Халлаку, академические востоковеды могут подорвать здание современной системы знания и познания через изучение и принятие этических норм цивилизаций, которые они изучают. Это будет означать, что вместо лишь объяснения ислама (как и индуизма, или буддизма) либеральному светскому Западу востоковеды должны научиться критиковать современные формы знания в этически исламском (как и индуистском, или буддийском) понимании.

Не оспаривая необходимость трансформации современных моделей доминирования, эксплуатации, а также проблематичность либеральных ценностей, мне, как читателю, однако, сложно перенять оптимистические прогнозы, в частности Асада и Халлака, что введение исламской системы познания и этики в современный язык модернизма является панацеей от того самого апокалипсиса. Аргументация Асада, а также прямые отсылки Халлака к работам французского интеллектуала и суфия Рене Генона — кото-

рого он представляет в образе идеального ориенталиста-критика — созвучны с философией школы Традиционалистов, основоположником которой является Генон. Эта школа породила множество ответвлений⁶, некоторые из которых конструировали ислам либо как реальность для побега от модернизма и прогресса, либо как инструмент для полного уничтожения этой модели мироустройства. Однако анализ этих философских подгрупп и традиционализма в целом показывает, что, несмотря на поверхностную инклюзивность этих идей, они также могут быть исключительно европоцентристскими и склонны к отрицанию возможности сосуществования альтернативных систем знания и ценностей.

«Лингвистический поворот» в исследованиях ислама

Как утверждения, представленные в рассмотренных здесь книгах, применимы к исследованиям ислама в России? На мой взгляд, интересен тот самый лингвистический поворот в исследованиях ислама, где все больше внимания уделяется множественности языков для описания ислама, а также для производства и потребления дискурсов о религии в целом. Этот подход позволяет анализировать те дискурсивные рамки, в которые мусульмане вынуждены или пытаются вписать свою идентичность или которыми они оперируют в самоопределении и описании своей религиозной аффилиации. Здесь интересны те специфические для России и глобальные языки, которые имеются в репертуаре российских мусульман: имперский, советский, академическо-востоковедческий, язык церкви и государственных мейнстрим-институтов, язык интернационального ислама и его региональных вариантов, а также лингвистические коды — русский, арабский и национальные языки.

Продолжающиеся попытки перевести ислам с различных языков и лингвистических кодов на другие были предметом анализа в серии относительно недавно появившихся работ; однако описание секулярного языка и то, где пролегает водораздел между секулярным и религиозным в русскоязычных дискурсах, остаются до сих пор малоизведанной областью. Интересен также вопрос о перформативности: что происходит, когда символические мусульманские выражения, например приветствия, заменяются, как предполагается, «полными» синонимами из православного или советского языка? Эти выражения продолжают функционировать в качестве перформативных, но как именно изменяется реальность, ими описываемая, остается неизученным вопросом. Если, следуя логике Ахмеда, для мусульман эти, скажем, православные и советские выражения являются равной частью исламского дискурса, можно ли говорить о лингвистической «экспансии», которая пусть и медленно, но трансформирует властные отношения между религиозными группами?

Другая интересная область для анализа, безусловно, то, в какой форме Россия в позднимперский, советский и постсоветский периоды вписывалась в модель европоцентристского модернизма. На сегодняшний день мы имеем гибриды экономического гиперкапитализма, практики истощения природных и человеческих ресурсов, с одной стороны, и моделей государственного управления, где церковь и религия продолжают использоваться в качестве инструментов национального строительства и конструирования патриотизма, — с другой. В российском дискурсе о религии смешиваются идеи об исламе, развитые в американской интеллектуальной среде после событий 11 сентября

6. В России идеи традиционалистов разрабатывались в работах Гейдара Джемаля, Харуна ар-Руси (Вадима Сидорова) и Александра Дугина.

2001, с советскими лозунгами об образцовом союзе культур и религий. Какие этические модели и в каких пропорциях определяют социальные отношения в путинской России?

И наконец, остаются малоисследованными роль и формы современного российско-го востоковедения; то, насколько после распада СССР влияют на ученых продвигаемые государством колониальный и имперский проекты, в рамках которых присутствуют амбиции сохранения Средней Азии в экономической орбите России и ее политические цели на Ближнем Востоке.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Лингвистический поворот в гуманитарных и социальных науках, который базируется на идее, что смыслы и значения конструируются языком, а не только им передаются, представляет собой отказ от позитивизма и историзма, доминировавших в научной и философской мысли до начала XX в. В частности, после появления работ М. Бахтина, М. Хайдеггера, а позднее М. Фуко и Ж. Дерриды, этот фокус на языке как системе символов сформировал так называемый постмодернистский взгляд на научное знание, где признается относительность истины, а также важность контекста — то есть тех областей, которые находятся за пределами языка и текста.

В рамках данного эссе невозможно не провести параллель между этим постмодернистским подходом к знанию и дискурсивной сущностью ислама. И в современной науке, и в религии Слово обладает перформативностью, его значение изменчиво, и наши попытки его описать отражают лишь специфическую реальность, истинную в определенный момент, в определенном контексте. Научный подход, признающий относительность и непостоянность реальности, мне кажется, намного ближе к герменевтической традиции ислама, чем предполагалось ранее. Возможно, Халлак и Асад правы, говоря, что постмодернизм по сути будет (должен быть) родственен исламу, но не в этической сфере, а в эпистемологии?

REFERENCES

- Ahmed, S. (2016). *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Oxford: Princeton University Press.
- Asad, T. (1986). *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Asad, T. (2018). *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*. New York, NY: Columbia University Press.
- Austin, J.L. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. New York, NY: Routledge.
- Foucault, M. (1968). *Généalogie des Sciences*. Paris: Seuil.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Habermas, J. (2006). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14(1), 1-25.
- Hallaq, W.B. (2005). What is Shari'a? *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, 12, 151-180.
- Hallaq, W.B. (2009). Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'an and the Genesis of Shari'a. *Islamic Law and Society*, 16(3/4), 239-279.
- Hallaq, W.B. (2012). *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York, NY: Columbia University Press.
- Hallaq, W.B. (2018). *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*. New York, NY: Columbia University Press.
- Ross, D. (2020). *Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Said, E.W. (1978). *Orientalism*. New York, NY: Pantheon Books.
- Spannaus, N. (2019). *Preserving Islamic tradition: Abū Naṣr Qūrṣāwī and the Beginnings of Modern Reformism*. Oxford: Oxford University Press.

PHOBIA OF ISLAMOPHOBIA AS THE BASIS FOR ‘CRITICAL MUSLIM STUDIES’. HOW IDEOLOGY BECAME A METHODOLOGY FOR THE STUDY OF ISLAMIC COMMUNITIES IN THE WEST

Sofya Ragozina

sofyaragozina@gmail.com

This article aims to deconstruct the research field of “critical Muslim studies” that is emerging within Western academic discourse. It seeks to expose the postcolonial injustices that Muslims are subjected to in the allocation of symbolic resources. Islamophobia is almost the dominant subject of research here, and the line between political activism related to the struggle for minority rights and academic knowledge becomes completely permeable. This article describes the epistemological foundations of critical Muslim studies and its conceptual language, developed by its proponents within the framework of postcolonial theory, related to the notions of racialization, Orientalization (and self-Orientalization), Eurocentrism and Westernization. The institutionalization of this trend is examined through selected European and American examples. Examination of the volume Islamophobia in Muslim Majority Countries demonstrates how left-liberal ideology, included in the production of academic knowledge, turns into a fully-fledged methodology that is desirable to a wide range of researchers.

Keywords: *islamophobia, sociology of Islam, postcolonial studies, orientalism, leftist ideologies.*

Institute of Oriental Studies,
Russian Academy of Sciences
Sofya Ragozina

ФОБИЯ ИСЛАМОФОБИИ КАК ОСНОВА «КРИТИЧЕСКИХ МУСУЛЬМАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ». КАК ИДЕОЛОГИЯ ПРЕВРАТИЛАСЬ В МЕТОДОЛОГИЮ ИЗУЧЕНИЯ ИСЛАМСКИХ СООБЩЕСТВ НА ЗАПАДЕ*

Софья
Рагозина

sofyaragozina@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islm1g.10.2.02>

Данная статья ставит своей целью деконструировать исследовательское поле «критических мусульманских исследований», формирующихся в лоне западного научного дискурса. Данные исследования ориентированы на выявление постколониальной несправедливости в распределении символических ресурсов, имеющей место быть в отношении мусульман. Едва ли не главным предметом исследования здесь становится исламофобия. И грань между политическим активизмом, связанным с борьбой за пра-

**Софья
Рагозина**

*Научный сотрудник
Института
востоковедения
РАН, преподаватель
НИУ ВШЭ*

ва меньшинств, и академическим знанием становится абсолютно пронизываемой. В статье описаны эпистемологические основы критических мусульманских исследований, их концептуальный язык, выработанный его сторонниками в рамках постколониальной теории, связанный с понятиями расиализации, ориентализации (и само-ориентализации), европоцентризма и вестернизации; на примере отдельных европейских и аме-

риканских проектов рассмотрены тенденции институционализации направления. На примере сборника «Исламофобия в странах мусульманского большинства» продемонстрировано, как леволиберальная идеология, включенная в производство академического знания, превращается в полноценную методологию, востребованную у широкого круга исследователей.

Ключевые слова: *исламофобия, социология ислама, постколониальные исследования, ориентализм, левые идеологии.*

Репрезентация ислама в западном публичном пространстве появилась на повестке дня в качестве исследовательской проблемы в начале 2000-х годов. Главным стимулом для появления этого направления исследований на Западе стал теракт 11 сентября 2001 года в США, затем всплеск публикаций наблюдался после других наиболее крупных атак.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-39-60010 «Быть мусульманином в России: политизация идентичности и модели гражданственности российских мусульман (на примере мусульманских гражданских активистов)».

С. Ахмед и Й. Маттес проанализировали 345 исследований об образе ислама в СМИ с 2000 по 2015 год (Ahmed, Matthes, 2017) и пришли к выводу, что большинство авторов в своих исследованиях так или иначе связывают образ ислама с терроризмом, насилием и миграцией. Мусульман часто изображают как пришельцев, приверженцев «глобального, не знающего границ, ислама», неконтролируемой силой извне с непримиримыми культурными различиями с Западом (Silverstein, 2005). Подобные работы хорошо вписывались (и продолжают вписываться) в общий контекст набиравшей тогда обороты секьюритизации ислама. Политический климат, сложившийся после 11 сентября, подстегнул желание контролировать все, что делается мусульманами, и превратить это в один из важнейших элементов интеграционной повестки дня. Образы униженной мигрантской молодежи и непредсказуемого «глобализированного ислама» представляются как опасная и легко воспламеняющаяся смесь, представляющая угрозу для общества (Kerel, 2006). Представления об «исламской угрозе» подкреплялись и не теряющей своей популярности концепцией С. Хантингтона о «столкновении цивилизаций». В результате на фоне ранее существовавшей атмосферы страха и недоверия между мусульманами и немусульманами в Европе представление, что мусульмане представляют «экзистенциальную угрозу» для европейской цивилизации, нашло отклик среди европейской общественности, особенно на фоне подъема правых настроений.

За изменениями в политической конъюнктуре последовало и смещение в исследовательской повестке. Исследователь, давно изучающий процессы секьюритизации в Европе, Т. Суньер обращает внимание на то, что повышенное внимание, уделяемое после 11 сентября присутствию мусульман как потенциальному риску для общества, привело к постепенному сужению фокуса исследований на управление безопасностью, девиантное поведение, столкновение культур и способы, с помощью которых национальные государства решают проблемы все более громких и транснациональных религиозных групп (Sunier, 2014, p. 1142). Однако акцент на управление, политику национальной идентичности, интеграцию и безопасность при изучении ислама в Европе часто скрывает и игнорирует некоторые очень важные вопросы и тенденции среди мусульман в Европе. Это привело к парадоксальной ситуации. В то время как ислам стал общим знаменателем для широкого спектра явлений, установок и событий, собственно исламские практики остались вне мейнстримных исследований.

В данной ситуации исследования, «слышащие» голос самих мусульман на Западе, становятся органичным продолжением активистской деятельности против дискриминации этих самых мусульманских меньшинств. Так, наиболее ярко данная тенденция прослеживается в довольно новом, формирующемся в лоне западного научного дискурса направлении, которое сами его сторонники называют критическими мусульманскими исследованиями (*critical Muslim studies*). Изначально этот материал задумывался как рецензия на книгу «Islamophobia in Muslim majority societies» (Bayrakli, Hafez, 2019a). Однако размышления на тему изучения современного ислама и наблюдения за отдельными представителями критических мусульманских исследований вылились в очерк, по формату выходящий за рамки простой рецензии. Сначала мы опишем общие эпистемологические основы данного направления, концептуальный язык, выработанный его сторонниками в рамках постколониальной теории, связанный прежде всего с понятиями расиализации, ориентализации (и само-ориентализации), европоцентризма и вестернизации. Затем отметим некоторые тенденции институционализации критических мусульманских исследований. Кто стоит у истоков этого направления и каким образом политическая идея необходимости борьбы с исламофобией легитимируется в качестве академической за-

дачи? Наконец, на материале отдельных исследований будет продемонстрировано, как идеология, включенная в производство академического знания, превращается в полноценную методологию, востребованную у широкого круга исследователей.

ПОСТКОЛОНИАЛЬНОЕ КАК ТРИГГЕР ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ИСЛАМОФОБИИ

Исламофобия — один из основных вопросов, стоящих на повестке дня критических мусульманских исследований. Как и другие виды дискриминации и тематика прав меньшинств в общем, эта повестка восходит к постколониальной исследовательской традиции. Специалист по генеалогии постколониализма Аня Лумба отмечает, что приставка «пост» имеет не только темпоральное значение («после колониальной эпохи»), но и идеологическое — причем оно превалирует в современных исследованиях. Постколониализм объединяет дискуссии о последствиях колониализма, причем акцент смещается от локальных институтов к индивидуальным практикам и субъективностям (Loomba, 2005, pp. 16, 20). В этом смысле исследователей уже интересует не столько история деколонизации, сколько последствия «ориенталистской» (или, правильнее сказать, антиориенталистской) революции в Западной интеллектуальной мысли. Последствия колониализма — это уже не столько колониальные институциональные практики, сколько колониальный язык и идеология (Loomba, 2005, p. 22–23), которые воспроизводятся в самых различных контекстах. Постколониализм теперь оказывается в высшей степени делокализован и идеологизирован (вплоть до того, что сам становится идеологией) и может быть обнаружен во множестве контекстов, напрямую не связанных с историей колониализма. Как минимум три взаимосвязанных друг с другом концепта имеют решающее значение для постколониальной теории: гегемония, дискурс и эпистема.

Понятие «гегемонии» восходит к социально-политической теории А. Грамши и описывает состояние господства правящего класса в неоднородном обществе, достигнутое путем достижения баланса между силой и согласием. Идеология выступает главным инструментом процесса установления гегемонии. Однако, несмотря на приверженность марксистской теории, в своем осмыслении идеологии А. Грамши выходит далеко за ее пределы. В то время как К. Маркс осмыслял идеологию в категориях реальности и иллюзорности, А. Грамши предлагает деление идеологий на тотальные и партикулярные. Идеология — это не отдельные представления о реальности, но сама реальность, включающая в себя все ментальные конструкции, определяющие жизненную концепцию в общем. В этом смысле каждая идеология стремится к тотальности, что в конечном счете приведет к гегемонии. Но процесс этот всегда незавершен, так как появляются партикулярные идеологии, отражающие стремления тех, кто выступает против доминирующих интересов.

Концепт гегемонии был подробно операционализирован постструктуралистами Э. Лакло и Ш. Муфф. «Дискурс — структурированная посредством артикуляции тотальность» (Laclau, Mouffe, 2001, p. 105). «В рамках дискурса производится не только мировоззрение, но и в некотором смысле сами акторы, поскольку их идентичности не являются изначально заданными и формируются политически, т. е. через дискурсивную борьбу за означивание» (Казула, 2009, с. 60). Поскольку любой знак всегда сверхдетерминирован, существует множество конкурирующих дискурсов. Установление гегемонии связано с процессом артикуляции и фиксации значений: в результате «интервенции гегемонии» один дискурс всегда побеждает. Особенность гегемонии как артикуляции

заключается в наличии противоборствующих сил и нестабильности границ, их разделяющих. «Гегемония, таким образом, определяется как распространение дискурса, его превращение в доминирующее поле социальных установок за счет раскалывания политического пространства на два враждебных лагеря» (Казула, 2009, с. 62).

Фундаментальным для постколониальной теории выступает и концепт «эпистемы» М. Фуко, которую он описывает как «культурно-познавательное априори, задающее условия возможности форм культуры и конкретных форм знания определенной исторической эпохи, причем ее основу составляют скрытые структуры, определяющие способ упорядочивания “вещей” в “словах” и обнаруживаемые в системе синхронистических изоморфизмов культурных феноменов» (Визгин). Идеология не имеет никакого значения в концепции М. Фуко, потому что все и так предопределено конкретной структурой знания. Именно она, в свою очередь, предопределяет тотальный характер дискурсивных практик, вне которых действия индивидов едва ли возможны.

Язык постструктурализма был воспринят в постколониальной традиции не только на уровне академических исследований, но и легко адаптировался для политических активистов. Антиколониальные активисты вслед за постструктуралистами, отрицавшими наличие универсальных, объясняющих социальную реальность законов, выступали против тотальных рамок колониализма и за социально-политические изменения. Ничего удивительного в том, что постколониальные исследования — особенно на этапе своего становления — оказались генетически связаны с антиколониальным активизмом. Гораздо интереснее то, как из партикулярной идеологии, в терминологии А. Грамши, постколониализм трансформировался в идеологию тотальную, претендующую на эпистемологическую исключительность. А. Лумба очень точно отмечает сложившуюся иронию: предлагая новую критику колониалистской мысли, «Ориентализм» Э. Саида заложил основу нового «колониального дискурса», который она определяет как «новый способ концептуализации интеллектуальных, экономических и политических процессов формирования, увековечивания и демонтажа колониализма» (Lomba, 2005, p. 50–51). На первый план выходят идеи, субъективности, дискурсы и репрезентации, в то время как изучение формальных практик власти, исторического контекста становится как будто несущественным. Для сторонников постколониальной теории колониальные институты — это лишь продолжение идеологии. Более ясно начинает звучать и ценностный компонент: например, колониальное насилие и притеснения жителей колоний превращаются в не требующий специальных доказательств факт. Колониализм становится универсальной объяснительной моделью. «Анализ постколониальных обществ часто исходит из того, будто колониализм — единственная история этих самых обществ» (Lomba, 2005, p. 20). Становление критических мусульманских исследований, на наш взгляд, отлично демонстрирует превращение критической теории в тотальную исследовательскую программу в рамках постколониальной традиции.

ЕВРОЦЕНТРИЗМ, РАСИАЛИЗАЦИЯ И ОРИЕНТАЛИЗАЦИЯ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ЯЗЫК КРИТИЧЕСКИХ МУСУЛЬМАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

В одном из проектов этого сообщества довольно емко сформулирована его философия: «Способность назвать евроцентризм эпистемологической и методологической проблемой уже давно представляет собой вызов и возможность для про-

движения подходов, которые серьезно и устойчиво исследуют ориентализм и “идею о превосходстве белого человека” (White Supremacism), а также их наследие в формировании нашего понимания мира за пределами Запада» (Reorienting The Post-Western...). Основная проблема в повестке критических мусульманских исследований — это идентичность мусульманских меньшинств, а точнее ее сохранение и артикуляция в публичном пространстве. Базовой предпосылкой выступает тезис о том, что права меньшинств нарушаются и как следствие представители меньшинств вынуждены находиться в постоянном напряжении. Притеснения меньшинств носят институциональный характер, так как связаны с колониальными нарративами. Кроме того, непонимание социокультурных различий многочисленных мусульманских сообществ обуславливает ошибочное гомогенное восприятие ислама. Это также связано с тем, что при анализе развития мусульманских обществ используются критерии, адаптированные для западных обществ. Как следствие, во-первых, исламофобия становится одной из главных тематик этого направления, а во-вторых, грань между политическим активизмом, связанным с борьбой за права меньшинств, и академическим знанием становится абсолютно проницаемой.

Нельзя сказать, что исламофобия изучается исключительно в лоне критических мусульманских исследований. Первая попытка концептуального осмысления термина «исламофобия» была предпринята в 1997 году британским исследовательским центром Runnymede, занимающимся изучением вопросов равенства и этничности (The Runnymede Trust), и носила скорее прикладной характер: ставилась задача найти оптимальную модель взаимодействия британских властей с мусульманской диаспорой. С того времени появилась масса теоретических работ и прикладных исследований, анализирующих исламофобию на стыке социологии, политологии и психологии. Однако по мере развития направления изучения различных моделей взаимодействия с мусульманским сообществом, все громче стали слышны голоса собственно мусульманского сообщества, позиционирующие себя в качестве притесняемой стороны, или же исследователей, принимающих сторону притесняемых социальных групп. Их критика призвана выявить факт неравномерного распределения власти, чтобы затем использовать полученные результаты в борьбе за радикальные социальные изменения.

Насар Меер очень емко, на наш взгляд, описала взаимосвязь изучения исламофобии и постколониальных исследований, определив три направления их «постколониальной неразрывности». Первое указывает на континуитет, поскольку отдельные колониальные динамики воспроизводятся в современных постколониальных отношениях. Второе связано с трансляцией и тем, как исламофобия апроприирует ориенталистский дискурс. Наконец, третье направление касается мусульманской субъектности в том смысле, что появление категории исламофобии сигнализирует о «конструировании мусульман» в рамках расширения и децентрализации западной гегемонии (Meer, 2014).

Большинство сторонников критических мусульманских исследований сходятся на определении исламофобии как антимусульманского расизма, так как именно такая концептуализация позволяет акцентировать внимание на доминировании, контроле, несправедливом распределении символических ресурсов и угрозе мусульманской идентичности. Например, Энес Байраклы и Фарид Хафез говорят, что исламофобия фактически отражает процесс «интервенции» гегемонии, описанной Э. Лакло и Ш. Муфф: «речь идет о доминирующей группе людей, стремящихся захватить, стабилизировать и расширить свою власть с помощью определения “козла отпущения” — реального или вы-

мышленного — и исключения этого “козла отпущения” из распределения ресурсов, прав и конструирования категории “мы” (Bayrakli, Hafez, 2019c, p. 1–2). Исламофобия также отражает процесс формирования негативной идентичности, которая экстраполируется на всех без исключения мусульман. Салман Сайид идет дальше и говорит, что в публичном пространстве вообще не остается места для политической идентичности мусульман. Что значит быть мусульманином? Для него основной вызов как раз и заключается в том, что сегодня для мусульманской идентичности нет ни эпистемологического, ни политического пространства (Bayrakli, Hafez, 2019c, p. 6).

Другие определения исламофобии в рамках данного подхода более процессуальны и акцентируют внимание не столько на расизме, сколько на расиализации. В самом широком смысле под расиализацией понимается процесс приписывания этнической или расовой идентичности отношениям, социальной практике или группе, которые не идентифицировали себя в качестве таковых. Касательно мусульманских общин речь идет о навешивании определенных политических и культурологических ярлыков, которые приводят к аберрациям в восприятии ислама. Сторонники подобного подхода утверждают, что механизмы расиализации воспроизводят колониальные практики конструирования расовых иерархий. По мнению Рамона Гросфогуэля, «Запад» по-прежнему выступает единственной легитимной интеллектуальной традицией, способной производить знание, претендующее на «универсальность», «рациональность» и «истину». В этом смысле исламофобия — это глобальный феномен, потому что современный мир — это «колониальная вестернизированная христианско-центричная капиталистическая патриархальная мир-система» (Цит по: Bayrakli, Hafez, 2019c, p. 5–8). Отсылка к И. Валлерстайну (без конкретной ссылки на его труды) — неотъемлемая часть процесса легитимации данного научного дискурса.

Яркий пример операционализации исламофобии как процесса расиализации — это повышенное и даже болезненное внимание к проблематике слежки (surveillance) со стороны этого сегмента научного сообщества. Речь идет об «особом» внимании к мусульманам со стороны спецслужб, которое якобы основано на своего рода презумпции вины. С одной стороны, это позволяет подчеркнуть униженное подчиненное положение мусульманского меньшинства, с другой — четче очертить границы гегемонистского дискурса. Например, Хатем Базиан подробно описывает феномен «виртуального интернирования» как почти невидимую репрессивную, запугивающую и ограничивающую структуру, используемую правительством США и его союзниками, как внутренними, так и внешними, в глобальном масштабе против отдельных лиц, сообществ и организаций, считающихся не поддерживающими и, возможно, враждебными в их мировоззрении в отношении «глобальных» интересов американской элиты (Bazian, 2019). Кроме того, институт «слежки» маркируется в данном дискурсе как яркая иллюстрация институционализации исламофобии — закрепления отдельных дискриминационных практик на уровне политических институтов. Подобные дискриминационные практики являются симбиотически связанными элементами одновременно политического и академического дискурса. Академическое изучение института исламофобии усиливает политическую аргументацию выступающих за права меньшинств, а политическая конъюнктура актуализирует эту проблематику в лоне социальной науки.

В рамках дискурса расиализации наряду с нарративом европоцентризма оказывается востребован концепт «превосходства белого человека» (white supremacy). Категории те-

ории расизма экстраполируются для изучения религиозно-политической идентичности. «Как религия взаимодействует с расой? Усиление идеи превосходства белого человека заключается в том, что религиозная идентичность как фокус расовой идентичности исключает евреев и мусульман из этой категории не только как квалифицированных белых, но и как класс людей, которые могут быть ассимилированы вообще в более широкое общество» (Lee, Beydoun, Green, Bazian, 2019). Стоит, однако, отметить, что расиализация в данном случае — это обоюдный процесс. Последователи критических мусульманских исследований обвиняют — и на академическом, и на политическом уровне — своих оппонентов в ориентализации мусульман. Под ориентализацией здесь понимается воспроизведение колониалистского дискурса как на индивидуальном уровне («все мусульмане террористы»), так и на страновом уровне — например, когда формируются списки стран, поддерживающих террористов. Но равно как Запад «ориентализирует» мусульман, сами сторонники этого исследовательского направления обращаются к той же стратегии расиализации, конструируя обобщенный образ «белого» угнетателя.

Конструирование образа этого самого «белого» врага занимает важное место в дискурсе критических мусульманских исследований. Американский контекст, в рамках которого в первую очередь развивается это направление, накладывает серьезный отпечаток на риторику его сторонников. Так, реартикуляция антисемитизма выступает одной из важнейших дискурсивных стратегий защиты мусульманской идентичности в публичном пространстве. Вина за институционализацию исламофобии возлагается на «сионистский проект»: «особый» формат американо-израильского взаимодействия и влияние израильского лобби рассматриваются как одно из самых очевидных доказательств неокOLONIALИЗМА в действии. И здесь снова обнаруживается симбиоз академической и политической повесток: например, исследователи анализируют, как антимусульманские предупреждения меняют политику американских благотворительных фондов, а отмена курсов по истории Ближнего Востока рассматривается исключительно с точки зрения деятельности израильского лобби (The 10th Annual International Islamophobia Conference). Кстати, антиссионистские дискуссии порой не лишены и конспирологического нарратива, когда исламофобия позиционируется как проект западных спецслужб.

ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ КРИТИЧЕСКИХ МУСУЛЬМАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ КАК РЕЗУЛЬТАТ БОРЬБЫ ЗА АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ В УСЛОВИЯХ ДОМИНИРОВАНИЯ ЕВРОПОЦЕНТРИЧНОГО ДИСКУРСА

На сегодняшний день критические мусульманские исследования уже давно оставили позади фазу отдельных разрозненных работ, исследующих исламофобию в лоне постколониального подхода, превратившись в институционализированное и крайне востребованное исследовательское направление. Появилась настоящая исследовательская сеть, объединяющая исследователей, разработавших (а точнее — адаптировавших язык постколониальных исследований) описанный выше специфический концептуальный язык. Уже упомянутые Хатем Базиан, Салман Сайид, Рамон Гроссфогель и многие другие выступили своего рода «отцами-основателями» данного подхода. Их аффилиация с авторитетными университетами, с одной стороны, сама по себе легитимировала «новый» исследовательский подход, с другой стороны — дискуссия выходила за рамки «узкого круга», стимулировав межуниверситетское взаимодействие. Так, например, наиболее активными акторами процесса институционализации выступили

Центр гендерных и расовых исследований Университета Беркли (США) и Центр изучения этничности и расизма Университета Лидса (Великобритания) именно благодаря профессорам этих центров соответственно Хатему Базиану и Салману Сайиду.

Одним из наиболее масштабных результатов этого взаимодействия стала организация ежегодной международной конференции по исламофобии в Университете Беркли, первая встреча которой прошла в 2009 году. За десять лет существования проекта, объединив многие другие академические центры и некоммерческие политические организации, так или иначе затрагивающие повестку критических мусульманских исследований (например, Haas Institute for Fair and Inclusive Society (Haas Institute) или Council on American Islamic Relations (Council on)), она превратилась в настоящий «антиисламофобский интернационал» для закрепления политических деклараций и научный форум, объединяющий исследователей дискриминационных практик в отношении мусульман. Будучи сама участницей этой конференции в 2019 году, могу сказать, что риторика каждого отдельного доклада и дискурс этой встречи в целом концентрировано отражает амбивалентность данного исследовательского направления: едва ли не каждый докладчик стремился четко обозначить «постколониальность» своей идентичности — как академически посредством демонстрации несостоятельности позитивистского подхода для исследования борьбы гегемонистского «белого» дискурса и дискурса интерсекциональных меньшинств, так и политически — исследовательский опыт многих участников конференции был опосредован личным опытом дискриминации.

Стоит также отметить, что дискуссия о доминирующем дискурсе не ограничивается стенами академических заведений. Альтернативная повестка продвигается в медийном пространстве. Здесь очень показательна фигура Хатема Базиана. Начиная как специалист по исламскому праву, он, видимо, одним из первых оценил потенциал академического изучения практик дискриминации мусульман, одновременно совмещая исследования с многочисленными активистскими проектами. В соцсетях он активно продвигает проекты, связанные с противостоянием дискриминации мусульман в Америке, солидаризацией с Палестиной перед лицом сионистской угрозы. Энес Байраклы, Фарид Хафез и Леонард Фэтр представляют европейское сообщество критических мусульманских исследований. Активно продвигая академические исследования исламофобии в Европе, они также занимаются и медийными проектами. Например, в 2020 году под эгидой турецкого аналитического центра SETA Foundation был издан пятый доклад об исламофобии в странах Европы, представляющий собой ежегодный мониторинг проявлений исламофобии в различных сферах: образовании, трудоустройстве, законодательной и судебной системе, медиа (Bayrakli, Hafez, 2020). Первый доклад, опубликованный в 2015 году, ставил своей целью предоставить политикам и общественности качественные данные для обсуждения исламофобии (Bayrakli, Hafez, 2016), в то время как в докладе 2018 года исламофобия рассматривается уже как глубоко институционализируемая проблема и его цель — «показать, как банализация исламофобского дискурса в европейской публичной сфере, а также постоянная антимусульманская дискриминация на рабочем месте, в сфере образования и правосудия прокладывают путь к насильственным действиям против мусульман и их институтов» (Bayrakli, Hafez, 2019b).

На 2021 год запланирована и первая конференция собственно критических мусульманских исследований, в название которой вынесена и ее основная проблематика — reorienting the post-western, что наиболее корректным представляется перевести как

«ре-ориентализируя постзападное». Ее организатором выступают Салман Сайид и связанные с ним структуры — тот же центр изучения этничности и расизма, а также «Ре-ориент: Журнал критических мусульманских исследований», запущенный пять лет назад (и кстати, уже включенный в базу данных научного цитирования Scopus). Темы, вынесенные в приглашение к участию в конференции, очень четко отражают текущую повестку этого направления: «белое превосходство и его враги, антиколониальная борьба и исламизированная (islamicate) мобилизация, сравнительное конструирование большинства и меньшинств, генеалогии глобального Юга, раса и евроцентризм, соединяя борьбу (connecting struggles), глобальные режимы секьюритизации и отсутствия безопасности, солидарности Юг-Юг и нестабильности, исламофобия в исламских контекстах, гендерная справедливость и деколониальные интерсекциональности» (Reorienting The Post-Western).

Однако ключевой, на наш взгляд, момент в институционализации критических мусульманских исследований связан с выработкой не только собственного концептуального языка, но и специфической методологии, стимулирующей своего рода экспансию данного направления на смежные исследовательские области. Несмотря на очевидные ограничения данной методологии, связанные, прежде всего, с ее идеологизированностью и, как следствие, схематичностью, именно они делают ее эргономичной и адаптивной для изучения самых разных объектов исследования — не только собственно мусульманских меньшинств. Так, на фундаментальный вопрос о каузальности — что стало причиной дискриминационных действий в отношении мусульман — сторонники теории эпистемологического расизма дадут вполне определенный ответ: исламофобия. Эссенциализация, по мнению О. Руа, есть не что иное, как попытка все объяснять через ислам, формируя таким образом отрицательное отношение к «мусульманскому сообществу», в которое включают любого этнического мусульманина независимо от того, верующий он или нет, причисляет сам себя к этому сообществу или не причисляет» (Руа, 2006). Выступая против эссенциализации ислама, тем не менее сторонники критических мусульманских исследователей сами стремятся все объяснить через ислам, а точнее — через исламофобию, редуцируя значения иных факторов, не вписывающихся в колониальный и антиевропоцентричный дискурс. Сборник 2019 года «Islamophobia in Muslim majority societies», с одной стороны, также является прекрасной иллюстрацией легитимации нового исследовательского направления, а с другой стороны — прекрасно отражает перенос методологии изучения мусульманских меньшинств на страны мусульманского большинства. Первые две теоретические статьи сборника призваны уточнить концептуализацию проблемы в связи со специфическим предметом исследования, в то время как остальные статьи посвящены отдельным страновым кейсам, где применяется эта теория. Далее на материале этого издания мы более подробно остановимся на отдельных исследовательских стратегиях, используемых представителями критических мусульманских исследований.

ВЕСТЕРНИЗИРОВАННЫЕ ЭЛИТЫ И ИСЛАМОФОБИЯ

Статьи сборника демонстрируют единство не только базового концептуального языка, но и более частных исследовательских стратегий вне зависимости от эмпирического материала. Так, большинство авторов соглашаются с расширительной трактовкой исламофобии. Теперь исламофобия — это не столько отдельные дискриминационные практики в отношении мусульман, сколько политически институционализи-

рованный механизм стигматизации ислама на государственном уровне. Так, по мнению автора одной из концептуальных статей, уже упомянутого Хатема Базиана, «ислам — это часть политического проекта, отвечающего интересам отдельных групп, борющихся за власть в постколониальном национальном государстве». ... «Границы неправильного ислама постоянно сдвигаются в соответствии с интересами тех, кто представляет идеальный чистый и честный ислам» (Bazian, 2019, pp. 34–35). Так исламофобия включает в свое концептуальное поле все новые дискурсивные практики и репрезентации.

Иными словами, любой пример инструментализации ислама в публичном пространстве, связанный с конструированием негативной мусульманской идентичности есть проявление исламофобии. Складывается впечатление, что обвинение политического оппонента в принадлежности к «радикальному исламу» становится самоцелью отдельного политического актора. Однако на практике зачастую ислам (особенно в странах с мусульманским большинством) лишь выступает единственным понятным языком для выстраивания политических идентичностей. Например, в статье про исламофобию в Пакистане профессор Университета национальной обороны (Пакистан) Саед Фуррух Зад Али Шах говорит о том, что ислам, взятый на вооружение пакистанской элитой, был призван решать исключительно секуляристские политические задачи, в то время как ислам как культурная и религиозная система репрезентировался как нетолерантный и жестокий (Ali Shah, 2019a, p. 69). Предпосылка подменяет следствие: не специфика складывающегося политического режима становится отправной точкой для понимания пакистанской модели ислама, но исламофобия выступает в качестве универсальной объяснительной схемы.

Наиболее ярко, с точки зрения представителей данного направления, институционализация исламофобии проявляется в поляризации партийной системы и политической элиты между двумя центрами — вестернизированным секуляристским и традиционалистским исламским. Авторы одной из теоретических статей выделяют два пути становления государств с мусульманским большинством. Первый — колонизация. Элиты этих стран страдали от вестернизации, а потом они боролись с колониальными властями, чтобы вновь провозгласить ценности европейского возрождения (Алжир, Тунис, Египет, Сенегал), или же, наоборот, сотрудничали с ними (Малайзия, Ирак, Иордания). Второй путь — самовестернизация. Элиты этих стран не были объектами колонизации, но тем не менее избрали путь модернизации по западному образцу для своих стран (Турция, Иран, Афганистан) (Bayraktli, Hafez, 2019a, p. 10). Далее на примере отдельных страновых кейсов авторы выявляют дихотомию «секуляристы VS исламисты». В Албании ислам конструируется как главное препятствие на пути полной интеграции страны в «европейскую семью» (Beka, 2019, p. 55). Турция выступает своего рода хрестоматийным кейсом превращения исламофобии в государственную идеологию (Aslan, 2019, pp. 71–92). В Египте современная исламофобия восходит к «ихванофобии», которая закрепляется еще в политике Гамалея Насера. Автор также обращает внимание, что глобальная война с терроризмом стала удобной рамкой для маркирования политических сил, апеллирующих к исламу, в качестве политических врагов (Kosba, 2019, pp. 107–124).

Махмуд Мамдани, политолог из Колумбийского университета, в своей работе под названием «Хороший мусульманин, плохой мусульманин» фокусируется на поли-

тическом нарративе разделения западных мусульман и незападных, указывая на то, что первые воспринимаются более позитивно, чем вторые (Mamdani, 2005). Мамдани утверждает, что дискурс разделения мусульман на хороших и плохих берет свое начало от Бернарда Льюиса во время его работы в качестве политического советника администрации Буша. Для Льюиса именно специфика исламского мировоззрения является причиной многих проблем «мусульманского мира». М. Мамдани описывает дискурс Льюиса как продукт «разговора о культуре» (culture talk). Культура, с его точки зрения, понимается ошибочно в политическом и территориальном плане как идеология, когда она ассоциируется с конкретным осязаемым местом. Часто консервативные группы и крайние правые исламофобские организации заикливаются на идее ислама как чужого государства и территориального врага Запада. Помимо концепции физического барьера между ними, существует также воспринимаемый моральный барьер, создающий эти «воображаемые сообщества». Общепринятое словосочетание «мусульманский мир» поощряет идею о том, что существует целый географический регион, противостоящий западной цивилизации в духе С. Хантингтона. М. Мамдани, однако, спрашивает: «Имеет ли смысл писать политические истории ислама, которые читаются как истории таких мест, как Ближний Восток? Или писать политические истории государств на Ближнем Востоке, как если бы это были не более чем политические истории ислама там?» Таким образом, он предлагает анализировать ислам более гибко, «думать о культуре в терминах, которые являются как историческими, так и нетерриториальными» (Mamdani, 2005, p. 27).

Казалось бы, критические мусульманские исследования, выявляя несправедливость разделения на «хороших» и «плохих» мусульман, как раз и предлагают тот самый гибкий взгляд на проблемы ислама в современном мире в противовес европоцентричным концепциям восприятия гомогенного «мусульманского мира». Однако вместо сбалансированной альтернативы мы получаем другую крайность, когда исламофобия из вспомогательного концепта превращается в самостоятельную эпистемологическую парадигму, а выявление постколониальной несправедливости в распределении символических ресурсов становится довлеющей целью этих работ. С одной стороны, так действительно реализуется один из главных принципов субалтерных исследований — выступая против западной гегемонии, мы начинаем слышать голоса дискриминируемых меньшинств. Однако мы видим, как методология исламофобии экстраполируется на общества с мусульманским большинством. Политический процесс в исламских странах как будто сводится к дихотомиям «секулярный VS консервативный», «ориентированный на Запад VS исламский традиционалистский», а во всех проблемах политического развития оказываются виноваты вестернизированные элиты. Политизация ислама уже есть проявление исламофобии, так как всегда предполагает поляризацию ислама на «хороший» и «плохой». Подобная логика рассуждений приводит сторонников критических мусульманских исследований и к более фундаментальным вопросам, например: если исламофобия стала имманентной чертой даже мусульманских стран, можно ли назвать сам проект модерна антиисламским? Для преодоления ограничений данного подхода, очевидно, недостаточно простой критики — ведь критическая теория сама по себе постулирует разрыв со многими предшествовавшими ей традициями. Скорее речь должна идти о некоем новом посткритическом синтезе, который уравнивает идеологизированность постколониальных исследований исламофобии большим вниманием к истории и социологии мусульманских обществ.

ЛИТЕРАТУРА

- About us. *The Runnymede Trust*. Retrieved from <http://www.runnymedetrust.org/about.html>.
- Ahmed, S., Matthes, J. (2017). Media representation of Muslims and Islam from 2000 to 2015: A meta-analysis. *The International Communication Gazette*, 79(3), 219-244.
- Ali Shah, S.F.Z. (2019). Post-coloniality, Islamization and secular elites: tracing Islamophobia in Pakistan. In E. Bayrakli, F. Hafez (Eds.), *Islamophobia in Muslim majority societies* (pp. 59-70). Routledge.
- Aslan, A. (2019). The politics of Islamophobia in Turkey. In E. Bayrakli, F. Hafez (Eds.), *Islamophobia in Muslim majority societies* (pp. 71-92). Routledge.
- Bayrakli, E., Hafez, F. (2016). European Islamophobia Report 2015. *SETA Foundation*. Retrieved from https://www.islamophobiaeurope.com/reports/2015/en/EIR_2015.pdf.
- Bayrakli, E., Hafez, F. (2019b). European Islamophobia Report 2018. *SETA Foundation*. Retrieved from <https://www.setav.org/en/european-islamophobia-report-2018-eir2018/>.
- Bayrakli, E., Hafez, F. (2020). European Islamophobia Report 2019. *SETA Foundation*. Retrieved from https://www.islamophobiaeurope.com/wp-content/uploads/2020/06/EIR_2019.pdf.
- Bayrakli, E., Hafez, F. (eds) (2019a). *Islamophobia in Muslim majority societies*. Routledge.
- Bazian, H. (2019). Call for Papers. Virtual Internment Islamophobia, Social Technologies of Surveillance & Unequal Citizenship. *Islamophobia Research and Documentation Project*. Retrieved from <https://irdproject.com/call-for-papers/>.
- Beka, R. (2019). Islamophobia in the contemporary Albanian public discourse. In E. Bayrakli, F. Hafez (Eds.), *Islamophobia in Muslim majority societies* (pp. 45-58). Routledge.
- Council on American Islamic Relations. Retrieved from <https://www.cair.com/>.
- Haas Institute for Fair and Inclusive Society. *University of California, Berkeley*. Retrieved from <https://vcresearch.berkeley.edu/research-unit/haas-institute-fair-and-inclusive-society>.
- Kepel, G. (2006). *The War for Muslim Minds*. Boston, MA: Harvard University Press.
- Kosba, M. (2019). Paradoxical Islamophobia and post-colonial cultural nationalism in post-revolutionary Egypt. In E. Bayrakli, F. Hafez (Eds.), *Islamophobia in Muslim majority societies* (pp. 107-124). Routledge.
- Laclau E., Mouffe Ch. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards Radical Democratic Politics* (2nd ed.). London, New York: Verso.
- Lee, E., Beydoun, Kh., Green, T., Bazian, H. (2019). Islamophobia, Anti-Semitism and White Supremacy. C-SPAN, 28 March. Retrieved from <https://www.c-span.org/video/?459054-2/islamophobia-anti-semitism-white-supremacy>.
- Loomba, A. (2005) *Colonialism / Postcolonialism* (2nd ed.). Routledge.
- Mamdani, M. (2005). *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. Harmony.
- Meer, N. (2014). Islamophobia and postcolonialism: continuity, Orientalism and Muslim consciousness. *Patterns of Prejudice*, 48(5), 500-515.
- Reorienting The Post-Western: 1st International Conference On Critical Muslim Studies. *University of Leeds*. Retrieved from <https://www.criticalmuslimstudies.co.uk/1st-international-conference-cms/>.
- Silverstein, P. (2005). Immigrant racialization and the new savage slot: race, migration, and immigration in the New Europe. *Annual Review of Anthropology*, 34, 363-384.

Sunier, Th. (2014). Domesticating Islam: exploring academic knowledge production on Islam and Muslims in European societies. *Ethnic and Racial Studies*, 37(6), 1138-1155.

The 10th Annual International Islamophobia Conference: Virtual Internment: Islamophobia, Social Technologies Of Surveillance And Unequal Citizenship. *University of California, Berkeley*. Retrieved from <https://www.crg.berkeley.edu/events/the-10th-annual-international-islamophobia-conference/>.

Визгин, В.П. Эпистема. *Новая философская энциклопедия*. <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH44301b0f953f03ce43a844>.

Казула, Ф.П. (2009). Теория дискурс и дискурс-анализ: как идеи и символы формируют политику? *Политическая наука*, 4, 59–78.

Рух, О. (2006). «Для Франции ислам не представляет какой-то особой проблемы...». *Иностранная литература*, 9. <http://magazines.russ.ru/inostran/2006/9/ru14.html>.

REFERENCES

- About us. *The Runnymede Trust*. Retrieved from <http://www.runnymedetrust.org/about.html>.
- Ahmed, S., Matthes, J. (2017). Media representation of Muslims and Islam from 2000 to 2015: A meta-analysis. *The International Communication Gazette*, 79(3), 219-244.
- Ali Shah, S.F.Z. (2019). Post-coloniality, Islamization and secular elites: tracing Islamophobia in Pakistan. In E. Bayrakli, F. Hafez (Eds.), *Islamophobia in Muslim majority societies* (pp. 59-70). Routledge.
- Aslan, A. (2019). The politics of Islamophobia in Turkey. In E. Bayrakli, F. Hafez (Eds.), *Islamophobia in Muslim majority societies* (pp. 71-92). Routledge.
- Bayrakli, E., Hafez, F. (2016). European Islamophobia Report 2015. *SETA Foundation*. Retrieved from https://www.islamophobiaeurope.com/reports/2015/en/EIR_2015.pdf.
- Bayrakli, E., Hafez, F. (2019b). European Islamophobia Report 2018. *SETA Foundation*. Retrieved from <https://www.setav.org/en/european-islamophobia-report-2018-eir2018/>.
- Bayrakli, E., Hafez, F. (2020). European Islamophobia Report 2019. *SETA Foundation*. Retrieved from https://www.islamophobiaeurope.com/wp-content/uploads/2020/06/EIR_2019.pdf.
- Bayrakli, E., Hafez, F. (eds) (2019a). *Islamophobia in Muslim majority societies*. Routledge.
- Bayrakli, E., Hafez, F. (2019c). Making sense of Islamophobia in Muslim societies. In E. Bayrakli, F. Hafez (Eds.), *Islamophobia in Muslim majority societies* (pp. 5-20). Routledge.
- Bazian, H. (2019). Call for Papers. Virtual Internment Islamophobia, Social Technologies of Surveillance & Unequal Citizenship. *Islamophobia Research and Documentation Project*. Retrieved from <https://irdproject.com/call-for-papers/>.
- Bazian, H. (2019). 'Religion-building' and foreign policy. In E. Bayrakli, F. Hafez (Eds.), *Islamophobia in Muslim majority societies* (pp. 21-44). Routledge.
- Beka, R. (2019). Islamophobia in the contemporary Albanian public discourse. In E. Bayrakli, F. Hafez (Eds.), *Islamophobia in Muslim majority societies* (pp. 45-58). Routledge.
- Council on American Islamic Relations. Retrieved from <https://www.cair.com/>.
- Haas Institute for Fair and Inclusive Society. *University of California, Berkeley*. Retrieved from <https://vcresearch.berkeley.edu/research-unit/haas-institute-fair-and-inclusive-society>.
- Kazula, F.P. (2009). Teoriia diskurs i diskurs-analiz: kak idei I simvoly formiruiut politiku? [Theory of discourse and discourse-analysis: how ideas formulate politics]. *Politicheskaiia nauka* [Political Science], 4, 59-78.
- Kepel, G. (2006). *The War for Muslim Minds*. Boston, MA: Harvard University Press.
- Kosba, M. (2019). Paradoxical Islamophobia and post-colonial cultural nationalism in post-revolutionary Egypt. In E. Bayrakli, F. Hafez (Eds.), *Islamophobia in Muslim majority societies* (pp. 107-124). Routledge.
- Laclau E., Mouffe Ch. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards Radical Democratic Politics* (2nd ed.). London, New York: Verso.
- Lee, E., Beydoun, Kh., Green, T., Bazian, H. (2019). Islamophobia, Anti-Semitism and White Supremacy. C-SPAN, 28 March. Retrieved from <https://www.c-span.org/video/?459054-2/islamophobia-anti-semitism-white-supremacy>.
- Loomba, A. (2005) *Colonialism / Postcolonialism* (2nd ed.). Routledge.
- Mamdani, M. (2005). *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. Harmony.

Meer, N. (2014). Islamophobia and postcolonialism: continuity, Orientalism and Muslim consciousness. *Patterns of Prejudice*, 48(5), 500-515.

Reorienting The Post-Western: 1st International Conference On Critical Muslim Studies. *University of Leeds*. Retrieved from <https://www.criticalmuslimstudies.co.uk/1st-international-conference-cms/>.

Roy, O. (2006). "Dlia Frantsii islam ne predstavliaet kakoi-to osoboi problem..." ["Islam is not a problem for France..."]. *Inostrannaia literatura* [Foreign Literature], 9. Retrieved from <http://magazines.russ.ru/inostran/2006/9/pu14.html>.

Silverstein, P. (2005). Immigrant racialization and the new savage slot: race, migration, and immigration in the New Europe. *Annual Review of Anthropology*, 34, 363-384.

Sunier, Th. (2014). Domesticating Islam: exploring academic knowledge production on Islam and Muslims in European societies. *Ethnic and Racial Studies*, 37(6), 1138-1155.

The 10th Annual International Islamophobia Conference: Virtual Internment: Islamophobia, Social Technologies Of Surveillance And Unequal Citizenship. *University of California, Berkeley*. Retrieved from <https://www.crg.berkeley.edu/events/the-10th-annual-international-islamophobia-conference/>.

Vizgin, V.P. Epistema [Episteme]. *Novaia filosofskia entsiklopediia* [New philosophic encyclopedia] Retrieved from <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH-44301b0f953f03ce43a844>.

ИСЛАМ В БЕЛЬГИИ: НЫНЕШНЕЕ СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ

**Серхио Кастаньо
Рианьо**

sergio.castano@uva.es

Миграция в Бельгию в 1960-х годах ознаменовала начало социальных преобразований, которые превратили традиционно католическую страну в мультикультурную реальность, в которой ислам приобрел большее значение. Государству пришлось адаптировать различные институты к новой реальности, а людям — учиться жить вместе. Мусульманской общине потребовалась своя часть общественного пространства для проведения культурных и религиозных мероприятий. Второе и третье поколения бельгийских мусульман сохраняют свои семейные корни и нуждаются в пространстве для ислама в Бельгии. В результате, государство постепенно интегрирует некоторые элементы шариата в национальное и местное законодательство, чтобы соответствовать требованиям мусульман. Это вызывает дискуссии и порождает разногласия. В данной статье анализируются процессы и последствия применения законов шариата в Бельгии.

Ключевые слова: *ислам, законы шариата, Бельгия, религия, культура.*

PhD, доцент Университета
Вальядолида (Испания)
Серхио Кастаньо Рианьо

THE RELEVANCE OF ISLAM IN BELGIUM AND FUTURE PERSPECTIVES

**Sergio
Castaño Riaño**
sergio.castano@uva.es

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.10.2.03>

Migration in Belgium in the 1960s represented the beginning of a social transformation process that has turned the traditionally Catholic country into a multicultural reality where Islam has achieved more significance. Consequently, the government had to adapt different structures to the new reality, and people had to learn to live together. In this regard, the Muslim community demanded public spaces to develop cultural and religious events. Second and third generations of Belgian Muslims conserve their family roots and require space for Islam in Belgium. As a result, progressively, the state has incorporated soft elements of Sharia Law in national and local legislation to respond to Muslim requirements. This fact has opened a debate in Belgium and has created controversies in some environments. Thus, this article analyses the implementation of Sharia Law legislation in Belgium and its consequences.

**Sergio Castaño
Riaño**

*Associate Professor
of International
Relations, University of
Valladolid (Spain)*

Keywords: *Islam, sharia law, Belgium, religion, culture*

INTRODUCTION

Belgium's economic growth and the subsequent migration process in the 1960s represented the beginning of a social transformation. The intense industrial activity prompted people from different latitudes to come to work in Belgium, many of them from countries where Islam was the main religion.

Although the first generation of Muslims lived excluded from the rest of Belgian society, second and third generations have demanded more presence in public space and the recognition of their singularity as Belgian Muslims. As a result, the increasing presence of people of Muslim heritage in major cities resulted in a progressive acceptance of Islamic tradition by Belgian authorities, which have permitted a moderate integration of Sharia into national law.

Migration flows were similar in other neighboring countries. However, the Belgian case is singular due to two factors: 1) the high percentage of people of Muslim background living in the country today, 7 percent in Belgium as a whole (Office of International Religious Freedom 2019) and around 25 percent in the Region of Brussels, 2) the impact achieved by Muslims in social and political life.

The process of Islam's integration in Belgium and the impact of Islamic rules and traditions on the current Belgian legal text are issues that require study. In this regard, the term Sharia is often identified with political Islam and the ambitions of radical groups, but Sharia is the code that regulates Muslims' lives and has nothing to do with extremism. Most Muslims live following Sharia precepts, and the Muslim population requires the recognition of Islamic rules in Belgian law. Currently, Belgium is a multicultural country, far removed from its historical Catholic tradition, and must adapt its legislation to the present social context.

Thus, is Belgian legislation absorbing some aspects of Sharia Law? Is Sharia Law gaining importance in Belgium? Some evidence confirms that aspects of everyday life in Belgium have adapted to Muslim demands, and that Sharia has gained a social, natural recognition that is progressively also achieving legal acceptance.

Along with the introduction of Islamic rules into Belgian legislation, the social relevance of Muslims in Belgium in the future is another critical issue to review. In November 2010, the secular association "Thought and Men" organized a colloquium at the Free University of Brussels to discuss the region's future under the topic: "Brussels, Muslim in 2030?" (Lemaire, 2011). Professor Felice Dassetto participated in this seminar. He concluded that other aspects, besides merely the number of people of Muslim heritage, must be considered to answer this question. Therefore, ten years after, the present research analyzes the current context and the predicted future impact of Islam in Belgium by 2030 (Gutierrez, 2010). Consequently, and taking Felice Dassetto's approach as a reference, this review's central hypothesis posits that Brussels will be a multicultural region where Muslims will have relevance but will not be predominant by 2030.

Relevant specialists have studied the process of migration in Belgium. Scholars such as Andrea Rea (2012), Felice Dassetto (2011), Corinne Torrekens (2009, 2020), Brigitte Marechal (2012), and Therese Raedt (2004) have published various books and articles over recent years. They examine different aspects concerning the presence of Islam, most of them focusing on the process of integration and the consequent evolution of social structures in Belgium. Andrea Rea focused on sociological aspects while Felice Dassetto centered his research on how Muslims integrate in Belgium and the public response from authorities. Corinne Torrekens developed a similar social approach to integration issues. For their part, Brigitte Marechal has studied political Islam and the impact of Islamist organizations in Belgium and other European countries, while Therese Raedt highlights gender and cultural aspects.

This paper provides a new approach to Islam in Belgium, combining social and legal aspects to demonstrate how the increasing Muslim social relevance in Belgium is moving politicians to a progressive acceptance of the Islamic tradition, culture, and norms. Consequently, the present multicultural reality requires Belgian legislation to adapt.

THE ADVANCE OF ISLAM IN BELGIUM

Although the first Muslim communities settled in Belgium at the beginning of the twentieth century, the mass arrival of Muslims coincided with the Belgian economic growth in the 1960s and the workforce need for its industry (Cassiers, 1995). Initially, the Belgian government signed agreements with other European countries to attract the labor force. However, increasing necessities led to signing new deals with Morocco (Loriaux), and Turkey (Gailly, 1997) in 1964 and later with Tunisia and Algeria. The agreements with Morocco and Turkey attracted a larger workforce than those with Tunisia and Algeria. Consequently,

Turks and Moroccans became predominant among people of Muslim background in Belgium, and their influence has been decisive on the composition of the current Muslim community.

Most migrants who arrived in the 1960s were unskilled temporary workers looking for new opportunities (Bousetta, 2007). However, Belgium experienced a prolonged labor necessity, and most workers began a process of family reunification (Driss, 1994). Consequently, those workers who arrived from Muslim countries gained relevance in Belgian society until they became significant minorities in some areas of the country, especially in some quarters and municipalities in the Region of Brussels (Torrekens, 2009) or Antwerp.

Along with them, students and political refugees from different Arab countries arrived in Belgium. They represented a minority within the incipient Muslim community in Belgium. Moreover, their concerns were distinct from those of Muslim workers (Bastienier & Dassetto, 1985). Nevertheless, their high education level allowed them to appear as suitable interlocutors to open a dialogue with Belgian institutions to advance Islam's recognition as an official religion in Belgium (Landman, 2002).

The Muslim presence did not result in any social friction until the 1970s. The Petrol Crisis in 1973 prompted the first tensions (Meynen, 2009) and led the government to close borders, preventing the arrival of new migrants in 1974 (Dassetto, 1990). At the same time, crashes (Ramberg, 2004) resulted in the approval of several reforms to improve legal conditions for Muslims already living in Belgium. The new policies contained measures that assisted family reunification, causing a significant increase in the Muslim population. Consequently, many migrant workers began to see their presence in Belgium from a different perspective. They began to consider themselves part of Belgian society (Dassetto, 1996), giving rise to notable changes in traditional social parameters (Al-Azmeh & Fokas).

High birth rates among the Turkish and Moroccan communities (*Minorités ethniques*, 2004) provided growing weight to the Muslim population (Kanmaz & Manço, 2004). The government tried to implement several policies to favor integration (Leman & Renaertr, 1996) and establish a suitable framework for coexistence (Dassetto, 1990). At first, these policies focused on linguistic and cultural programs to encourage migrants to participate in Belgium's social life. Those programs included counseling on the employment market and other advice to improve their living conditions (Zemni, 2011). After the Belgian Immigration Act, new rules established in 1974 that restricted the arrival of workers from different countries of origin permitted family reunification.

Consequently, former temporary workers from Morocco and Turkey initiated a new life with their families in Belgium. Today, integration programs are focused not only on Muslim integration but also on the recognition by non-Muslims of Islam as a part of the present multicultural Belgian reality. In this regard, education in schools is decisive in creating the right pluralist conscience.

Nevertheless, some media and the extreme-right political parties have expressed concern about Muslim groups defending the Islamic tradition and have criticized their proposals as a threat (La Libre, 2012) not only for Belgium but also for Europe (Kern, 2013). They consider that the progressive introduction of Islamic elements in Belgium (Lefebvre, 2012) responds to more conservative Islamic trends to implement Sharia Law in Europe (Bastienier & Dassetto, 1985). However, even if that may be the ambition of some extremist Islamic groups, it is a mistake to suggest that the vast majority of Muslims in Belgium supports the imposition of Islamic law in place of present legislation. Only a minority of Muslims follow these conserva-

tive ideologies. Contrary to the opinion spread by Islam's detractors in Europe, most of them accept the pluralist society and the Belgian Constitution. Simultaneously, and without contradicting local laws, many Muslims defend their cultural identity and struggle to have their traditional values recognized in Belgium, including many Islamic practices and traditions (Khader & Roosens, 2004). These claims must be understood as part of a social and cultural evolution which intends to modify neither political structures nor the Belgian Constitution.

Nevertheless, Islamic tradition's increasing presence has caused some contradictions with the Belgian secular laws. A significant percentage of Muslims follow the Islamic precepts, and they wish for the recognition of Islamic values in Belgium. Most Muslims are Belgian citizens and have similar opinions to the broader Belgian community regarding social pluralism and freedom of expression. Still, they wish their religious values to be recognized in the legal texts (Bréabant, Schreiber & Vanderpelen-Diagre, 2013).

The negative perception of some terms related to Islam among various segments of Belgian society should be noted, especially those influenced by the Catholic tradition and secularism. Sometimes, the word Islamic is associated with the ideologies spread by marginal, radical groups. In other cases, groups inspired by a distorted interpretation of Islam are perceived negatively because of atrocities performed worldwide. Thus, considering this problem of negative preconceptions in present Belgium, could aspects of Sharia be integrated into the secular Belgian law?

Sharia Law regulates all aspects of life for Muslims, discerning *halal* (permitted) and *haram* (prohibited) in Islam. However, contrary to what most people think in Europe, Sharia Law is not an irrefutable dogma and can accommodate different interpretations. In this sense, despite the dominance of Islam in North Africa and the Middle East, most countries in this region only include a few Sharia Law elements in their constitutions. Consequently, Sharia Law is adapted to the contemporary context and combined with other legal systems. The flexibility of Sharia Law has led analysts such as Ali Khan to assert that "Constitutional orders founded on Sharia Law principles are fully compatible with democracy" (Khan, 2003).

According to the aforementioned analysis, Belgian legal texts may incorporate some aspects of Islamic law that do not conflict with the national Constitution. That does not mean a literal interpretation of the Islamic sacred books but an adaptation of the Islamic rules to the present Belgian social reality.

In contrast, the European Courts of Human Rights determined on July 31, 2001, that "the institution of Sharia Law and a theocratic regime were incompatible with the requirements of a democratic society" (European Courts of Human Rights, 2001). The decision took place after the Constitutional Court of Turkey banned the Turkish *Refah Partisi* (Welfare Party). The representatives of the Islamic party appealed to the European Courts of Human Rights. Similarly, several European organizations have reported various dispositions in Sharia Law that, in many ways, are incompatible with European concepts of legal rights. The disagreement is particularly controversial in those aspects related to domestic violence, marriages, or children, and especially rape. In cases of rape, many Sharia Courts condemn the victim if she refuses to marry her rapist (Jackson, 2007). Sharia Law uses legislation sources inspired by a divine code that sometimes contradicts Belgium's secular rules that promote egalitarian treatment and defend freedom of expression.

The impact of Sharia Law in the current Belgian context primarily affects the private lives of Muslims. In this regard, some attempts to keep a lifestyle compatible with Sharia Law prin-

ciples have created permanent confusion among Muslims in Belgium. In many instances, local rules prevent them from adopting behaviors required by Islamic Law or force them to act contrary to Sharia Law precepts. Examples of these include hygiene and purification obligations, economic restrictions, nutritional rules, theological requirements, marital jurisprudence, and dress code. In this regard, it is convenient to underline the European Council for Fatwa and Research (ECFR) role in providing answers to all these contradictions related to Sharia Law precepts in Europe (Kamp, 2008). The decisions proposed by the Council do not have legal validity; they are only recommendations to help manage the contradictory situations experienced by Muslims in European countries.

Apart from the fatwas issued by the ECFR, several Sharia Courts have emerged in Europe in the last decades. After the Second World War, the courts began to gain influence when the first Muslim communities settled in Europe. Initially, the activity of the Islamic courts was limited to internal conflicts. However, the increasing presence of Muslims in Europe (Baran, 2011) and the roles adopted by more recent generations have increased the broader social relevance of Islam, and Muslim communities are now pursuing official recognition (Malik, 2012).

PERCEPTION OF SHARIA AS RELIGIOUS DOGMA

In Belgium, the radical group Sharia4Belgium founded a Sharia Court in Antwerp in 2011. The movement Sharia4 was a fundamentalist group, close to the Hizbut-Tahrir, established by two preachers, Omar Bakri and Anjem Choudary, in the U.K. in 2008. The appearance of this group and its intention to create a parallel justice system to deal with issues according to the Islamic Law (RTL, 2011) gave rise to an uncertain official reaction. On the one hand, some politicians like Monica De Coninck, Alderman for Diversity in Antwerp, considered the presence of Islamic courts a good thing that would help religious groups mediate within their communities (Nieuwsblad, 2014). On the other hand, the right-wing political party “Vlaams Belang” opposed the De Coninck stand, and its leaders demanded the closure of the Centre for Islamic Services (Vlaams belang, 2014).

The reduced support for radical positions has not prevented claims carried out by the Salafist groups, together with the action performed by the Wahhabist Islamic Cultural Center (CICB), from keeping the debate about the presence of Sharia Law in Belgium alive. Foreign media (CNN, 2014; RT, 2014) and other institutions (Kern, 2013A) that depict Muslims’ current impact in the Region of Brussels as the beginning of a global Islamization process in Europe open an ongoing debate. In most cases (Kern, 2013B), this alarmist information responds to a trend that asserts that the Region of Brussels will be predominantly Muslim in the future (Lemarie, 2011). It is a fact that Muslims’ birth-rate is higher than the rest of society, and Muslims will probably increase their influence in Belgium in the future.

Does this situation mean that a majority presence of Muslims will bring Sharia Law to Europe and bring an end to traditional secular democracies? The increase in the percentage of Muslims in the country has led to the amendment of several elements of legislation to adapt them to Muslim requirements, but this cannot be considered a real menace to Belgium. Independently of religious beliefs, changing circumstances necessitate creating a proper atmosphere for integration in multicultural Belgian society.

However, there are some areas where the process of integration reflects some difficulties. Sectors opposed to accepting Islamic elements in the Belgian legal system have focused atten-

tion on the suburbs of the most populated cities where Muslims represent the primary social group. Clear example of these areas are Anderlecht and Molenbeek in the Region of Brussels. In these two zones and many other Belgian regions, it is possible to see graffiti and banners in favor of implementing Sharia Law: “welcome to sharia zone” or “welcome to Islamic Belgium” (Hurd, 2012). In the Kuregem district of Brussels, the police have many difficulties in patrolling the area, and in Molenbeek, the authorities have restricted drinking and eating in public during Ramadan (Kern, 2011).

Similarly, it is usual in other parts of the country to see all kinds of slogans in favor of various radical ideologies from the extreme right to the leftist groups. Nevertheless, do these banners accurately represent the feelings of a large segment of society? Or are these activities performed by small groups trying to attract public attention? Similarly, those Muslims supporting the implementation of Sharia Law in some areas of Belgium do not necessarily represent the whole Muslim community. In some cities, Islamic fundamentalism reveals clear evidence of creeping radicalization. However, they do not represent the sentiments of most Muslims, who wish to live according to Islamic mores without restrictions inside their own country.

On several occasions, the “Vlaams Belang” party has taken advantage of the controversies surrounding radical Islamist groups to reinforce its position against the presence of immigrants in Belgium. See, for instance, the statements of Sam van Rooy, member of the extreme right party and co-editor of the book *Islam, Critical Essays on a Political Religion* (Van Rooy & Van Rooy, 2010). Van Rooy defines Islam as a fascist ideology, asserting on the CBN News (Youtube, 2012) that “Islam is a fascist ideology, and it’s not a religion like Christianity and Judaism. ... The danger in it is that it has a religious side, not like Communism and Nazism, which are only ideologies, but Islam has a bit of both.”

These kinds of assertions or those made by the radical Islamic groups calling for Sharia Law in Belgium do not help to create an environment where various ideologies and religious beliefs can live together.

THE CULTURAL DIMENSION OF SHARIA LAW IN BELGIUM

For many, Sharia Law also has a cultural dimension (Price, 1999). Some people follow it for religious reasons; others maintain the Islamic way of life out of respect for family tradition and practices. Thus, beyond faith, a large segment of Muslims adopt Sharia as a sign to emphasize their belonging to the Islamic culture (Dorzee, 2007). Even Muslims who fully accept the legitimacy of Belgian civil law may wish to comply with Sharia’s religious injunctions in their private spheres. Nowadays, several elements of Islamic culture are present in Belgian life. Issues such as wearing Islamic clothes, consuming halal products, calls to prayer, religious holidays, and restrictions during Ramadan have led to controversies across Europe. Moreover, access to bank loans and women’s rights have driven the Belgian government to modify legislation to fit the contemporary social reality and prevent the emergence of unfair situations.

1. The use of the Islamic veil

One of the issues that has opened an ongoing debate across Europe in the last thirty years is veil use (Bousetta & Jacobs, 2006). Indeed, recently the wearing of Islamic clothes has been adopted by some Muslims to express their Islamic identity in Europe (Cesari, 2007).

The first debates about the foulard¹ (Vermeersch, 2010) coincided with tensions in France, following the prohibition on veil-wearing in the Gabriel-Havez School in Creil in 1989. A similar incident occurred at the Technical Institute Edmond Machtens in Molenbeek, a few months later (Brion, 2005). However, in this case, in contrast to the French government's stance, the Belgian authorities invoked the state's neutrality on religion. They decided not to regulate the wearing of veils in schools. A Decree of March 31, 1994, confirmed this stance, which granted total freedom to schools to establish their own rules regarding the use of religious clothing, making the head of each educational center the only authority to allow or prohibit the use of the foulard (Dassetto, 2011).

Following the Decree of March 31, 1994, veil-wearing in Belgium became less controversial. However, twenty-five years later, the debate was re-ignited when the Athenaeum of Antwerp in 2009 forbade the use of the veil for the academic year (Dassetto, 2011). That decision resulted in discussions in both the Flemish and the Walloon parliaments. At the same time, Muslim communities began to demand the right to wear the hijab in public spaces, and several Muslim women who worked as public servants or as teachers demanded the right to wear the veil in their workplaces. That year, various situations fueled the public debate on the foulard (Ghamidi, 2011). Demonstrations for and against the hijab took place through the streets of the main cities. Furthermore, the election of Mahimur Özdemir as MP in the Region of Brussels, who became the first woman to wear the headscarf in Parliament (Gillioz, 2014), represented another facet of the debate.

While the use of the hijab did not cause significant social and political reactions, the response to other female garments that fully cover the face created an ongoing controversy. As a result, some more conservative Muslim voices took it all a step further, calling to include the niqab and the burqa as elements representing religious freedoms.

For their part, non-Muslims in Belgium might observe the hijab as a symbol linked to Islamic culture; nonetheless, many consider the niqab and the burqa as discriminatory clothes for women. Different sectors in Belgium condemned the permissiveness shown in allowing people to wear these two garments that completely hide the face, especially the extreme right-wing Flemish political parties. Pressure exerted by political groups and the debate across Europe about wearing these two garments led the Belgian Parliament to discuss it. The parliamentary discussion resulted in a new law known as anti-burqa (Law 1 June), approved by a vast majority and implemented on July 23, 2011.

Although the law does not refer directly to the niqab or the burqa, the prohibition of wearing any clothing covering the face in public was motivated by these controversial Islamic forms of dress. The ban included other garments that hide the face, such as helmets or balaclavas. Failure to comply with the ordinance will result in a fine of €137.50 and up to seven days in jail (The Independent, 2010).

The effect of this law impacted all over the world (BBC, 2020). The strongest criticisms came from the U.S. government (Liberation, 2011), Amnesty International (Amnesty International, 2021), and other national associations. Some local groups opposed to the law decided to initiate legal proceedings seeking to condemn this disposition as discriminatory. However, none of these appeals were successful, and the Constitutional Court confirmed on December 6 of 2012 that the law complies with the Belgian Constitution (Levif, 2020). According to the State's Security (La Libre, 2012 A), fewer than 200 women wear a burqa or

1. Foulard is the term used in France and the Belgian francophone region to referring to hijab.

niqab in Belgium, so their use does not represent a significant social problem. Nevertheless, this law has caused social confrontations in neighborhoods where Muslims are in the majority (La Libre, 2012 B).

In contrast to the blanket banning of veils that completely cover the face, the Council of State adopted a more positive stance regarding the wearing of headscarves by teachers of religion. The Council stated that: “bear[ing] signs of religious affiliation, including clothing, is inherent in the teaching of recognized religions and is not limited to hours of lectures and places which they are assigned” (Dupont, 2013). This decision confirms the perception among non-Muslims that the veil is a symbol representing belonging to the religion of Islam. The Belgian state’s position confirmed the general opinion that accepts the headscarf as a symbol of religion that women may choose to wear freely. In contrast, most Belgians consider the burqa and the niqab to be oppressive.

Currently, the veil has become an accessory worn by thousands of women of Islamic faith and/or Muslim heritage in Belgium. Although it has created some controversies in specific environments such as schools and workplaces, general social acceptance and legal decisions have integrated the veil as an everyday garment.

2. The halal market

Another aspect that reveals the increasing influence of Sharia Law in Belgium is the growing presence of products made according to Islam prescriptions and applied to various facets of Muslim life. At first, only the food industry required halal certification, but today, many other products such as medicines, cosmetics, personal care products, and clothing demand that certification. The permanent demand for services that comply with the requirements of Islamic Law has expanded the range to include financial services, hotels, restaurants, and logistics (Beci).

Initially, small butcheries, or ethnic shops, directly imported halal products from Muslim countries. They guaranteed the origin of the items. However, the increasing demand for goods led to significant distribution chains (RTBF, 2013) to understand halal products as a profitable market with huge potential (Trends, 2012). The distribution of halal products in small shops did not need an elaborate certification process; trust in the shop owner was enough to guarantee the halal origin. On the contrary, the sale of halal goods in hypermarkets presents some difficulties in labeling these products. The absence of hierarchy in Islam can make it complicated to certify a product as halal.

In some cases, the imams or representatives of local mosques like the Cultural Islamic Centre of Brussels supported the owners of butcheries and ethnic shops to confirm the products’ halal certification. However, this system was not sufficient for the emerging halal industry. Nowadays, it is estimated that more than twenty million people consume halal products in Europe.

Consequently, European countries like Belgium, France, the UK, Netherlands, and Spain have paid more attention to this market (Zemmour, 2006). In Belgium, according to an estimation done by the Département Flamand de l’Agriculture et de la Pêche, the market turnover was around €1.7 billion (Trends, 2012) in 2014 and €2.2 billion in 2020. As Felice Dassetto asserts, the halal market is an institutional, technoscientific, and economic issue (Dassetto, 2011). Last year, regional governments in Flanders and Wallonia confirmed the prohibition on halal and kosher slaughter. That decision could affect the halal industry, especially for small butcheries, while certification entities should seek alternatives to maintain their business (Parrock, 2019).

This situation has led to competition among several organizations to monopolize halal certification and influence the halal market. Currently, the Belgian government has not specified any legal framework or requirements for the halal market. Consequently, various entities grant halal certificates in Belgium. The absence of an official institution drove the Executive of Muslims in Belgium to create its own certification body and establish the ASBL Gestion Halal in 2002 (Bernard & Bergeaud, 2010). Many denounced the Executive's involvement in halal certification and criticized its intention of monopolizing the process (Dorzee, 2007). Thus, in the competition to lead Halal product certification, the Belgian CICB has managed to consolidate its accreditation as the most valuable among Muslims in Belgium.

Since 2005 several groups have launched diverse initiatives to create a powerful body recognized across Europe as the halal certifier (Dassetto, 2011). Even Belgian entities far removed from Islamic organizations, like the Agence Wallone à l'exportation (AWEX) or the Chambre de commerce et industrie de Bruxelles (Brussels Enterprises Commerce and Industry – BECI), have developed their halal certification. They aim to exceed the Belgian borders, extending certification to other European countries. BECI wants to expand halal certificates for products such as beverages, cosmetics, or medicines, to help Belgian and European companies to position themselves in a growing halal market (L'avenir, 2020). Nevertheless, the Muslim community understands the BECI goal as a business strategy that does not respond to Belgian Muslims' real needs (Belghiti, 2010).

Coming back to the the effect of the halal market on Muslims' daily lives, it is necessary to differentiate between halal availability in private and public life. Halal consumption is an option in personal life, though it causes more conflict in public places like canteens in prisons, schools, or hospitals. In these institutions, authorities must tailor the menus to the Islamic requirements. The situation is noteworthy in prisons where the pressure exerted by radical groups drove to adapt meals, and today, 70 percent of the food served in Belgian prisons are halal (Ben, 2012).

In the case of educational centers, each school is entirely free to set their menus. Some schools with a significant presence of Muslim students have introduced halal food in their daily menus (Torrekens, 2012). Marie Arena, the former Minister for Social Integration, observed this issue as a natural adaptation. Arena compared halal food in schools to the fish restrictions for Catholics on Fridays or the limitations in vegetarian diets. The former minister declares that the main goal was “promoting healthy eating and defend cultural diversity without compromising the fundamental principles of equality and universality” (Dorzee, 2007). The lack of a federal code regulating the canteens at the schools has often led to controversial situations, especially in those where Muslims have a notable presence (Torrekens, 2012).

Hospitals are another potential point of argument. The canteens usually offer several options according to illness, but these menus do not follow religious prescriptions. Within the menus, it is generally possible to find vegetarian options or meals without pork. Still, the availability of these choices depends on the hospital: the provision of such options does not constitute an obligation, and only a few hospitals include a halal alternative (Dorzee, 2007). An additional problem in hospitals is that many Muslims refuse medicines that may contain illicit substances (Vassart, 2005), giving rise to situations that can contradict the medical prescription.

Halal certification is a growing demand in Belgium. What was an informal process guaranteed by the shop owner became a big industry. Halal product distribution by large distribution channels requires regulation and sanitary control of products. That obligates Belgian authorities to amend the legislation and adapt it to the requirements of Sharia Law. Furthermore, halal food provision in public institutions such as hospitals, public schools, and prisons obligates the government to establish a proper legal framework.

3. Halal services

Halal certification affects other services regulated by Sharia Law, which has resulted in new business opportunities for several companies, notably, attempts by banks in Belgium to offer Sharia-compatible products. For a long time, Muslims encountered difficulties acquiring properties in Belgium because banks' financial products were contrary to Islamic Law principles. The European Council for Fatwa and Research issued a fatwa allowing access to regular mortgages to Muslims living in Europe to get around Sharia Law restrictions (Onislam, 2013). Nevertheless, the fatwa could not solve the problem, and many Muslims continued to reject conventional Belgian financial services. Some Islamic banks operated in neighboring countries like the UK or Luxembourg, but Islamic financial products had more difficulties in gaining acceptance in Belgium. The desire to attract investors from the Arab countries motivated the Belgian government to reduce restrictions and allow national banks to offer Sharia-compliant services.

The effect of the 2008 economic crisis and the need for foreign investors was one of the main factors that moved Belgian authorities to accept Islamic financial products. However, the Belgian banking system does not comply with Sharia requirements (orgaz, 2013). As a result, some Muslim depositors imposed restrictions on banks to keep their money protected from activities deemed illicit according to Islam (Clement, 2004). First, the banks cannot charge interest in operations. Moreover, they must offer high transparency levels to avoid investing deposits in the armaments industry, tobacco, gambling, bankrupt companies, or prohibited products such as alcoholic drinks or food made from pork. According to Mohamed Boulif, "there is nothing sacred in there; they are financial arrangements that are universal values" (Meulders, 2012).

This situation led the government to tolerate certain Islamic financial products in Belgium. In this regard, the Chaabi Bank was the first financial institution to prepare a Sharia-compatible product.² Nevertheless, Belgium has lagged behind other European countries such as France and the UK in adapting legislation to accommodate halal financial products. Consequently, there are still some troubles in creating a suitable framework for Islamic financial products in Belgium (Orgaz, 2013).

The issues surrounding Sharia Law have led to discrepancies among Belgian policymakers. On the one hand, federal authorities have generally obstructed the banking system's adaptation to the requirements of Sharia Law. For its part, the Region of Brussels has promoted various campaigns to attract Arab banks to open offices in Brussels. Benoît Cerexhe, the former Minister of Economy and Employment in Brussels, stated that: "Brussels cannot stand idly while seeing what France, Luxembourg and the United Kingdom are doing to attract Muslim economy ... we must have our share of these investments" (Chardon, 2012). The Brussels goal is to exploit its position as the home of the EU institutions and pressure the federal government and the EU rulers to amend the European financial legislation (Chardon, 2012).

2. Chaabi bank belongs to the Moroccan Groupe Banque Populaire and has been present in Belgium since 1972.

The federal authorities resisted this project, as reflected by the MP Marion Lemesre, who considered that such an approach could shake the foundations of secularism (la Libre, 2012 C). Even inside the Brussels Parliament, voices have emerged challenging the project proposed by Cerexhe. For example, the MP Alain Destexhe argued that the presence and activities of Qatari investors aligned on many occasions with Islamic fundamentalist trends. They could use the investments for evangelism and to reinforce a political agenda or spread religious propaganda. In his opinion, it would be interesting to promote ad hoc legislation at the European or federal level in this matter (La Libre, 2012 D), but only while protecting traditional financial structures. The project set up to achieve the halal banks' presence in Belgium peaked when Didier Reynders was the Finances minister. However, the appointment of Steve Vanackere stopped the progress at the end of 2011 (Meulders, 2012).

Tourism is another field that demands halal certification. In this field, the BECI has already established a process to certify hotels and other tourist services. Halal Hotels accredited must respect Sharia Law prescriptions. Thus, they cannot provide adult television channels or offer prohibited food. Besides, they have to include a Quran and a prayer mat in each room, indicating the direction of Mecca (Meulders, 2011). Similarly, many restaurants include only halal products in their menus in Belgium, and these have widespread acceptance (Turin, 2013). Following France's success, even a popular fast-food chain has opened various halal restaurants and has planned to expand in Belgium.

Regulation of Sharia-compatible services is another aspect that the Belgian legislation must attend to. Although private companies provide most of those services and could represent an option for consumers, some fields like financial services are closely interconnected with legal dispositions. Consequently, once again, the Belgian law must incorporate soft elements of the Sharia prescriptions.

4. Islamic law in professional environments

Belgian secularism aims to split religion from public life. Despite that, the Catholic tradition is still present in many aspects of everyday life. Although Belgian cities are multicultural, and different religions live together, the rhythm of life maintains Belgian practices inspired by Catholic values. For instance, calendars conserve Sunday as the official free day of the week, and most public holidays respond to Catholic festivities. This fact also interferes in professional environments where Muslim workers demand egalitarian treatment and recognition for their rights, such as free days for Islamic celebrations and time to comply with their prayer obligations. Some of these petitions have encountered obstacles in being accepted by companies. Although Sharia Law requires praying five times a day, the situation in many professional environments prevents Muslims from meeting this obligation.

Moreover, Muslims usually do not have a suitable place to pray in workplaces. In many cases, condemnation from colleagues provokes individuals' fear of losing their employment because of time spent praying (Jonlet, 2010). Only in those companies where Muslims are in the majority does anyone try to adapt the schedule to meet Sharia Law requirements, such as by establishing special conditions for praying or conceding free time on special religious days. For its part, wearing the Islamic veil in the workplace is rarely an issue except in positions that require direct contact with customers.

Other situations that may affect Muslims are corporate celebrations, company-sponsored and social activities. At these kinds of events in Belgium, it is usual to drink alcohol, which implicitly excludes Muslims. Tensions may also arise where Muslims refuse to greet women

with a kiss and do not accept shaking hands with them. These situations may be taken by non-Muslims as discriminatory and adversely affect the working environment. The month of Ramadan can be challenging, although in many cases nowadays, it is respected and accepted by non-Muslim members of staff who will avoid eating in front of a Muslim colleague.

The increased presence of aspects of Sharia in everyday and professional life will be natural and progressive. After centuries of Catholic tradition in Belgium, Belgian culture conserves many rituals inherited from its history. However, the present social context favors the inclusion of elements from other beliefs. In this sense, the acceptance of plurality in public, and especially in professional environments, initiates legal reforms to regulate the recognition of Muslim demands in workplaces.

CONCLUSIONS

The growing presence of people of Muslim heritage in Belgium has caused significant social transformations. Social changes, in many cases, have aimed to amend legislation to adapt it to current circumstances. A predominantly Catholic country rooted in the European tradition has become a multicultural nation where various cultures, ethnicities, and religions live together. Among the communities established in Belgium in recent decades, Muslims have achieved particular prominence and have claimed legal recognition of their singularity as Belgian-Muslims.

As a result, Belgian legal codes have needed to adapt to Muslim requirements. Although Sharia Law has certain negative connotations in Europe after the emergence of radical groups representing the imposition of a distorted interpretation of Islam, Sharia is followed by Muslims in living according to Islam. In this regard, the implementation of elements of Islamic law in Belgian legislation to regulate Muslims' lives means incorporating Sharia Law in its legal codes.

Responding to the question asked in 2010 about Brussels's future and the prominent presence of Muslims in 2030, demographic evolution confirms that births among Muslim backgrounds are higher than the rest of Belgians. However, accepting the progressive adaptation of the Belgian rules to Muslims' significant role in the present context does not mean a preponderance of the Islamic culture in 2030. Current Belgian society brings together people from different cultures, and the mixture of influences will compose the new Belgian reality. Future Belgian generations will integrate features of the traditional Belgian background along with elements from other cultures. Indeed, the weight of Islamic tradition in Belgium will increase in the future. Therefore, the pluralist Belgian society will adapt structures to its needs.

REFERENCES

- Alain Destexhe réagit aux investissements islamiques à Bruxelles. (2012, November 22). *La libre*. <http://www.lalibre.be/economie/actualite/alain-destexhe-reagit-aux-investissements-islamiques-a-bruxelles-51b8f4a1e4b0de6db9c8ab1d>.
- Al-Azmeh, A. & Fokas, E. (2007). *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Azar, J. (2013, December 10). La Charia arrive, bienvenue en Belgistan. *Le Vif.be*. Accessed 30 May 2020, <http://www.levif.be/info/actualite/belgique/la-charia-arrive-bienvenue-en-belgistan/article-4000470937151.htm>.
- Baran, Z. (2011). *Citizen Islam: The Future of Muslim Integration in the West*. New York: The Continuum International Publishing Group.
- Bastenier, A., Dassetto, F. (1985). Organisations musulmanes de Belgique et insertion sociales des population immigrées. *Revue Européenne des Migrations Internationales* 1: 9–23.
- Belghiti, L. (2010, March 8). La Belgique lance sa norme halal. *SaphirNews*. http://www.saphirnews.com/La-Belgique-lance-sa-norme-halal_a11217.html
- Belgian ban on full veils comes into force. (2011, July 23). *BBC*. <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-14261921>;
- Belgistan? Sharia Showdown Looms in Brussels. *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=GjNlaloZKAE>.
- Belgium passes Europe's first ban on wearing burka in public. (2010, May 1). *The Independent*.
- Belgium votes to ban full-face veils. (2010, April 20). *Amnesty International*. <https://www.amnesty.org/en/news-and-updates/belgium-votes-ban-full-face-veils-2010-04-30>.
- Ben, N. (2011, November 23). 70 % de repas halal dans nos prisons. *Dhnet.be*. <http://www.dhnet.be/actu/faits/70-de-repas-halal-dans-nos-prisons-51b77297e4b0de6db97ca207>.
- Bernard, B., & Bergeaud-Blackle, F. (2010). *Comprendre le Halal*. Liège: Edipro.
- Bousetta, H. & Jacobs, D. (2006). Multiculturalism, citizenship and Islam in problematic encounters in Belgium. In T. Modood, A. Triandafyllidou, & R. Zapata-Barrero (Eds.), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach*. Abingdon: Routledge, 23–36.
- Bousetta, H., Gsir, S., & Jacobs, D. (2007). Belgium. In A. Triandafyllidou, & R. Gropas (Eds.), *European Immigration: A Sourcebook*. Hampshire: Ashgate, 33–44.
- Brébant, S. & Vanderpelen-Diagre. (2013). *Les Religions et la Laïcité, en Belgique*. Rapport Orela. Bruxelles: ULB, 90.
- Brion, F. (2005). L'inscription du débat français en Belgique. In F. Lorcerie (Ed.), *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*. Paris: L'Harmattan, 121–146.
- Brussels: The New Capital of Eurabia. *Gatestone Institute*. <http://www.gatestoneinstitute.org/2602/brussels-aurabia>.
- Cassiers, I. (1995). Belgian Miracle to slow growth: the impact of the Marshall Plan and the European Payments Union. In B. J. Eichengreen (Ed.), *Europe's Post-War Recovery*. Cambridge: Cambridge University Press, 271–291.
- Cesari, J. (2007). Muslim identities in Europe: the snare of exceptionalism. In A. Al-Azmeh & E. Fokas (Eds.), *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*. Cambridge: Cambridge University Press, 49–67.
- About Us. Chaabi Bank. <http://www.chaabibank.co.uk/about-us/nice-to-meet-you/>.
- Chardon, F. (2012, November 22). Bruxelles veut être la capitale de la finance islamique. *Lalibre.be*. <http://www.lalibre.be/economie/actualite/bruxelles-veut-etre-la-capitale-de-la-finance-islamique-51b8f4dce4b0de6db9c8b728>.

- Choix et préjugé-Un résumé, La Discrimination à l'égard des Musulmans en Europe. (2012). *Amnesty International*.
- Belgistan? Sharia Showdown Looms in Brussels. *CNN*. <http://www.cbn.com/tv/1509282970001>.
- Clement M. H. (2004). Financial Performance of Islamic versus Conventional Banks. In C. M. Henry & R. Wilson (Eds.), *The Politics of Islamic Finance*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 104–128.
- Dassetto, F. (1990). Politique d'integration et Islam en Belgique. *Revue européenne de migrations internationales* 6, 107–122.
- Dassetto, F. (1990). Pour une théorie des cycles migratoires. In F. Dassetto & A. Bastenier (Eds.), *Immigrations et nouveaux pluralismes: une confrontation des sociétés*. Brussels: De Boeck Université, 179–208.
- Dassetto, F. (1996). *La Construction de l'islam Européen*. Paris: L'Harmattan, 19.
- Dassetto, F. (2011). *L'Iris et le croissant. Bruxelles et l'Islam au défi de la co-inclusion*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain (UCL), coll. «Islams contemporains».
- Dassetto, F., & Paiser, A. (1992). *Immigrations et politiques migratoires en Belgique et en Europe. Entre passé et avenir*. Louvain-la-Neuve: Éditions Academia-Bruylant
- De Raedt, T. (2004). Muslims in Belgium: a case study of emerging identities. *Journal of Muslim Minority Affairs* 24(1).
- Driss B. (1994). *Contribution à l'histoire de l'immigration. Les mineurs Marocains dans les charbonnages belges durant l'entre-deux guerres*. Brussels: Université Libre de Bruxelles.
- Dorzee, H. (2007, January 8). La mode halal, du Coran à l'assiette. *Le Soir*.
- En Bélgica entra en vigor la ley que prohíbe llevar el burka. (2011, July 14). *Russia Today in Spanish*. <http://actualidad.rt.com/sociedad/view/29891-En-B%C3%A9lgica-entra-en-vigor-ley-que-proh%C3%ADbe-llevar-%E2%80%98burka%E2%80%99>.
- Dupont, G. (2013, May 15). Liberté totale pour les profs d'islam. *DH.be*. <http://www.dhnet.be/actu/faits/liberte-totale-pour-les-profs-d-islam-51b73811e4b0de6db975f0e6>.
- European Courts of Human Rights. Case of Refah Partisi and Others v. Turkey. Strasbourg, July 31, 2001. [http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx#{"itemid":\["001-59617"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx#{)
- Finance islamique à Bruxelles: Cerexhe renvoie vers Reynders. (2012, November 23). *Lalibre.be*. <http://www.lalibre.be/actu/politique-belge/finance-islamique-a-bruxelles-cerexhe-renvoie-vers-reynders-51b8f4e6e4b0de6db9c8b924>.
- Gailly, A. (1997). Turkish Immigrants in Belgium. In I. Al-Issa & M. Tousignant (Eds.), *Ethnicity, Immigration, and Psychopathology*. New York: Springer.
- Ghamidi, M. (2011). The Islamic Veil: a Focal Point for Social and Political Debate. In T. Gabriel & R. Hannan (Eds.), *Islam and the Veil: Theoretical and Regional Contexts*. London: Continuum International Publishing, 142–149.
- Gillioz, V. (2014, June 15). Où sont passées les élues issues de l'immigration?. *La Libre*.
- La Belgique, menacée par l'islamisme radical? (2012, March 25). *La Libre*.
- Law 1 June 2011. http://www.uvcw.be/no_index/police/sac/L-1.6.2011.pdf.
- Gutierrez, R. (2010, November 13). Bruxelles, musulmane en 2030?. *Le Soir*. https://www.lesoir.be/art/bruxelles-musulmane-en-2030-_t-20101113-014LP2.html.
- Gutierrez, R. (2010, November 17). La Belgique compte 623.780 musulmans. *Le Soir*.
- Hurd D. (2012, March 17). Belgistan? Sharia Showdown Looms in Brussels. *CBN News*. <http://www.cbn.com/cbnnews/world/2012/March/Belgistan-Sharia-Showdown-Looms-in-Brussels/>.
- Jackson, N. (2007). *Encyclopedia of Domestic Violence*. New York: Routledge.

Jonlet, S. (2010). Pratiques islamiques et monde du travail. *CISMOC*. http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/espo/documents/Pratiques_islamiques_monde_travail.pdf.

Kanmaz, M., Manço, U. (2004). Les musulmans de Belgique entre intégration et stigmatisation. In B. Khader & C. Roosens (Eds.), *Belges et Arabes*. Louvain: Presses universitaires de Louvain, 84–106.

Kern, S. (2013, March 19). Confronting Sharia Law. *Gatestone Institute*. <http://www.gatestoneinstitute.org/3624/sharia-law-belgium>;

Kamp, M. (2008). Prayer Leader, Counselor, Teacher, Social Worker, and Public Relations Officer – On the Roles and Functions of Imams in Germany. In A. Al-Hamarneh & J. Thielmann (Eds.), *Islam and Muslims in Germany*. Leiden: Brill, 161–182.

Kern, S. (2011, August 22). European ‘No-Go’ Zones for Non-Muslims Proliferating. *Gatestone Institute*. <http://www.gatestoneinstitute.org/2367/european-muslim-no-go-zones>

Kern, S. (2013, April 19). Belgium vs. Islamic Jihadist. *Gatestone Institute*. <http://www.gatestoneinstitute.org/3679/belgium-vs-islamic-jihadists>.

Khader, B., & Roosens, C. (2004). *Belges et Arabes: Voisins distants, partenaires nécessaires*. Louvain: Presses universitaires de Louvain, 84–106.

Khan, A. (2003) *A Theory of Universal Democracy: Beyond the End of History*. Hague: Kluwer Law International.

La loi ‘anti-burqa’ est conforme à la Constitution. (2012, December 6). *Levif.be*. <http://www.levif.be/info/actualite/belgique/la-loi-anti-burqa-est-conforme-a-la-constitution/article-4000218584318.htm>.

La loi anti-burqa est-elle appliquée dans les rues de Bruxelles? (2012, June 2). *La Libre*.

Landman, N. (2002). Islam in the Benelux Countries. In S. Hunter (Ed.), *Islam, Europe’s Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape*. Westport: Praeger, 97–120.

Lefebvre, A. (December 17, 2012). Ce conseiller d’Anderlecht veut instaurer la charia en Belgique. *Express.be*. <http://www.express.be/joker/fr/platdujour/ce-conseiller-danderlecht-veut-instaurer-la-charia-en-belgique/182948.htm>.

La Chambre de commerce de Bruxelles se lance dans la certification halal. (2010, March 4). *L’avenir.net*. <http://www.lavenir.net/article/detail.aspx?articleid=420234>.

Le marché belge; L’avenir est au halal. (2012, August 1). *Trends.be*. <http://trends.levif.be/economie/actualite/entreprises/1-avenir-est-au-halal/article-4000156886648.htm>.

L’islamisme radical menace la Belgique. (2012, January 10). *Le Soir*.

Lemaire, J. (2011). Une majorité musulmane à Bruxelles en 2030: Comment nous préparer à mieux «vivre ensemble»? *La pensée et les Hommes*, 55(84). https://lapenseeetleshommes.be/?Revues:Catalogue_des_revues:84

Lemaire, J. (2011). *La Pensée et les Hommes*. Brussels: Université Libre de Bruxelles.

Leman, J., & Renaerts, M. (1996). Dialogues at Different Institutional Levels among Authorities and Muslims in Belgium. In W. A. R. Shadid & P. S. Van Koningsveld (Eds.), *Muslims in the Margin: Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 164–181.

Le halal concerne près de 25% des consommateurs mondiaux soit plus d’un milliard de consommateurs. http://www.beci.be/services/j_exporte/legalisation_halal/.

Le marché belge des produits halal estimé à 1,7 milliard d’euros. (2013, September 10). *RTBF.be*. http://www.rtbf.be/info/economie/detail_le-marche-belge-des-produits-halal-estime-a-1-7-milliard-d-euros?id=8086187.

Les Etats-Unis critiquent la loi sur la burqa. (2011, July 30). *Libération*.

Loriaux, F. L'immigration marocaine en Belgique (1964–2004). *Centre d'animation et de recherche en histoire ouvrière et populaire* (CARHOP). https://www.carhop.be/images/Immigration_marocaine_FLORIAUX-2005.pdf.

Malik, M. (2012). The other citizens: religion in a multicultural Europe. In L. Zucca & C. Ungureanu (Eds.), *Law, State and Religion in the New Europe: Debates and Dilemmas*. New York: Cambridge University Press, 93–114.

Maréchal, B., & El Asri, F. (Eds.). (2012). *L'Islam belge au pluriel*. Louvain-la-Nueve: Presses Universitaires de Louvain.

Meulders, R. (2010, August 3). Des hôtels «halal» en 2011. *La Libre.be*. <http://www.lalibre.be/regions/bruxelles/des-hotels-halal-en-2011-51b732cbe4b0de6db97569f0>.

Meulders, R. (2012, January 12). La finance islamique sort de l'ombre. *La Libre.be*. <http://www.lalibre.be/economie/actualite/la-finance-islamique-sort-de-l-ombre-51b8e4f8e4b0de6db9c555a6>.

Meynen, A. (2009). Economic and Social Policy Since the 1950s. In E. Witte, J. Craeybeckx, & A. Meynen (Eds.), *Political History of Belgium: From 1830 Onwards*. Brussels: Academic and Scientific Publishers, 290–296.

Molenbeek: L'interdiction de rassemblement ne sera pas maintenue. (2012, June 2). *La Libre*.

Molenbeek: Deux policiers poignardés par un islamiste français. (2012, June 8). *La Libre*.

Office of International Religious Freedom. 2019 Report on International Religious Freedom: Belgium. US Department of State. <https://www.state.gov/reports/2019-report-on-international-religious-freedom/belgium/>.

Orgaz, C. (2013, November 14). La Banca Islámica acelera en Occidente, ABC.

Parrock, J. (2019, September 3). Belgian region bans Halal and Kosher slaughter of animals. *Euronews*. <https://www.euronews.com/2019/09/03/belgian-region-bans-halal-and-kosher-slaughter-of-animals>.

Price, D. (1999). *Islamic Political Culture, Democracy, and Human Rights: A Comparative Study*. Westport: Praeger.

Ramberg, I. (2004). *Islamophobia and Its Consequences on Young People*. Budapest: Directorate of Youth and Sport of the Council of Europe.

Rea, A., & Martiniello, M. (2012). *Immigration et Integration en Belgique Francophone*. Paris: L'Harmattan.

Rea, A., & Tripier, M. (2008). *Sociologie de l'immigration*. Paris: La Découverte.

Sharia4Belgium opent islamitische rechtbank voorhuwelijks- en erfeniskwesties. (2011, September 10). *Nieuwsblad.be*. http://www.nieuwsblad.be/article/detail.aspx?articleid=DMF20110910_028.

Sharia4Belgium ouvre un 'tribunal islamique' à Anvers. (2011, September 10). *rtl.be*. <http://www.rtl.be/info/belgique/faitsdivers/821926/sharia4belgium-ouvre-un-tribunal-islamique-a-anvers>.

Sharia4Belgium: 'crimiclowns'? (2013, April 17). *Vlaams belang Web site*. <http://www.vlaamsbelang.org/nieuws/10016>.

Sharia Law in Belgium in 100 years? It is going in that direction. (May 17, 2013). *The Voice of Russia*. http://voiceofrussia.com/2013_05_17/Sharia-Law-in-Belgium-in-100-years-It-is-going-in-that-direction/.

Torreken, C. (2009). *L'Islam a Bruxelles*. Brussels: Université de Bruxelles, 43–98.

Torreken, C. (2020). *Islams de Belgique: Enjeux et perspectives*. Brussels: Université de Bruxelles.

Torrekens, C. (2012). L'introduction du halal dans les écoles communales: entre visibilité de l'islam, reconnaissance et «neutralité» de l'espace public. In G. Grandjean & G. Piet (Eds.), *Polémiques à l'école. Perspectives internationales sur le lien social*. Paris: Armand Colin, 89–103.

Turin, M. (2013). *Halal à tous les états*. Hague: Calmann-Lévy.

Une majorité musulmane en 2030? (2012, January 14). *La Libre*.

Van Rooy, S., & Van Roy, W. (2010). *De Islam Kritiste Essays Over een Politieke Religie*. Brussels: ASP.

Vassart, C. (2005). Les soins de santé face aux défis de la diversité, le cas des patients musulmans. *Fondation Roi Baudouin*.

Vermeersch, E. (2010, March 11). L'Islam et le foulard en Belgique. Une vue d'ensemble. *Website Etienne Vermeersch*. <http://www.etiennevermeersch.be/artikels/godsdiensreligie/1%E2%80%99islam-et-le-foulard-en-belgique-une-vue-densemble>.

VVAA. Islamic Finance (Q & A). (2013). *Onislam.net*. <http://www.onislam.net/english/oimedia/onislamen/images/media/2013/financial-q-and-a---07-04-13.pdf>.

VVAA. (2004). *Minorités ethniques en Belgique: migration et marché du travail*. Gant: Academia Press, 30–41.

Zemmour, S. (2006). *Le marché de la viande halal: Evolutions, enjeux et perspectives*. Paris: L'Harmattan, 38.

Zemni, S. (2011). The shaping of Islam and Islamophobia in Belgium. *Race and Class, Institute of Race Relations* 53(1): 28–44. <http://rac.sagepub.com>.

Zucca, L. (2012). *A Secular Europe: Law and Religion in the European Constitutional Landscape*. Oxford: Oxford University Press.

LEGAL AID IN MOSQUES IN CENTRAL RUSSIA: BETWEEN CIVIC ACTIVISM AND BUREAUCRACY

Denis Shedov

den.shedov@gmail.com

This article examines the phenomenon of legal aid provided by mosques for Muslims in the regions of Central Russia. The case study is based on examples of mosques in Yaroslavl and Kostroma. This article investigates whether such practices are symptoms of the bureaucratization of mosques and Islam, or manifestations of civic activism in the Muslim community in modern Russia? Based on empirical data collected during observations and interviews in Yaroslavl and Kostroma in 2018–2019, it concludes that cases of legal consultations in mosques illustrate the intersection of two logics at the same time, namely, bureaucratization and the expression of civic identity for Muslims. Moreover, the author argues that there is no insoluble contradiction between these logics, despite the use of the concepts of bureaucracy and activism in everyday language.

Keywords: *mosque, legal culture, bureaucratization of Islam, civic activism.*

A lawyer and researcher
of Muslim legal culture in Russia
Denis Shedov

ПРАВОВАЯ ПОМОЩЬ В МЕЧЕТЯХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ РОССИИ: МЕЖДУ ГРАЖДАНСКИМ АКТИВИЗМОМ И БЮРОКРАТИЕЙ

Денис Шедов
den.shedov@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.10.2.04>

В статье рассматривается феномен оказания мечетями в регионах Центральной России правовой помощи прихожанам на примере мечетей в Ярославле и Костроме. При этом исследуется вопрос о том, являются ли подобные практики симптомами бюрократизации мечетей и ислама

Денис Шедов

Юрист,
исследователь
правовой культуры
мусульман России

или же это проявления гражданского активизма мусульманского сообщества в современной России? На основе эмпирических данных, собранных в ходе наблюдений и интервью в Ярославле и Костроме в 2018–2019 годах, автор приходит к выводу о том, что рассматриваемые случаи юридических консультаций в мечетях происходят на пересечении одновременно двух логик: бюрократизации и становления гражданской идентичности мусульман. Более того, автор приводит доводы о том, что неразрешимого противоречия между указанными логиками нет, вопреки обыденному противопоставлению понятий бюрократии и активизма.

Ключевые слова: мечеть, правовая культура, бюрократизация ислама, гражданский активизм.

В городах Центральной России мусульмане составляют значимое меньшинство, состоящее из исторического населения, традиционно исповедующего ислам, неопитов (людей, принявших ислам) и людей с миграционным опытом. Для многих из них важной частью мусульманской инфраструктуры является мечеть, а ее посещение связано в том числе с проявлением и конституированием мусульманской идентичности. Посещение мечети позволяет укреплять связи с сообществом, а также совершать ряд практик. В первую очередь это религиозные практики, такие как молитва или вечерние трапезы во время поста в месяц Рамадан. Вместе с тем в Центральной России мечети своим прихожанам предлагают куда более разнообразный спектр занятий: изучение языков, благотворительность, спорт, халяльные кафе и магазины, а также юридические консультации по вопросам официального российского права¹.

1. В настоящем тексте для различения права, официально действующего в Российской Федерации, и исламской нормативной доктрины, которую также иногда именуют правом, по отношению к первой указанной нормативной системе используется словосочетание «официальное российское право». Подобное словоупотребление также соответствует оптике правового плюрализма, с которой подробнее можно ознакомиться в статье (Benda-Beckmann, 2002).

В фокусе настоящего исследования находятся правовые консультации в мечетях Ярославля и Костромы. Исследование основывается на эмпирических данных, собранных во время серии экспедиций в Ярославской, Костромской и Ивановской областях². Сюжет правовых консультаций в мечетях привлек мое внимание по следующим причинам. Во-первых, в ходе полевых исследований стало понятно, что участие мечетей в правовых консультациях для прихожан — это не единичные ситуации, а регулярно повторяющаяся в разных местах практика. Во-вторых, интерес вызвало разнообразие форм и методов оказания правовых консультаций. Можно предположить, что форма консультаций связана с характером внутренней организации мечети, ее взаимодействием с прихожанами и иными городскими сообществами. В-третьих, правовые консультации в мечетях иллюстрируют взаимодействие секулярных и религиозных практик. Пересечение нескольких логик интерпретации указанных сюжетов порождает вопрос о том, являются ли правовые консультации в мечетях следствием бюрократизации мечетей, а вместе с ними и ислама, или же это проявление гражданской идентичности или даже гражданского активизма членов мусульманского сообщества в условиях современной России?

Ответ на этот вопрос позволит лучше понять перспективы развития практики правовых консультаций в мечетях. Например, заполнят ли они собой ту лауну, которая остается свободной, несмотря на работу разветвленной системы отделений миграционной службы, существующей системы бесплатной и платной юридической помощи? Встроится ли подобная практика в систему существующих государственных и окологосударственных сервисов либо пойдет по пути интеграции с институтами гражданского общества и кооперации с иными некоммерческими организациями? Так или иначе, использование правовых механизмов в целях отстаивания личных интересов и интересов сообщества вместо, например, коррупционных или насильственных способов достижения желаемого представляется путем укрепления республиканских ценностей в демократическом обществе, к чему, в соответствии с Конституцией, стремится Российская Федерация.

Особый исследовательский интерес вызывает вопрос, а есть ли вообще противоречие между логикой бюрократизации и гражданского активизма? На уровне словоупотребления представляется, что бюрократия и активизм составляют оппозицию, в которой первое понятие обладает негативными коннотациями и связано с образом рутины и иерархии, в то время как второе понятие даже семантически связано с волевым действием. Отвечать на этот вопрос начнем с того, что рассмотрим основные понятия настоящего исследования в их терминологическом, а не бытовом значении.

ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ И ПОДХОДЫ К КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ

В исследовательской традиции устоялся взгляд на мечеть не только как на элемент религиозного культа. Например, отмечается широкая социальная функция, которую выполняет Московская Соборная мечеть в жизни московских татар, а также развитие особой инфраструктуры вокруг мечети — «от организации религиозного образования до продажи халяльной продукции» (Сафаров, 2014, с. 114).

В ряде исследований социального сервиса и социальной службы также указывается на большой потенциал мечетей и имамов, в частности отмечается их значение в сфере

2. Серия из трех полевых экспедиций проводилась с сентября 2018 года по июнь 2019 года в рамках проекта «Открываем Россию заново» НИУ ВШЭ. Подробнее о проекте см.: <https://foi.hse.ru/openrussia/>.

«образования, политического участия и помощи в разрешении конфликтов» (Al-Krenawi, 2016, p. 359). Значение исламских организаций в процессе адаптации людей с миграционным опытом в обществах стран Западной Европы в условиях миграционной политики между мультикультурализмом и ассимиляцией исследуется на примере деятельности турецких исламских организаций в Германии (Yükleyen & Yurdakul, 2011). Участие мечети в оказании правовой помощи прихожанам упоминается в сравнительном анализе более широкой темы социально ориентированной деятельности мечетей в четырех городах Швейцарии и Италии: Женеве, Цюрихе, Риме и Милане (Banfi, 2018). При этом мечети рассматриваются как организации, существующие в контексте структуры государственной и муниципальной социальной службы, а также разнообразных институтов гражданского общества.

Мечеть как организация, имеющая собственную структуру и иерархию, оказывается в центре исследований бюрократизации ислама (Müller, 2018). Основным вопрос таких исследований звучит следующим образом: «Что происходит, когда мусульманские верования и практики адаптируются к языку бюрократии и/или современного национального государства, а также какие трансформации, противоречия и вновь возникшие социокультурные, политические и правовые смыслы впоследствии из-за этого раскрываются?» (Müller & Steiner, 2018, p. 16). Отметим, что термин «бюрократизация ислама» используется безоценочно и не имеет позитивных или негативных коннотаций. Под бюрократизацией может пониматься как «формализация, расширение сферы действия и диверсификация исламских религиозных организаций», так и различные стратегии кооперации религиозных организаций и государства, а также «более широкий социальный феномен» (Müller & Steiner, 2018, p. 12).

В вопросе изучения процессов бюрократизации религиозных практик особое внимание уделяется влиянию со стороны государства. Отмечается, что потребность религиозных организаций в бюрократической структуре может быть частично обусловлена надзором со стороны государства (Subrahmanyam, 1998). При этом государство предоставляет «сложную социальную арену» для проявления бюрократии (Bernstein & Mertz, 2011, p. 6). Негосударственная, например религиозная, бюрократия также связана с государством дискурсивно и тем, что государство осуществляет правовое регулирование религиозных вопросов (Müller & Steiner, 2018, p. 10). Стоит отметить, что бюрократизация религиозной сферы имеет глобальные черты (Müller & Steiner, 2018, p. 7) и проявляется не только в исламе. Так, любопытная тенденция наблюдалась в конце восьмидесятых — начале девяностых годов XX века в Румынии, когда новые религиозные, как правило протестантские, организации активно включились в трансформируемую сферу предоставления доступа к социальной и медицинской помощи (Sojocaru, Sojocaru & Sandu, 2011). Со временем такая деятельность религиозных организаций все больше дистанцировалась от религиозных практик и приобретала секулярный характер. В организационном плане это привело к появлению автономных благотворительных фондов и иных некоммерческих организаций, профессионально занимающихся предоставлением социальных услуг.

Таким образом, одной из логик, применимых к анализу развития мечетями широкого социального сервиса, является соотношение религиозного и секулярного. При этом особое внимание уделяется внутренним процессам, протекающим в мечетях как в организациях. И в этом аспекте оказание мечетями правовой помощи

прихожанам демонстрирует тенденцию к «переводу религиозных практик на язык современной бюрократии» (Müller & Steiner, 2018, p. 16).

В то же время правовые консультации в мечетях соответствуют логике становления гражданской идентичности прихожан мечетей. Так, на примерах из Европы и Северной Америки прослеживается корреляция между участием мусульман в жизни мечети и их вовлеченностью в политические процессы (Westfall, 2018). Подобная связь объясняется тем, что мечеть мотивирует своих прихожан участвовать в благотворительности и волонтерской деятельности, является пространством для укрепления горизонтальных связей между людьми, принадлежащими к различным сообществам, тем самым создается благоприятная среда и для становления гражданского самосознания. При этом развитие частных низовых инициатив для удовлетворения различных потребностей, вне зависимости от государственных сервисов, не противоречит и логике неолиберализма (Atia, 2013).

Становление гражданского самосознания и гражданский активизм могут сопровождаться различными стратегиями. На примере молодого поколения мусульманских художников в Великобритании прослеживается тенденция перехода от «политики признания» (politics of recognition) к «политике отказа» (politics of refusal) (Hall, 2018), что проявляется в стремлении дистанцироваться от государственных институтов и развивать локальные горизонтальные сообщества. Наоборот, практика правовых консультаций в мечетях представляется одним из способов для сообщества использовать существующие государственные институты в целях обеспечения благосостояния своих участников. В этом отношении распространение мечетью информации об официальном праве, помощь с поиском юристов является прямым участием в процессах мобилизации прихожанами именно официального права (Black, 1983). В свою очередь, и практика оказания мечетями правовой помощи прихожанам, и описывающие ее логики бюрократизации и гражданского активизма в целом характеризуют правовую культуру мусульман в современной России, которая, в соответствии с дескриптивным подходом к пониманию правовой культуры (Шедов, 2019), как мозаика складывается из различных эмпирических элементов (Nelken, 2016).

Относительно специфического контекста настоящего исследования стоит упомянуть, что современное российское общество, с одной стороны, переживает трансформацию регулирования религиозной сферы и либерализацию по сравнению со временами государственного атеизма в Советском Союзе. С другой стороны, в российском обществе наблюдаются тенденции к секьюритизации образа ислама и мусульман (Рагозина, 2018). В подобных условиях рассматриваемый опыт обладает как уникальными чертами, так и может быть сопоставим с ситуациями в других регионах мира. Например, с опытом Западной Европы и Америки, где мусульмане, как и в регионах Центральной России, являются значимым меньшинством, чья публичная репрезентация также связана с дискурсом безопасности и миграции (Hard, 2007), либо с опытом Юго-Восточной Азии, где государства и исламские религиозные организации находятся в ситуации постколониальной трансформации (Müller & Steiner, 2018). Относительно последнего примера стоит отметить, что именно динамика и поиск равновесия во взаимодействии государственных и религиозных институтов могут служить основанием для сопоставления трансформации в постсоветском и постколониальном обществах.

МЕТОДОЛОГИЯ

Настоящее исследование базируется на наблюдениях и интервью с имамами и прихожанами в мечетях и молебных домах Костромской и Ярославской областей — регионов Центральной России. Подобная география исследования обусловлена рядом факторов. Во-первых, на этих территориях проживает преимущественно «немусульманское» население, в контексте ислама эти регионы рассматриваются редко. Вместе с тем ислам здесь является частью истории и культуры. В совокупности эти факторы обуславливают уникальный контекст для существования мечети и жизни ее прихожан. Во-вторых, условия «немусульманской» среды придают мечети дополнительное значение в качестве основного элемента исламской инфраструктуры города, объекта не только культового, но и места концентрации и распределения различных благ (халяльной продукции, языковых компетенций и т. д.).

Исследование основано на материалах, собранных участниками серии экспедиций по изучению правовой культуры прихожан мечетей в Ярославской и Костромской областях, проходивших с начала сентября 2018 года и завершившихся в начале июня 2019 года. Участники экспедиций собрали несколько десятков интервью с имамами и прихожанами мечетей, представителями городских властей и местными экспертами по вопросам межконфессиональных отношений и краеведения. Оказание мечетями правовых консультаций прихожанам не являлось основной темой экспедиций. Во многом этот сюжет удалось обнаружить уже в ходе непосредственной полевой исследовательской работы. Кроме того, для исследования использовались материалы с сайтов мечетей, публикации в открытых источниках, чаще всего в СМИ, интервью с сотрудниками и прихожанами мечетей, новости о жизни мечетей и мусульман в изучаемых регионах.

Наблюдения в рамках экспедиций фиксировались в исследовательских дневниках участников, на основании которых готовились плотные описания (Geertz, 1973) для отчетов, доступных всем участникам экспедиции. Работа в экспедициях была организована по принципу двойной рефлексии с использованием методологии «длинного стола» (Шанин, 1998). Подобный подход позволял участникам экспедиции равномерно погрузиться в контекст исследовательского поля и делиться друг с другом своими наблюдениями и интерпретациями.

Интервью носили полуструктурированный характер. У нас был интерес к сюжетам правовой культуры, вместе с тем мы стремились к тому, чтобы находить взаимно интересные темы для обсуждения с нашими собеседниками (Girtler, 1996). Некоторые интервью при условии информированного согласия собеседников мы фиксировали с помощью устройств звукозаписи. В случае нежелания собеседников фиксировать звук интервью, мы делали пометки в своих дневниках во время или после интервью. В некоторых случаях интервью проводились в формате беседы без звуковой и письменной фиксации. В таких случаях полученные знания дополняли наши наблюдения и насыщенные описания.

Настоящее исследование не претендует на репрезентативность, оно скорее суммирует наблюдения и интерпретации по поводу обнаруженного в ходе полевой работы феномена правовых консультаций в мечетях Центральной России. Помимо решения задач по описанию типов оказания правовых консультаций в мечетях, а также их сравнительного анализа, в настоящей статье задается вопрос о том, чем являются подобные консультации: проявлением бюрократизации ислама либо следствием становления гражданской идентичности мусульманских сообществ.

ОПИСАНИЕ СЛУЧАЕВ

Н иже описано два различных случая оказания мечетями правовых консультаций для прихожан, которые встретились в ходе полевых исследований в 2018–2019 годах в Ярославской и Костромской областях.

Консультация на волонтерских началах самими прихожанами в Ярославле

Ярославль является областным центром Ярославской области, граничащей с Московской областью с Северо-Восточной стороны. На начало 2019 года население города немногим превышало 600 тысяч человек³, что, в свою очередь, составляет почти половину всего населения региона. По данным переписи населения 2010 года, более 92% населения идентифицировали себя в качестве русских⁴. Из народов, традиционно исповедующих ислам⁵, на территории Ярославской области в 2010 году проживали более пяти тысяч азербайджанцев (менее 0,5 процента от общего числа жителей области), почти пять тысяч татар, более тысячи таджиков и более тысячи узбеков⁶, а также представители других народов. Эти данные позволяют получить хотя и приблизительное, но представление о том, что население как региона, так и города Ярославля преимущественно не является мусульманским. Вместе с тем мусульмане, в частности татары, являются историческим населением региона. О служилых татарах на территории современной Ярославской области известно с XV века (Черновская, 2018).

В настоящее время в Ярославле действует одна мечеть, построенная еще в 1910 году (Черновская, 2010). Ярославская соборная мечеть относится к Централизованной религиозной организации Духовного управления мусульман Ярославской области, которая ассоциирована с Духовным управлением мусульман Российской Федерации (далее ДУМ РФ), возглавляемым Равилем Гайнутдином⁷.

На сайте соборной мечети Ярославля был размещен текст хутбы (проповеди), в которой имамы призывают прихожан-юристов помогать своим братьям по вере — в качестве садаки (благотворительности) оказывать правовую помощь и консультации. «Нашей мечети уже давно нужен такой юрист, который на общественных началах периодически оказывал бы поддержку нашим мусульманам. В настоящее время существуют вопросы, ответить на которые без юридической поддержки крайне сложно. И на этом бы минбаре нам с вами сообщали ответы на сложные юридические вопросы. Потому что нас в городе тысячи, а права свои знают только единицы» (Ярославль, 16 августа 2013 года)⁸. Дата публикации проповеди и ее текст позволяют рассматривать ее в качестве своеобразного ответа на одобрение в Верховном Суде РФ запрета на ношение головных уборов, в том числе и хиджабов, в шко-

3. Ярославская область в цифрах: официальное издание, 2019 год. Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Ярославской области. Режим доступа: <http://surl.li/jasz> (дата обращения: 12.01.2021).
4. Всероссийская перепись населения 2010 года. Ярославская область. Режим доступа: <https://yar.gks.ru/folder/39215> (дата обращения: 12.01.2021).
5. Попытка оценить численность мусульман в России предпринята в статье (Зорин, 2016). В указанной публикации также используется приблизительная оценка на основе данных о численности людей, причисляющих себя к тем или иным народам, «традиционно исповедующим ислам».
6. Всероссийская перепись населения 2010 года. Ярославская область. Режим доступа: <https://yar.gks.ru/folder/39215> (дата обращения: 12.01.2021).
7. Духовное управление мусульман Ярославской области (Ярославский мухтасибат). Духовное управление мусульман Российской Федерации. Режим доступа: <http://dumrf.ru/common/org/8148> (дата обращения: 12.01.2021).
8. Шариат или Законодательство Российской Федерации? Текст пятничной проповеди на сайте ДУМ Ярославской области (2013). Режим доступа: <https://islamyar.ru/shariat-ili-zakonodatelstvo-rossiyskoy-federatsii.htm> (дата обращения: 08.12.2018).

лах Ставропольского края⁹. «Когда-то не так давно, по примеру соседних стран Европы, был внесен запрет на ношение хиджабов в школах России, что встряхнуло мусульманскую умму по всему миру», — отмечается в тексте проповеди.

Что касается правовой помощи, то в самой мечети есть номера телефонов прихожан-юристов, которые бесплатно консультируют других прихожан. В сентябре 2018 года мне удалось поговорить с одним из юристов, чей телефон предлагают прихожанам в мечети. Помимо консультаций для прихожан мечети, мой собеседник занимался также бесплатной юридической помощью для всех жителей города, организованной городскими властями. Юрист выделяет для консультаций в мэрии один день в неделю, четверг. На эти консультации также могут попасть прихожане мечети, записавшись заранее в соответствии с установленной мэрией процедурой.

По его словам, за консультацией из мечети обращаются разные люди: как граждане России, так и неграждане. От этого чаще всего и зависит круг юридических вопросов.

«Прихожане — они разные. Есть граждане, есть неграждане. Есть образованные, есть необразованные. Вот я тоже прихожанин. С какими проблемами я сталкиваюсь? <...> Те, кого я консультирую... Это могут быть вопросы миграции. Кто-то хочет получить, например, вид на жительство, кто-то — временное проживание. Вот. Хочет в этом направлении получить консультацию. Бывают, например, проблемы недвижимости. Например, человек, который даже мигрант, какое-то время прожил, работал, имеет определенные, скажем, накопления, иностранным гражданам не запрещается же иметь недвижимость. Вот в этом вопросе бывают... Бывают, например, вопросы устройства детей в школу, детский сад. Бывают вопросы, связанные с медициной...», — пояснил юрист.

Также встречаются вопросы из сферы семейного права, такие как заключение и расторжение брака; вопросы трудового права: оформление трудовых отношений, права работников на компенсации в случае производственных травм. В то же время юрист отметил, что на его памяти не было вопросов, связанных с оформлением договорных или наследственных отношений одновременно в соответствии и с российским правом, и с шариатом.

Юрист отметил, что во многих случаях недостаточно проконсультировать, приходится помогать с составлением документов, а иногда сопровождать людей при обращении в те или иные инстанции и учреждения. При этом, по его мнению, для некоторых прихожан проблемой может стать плохое знание языка и непонимание того, куда и по какому вопросу можно обратиться. Также проблемой для некоторых прихожан мечети является отсутствие средств на платные юридические консультации или услуги адвокатов. При этом юристу неизвестны случаи, чтобы мечеть собирала пожертвования на оплату юридических услуг для прихожан.

Комментируя проповедь с призывом к прихожанам-юристам оказывать правовую помощь другим прихожанам, мой собеседник отметил, что у имама мечети есть юридическое образование и он в своих проповедях грамотно и аккуратно объясняет правовые вопросы.

Привлечение юристов на профессиональной основе в Костроме

В восьмидесяти километрах на северо-восток от Ярославля, вниз по течению Волги, расположена Кострома — областной центр Костромской области. На начало 2020 года

9. Верховный суд запретил хиджабы в ставропольских школах. Режим доступа: <https://rg.ru/2013/07/10/pravo-site.html> (дата обращения: 12.01.2021).

в Костроме проживало почти 277 тысяч жителей, а во всей области — чуть более 633 тысяч¹⁰. Так же, как и в Ярославской области, согласно переписи 2010 года, более 90% населения в графе «национальность» указали себя русскими¹¹, более двух тысяч человек назвали себя татарами (менее половины процента от всего населения), более тысячи человек — азербайджанцами.

В Костроме, как и в Ярославле, действует одна мечеть, относящаяся к централизованной религиозной организации Духовное управление мусульман Костромской области, также входящей в ДУМ РФ¹². Мусульманская община в Костроме основана в XVII веке служивыми татарами, переселившимися в эти места с территории современной Ярославской области (Муренин, 2015). С начала двухтысячных годов в городе началось строительство новой двухэтажной мечети. Это строительство растянулось более чем на полтора десятка лет. Мечеть была официально открыта только в мае 2017 года¹³. Во время полевой экспедиции в апреле 2019 года сотрудник мечети сообщил нам, что при мечети есть воскресная школа, курсы арабского и татарского языков. При этом администрация мечети хотела бы расширить инфраструктуру, создав лицей, спортзал, медицинский центр, халяльные магазины и детские центры.

Как и в Ярославле, в Костромской мечети также озабочены вопросами правовой помощи для прихожан. При этом правовая консультация в мечети организована совершенно иным образом. В 2018–2019 годах мечетью реализовывался проект по адаптации мигрантов, получивший на конкурсной основе финансирование из областного бюджета¹⁴. Адаптация мигрантов в частности предполагала юридические консультации, для проведения которых в проект были наняты юристы. При этом они отбирались на основе профессиональных качеств без учета вероисповедания. По словам сотрудника мечети, юридической помощью пользуются разные люди, в том числе приехавшие из Таджикистана и Турции, студенты и работающие в сферах строительства или торговли. Иллюстрируя важность адаптации мигрантов, сотрудник мечети рассказал историю о молодом мужчине из Таджикистана, который успешно социализировался в Костроме, работает барбером и преподает боевые искусства в одном из спортивных клубов города.

Помимо мечети, правовую консультацию мусульмане Костромы могут получить и в Исламском культурном центре области. В этой некоммерческой организации дают правовые консультации в основном для людей с миграционным опытом. Сотрудница центра, непосредственно занимающаяся консультацией, пояснила, что самым распространенным является запрос на перевод документов. При этом в центре помогают не только перевести документы на русский язык, но также и бесплатно консультируют о необходимом комплекте документов, помогают распечатать нужные документы и сделать копии. Кроме переводов, в центре во время консультаций разъясняют положения российского законодательства,

10. Костромская область в цифрах. Краткий статистический сборник (2020). Режим доступа: <https://clck.ru/SdYL9> (дата обращения: 12.01.2021).

11. Всероссийская перепись населения 2010 г. Костромская область. Режим доступа: <https://kostroma.gks.ru/folder/30818> (дата обращения: 12.01.2021).

12. Мусульманская община Костромской области. Духовное управление мусульман Российской Федерации. Режим доступа: <http://dumrf.ru/regions/44/interview/6707> (дата обращения: 12.01.2021).

13. В Костроме открыли мемориальную мечеть. Режим доступа: <https://rg.ru/2017/05/05/reg-cfo/v-kostrome-otkryli-memorialnuiu-mechet.html> (дата обращения: 12.01.2021).

14. Стали известны победители областного конкурса грантов. Режим доступа: <https://k1news.ru/news/economy/na-16-proektov-kostromichey-dadut-dengi-iz-oblastnoy-kazny/> (дата обращения: 12.01.2021).

например по вопросам брачно-семейных отношений, оформлению торговых точек и земельных участков, но в первую очередь — по вопросам миграционного и регистрационного учета.

Сотрудница центра пояснила, что они взаимодействуют с УФМС: *«Нас УФМС собирает и обращает наше внимание, что данная статья ужесточается и мы должны довести до сведения мигрантов».*

По мнению сотрудницы центра, у мечети больше возможностей для правового просвещения, так как в центре возможны только индивидуальные консультации, а в мечети могут сделать объявление или прочесть лекцию после пятничной молитвы и проповеди. Наша собеседница подчеркивала значение подобного просвещения тем, что тексты законов и юридические термины могут быть непонятны для людей даже с хорошим знанием русского языка.

Консультации в культурном центре и в мечети работают в схожем направлении параллельно, но не конкурируют друг с другом. *«Если человек туда обратится, значит хорошо. Получит он какую-то [помощь — прим. автора], а если какой-то человек туда не пойдет, а придет к нам — пожалуйста. Как говорится, как Барто говорила, профессии разные важны. И чем больше будет центров, тем, я думаю, лучше будет».* — пояснила сотрудница центра, также отметив большой объем консультаций, оказываемых в ее организации.

Так же, как и в костромской мечети, в Исламском культурном центре консультации по вопросам российского права проводят специалисты не только мусульмане, но и представители других религий, нанятые на профессиональной основе. Кроме того, в случае необходимости сотрудники центра могут обратиться к адвокату. Среди прочего, адвокат, помимо русского языка, является носителем и других языков, на которых могут обратиться за консультацией, что, по словам сотрудницы центра, бывает очень удобно.

РЕЗУЛЬТАТЫ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА

Описанные случаи имеют как общие, так и отличительные черты. Весьма схожим является контекст: близко расположенные регионы Центральной России, жители которых преимущественно не исповедует ислам, но мусульмане являются исторической частью населения. И в Ярославле, и в Костроме есть только по одной официальной мечети, которые являются центральными элементами мусульманской инфраструктуры в городах. В подобных условиях мечети берут на себя широкие социальные функции, в том числе и по предоставлению различных социальных благ.

Как в Ярославле, так и в Костроме мечети оказывают правовые консультации и правовую помощь прихожанам. Подобные практики уже встречались мне во время исследований в мечетях Москвы и Санкт-Петербурга. Так, в одной из мечетей Санкт-Петербурга в течение некоторого времени проводились юридические консультации для прихожан членами одной из правозащитных организаций, работающей с проблемами людей с миграционным опытом. В Москве же мне встречались случаи, когда в мечетях проводились консультации по тому, как урегулировать тот или иной вопрос одновременно в соответствии с российским официальным правом и нормами шариата. Вместе с тем юридические консультации по вопросам официального российского права в мечетях не являются повсеместной практикой: во время полевых исследований

в мечетях Ивановской области, в частности в Иваново, нашей экспедиционной группе не удалось обнаружить чего-то подобного, хотя мечеть там также организовывала языковые курсы и т. д. Также нам не встречались случаи правовых консультаций в мечетях и молельных домах в других городах Ярославской и Костромской областей, например в Ростове Великом, Рыбинске или Галице, где мы проводили полевые исследования в 2018–2019 годах.

Явное отличие двух случаев правовой помощи в мечетях Ярославля и Костромы связано с формой оказания консультаций по вопросам официального российского права. В Ярославле можно наблюдать волонтерскую модель, когда прихожане-юристы делятся своей экспертизой с другими прихожанами. В Костроме правовые консультации поставлены на профессиональную основу, приглашаются внешние профессиональные консультанты для реализации определенного проекта.

Различные модели правовых консультаций в мечетях демонстрируют разнообразие во внутренней организации работы самих мечетей и их взаимодействии с прихожанами и иными участниками социальной жизни региона. Ситуация в Костроме, где мечеть нанимает профессиональных юристов, участвует в грантовых конкурсах областного правительства, демонстрирует готовность и способность мечети вовлекаться в процессы с высокой степенью формализации (подготовка документации и заявки по правилам грантового конкурса, сбор отчетности и т. д.). Напротив, ситуация в Ярославле демонстрирует модель менее четких иерархий и границ между мечетью и сообществом. В удовлетворении потребностей прихожан задействованы ресурсы самого сообщества, при этом подобная горизонтальная модель способна повышать чувство сопричастности и солидарности среди прихожан мечети.

ЮРИДИЧЕСКИЕ КОНСУЛЬТАЦИИ В МЕЧЕТИ — АКТИВИЗМ ИЛИ БЮРОКРАТИЗАЦИЯ?

Рассмотрев два случая организации мечетями правовой помощи прихожанам, попробуем разобраться в том, что могут означать указанные практики и какие тенденции они отражают: являются ли они симптомами бюрократизации ислама либо это проявление становления гражданской идентичности мусульманских сообществ в современной России.

В силу того, что официальное российское право в высокой степени формализовано и в качестве источников имеет нормативные правовые акты, оно больше соответствует логике бюрократии, чем, например, исламская правовая доктрина — фикх (Сюкияйнен, 2008). Официальное российское право проще единообразно истолковывать, оно оперирует теми же категориями, что и мечеть как религиозная организация, находящаяся в юрисдикции Российской Федерации («юридическое лицо», «права и обязанности» и т. д.). В этой связи консультации по вопросам официального российского права для мечетей являются одним из проявлений перехода на язык «современного государства» (Müller & Steiner, 2018, p. 16) и, следовательно, могут рассматриваться в качестве проявления бюрократизации ислама.

Вместе с тем эта же практика может рассматриваться и в качестве проявления гражданского активизма. Консультации по официальному праву — это один из способов популяризации права, повышения его доступности и, как следствие, повышения степени его мобилизации: чем больше людей знают о том, как устроено

право, понимают его, тем с большей вероятностью оно может использоваться для решения тех или иных вопросов повседневной жизни. В свою очередь, мобилизация официального права — это один из инструментов отстаивания и достижения интересов сообщества и отдельных лиц.

В этой связи представляется, что оказание мечетью сервиса, в том числе и консультаций по официальному праву, может рассматриваться двояко: и как бюрократизация, и как проявление гражданского активизма. С одной стороны, сервис — это один из элементов современной бюрократии, мечеть все более превращается в своеобразный многофункциональный центр, берет на себя функции по правовому просвещению, правовой помощи. С другой стороны, предоставление сервиса — это путь укрепления сообщества и способ распределения ресурса внутри него.

Практика консультаций по официальному праву в мечетях находится на пересечении двух логик: логики бюрократизации мечети и логики активизма. При этом одна логика совершенно не исключает другую. Напротив, представляется, что возникновение практики правовых консультаций в мечетях может свидетельствовать о сопряжении тенденций бюрократизации и становления гражданской идентичности. Так, пространство развития сервиса при мечетях весьма велико, это могут быть содействие в получении доступа к медицинской помощи, образовательные услуги и т. д. Вместе с тем правовые консультации являются специфическим сервисом, который отражает запрос сообщества на знание своих прав и обязанностей. В то же время становление гражданской идентичности мусульман вне логики бюрократизации ислама гипотетически может принимать иные формы, отличные от сервиса, предоставляемого мечетью.

Преобладание каждой из тенденций, бюрократизации или становления гражданской идентичности, может отражаться на том, в какой форме юридические консультации будут осуществляться в мечети. Так, модель в Ярославле тяготеет к активизму и гражданской идентичности: консультации оказываются на волонтерской основе, в проповедях транслируется мотивирующая идея о том, что важно знать право, в частности свои права, чтобы их отстаивать. Кроме того, мобилизация процессов становления гражданской идентичности прихожан мечети может иметь и протестный характер, что отражает ощущение уязвленности собственных интересов, например из-за запрета на ношение головных уборов в школах некоторых регионов страны¹⁵. Вместе с тем ярославская модель оказания правовых консультаций для прихожан мечети не лишена и черт бюрократии. Это проявляется, например, в регулярности и системности правовых консультаций: некоторые юристы выделяют специальный день для консультаций и т. д.

Ситуация в Костроме кажется более яркой иллюстрацией проявлений бюрократизации: юристы для консультаций наняты на профессиональной основе, они не связаны с сообществом прихожан иначе как через мечеть, а сами консультации оформлены в качестве проекта с отчетностью, обязательствами и прочей формализацией. Кроме того, финансирование на проект получено от государства на реализацию признанных государством приемлемыми целей. Тем не менее этот пример также можно рассматривать как проявление становления гражданского активизма, ведь в конечном итоге реализация этого формализованного проекта нацелена на укрепление сообще-

15. Подробнее с историей вопроса можно ознакомиться в статье Дудоровой и Марковой (2019).

ства и удовлетворение потребностей его членов. Также через саму грантовую заявку и проект мечети артикулируются проблемы локального мусульманского сообщества — проблемы с интеграцией для людей с миграционным опытом, потребность в правовой помощи и т. д.

Таким образом, можно заключить, что организация мечетями правовых консультаций одновременно является проявлением как бюрократизации ислама, так и становления гражданской идентичности мусульман в условиях современной России. При этом неразрешимого противоречия между двумя указанными логиками не существует. Вместе с тем правовые консультации в мечетях могут иллюстрировать и иные тенденции. Например, формирование мечетями спроса на применение исламского знания в более широких сферах повседневной жизни. Этим могут быть объяснены практики комбинированных консультаций на основе как официального российского права, так и исламской правовой доктрины (подобные сюжеты доводилось наблюдать, например, в некоторых мечетях Москвы). Такие комбинированные консультации не противоречат и логике правового плюрализма, то есть ситуациям, когда в рамках одного социального пространства действует параллельно несколько нормативных (правовых) систем (Лазарев, 2018). Не меньший интерес представляют мотивы, которыми руководствуются прихожане, обращаясь за правовыми консультациями в мечеть. В приведенных выше интервью отмечалось, например, что для кого-то привлекательным может быть отсутствие языкового барьера. Гипотетически можно предположить, что мечеть у мусульман вызывает дополнительное доверие, в нее проще обратиться и, в конечном счете, через мечеть легче получить доступ к правовой помощи. Тем не менее разъяснение этих вопросов требует дополнительного исследования.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

В Костроме открыли мемориальную мечеть. *Режим доступа: <https://rg.ru/2017/05/05/reg-cfo/v-kostrome-otkryli-memorialnuiu-mechet.html> (дата обращения: 12.01.2021).*

Верховный суд запретил хиджабы в ставропольских школах. *Режим доступа: <https://rg.ru/2013/07/10/pravo-site.html> (дата обращения: 12.01.2021).*

Всероссийская перепись населения 2010 г. Костромская область. *Режим доступа: <https://kostroma.gks.ru/folder/30818> (дата обращения: 12.01.2021).*

Всероссийская перепись населения 2010 года. Ярославская область. *Режим доступа: <https://yargks.ru/folder/39215>, (дата обращения: 12.01.2021).*

Духовное управление мусульман Ярославской области (Ярославский мухтасибат). Духовное управление мусульман Российской Федерации. *Режим доступа: <http://dumrf.ru/common/org/8148> (дата обращения: 12.01.2021).*

Костромская область в цифрах. Краткий статистический сборник (2020). *Режим доступа: <https://clck.ru/SdYL9> (дата обращения: 12.01.2021).*

Мусульманская община Костромской области. Духовное управление мусульман Российской Федерации. *Режим доступа: <http://dumrf.ru/regions/44/interview/6707> (дата обращения: 12.01.2021).*

Стали известны победители областного конкурса грантов. *Режим доступа: <https://k1news.ru/news/economy/na-16-proektov-kostromichbey-dadut-dengi-iz-oblastnoy-kazny/> (дата обращения: 12.01.2021).*

Шариат или Законодательство Российской Федерации? Текст пятничной проповеди на сайте ДУМ Ярославской области (2013). *Режим доступа: <https://islamyar.ru/shariat-ili-zakonodatelstvo-rossiyskoy-federatsii.htm> (дата обращения: 08.12.2018).*

Ярославская область в цифрах: официальное издание, 2019 год. Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Ярославской области. *Режим доступа: <http://surl.li/jasz> (дата обращения: 12.01.2021).*

Al-Krenawi, A. (2016). The role of the mosque and its relevance to social work. *International Social Work*, 59(3), 359-367. doi: 10.1177/0020872815626997.

Atia, M. (2013). *Building a House in Heaven: Pious Neoliberalism and Islamic Charity in Egypt*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Banfi, E. (2018). *Welfare activities by new religious actors: Islamic organizations in Italy and Switzerland*. Basel: Springer.

Benda-Beckmann F. (2002). Who is Afraid of Legal Pluralism? *Journal of Legal Pluralism*, 47, 37-83.

Bernstein, A., Mertz, E. (2011). Introduction. Bureaucracy: Ethnography of the State in Everyday Life. *Polar: Political and Legal Anthropology Review*, 34(1), 6-10. doi: 10.1111/j.1555-2934.2011.01135.x.

Black, D. (1983). Crime as Social Control. *American Sociological Review*, 48(1), 34-45. doi: 10.2307/2095143.

Cojocaru, D., Cojocaru, S., & Sandu, A. (2011). The Role of Religion in the System of Social and Medical Services in Post-Communism Romania. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 10(28), 65-83.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books.

Girtler, R. (1996). Die 10 Gebote der Feldforschung. *Sozialwissenschaften und Berufspraxis*, 19(4), 378-379.

Hall, B. (2018). Art and activism of the 'war on terror' generation: British Muslim youth and the politics of refusal. *POMEPS Studies 32, The Politics of Islam in Europe and North America*.

Available at: <https://pomeps.org/art-and-activism-of-the-war-on-terror-generation-british-muslim-youth-and-the-politics-of-refusal> (accessed 12.01.2021).

Hurd, E. (2007). Political Islam and Foreign Policy in Europe and the United States. *Foreign Policy Analysis*, 3(4), 345-367. doi: 10.1111/j.1743-8594.2007.00054.x.

Lazarev, E. (2018). *Laws in Conflict: Legacies of War and Legal Pluralism in Chechnya*. Doctoral theses. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of Arts and Sciences Columbia University. Available at <https://academiccommons.columbia.edu/doi/10.7916/D8FF58S2> (accessed 12.01.2021).

Müller, D. (2018). Hybrid Pathways to Orthodoxy in Brunei Darussalam: Bureaucratized Exorcism, Scientisation and the Mainstreaming of Deviant-Declared Practices. *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 37(1), 141-183. doi: 10.1177/186810341803700106.

Müller, D., Steiner, K. (2018). The Bureaucratization of Islam in Southeast Asia: Trans-disciplinary Perspectives. *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 37(1), 3-26. doi: 10.1177/186810341803700101.

Nelken D. (2016). Comparative Legal Research and Legal Culture: Facts, Approaches, and Values. *Annual Review of Law and Social Science*, 12(1), 45-62.

Subrahmanyam, S. (1998). Reflections on State-Making and History-Making in South India, 1500-1800. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 41(3), 382-416. doi: 10.1163/156852098323213147.

Westfall, A. (2018). Mosque Involvement and Political Engagement in the United States. *Politics and Religion*, 12(4), 678-709. doi: 10.1017/s1755048318000275.

Yükleyen, A., Yurdakul, G. (2011). Islamic Activism and Immigrant Integration: Turkish Organizations in Germany. *Immigrants & Minorities*, 29(1), 64-85. doi: 10.1080/02619288.2011.553134.

Дудорова, А.С., Маркова, Н.М. (2019). Запрет ношения хиджаба в российских школах: история развития конфликта. *Научный журнал*, 6, 58-61.

Зорин, В.Ю. (2016). Мусульмане России: реалии формирования гражданской идентичности. *Ислам в современном мире*, 12(2), 117-126.

Муренин, Н. (2015). *Татарская слобода и мечеть в Костроме*. Кострома.

Рагозина, С.А. (2018). Защищая «традиционный» ислам от «радикального»: дискурс исламофобии в российских СМИ. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 36(2), 272-299. doi: 10.22394/2073-7203-2018-36-2-272-299.

Сафаров, М. (2014). Посещение мечети в современной религиозной практике московских татар. *Антропологический форум*, 23, 108-122.

Сюкияйнен, А.Р. (2008). Исламское право в правовых системах мусульманских стран: от доктрины к законодательству. *Право, журнал НИУ ВШЭ*, 2, 97-109.

Черновская, В.В. (2010). *Ярославская соборная мечеть: к 100-летию со дня основания*. Ярославль: Академия 76.

Черновская, В.В. (2018). Служилые татары в Центральной России в XVI-XVII веках (на примере Ярославля). *Средневековые тюрко-татарские государства*, 10, 101-109.

Шанин, Т. (1998). Методология двойной рефлексивности в исследованиях современной российской деревни. *Социологический журнал*, 3-4, 101-116.

Шедов, Д. (2019). Понимание правовой культуры: дискурсивные традиции и объяснительный потенциал. *Журнал исследований социальной политики*, 17(3), 479-486.

REFERENCES

- All-Russian population census 2010. Kostroma region. Available at <https://kostroma.gks.ru/folder/30818> (accessed 12.01.2021).
- All-Russian population census 2010. Yaroslavl region. Available at <https://yargks.ru/folder/39215>, (accessed 12.01.2021).
- Kostroma region in figures. Brief statistical collection (2020). Available at <https://clck.ru/SdYL9> (accessed 12.01.2021).
- Memorial mosque was opened in Kostroma. Available at <https://rg.ru/2017/05/05/reg-cfo/v-kostrome-otkryli-memorialnuiu-mechet.html> (accessed 12.01.2021).
- Muslim community of the Kostroma region. Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation. Available at <http://dumrf.ru/regions/44/interview/6707> (accessed 12.01.2021).
- Sharia or Legislation of the Russian Federation? Text of the Friday sermon on the website of the Spiritual Department of Muslims of the Yaroslavl Region (2013). Available at <https://islamyar.ru/shariat-ili-zakonodatel'stvo-rossiyskoy-federatsii.htm> (accessed 08.12.2018).
- Spiritual Administration of Muslims of the Yaroslavl Region (Yaroslavl Mukhtasibat). Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation. Available at <http://dumrf.ru/common/org/8148> (accessed 12.01.2021).
- Supreme Court has banned hijabs in Stavropol schools. Available at <https://rg.ru/2013/07/10/pravo-site.html> (accessed 12.01.2021).
- Winners of the regional grant competition have been announced. Available at <https://k1news.ru/news/economy/na-16-proektov-kostromichey-dadut-dengi-iz-oblastnoy-kazny/> (accessed 12.01.2021).
- Yaroslavl Region in Figures: Official Edition, 2019. Territorial body of the Federal State Statistics Service for the Yaroslavl Region. Available at <http://surl.li/jasz> (accessed 12.01.2021).
- Al-Krenawi, A. (2016). The role of the mosque and its relevance to social work. *International Social Work*, 59(3), 359-367. doi: 10.1177/0020872815626997.
- Atia, M. (2013). *Building a House in Heaven: Pious Neoliberalism and Islamic Charity in Egypt*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Banfi, E. (2018). *Welfare activities by new religious actors: Islamic organizations in Italy and Switzerland*. Basel: Springer.
- Benda-Beckmann, F. (2002). Who is Afraid of Legal Pluralism? *Journal of Legal Pluralism*, 47, 37-83.
- Bernstein, A., Mertz, E. (2011). Introduction. Bureaucracy: Ethnography of the State in Everyday Life. *Polar: Political and Legal Anthropology Review*, 34(1), 6-10. doi: 10.1111/j.1555-2934.2011.01135.x.
- Black, D. (1983). Crime as Social Control. *American Sociological Review*, 48(1), 34-45. doi: 10.2307/2095143.
- Chernovskaya, V.V. (2010). *Yaroslavl Cathedral Mosque: to the 100th anniversary of its foundation*. Yaroslavl: Academy 76 (in Russian).
- Chernovskaya, V.V. (2018). Service Tatars in Central Russia in the 16th-17th centuries (on the example of Yaroslavl). *Medieval Türko-Tatar states*, 10, 101-109 (in Russian).
- Cojocaru, D., Cojocaru, S., & Sandu, A. (2011). The Role of Religion in the System of Social and Medical Services in Post-Communism Romania. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*. 10(28), 65-83.
- Dudorova A.S., Markova N.M. (2019). Ban on wearing of the Hijab in Russian Schools: A History of the Development of the Conflict. *Science Magazine*. 6(40), 58-61 (in Russian).

- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books.
- Girtler, R. (1996). Die 10 Gebote der Feldforschung. *Sozialwissenschaften und Berufspraxis*, 19(4), 378-379.
- Hall, B. (2018). Art and activism of the 'war on terror' generation: British Muslim youth and the politics of refusal. *POMEPS Studies 32, The Politics of Islam in Europe and North America*. Available at: <https://pomeps.org/art-and-activism-of-the-war-on-terror-generation-british-muslim-youth-and-the-politics-of-refusal> (accessed 12.01.2021).
- Hurd, E. (2007). Political Islam and Foreign Policy in Europe and the United States. *Foreign Policy Analysis*, 3(4), 345-367. doi: 10.1111/j.1743-8594.2007.00054.x.
- Lazarev, E. (2018). *Laws in Conflict: Legacies of War and Legal Pluralism in Chechnya*. Doctoral theses. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of Arts and Sciences Columbia University. Available at <https://academiccommons.columbia.edu/doi/10.7916/D8FF58S2> (accessed 12.01.2021).
- Müller, D. (2018). Hybrid Pathways to Orthodoxy in Brunei Darussalam: Bureaucratised Exorcism, Scientisation and the Mainstreaming of Deviant-Declared Practices. *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 37(1), 141-183. doi: 10.1177/186810341803700106.
- Müller, D., Steiner, K. (2018). The Bureaucratisation of Islam in Southeast Asia: Transdisciplinary Perspectives. *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 37(1), 3-26. doi: 10.1177/186810341803700101.
- Murenin, N. (2015). *Tatar settlement and a mosque in Kostroma*. Kostroma (in Russian).
- Nelken D. (2016). Comparative Legal Research and Legal Culture: Facts, Approaches, and Values. *Annual Review of Law and Social Science*, 12(1), 45-62.
- Ragozina, S. (2018). Protecting "Traditional Islam" from "Radical Islam": Discourse of Islamophobia in the Russian Media. *State Religion and Church in Russia and Worldwide*, 36(2), 272-299. doi: 10.22394/2073-7203-2018-36-2-272-299 (in Russian).
- Safarov, M. (2014) Visiting a mosque in the modern religious practice of the Moscow Tatars. *Anthropological Forum*, 23, 108-122 (in Russian).
- Shanin, T. (1998) Methodology of double reflexivity in the research of the modern Russian countryside. *Sociological journal*, 3-4, 101-116 (in Russian).
- Shedov, D. (2019). Understanding legal culture: discursive traditions and explanatory potential. *Journal of Social Policy Research*, 17(3), 479-486 (in Russian).
- Subrahmanyam, S. (1998). Reflections on State-Making and History-Making in South India, 1500-1800. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 41(3), 382-416. doi: 10.1163/156852098323213147.
- Syukiyainen, L.R. (2008). Islamic law in the legal systems of Muslim countries: from doctrine to legislation. *Law, HSE Journal*, 2, 97-109 (in Russian).
- Westfall, A. (2018). Mosque Involvement and Political Engagement in the United States. *Politics and Religion*, 12(4), 678-709. doi: 10.1017/s1755048318000275.
- Yükleyen, A., Yurdakul, G. (2011). Islamic Activism and Immigrant Integration: Turkish Organizations in Germany. *Immigrants & Minorities*, 29(1), 64-85. doi: 10.1080/02619288.2011.553134.
- Zorin, V.Yu. (2016). Muslims of Russia: the realities of the formation of civil identity. *Islam in the modern world*, 12(2), 117-126 (in Russian).

В ПОИСКАХ БОЛЬШИНСТВА: ДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В БОСНИИ И ГЕРЦЕГОВИНЕ

**Милош
Милованович**

mmmilos1982@gmail.com

В статье рассматривается связь между демографией и развитием мусульманской политической идентичности в Боснии и Герцеговине. Главный исследовательский вопрос: в какой степени демографические компоненты населения Боснии и Герцеговины (как естественные, так и пространственные) сформировали уникальную политическую идентичность мусульман/боснийцев по отношению к православным/сербам и католикам/хорватам? Была предпринята попытка изучить показатель численности населения как объекта политической конкуренции, в том числе объяснить, как модели демографического поведения варьируются в зависимости от религиозных групп и оказывают дальнейшее влияние на политическую идентичность. Иными словами, речь идет о том, как результаты переписей населения формировали политику идентичности мусульман в Боснии и Герцеговине. Особое внимание уделено кейсу первого президента независимой Боснии — Алии Изетбеговича — как воплощения политической идентичности мусульман.

Утверждая, что демография является важным компонентом развития политической идентичности, мы предполагаем, что данная работа может вызвать интерес у ученых из других научных областей, поскольку она добавляет междисциплинарную перспективу понимания отношений между демографией, религией и политикой. Наконец, данная статья разрабатывает дополнительную исследовательскую программу, сосредоточенную на влиянии демографии на политику, помимо тех, которые изучаются в рамках политических исследований.

Ключевые слова: политическая идентичность, ислам, демография, перепись населения, Алия Изетбегович.

Университет Корвина в Будапеште
Милош Милованович

IN SEARCH OF THE MAJORITY: THE DEMOGRAPHIC EVOLUTION OF MUSLIM POLITICAL IDENTITY IN BOSNIA AND HERZEGOVINA

**Milos
Milovanovic**

mmmilos1982@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.10.2.05>

The study discusses the relationships between demography and the development of Muslim political identity in Bosnia and Herzegovina (B&H). The main question that this paper aims to answer is: To what extent have the demographic components of Bosnia and Herzegovina's population (both natural and spatial movement) framed the unique political identity of the Muslim/Bosniak population in relation to Orthodox/Serbs and Catholics/Croats.

The paper seeks to examine the concept of population numbers as an object of political competition, including how patterns of demographic behavior vary between religious groups and further impact political identity. Thus, the article perceives the population census as an object of political struggle. Hence, by using the final results of the censuses, the study clarifies the significance of population numbers in the construction of the identity politics of Muslims in B&H. Furthermore, the paper argues for the significance of population statistics in constructing of the political identity of religious groups in a multi-ethnic society, emphasizing that demography holds important clues to the pattern of political behavior, and that specific forms of demographic variations are correlated with distinguished political agendas. Additionally, the study traces the political life and rise of the first president of independent Bosnia—Alija Izetbegović—as an embodiment of Muslims' political identity.

Arguing that demography is an important component of the development of political identity, the paper expects to stimulate interest from other scientific fields as it adds to our understanding of relationships between demography, religion, and politics. Finally, the study intends to open a supplementary research agenda focusing on the effects of demography on politics, beyond those explored within the limits of political studies.

Keywords: *political identity, Islam, demography, census, Alija Izetbegović.*

**Milos
Milovanovic**
Corvinus University
of Budapest

With the Ottoman conquests in the fifteenth century, Bosnia and Herzegovina came under the rule of a state which had an Islamic mission: *dawa*.¹ Because Islam does not recognize the nation in the European sense, it treated all the inhabitants of the conquered areas according to their religious affiliation, as Muslims, Orthodox, and Roman

1. The term *dawa* means to urge people to follow the Islamic way of life

Catholics. When national freedom movements emerged in the nineteenth century, the main obstacle to Balkan Christians was local Muslim Slavs, who had converted to Islam during the four centuries of Turkish rule. In essence, the conflict in B&H, where the concentration of Muslims was the highest, was a religious war between people of the same origin (Jevtić, 2008). Arguably, the necessary precondition for conflict between Bosniaks/Muslim and Serbs was the population density of the former. There are also Muslims in the Republic of Serbia in Sandžak/Raška region, but they had never started any rebellion or conflict against the official state (excepting during Nazi occupation) because of their lack of population strength. The same was true for every minority population of the Balkans, regardless of religion. Specifically, because the fracture of community identity in B&H had occurred along the lines of religious affiliation, historical events impeded any modern national idea among Muslims (Jevtić, 2008). Thus, Muslims developed their unique political identity through confrontation with Slavic Christians. Moreover, they identified themselves with the Ottoman state, which has also impeded bringing out their nationalism (Babuna, 2004).

After the collapse of Former Socialist Yugoslavia, every ethnic/confessional group had organized its political parties. Unavoidably, the division has transplanted to the party system of B&H, subsequently leading to the new political reality in which the absolute majority of Serbs, Croats, and Bosniaks—i.e., Orthodox, Roman Catholics, and Muslims—voted for their largely ethnic-religious positioned parties (Antić, 2019). Knowing that surviving in a democracy implies being counted, and feeling as if what one thinks counts, and, ultimately, that decision-making is based on the opinion of the majority (Asad, 2003), the size of religious groups is a relevant factor in everyday politics. For the Muslim community, as for the other two ethnoreligious groups, the establishment of democracy in the 1990s signaled the start of a race for achieving a majority on the following censuses and elections, equally. As a result, the census became a tool in the hands of politicians. Today, especially since the September 11 attacks in 2001, Muslim demography has become an object of serious analysis, both public and scholarly, by interpreting their birth rates as political problems. Inevitably, discourses about national populations under threat of being overtaken by Muslims, from Camus's *The Great Replacement* to Ye'or's *Eurabia*, have emerged all over Europe in recent decades and provided fertile ground for the replacement theorist. Meanwhile, in Bosnia and Herzegovina, issues of ethnic demography have never lost their importance.

The present essay is organized as follows. After the introduction, it discusses the context behind the relationship between political identity and demography, within which four central notions crucial for the study are going to be further explained. In the third section, the demography-political identity juncture in Bosnia and Herzegovina will be separated into chronological phases, starting from the 1879 census to the latest one in 2013. Finally, the paper is closed with short conclusions.

DEMOGRAPHY AND POLITICAL IDENTITY

According to Goldstone, one of the major problems in the modern world is different demographic patterns between religious groups within the state (Goldstone, Kaufmann, and Toft, 2012). In this respect, the issue of political identity and demography remains central in public debate in every multiethnic country. The question is mainly related to the higher natural growth of the Muslim population, which raises the problem of the representation of this confessional group over time, if the practice of “one man, one vote” is applied.

A political system that mirrors multi-confessional reality can be found in Lebanon: so-called confessionalism, a form of consociation democracy, understood as “a system of government that proportionally allocates political power among a country’s communities, whether religious or ethnic, according to their percentage of the population” (United Nation Institute of Peace, 2006). In a similar vein, in Bosnia and Herzegovina, where religion is the dividing line of popular political identity (Ekmečić, 2017), there were attempts to resolve this heterogeneity through a similar political model imposed during the Austro-Hungarian occupation in 1910, and by USA and others in 1995.

Religious affiliation shapes political views by two mechanisms: 1) religious organizations promote religious ideas correlated with political opinions and 2) religious groups encourage individuals to link their religious beliefs and political standpoint (Schmidt & Miles, 2017). Therefore, the most numerous religious group in a representative democracy potentially possesses the capability to control the political scene as well. Hence, studying the Muslim community in B&H, a country based on different denominations, especially after the collapse of the one-party regime and the establishment of a multi-party democracy, is of great importance for investigating the crossroads of politics and religion.

First, to address four central concepts in this study:

- Demography
- Political Demography
- Census
- Political identity

Demography. According to the UN Multilingual Demographic Dictionary, “Demography is the scientific study of human populations, primarily concerning their size, structure and development” (Multilingual Demographic Dictionary, 2017). It considers changes in population, natural movement (births and deaths), marriages and divorces, and all forms of population migration. The subjects of demography are also the structures of the population according to different characteristics, such as age and gender, economic activity, educational level, nationality, religion, marital status, and so on. It explores and analyses the laws and predictability in population changes under the influence of births, deaths, and mobility. Eventually, demographic development is a synonym of a complex process of population development that includes both natural and migratory population movements and changes in all population structures, but also interaction with economic, social, biological, psychological and other factors that directly or indirectly condition or steer the development of the population in a particular way.

Political Demography. In a general sense, political demography can be defined as the study of population composition and structure that are a cause or a consequence of political activities (Goldstone, Kaufmann, & Toft, 2012; Weiner & Teitelbaum, 2001). It is concerned with the political importance of population changes (ageing, migration, fertility, etc.) and considers the political determinants of population change. The subject ranges from modernization theory (Huntington, 2006), geopolitics (Huntington, 2011), ageing effects on electoral results and party affiliation (Teixeira, 2008; Goerres, 2009), and many more fields. Arguably, since demographic changes are one of the most predictable future trends, political demography needs to be brought into the mainstream of political studies. Nevertheless, the significance and possibility of contributing to a better understanding of politics are

not yet affirmed by both demographers and those educated in political science (Weiner& Teitelbaum, 2001), leaving uncharted territory between the established fields of demography and political scholarship open for new research.

Census. A census is a statistical survey conducted once every ten years to collect data on the various geographical, demographic, socioeconomic, and ethnic characteristics of a population. The census units are persons, households, and dwellings, all to the lowest territorial level, and it provides high-quality and internationally-comparable statistics, which are extremely important for planning social and economic development. In arguing that censuses today serve as a means of legitimizing state power (Loveman, 2014), the present study recognizes that the census is strongly affected by political structures. Foucault lucidly remarked how “population comes to be a subject, as well as an object of government” (Foucault, 2009).

Political Identity. Identity shapes numerous viewpoints in one’s life. Gentry has conceptualized identity as the narrative about who we are, and political identity as an internal story of one’s political views (Gentry, 2018). Additionally, Fukuyama argues that identity politics is a search for recognition from the outer world, and even perceives Islamism as a quest for recognition (Fukuyama, 2018). Political identity is almost always incorporated with a group affiliation and illustrates how membership in a particular group might signify specific political views and perspectives. Thus, Islam has the power to determine the entire political life of a group. It is “*din wa dawla*,” that is, it encompasses all aspects of human activity, both religious and political (Popović, 1990). Knowing that identity politics describes a political approach wherein people of a particular religion (also race, class or other group) form exclusive political movements, we approach demography as a framework for understanding the political identity of Muslims in Bosnia and Herzegovina.

CHRONOLOGY OF MUSLIM POLITICAL IDENTITY IN BOSNIA AND HERZEGOVINA

The population estimate over a century and a half, from the 1879 census to 2013, serves as a springboard for establishing a concept, on empirical evidence, about the correlation between demography and the emergence of political identity. Pointing out the main trends in the demographic development of Bosnia and Herzegovina, this research aims to approximate the fundamental characteristics of interreligious demographic differentiation in this area, which led to the construction of Bosniak/Muslim identity in its interaction with the identities of both Serbs/Orthodox and Croats/Catholics.

Population trends have been characterized by fluctuations in the transition of demographic elements and their interaction with other components of social and physical systems (Spasovska, 1995). Hence, by arranging demographic development into distinctive phases defined through specific political-historical events, we will be able to study the evolution of Muslim identity in Bosnia and Herzegovina.

Starting from the general laws of the population development, Spasovska identifies three stages of demographic evolution of this area: the period between World War I and II; the period from World War II to the 1960s; and the period from the 1960s to the 1990s (Spasovska, 1995). I intend to extend her analysis on both sides of time frame by adding the period from 1879 to World War I, and the period from the last census conducted in SFRY in 1991 to the only one in independent B&H in 2013.

Now I turn to a more detailed explanation, chronologically, of how the political identity of Muslims in B&H has developed.

From 1879 to WWI. During the rule of Ottomans, the political identity of Bosnia was split along the confessional lines due to the religious character of their rule, but it was further encouraged by the Austro-Hungarian occupation from 1878 to 1918, and especially by the election law from 1910. Therefore, starting this analysis from the first Austro-Hungarian census conducted in 1879 seems like a reasonable option.

In B&H, Austria-Hungary conducted four censuses: 1879, 1885, 1895 and 1910. According to the 1879 census, across an area of 51,246 km², Bosnia and Herzegovina had 1,158,440 inhabitants. The censuses conducted in 1885 and 1895 recorded insignificant changes in the ethnic structure of the total population. Eventually, the population grew to 1,898,044 inhabitants until 1910. Regarding ethnical structure (Table 1) the percentage of Orthodox remained unchanged for thirty-one years (from 42.88% to 43.49%), while the percentage of Muslims decreased by 6.48% (from 38.73% in 1879 to 32.25 in 1910). The decline in the participation of Muslims in the total population of B&H was caused by emigration, instigated by their hesitation to live in a state under laws not based on the Qur'an and Sharia, and a country that put them in second place, behind Catholics, and together with Orthodox Christians (Rebac, 1925).

As one might expect, out-migration harmed the political identity of Muslims in B&H, making their elites lethargic and uninterested in political actions. Nevertheless, a seemingly insignificant event from 1899 changed the situation dramatically. In that year, Catholic nuns kidnapped a young Muslim woman named Fata Omanović, converted her to the Catholic faith, and arranged her marriage to a Catholic man. Outraged by this action, Muslims demanded a reaction from the authorities, who replied that the real reason for this event was the inadequate religious education of young Muslims (Rebac, 1925). This response enraged the Muslim population, and from it grew a broader movement for the autonomy of religious and religious-educational endowments and institutions. Finally, after ten years of negotiations, in 1909 *The Statute for the autonomous administration of Islamic religious and waqf-ma'arif affairs in Bosnia and Herzegovina* was approved. Rebac noted in 1925 how this statute organized the Muslim community in B&H on a religious basis for the first time in their history; even during the rule of Turks they never had anything similar to this religious autonomy (Rebac, 1925). As soon as they were allowed to direct issues of a dogmatic and material nature, the need to emigrate ceased. In the end, the series of events from 1899 onwards greatly influenced the state of mind and self-perception of Muslims. They now managed to derive self-esteem from the religious group to which they belonged, which offered them security and gave them a fresh passion for political engagement.

In 1910, party-religious segmentation in Bosnia and Herzegovina was further cemented by the electoral engineering of the Austro-Hungarian administration. The Statute for Bosnia and Herzegovina enacted the electoral order through which deputies to the Bosnian convocation were to be elected from the dominant religious groups according to their share of the total population (Simovic & Andric, 2019). Eventually, this model of national-religious political segmentation has left long-lasting consequences for the party system.

Furthermore, after realizing that the new rulers did not intend to carry out far-reaching land reforms and disband the serf system installed by the Turks, Muslims' attitude towards the annexation of Bosnia changed. 91.49% of landowners were Muslims, while peasants (serfs)

73.92% Orthodox and 21.49% Catholic (Banjac, 1984), thus, making Muslims very interested in maintaining the status quo as it had been under Ottoman rule. Consequently, although no longer under the direct reign of the sultan, Muslims intended, at least in B&H, to preserve their superiority and domination over the Christian part of the population and to freeze the social relations established during Ottoman rule.

The Statute for Bosnia and Herzegovina of 1910 had a formative effect on the dominant political identities, especially on the identity of Muslims in B&H. New election law marked religious group numbers as a yardstick of political power. Moreover, events originating in this period shaped the future political structure. Even today, one can identify their attraction for the main political actors in Bosnia and Herzegovina.

From the beginning of WWI to the end of WWII. During World War I, Muslims across Bosnia enthusiastically responded to the call for mobilization into the Austro-Hungarian army. Furthermore, “the legendary Second Bosnian Regiment received more decorations for bravery than any European regiment,” and “measured per capita, Bosnian Muslims lost more people in the war than any other ethnic group in the Austro-Hungarian Empire” (Schindler, 2009, p.26). In those war years, somewhere on the battlefield in Italy, an Austro-Hungarian soldier, Mustafa Izetbegović, was wounded (and would remain a military invalid). Later, he had a son, Alija Izetbegović, the future first president of independent Bosnia and Herzegovina (Fig. 1).

Analysis of the population dynamics for the period 1914 to 1945 was based on censuses conducted in 1921 and 1931. During the inter-census period, the population increased from 1,890,000 to 2,324,000 (Spasovska, 1995). The growth of confessions was rapid and even. The Orthodox population rose from 829,000 to 1,028,000, the Muslim from 588,000 to 718,000, and the Catholic from 444,000 to 548,000. Such a high birth rate supported out-migration from Bosnia that could not disrupt the numerical relations between confessional groups (Spasovska, 1995).

The question of nationality was not asked on the first census of the Kingdom of Serbs, Croats, and Slovenes on 31 January 1921, only the question of mother tongue and religion, while ten years later (31 March 1931), together with the question of mother tongue and religion, the question of nationality was asked for the first time (Mrđen, 2002). As a result of the proclaimed policy aimed at creating a Yugoslav nationality, which should have overarched other nationalities, in 1929 the Kingdom of Serbs, Croats, and



Figure 1. Photograph of Alija Izetbegović. Source: *Politika*, 14 August 2017, retrieved 28 August 2020, <http://www.politika.rs/sr/clanak>

Slovenes was renamed the Kingdom of Yugoslavia, and in addition to Serbs, Croats, Slovenes, Macedonians, and Montenegrins, Muslims were also classified as Yugoslavs by nationality (Mrđen, 2002).

Changes in both social and economic development in this period were very slow and did not significantly contribute to the transformation of demographic development. Moreover, it produced an extremely young population structure, with the share of the population aged under nineteen years old at around 50% (Spasovska, 1995), which, according to the so-called youth bulge theory (Huntington, 1991; Political Demography, 2012) is an unfavorable age structure for the establishment of a stable political system.

Within the Kingdom of Yugoslavia, B&H was a central issue, an area in which Serbian and Croat nationalism clashed. For demographic reasons, both sides needed to designate Bosnian Muslims as members of their national corps, with the aim to gain majority (Schindler, 2009). Therefore, both Belgrade and Zagreb “had become centres, but also antipodes of the national, cultural and economic orientation of the new Muslim intelligentsia” (Kulenović, 1940, p. 201). As result, Dr Mehmed Spaho, a young man and one of the first Muslim intellectuals, who had received his doctorate in Vienna, came to the forefront of the new Muslim political organizations in B&H: the new Yugoslav Muslim Organizations (Ćorović, 1939). The organization accepted the Yugoslav idea, which was the most adequate for Muslims and simultaneously allowed them not to declare themselves as Serbs or Croats.

In the newly-formed Kingdom of Yugoslavia, Muslims were particularly affected by the fact that resolving the agrarian issue was on the agenda from the very beginning. As a result, Muslims began to solidify their ranks, in a sense of religious attachment (Ćorović, 1939). Thus, Spaho put himself at the forefront of the movement to defend Muslim interests, while never putting Muslims in conflict with the interests of the Kingdom of Yugoslavia, led by the Serbian king (Ćorović, 1939).

During World War II, Muslims from Bosnia and Herzegovina took part in partisan units in the fight against the Germans in very small numbers until 1943, while a large number, at least initially, openly supported the Independent State of Croatia, a puppet fascist state whose borders encompassed B&H (Schindler, 2009). According to Attila Hoare, the anti-fascist brigades or partisans in B&H were perceived as an exclusively Serbian army by ordinary Muslims (Hoare, 2013). Moreover, at the initiative of Himmler and the Mufti of Jerusalem Haj Amin al-Husseini, an SS division composed of 20,000 Bosnian Muslims associated to the 13th Volunteer Mountain Division of the SS (Handzar Division) was established, better known for its pan-Islamic ideology and crimes against civilians (Redžić, 1987; Schindler, 2009).

After the end of both world wars, the Muslims of B&H ended up on the losing side and both times ended up in a state union (Yugoslavia) with the Serbs, against whom they fought during both wars. Not surprisingly, after the wars, Muslims embraced the Yugoslav identity to renounce their “brothers in arms,” the Croats, and to ethnically distance themselves from Serbs who perceived them as Serbs of the Islamic faith. Ultimately, Islam was a shelter for most of them. They spoke the Serbo-Croatian language but maintained a separate identity, and this is why the Bosnian Muslims sustained their distinctiveness by religion (Iseni, 2010).

From the end of WWII to 1960s. The fratricidal war during 1941 to 1945 in Yugoslavia took about a million lives, and the communists considered religion to be the primary motive for interethnic hatred, but religion as such was never persecuted (Schindler, 2009). The state

established the Islamic community and allowed it some freedom in exchange for influencing the choice of imams and constant insight into events in the community (Popović, 1990). The official administration efficiently put the Muslim religious life under the control of the state (Iseni, 2010).

Table 1

Population of Bosnia and Herzegovina by religious affiliation according to the results of the census from 1879 to 1931

Year	Total population	Orthodox population		Muslim population		Catholic population		The rest of the population	
		Number	%	Number	%	Number	%	Number	%
1879	1158164	496485	42.88	448613	38.75	209391	18.08	3675	0.31
1885	1336091	571250	42.76	492710	38.88	265788	19.88	6343	0.47
1895	1568092	673246	42.94	548632	34.99	334142	21.31	12072	0.76
1910	1898044	825918	43.49	612137	32.25	434061	22.87	26428	1.39
1921	1820440	820290	43.87	588244	31.07	444308	23.48	28595	1.58
1931	2323555	1028139	44.25	718079	30.90	547949	23.58	29388	1.27

Adopted from Spasovska (1995)

Source: Dj. Pejanović, Stanovništvo Bosne i Hercegovine, str. 47-48

Rezultati popisa žiteljstva u Bosni i Hercegovini od 27.IX 1910. godine, Statistički odsjek Zemaljske vlade, Sarajevo 1912.

Prethodni rezultati popisa stanovništva u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca 31. januara 1921. godine. Izdanje Direkcije državne statistike u Beogradu, Sarajevo 1924.

Stanovništvo po veroispovesti i maternjem jeziku po popisu stanovništva 31.III.1931. godine, Demografska statistika, serija II, sv. 6 Državni statistički ured, Beograd 1945.

In 1946, Alija Izetbegović, a young editor of the *Muhajir* magazine, was arrested as a member of the Young Muslims organization (Fig. 2) and sentenced to three years in prison (Schindler, 2009). This verdict marked the beginning of Alija Izetbegović's political life. Subsequent trials of Young Muslims exposed the extent of their cooperation with the Nazis during World War II (Schindler, 2009). By declaring Young Muslims a terrorist organization, the Islamic community sent them underground until the end of the 1980s and the revival of religion in political life in Bosnia.



Figure 2. Alija Izetbegović at the 1946 trial.

Source: 24hourPrijeor, 17 August 2017, retrieved 21 August 2020, <http://prijeor24h.net/2017/08/17/pogledajte-aliju-izetbegovica-iz-vremena-podrske-handzar-diviziji-foto/>

The disproportionate shares of confessional groups in the victim numbers, the genocide committed against Serbs in Jasenovac, as well as differences in the extent and directions of post-war migration, created a new religious-demographic reality on the territory of B&H (Spasovska, 1995). If one compares the number of pre-war confessional groups based on the last census before the outbreak of World War II in 1938 and the first post-war census conducted in the territory of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia in 1948, the largest increase was in the Muslim population of 172,000 over the course of a decade (Spasovska, 1995).

In the census conducted on 15 March 1948, Muslims could choose to self-declare as Serb-Muslim, Croat-Muslim, and Muslim-undecided (Mrđen, 2002). Seven years later, in the 1953 census, a group of “Yugoslav-undecided” was envisaged **introduced** for Muslims of Yugoslav descent, and in the 1961 census, they could declare themselves as Muslims by ethnicity.

In those days the Communist Party of Yugoslavia was afraid of a possible rise of inter-ethnic tension between Serbs and Croats, especially in B&H, where Muslims had to choose to self-declare as part of the Serbian or Croat national body. To relax the situation, they decided to give Bosnian Muslims status of the first ethnicity (1961) and then nation (1971) within the Socialist Republic of Yugoslavia.

1961 to 1991 (from Bandung to Civil War). The next census represented a turning point in the formation of the political identity of B&H Muslims. For the first time, in the census of 31 March 1961, they could self-declare as Muslim, in terms of ethnicity (Mrđen, 2002). It was a precedent, since nowhere in the world, then or today, was religious affiliation the principal determinant of ethnicity. The instructions for conducting the census provided a somewhat more detailed explanation: “A Muslim as a data on ethnicity means ethnicity, not religion. This answer is entered only by persons of Yugoslav origin who are considered Muslims in terms of ethnicity. Therefore, the Muslim answer should not register members of non-Yugoslav nationalities, such as Albanians, Turks, as well as Serbs, Croats, Montenegrins, Macedonians and others who are considered members of the Islamic religious community” (Mrđen, 2002, p.4). Acknowledging that the response Muslim implies ethnic rather than religious affiliation, the answer may additionally register persons without faith, if they consider that they belong to that ethnic group (Mrđen, 2002).

The results of the 1961 census were defined by strong population dynamics, based on compensating for insufficient war reproduction. This subsequently caused ethnic-demographic polarization in population dynamics, as a result of different dynamics in the degree of acceptance of birth control among individual religious groups, the religious distribution of war victims, the volume of migrations, and especially in ways of self-declaring ethnicity (Spasovska, 1995). Namely, from 1948 to 1961, the number of Muslims increased compared to two other confessional groups, from 788,000 to 842,000, as a direct result of the change in self-reporting the ethnicity of Muslims. According to Mrđen, in 1992, the French magazine *L'Express* claimed that Tito had created the Muslim “ethnicity” to achieve the ethnic balance of certain regions, and to weaken the Serbs, because the number of Muslims who would otherwise declare themselves Serbs would have led to their becoming the majority population group in Yugoslavia (Mrđen, 2002). Along the same lines, Aleksandar Popović explained the creation of Muslim ethnicity mainly by the international politics of the time (Popović, 1990). The Socialist Federal Republic of Yugoslavia was one of the founders of the Non-Aligned Movement. The movement was established in 1961 in Belgrade, the capital of Yugoslavia through an initiative of the Indian Prime Minister Jawaharlal Nehru, Ghanaian President Kwame Nkrumah, Indonesian President Sukarno, Egyptian President Gamal Abdel

Nasser, and Yugoslav President Josip Broz Tito. To maintain better contact with the African and Asian countries in this movement, many of which had a significant Muslim population, the Communist Party of Yugoslavia perceived Yugoslav Muslims as intermediaries in achieving its foreign policy goals (Popović, 1990). Popović emphasized that Yugoslav Muslim enjoyed an extremely privileged position compared to Christian communities and had a special relationship with the communist leadership of the former state. Finally, he noted that in this game between communist leadership and Muslim intellectuals, “each of these two partners plays their own secret game” (Popović, 1990), and that understanding the recognition of Muslims as a nation was one way to satisfy the aspirations of Muslim intellectuals and to reduce the political influence of Islamists that began to emerge in the cities of Bosnia and Herzegovina in the 1970s, especially after the publication of Izetbegović’s *Islamic Declaration*.

When the Muslim nation was officially recognized in the 1971 census (with a capital M, in the plural), their number increased significantly (Spasovska, 1995; Mrđen, 2002). Beside Montenegrins, Croats, Macedonians, Slovenians, and Serbs, now Muslims gained the right to exercise their aspirations in terms of territorial sovereignty, that is, for independence and secession (Mrđen, 2002).

For the first time, Muslims were more numerous than Serbs in Bosnia, which in turn ignited their longing for an independent Muslim republic. During the 1970s, there was a struggle within the Communist Party over Muslim identity, and events in the Islamic world did not go hand in hand with propagated Yugoslav secularism. The Islamic revolution in Iran was greeted with enthusiasm by Muslims in B&H, who agreed with Ruhollah Khomeini’s statement that Islam is politics or nothing (Schindler, 2009). Although the Muslim Brotherhood was still the most popular movement among Young Muslims in B&H, government authorities in Tehran showed an interest in Izetbegović’s unpublished book *Islamic Declaration*, after learning about it. This later led to his arrest in 1983 and subsequent imprisonment for terrorism and cooperation with the enemy (Schindler, 2009). In the eyes of many, unlike during the trial immediately after World War II, Alija Izetbegović became a political dissident and a fighter against the secret police (Schindler, 2009).

During this period, the transition of population reproduction continued, and the model of expanded reproduction was replaced by the simple reproduction model (Spasovska, 1995). Furthermore, the process of ethnic homogenization continued, that is, Serbs migrated to the Republic of Serbia and Croats to the Republic of Croatia (Spasovska, 1995).

The total population of Bosnia and Herzegovina increased between 1961 and 1991 from 3,278,000 to 4,365,000. The three largest ethno-religious groups recorded different dynamics over thirty years: Muslims/Bosniaks reached 1,906,000 from 842,000; Orthodox/Serbs declined from 1,406,000 to 1,369,000; and Catholics/Croats increased from 712,000 to 756,000 (Spasovska, 1995).

The new political reality in which Muslims began to declare themselves as a separate nation had a particular impact (Spasovska, 1995). For the first time, they were recognized as a nation and, more importantly, became the most numerous population group with a growth trend towards becoming the majority in the perceived future, according to demographic projections and adopted migration patterns. Demography encouraged the voices from the Muslim political elite that were calling for the creation of an independent Muslim country.

From 1991 to 2013. The last census in Socialist Yugoslavia was conducted in 1991. At that time, 4,377,033 people lived on the territory of B&H. Muslims accounted for 43.38 % of

the total population (1,898,963), Serbs 31.18% (1,365,093), and Croats 17.36% (759,906), and 5.53% of citizens (242,032) declared themselves Yugoslavs (Statistical Book of Yugoslavia, 1991). Interestingly, before the 1991 census, there was a dispute among Muslim political elites about how Muslims should register themselves: as a Muslim or as a Bosniak. To avoid any dilemma, both the SDA and the Islamic Community published instructions on how Muslims should declare themselves. According to these instructions, it was strictly suggested that a Muslim should choose Muslim as their national affiliation, Islam as their religion, and Bosnian for the language (Tanasković, 2003).

In the first multi-party elections held in 1990, parties with a strong ethnic agenda won a landslide victory. In 1990, an Islamist movement created the Party of Democratic Action (SDA), which became the preeminent party of the Bosnian Muslims.² Subsequently, it was placed at the heart of the Bosnian political elite and in 1993 and took the control of Islamic religious organizations (Iseni, 2010). Muslims voted en masse for the SDA whose undisputed leader was Alija Izetbegović, until his death in 2003, and who in 1992 became the first president of the tripartite Presidency of the newly-independent Republic of Bosnia and Herzegovina.³ His *Islamic Declaration*, issued in 1990 in Sarajevo, served as a guide to the political and legal system that a new, independent Bosnia and Herzegovina should have. It claimed that there was no peace or coexistence between the Islamic faith and non-Islamic social and political institutions (Izetbegović, 1990). He proclaimed that the ultimate goal of his declaration was the creation of a single Islamic community from Morocco to Indonesia, and his fascination with the Ottomans was evident by the fact that he wrote his name as Izetbeg and indicated the return of non-Muslims to *zimmi* status (Schindler, 2011).⁴ During the civil war in Bosnia and Herzegovina (1992–95), Alija Izetbegović embraced many foreign fighters for the Islamic cause, the so-called *mujahideen*, who committed the most severe atrocities during the war and irreversibly disrupted inter-ethnic relations (Fig. 3).⁵

The results of the first post-communist elections in Bosnia and Herzegovina show that the parties that based their programs along national-religious lines won. In the light of



Figure 3. Alija Izetbegović meeting in Zenica in September 1995 with mujahideen leaders and international terrorists Abu el-Ma'ali and Anwar Shaaban. Source: *Jutarnji List*, 16 September 2017, retrieved 12 August 2020, <https://www.jutarnji.hr/globus/politika/nevjerovatno-bakir-kao-i-alija-izetbegovic-tvrda-su-mudzahedine-doveli-brvati-6555240>

2. According to Schindler, Alija Izetbegović admitted that he intended to name it the “Muslim Party” but according to the election law, the use of national and religious names was prohibited (Schindler, 2009).
3. A directly elected tripartite Presidency, which is in charge of foreign, diplomatic, and military affairs, and the budget of state-level institutions. The three presidency members are from the three constituent nations: one Bosniak, one Serb, one Croat (Andželić, 2018).
4. Beg is a Turkish title meaning lord or chief, and later prince, equivalent to the Arabic-Persian amir. The Turkish term *zimmideerives* from the Arabic *dimmiyy*, and denotes a non-Muslim subject of the Turkish Empire
5. For more about mujahedin in B&H see Hećimović, E. (2009). *Garibi. Mudžahedini u BiH 1992–1999*. Belgrade: Dan Graf

the newly-formed independent state of Bosnia and Herzegovina in 1995, political identity formation had a significant place in everyday politics. After almost half a decade of one-party rule and bloody civil war, Bosnia entered a process of democratic transition. Unfortunately, “the transition not only opened space for the modernization and liberalization of society, but also introduced old habits, and one of the most important was the ethnoreligious party segmentation” (Antić, 2019, p.8).

The first and the only census of the population in independent Bosnia and Herzegovina was conducted in 2013, but final results were published only after three years. By religion, the citizens of B&H declared themselves in the following way: 50.7% Islamic, 30.75% Orthodox, and 15.19% Catholic. The National Assembly of the Republic of Srpska did not want to accept the census results published by the B&H Agency for Statistics.⁶The question of whether 196,000 people who did not live in Bosnia and Herzegovina deserved the status of permanent residents was a topic that had sharpened the rhetoric between Muslims and Serbs, and this was the reason why the latter did not recognize the final results of the census, because of they believed that this profoundly changed the structure of the population. They demanded that people who study and work outside B&H not be included in the permanent population (residents), which is the usual practice globally (the concept of the permanent population was introduced since 1991 in SFRY). Furthermore, bearing in mind the importance of this unresolved problem, it seems quite certain that the 2021 census will not be done, or be done with a delay of two years in comparison to the countries of the European Union and the region.

After the end of the civil war in Bosnia, it became the home of the world’s most complicated system of government. Any understanding of the political system needs to begin with the Dayton peace agreement. The agreement achieved its immediate purpose of putting an end to the carnage, but it froze ethnic divisions in place. Subsequently, from political socialization of an individual, their electoral behavior, political traditions, to the activity of the electoral campaign of interested political parties and candidates, in Bosnia, the agreement has subordinated everything to religious/ethnic identity.

The aspiration of Muslims towards unitarization and redefining the relations within the country between the three constituent peoples meant that the results of the latest census were perceived by Serbs as a constant effort to turn their (Muslim) numerical advantage into political dominance. Furthermore, Bosniaks even tried to elect a Croat member to the tripartite presidency by utilizing their numbers and Bosnian election law (Andjelić, 2018).

Finally, today’s leader of the Bosnian Muslims is Bakir Izetbegović, son of the late Alija Izetbegović. Beside his surname, he has to bear heavy historical baggage as heir to all the good but also the bad that his father, as the ideological creator of the Muslim political identity, left him. In 2017, on the ninety-second anniversary of the birth of Alija Izetbegović, B&H Presidency member Bakir Izetbegović said that he is in politics to try to finish what his father started (RTS, 2017).

CONCLUSIONS

In his much-debated book *Whiteshift*, Kaufmann argues that Western politics is being remade through demographic changes (Kaufmann, 2018); similarly, in Bosnia, demographic power was and still is an indicator of political dominance. The first president of independent B&H, the late Alija Izetbegović, claimed that a true Islamic order could only be established in Muslim-majority states (Izetbegović, 1990). Hence, the political struggle

6. Bosnia and Herzegovina is a federation of two entities: Muslim-Croat Federation and the Republic of Srpska (Serbian part).

of Muslims in Bosnia today implies a desire for demographic dominance over non-Muslims. Furthermore, according to political studies theory, economic wellbeing was previously seen as key to winning political support, while in this age of identity politics, public affirmation of religious identity has more significance.

By examining the last hundred years and more of Bosnian demography and history, in order to recognize the determinates of Muslim political identity comprehensively, this study suggests the extent to which the power of numbers has governed the political aims and ambitions of Muslim groups. Although it observes the formation of political identity primarily in demographic terms, through numbers and population shares, it does not neglect the social context. Namely, that Ottoman rule provided the Muslims of Bosnia with both political and economic power, so they perceived the Turkish withdrawal as a danger both to their economic and political domination. Furthermore, the election models based on religion—both the first election law in 1910 and the current one from 1995—were imposed from abroad, but Muslim political elites openly accepted them, fully aware of their own demographic dominance over Catholics and Orthodox. The atavism of the current political model of Bosnia and Herzegovina is reasonable in the context of the inter-ethnic demographic power balance.

In the 1961 census, Muslim appeared for the first time as an ethnicity, and in 1971 the category was introduced in the statistics as one of the nations of Yugoslavia. After reaching a majority in 1971, Muslim elites, both secular and religious, advocated for an independent Islamic republic within socialist Yugoslavia, thus it would be reasonable to wonder what we can expect from the current political leaders of Muslims in B&H now, when, for the first time in history, they make up more than 50% of the current population?

If we look successively at the censuses, one can notice how the category and number of persons declared to be Muslims changed from census to census. Furthermore, it can be seen that in the sixty-five years between 1948 and 2013, the number of Muslims almost doubled, and what is more important they managed to achieve an absolute majority (50.1%) for the first time in history (Table 2).

According to the Alija's Islamic declaration, could we now expect the emergence of an Islamic order? In the coming years, we will be able to witness how the demographic dominance of the Muslim community exerts its political power in a multi-ethnic society for the first time in Europe.

Table 2

Ethnic structure of Bosnia and Herzegovina from 1948 to 2013 (as a percentage of total population)

Nationalities	1948	1953	1961	1971	1981	1991	2013
Undecided Muslims	30.7						
Undecided Yugoslav Muslims in an ethnic sense		31.3					
Muslims			25.7	39.6	39.5	43.4	50.1

Serbs	44.3	44.4	42.9	37.2	32	31.2	30.8
Croats	23.9	23	21.7	20.6	18.4	17.4	15.4
Yugoslavs			8.4	1.2	7.9	5.5	
Other	1	1.3	1.3	1.5	2.2	2.6	3.7
Total	100	100	100	100	100	100	100

Adopted from Mrdjen (2002)

Source: 1981 Census of Population, Households ,and Dwellings. National composition of the population by municipalities. Statistical Bulletin 1295. Belgrade, SOS, 1982.

Statistical Yearbook of the Republic of Bosnia and Herzegovina. Sarajevo, SOS, 1994

REFERENCES

- Antić, Č.(2013). *Srpska istorija*. Belgrade:Vukotić medija.
- Andjelić, N. (2018).Elections in Bosnia and Herzegovina: Discrimination and the Non-Vote. *Contemporary Southeastern Europe*, 5(1), 25–34.
- Asad, T.(2003).*Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Babuna, A. (2004).The Bosnian Muslims and Albanians: Islam and Nationalism. *Nationalities Papers*, 2, 287–321.
- Banjac, I. (1984). *The National Question in Yugoslavia: Origins, History, Politics*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Multilingual Demographic Dictionary(Demopedia).(2017, 2nd Edition).Accessed 30July 2020. [Retrieved from: <https://www.un.org/development/desa/capacity-development/tools/tool/demopaedia-multilingual-demographic-dictionary-2nd-ed/>]
- Die Ergebnisse der Volkszählung in Bosnien und Herzegovina vom 10. Oktober 1910. (1912). Sarajevo: Statistischen Department der Landesregierung.
- Bosnia and Hercegovina. Statistisches Departement. (1912). *Die ergebnisse der volkszählung in Bosnien und der Hercegovina vom 10. oktober 1910.: Zusammengestellt vom Statistischen departement der landesregierung. Mit einer übersichtskarte der konfessionen*. Sarajevo: Landesdruckerei.
- Ekmečić, M.(2017). *Dugo kretanje između klanja i oranja.Istorija Srba u Novom Veku 1492–1992*.Belgrade: Evro Book.
- Foucault, M.(2009). *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978*. A. Davidson (Ed.) &G. Burchell (trans.).New York: Picador/Palgrave Macmillan.
- Fukuyama, F. (2018).*Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*.New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Gentry, B.(2018). *Why Youth Vote: Identity, Inspirational Leaders and Independence*. doi: 10.1007/978-3-319-69608-9_2
- Goldstone J.A., Kaufmann E.P., &Toft M.D. (Eds). (2012).*Political Demography: How Population Changes Are Reshaping International Security and National Politics*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Goerres, A.(2009).*The Political Participation of Older People in Europe. The Greying of our Democracies*.London: Palgrave Macmillan.
- Hendrixson, P. (2003). The “Youth Bulge”: Defining the Next Generation of Young Men as a Threat to the Future. *Different Takes: A Publication of the Population and Development Program at Hampshire College*, 19.
- Hećimović, E.(2009).*Garibi.Mudžabedini u BiH 1992–1999*.Belgrade: Dan Graf.
- Hoare, A.M. (2013). *The Bosnian Muslims in the Second World War: A History*. London: C. Hurst & Co.
- Huntington, S. P. (2011). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Iseni, B.(2010).National Identity, Islam and Politics in the Balkan.Accessed 20November 2020.https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_archive/interreligioes-er-dialog/091120_iseni_balkan.pdf
- Izetbegović, A.(1990).*Islamska deklaracija*.Sarajevo:Bosnia and Herzegovina.
- Jevtić,M.(2008).Uloga religije u identitetu Južnoslovenskih nacija. *The Yearbook of the Faculty of Political Science, University of Belgrade*,2(2), 171–186.
- Kaufmann, E.(2018).*Whiteshift: Populism, Immigration, and the Future of White Majorities*. London: Penguin Books.

Kulenović, H.Š. (1940). Nacionalna svest dinarskih muslimana. *Srpski književni glasnik*, 3, 196–202.

Loveman, M. (2014). *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America*. Oxford: Oxford University Press.

Mrđen, S. (2002). Narodnost u popisima. Promjenjiva i nestalna kategorija. *Stanovništvo*, 1–4, 77–103.

Weiner, M., & Teitelbaum, M.S. (2001). *Political Demography, Demographic Engineering*. New York: Berghahn Books.

Popović, A. (1990). *Les Musulmans yougoslaves (1945–1989)*. Paris: L'Age d'Homme.

Rebac, H.M. (1925). Srbi muslimanske vere u Bosni i Hercegovini. *Letopis Matice srpske*, 2–3, 109–118.

Redžić, E. (1987). *Muslimansko autonamaštvo i 13. SS divizija: Autonomija Bosne i Hercegovine i Hitlerov Treći Rajh*. Sarajevo. Svjetlost.

Schindler, J.R. (2009). *Bosanski rat i teror. Bosna, al-Kaida i uspon globalnog džihada*. Belgrade: Službeni Glasnik.

Schmidt, W., & Miles, R.M. (2017). Religious Identity and Descriptive Representation. *Politics and Religion*, 10(1), 1–36. doi:10.1017/S1755048316000468 1755-0483/16

Simović, V., & Andrić, V. (2019). Uticaj religije na nastanak i razvoj političkih partija u Bosni i Hercegovini. *Political Review*, 1, 59–76. doi:10.22182/pr.5912019.4

Spasovska, M. (1995). Osnovne odlike demografskog razvitka Bosne i Hercegovine od 1918 do 1991. In S. Terzić (Ed.), *Bosna i Hercegovina. Od srednjeg veka do novijeg vremena*. Belgrade: Historical Institute of Serbian Academy of Science.

Statistical Book of Yugoslavia. (1991). Accessed 11 July 2020. <https://publikacije.stat.gov.rs/G1991/Pdf/G19912003.pdf>

Tanasković, D. (2006). *Islam i Mi*. Belgrade: Partenon.

Teixeira, R. (2008). *Red, Blue, and Purple America: The Future of Election Demographics*. Washington D.C.: Brookings Institution.

United Nation Institute of Peace. (2006, March 30). Accessed 7 July 2020. <https://www.usip.org/publications/2006/03/lebanons-confessionalism-problems-and-prospects>

Corović, V. (1939). Političke prilike u Bosni i Hercegovini. In Z. Antonić (Ed.), *Srpski naučnici i pisci o Bosni i Hercegovini*. Belgrade: Novinsko-izdavačka ustanova Službeni Glasnik SRJ.

НОРМАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ДИСКУРСА «БРАТЬЕВ-МУСУЛЬМАН» В ЕГИПТЕ: СРАВНИТЕЛЬНАЯ ПЕРСПЕКТИВА ДО И ПОСЛЕ 2011 ГОДА

Сара Тонси
sartonsy@gmail.com

«Братья-мусульмане» в Египте были известны как одна из наиболее устойчивых исламистских организаций во всем мире на протяжении большей части XX века и до 2013 года. Арабские восстания, захлестнувшие арабский регион, привели к возрождению «Братьев-мусульман» на передовой египетского политического поля. Дискурс организации коренным образом изменился за период ее существования, особенно в течение всего нескольких лет с 2011 года по сегодняшний день. Каким образом он превратился в нормализованную версию ислама в Египте? В статье автор изучает этот процесс на основе собственных полевых исследований с использованием концепций символической власти П. Бурдьё и пост-исламизма О. Руа.

Ключевые слова: «Братья-мусульмане», Египет, иерархия, дискурс, исламизм, пост-исламизм.

Университет Лазурного берега,
Ницца; центры IREMAH и Mesopolhis
Института политических исследований,
Экс-ан-Прованс, Франция.
Сара Тонси

THE NORMALIZATION OF THE MUSLIM BROTHERHOOD'S RELIGIOUS DISCOURSE IN EGYPT: A COMPARATIVE PERSPECTIVE BEFORE AND AFTER 2011

Sara Tonsy

sartonsy@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.10.2.06>

The Muslim Brotherhood (MB) in Egypt has been known for being one of the most resilient Islamist organizations worldwide during most of the twentieth

Sara Tonsy

*PhD, Lecturer
at the Université
Côte d'Azur, Nice;
Associate researcher
at the IREMAM and
Mesopolbis, Institut
d'études politiques, Aix-
en-Provence, France.*

century, and until 2013. The Arab uprisings that swept over the Arab region resulted in the resurrection of the MB at the frontline of the Egyptian political field. The MB's discourse changed drastically over the period of the organization's existence and even further during the few years from 2011 until today. How did the discourse established by the MB develop and transform towards becoming a normalized version of Islam in Egypt? How could this be traced in the recent events the MB witnessed in

Egypt, starting in 2011? Applying P. Bourdieu's concept of symbolic power and O. Roy's idea about post-Islamism this article will address these questions using field work and relevant literature.

Keywords: *muslim brotherhood, Egypt, hierarchy, discourse, islamism, post-islamism*

The Muslim Brotherhood (MB) in Egypt has been known for being one of the most resilient Islamist organizations worldwide during most of the twentieth century, and until 2013. The Arab uprisings that swept over the Arab region resulted in the resurrection of the MB at the frontline of the Egyptian political field. The MB's discourse changed drastically over the period of the organization's existence and even further during the few years from 2011 until today. How did the discourse established by the MB develop and transform towards becoming a normalized version of Islam in Egypt? How could this be traced in the recent events the MB witnessed in Egypt, starting in 2011?

The MB's discourse, whether internal or external, enabled the movement to fulfill specific aims with regards to diffusion, domination, and mobilization in Egypt. Not only did the organization, *tanzim*, realize that, but it also created the derogatory *ikhwani*, "Brother", identity as distinct from Egyptian society. The mode of recruitment of new MB members is related to the internal hierarchy and obedience between the members and the leadership. It also intersects with the construction of the MB identity. The MB's internal adaptation and interpretation of several teachings from the Islamic religion resulted in the systematic

mutation of the interpretation of religion in Egypt. Ibrahim el-Houdaiby referred to the MB's way of interpreting Islam as the "instrumentalization of Shariah," highlighting that the MB is using Islamic doctrines – Sharia (Islamic law), Quran, and Hadith (the Prophet's sayings) – to pursue its political and social objectives (el-Houdaiby, 2013, p. 1). The cult-like discourse and practices of the MB became intertwined with its various networks.

The MB repeatedly filled in for the government in providing welfare for citizens, especially in distant governorates (Tonsy, 2019). During the thirty-year presidency of Mohamed Hosni Mubarak, the MB witnessed several political, economic, and social transformations. These transformations were mainly based on the integration of the MB by the Mubarak regime on, predominantly, social and economic levels to overcome certain failures of the government. In turn, the cult or religious interpretations of the MB were diffused even further under charitable organizations and the idea of *da'wa* (call towards God or Islam) as an integral objective with their services. As for the political transformation or inclusion of the MB during the Mubarak era, the MB remained an officially prohibited organization (Vannetzel, 2012, pp. 3–7). However, numerous members were able – without official institutional support from the MB – to individually run for parliamentary, syndical, and university Student Unions' elections.

The transformation from an officially and publicly "non-politicized" identity towards a concrete and public political agenda, starting in 2011, resulted in several internal ruptures among MB members, which were further aggravated by the 2013 coup d'état. This was due to a transition towards a "legal" existence (Vannetzel, 2012, pp. 4, 298) and the lack of a concrete "Islamist" political and economic program. The process that took place after 2011 for the MB led many of the members, followers, and Islamist devotees towards a phase of disenchantment.

First, I will examine how the MB politicized Islam in public space by creating a form of Islamist Nationalism during the first half of the twentieth century through discourse and the creation of an identity distinct from Egyptian society. Second, the change from Islamist nationalism towards a social, apolitical, and anti-revolutionary discourse during the second half of the century will be demonstrated. The consequences of this change will be highlighted as of the 2011 uprisings and until 2014 in the last section of this article, followed by a brief conclusion.

THEORETICAL FRAMEWORK

The distinction between notions and derivatives of political ideologies related to Islam, such as Islamist nationalism, Islamism and post-Islamism, is vital in defining the MB as an initial movement and its workings towards becoming the organization that it had become. First, Islamist nationalism is a form of nationalism that is bound by the assertion of Islam as an element of unity and identity, as opposed to the secular versions of nationalism that are said to have "disrupted" the traditional social structures in the Arab world (Tibi, 1997, p. 221). This includes Egyptian and pan-Arab nationalism (Tibi, 1997).

Second, Islamism is a term used to refer to the use of Islam in politics, which is also referred to as "political Islam" (Dessouki, 1982, p. 4). This idea and conception came in the aftermath of Arab nationalism, or pan-Arabism, which took place around the end of the 1960s, after the 1967 *naksab*.¹ Islamism as an ideology was elaborated and endorsed by numerous figures in various predominantly Muslim countries (Esposito, 2001).

1. The 1967 war between Egypt, Syria and Jordan on one side and Israel on the other, which ended in a humiliating defeat for the Egyptian, Syrian, and Jordanian side and massive losses.

Another idea that needs to be outlined is that of Olivier Roy and Asef Bayat of “post-Islamism” (Roy, 2011; Bayat, 1996). Olivier Roy states: “All these changes gave way to what I called ‘post-Islamism’ (the expression was first used by Asef Bayat) – it does not mean that the Islamists disappeared, but that their Utopia did not block social, political, or even geo-strategic realities” (Roy, 2011). The wave of uprisings that started in 2011 and the changes within Egyptian society in general, and among the MB and its circles, demonstrated the “waning” of the Islamist discourse as a “solution” to all social, economic, and political problems.² This provides a link with the MB’s historical slogan “*al-islam howa al-hal*,” (Islam is the solution) (Mahmud, 2005) and the disenchantment of MB members (and ex-members) with this very idea, most explicitly, since 2011.³ Many of the MB’s supporters and ex-members continue to practice their religion, while asserting that they do not need to have their religious practice interfere in their political activism.⁴

The work of Pierre Bourdieu on *Language and Symbolic Power* is one of the most important frameworks to reference in this context, in that it helps outline the power of discourse, political actors, and symbols that are derived from outside of the political field in explaining power dynamics (Bourdieu & Thompson, 2001). The conflict that developed between the MB and the army – which was revived after 2011 – cannot be ignored when studying the transformation, internal or external, of the MB as either an Islamist social movement or organization (Della Porta & Diani, 1999, p. 5–6). The 1952 coup d’état in Egypt and the violent repression against the MB that followed resulted in the transformation of the MB from Islamist nationalism to political Islam or Islamism.

Furthermore, Donatella Della Porta and Mario Diani raise the following question: “How do certain social actors come to develop a sense of commonality and to identify with the same ‘collective we?’” (Della Porta & Diani, 1999, p. 5). This question represents a central point in terms of theoretical base for the study of the MB in Egypt. The MB transformed from a group of men around Hassan al-Banna, the founder of the MB, in Ismailia attending his Tuesday Sermons, *hadeeth el-talat*, to become a political, economic, social, and religious organization. This can be understood using Ibn Khaldun’s ideas, such as *‘asabeya* (cohesion) and *talabom* (fusion), that he defined as important elements within a Muslim society (Ayubi, 1995).

In order to clarify the argument in this article it is important to outline a few key Arabic terms. First is the definition of the MB as an organization, *tanzim*, as opposed to an institution or a movement. Its members and leaders identify it as such because of its internal structure, which is dependent on organization in ranks with a specific hierarchy (*baykal tanzimi*). This hierarchy is not to be breached or altered except by the higher ranks. This leads to another important concept: *ta’u*, meaning obedience. The concept of obedience is derived from Islam and its doctrines but interpreted differently within the ranks of the MB. It is based on the idea of obeying your leaders after the *bay’a* (swearing allegiance), which is exploited within the MB to have the lower ranks obey their superiors. In Khaldun’s terms, “the pledge of allegiance is a vow of obedience” (Ibn Khaldun, 1998, p. 205). The *bay’a* within the MB takes place after the recruit passes the ten stages that qualify him to become a member (Kandil, 2014). An interview candidate, who will be referred to as Samir, in Cairo in 2011 described how the MB leaders go about making decisions and communicating with their members. Samir is an ex-MB member and one of the founders of an Islamist political party, The Egyptian Current (*al-*

2. The term “waning” was used by Bayat to describe the attitude towards Islamist discourse and the “solution” that it offers.

3. This slogan was referred to briefly in most interviews but it was discussed in a symposium by the MB in 2005 with the presence of Essam el-Erian, MB spokesperson and member of the organization’s Shura Council at the time.

4. These members and ex-members were interviewed during 2011–2016; and only ex-members, online in 2020.

tayyar al-masry). The Egyptian Current party was founded in 2011 after the initial uprising, predominantly by ex-MB members. He described a top-down approach, given that he was a regular member and that he had sworn an oath to obey the leaders.

There are some terms that have become common over the years in designating an individual or a group who are part of the MB or its supporters, *ikhwani*. Thus, creating an identity relative to the organization as part of the “process through which individual and/or collective actors, in interaction with other social actors, attribute a specific meaning to their traits, their life occurrences, and the systems of social relations in which they are embedded” (Della Porta & Diani, 1999, p. 92–3).

Last but not least is the aspect of referring to the MB as among *al-tayar al-islami*, the Islamist forces, and other non-Islamist political or social forces as *al-tayar al-madani*, civil forces. In another recent interview with an ex-MB member and prominent leader of the Strong Egypt political party (*masr al-qaweya*), Mostafa, explained that secular parties insist on referring to themselves as civil forces to escape the debate around their secular or non-religiously affiliated identification. The Strong Egypt Party was founded after the 2012 presidential elections in Egypt. Its most prominent founding member is currently-imprisoned ex-MB member Abdel Moneim Aboul-Fotouh. Aboul-Fotouh was also a member of the Center Political Party (*al-wasat*).⁵ This further affirms Bayat’s argument regarding the continued interweaving of religion and the political field or the importance given to religion, although he is also in agreement that “post-Islamism” is already taking place among specific Islamist circles.

THE MB’S ISLAMIST NATIONALISM (1928–1952): THE CREATION OF AN IDENTITY

The MB was founded in 1928 by Hassan al-Banna in Ismailiya. It first started out as an underground movement against the British occupation and the mainstreaming of westernized or secular behavior among Egyptian society. The Tuesday Sermons by al-Banna that started with a few followers expanded and formed into an organization that became the MB. In his memoirs, Khalid Muhyi el-Din, a socialist member of the Free Officers and close friend of Gamal Abdel Nasser for a period of time, recounted how he was invited by al-Banna to visit the MB’s training camp with Nasser. Muhyi el-Din explained how al-Banna spoke of religion vaguely and added that the Free Officers movement – a group of officers who were politicized, and organized towards the overthrow of King Farouk in the late 1940s – should ally with the MB, who predated them in politics (Muhyi al-Din, 1992). Nasser disapproved of the idea, but this exchange proves that the MB had political nationalist ambitions beyond that of Islam.

However, the rituals and rites of passage that formed the “brother,” *akh*, consisted of various aspects. In what Hazem Kandil refers to as “cultivating the brother,” there are a series of steps that lead to becoming a member of the organization, and until the person succeeds in finishing the ten steps, he is referred to as a *moheb*, meaning affiliate (in a non-literal translation).⁶ As explained in an interview by former member of the Guidance Bureau (*maktab al-irshad*), Kamal el-Helbawi, “the steps towards becoming a member were less rigorous

5. Al-Wasat was founded by two MB members, ‘Essam Sultan and Abu al-‘Ela Madi, who had gone against the wishes of the MB’s murshid and Guidance Bureau. Both members were dismissed from the movement after the founding of al-Wasat (Kandil, 2014, p. 147).

6. Hazem Kandil is a scholar who has carried out several studies on Egypt and notably wrote the book *Inside the Brotherhood*, cited in this article.

back then,” referring to the 1940s (K. El Helbawi, Interview, July 2015). Becoming a member includes a *bay'a*, taking an oath, which promises loyalty to the organization and its goals, the goals of Islam. After the declaration of the oath, the person becomes a member and is required to pay a monthly percentage of his salary towards the maintenance of the organization. As early as 1938, MB members were required to “invest in ... Brotherhood-run companies” from a fifth to a tenth of their income (Kandil, 2014). This economic aspect helped integrate the members and create further solidarity among them, while contributing to the organization’s allegedly comprehensive approach.⁷

Tariq el-Bishri, Egyptian judge, historian, and member of the committee for writing the 2012 constitution, outlined how al-Banna’s aspirations were political and highly centralized under his one-man leadership (el-Bishri 2002). In Ahmed Abu Shady’s book about his “journey with the resilient association (MB),” he states that al-Banna’s eloquence and response to political, social, and religious questions were a source of fascination for him (Abu Shady, 1998). According to el-Bishri, al-Banna’s religious discourse and image helped him gain popularity in many circles, including nationalist circles in society because of their refusal of the “westernization of society” at the time.

This version of Islamist nationalism, that led to a slight collaboration in 1950 between the Free Officers and MB, did not last until the 1952 coup d’état. In 1951, before the coup, the MB and Free Officers disagreed on who should be responsible for which sector of the government (el-Helbawi, July 2015). This disagreement led to a final rupture in the negotiations between the two “nationalist” currents. Nasser was shot at in 1954, in el-Mansheya Square, Alexandria, while giving a speech, which was read as an assassination attempt by two MB members. This incident became the public reason behind the persecution, repression, and execution of thousands of members and affiliates of the MB from 1954 onwards and until Nasser’s death.⁸

The organization of the MB, and its ability to recruit members and followers towards serving its political and economic goals, did not cease simultaneously underground and publicly. The MB was a public political organization until the Prime Minister, Mahmoud el-Nokrashy declared it a terrorist organization and some of its members were prosecuted, starting in 1948.⁹ Al-Banna was assassinated in 1949, leaving behind Hassan el-Hodaiby as Supreme Guide, *murshid*.

Al-Banna wrote to other MB leaders: “If (people) complain that you are vague, tell them ... O people! We are Islam” (as cited in Kandil, 2014, p. 86). This statement provides an insight into how al-Banna had presented to MB members and followers the idea that the MB represented Islam and not a political program or organization. The explicit use of “we are Islam” is enough evidence to maintain the argument how the MB’s doctrine and teachings ultimately became the predominant interpretation of Islam in Egypt later on as the organization grew.

Al-Banna was praised for his *da’wa*, call towards Islam, and his brilliance in founding the MB: its hierarchical “foundation” (Sayyid Qutb in Abu Shady, 1998, p. 319).¹⁰ “Sayyid Qutb

7. Worthy of note is that the MB members who were displaced after the 1950s still contributed financially to the organization.

8. Worthy of note is that in the official state narrative, in the daily newspapers like al-Ahram, the MB was referred to as a terrorist organization after the Mansheya incident.

9. El-Nokrashy was assassinated by the MB, as per el-Helbawi’s account in the interview. Ahmed Abu Shady.

10. Ahmed Abu Shady, an MB member who was imprisoned during the Nasser era and left for Kuwait after his release in the 1970s. He is known mostly for his book: *riblati ma’ al-gama’a al-samedda (My Journey With the Resilient Association)*.

was a sort of honorary member ... he didn't pass through the stages (like other members)" (el-Helbawi, July 2015). Qutb was a literary critic who became an Islamist ideologue, and a prominent member of the MB and Islamism worldwide (Esposito, 2001, p. 42–44). His writings influenced militant Islamism, such as his *Milestones* (*ma'ālim fi al-tariq*), smuggled out of prison after Qutb was imprisoned by Nasser and executed in 1966 (Esposito, 2001, p. 72). Sayyid Qutb explains how the organization's hierarchy is only one part of its strength; the other is in the bonding between the different vertical levels based on a unique "doctrine" (Sayyid Qutb in Abu Shady, 1998, p. 320). The power based in the organization and its doctrine is what enables its members to work within the boundaries of the group. Using Della Porta and Diani's work, the transition of the MB from sermons and small gatherings to a constructed organization is largely based on an identification of a collective "we" that lies between defining values and collective action (Della Porta & Diani, 1999, p. 87).

In Abu Shady's account of his years with the MB, it is worthy of note that the reference to the use of Quranic verses in specific contexts by leaders had an emotional and mobilizational effect (Abu Shady, 1998, p. 52–4). He refers to verses he himself uttered on specific ceremonial occasions but also outlines how el-Hodaiby lacked charisma as compared to al-Banna in his speech on becoming *mursbid*, which was disappointing except for a verse that was interpreted as "God knows where he places his message" (Abu Shady, 1998, p. 56). Abu Shady's explanation makes sense in relation to what Della Porta and Diani refer to as "frame alignment" (Della Porta & Diani, 1999, p. 87). "Frame alignment" [is] the convergence of models of interpretation of reality adopted by movement activists and those of the population which they intend to mobilize" (Della Porta & Diani, 1999, p. 87). In following a mode of interpretation of events using the MB members' guide from gatherings and teachings, the reality of having an "uncharismatic" Supreme Guide is accounted for. Abu Shady was specifically related to the canceling of the application of the 1936 Treaty by Mostafa el-Nahas, Prime Minister, followed by the coup d'état for which the *mursbid* only reacted by saying "I advise you to fear Allah ... and prepare yourselves for the circumstances this country is about to face" (Abu Shady, 1998, p. 54).¹¹

Before his account of the army's rise to power in 1952 and the prosecution of MB members, Abu Shady referred less often to an "Islamist movement." However, after announcing the coup in his writing he started differentiating between nationalists and Islamists, among others. The importance of this is that it outlines how Bayat's idea of post-Islamism had not yet commenced at the time. There remained an infatuation with the possibility of an "Islamic" rule or rule by Muslims. The Free Officers were referred to in Abu Shady's book as "Muslim nationalists" (Abu Shady, 1998, p. 56).

The creation of the *akb*, brother, as an identity is the conclusion of this part and of this period in the MB. The brothers, *ikhwani*, became defined through a process of rituals, symbols, and regular practices. The importance of these processes is the essence of the MB's survival and resilience as a political organization whether legitimate or underground. It is about a formulated identity and collective action, around which the members' lives revolve. The self-sufficiency, the emotional, religious discourse, and solidarity based first on religious homogeneity and second on shared interests – and during some periods, grievances – make the MB socially, politically, and economically able to sustain and maintain its image.

11. This treaty dictated the withdrawal of all British troops from Egypt except those in the Suez Canal area, to keep it operating in the same manner.

THE MB, THE “SOCIAL MOVEMENT”: BECOMING ISLAM

After being rebuilt and re-gathered from the fragmentation brought about by repression and persecution under the Nasser regime, the MB remained a prohibited and underground association and organization. During the period under third president, Anwar el-Sadat’s rule, the MB was mainly used to coerce leftist currents within society. Zeinab el-Ghazali, originally the founder of the Muslim Sisters’ organization during the 1940s, along with other Islamist women and wives of MB members, was one of the main factors that helped put the MB back together after Nasser’s death (al-Ghazali, 1999).¹²

The rise of the MB under Sadat’s regime had various consequences. First, and as mentioned before, the remnants left from Nasser’s era were put to rest largely by an Islamist counter-discourse. Second, the diffusion of MB members and their “doctrine” in many areas of social life in Egypt, which includes the creation of charity organizations, businesses, low-grade government positions, and penetrating al-Azhar University, also a state institution. Al-Azhar is the oldest Islamic university worldwide, where people come to study Islam from around the world. It is also the institution that is responsible for issuing Islamic rulings or legal pronouncements (*fatwa*). Publishing *fatwa* is among al-Azhar’s most important tasks as an institution, since *fatwa* involves social, political, economic, and other concerns of the Muslim population.

“God will speak (through you),” said senior MB members to ‘Umar el-Telmesani on the eve of his debate with Sadat, to reassure him that God will come to his aid if his words fail him (Kandil, 2014, p. 87). The MB became Islam, and the leaders became those who transmit the words of the divine through themselves. This belief spread to the lower-ranking members and their followers who had religious tendencies or curiosities (Kandil, 2014, p. 87). The recurrence of this discourse from al-Banna and down the generations that followed of leaders and members alike spread even further with Youssef el-Qaradawi’s declaration that *da’wa* and spreading the word of God is an obligation, *fard*, that has to be performed by Muslim men and women of all age groups to help better society and heal it from its evils (al-Qaradawi, 2004).

However, after Sadat’s decade in power and the coming of Hosni Mubarak, the MB’s initial rise was complemented by further infiltration of other social and political milieux. This infiltration helped the MB establish many businesses and even a political party, Al-Wasat, which was never officially recognized by the MB’s leaders as it was only found by a faction, who represented an ideological and organization rupture with the Guidance Bureau (Kandil, 2014, p. 147). Mubarak’s government’s outsourcing of social and health welfare to the MB allowed for further diffusion of their version of Islam and their own teachings.

The immersion of religion in more social, political and economic aspects became a norm as more preachers and brothers who spoke about religion in common life emerged. The concept of *shumuliya*, comprehensiveness, of Islam – initially evoked by Qutb – became a main element in the elaboration and diffusion of the MB’s discourse (Kandil, 2014, pp. 85–7). The MB’s presence on university campuses, in student unions, and its activities among other Islamist currents allowed for further diffusion of its discourse and

12. El-Ghazali and Qutb originally worked on a thirteen-year cultivation program for MB members “after which they could contend for political power,” which took place after the death of al-Banna (Kandil, 2014, p. 89). El-Ghazali wrote in detail about the mehma, hardship, that the MB witnessed under Nasser’s regime after 1954 in her book.

teachings. This discourse appealed to many students who migrated from rural Egypt to urban Cairo, who found a home under the MB's umbrella.¹³

Despite the successful re-gathering of the MB since Sadat's era, there are two concepts or ideas within their discourse that are important to highlight. The first is that the MB was never a revolutionary organization. Since the 1970s, they have not advocated for a revolution, or going against the *hakem*, ruler, and even bid it haram, forbidden, to go against the ruler in a manner like the events of the 1979 revolution in Iran. Many MB members in their books about the MB or al-Banna referred to this aspect. The repeated discourse that "we are not like the Shiites," resonated within the MB for decades while the MB continued to try to maintain a common dialogue with Iran after 1979 (al-Kharbaoui, 2012).

It is important to explain the political economic sector under the MB in order to portray how it failed to provide a "solution" after 2011 in the coming section. The economic or financial aspect of the MB is important as a complementary part of their internal discourse, their interpretation of Islam, and the internal solidarity or cohesion of the members as a collective. The 1990s saw the rise of MB leaders like Khairat el-Shatter – member of the MB Guidance Bureau, potential presidential candidate in 2012, and member of el-tanzim el-khass (Special Organization), the armed segment of the MB – among others as economic tycoons belonging to the MB. Al-Banna's economic policy was meant to reduce income inequality (Kandil, 2014, p. 112).¹⁴ Al-Bishri affirmed al-Banna's ideas by explaining how the economy is formed by social "virtues" (al-Bishri, 2008).

To complement the MB's non-revolutionary stance, they were comfortable taking the mantle of the organized political opposition during the Mubarak era without creating massive disruption to the regime's political hegemony. As a "social" organization, they condemned and pushed away brothers who decided to take part in the political field like Abu el-'Ela Madi, 'Essam Sultan, and Abdel Moneim Aboul Fotouh, members of the Guidance Bureau of the MB (Steuer, 2016). Accordingly, their internal discourse rested on *da'wa* and social reform in a bottom-up approach (ex-MB member, interview, November 2011).

The second is the slogan: "*al-islam howa al-hal*," meaning "Islam is the solution." This slogan was used during the late 1980s under Mubarak's rule, showing continuity in demonstrating and publicizing the MB's comprehensive social, economic, and political program. Graffiti with this slogan remained well into the beginning of the 1990s on walls in different districts. In 2005, the MB used this slogan in their campaign, which was defended by MB spokesman, Essam el-Erian (Mahmmud, October 2005). This slogan is pertinent in analyzing the events since 2011 in the coming section of this paper.

2011: SYMBOLIC POWER FAILURE AND AN MB IDENTITY CRISIS

This section will demonstrate mainly two points: first, that "Islam is the solution" turned out to not be the solution after all after 2011, which put MB low- and high-ranking members in a post-Islamist mindset. The disengagement on the part of many members of the younger generation of the MB, interviewed after the 2011 uprising, represents only one aspect of the loss of faith in the long-awaited and advocated Islamic solution. This

13. This was referred to briefly by el-Helbawi, and it applied to him given that he was originally from el-Monofeya governorate.

14. These ideas regarding the economy included the prohibition of what is considered prohibited or haram by the Islamic religion, including usury, gambling, unfair trading, and the sale of prohibited goods (alcohol, among others).

included but is not limited to an attempt to merely replace the Mubarak regime with the same neoliberal and business clan strategy. Second, the MB as an organization failed internally and externally. The organization lost symbolic power and capital on several occasions. The characteristics of the political process initiated in 2011 in Egypt resulted in the unveiling of the MB as a social, political, economic, and welfare organization.

Throughout Kandil's book, *Inside the Brotherhood*, there is a repeated demonstration of frustration among the interviewed members and ex-members (Kandil, 2014). In a note on social networks, an ex-MB preacher wrote about the reasons behind his leaving the organization after 2011 (Saïd, March 2012). The reasons were largely based on social disagreement between the MB members' and leaders' teachings and practices. This is not to overlook the creation of three main political parties after 2011 by ex-MB members: Egyptian Current, Construction and Development, and Strong Egypt.

In an interview with one of the founding members of the Egyptian Current Party, he referred to his disappointment in the reaction of the Guidance Bureau on the eve of the 25 January 2011 demonstrations. "They told us you could join on your own as individuals but not as *ikhwan*,"¹⁵ he said, which was repeated by other interviewees contacted up until today. The stripping of *ikhwani* status from those who wanted to demonstrate on the eve of the uprising created an identity crisis for some. Their inability to express themselves and their views on the revolutionary opening and context within the framework of the MB resulted in a backlash against the MB leadership and the disengagement of many of its members.

The alignment between identity, values, and collective action developed into a weak link between the MB's leadership and a large part of its member and followers' base. The MB were regarded as latecomers to the 2011 uprising because of the leadership's hesitance in taking a stance against the Mubarak regime at the time. However, the symbolic power and agency of its leadership was lost to a large extent among its members. Their symbolic power continued to fluctuate as events unraveled following 28 January 2011. On that day, they declared their official participation in the demonstrations and remained in Tahrir Square to witness the events of one of the bloodiest days in terms of police brutality against protesters, which ended with the police's retreat for months from the streets.

The MB members and leaders helped organize patrols in neighborhoods to keep the streets safe and counter the police's retreat and their release of thugs and prisoners, among whom were MB political prisoners like Mohamed Morsi, who became president in 2012–13.¹⁶ The symbolic power of the MB further declined, as they were the first ones to negotiate with Omar Suleiman, Chief of Intelligence Bureau under Mubarak and vice president since February 2011, and the Supreme Council of the Armed Forces (SCAF), on 29 January 2011.

The disengagement of many members took place over various stages. It started with the refusal to join protesters officially, followed by the negotiations with the SCAF and Mubarak, and the Supreme Guide, *murshid*, Mohamed Badie, declaring that the MB would not participate in politics and would not put forward a presidential candidate in 2011. This declaration was followed by mass defection from the MB, especially on the part of youth members who wanted to take a political course in their participation and come out of the underground shell of the MB. There was an MB youth symposium held at a hotel in Giza in

15. Interview with ex-MB member and founding member of the Egyptian Current party in November 2011.

16. Mohamed Morsi, ex-president, died in prison in 2019. He was imprisoned following the coup d'état of 2013 by acting president, at the time General Abdel Fattah el-Sisi.

March 2011 in order to discuss the youths' demands and put them forward to the MB leaders.

Several of the candidates interviewed were founding members in "Islamist" parties, although they did not declare belonging to an Islamist ideology, particularly the Egyptian Current and Strong Egypt political parties (Two founding members of the Strong Egypt Party, Interviewed online, August 2020). These two parties eventually joined forces. The MB's leadership had misled the members and the public – like other political actors as well since 2011 – into believing in their apolitical approach at the beginning, which changed as they created the Freedom and Justice Party (FJP) and drastically changed their stance.

The disenchantment with the MB and its rhetoric that "Islam is the solution" was explicitly revealed as the MB – newly-founded as a political party but almost a century old as an organization – failed to put forward a comprehensive program that reflected the demands put forward in 2011. The discourse given by the organization and its representatives (including presidential candidates Khairat el-Shatter and Mohamed Morsi) was based on moving the emotions of those who regarded the MB as the embodiment of the Islamic religion and ultimate representatives of Islam. However, there is an important dichotomy when examining the dependence on "being Islam," as al-Banna said, as also identified against an "other."

Having been at the center stage of the opposition in Egypt for at least three decades, the MB became not only the embodiment of Islam but also of an organized opposition: "The only organized opposition," as they often referred to themselves. After 2011, the MB still kept on embodying Islamism within a more legal framework by establishing a political party that officially belonged to the organization. The MB did not present a proper political or economic program, but they were still on the side of the uprising when running against members from the incumbent Mubarak government like Ahmed Shafik, ex-army member and the last Prime Minister under Mubarak.

After winning the presidential elections in June 2012 by four percent, newly-elected President Mohamed Morsi gave a speech at Tahrir Square, which was meant to address Egyptian society (and not only MB members). However, the discourse was in the form of an oath and a promise to the people to be a good leader while affirming that the legitimacy given to him comes from the people and their vote. Religious discourse about unity and specific reference to MB Sheikh Omar Abdel Rahman, detained in the United Kingdom, followed.¹⁷

After Morsi came to power, the only economic change that took place was the rise of el-Shatter, among other members, to the center stage of Egypt's economic platform. The appearance of MB members to defend the legitimacy of President Morsi increased. Hassan Malek, MB member and businessman, founded the Egyptian Business Development Association (EBDA) in March 2012 in an attempt – by himself and by the movement – to establish hegemony over the economic sphere. It is also an attempt to "follow the Turkish example" that Tayyip Erdogan represented for the MB as an Islamist in power. Malek quickly developed ties with Turkish counterparts and developed his external business connections. The element of solidarity resurfaces continuously, as when seeking examples and allies the MB members turned first towards majority Muslim countries: for example, Turkey, Saudi Arabia, and Malaysia.

The MB during its year in power attempted to replace Mubarak while battling the army over the state apparatus using solely its legitimacy as the organization of the elected president. This included Morsi, in his 2012 speech in Tahrir Square and on other occasions, arguing that his

17. <https://www.nytimes.com/2012/08/31/world/middleeast/selected-excerpts-of-president-mohamed-morsis-speech.html>

leadership was “civilian” as opposed to the previous decades of military rule from one president to another until Mubarak. However, the line between the MB and its members’ or ex-members’ political parties and that of other “civilian” parties was drawn differently. The latter insisted on differentiating themselves from political parties like Egyptian Current or Strong Egypt based on Islamism rather than secularism (ex-MB member and founding member at the Strong Egypt Party, Interview online, August 2020). In order to escape the secular-Islamic debate among Egyptian society and followers of political parties like el-Dostor (the Constitution Party), el-Masrieen el-Ahrrar (Free Egyptians Party) and el-Masry el-Democraty (Egyptian Democratic Party), they labeled the MB “affiliated” parties as Islamist as opposed to civilian.

After the coup d’état that took place against Morsi in 2013 the internal discourse of the MB changed creating two camps. The first wanted to resort to violence in order to avenge against the coup and the Rab’a Massacre, a massacre of MB members and supporters in Rab’a Square in August 2013, whose death count is between 500 and 5000. The second camp wanted the organization to go back to its *da’wa* and social movement stance, away from the political field in order to negotiate later on for less repression against its members.

The normalized discourse of the MB that was consolidated during the Sadat and Mubarak eras through various economic, political, and social means in Egypt could not withstand the challenges brought about by the 2011 uprising. The current division within the MB only validates the absence of a divine “solution” towards a more democratic and just society in Egypt through Islam. The MB’s authoritarian and neoliberal practices, illustrated above, explain the shortcomings of Islamism.

CONCLUSION

The MB had been one of the most significant Islamist organizations for almost a century, not only in Egypt but also worldwide. After 2011, it became clear that the MB had relied on being the opposition and working in the shadows under the Mubarak and Sadat regimes as a prohibited organization. Being at the forefront and leadership of the political field in 2012–13 affirmed that all the MB possessed was a discourse, or interpretation of Islam that could not provide a “solution” to the political, social, and economic problems in Egypt.

The Strong Egypt Party attempted to provide a non-Islamist but conservative alternative to the MB’s Islamism but failed. This failure was mainly due to the founders’ history of Islamism and the repression that followed the 2013 coup in Egypt.¹⁸ The Strong Egypt Party members provide the embodiment of Bayat’s “post-Islamism” in their continued assertion of separation between their political activity and religious practices.¹⁹

“Islamism, like any other ideology, owes more to the historical conditions in which it was conceived than its advocates would like to admit” (Kandil, 2014, p. 177). This is why it was important to highlight in this article how the MB developed and transformed over the years. The events that have taken place since 2011 provided enough evidence that the interpretation of Islam adopted by the MB, however normalized among Egyptian society, does not correlate with the political climate. “What happened in Egypt was a sudden disruption in the public view of the Muslim Brotherhood” (Kandil, 2014, p. 178).

18. In November 2020, two of the founding members of the Strong Egypt Party, among other activists, were included on the list of terrorists in Egypt, guaranteeing the extension of their imprisonment for at least five more years.

19. This political party is currently frozen after the arrest of Aboul Fotouh and Vice-President of the party, Mohamed al-Qassas.

REFERENCES

- Abu Shady, A. (1998). *Riblati ma' al-gama'a al-samedda*. Cairo: Dar el-tawzi' wal nashr al-islameya.
- al-Banna, H. (1992). *Majmū' at rasā' il al-Īmām al-shabīd Ḥasan al-bannā*. Cairo: Dār al-Shihāb.
- Ayubi, Nazih N. M. (1995). *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*. New York: I.B. Tauris.
- Bayat, A. (1996). The Coming of a Post-Islamist Society. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 5(9): 43–52.
- al-Bishri, T. (2002). *al-Harakah al-siyasya fi misr*, Cairo: Dar el-Shorouk.
- Bourdieu, P., & Thompson, J. (1991). *Language and Symbolic Power*. Oxford: Polity.
- Dessouki, H. (1982). The New Arab Political Order: implications for the 1980s. In M. Kerr & S. Yassin (Eds.), *Rich and Poor States in the Middle East: Egypt and the New Arab Order*. Boulder: Westview.
- Della Porta, D., & Mario, D. (1999). *Social Movements: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Esposito, J., & John Voll. (2001). *Makers of Contemporary Islam*. New York: Oxford University Press.
- al-Ghazali, Z. el. (1999). *Ayam mn Hayati*. Cairo: Dar al-tawzi' wal nashr el-islameya.
- Ḥabīb, M. (2013). *Al-Ikhwān al-Muslimūn bayna al-ṣu'ūd wa-al-ri 'āsab wa-ta 'ākul al-shar'īyah*. Cairo: Samā lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- el-Houdaiby, I. (2013). From Prison to Palace: the Muslim Brotherhood's challenges and responses in post-revolutionary Egypt. *FRIDE and HIVOS*, Netherlands, Working paper no. 117.
- Ibn Khaldun, A.R. (1998). *Al-moqadema*. Beirut: Dar el-fekr.
- Joya, A. (2018). Is Islamism Accommodating Neo-liberalism? The Case of Egypt's Muslim Brotherhood. In H. Kraetzschmar & P. Rivetti (Eds.), *Islamists and the politics of the Arab Uprisings: governance, pluralisation and contention*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kandil, H. (2014). *Inside the Brotherhood*. Polity Press: Cambridge.
- el-Kharbaoui, T. (2012). *a'aemat el-sharr*. Cairo: Nahdet Masr Publishing.
- Mahmmud, Hussam. (Oct. 2005). A Symposium Discussed (Islam is the Solution) Slogan, *Ikhwanweb*.
- Muḥyī al-Dīn, Kh. (1992). *Wa-al-ān atakallam*, Cairo, Markaz al-Ahrām lil-Tarjamah wa-al-Nashr, Mu'assasat al-Ahrām.
- Roy, O. (2011). The Paradoxes of Re-Islamization of Muslim Societies. *Social Science Research Council*, essay forum.
- Saïd, M. (8 March 2012). "istiqalati al-mosababa mn gama'at al-ikhwan al-muslimin," (My Causative Resignation from the Muslim Brotherhood Organization), *Facebook*.
- Steuer, C. (2016). The Role of Elections: The Recomposition of the Party System and the Hierarchization of Political Issues. In B. Rougier & S. Lacroix (Eds.), *Egypt's Revolutions: Politics, Religion, and Social Movements*. New York City: Palgrave Macmillan.
- Tibi, B. (1997). The Revival of Political Islam: Between Islam and Arab Nationalism. *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State*. London: Palgrave Macmillan, 218–233.
- Tonsy, S. (2019, 5 February). The Political Economy of the Muslim Brotherhood in Egypt: From Mubarak to 2011 and After. *Journée doctorale Economie alternative: Religiosité, Ruralité, Migrations*. Paris.
- Vannetzel, M. (2012). *La clandestinité ouverte: réseaux et registres de la mobilisation des Frères musulmans en Égypte (2005–2010)*. Diss. Paris, Institut d'études politiques.

МОГУТ ЛИ ДРУГИЕ ГОВОРИТЬ: КОНТР-НАРРАТИВЫ ТАТАР И МАППИЛОВ В СРЕДСТВАХ МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ

Абдулланкутти К.П.

abdujnu@gmail.com

Татары в России и маппилы в Индии – два «воображаемых сообщества» с разной социокультурной, этнонациональной и геополитической идентичностью – имеют больше различного, чем схожего. Главное, что их объединяет – это категория «другого» в отношении описания их происхождения, распространения и выживания этих двух общин. Востоковедная историография, литературные образы и идеологические программы обращаются к общим стереотипным медийным образам и предвзятым нарративам «другого», что становится сегодня частью повседневной дискурсивной практики. Отвергая вековые интеллектуальные нарративы и медийные образы, новая волна интеллигенции среди татарской и маппильской общин приносит встречные нарративы об истории, традициях и повседневной жизни уважаемых общин. Средства массовой информации, особенно кинематограф, стали основным инструментом для переосмысления татарской и маппильской самобытности и культуры, а также для того, чтобы выявить искажение образа этих сообществ.

Ключевые слова: Татары, маппилы, образ «другого», субалтерность, репрезентация в СМИ.

Колледж SMSTM,
Университет Каликута
Абдуллакутти К.П.

CAN THE OTHER SPEAK? MEDIATED COUNTER-NARRATIVES OF TATARS AND MAPPILAS

**Abdullakkutty
Kizhakkathu
Parambil**

abdujnu@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.10.2.07>

Tatars in Russia and Mappilas in India, two imagined communities of different socio-cultural, ethno-national and geo-political identities, have more contrasts than commonalities. Their similarity lies in the constructed otherness of Tatars and Mappilas regarding the origin, spread, and survival of these two communities. Orientalist historiography, literary imageries, and ideological intrusions have constructed a common 'other' whose stereotyped media images and biased narratives are now part of everyday discursive practice. Rejecting these age-old intellectual narratives and media images, a new wave of intelligentsia among the Tatar and Mappila communities brings counter-narratives on the history, tradition, and everyday life of these communities. Media, especially cinema, have become a major tool for reinterpreting Tatar and Mappila identity and culture and challenging the distorted images of these subaltern communities.

**Abdullakkutty
Kizhakkathu Parambil**

*Assistant Professor,
SMSTM College,
University of Calicut*

Tatars in Russia and Mappilas in India, two imagined communities of different socio-cultural, ethno-national, and geo-political identities, have more contrasts than commonalities. Tatars maintain their ethnic, linguistic, and national identity in official terms whereas Mappilas remain as an unauthorized community with a banal identity in terms of language, culture, and statehood. While the Tatar language and Tatarstan realize national imaginaries, Arabi-Malayalam and Malabar are still historically-imagined identities of Mappilas. However, these two communities share common subalternity in the form of religious minority and being represented as an ethno-cultural other of Slavic-Christian Russia and Aryan-Hindu India. There is many a similarity in the otherness of Tatars and Mappilas, as they have been represented across historical narratives, political discourses, and media images, regarding the origin, spread, and survival of these two communities.

Age-old hegemonic social apparatuses and notions of cultural superiority rule the roost in the construction and reproduction of othering narratives about Tatars and Mappilas, who are marginal in present socio-political and economic terms in their respective countries. Despite local diversities and historical discontinuities in the evolution of communities of Muslims in Russia and India, narratives about the "Tatar yoke" and "Mughal despotism" link to overarching representations of a global other, namely: Islam. Orientalist historiography, literary imageries, and ideological intrusions constructed a common other whose stereo-

typed media images and biased narratives have become part of everyday discursive practice. On the other hand, the self-representing subaltern voice of Tatars and Mappilas has been either apologetic in relation to the miseries of the distant past or it was distorted by the superior communities in respective countries to keep inferior 'other' in control. To decipher this power play of othering we have to explore the history and evolution of Tatar and Mappila communities, which will uncover the current politics of media representations of Muslims and Islam at large in Russia and India.

CONCEPTUALIZING OTHERING

The history of Muslim communities beyond the Arab world has been usually knit around the question of Islam's entry into these lands, either in the form of invasion or invitation, and the case of Tatars and Mappilas is no different. Though the presence of Islam is reported as far back as the seventh century, the invasions of Arabs, Timurids, and Mongols prevail in popular historical narratives both in Russia and India. Archeological records have unveiled Islam's smooth entry into Bulgar and Malabar through trade relations before the interventions of general Marvan into the Khazar Khaganate in AD 737 and Muhammed bin al-Qasim in AD 711–712 into Sindh (Yemelinova, 2003; Mohanty, 2016; Schimmel, 1980). While Muslims emerged on the banks of Volga River when King Almush made Islam the state religion of Volga Bulgaria in 922, Indians welcomed Arab traders via the Arabian Sea, with marked Muslim settlement in Malabar, and the conversion of the last Perumal King to Islam in seventh century (Bukharaev, 1996; Panikkar, 1989; Randathani, 2005).

However, colonial orientalist historiography highlighted the narrative of Mongol-Tatar invasion into Russia and Ghazni-Ghauri interventions into India, which resulted in the reproduction of a distorted history of the origin and development of Muslims and of Islam. Apart from the colonial interest of the European forces and their rivalry with Arab Muslim rulers and traders, the power struggles of local elites also influenced orientalist historiography on Islam in Russia and India (Hunter, 2004; Mukhia, 1983; Chatterjee, 1992; Eaton 2000). The Russian perception of Islam and Muslims was largely influenced by the stories of the Mongol conquest of Kievan Rus and the conversion of Ozbek Khan of the Golden Horde, which has been represented as the era of the "Tatar yoke" (Yemelianova, 2003, p. 23). Similarly, orientalist tropes constructed by colonialists against Islam and Muslim rulers helped communally influenced local historians to construct half-baked narratives of a hostile other in the Indian subcontinent (Thapar, 1970).

Post-colonial studies have unveiled the hegemonic power of Eurocentric colonial historiography that used the civilizing mission as an excuse to represent subaltern others not only as subordinate but also as a threat to the superior self in local and global contexts. Despite indigenous diversities, the imperialist cultural notion of 'us versus them' demarcated non-Western, especially Muslim, experiences as despotic and barbaric to justify this othering in the name of civilizing (Said, 1978; Spivak, 1988; Abu-Lughod, 1991). The orientalist intelligentsia and media covered and (mis)represented Islam, whereas the lived experiences of Muslim world were reduced to a "handful of rules, stereotypes and generalizations which reinforce negative notions like violence, primitiveness and atavism" (Said 1997, p. 12). Almond (Almond, 2007) admits the "peripherality of Islam in the discourses of new Orientalists" (p. 196) and the prevalence of such an "otherness control" of Islam in their texts that uncover the "compartmentalization involved in the representation of Islam" (Almond, 2007, p. 203).

As this Eurocentric discursive practice has been in progress for centuries, it has become a “textual attitude” (Karim 1996, p. 207) which prefers texts to actual experiences. In the age of the imperialist media-military complex, orientalism has been “colonizing new territories and has moved into media spaces”(Sardar, 1999,p. 2) and the media actually obscure Islam, representing this aggression as natural: “the local contexts and circumstances are always obliterated” (Said, 1997, p. 13).Meanwhile, to engage with post-colonial criticism, media and intellectual discourses constructed a new stereotype, an “acceptable Other” (Poole, 2002, p. 16) to make the debate more attractive to the liberal world, whereas the media still “limit the way in which Muslims are known” (Poole, 2011,p. 53).According to Brown (2006), in the context of the terrorist attacks on America on 11 September 2001, there was only a “paradigm shift from exotic sensual stereotype of Islam to a stereotyped Muslim fanaticism” (p. 310) in global media representations.

The neo-orientalist media and intellectual discourse of global media were conveniently circulated by social and political elites in local contexts across the West and East that resulted in the othering of Muslims in the name of “militant Islam” that replaced the so-called “red peril” of the last century (Nationalist myths, 2006, p. 4). Once the dominant discourses, frames, and representations across countries reproduced the civilizational “clash” thesis and emphasized “fear” factors after 9/11,a new “global enemy” was in the making akin to the “Evil Empire” of the Cold War era (Kellner, 2004, p. 41).As the “fear of political Islam persisted in discursive environments”(Mishra, 2006, p. 160),in post-9/11 representations it domesticated the enemy image of an “evil Other” and retrieved the civilizational discourse on “an irrational and deeply disturbing Muslim East that breeds those who attack without reason” (Abu-Lughod, 2006, p. 5).

Ultimately, the prejudiced debates differentiating “good Muslims” from “bad Muslims,” rather than “terrorists” from “civilians” (Mamdani, 2002, p. 766), resulted in a “growing climate of suspicion, deterioration of relations between Muslims and non-Muslims and the growth of Islamophobia”(Esposito, 2011, p. xxxiii). The blatant and targeted discursive othering practice that “function[s] on a culturalist and reductionist reading not only of Islam but also of Muslims” (Kerboua, 2016, p. 24), popularized through media narratives and Hollywood tropes, thus constructed a black and white image of the Muslim world at large (Sardar & Davies, 2010, p. 241).

Governed by the ideologies of these apparatuses, Russian and Indian media also joined the neo-orientalist global discourse, othering their own minorities in recent years despite their anti-colonial non-Western character during the Soviet and non-aligned past(Zassorin, 2006;Lokshina, 2006;Malashenko, 2006;Yilmaz, 2013;Rajagopal, 2001, 2009;Sinha, 2009;Ram, 2011; Lankala, 2011;Mecklai, 2010; Narayana &Kapur, 2011). This localization of global media discourse on the Islamic/Muslim other, negating the local socio-cultural experiences of religious minorities like Tatars and Mappilas, can be perceived as the hegemonic power play between the imperialist and nationalist interests of the media military complex in the post-9/11 context (Abdullakkutty, 2018).

IMAGINED OTHERNESS OF TATARS AND MAPPILAS

The national imagination of Tatars and Mappilas are very different from the dominant identities of their respective countries in terms of ethnicity, language, and geographic statehood. While non-Slavic ethnicity, the Tatar language, and the Republic of

Tatarstan are surviving national realities in Russia, non-Aryan ethnicity, the Arabi-Malayalam language, and Malabar are imagined as historical identities in India. However, the history of Tatars and Mappilas are recorded regarding their 'otherness' in terms of the Tatar-Mongol blend and Arab-Mappila convergence in the historical origin and development of these two communities, as they evolved through tribal, colonial, and federal phases.

Despite being subjects of Mongol invasion, the indigenous Tatar tribes were subsequently equated with the invaders and the ethnonym "Tatar" has been conferred upon all Muslims and Turkic-speakers, irrespective of local diversities, who were amassed into the Russian Empire and later into Soviet Union (Faller, 2011). Ever since the Slavic principalities under the Kazan Khanate were invaded by Russians in 1552, Tatar identity has been constructed through linguistic and cultural "orientation towards or away from Russian language and culture" (Wertheim, 2005). Being the largest non-Russian nationality, the otherness of Tatar identity also influenced the historiography in the form of Islam because Tatarstan, populated by the descendants of indigenous Bulgars, has been known as the "cradle of Russian Islam" (March, 2010;Kocak, 2017). Local diversities like Mishari and Nogai are incorporated in a larger Tatar identity, which is also different from that of Muslims in places beyond Tatarstan such as Bashkortostan and Dagestan in terms of Islamic culture and tradition(Wertheim, 2005; March, 2010).

With Dravidian linguistic and cultural lineage, Mappilas are the tribes named after the Arab diaspora who settled across the costal belts of Kerala for centuries with marital, cultural, and commercial ties. Mappilas who are actually the erstwhile "Malabaris," or the indigenous people of Malabar, and "Paradesis," or those who came from overseas and "integrated with the indigenous community"(Ilyas, 2007, p. 437),now identify as Muslims and are located mostly in north Kerala (Joseph, 2017). However, their historical identity has been derived from the otherness of Mappilas as sons-in-law yet to prove their Indianness,despite their mythological lineage with panthirukulam(family of twelve siblings) through Uppukoottan, son of pariah wife of Vararuchi (Pillai, 2019; Randathani, 2005).

While Christians and Jews were also called Mappilas, thanks to their overseas relations even before the arrival of Islam into Kerala Muslims were dominant in this identity, since Arabian settlers were the first to accept Islam in the seventh century, followed by local people converting to Islam who were called as Mappilas (Ilias, 2007).Within the overarching Mappila identity there are local diversities such as Khalasis, Pooslans, Ossans, and "those geographically located even in Tamilnadu and Lakshadweep apart from in hinter lands of Arabian Sea spread across Manglore in north and Kanyakumari in south"(Randathani, 2005, p. 12). However, Mappilas were always historically represented as other due to their Arab relations, Hydarali-Tippu invasions, and their struggle against European colonial powers (Dale, 1980) whereas Mappila warriors fought for Hindu kingdoms in Malabar and resisted even the Delhi Sultanate (Joseph, 2017).

ORIENTALIZING THE OTHER

In spite of other factors, the very otherness of Tatars and Mappilas is the product of orientalizing discursive narratives about Islam and the religious identity of Muslims that have persisted both in Russia and India for centuries. These narratives are reproduced through stories of the Islamized Mongols' reign over Muscovy and the Tsarist Empire's colonizing of the Volga region, the Caucasus, Central Asia, and Crimea (Merati, 2017;

Wheeler, 1977). The memory of the Pugachev uprising led by Tatars and the phenomenon called “Musul’manskiivopros” (“Muslim question”) also contributed to biased orientalist notions, as Khalid (Khalid, 2000) noted, blaming the backward “Muslim East” for lagging behind modernity (Campbell, 2015; Wheeler, 1977; Yemelianova, 2003). Though Jadidism under Gaspirali brought a Muslim awakening in the cultural and political spheres, the stigma of backwardness persisted and accusations of counter-revolutionism were leveled at Muslims during the Soviet era, which witnessed mass displacements as well as indoctrination through “Red mullahs” (Kerimov, 1996; Hunter, 2004).

The image of otherness took a new dimension in the post-Soviet context as media depicted the reappearance of religion in the public sphere as a “return to the Middle Ages” (Sabirova, 2011, p. 327). While Sabirova (personal communication, 19 April 2017) agrees with Khalid’s critique of Russian orientalism, Kuznetov (personal communication, 10 April 2017) underscores Sergei Abashin’s argument that “orientalism is everywhere” to admit that “there is [a] problem with some local national tradition including Islamic Tatar culture when they were included in global Russian culture” (Kuznetov, 2017). However, Alikberov (personal communication, 12 April 2017) rejects the Saidian version of negative orientalism in Russia, arguing that “though discriminations between Russians and Tatars can be found this divide is more ethnic than religious because Slavs feel the superiority” (Alikberov, 2017). Kolomiets (personal communication, 17 April 2017), agrees about the survival of this orientalizing notion: “we still are mentally western people and Russian culture is closer to the west though we don’t have references regarding this orientalist tradition” (Kolomiets, 2017).

The religious identity of Muslims has been the target of orientalizing discourse in India, and the representation of Mappilas in pre-colonial and colonial eras is carried forward into present day othering. Though Chinese captain Cheng Ho (1406–33), Central Asian diplomat Abdul Razzaq (1442), and Russian merchant Afanasy Nikitin (1470) reached Malabar decades before Vasco da Gama declared the “great European discovery” of India in 1498, colonial interests defined the history of Mappilas. Given the context of crusades with the Muslim world, European forces targeted Arab traders across Arabian Sea and tried to distance Hindu King Samudri Raja of Calicut from Mappila advisors and admirals (Eaton, 2000; Panikkar, 1960; Randathani, 2005). Gradually the anti-colonial and agrarian struggles of Mappilas against Portuguese and British powers, similar to the uprisings of the Farazi peasants of Bengal against colonial planters and Hindu zamindari, were a common cause to orientalize Muslims as fanatical and anti-modern (Ahmad, 2004; Dale, 1980).

The colonial construct of the “Muslim problem” set the tone of the othering discourse about Indian Muslims when traditional ulamas like Makhdooms of Malabar and Gangohi of Bihar declared jihad against colonizers, despite opposition from revivalist scholars like Ahmad Khan (Engineer, 1985; Ashraf, 1975; Muslims in India, 1975; Randathani, 2005). Though the pan-Islamic Khilafat and nationalist noncooperation movements under Moulana and Gandhi inspired Mappilas for a united fight, the distorted narratives of colonialists about the Malabar (Moplah) Rebellion of 1921 essentialized the otherness of Muslims in India at large, strengthening the “two nation theory” among the elites of Hindu and Muslim communities. Ultra-nationalist divisive policies and colonial historiography presented the community consciousness of Mappilas as reflection of the backwardness of post-independence Malabar, sustaining the orientalized image of a fanatical community resisting integration with Kerala’s modernity until the present day.

Rmakrishnan (personal communication, 10 May 2017) reiterates that there are “two aspects of othering in India; on the one hand the global monolithic image on Islam as an enemy of western civilization” is reproduced and on other hand “a long-standing Indian idea about minorities in general and Islam in particular is popularized” (Rmakrishnan, 2017). However, Gopinath (personal communication, 29 May 2017) denies the otherness of Muslims or Islam arguing that “we had centuries-old trade relations with Arabs” and that Western powers constructed the narrative of their otherness because “they were envious of the Arab trade monopoly” (Gopinath, 2017). Though Mappilas have been identified in religious terms ever since Cheraman Perumal’s so-called conversion after meeting the Prophet Mohammed, and despite their rich cultural presence in art and literature (Hikmathulla, 2017), their historical identity is unchanging: “I have been here for almost 1,500 years. Yet, I am the Other” (Salam, 2016).

Therefore, the Eurocentric politics of othering is practiced by the dominant communities in the form of “re-orientalizing” the “oriental within” (Re-Orientalism, 2011) through hegemonic ethno-cultural discourses on identities such as Tatars and Mappilas, who share the socio-cultural periphery both in Russia and India. Khalid (Khalid, 2000) criticizes Said for making an exception of Russia in his critique of Orientalism despite the fact that Russian orientalists tried to construct “cultural superiority[over] colonized people depicting them as savage natives” (Brower and Lazzerini, 1997, p. xvii). This orientalizing trend in historiography and textbook history during the Imperial and Soviet eras (Gibatdinov, 2007) consequently resulted in perceiving Islam as something “alien to Russia on the subconscious level” (Malashenko, 2006, p. 29) and othering Muslims in political and media spheres as a demographic “threat” (Malashenko, Nuritova, 2009, p. 321).

Similarly, the discourses on Muslims in India as the “oriental within” (Lau, 2009) reinforce their “other asset” (Hasan, 1994, p. 443) stereotyping them as “homogeneous, orthodox-sectarian, anti-national and rabid evangelical” (Engineer, 1999, p. 2134). There are different dimensions of stereotyping Mappila “Muslim masculinities” by colonialists and such constructs are reproduced in the hegemonic narrative in present times (Kasim, 2018). The 1921 anti-colonial struggle called the Moplah Rebellion was the historical turning point in asserting the otherness of Mappilas as aggressive, uncivilized, and fanatical which still causes “strong resentment and distrust while the memory of subalternity remains present” (Punathil, 2013). In the beginning, the British accused the Khilafat organizations and the Congress of rebellion, and later the whole blame was put on Mappilas for the collapse of noncooperation movement and Gandhi’s efforts for Hindu-Muslim unity (Nanda, 2012), whereas the role of non-Muslim leaders like Brahmadattan Nambudhiri in the struggle were ignored (Haripiri, 2019).

CINEMATIC REPRESENTATIONS AND LIVED EXPERIENCES

Media representation defined as a textual function not only reproduces the dominant discourse in a given social/political context but also re-presents “reality” by constructing and circulating ideas, identities, and social images (Representation, 1997, p. 15). Films, like any other media text, not only reproduce constructed narratives on the subject but also reflect the diverse frames of real life of the people represented. Subaltern films, furthermore, use cinematography to deconstruct distorted historiographies and to construct an alternative narrative on the so-called other in a dominant socio-cultural context.

Considering such dimensions of cinematic representations, I examine the Tatar film *Mullah* (Akmetshin, Fazliyev & Galiaskarov, 2018) and the Malayalam film, *Adminte Makan Abu* (Ahmad, 2011) to explore the otherness of Tatar and Mappila identities against the backdrop of everyday lived experiences of the respective communities. *Mullah* (2018), based on an original script by playwright Tufan Munnullin, is an alternative cinematographic self-assertion of an ethnically marginal and culturally rich community experiencing historical alienation and cultural dilemma in the present. *Adminte Makan Abu* (Abu Son of Adam), is also a counter-narrative exposing the stereotypes regarding the Mappila community and how it has faced historical injustice in the socio-cultural representation of Mappila people on and off media screens.

Apart from official support from the president of the Republic of Tatarstan, *Mullah* won critical acclaim with national and international audiences, including the award of the Golden Samaritan Lion at the IX International Film Festival, Orenburg. *Adminte Makan Abu* got wider attention when it was selected as India's official entry for the Best Foreign Language Film for the Academy Awards in 2011. As part of the textual analysis of these films, this article compares elements such as the title and storyline, the treatment of the hero's masculinities, the representations of feminine characters, the framing of religious identities, and the imageries of religiosity and natural beauty. Cinematic representations are further discussed in the context of lived experiences, collected through observations and interactions by the author during field work across Moscow, St. Petersburg, Kazan, and Ufa in Russia, and Malappuram, Kozhikkode, Kochi, and Kasargod in India.

Assertive Title and Storyline. The very titles *Mullah* and *Adminte Makan Abu* carry the baggage of ethnic, cultural, and traditional identity signs representing subaltern communities, while the storylines revolve around the complexities of everyday life and the religious piety of the protagonists and their surroundings. The screenplay of both films is centered around the presence and absence of religiosity in the everyday life of members of a traditional village surrounded by evil instincts within and out of the Muslim community. The simple story development and dramatic climax of the films spread larger-than-life messages about personal purity, social compassion, and religious piety to ensure the survival of not only the cultural humanity but the natural diversity of planet Earth, which is dependent on human nature. Both films are set in traditional village backgrounds of mutual dependence and collective openness, in contrast to the individualistic free flow and personal isolation of the city. Throughout the dialogues, costumes, and music, the subaltern language and culture of Tatars and Mappilas are asserted intentionally not only to counter the hegemonic narrative styles but also to teach the marginal communities to represent themselves and not to entrust others to speak for them.

In moments of mutual othering, the story line of both films underscore what I experienced with Chelnokova, professor of Oriental Studies at Saint Petersburg State University, and her husband, an army man originally from Chechnya who hosted me with halal meat and Georgian mineral water. On the other hand, Umarov, a retired scientist, debated with me on Islamic aspects of drinking and criticized me for not having vodka. However, as the films unveil, there are prejudiced perceptions about the Tatar Muslim centers and settlements such as Arbat Street in Moscow and Sennoy Markets in Kazan and St. Petersburg. Natasha and her Muslim friend Renat, despite being scholars of Oriental Studies at the Saint Petersburg State University, warned me about untidy vendors and pickpockets in the bazaar.

Mappila experiences are not much different, in exchanging culture and cuisine with fellow communities where as many Muslims decline their affinity with so-called Mappila food menu. During a conversation on Muslim's cultural and political priorities Rahman, a retired government employee from Kochi criticized Mappilas of Malappuram and Malabar at large for "eating beef, porota and biriyani even in the breakfast" which are mostly included in lunch or dinner feast. On the other hand, Sandeep and Shibi hosted me for an 'Onam Sadya,' a traditional vegetarian feast on the day remembering the myth of Hindu King Mahabali's sacrifice for his subject, reminding that its "special for you with fried beef and all." Despite his upbringing in a traditional Hindu family who believe cow as holy animal, Dinesh, a waiter at 'Adaminte Chyayakkada' at Calicut Beach, described me the Mappila lineage and recipe for 'Irachichoru' (beef mixed rice). Muhsin, a legislative member of the Kerala Assembly, who is a committed vegetarian despite being from a traditional Muslim family, shared me his experience of being an unpleasant son-in-law during his wedding feast at the bride's home in Lucknow, where kebabs and biryani is part and parcel of Muslim culture.

Framing Masculine Heroes. As the titles of the films denote, both the mullah and Abu are typical personifications of Tatar and Mappila masculine identities, while the term mullah retrieves the comic images of a semi-intellectual priest in traditional dress speaking of non-worldly things. The film uses this stereotypical image in reverse to tell the story of a Tatar village guided and revered by an ideal modern-day young mullah named Asfandiyar. Expected to be a casual, unruly Mappila, Abu on the other hand represents the ideal man with humanistic goodness and religious virtues in his personal and social life that could reverse the erstwhile negative images of men of the community. While the mullah is an accidental young hero on an intentional mission to improve the life of people like him, Adminte Makan Abu plays the role of an ordinary Mappila old man who spreads kindness not only to humans around him but to the nature he lives in.

The mullah's unknown past and unexpected present, relentless courage to face physical and professional threats, empathy towards the victimized and love for a sexually abused girl bring counter-narratives to the typical images of men of religious authority and community leadership. With the typical weakness of a village elder struggling to meet the end of his life, ready to forgive physical challengers and financial cheaters, too innocent to face the official security people and break the law, and being a kind-hearted husband with too much care for his life partner, Abu contrasts with the conventional cinematic images of Mappila masculinity.

If the men on screen are judged by their stereotyped roles, their religious authority and activities have invited diverse responses in the field. As Sabirova noted, "Eastern men" are usually stereotyped, as a famous Soviet song goes: "if I were a Sultan, I would have four wives" (Sabirova, 2017). Dimitry, taking me to Qulsharif Mosque at Kazan Kremlin for Friday prayer, pointed to such otherness of the religious leaders and their incapability to deal with the everyday life of the people. Ugina not only unfolded her displeasure with migrant Muslim youth congregating in the mosques of city, but also blamed the new mullahs for corrupting traditional Tatar Islam (Venina, 2017).

As the films demonstrate, the old stereotypes of mullahs are broken as Dr. Bahauddeen, vice chancellor of Darul Huda Islamic University and Prof. Alikkuty, the working secretary of a Samastha, a Sunni Muslim organization and Quasi of Malik-bin-Deenar Mosque at Kasargod, represent modern-day scholars who teach multiple languages and are used to

new technologies in Islamic institutions. Asserting their modern outlook in thinking and teachings, Sulaimanov, vice chancellor of Ufa Islamic University discussed his experiences as student of Moscow State University and Shamil, imam of the martyrs' mosque in Moscow, shared the books he authored on psychology and entrepreneurship.

Redefining Feminine Characters. The old lady characters in both *Mullah* and *Adminte Makan Abu* are too stereotypical in terms of their ignorance of the world beyond their home life, emotionally and economically dependent on the men around them and fixating too closely on social habits rather than personal insights. Ayshu acts like a typical Mappila wife of Abu, caring for the home and her husband, a loving mother dreaming of her expatriate son's return to serve them, a kind neighbor and cattle breeder, and innocent and sincere towards the people around her. Muslima Apa in *Mullah* is a village woman who takes care of the people and the responsibilities that she has come across during her life but very intelligent in managing a crisis and persuasive for others to be active in life.

While *Adminte Makan Abu* doesn't portray any young women in an active role, Nalima in *Mullah* breaks the cultural-hierarchical frames around Muslim feminine gender roles, challenging men and women who treated women as silent victims of professional, sexual, and physical abuse and questioning the unjust system they face at home and outside. Instead of the usual references to multiple wives of Tatar and Mappila men, the life and dreams of both Asfandiyar and Abu are depicted as connected to the wishes and will of their loving partners.

Similarly to these cinematic narratives, the multiple othering faced by Muslim women is an everyday story both in Russia and India as Sabirova (2017) noted; despite being a liberal, Russian-speaking university professor in St. Petersburg, she is often referred to as Tatar and Russian colleagues refer her as an "Eastern woman." At the same time Sabirova remembers the gentle reminder from a Muslim devotee to speak in Tatar instead of Russian during her field work visit to a mosque in Moscow (personal communication, 19 April 2017) while Dilnara of Ufa Islamic University expressed her disagreement with her own students regarding the roles of Muslim women in family and society.

A political scientist of Jawaharlal Nehru University who did field visits to Malabar, Usha (2019) still cherishes her experience as a well-treated guest in Mappila families in Malappuram, underscoring that (personal communication, 23 August 2019) "patriarchal gender hierarchies among Muslims [are] being exaggerated whereas the trend is part and parcel of so-called Kerala modernity at large" (Usha, 2019). At the same time, certain Mappila women enjoy even political power through the matriarchal lineage of family rites as the Beevi (eldest woman), the surviving title holder of Arakkal kingdom in Kannur (Kooria, personal communication, 20 May 2018). Gopinath (2017), former news reader of All India Radio, pointed to the similarity in Hindu and Mappila women in preferring certain dress codes "as part of certain traditions," whereas Shareena, a senior executive in an information technology company, discloses the "negative comments" even from fellow community members for wearing a hijab at her workplace in Kochi. Thus, the narratives of complex gender relations practiced among Mappilas and Tatars on and off screen help to redefine the otherness of the community at large.

Contrasting Portrayal of Communities. The Muslim characters in *Mullah* and *Adminte Makan Abu* are depicted in a mixed way: as representatives of personal good and social evil that reflect their relations with religion and community feelings. The image of lazy people gathering at tea shop and the self-aggrandizing Haji are contrasted with the hard working

umbrella-maker and empathetic travel agent in *Adminte Makan Abu*, whereas Mullah depicts the lethargic oldcleric Salakhuddeen and greedy farmer Valiakhmet in opposition to the ill-fated Badaruddin and gentle businessman Samat to convey the contradictory nature of a community rather than the stereotypical, homogenized evil image of Muslim characters.

Mullah presents very few images of fellow community characters but frames Russian friends of Valiakhmet as evil influences and Asfandiyar's friend as a well-wisher for his future devoid of any cultural or ethnic taboos. *Adminte Makan Abu*, on the other hand, portrays a couple of fellow community members, such as Mash and Johnson who are friends in need and represent the human quality to share the cultural and social space for common good. Though both films center on the unappreciated virtues of humans, there are certain villain characters that represent socially generated evils. The expatriate son of Abu, who never appears on screen, is depicted as an ungrateful child brought up like a tree is cultivated, but that proved hollow inside when it was needed the most. The young Elbrus—who appears once as a normal fellow at home, but otherwise goes for all evil deeds, including cattle theft, sexual abuses, and a final hit on the mullah's back with the help of his social gang—is represented as the product of the social context in which he grew up.

In the real life, experiences of (mis)understandings as well as mutual trust with fellow community members are not odd for the Tatar and Mappila communities. I could face such a situation when security personnel at the metro station near the Cathedral Mosque in Moscow detained me in the late evening asking whether I was from Tatarstan before asking for my name and identity card. Similarly, Bupindar, an Indian medical student in Kazan Federal University, warned me of getting acquainted with people wearing "dhadi topi," (beard and skull-cap) because I was accompanied by students, from Tatarstan and Dagestan, of Kazan Islamic University. I could see a lay Hindu man with pottu (a religious symbol) on his forehead is seen breaking down emotionally after getting a reference letter from Panakkad Munavvar Thangal for a job in a Muslim management school in Malappuram. Many a time I could watch the Kaliyattam (Hindu festival) procession getting blessings from the Sufi shrine of Mampuram and hundreds of poor people, irrespective of religion and ideology, coming for food grain distributed free of cost from one of the oldest mosques at Monnakkal. The cinematic imageries of good and evil may be reflecting these experiences in the everyday relations of Tatars and Mappilas with fellow communities.

Live-Streaming Religiosity. From the opening scenes of *Adminte Makan Abu* and Mullah, the mosque, adhan, graveyards and Sufi music scores reverberate the ethical undercurrent of a religious community that is struggling to find its soul, lost in the course of atheist and impious life experiences in the past and present. The mullah is advised by an old man to "pray first and listen to the call of your heart," while the old mullah reminds him that "people here are evil, they need neither Allah nor Mullah." In the very beginning Abu is seen getting ready for morning prayer and meeting Ustad to find out whether he will get the chance to go on the Hajj, whereas the people of the village are later depicted fighting to own the burial place of Ustad.

The symbolic beauty of mosque minarets, thasbeeh beads, attar bottles, and calligraphic Quranic verses, the frequent discussion on halal meat and money, the debates on the role of mullahs and ustad, are cinematographic threads of the religiosity of Tatars and Mappilas whose piety in everyday life has been presented as arresting modernity. The closing scenes of Mullah, with Nalima in traditional hijabi dress reciting from the Quran and nursing Asfandi-

yar to recover from a deadly attack, and Samat's return cursing the village for not protecting their spiritual guide, the hopeful voice of the adhan performed by a child trained by the mullah, are the very depiction of an idea: it's impossible to kill the people's soul and faith. Resonating with Abu's comment that it's a question of belief, despite the tragic turn of canceling the much dreamed-of Hajj, the closing scenes of *Adminte Makan Abu* reinstate faith and hope through the couple's midnight dreams locating them at Medina walking hand in hand among the crowd congregated for Hajj.

The lived experiences of religiosity among Tatar and Mappila has been felt in the public display of Islamic practices, dress codes, and the growing youth presence in mosques and at religious gatherings. Consequently, the attempt to overcome subalternity is reflected in these alternative cinematic representations that produce assertive counter-narratives challenging the popular sayings, verses, images, jokes and symbols constructed by literary artists and media that essentialize the otherness of Tatars and Mappilas on everyday basis.

Tatar film exposes many popular sayings such as "if you scratch a Russian you will find a Tatar" and "a Tatar is worse than an uninvited guest" (Sabirova, 2017). The film tries to undo the popular comic images of mullahs and Tatar men represented as chaplashka (referring to yarmulke like *töbäte* Tatar men traditionally wear) in popular expressions (Faller, 2011). It attempts to counter the narratives of mainstream Russian and Tatar films that normalized the mockery of their identities. The Soviet-era (incomplete) trilogy *Ivan the Terrible* (1944), directed by Sergei Eisenstein, portrays Tatars as Asian savages, and *Andrei Rublev* (1966), directed by Andrei Tarkovsky, depicts Tatars as butchers of "Russian grammar while they take advantage of [a] Russian half-wit girl" (Faller, 2011). Therefore, new Tatar cinema has been in a struggle to overcome the age of racial and gendered stereotypes, as seen in *Bulat-Batyr* (1927) and *The Mullah's Third Wife* (1928), to assert Tatar national history and culture (Galimzyanova, 2016).

Acknowledging similar assertive measures from Mappila community Santheep (2020) questions the casteist and misogynist representations of Mappila characters by Muslim directors and actors in Malayalam films like *Paleri Manikyam* (2009) and *Ustad Hotel* (2012). There is need of counter-narratives to challenge the misconceptions and misrepresentations in Malayalam films like *Kuttikkuppayam* (1964), *Padam Onnu Oru Vilapam* (2003), and *Thattathin Marayath* (2012), which reproduce biased images of Muslim women either "as silenced victims or as sexually available and exotic beings" (Salim & Lokeswari, 2018). As these dominant narratives leave imprints on the public perception of Mappila community at large, their self-assertion can be defined as "oppositional" in their adoption of "a self-consciously Islamic language" and "Islamic visual ethics" (Karinkurayil, 2019).

CONCLUSION

Given the subaltern ethno-national and cultural identity of Tatars and Mappilas, having different geographic but common religious backdrops, historical and contemporary discursive representations reflect the colonialist, orientalist tradition. Though the history of the origin and evolution of Muslim communities in Tatarstan and Malabar have many similarities—such as their peaceful entry through maritime trade-exchanges and costal settlements—hegemonic narratives in both countries represent Tatars and Mappilas as the carriers of a valiant ideology into culturally diverse civilizations. Given the imperial past and post-colonial present, these two diverse communities in Russia and India still struggle

to discard their otherness in social and political and cultural spheres dominated by different apparatus of power.

Once subaltern studies got currency in post-soviet and postcolonial contexts, marginalized identities struggled to break the existing stereotypes and to assert the self in academic and media discourses. Rejecting age-old intellectual narratives and media images, a new wave of intelligentsia among the Tatar and Mappila communities have developed counter-narratives on the history, tradition, and everyday life of their respective communities. Among other means of self-expression, media, especially cinema, have become a major tool for re-interpreting Tatar and Mappila identity and culture and challenging the distorted images of the community produced during the colonial, Soviet, and independent eras (Sabirova, 2017; Shykhuddinov, 2017; Hikmathullah, 2017, Santheep, 2020).

Cinematic depictions of Tatars and Mappilas reflect the quest of subaltern identities to represent themselves and their will to speak their heart and soul immersed in religiosity, especially resisting the assumption that piety is a brake on the progress of modernity. Very similar to the writings on the walls around Khulsharif Mosque in Kazan, which represent the pedigree of Tatars with the rich cultural arena beyond the Volga River, the carvings on the wooden roof of Malik-bin-Dinar Mosque in Kasaragod reflect the lineage of Mappilas who enriched the cultural milieu on the banks of the Arabian Sea. Notwithstanding a few anti-social elements trying to desecrate sacred places of mutual understanding, the harmonious cultural life of Mappilas is explicit in the writings on the shared walls of the temple and mosque in Malappuram, and the cultural coexistence of Tatars is visible on the walls of the Temple of All Religions in Kazan.

REFERENCES

- Abdullakkutty, K.P. (2018). Media representations of Islam in Russia and India: A comparative study of othering, enemy imaging and gender stereotyping. (Unpublished doctoral dissertation). New Delhi: Jawaharlal Nehru University.
- Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture. In R. G. Fox (Ed.), *Recapturing anthropology: Working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Abu-Lughod, L. (2006). *Local contexts of Islamism in Popular Media*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Ahmad, S. N. (2004). *Origins of Muslim Consciousness in India: A World System Perspective*. New York: Greenwood Press.
- Ahmad, S. (Director & Producer). (2011). *Adaminte Makan Abu (Abu son of Adam)*. India; Allens Media
- Akmetshin, M. (Producer) Fazliyev, R. & Galiaskarov, A. (Directors) (2018). *Mullab*. Russia; Atna Theatre.
- Alikberov, A. (2017, April 12). Personal interview.
- Almond, I. (2007). *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*. London: I.B.Tauris.
- Ashraf, K.M. (1975). A political history of Indian Muslims (1857–1947). In I. Zafar (Ed.), *Muslims in India*. New Delhi: Orient Logman
- Bukharaev, R. (1996). Islam in Russia: Crisis of Leadership. *Religion, State & Society*, 24(2/3): 167–182.
- Campbell, E.I. (2015). *The Muslim Question and Russian Imperial Governance*. Indiana: Indiana University Press.
- Chelnakova, A. (2017, April 19). Personal interview.
- Chatterjee, P. (1992). History and nationalization of Hinduism. *Social Research*, 59(1):111–149.
- Dale, S.F. (1980). *The Mappilas of Malabar, 1498–1922: Islamic Society on the South Asian Frontier*. Oxford: Clarendon.
- Dimitry, A. (2017, April 21). Personal interview.
- Dinara, S. (2017, April 7). Personal interview.
- Eaton, R. M. (2000). *Essays on Islam and Indian history*. New Delhi: Oxford University Press.
- Engineer, A. A. (1985). *Indian Muslims: A Study of the Minority Problem in India*. New Delhi: Ajanta Publications.
- Engineer, A. A. (1999). Media and minorities: Exclusions, distortions and stereotypes. *Economic and Political Weekly*(31): 2132–33.
- Esposito, J. L. (2011). Introduction. In J. L. Esposito & K. Ibrahim (Eds.), *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century*. New York: Oxford University Press.
- Faller, H.M. (2011). *Nation, Language, Islam: Tatarstan's Sovereignty Movement*. Budapest: Central European University Press. Retrieved from <http://books.openedition.org/ceup/1776>
- Galimzyanova, A.T (2016). Documentary Film in the Tatar Autonomous Soviet Socialist Republic Kazan Newsreel Studio's Launching. *Journal of Organizational Culture, Communications and Conflict*, 20: 159–164.
- Gibatdinov, M. (2007). The Image of Islam in Tatar and Russian History Textbooks. *Internationale Schulbuchforschung, Europa-Peripherie Ost/Südost/Europa-The Eastern/South-Eastern Periphery*, 29(3): 273–287.
- Gleb, S. V. (2017, April 19). Personal interview.
- Gopinath, S. (2017, May 29). Personal interview.

- Hall, S., (Ed.). (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Thousand Oaks.
- Haripiry, A.M. (2019). Brahmattattam Nambudiri: An Unsung Hero of Malabar Rebellion. *Research Journal of Kisan Veer Mahavidyalaya*, 3(1): 1–3.
- Hasan, M. (1994). Minority identity and its discontents: Response and representation. *Economian and Political Weekly*, 29(8): 441–451.
- Hunter, S. (2004). *Islam in Russia*. New York: M.E. Sharpe/CSIS.
- Hikmathullah, V. (2017). *Mappila sabithyavummalayala*. Chemmad: Book Plus.
- Ilias, M.H. (2007) Mappila Muslims and the Cultural Content of Trading Arab Diaspora on the Malabar Coast. *Asian Journal of Social Science*, 35(4/5): 434–456.
- Imam, Z. (Ed.). *Muslims in India*. (1975). New Delhi: Orient Logman.
- Islam, M. (2012). Rethinking the Muslim Question in Post-Colonial India. *Social Scientist*, 40 (7/8): 61–84.
- Joseph, J.K. (2017). ‘Mappila’: Identity and Semantic Narrowing, *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, 22(6): 8–13. DOI: 10.9790/0837-2201060813.
- Karinkurayil, M.S. (2019). The Islamic Subject of Home Cinema of Kerala. *BioScope*, 10(1): 30–51. DOI: 10.1177/0974927619855451.
- Karim, K.H. (1996). *Constructions of the Islamic peril in English-language Canadian print media: Discourses on power and violence*. (Unpublished doctoral dissertation). McGill University, Montreal.
- Karim, K.H. (2006). American Media’s Coverage of Muslims: The Historical Roots of Contemporary Portrayals. In E. Poole & J. E. Richardson (Eds.), *Muslims and the News Media*. London: I.B Tauris.
- Kasim, M.P. (2018). Mappila Muslim Masculinities: A History of Contemporary Abjection, *Men and Masculinities*, 23(3/4): 542–557.
- Kellner, D. (2004). 9/11, Spectacles of Terror, and Media Manipulation: A Critique of Jihadist and Bush Media Politics. *Critical Discourse Studies*, 1(1): 41–64.
- Kerboua, S. (2016). From Orientalism to neo-Orientalism: Early and Contemporary Constructions of Islam and the Muslim World. *Intellectual Discourse*, 24(1): 7–34.
- Kerimov, G. (1996). Islam and Muslims in Russia Since the Collapse of the Soviet Union. *Religion, State & Society*, 24(2/3): 183–192.
- Khalid, A. (2000). Russian history and the Debate over Orientalism. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 1(4): 691–699.
- Kolomiets, V. (2017, April 17). Personal interview.
- Kocak, M. (2017). The Roots of Security Narratives on Islam in Russia: Tatar Yoke, Official Religious Institutions and the Western Influence. *Insight Turkey*, 19(4): 137–154, DOI: 10.25253/99.2017194.09
- Kooria, M. (2018, May 20). Personal communication.
- Kuznetov, V. (2017, April 10). Personal interview.
- Lankala, S. (2006). Mediated Nationalisms and ‘Islamic terror’: The Articulation of Religious and Postcolonial Secular Nationalisms in India. *Westminster Papers in Communication and Culture*, 3(2): 86–102.
- Lau, L. (2009). Re-Orientalism: The Perpetration and Development of Orientalism by Orientals. *Modern Asian Studies*, 43(2): 571–590.
- Lau, L., & Mendes, A.C., (Eds.) (2011). *Re-Orientalism and South Asian Identity Politics: The Oriental Other Within*. London: Routledge.
- Lokshina, T. (2006). ‘Hate Speech’ in the Media: Monitoring Prejudice in the Russian Press. In E. Timms, S. Rock, & J. H. Brinks (Eds.), *Nationalist Myths and Modern Media*. London: I.B Tauris.

- Malashenko, A.V. (2006) Islam, The Way We See It. *Russia in Global Affairs*, 4(1): 28–41. Retrieved from http://eng.globalaffairs.ru/number/n_7325.
- Malashenko, A.V., &Nuritova, A. (2009) Islam in Russia. *Social Research, Russia Today*, 76(1): 321–358.
- Mamdani, M. (2002) Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism. *American Anthropologist*, 104(3): 766–775.
- March, A.(2010) Islamic Identities in Post-Soviet Russia: Realities and Representations. *E-International Relations*. Retrieved from <https://www.e-ir.info/2010/11/25/islamic-identities-in-post-soviet-russia-realities-and-representations/>
- Mecklai, N. (2010). Myth– The National Form: Mission Istanbul and Muslim Representation in Hindi Popular Cinema. In S. Banarji(Ed.), *South Asian Media Cultures: Audiences, Representations, Contexts*.London: Anthem Press.
- Merati, S.E. (2017). Muslims in Putin’s Russia: Discourse on Identity, Politics, and Security. London: Palgrave Macmillan.
- Mishra, S. (2008). Islam and Democracy: Comparing post-9/11 Representations in the U.S. Prestige Press in the Turkish, Iraqi, and Iranian Contexts. *Journal of Communication Inquiry*,32(2): 155–178.
- Mohanty, A. (2016). *Russian Civilisation and Islam*. New Delhi: KW Publishers.
- Muhsin, M. (2019, April 2). Personal communication.
- Mukhia, H. (1983). Communalism and the Writing of Medieval Indian History: A Reappraisal. *Social Scientist*, 11(8): 58–65.
- Nanda, B.R. (2012). Gandhi: pan-Islamism, Imperialism and Nationalism in India. *Oxford Scholarship Online*.DOI:10.1093/acprof:oso/9780195658279.003.0016.
- Natasha, F.; Renat. S (2017, April 18). Personal interview.
- Narayana, U.,&Kapur, P. (2011). Indian Media Framing of the Image of Muslims: An Analysis of News Coverage of Muslims in English Newspapers of India. *Media Asia*, 38(3): 153–162.
- Panikkar, K.M. (1960). *A history of Kerala, 1498–1963*. Annamalainagar: Annamalai University.*Panikkar, K.N.* (1989). *Against Lord and State: Religion and Peasant Uprisings in Malabar, 1836–1921*. New Delhi: Oxford University Press.
- Pillai, M.S. (2019). The Courtesan, the Mahatma and the Italian Brahmin: Tales from Indian History. Packington, UK: Context.
- Punathil, S. (2013). *Kerala Muslims and Shifting Notions of Religion in the Public Sphere*. *South Asia Research*.DOI: 10.1177/0262728013475540.
- Poole, E. (2002) Reporting Islam: Media Representations of British Muslims. London: I.B. Tauris.
- Poole, E. (2011). *Change and Continuity in the Representation of British Muslims Before and After 9/11: The UK Context*. *Global Media Journal*,4(2): 49–62.
- Rajagopal, A. (2001). Politics After Television: Hindu Nationalism and the Reshaping of the Public in India. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rajagopal, A.(Ed.). (2009).*The Indian Public Sphere: Readings in Media History*. New DelhiOxford University Press.
- Ram, N. (2011, December 13). The Changing Role of the News Media in Contemporary India, *The Hindu*. Retrieved from http://www.thehindu.com/migration_catalog/article13408537.ece/BINARY/Contemporary%20India%20section%20of%20the%2072nd%20Session%20of%20the%20Indian%20History%20Congress.
- Ramakrishnan, A.K (2017, May 10). Personal interview.
- Randathani, H. (2005) *Mappila Malabar*. Calicut: IPB.

- Sabirova, G. (2011). Young Muslim-Tatar Girls of the Big City: Narrative Identities and Discourses on Islam in Post-Soviet Russia. *Religion, State and Society*, 39(2–3): 327–345.
- Sabirova, G. (2017, April 19.) Personal interview.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. London: Penguin.
- Said, E. W. (1997). *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine how we See the Rest of the World*. London: Vintage.
- Santheep, D. (2020, January 10). Personal interview.
- Salam, Z. (2016, April 8). A View From the 'Other' Side. *The Hindu*. Retrieved from http://www.thehindu.com/opinion/columns/Ziya_Us_Salam/a-view-from-the-other-side/article8452085.ece
- Salim, A.K., & Lokeswari, K. (2018). *Trends in the Portrayal of Muslim Women in Malayalam Films. Paripex-Indian Journal of Research*, 7(11). Retrieved from www.worldwidejournals.com
- Sardar, Z. (1999). *Orientalism*, UK: Open University Press.
- Sardar, Z., & Davies, M. (2010). Freezing Framing Muslims. *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 12(2): 239–250.
- Schimmel, A. (1980). *Islam in the Indian subcontinent*. Leiden: Brill.
- Shameel, A. (2017, April 7). Personal interview.
- Shereena, N. (2017, June 14). Personal interview
- Shykhidinov, T. (2017, April 21). Personal interview.
- Spivak, G.C. (1988). Can the Subaltern Speak. In C. Nelson & G. H. Lawrence (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan Education Ltd.
- Suleimanov, A. (2017, April 23). Personal interview.
- Thapar, R., Mukhia, H., & Chandra, B. (1970). Communalism and the Writing of Indian History. *Economic and Political Weekly*, 5(19): 770–774.
- Timms, E., Rock, S., & Brinks, J.H. (Eds.). (2006). *Nationalist Myths and Modern Media: Contested Identities in the Age of Globalization*. London: I.B. Tauris.
- Usha, K.B. (2019, Aug 23). Personal interview.
- Venina, U. (2017, April 10). Personal interview.
- Wertheim, S. (2005). Islam and the Construction of Tatar Sociolinguistic Identity. Retrieved from <https://www.researchgate.net/publication/293811983>.
- Wheeler, G. (1997). Islam and the Soviet Union, *Middle Eastern Studies*, 13(1): 40–49.
- Yemelianova, G. (2003). Islam in Russia: A Historical Perspective. In H. Pilkington & G. Yemelianova (Eds.), *Islam in Post-Soviet Russia: Public and Private Perspective*. London: Routledge.
- Yilmaz, Y. (2013). Muslims in Contemporary Russia: Russia's Domestic Muslim Policy. *European Journal of Economic and Political Studies*, 6(2): 101–120.
- Zassorin, S. (2006). Modern Russian Nationalism on Television and Radio as a Reflection of Political Discourse. In E. Timms, S. Rock, & J. H. Brinks (Eds.), *Nationalist Myths and Modern Media: Contested Identities in the Age of Globalization*. London: I.B. Tauris.

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПОНЯТИЯ «ДЖАМА‘»: ДЕЛЕЗИАНСКИЙ ПОДХОД

**Мохамед Мосаад
Абдельазиз Мохамед**
Mohamed.Mohamed@nau.edu

В статье рассматривается категория джама‘ в арабском языке в сравнении с концептом «сборки» Делеза. Автор утверждает, что категории джама‘ принадлежит центральная роль в формировании арабской языковедческой науки, исламской теологии, исламского права, суфизма, а также ряда современных исламских дискурсов, таких как концепция васатийа. Эта категория также используется в ряде социальных, экономических и политических построений в современных арабских государствах. В данной статье автор исследует теоретические основания концепции джама‘ и ее влияние на формирование арабского языкознания и классического арабского языка. Отталкиваясь от этимологического анализа понятия джама‘, автор рассматривает концепт «сборки», в интерпретации Делеза и Гваттари, после чего переходит к исследованию самой категории джама‘ в трех аспектах: 1) назм как вид джама‘ и способ артикуляции смыслов, 2) влияние концепции джама‘ на формирование арабской метафоры и 3) сравнение теологических и философских оснований арабского концепта джама‘ с делезианским пониманием виртуального и бергсоновским понятием времени.

Ключевые слова: джама‘, назм, метафора, «сборка», Джурджани, Делез.

Доцент кафедры социологии
Университета Северной Аризоны
**Мохамед Мосаад
Абдельазиз Мохамед**

**THE LINGUISTIC
AND SOCIOLOGICAL DIMENSIONS
OF THE CONCEPT OF JAM ' :
A DELEUZIAN APPROACH**

**Mohamed Mosaad
Abdelaziz Mohamed**
Mohamed.Mohamed@nau.edu

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.10.2.08>

In this article, I explore the Arabic concept of jam ' , and relate it to the Deleuzian concept of assemblage. I argue that jam ' is central in the formation of Arabic language, Islamic theology, Islamic law, Sufism, a number of modern Islamic discourses, such as wasatiyyah, and several social, economic, and political formations in Arab modern states. I will limit my scope in this article to establishing the theoretical foundations of jam ' and studying its effect on the formation of language. After defining jam ' etymologically, I will present a brief discussion of assemblage, as presented in Deleuze and Guattari, and then will divide the rest of the article into three parts, where I will discuss, first, the concept of nazm as a type of jam ' that aims to articulate meaning, second, the effect of jam ' on the formation of the metaphor, and, third, the theological and philosophical foundations of jam ' in the Deleuzian understanding of virtuality, and the Bergsonian understanding of time.

Keywords: *jam ' , nazm, metaphor, assemblage, Gurgānī, Deleuze.*

Innkeeper: *Aha! The University. Is that where you learned to criticize your elders?*

Perchik: *That's where I learned that there is more to life than talk. You should know what is going on in the outside world.*

Innkeeper: *Why should I break my head about the outside world? Let them break their own heads.*

Tevye: *He is right. As the good book says, if you spit in the air, it lands in your face.*

Perchik: *That is nonsense. You cannot close your eyes to what is happening in the world.*

Tevye: *He is right.*

Avram: *He is right, and he is right? How can they both be right?*

Tevye: *You know, you are also right.*

Joseph Stein, Fiddler on the roof.

**Mohamed
Mosaad Abdelaziz
Mohamed**
*Associate Professor,
Department of
Sociology, Northern
Arizona University*

THE MEANING OF JAM'

In *Lisān al-'Arab* (Ibn Manẓūr, 1981, pp. 678–682), *jam'* is bringing together what was scattered or sparse. On the one hand, it is bringing the scattered from each place. On the other hand, the place where the scattered are gathered is called *majma'*. In the Qur'ān, Moses is ordered by God to meet a man, the like of whose knowledge Moses does not have. The place where Moses, the carrier of law, met this man, whose knowledge is mystic beyond reason and law, is called *majma' al-baḥrayn*, or the meeting point of the two seas (Qur'ān, 18:60). Unlike *ijmā'*, consensus, which indicates a rational and consistent meeting of opinions and choices, that which is scattered and gathered in *jam'* is necessarily dissimilar in quality or kind. For instance, one of God's names is *al-Jāmi'*, for He gathers in the Day of Judgment what in this world is similar or contradictory. A group of people is *jam' min al-nās*, or *jamā'ah*. The semantics in Arabic protect spaces for differences, and gaps for contradictions. *Jam'* somehow defies rational classifications. For instance, Arabs classified dates into a variety of groups, each of which has its own name. However, one meaning of *jam'* is an unnamed group of dates, its individuals belong to different kinds of the fruit. An army is *jam'* too. If we use the emphatical form *jummā'* then it is a hodge-podge of peoples. It seems, nevertheless, that *jam'* includes a sort of arrangement that, in spite of internal differences or tensions, it successfully keeps its individuals together. For instance, the process of *jam' al-Qur'ān* refers not merely to bringing all the scattered pieces of Qur'ān together in one book, but also to putting them in an order that creates specific chapters, and then ordering the chapters to create the complete book. Similarly, *jam' al-thyāb*, that is, bringing different pieces of clothing together, is getting dressed to meet people. The different pieces, once subjected to the process of *jam'*, make one meaningful and socially acceptable appearance.

That sense of unity, which we find in the Qur'ān or in dress is further clarified in other meanings of *jam'*. In Ḥadīth, Al-Nīsābūrī (2006) "The creation of each one of you is *yujma'*, gathered, in his mother's womb for forty nights" (p. 1022). The creation of a human being, therefore, is seen as a process of *jam'* of men and women's fluids, as well as a variety of materials that are pulled from the mother's blood stream. As an ongoing process, *jam'* does not seem to have a logical final end. The *mujtami'* man is a man who has reached his full power. In Ḥadīth, Ibn Ḥanbal (1993), the Prophet is described as walking *mujtami'*, that is, walking composed and in full power (vol. 5, p. 160). When a woman reaches her full maturity, it is said that she *jama'at* the clothes. The virgin woman is called *jum'* and so is the woman who dies before giving birth; she too is said to die in *jum'*. Psychologically, *jam'* refers to unifying one's intentions and will. Saying that someone *yujmi' amrah* means getting himself together with determination after some hesitation. Preparation, strong will, and consistency in intention are *ijmā'*. Obviously the more consistent the status is, the more it is *ijmā'* rather than *jam'*. In *Lisān*, *ijmā'* is gathering the scattered in a way that it won't scatter again. As I wrote above, *jam'* always comes with spaces and gaps of differences and contradictions, a sort of instability that is inherent to the *jam'*.

Before moving to the next section, where I will explore the concept of assemblage, it is appropriate to mention here that *jawāmi' al-kalim* has been considered a central feature of one's eloquence. *Jawāmi' al-kalim* refers to the skill of bringing together in speech many meanings in few words.

THE ASSEMBLAGE

The concept that I will use to analyze *jam'*, elaborated by Deleuze and Guattari, is assemblage. Unlike structuralists, who see an undifferentiated life that is differentiated by language, Deleuze and Guattari, by reversing this relationship, believe that life is a flow of differences, which language reduces. According to Colebrook (2002), we “are the contractions and contemplations of difference, an oscillation between how much difference we take in (contemplation) and how much difference we reduce or do not perceive (contraction)” (pp. 81–82). Assemblages are the connections of these differences, the forms of life that we recognize. All things in life exist as assemblages: human bodies, trees, birds, rocks, concepts, language, books. Those, however, are *machinic*, not organic, assemblages. They are not built on preconceived structures. A structure is “synchronic and static. A machine, on the other hand, is dynamic and diachronic. It is a temporal form of organization” (Lecerclé, 2002, p. 181). Therefore, laws and orders do not create assemblages. It is the other way around: the internal connections of an assemblage are what create orders and laws.

Deleuze and Guattari argue for two types of assemblage machines: the molecular machines of desire, and a conglomerate of them that create the molar social machine. In other words, “the two aspects of the machine, the desiring and the social, prefigure the two aspects of the assemblage: the machinic assemblage of desire and the collective assemblage of enunciation” (Lecerclé, 2002, p. 183). It is important here to recall the famous example, which Deleuze and Guattari used frequently to explain the assemblages: the orchid and the wasp. Together, they make an assemblage, not two organic assemblages in a relationship. An assemblage of language, therefore, is a mixture of bodies, utterances, practices, and forces. The assemblage, which is the minimal unit of language, “involves multiplicities of various kinds: populations, territories, becomings, affects, events” (Lecerclé, 2002, p. 186).

To understand how an assemblage, or *jam'*, works, we need to understand the theoretical and philosophical underpinnings of these concepts. Deleuze and Guattari reject all representative systems and they do that by refuting idealism, objectivism, and structuralism. In Platonic idealism, real ideal forms exist as imperfect copies. There are differences among the copies, as well as between the copies and their real forms. In objectivism, the images of thought represent facts of existence, and differences exist among these images as well as between them and the real facts of existence. In structuralism, the semiotic system of signs creates both reality and thought. Differences, therefore, emerge among those signs themselves. Deleuze and Guattari focus on difference but they reverse the relationship between difference and reality. They propose pure difference that precedes and creates all forms, facts, and signs. As Paul Patton wrote, “The production of a concept of difference ‘in itself’ goes hand in hand with the elaboration of an ontology in which disparity or difference is the fundamental principle and the identity of objects is understood as something produced from the differences of which they are composed” (Patton, 2000, p. 34). For our limited purpose in this brief discussion here, we need to understand that an assemblage is not a collection of identities—be they signs, concepts or facts—but, on the contrary, each individual identity is, in fact, an assemblage and a product of assemblages. They portray a world in flux, where differences create assemblages that continuously create, deconstruct and recreate identities.

The question now is how a certain identity could be constituted out of difference? Deleuze uses Bergson’s concept of multiplicity to replace the ideal/copy, the object/image, or the signified/signifier with the virtual/actual. In addition to numerical multiplicities, De-

leuze writes: “The other type of multiplicity appears in pure duration: it is an internal multiplicities of succession, of fusion, of organization, of heterogeneity, of qualitative discrimination, or of *difference in kind*; it is a *virtual and continuous* multiplicity that cannot be reduced to numbers” (Deleuze, 1991, p. 38). Contrasting the virtual to the possible, Deleuze writes that the virtual “does not have to be realized, but rather actualized; and the rules of actualization are not those of resemblance and limitation, but those of difference or divergence and of creation” (Deleuze, 1991, p. 97). Thus, while the real is in the image of the possible, the actual is different from the virtual, from which it was actualized by a process of differentiation: a process that precedes the differentiation of the actual.

The actual and the virtual are different, yet, they are not separate, and they *both* make the real. In “The Actual and The Virtual,” Deleuze writes that each multiplicity is “composed of actual and virtual elements. Purely actual objects do not exist. Every actual surrounds itself with a cloud of virtual images” (Deleuze, 2007, p. 148). In *Difference and Repetition*, he puts it clearly as he writes: “Every object is double without it being the case that the two halves resemble one another, one being a virtual image and the other an actual image” (Deleuze, 1994, p. 209). Actuality here “is unfolded from potentiality” (Colebrook, 2010, p. 10), that is, the potentiality of the virtual. Deleuze argues of a plane of immanence on which we find both the virtual and its *actualization*. By using Spinoza’s concept of a plane of immanence, Deleuze emphasizes a philosophy of life that avoids all forms of transcendence. Immanent here refers, as Tod May wrote, to all planes of discourse, while transcendent refers to the outside of all planes of discourse (May, 1994, p. 38).

Linguistically, the conflation of the virtual and the actual blurs the separation of *langue* from *parole*. There are no independent structures outside the speech act. Assemblages are unities, but they are not classical systems. They are not formed based on a preconceived structure, and they do not have organic relationships among their parts. Language in Deleuze, much like other forms of life, is in a continuous process of creation—a creation of assemblages. Here, the created assemblage is formed of words, meanings, things, bodies. As a collective enunciation, every speech is social. There is no meaning outside the assemblage, and Deleuze’s focus in language is not meaning, but action, what languages does. Deleuze’s pragmatics “deals with actions, with the exertion of forces *over* things, and even if it abstracts concepts of ontological mixture, no longer at a safe remove from the world they describe, in the ghostly realm of representation and intentionality” (Lecercle, 2002, p. 161). Deleuze argues that the elementary unit of utterance is not the statement, but is *mots d’ordre*, which is translated literally as word-order, but Jean-Jacques Lecercle translates it as slogan, for, he explains, “the utterance is not merely the locus of a *speech-act* ... but of a *social act*” (Lecercle, 2002, p. 88). Slogans are crossed by forces and interests, two essential concepts in the formation of the assemblage in Deleuze. The *mots d’ordre* are issued by collectivities, in a context of forces, and they serve interests. Thus, again, the focus is not the *truth* of the declarative statement, but what language *does*.

A critical concept in Deleuze’s work is expression—a concept he borrows philosophically from Spinoza, but linguistically from Hjelmslev. Deleuze explains that the concept is old and had surfaced frequently in Christian philosophy but was immediately repressed by transcendence. He praises Spinoza for finally freeing the concept and writes that Spinozism “asserts immanence as a principle and frees expression from any subordination to emanative or exemplary causality. *Expression itself no longer emanates, no longer resembles anything*. And such

a result can be obtained only within a perspective of univocity” (Deleuze, 1992, p. 180). The plane of expression is a plane of consistence anchored in the plane of immanence, and it creates unity out of difference. He writes: “It is in the idea of expression that the new principle of immanence asserts itself. Expression appears as the unity of the multiple” (Deleuze, 1992, p. 176). This is the time to turn our attention to this expression in language.

THE ASSEMBLAGE/JAM‘ IN LANGUAGE

In this section, I will present the dynamics of *jam‘* as represented in the works of a number of medieval Arabic grammarians and semioticians. I will do this in three steps. First, I will explore the theory of meaning and the formation of speech by studying the concept of *nazm*. I will focus on *nazm* as a specific kind of *jam‘*: the *jam‘* in language. Second, I will briefly study those medieval grammarians and semioticians’ conceptualization of the metaphor. My focus on the metaphor aims to present a priority of difference over identity, which is an essential feature of Deleuze’s philosophy and his concept of *assemblage*. Third, I will briefly present the main features of the theoretical and theological assumptions, on which *jam‘* is grounded.

NAZM

Several Muslim authors, starting from the fourth and fifth Hijrī centuries, paid special attention to *nazm*, as they considered it the single feature of the Qur’ānic language that perfects its eloquence far beyond the capacity of any Arab speaker. Most prominent in this field is al-Gurgānī’s (D. 1078 CE/471 H) book *Dalā’il al-I’jāz*, where he argued that *nazm* is the single feature that creates the challenge of proving the divine origin of the Qur’ān.¹ In *Lisān al-‘Arab*, *nazm* is to thread pearls on one necklace. *Nazm* is indeed a special kind of *jam‘*. To *nazm* a book is to author it, and so is to *ta’lif* a book, where *ta’lif* means gathering—or *jam‘*—its pieces together. Unlike in English, where writing a book refers to authority, in Arabic, much as Deleuze argued, writing a book is a sort of *jam‘* or *assemblage*. *Nazm* does not necessarily refer to organic unity. For instance, the stars in the sky are called *nazm*, for somehow, and as particles of an *assemblage*, they have relationships of exteriority, without creating a whole unified organically. Saying that the rocks *tanāzamat* means they were put adjacent to each other. *Nazm* is arrangement as well, but again without assuming internal organic coherence or consistency. In Ḥadīth, it seems *nizām* refers to the *assemblage* of the entire world, so that the sign of the end of this world is a sequence of apocalyptic disasters that resemble, in the way they follow each other, an old worn out *nizām* whose thread was cut so that its pieces fall one after the other (Al-Tirmidhī, 1996, vol. 4, p. 71). *Nizām* is also order, so *nazm al-kalām* is arranging words in order, or *mots d’ordre*, as Deleuze would have put it. Interestingly here is the modern translation of the English word systems into Arabic *nizām*, in spite of the qualitative difference in meaning between the two words, but perhaps as a necessity in an Arabic language that does not indeed have a word that could signify systems in the Greek and Latin etymological sense of the word.

Arabic grammar, as Maḥmūd al-Ṭanāhī argued, can be divided into two types: *naḥw al-ṣan‘ab* and *naḥw al-tarākīb*, or artificial grammar and constructions grammar. Artificial

1. Al-Gurgānī is known in both Arabic non-Arabic literatures as al-Jurjānī, since Arabic does not have the letter g. I decided to use al-Gurgānī, for he received this name as he was born and lived all his life in the Persian town Gurgān. I am using challenge, not miracle, to translate *i’jāz*, for linguistically and theologically *i’jāz* does not mean miracle, as I will explain in a future article on *Nazm al-Qur’ān*.

grammar is the system of logical rules and structures that were deduced out of the Arabic language, as spoken and written by Arabs in the second and third Hijri centuries. It is made of “a system, rules, definitions and forms” (Al-Ṭanāhī, 2002, pp. 444–445). The constructions grammar, however, is *nazm*; it is “the interrelationships among pieces of the speech” (Al-Ṭanāhī, 2002, p. 445). In *Al-Bayān wa Al-Tabayūn*, al-Jāhīz writes that meanings are “covered and hidden, distant and wild, veiled and guarded, and present in the sense of being absent” (Al-Jāhīz, 1998, vol. 1, p. 75). He contrasts meanings to words and writes that “meanings are not like words, for meanings are expanding beyond limit, and extending beyond end, but the names of meanings are limited and counted” (Al-Jāhīz, 1998, vol. 1, p. 76). Therefore, single words by themselves are incapable of delivering meanings. This argument is explained in many works, for instance, in Ibn Taymiyah, who argues that the single word does not signify a meaning by itself (Ibn Taymiyah, 2004, vol. 20, pp. 413–415). Al-Gurgānī, in *Asrār al-Balāghab*, writes that “Words have no significance unless they are gathered together (*tu’allaq*) in a special way of gathering (*ta’lif*), and then they are selectively constructed and arranged” (Al-Gurgānī, 1980, p. 4). Emphasizing that it is *nazm*, not words, that creates eloquence, al-Gurgānī, in *Dalā’il al-I’jāz*, writes, “You see two men using the same words, but one of them has risen above the stars, and the other is stuck in the mud” (Al-Gurgānī, 1984, p. 48). He argues that it is impossible to use the same words, but in different *nazm*, and yet indicate the same meaning (Al-Gurgānī, 1984, pp. 261, 266). This *nazm* of words matches, he argues, the *nazm* of meanings in the heart (*naḥs*) and the mind (Al-Gurgānī, 1980, p. 5). Between the virtuality of meaning, and the actuality of speech, eloquence is found. Eloquence here, the creation of assemblages of speech, is never absolute. Meanings cannot be mechanically and completely revealed. This is why speakers can always be compared in terms of their eloquence. In addition, the best eloquence is one that comes naturally, *sajīyyab*. The more the speaker rationally works and intervenes in reaching the hidden meaning, the less eloquent she is. Praising Jarīr (653–728 CE/33–110 H) over al-Farazdaq (641–732 CE/38–110 H) in composing poems, Mālik Ibn al-AkhṬal (640–710 CE/19–92 H) said, “Jarīr scoops from an ocean; al-Farazdaq chisels rocks” (Al-Jāhīz, 1998, vol. 2, p. 273).

Eloquence, therefore—the actualization of the virtual meaning, the production of an assemblage of speech, that is, *nazm*—has to come out conveniently, effortlessly, not rationally or deliberately. This undefined convenience that the audience *feel* connects them with the hidden meaning, but without accurately defining it, or completely revealing it, so that it remains, as al-Jāhīz said above, “present in the sense of being absent”. This is why al-Gurgānī situates meaning not merely in the mind but also in the heart (*naḥs*). Rejecting mere objectivity, MuṣṬafā Nāṣif conceptualizes this convenience as *arīhyyab*, and writes, “The concept of construction (*nazm*) is built on a base of *arīhyyab*, and, from some aspects, it remains subjective” (Nāṣif, 2000, p. 52). Al-Jāhīz defines the eloquence of speech as “reaching the best comprehension by the least letters, easy in coming out without deliberation ... its meaning is at the same level of its words, the speed of its meaning to the heart is as fast as the speed of its words to the ear” (Al-Jāhīz, 1998, vol. 1, p. 111). Explaining the difficulty in rationalizing *nazm*, al-Gurgānī (1984) writes,

It (*nazm*) is to unify pieces of the speech, to integrate them into each other, to tie the connection between the second (piece) to the first, to make all of them fall in the heart harmoniously, to be like the builder, who puts with his right hand something in a spot, while placing with his left hand something else in a different spot, as he watches over a third and fourth spots that he will fill in once he is done with the first two. The work that this is its

description cannot have an exclusive definition, or an inclusive law. It comes in different ways, and with different aspects (p. 93).

This is the assemblage of *nazm* that defies rational laws. The beauty of its unity is appreciated only by the heart!

Rationality in assembling the speech is not completely rejected, however: it is only restricted. The sphere of rationality is *naḥw al-ṣanʿab*, the artificial grammar, which Arab grammarians consider as inferior to *nazm*, or the grammar of constructions, in creating the eloquent speech. In addition, the rational laws of *naḥw al-ṣanʿab* are a product of induction from the real assemblages of language, not a replica of preconceived logical rules. In the famous debate between al-Sīrāfi, the grammarian, and Matta, the logician, as recorded by Ibn Ḥayyān, al-Sīrāfi argues that grammar is not inferior to logic, for “grammar is logic abstracted from Arabic, while logic is grammar understood by language” (Al-Tawḥīdī, 1992, p. 75). Throughout the long debate, al-Sīrāfi articulates two arguments. The first argument, he asserts, is methodological: rules and laws can be known by induction not deduction. It is incorrect to apply logical rules on the assemblage of language. The only way to discover the laws of language is by “observation (*tatabbuʿ*), narration, listening, and the analogy that is based on a well-known case without alteration” (Al-Tawḥīdī, 1992, p. 80). Language, as Deleuze argues, is a collective enunciation. Thus, grammar is a social structure known through examining the socially-used language, not through any abstract logical laws. Second, al-Sīrāfi argued strongly that logic, *kalām*, itself is no less social and cultural. There is no universal logic. Al-Sīrāfi tells Matta that thinking is conducted through language. Therefore, his logic is limited by the Greek language. To prove his point, al-Sīrāfi challenges Matta with logical questions that can be solved only with a good understanding of grammar and asks him “Do you find this in *your* grammar?” (Al-Tawḥīdī, 1992, p. 78).² If pieces of Arabic grammar are missing in Greek grammar, how dare Matta claim universality for Greek logic? In addition, to discuss Greek logic in Arabic, Matta has to translate it into Arabic. How would Matta do this if he is not a native speaker of Greek, and is not knowledgeable in Arabic grammar? Is not it impossible to create one body of universal meanings out of Arabic, Greek, Turkish, Persian, and Hindi? (Al-Tawḥīdī, 1992, pp. 75–78).

The Andalusian Ibn Maḍāʾ (1120–1196 CE/513–592 H), two centuries later, in his book *The Response to the Grammarians* criticized al-Sīrāfi, among other grammarians, for being unnecessarily too bound to Greek logic. Ibn Maḍāʾ argued against the theory of *al-ʿĀmil*, the regent, which assumes a regent that caused the case endings (Al-Qurṭubī, 1982, p. 76). Ibn Maḍāʾ (1982) argued that the only regent is the speaker herself. He rejected the grammarians’ assumption of *ʿawāmil maḥdūfah* omitting regents (p. 78). Why do we need to assume missing words, if the meaning of the sentence is clearly understood by its speakers? In addition, Ibn Maḍāʾ (1982) finds the grammarians’ *ʿillah*, cause, of case endings as nonsense (p. 130). The only *ʿillah* is that this is how Arabs talk! Rational analogy in language, *qīyās*, is equally rejected (Al-Qurṭubī, 1982, p. 134). The morphology, case endings, and moods of words are known by observing the Arabs’ speech, not by any rational procedure, which the real speech act may or may not follow. All impractical exercises in grammar should be removed from the corpus of grammar (Al-Qurṭubī, 1982, p. 138). If they are not used in our speech, why would we need to learn them? What Ibn Maḍāʾ is indeed rejecting is turning a Deleuzian assemblage of language into a De Saussurian independent structure of *langue*.

2. The editor of *al-Muqābasāt* changed the original “your grammar” into “your logic”, claiming that it was a mistake of the scribes. I returned back to “your grammar,” for al-Sīrāfi is indeed referring to differences in languages and their grammars that affect the logic induced from them.

In *Al-Khaṣā' is*, Ibn Jinnī (941–1002 CE/322–392 H) asserts that the Arabs' real speech act comes before any rational rules of grammar. He writes: "You find, in much of poetry and prose, conflicts between grammar and meaning. One of them invites you to something, while the other prohibits it. When they both encounter certain speech, you should hold on the meaning, and comfortably justify the grammar" (Ibn Jinnī, 1952, vol. 3, p. 255). It is, however, this rational justification of grammar that Ibn Maḍā' finds unnecessary, not that the grammarians would prioritize their grammar over meaning. Ibn Jinnī gives an example: "your family and the night!" Grammatically, it is an incomplete sentence, and a grammarian would be waiting to know what is about your family and the night. In terms of meaning, the sentence is correct, the assemblage of family and night using the conjugation letter *wāw* is enough to deliver a known meaning: catch your family before the darkness of night! The examples are countless. Ibn Maḍā', for instance, uses this example: *badha juḥru ḍabbin kharbin*. Grammatically, the last word should have been *kharbun*. Nonetheless, it is *kharbin* because this is how the Arabs assembled it. In other words, for this word to be gathered in an assemblage, it has to change its form from the one it would have had, had it been integrated in a merely logical structure (Al-Qurṭubī, 1982, p. 84).

Before moving to the next section, we need to ask if there is a moment where eloquence may reach its perfection. Muṣṭafā Nāṣif (1997) answers this question by writing, "*al-'ayy*, stuttering, is the perfection of eloquence, *balāghab*" (p. 113). In fact, he defines the objective of his entire book as "conceptualizing the difficulties of using language" (Muṣṭafā Nāṣif, 1997, p. 14). Jean-Jacques Lecercle (2002), for his part, writes that stuttering for Deleuze is poetic language, and the hero of stuttering "is the exiled poet, who subverts *langue* and aims at the noble form of silence, the silence of the ineffable" (p. 234). He makes stuttering a corner stone of how he conceptualizes Deleuze's theory of language. Deleuze provides him with the basic argument in his chapter "He Stuttered" (Deleuze, 1994). Deleuze (1994) argues that language itself, *langue*, not just the speech, stutters: it quivers and vibrates. The system of language is in a perpetual state of disequilibrium. If the system "bifurcates—and has terms each one of which traverses a zone of continuous variation—language itself will begin to vibrate and to stutter" (p. 24). Equilibrium and disequilibrium of language are blended in speech. Deleuze sees the language of disequilibrium, stuttering language within the speech, as akin to the minor keys in music, so the great writers such as Kafka "invent a *minor use* for the major language within which they express themselves completely: they *minorize* language, as in music, where the minor mode refers to dynamic combinations in a state of perpetual disequilibrium" (Deleuze, 1994, p. 25). Language is in equilibrium as long as paradigmatically it is exclusive and syntagmatically it is progressive. Stuttering language, Deleuze (1994) argues, happens by making its disjunctions inclusive, and its connections reflexive: these are language's two stutterings. He writes, "Each word is now divided, but it is divided in itself (fat-cat fatalist-catalyst); and it is also combined with itself (gate-rogate-abrogate)" (Deleuze, 1994, p. 26). Deleuze's assemblage, as we know, is a mode of segmentation: it territorializes, reterritorializes, and deterritorializes desire. Stuttering opens the way for syntactic creativity and agrammaticality—that is deterritorialization.

In *A Thousand Plateaus*, Deleuze and Guattari (1987) write,

It is easy to stammer, but making language itself stammer is a different affair; it involves placing all linguistic, and even nonlinguistic elements in variation, both variables of expression and variables of content. A new form of redundancy, AND

... AND ... AND ... *There has always been a struggle in language between the verb *être* (to be) and the conjunction *et* (and) between *est* and *et*. (p. 98).*

*This logic of “and” that Deleuze and Guattari prefer over the logic of “is” in stammering language is familiar to the speakers of Arabic. A sentence such as “Zayd is brave, handsome, persistent, and generous” once transformed into Arabic will be “Zayd brave and handsome and persistent and generous” so that the verb “to be” is omitted and the conjunction “and” is repeated. Deleuze and Guattari (1987) write that the verb to be “acts in language as a constant and forms the diatonic scale of language”, while the conjunction “and” “places everything in variation, constituting the lines of a generalized chromaticism” (p. 98). Interestingly, to prove that the logic of Arabic is different than the logic of Greek, al-Sirāfi, in his debate with Matta, challenged him with one example: the wāw [and]. Al-Sirāfi argued, “I ask you about one letter that is common in the language of the Arabs ... Go find its meaning in Aristotle’s logic that you are so proud of! It is wāw: what are its rules? What are its different positions? And does it have one or several functions (*wajh wāhid aw wujūh*)?” (Al-Tawhīdī, 1992, p. 74). After repeating the challenge several times, al-Sirāfi eventually explains how this conjunction letter has several and different functions, and says to Matta, “Do you find this in your grammar?” (Al-Tawhīdī, 1992, p. 78).*

Deleuze (1994) praises Dante for having listened to the stutterers, and for having studied all the mistakes of elocution, “not only in order to assemble discursive effects, but rather in order to undertake a vast phonetic, lexical, and even syntactic creation” (p. 25). A half a millennium before Dante, al-Jāhiz, in his book on eloquence, *Al-Bayān*, included chapters on its opposite: *al-‘ayy*, or stuttering. In the second volume of his book, we find two chapters on speeches that include *lahn*, or grammatical errors. He includes four chapters of speeches of those who are known to be fools, idiots, or crazy, and a chapter on stuttering. Much like Deleuze’s appreciation of the schizophrenic deterritorialization and the creativity in finding new lines of connections, al-Jāhiz (1998) includes poetry of al-Numayrī, and writes that he “was more crazy than Ju‘ayfarān, and he was the most poetic of people!” (vol. 2, p. 229). In volume four, al-Jāhiz again includes three chapters on the speeches of the fool, the stupid and the crazy. Here is an interesting example from the speech of the crazy.

*He (‘Alī Ibn Iṣḥāq Ibn Yaḥya Ibn Mu‘ādh) sat with some soldier boys, who pretend to be reasonable, muta‘āqil. The slave trader came by and said, “We are not into evaluating bodies. We evaluate organs, a *ḍā*’. The price of this one’s nose is twenty-five Dinār. Her ears are eighteen, the eyes seventy-six, and the head with nothing of her senses one hundred”. So one of his friends pretending to be reasonable said, “There is a wiser way to do this. This one’s foot should have been with that one’s leg; the toes of that one should have been on the foot of the other one, this one’s lips should have been on the mouth of that one over there; and the eyebrows of that one should go on the forehead of this one”. So he was called the organ evaluator (Al-Jāhiz, 1998, vol. 4, p. 16).*

Al-Jāhiz took this speech seriously enough to include it in his book, and so should we. How far different is this speech from the first paragraph in Deleuze and Guattari’s *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*? There, Deleuze and Guattari (1983) write:

The breast is a machine that produces milk, and the mouth a machine coupled to it. The mouth of the anorexic wavers between several functions: its possessor is uncertain as to whether it is an eating-machine, an anal machine, a talking machine, or

a breathing machine (asthma attacks). Hence we are all handymen: each with his little machines. For every organ-machine, an energy-machine: all the time, flows and interruptions (pp. 1–2).

Whether in al-Jāhiz or in Deleuze, there is an understanding of assemblages, *jam'*, that they are in continuous flows and interruptions. New connections that create new assemblages are always possible once language stutters. The new *jam'*, al-Jāhiz's crazy boy created, is the creative new syntax in Deleuze. Epistemologically, *jam'*, and *nazm* are built on a rejection of identity, representation, objectivity, and the organic metaphor, and on an assumption of the constant instability of language and social life.

The creativity of *nazm* or syntax, therefore, is an attempt to reterritorialize an ambiguous, undefinable, constantly unstable, and unlimited meaning. Al-Gurgānī (1984) gives several examples of saying: Zayd is departing: *Zayd munṬaliq*, *Zayd yanṬaliq*, *yanṬaliq Zayd*, *munṬaliq Zayd*, *Zayd al-munṬaliq*, *al-munṬaliq Zayd*, *Zayd huwa al-munṬaliq*, *Zayd huwa munṬaliq* (p. 81). In all these alternative *nazm*, as well as in all sorts of “bringing a word forward or backward (*taqdīm wa ta'khīr*), making it definite or indefinite (*ta'rif wa tankīr*) in all the speech, as well as in omission (*hadhf*), repetition (*tikrār*), or making it implicit (*idmār*) or explicit (*izhār*)” (p. 82) *nazm* changes according to meanings (p. 87).

THE METAPHOR

Both Deleuze and Arab grammarians seem to hold contradictory views on the metaphor. Deleuze rejects the metaphor and denies its existence, and so do several Arab medieval scholars, for instance, Ibn Taymiyah (1263–1328 CE/661–728 H) and Ibn Ḥazm (994–1064 CE/384–456 H). However, many Arab grammarians and linguists understand the significance of metaphor in a manner similar to Deleuze. An understanding of the assemblage in Deleuze, and *jam'* in Arabic will explain the similarity in both Deleuze and Arabic grammar.

Deleuze's hostility towards metaphors is well known, and it is rooted in his rejection of representative systems. Representation assumes a prior real identity, and its true, or metaphorical, representation. In addition, he denies an assumed hierarchy between *mot propre*, the proper word, and *mot sales*, the dirty metaphorical word (Lecerclé, 2002, p. 26). There is neither a true meaning nor a metaphorical meaning. In place of these systems of representation, Deleuze gives primacy to difference, and their dynamic and constant connections into territorialized assemblages, which are immediately subjected to processes of deterritorialization. Deleuze conceptualizes this flow as “becoming”: “that all life is a plane of becoming, and that the perception of fixed beings—such as man—is an effect of becoming” (Colebrook, 2002, xx). What Deleuze proposes is a concept of metamorphosis, which is the contrary of metaphor. Metamorphosis is better understood in relationship to Deleuze's concepts of state machine, and war machine.

The state machine is a machine of capture and territorialization. As such, it constitutes a field of interiority, external to which we find the war machine. War machines' objectives have nothing to do with war; they are machines of creative *mutation* and change, that is, of deterritorialization. Metamorphosis are indeed war machines that produce flows of mutations and maintain the process of becoming. As we know, in Deleuze, there are no words separate from things. This is why Deleuze and Guattari (1986) praise Kafka, for “Kafka kills all metaphor, all symbolism, all signification, no less than all designation” (p. 26). In *Kafka: Toward a Minor Literature*, they write:

There is no longer any proper sense or figurative sense, but only a distribution of states that is part of the range of the word. The thing and other things are no longer anything but intensities overrun by deterritorialized sound or words that are following their line of escape. It is no longer a question of a resemblance between the comportment of an animal and that of a man; it is even less a question of a simple wordplay. There is no longer man or animal, since each deterritorializes the other, in a conjunction of flux, in a continuum of eversible intensities (Deleuze and Guattari, 1986, p. 22).

The key to understanding this quote is Deleuze's concept of becoming. Man and dog are not separate objective beings that are signified and represented by words, such as man and dog. They are only territorialized assemblages, actualized of differences, and the metamorphosis machine deterritorializes them. They are constantly in processes of becoming, "the becoming-dog of the man, and the becoming-man of the dog, the becoming-ape, or the becoming-beetle of the man and vice versa. We are no longer in the situation of an ordinary, rich language, where the word dog, for example, would directly designate an animal and would apply metaphorically to other things" (Deleuze and Guattari, 1986, p. 22). Therefore, it is true that Deleuze rejects metaphors, but he does so because relationships among things are more serious and profound than can be reduced only to metaphors or resemblance. Humans, animals, trees, rivers, and rocks are assemblages made of assemblages, and they are all in a constant flow of deterritorialization and reterritorialization. It is an understanding that does not fall far away from that of the fool of al-Jāhiz, who saw noses, ears, legs, feet, and eyebrows in a flow that he could assemble as he wished.

That brings us to the contradictory positions toward the metaphor among Arab grammarians. A shallow understanding sees two opposing positions: those who defend the metaphor and its significance, and those who reject its very existence. On the one hand, Ibn Jinnī (1952) writes that "most of this language (Arabic) is understood metaphorically; it is very rare to use the true meaning" (vol. 3, p. 27). Al-Gurgānī (1984) takes this argument up one level by writing that "all reasonable people approve that the metaphor is always more eloquent than the truth" (p. 432). On the other hand, Abū Ishāq al-Isfrāyīnī (949–1027 CE/337–418 H) said: "There is no metaphor in the language of the Arab" (Al-Suyūṭī, 1986, vol. 1, p. 364). After al-Isfrāyīnī, all the Zāhirī scholars, as well as some Ḥanbalīs, especially Ibn Taymiyah and Ibn al-Qayyim (1292–1350 CE/691–751 H) embraced and defended the position of rejecting the metaphor. Nonetheless, a close investigation of these positions will prove that they are not as divergent as some researchers have thought.

These two schools have a strong common ground in understanding language and meaning. First, except for the Mu'tazilah, all other scholars agree that eloquence—that is, articulating meaning—is rooted in excellence in *nazm*, not in any privilege a single word may carry (Al-Gurgānī, 1984, pp. 399, 458). Second, the meaning of utterance is known by observing the Arabs' speech, that is, the use of language. Third, excessively esoteric or mystic interpretation cannot be recognized as *ṣar'ī* meaning. Let us, however, explore how each of these two schools understood the metaphor.

Al-Gurgānī (1984) wrote that "it is the consensus that metonymy is more eloquent than direct speech, what is implicit is better than what is explicit, that metaphor is favored, and allegory is always more eloquent than truth" (p. 70). Not all metaphors are equal, however, and the bar on which they are compared is of great significance. I will mention seven over-

lapping standards that al-Gurgānī used scattered in his books. First, the metaphor has to be useful; it should add something to the meaning, for it is meaning that we are after, not any shallow linguistic decorations. Just saying “man’s beak” or “bird’s lips” is not useful. The point of using the metaphor is to connect two beings, phenomena or statuses in meaning (Al-Gurgānī, 1980, pp. 26–36). Second, good metaphors are those that provide rich meanings with few words. The audience should be left wondering in the new world that has been connected to the described topic by only few words (Al-Gurgānī, 1980, p. 43). Third, creativity and newness are desired and appreciated. Finding similarities between the sun and a mirror, a shining sword and lightning, or a painted cloth and a flowered garden is not valuable. What is valuable is to find commonality in meaning between, say, the lightning and a reader’s *muṣḥaf*, as s/he opens and closes it, or handwriting and branches with thorns (Al-Gurgānī, 1980, pp. 157–160). Fourth, a better metaphor is one that crosses kinds, types, and natural or rational classifications. Saying that Zayd is a lion is not as valuable as comparing violet flowers with fire. Zayd and the lion are, after all, living beings. The violet and fire are unrelated in kind, *jins*, so finding commonality in their meaning is more valuable (Al-Gurgānī, 1980, pp. 129–131). This point is important and is directly related to the next rule.

Fifth, if resemblance is obvious, the metaphor is ugly (Al-Gurgānī, 1984, pp. 450–451). Al-Gurgānī (1980) contrasts *jumlāh* to *tafṣīl*, that is, what is recognized as a whole to what is recognized through its details. Seeing the resemblance between the beautiful redness of the cheek and a red apple or rose is *jumlāh* and has little value. He compares two verses, where the striking sword is metaphorically described as fire. In the first verse the sword is white as the inflaming fire. Al-Gurgānī does not like this one. The second verse, which he likes, compares the sword with the smokeless tip of a flame. The second verse is preferred because it connects the strike of the sword to *only* the tip of the flame that is not mixed with any smoke. A good metaphor, we can conclude, is one that deconstructs phenomena instead of comparing them as independent identities. The assemblage of fire in the second verse is deterritorialized, and a new assemblage is reterritorialized. That is perhaps what Deleuze meant by metamorphosis: a new assemblage that avoids shallow resemblance among identities (Al-Gurgānī, 1980, pp. 160–165). Before the assemblages of the sword and the fire, there are only differences and the virtual. The virtual image of the tip of the fire is a difference that was assembled twice: once in the fire and once in the striking sword. To use Deleuze’s language, the poet captured the becoming-sword of the fire, and the becoming-fire of the sword. The virtual is not an image of the real; it is primary and productive. Claire Colebrook (2002) explains that by writing:

Deleuze argued that the world is nothing other than an interactive plane of imaging or series of images, with each event in the world imaging or responding to every other. The world is not an already given whole of points or beings that then interact through perception and imaging; rather, a specific point is actualized only through the event of imaging and perception (pp. 68–69).

Sixth, a good metaphor requires some reflection, but too much reflection is a sign of a bad metaphor. The more delicate the metaphor, the better it is and the more reflection is required to reveal the connection in its meanings. Complicated, ambiguous metaphors that are intentionally made difficult to understand are bad metaphors, however. Al-Gurgānī (1980) writes that finding precious pearls requires diving, picking up the shells, and splitting them open. Diving to dangerous dark depths, and risking life in it, especially to come out eventually

with a bunch of beads is only terrible (pp. 139–148). The eloquent speaker, it seems, is one who reveals the fine connections among different assemblages, not the one who reflexively imposes these connections on them. Seventh, a good metaphor is one that assembles, *yajma'*, contradictory things. Al-Gurgānī (1980) explains this point in several parts of his books and considers it the highest position a metaphor can reach (pp. 143, 184). He praises metaphors where connection is created between two radically different phenomena, but their *jam'* and *tala'um*, harmony, reaches perfection. He reveals that the secret of this excellence resides in ignoring *ru'yab*, appearance, and aiming toward *rawiyyah*, thoughtful deliberation. It is by crossing the appearance of the phenomenon as a unit and by delving meditatively into its particles that the eloquent speaker can create the new metaphor as *jam'*. He writes that the speaker “does not look at things as they are recognized in space (*tahwībā al-amkinah*), but from where they are recognized by insightful hearts” (Al-Gurgānī, 1980, p. 150). Phenomena that look radically different as identities, we may conclude, are partially created out of common meanings. Al-Gurgānī (1980) warns against forcing different phenomena into connection. He writes:

Know that I am not telling you that whenever you brought together something with another that is different from it in kind, when they are considered as unities, 'ala al-jumlah, you did the right and good thing. My saying is limited and conditioned—that is to find between the two things that are different in kind and appearance true and reasonable resemblance, and to find harmony and correct gathering, ta'tīf, between them, a way and a path, so that their harmonious gathering, i'tilāf, that instigated your metaphor out of thought and insight, 'aql wa hadd, is as clear as their difference in sight and sense, 'ayn wa hiss.

...

I did not mean to say that the skill in finding harmony among the different in kind is by creating resemblance that had no root in the mind. What I meant is that there are hidden resemblances that are difficult to be reached, so if your thought could pierce down and recognize them, then you deserve to be praised (pp. 151–152).

Jam', therefore, is not a mere juxtaposition of differences. Nor is it a postmodern collage that aims to create new relationships among differences. Nor is it a modern integration of differences in rational structures. It is simply an assemblage, a Deleuzian assemblage.

In addition to the above seven factors, there is a crucial point on metaphors in al-Gurgānī's writing that I need to explain before moving on to explore the second school that denies the metaphor altogether. Al-Gurgānī (1984) uses the expression “meanings of meanings,” or *ma'ānī al-ma'ānī*, in his explanation of the metaphor. He writes that, in speech, signifying meaning by meaning is better than signifying meaning by a word (p. 444). The best way to indicate the generosity of Zayd is not to say: Zayd is generous. The example al-Gurgānī (1984) uses is half a verse, where the poet describes himself as having a coward dog and an emaciated baby camel (p. 263). The meaning of the two words “coward dog” is known, but what is really signified here is a meaning of a meaning: my dog is a coward because I receive many guests. Again, my baby camel is emaciated because I already slaughtered the fatty ones for my guests. The gathering, *jam'*, of these meanings of meanings signify generosity. Repeatedly, al-Gurgānī (1984) emphasizes two points. It is not correct to claim that “a coward dog” and “an emaciated baby-camel” signify the same thing. They are not equal nor similar (p. 312). Second, there is no change in the *meaning* of word when it is used metaphorically (Al-Gurgānī,

1984, pp. 366, 367, 435, 437). If we say, for instance, Zayd's claws, the word "claws" does not mean fingernails; it means claws, and signifies a meaning or several meanings of claws. If we reframe al-Gurgānī in Deleuzian terms, we will see that, for al-Gurgānī, generosity is not an identity. There is no ideal generosity out there, which is imperfectly represented in real generosity down here. The coward dog, and the emaciated baby-camels are not signs of generosity. It is the other way around: generosity is an assemblage created by many differences and particles that certainly form other phenomena. For instance, the coward dog can be a part of several assemblages: generosity, abuse, a canine pack hierarchy, a genetic attribute, and so on. This is why al-Gurgānī insists that these metaphors are not the same; in other words, they are not alternatives that signify the same thing: generosity. The classic metaphorical use of claws assumes that, in truth, they belong to the feline species, but we metaphorically change their meaning to indicate fingernails. By insisting that words do not change their names, al-Gurgānī, much like Deleuze and Kafka, points to indeed metamorphosis. We use claws because we signify meanings of claws, meanings that are shared in the assemblage of the cat, as well as in the assemblage of Zayd.

To further understand the above reflection, I will briefly visit Deleuze's concepts of virtuality, actuality, differentiation, and differenciation. Deleuze (1994) writes that "Whereas differentiation determines the virtual content of the Idea as problem, differenciation expresses the actualisation of this virtual and the constitution of solutions (by local integrations)" (p. 209). Starting by pure difference, Deleuze conceptualizes virtuality as formally structured by differentiation. Actualization comes as a second part of difference, as differenciation, where it is spatiotemporal. Actualization, however, is not, as we explained before, a mere incarnation of the virtual image. It is a genuine and creative process. The deterritorializing machine of metamorphosis, then, aims to cross the spatiotemporal barrier and delves into differentiated virtual differences that are, Deleuze argues, neither opposites nor negative. Is not this what al-Gurgānī (1980) meant above by ignoring "things as they are recognized in space, *taḥwībā al-amkinab*" and encouraging the speaker to see them "from where they are recognized by insightful hearts" (p. 150)? It is because both *naẓm* and the metaphor/metamorphosis can both be understood as *jam'* that al-Gurgānī states clearly that "all types of allegory are necessary for *naẓm*: by allegory *naẓm* happens, *naẓm* becomes!" (Al-Gurgānī, 1984, p. 393).

The second school is the one that rejects the metaphor and does not accept it as a mode of speaking. Most prominent in this school are Ibn Ḥazm and Ibn Taymiyah, so I will visit their works here, arguing that the dispute between these two schools is mainly in the naming of the metaphor, not its existence, working, or legitimacy. It is important to understand that the disputing argument of this school is in fact theological and not linguistic. Accepting statements on God—for instance, that he has hands, that he walks, or that he sits down—at face value runs the risk of anthropomorphism, but rationally arguing that these statements are mere metaphors will result in linguistic instability, where meaning is uncontrollable once it departs its social enunciation.

Ibn Ḥazm (1980) defines interpretation, *ta'wīl*, as "moving the word away from its apparent meaning, and the meaning that was assigned to it in language to a different meaning" (vol. 1, p. 42). On allegory, he writes: "it is used in what was moved from its place in language to a different meaning" (Ibn Ḥazm, 1980, vol. 1, p. 48). Ibn Ḥazm (1980) prohibits the use of allegory to understand the meaning of speech that would otherwise be a lie. However, he

accepts allegory if it passes one of these four conditions. First, a word might not be inclusive in all its meaning. For instance, in Qur'ān, in Sūrah 2, Āyah 173, it says: "Those to whom the people said that the people have gathered against you". "The people" there does not mean all the people in the world, even though that is the assigned meaning. Second, allegory is accepted when using a known word as a term to indicate a different meaning. For instance, *zakāh* means purity, but it was used by God to mean the obligatory alms. Third, it is also allowed in changing the predicate and counting on the understanding of the audience. For instance, in Qur'ān, in Sūrah 12, Āyah 82, it says: "Ask the city in which we were". Obviously, it means ask the people of the city. The fourth case of an acceptable change in meaning is in abrogation. As an example of abrogation, there is the earlier instruction to Muslims to pray toward Jerusalem (vol. 3, pp. 135–136). In all these cases, there must be evidence that allows the change of meaning. This evidence can be either natural, *Ṭabī'ah*, or legal, *šar'īyyah* (Ibn Ḥazm, 1980, vol. 3, p. 137). Natural evidence is, for instance, asking the city and meaning asking the people of the city. Legal evidence would be, for example, using the word *zakāh* to indicate alms, not purity.

It is important here to note that al-Gurgānī also never argued for changing the meaning of the word, as I quoted him above. He insisted that the word used metaphorically keeps its meaning. The meaning in utterance is tied not to its words, but to these words' *nazm*. Ibn Taymiyah (2004) also makes this argument crystal clear: the single word has no independent meaning (vol. 20, pp. 412–413). Meaning is realized only in speech, not individual words. Returning to Ibn Ḥazm, who seems to argue of some original meaning, he too makes exceptions based on natural, that is, socially recognized, evidence. The ghosts in these writings, the ghosts that scare both al-Gurgānī and al-Zāhirīs, are interpretations that are too rational, and interpretations that are too esoteric. These are interpretations that aim to change the socially-known meaning and subject it to either Greek logic or subjective experience. Al-Gurgānī (1980) warns against *ifrāṭ*, using allegory too much, and thus creating esoteric readings or rational interpretations of divine attributes, and against *tafriṭ*, using too little of it and creating a literal anthropomorphic reading (pp. 391–393). Ibn Taymiyah (2004) has the same statement: "this extremism in *zāhir* is of the same kind as that extremism of *bāṭin*" (vol. 13, p. 298).

It is important to highlight this consensus: the consensus between the two schools in rejecting both the too literal and the too interpretative readings, the former that finds meaning only in the single word, and the latter that finds meaning in individual subjectivities, the two readings that deviate from the *jam'* of social enunciation. It is a common mistake in earlier scholarship to call these two schools literalist and interpretative. They do debate and dispute the metaphor, no doubt, but defining the nature of their dispute and the type of arguments they exchange does not lead us to characterize them as literalist or interpretative, if by literalist we mean driving meaning from the direct meaning of the single word, and by interpretative we refer to interpretations that are not rooted in the socially-recognized meaning of utterance.

Ibn Ḥazm's school is called in Arabic *zābirī*, from *zāhir*, which is the apparent as opposed to *bāṭin*, which is esoteric and hidden. It is not called *ḥarfī*, that is, literalist. Nevertheless, calling the *zābirīs* literalist seems so far to have been rarely disputed in Western scholarship. Adam Sabra (2007) in "Ibn Ḥazm's Literalism: A Critique of Legal Theory" correctly argues that rather than creating a conservative school in *fiqh*, the *Zābirism* of Ibn Ḥazm limits the

scope of Islamic law and the authority of Muslim jurists (pp. 7–40). However, he uses literalism as a translation of *Zābirism*. Realizing the negative connotation of literalism, Sabra points out that “It would be incorrect, however, to characterize Ibn Ḥazm as a ‘fundamentalist’” (Sabra, 2007, pp. 22–23). It is Sherman Jackson, who insightfully analyzes *Zābirism* as a legal school and proposes the accurate translation of “juristic empiricism” as opposed to “juristic induction” (Jackson, 2006, pp. 1469–86). Jackson (2006) argues that “Carefully examined, *Zābirism* reveals itself to have been neither an aberration nor unduly committed to literalism. It was merely a more entrenched (and perhaps consistent) commitment to the already established and increasingly hegemonic principle of juristic empiricism” (p. 1474). Where *Zābirism* differed from other schools was in their rejection of analogy, but “this was not related to literalism but to its more emphatic and uncompromising commitment to juristic empiricism” (Jackson, 2006, p. 1475).

Robert Gleave (2012) in *Islam and Literalism*, correctly approves Yunis Ali’s argument that Ibn Taymiyah and Ibn al-Qayyim’s philosophy of language realizes meaning as “produced by use in context, not by an abstract linguistic system” (p. 147). However, he immediately, and incorrectly, argues that “For most *Uṣūlīs*, though, the literal meaning was the default meaning because, unlike its rivals, it was not subject to (variable) context” (Gleave, 2012, p. 147). The “literal meaning” here, it seems, refers to deriving meaning off an abstract linguistic system. We find Jackson (2006), too, holding a similar opinion, for he argues against al-Šāfi‘ī, who supports the reliance on Arabs’ use of language in understanding the Qur’ān and Ḥadīth text, that the reaction to him by *uṣūlīs* “was ultimately to reject his thesis in favor of an interpretative theory that was grounded in linguistic formalism, according to which meaning was restricted, *mutatis mutandis*, to the observable features of language (morphology, syntax, grammar)” (p. 1473). Though Jackson calls it interpretative, he, like Gleave, refers to an abstract linguist system that provides the source for meaning. Different than Gleave and Jackson, who argue for the reliance on objective linguistic system known to scholars, Sabra (2007) argues for a *zābirī* individualist attitude supported by an accessibility to language that is available to every believer (p. 21). What I find problematic in all these arguments is the mistaken insistence on deriving meaning from an assumed abstract linguist system, for nothing, I argue, could be further from reality.

The argument that meaning, according to the *uṣūlīs*, is derived from an abstract linguist system will turn language from an assemblage, that is *jam‘*, into a rational structure. This argument, however, can easily be refuted for five reasons. First, *asbāb al-nuzūl*, the direct reasons for the revelation of specific pieces of the Qur’ān, and *asbāb al-wurūd*, the direct reasons the Prophet spoke of certain reports of Ḥadīth, are essential to understanding the text. The text, in other words, has to be put back into its historical context to be understood. In addition, *uṣūlīs*, among other scholars, divided the Qur’ānic text according to whether it was revealed in Mecca or Medina, and whether it was revealed in an urban or rural setting. The contingency of meaning on the historical context runs against an assumption of an independent text that provides its meaning through an abstract linguistic system. Second, there is the textual context. The understanding of meaning in a certain text is realized only through a process of *jam‘ al-nuṣūṣ*, or assembling it with other texts. The sentence or the larger piece of text has to be seen in its relationships with the text that precedes and follows it. Other relevant texts from the Qur’ān and Ḥadīth have to be gathered as well. All these texts come with a diversity of *naẓm*, histories, wording, and meanings. Contradictions are not uncommon, so methods of interpretative *jam‘*, *ikhtiyār* or selection, and *tarjīḥ* or weighing, on the one hand,

or, on the other hand, ordering them chronologically to decide that a contradictory piece was simply abrogated are necessary to reveal the meaning. Third, even when the direct meaning is realized easily, the word order is typically controversial. For instance, even after avoiding words that each one of them has different meanings and words, whose meaning is unclear, and *naẓm* that might be confusing, it is still an open question whether this text is *kbāṣ* or *‘ām*, that is particular in its significance so it addresses typical cases, or general so it has a larger scope, and whether it is *muqayyad* or *muṭlaq*, that is conditioned, so it cannot be used without certain conditions, or absolute, so it can be used universally. There is no abstract linguist system that might be helpful in answering these questions.

Fourth, there is al-Šāfi‘ī’s argument, which Jackson dismissed quickly: the need to refer back to the real use of Arabic by native Arabs. This is the argument against which the *uṣūlīs* are said, according to Jackson, to build their discipline. I decided to quote *Al-Muwafaqāt*, for it was authored not according to the Šāfi‘ī but to the Mālikī and Ḥanafī schools of *fiqh*. In this book, al-Šāṭibī (2014) (D. 1388 CE/790 H) writes:

Among the assumptions is that it is necessary in the understanding of Sharī‘a to follow what was known to the unlettered people, and these are the Arabs in whose language the Qur’ān was revealed. If there was a continuous usage (‘urf) in the language of the Arabs, it is not valid to deviate from such meaning in the understanding of the sharī‘a. If there was no such usage, it is not valid to apply meanings for its understanding that were not known to the Arabs. This applies to meanings, words and modes of expression. An example of this is that it was customary with the Arabs not to be subservient to the literal form of words in the preservation of meanings, even though this was observed as well. No single rule of the two was binding for them. They used to construct the meaning according to one at times and according to the other at other times. This did not affect the validity and soundness of their statements.

There are a number of evidences for this:

First: moving away, in many of their statements and speech, from the continuously applied norms, rules and regulations, and applying poetical forms in much of their prose, even though there was no special need, but giving up one form was for something better than it. This is not deemed deficient in their speech, nor a deteriorating factor; rather, it is extensive and strong, even though the other type of speech is more than this (vol. 2, pp. 62–63).

Two important points are highlighted here: meaning can be known only according to the use of unlettered Arabs, and deviation rather than stable rules is the character of spoken Arabic. In fact, al-Šāṭibī (2014) puts it again clearly and concisely as he writes that “reasoning within the sharī‘a to derive the rules is from the perspective that it is in the Arabic language, not that it is in speech alone” (vol. 2, p. 72). Thus, it is not only the speech, *kalām*, which may be examined independently and objectively using an assumed abstract linguist system, but it is the perspective of the unlettered Arabs, *lisān al-‘Arab*, that creates the ground for meaning. This is why—not without objections—*kalām Allāh*, the speech of God, has to be subjected to the authority of the spoken language as found in the *jābīlī*, pre-Islamic Arab poetry (Al-Ṭayyār, 2011, pp. 154–172).

Fifth, as I quoted Ibn Jinnī above, in cases of conflict between the rules of grammar and meaning, it is grammar that has to yield to the priority of meaning. We find the same un-

derstanding in the two classic works on ‘*ulūm al-Qur’ān*, the methodological approaches to Qur’an: *Al-Burhān* of al-Zarkašī and *Al-Itqān* of al-Suyūṭī. Al-Zarkašī (1957) reverses the relationship between meaning and grammar. He writes that the scholar should realize the meaning before finding the rules of grammar. The grammar of the letters that come in the beginning of some sūrahs should not be sought after, for their meaning is unknown. Similarly, we should understand the ambiguous word *kalālah*, in sūrah 4, Āyah 12, before we know its *i’rāb*, or grammar (vol. 1, pp. 204–206). Grammar that produces meanings other than the apparent one, assuming aberrance, *šudhūdh*, deviating from regular *nazm*, aiming toward hidden possibilities of meaning or complicated metaphors must all be avoided (Al-Zarkašī, 1957, vol. 1, pp. 204–206). Were there a conflict between the apparent meaning and the apparent grammar, it is indeed the grammar that should be interpreted to reconcile with the apparent meaning, and not the other way around (vol. 1, p. 309). This same rule with several examples is repeated in al-Suyūṭī (2006): that in cases of conflict the priority is given to the meaning. He admits that there are two kinds of *tafsīr* or exegesis: *tafsīr al-ma’na*, the exegesis of meaning, and *tafsīr al-i’rāb*, the exegesis of grammar (vol. 4, p. 1235).

What we have, therefore, are not two contradictory schools, one interpretative, and the other literalist, but as Jackson has put it insightfully: juristic empiricism viz-à-viz juristic induction. Another accurate understanding of the *Zāhirī* school is introduced by Mordechai Cohen in his study on Maimonides’ biblical hermeneutics. Cohen (2011) found roots of the *pesbat* in the Andalusian *Zāhirī* school, and wrote:

Like other pashtanim, he was acutely aware of the disparity between talmudic law and the legal system that emerges from zāhir al-naṣṣ—which he defines energetically in the third section of the Guide. Yet Maimonides invokes the rule of pesbat to devise an integrated legal hermeneutics, adapting concepts from Muslim jurisprudence to produce a stratified account of the “sources of the law” in a quest for legal scripturalism unique in the Rabbanite world (p. 487).

Cohen (2011) clearly explained that *pashtanim* did not lack any creativity in interpretation, and instead of calling it literalist he quoted Frank Kermode to indicate that it is rather the plain sense of the text (pp. 485–486). Ibn Ḥazm (1980), as I wrote above, accepts the use of allegory as long as there is evidence that it is allegorical speech, evidence that could be rational, textual or legal. The metaphor that he rejects, the one that he calls a lie, is the metaphor that changes the meaning that was intended by God. To make himself clear, Ibn Ḥazm used the example of wine if it were called metaphorically honey, a change in naming that would be followed by a change in its *ḥukm* so that drinking it becomes permissible (vol. 4, p. 30). Commenting on *tašbīh*, simile, Ibn Ḥazm (1980) reveals an understanding that matches the Deleuzian understanding of the assemblage. Rejecting the use of simile-based rational analogy in deriving new rulings that are not explicitly mentioned in the text, he writes: “simile is the likening of one thing with another in some of their attributes. It does not create a ruling in religion at all. It is the foundation of analogy, and it is invalid, for everything in the world must be similar to each other from one or more aspects, and must be different from each other from one or more aspects” (vol. 1, p. 48 and vol. 4, p. 38). This accurate Andalusian medieval understanding of the Deleuzian assemblages as similarities among all phenomena is the *zāhirī* basis of rejecting analogy, for simile is not so exceptional that when it happens it becomes the basis of sharing the ruling, but it is in fact the norm.

THEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF JAM‘

In this final section, I will explain that the philosophical foundations of the assemblage are to be sought in the Bergson’s concept of the virtual, as interpreted by Deleuze in *Bergsonism*, and the concept of transversality, as Deleuze introduced it in *Proust and Signs*. In addition, I will explain how a number of theological assumptions in Islam match and support these Deleuzian concepts.

Virtuality and Transversality:

There are two aspects of the virtual that I need to highlight here: the virtual as a space of creation and production, and the virtual as the dimension of time. As a space of production, Deleuze contrasts the *possible* (as opposed to the real), to the *virtual* (as opposed to the actual). Instead of an ideal possible that is realized by resemblance, Deleuze proposes an active virtual that is already a part of reality. Rejecting the two forms of the negative—the negative of limitation, and the negative of opposition — Deleuze (1991) writes that the virtual “must *create* its own lines of actualization in positive acts” (p. 97). There is no possible after whose image reality is produced. The virtual is actualized by differentiation, and hence the primacy of difference. Deleuze (1991) argues that the possible — and so should be all binary structures — is produced retrospectively as an abstract of reality. He emphasizes that “life is production, creation of difference” (p. 98). The form that Deleuze proposes in his later works is the assemblage, which is indeed *jam‘*. This is why al-Sirāfi, as I wrote above, argued that rules and laws can be known by induction not deduction. This is also why Ibn Ḥazm (1980) rejected the metaphor, by arguing, as I wrote above, that “everything in the world must be similar to each other from one or more aspects, and must be different from each other from one or more aspects” (vol. 1, p. 48 and vol. 4, p. 38). In other words, there are no true and separate images in whose likeness reality is produced. Clifford Geertz (1983) argues for a connection of identity between God and reality, as far as Muslim societies are concerned—a connection that reverses the is/ought problem. He writes that “Muslim adjudication is not a matter of joining an empirical situation to a jural principle; they come already joined. ... Facts are normative: it is no more possible for them to diverge from the good than for God to lie” (p. 189). The truth that Geertz conceptualizes here is not a preconceived truth, based on which reality is measured and judged. It is an active product of reality itself. This is the precondition of both the Deleuzian assemblage and the Arabic *jam‘*.

In *Proust and Signs*, Deleuze (2000) asks: “But just what is this form, and how are the orders of production or of truth, the machines, organized within each other?” (p. 161). He seeks a form where the parts remain partitioned and fragmented, but “*without anything lacking*: eternally partial parts, open boxes and sealed vessels, swept on by time without forming a whole or presupposing one, without lacking anything in this quartering, and denouncing in advance every organic unity we might seek to introduce into it” (Deleuze, 2000, p. 161). This is a form that excludes “the Logos both as logical unity and as organic totality” (p. 163). Deleuze (2000) is not denying a unity or a whole, but it is “a unity *of* this very multiplicity, a whole that is the whole *of* just these fragments” (p. 163). Deleuze’s answer to this question is the concept of transversality.

Deleuze (2000) defines this concept by writing that “It is transversality that assures the transmission of a ray, from one universe to another as different as astronomical worlds. The new linguistic convention, the formal structure of the work (of Proust) is therefore transver-

sality, which passes through the entire sentence, which proceeds from one sentence to another in the entire book” (p. 168). This understanding of transversality—as a communication among parts that does not exclude differences—had already been theorized by Guattari in his 1964 article “Transversality.” Guattari (2015) wrote that “Transversality is a dimension that tries to overcome both the impasse of pure verticality and that of mere horizontality: it tends to be achieved when there is maximum communication among different levels and, above all, in different meanings” (p. 113). What Deleuze adds to the concept is a dimension of time. The dimension of transversality, which connects and communicates parts without unifying them, “is a dimension in time without common measure with the dimensions they occupy in space” (Deleuze, 2000, p. 169). Time “has the strange power to affirm simultaneously fragments that do not constitute a whole in space, any more than they form a whole by succession within time. Time is precisely the transversal of all possible spaces, including the space of time” (Deleuze, 2000, p. 130). This notion sends us back to the second aspect of virtuality that I need to highlight: virtuality as a dimension of time.

In his interpretation of Bergson, Deleuze writes that we have the tendency of seeing differences in degree, that is, in terms of more or less, where there are differences in kind. This is why we mistakenly make time into a representation imbued with space, and thus, “we no longer know how to distinguish in that *representation* the two component elements which differ in kind, the two pure *presences* of duration and extensity” (Deleuze, 1991, p. 22). Through a series of arguments, Deleuze relates the virtual/actual duo to the philosophical duo of mind/matter. Mind, memory, *duration*, contraction, and the virtual are on one side, where matter, perception, expansion, and the actual are on the other side. These are duos that reflect differences in kind, and time is carefully reconceptualized not as a spatialized time made of a sequence of moments, but as a pure *duration* that belongs to virtuality. Deleuze (1991) writes that “The division occurs between (1) duration, which ‘tends’ for its part to take on or bear all the differences in kind (because it is endowed with the power of qualitatively varying with itself), and (2) space, which never presents anything but differences of degree (since it is quantitative homogeneity)” (p. 31). This is a bold argument, that there are no differences in kind except in duration. Assemblages, *jam*, we can conclude are different than structures in two main aspects: while structures are made of differences in degrees, and are anchored only in space, assemblages are made of both differences in degree and differences in kind, and are anchored in both space and duration, the actual and the virtual.

It is necessary at this juncture to understand the Deleuzian concept of time. The bold argument that Deleuze highlights in Bergson’s work is that recollection is not preserved in the brain. Recollection is preserved in duration, that is, recollection is preserved in itself (Deleuze, 1991, p. 54). Quickly, Deleuze puts matter, pure perception, and the present on one side, while putting on the other side memory, pure recollection, and the past. They seem to be the same two sides of the actual and the virtual. This allows Deleuze via Bergson to present a new conceptualization of the past. In contrast to the present, which is a pure becoming, its proper element is not being, but the active or the useful: the past “has ceased to act or to be useful. But it has not ceased to be. Useless and inactive, impassive, it IS, in the full sense of the word: it is identical with being in itself. It should not be said that it ‘was’, since it is the in-itself of being ... of the present, we must say at every instant that it ‘was’, and of the past, that it ‘is’, eternally, for all time” (Deleuze, 1991, p. 55). This is a past that is contemporaneous with the present; the past and the present coexist with each other, not succeed each other. The pure past *is* always there, for it preserves itself in itself. This past *in general* is a whole,

through which all presents pass; it is like a cone, where different pasts exist at different levels. Each of these pasts includes the totality of the past “at a more or less expanded or contracted level” (Deleuze, 1991, p. 60). Contraction, in Bergson and Deleuze, is the movement toward the present, while expansion or dilation is the movement back into the past.

To tie together the two concepts of assemblage and *jam'*, we must now connect Deleuze and Bergson's notion of the general past to a similar notion in Arabic and Islamic culture. It is here that we can, in fact we must, reconceptualize the concept of *ghayb*, for the relationship between *jam'* and *ghayb* goes on the same lines as the relationship between assemblage and virtuality as it is anchored in the general past. Defining *ghayb* as absence is certainly wrong, but so is the compromising definition of it as the unseen. Defining *ghayb* and *ṣabāḍah* as the unseen and seen reality turns the difference between these two concepts into a difference in degree, as Deleuze and Bergson would put it. To reconceptualize the difference between *ghayb* and *ṣabāḍah* as a difference in kind is to define *ghayb* as virtuality, general past, pure being that is preserved in itself and coexisting with a sequence of fleeting contracted *ṣabāḍah*. *Ghayb* is a virtuality that coexists with a sequence of actualized *ṣabāḍah*. As a virtuality, *ghayb* is an active creativity. This activity matches the Qur'ānic understanding of *ghayb*. For instance, in Sūrah 13, Āyah 39, the Qur'ān says: “God erases or confirms whatever He will, and the source of Scripture is with Him” (Abdelhaleem, 2008, p. 156). Destiny, as *ghayb*, is changing, and it is a meaning that we find in several reports of Ḥadīth. As an example, al-Nīsābūrī (2002) narrated that the Prophet said, “*al-balā'*, or bad destiny, comes down, so the prayer meets it up and struggles with it until the Day of Judgment” (vol. 1, p. 669). This is a dynamic concept of *ghayb* that is whole, being and ontology, but is yet pregnant with possibilities as it contracts into the present—that is actualized as *ṣabāḍah*.

Central in the definition of the past in general in Deleuze is its coexistence with the present. My interest here is in what Deleuze called an intersection of virtuality and actuality, for it mirrors an Islamic understanding of an intersection of *ghayb* and *ṣabāḍah*, not their separation. We see this in different places. For instance, Deleuze (1991), as he reflects on Bergson's *Matter and Memory*, features five kinds of subjectivity: need subjectivity, brain subjectivity, affection subjectivity, recollection subjectivity, and contraction subjectivity. There, Deleuze (1991) argues that the first two subjectivities are distributed along the line of objectivity, while the last two belong to pure subjectivity, or virtuality. It is the third kind, affection subjectivity, that Deleuze claims to be impure since it “depends on the intersection of the two lines” (p. 53). In a different place, Deleuze (1991) writes:

*And however strictly the lines of actualization correspond to the levels or the virtual degrees of expansion (détente) or contraction, it should not be thought that the lines of actualization confine themselves to tracing these levels or degrees, to reproducing them by simple resemblance. For what coexisted in the virtual ceases to coexist in the actual and is distributed in lines or parts that cannot be summed up, each one retaining the whole, **except from a certain perspective**, from a certain point of view (p. 101). (Emphasis is mine.)*

This overlapping of the virtual and the actual goes along the same lines as an overlap between *ghayb* and *ṣabāḍah* (Mohamed, 2018, pp. 25–43), one that was linguistically explained by Ibn Taymīyah as he wrote on truth and metaphor. Ibn Taymīyah argues that the relationship between, for instance, the two rivers, the *ghayb* river of Heaven and the *ṣabāḍah* river of Earth, is not a relationship between truth and metaphor. Neither of them is the true nor the

metaphoric river. Each of them is a *fact*. These two similar facts *are similar from some perspectives*, and this is why they share the same name. There is indeed an overlap between *ghayb* and *šabādah* in the language, an overlap that destabilizes language, and lies in the heart of the logic of *jam'*, an overlap that makes *jam'* possible, yet distinct from the binary structures of logic.

CONCLUSION

In *The Fold*, Deleuze (1993) writes that “the multiple is not only what has many parts but also what is folded in many ways” (p. 3). Later, he writes that “the unit of matter, the smallest element of the labyrinth, is the fold, not the point which is never a part, but a simple extremity of the line” (Deleuze, 1993, p. 6). I am afraid that I might have given a false impression that I am arguing for an Islamic and Arabic culture that is dominated by assemblages, where there is no space left for binary structures, Greek logic or systems of representation. That could not be further from the truth. Assemblages, as multiplicities, as *jam'*, are made of folds, within which binary and representative structures could be found. Those structures, however, and whether they are structures of, say, grammar, theology or law, are wrapped into the folds of the assemblage. Artificial grammar is wrapped in the folds of constructions grammar, Aš'arī theology in the folds of traditionalist theology, and rational law that is structured around *mašlahah*, or public interest, in the folds of law that is produced by tradition and scripture.

The present article has explored *jam'* linguistically in two sites: *nazm* and metaphor. If meaning could be accurately identifiable, word choice and artificial grammar would be enough to articulate it. The ambiguity of meaning, its subjectivity, and its rooting in virtuality limit its articulation to the assemblage of speech, its *jam'*, its *nazm*. Each *jam'*— that is, each *nazm*, for *nazm* is *jam'* in language—reveals the concealed meaning only partially, and differently. Not only the speaker, but language itself stutters. It trembles from its tensions, reflecting its inherent instability that is rooted in the impossibility of a final definition of meaning. This article sought *jam'* in metaphor as well. If *nazm* is the creation of an assemblage to articulate meaning, the metaphor approaches meaning by reversing this process, that is, by deterritorializing *jam'* and finding commonalities among identities that were assumed to be true and distinct. The metaphor, or indeed the metamorphosis, explores the process of creating *jam'* as becoming.

If the two sections on *nazm* and metaphor described *jam'* and explored its work linguistically, the last section of this article aimed to explain the theoretical foundation of *jam'* and to understand it epistemologically. The foundation of *jam'* is an understanding of truth and meaning as multiplicities that cross over both virtuality and actuality, so that it is *jam'* not only of the different in degree, but also the different in kind, which only duration, the general past of virtuality, can accommodate. This article redefined Bergson's and Deleuze's general past as *ghayb*, which makes folds with *šabādah*.

The remaining question that this article has not answered is: what is the significance of *jam'* anyway? Where can we find it in Islamic structures or dynamics outside language? What phenomena can this concept explain? These are the questions that will be answered in the second part of this article, which will provide an applied approach to *jam'* that explores it in fiqh, theology, Ḥadīth, Sufism, as well as in the structure of the modern state, its economy, and the Islamist discourse of *wasatīyyah*.

REFERENCES

- Abdelhaleem, M. A. (2008). *The Qur'an*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, M. (2011). *Opening the Gates of Interpretation: Maimonides' Biblical Hermeneutics in Light of His Geonic-Andalusian Heritage and Muslim Milieu*. Leiden: Brill.
- Colebrook, C. (2002). *Understanding Deleuze*. Crows Nest: Allen and Unwin.
- Colebrook, C. (2010). Actuality. In A. Parr (Ed.), *The Deleuze Dictionary* (pp. 9–11). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1983). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1986). *Kafka: Toward a Minor Literature*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Deleuze, G. (1991). *Bergsonism*. New York: Zone Books.
- Deleuze, G. (1992). *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. New York: Zone Books.
- Deleuze, G. (1993). *The Fold: Leibniz and the Baroque*. London: The Athlone Press.
- Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. He Stuttered. In C. V. Boundas & D. Olkowski (Eds.), *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy* (pp. 23–31). New York and London: Routledge.
- Deleuze, G. (2000). *Proust and Signs*. London: The Athlone Press.
- Deleuze, G. (2007). The Actual and the Virtual. In G. Deleuze & C. Parnet (Eds.), *Dialogues* (pp. 148–152). New York: Columbia University Press.
- Geertz, C. (1983). *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Gleave, R. (2012). *Islam and Literalism: Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Guattari, F. (2015). *Psychoanalysis and Transversality: Texts and Interviews 1955–1971*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Al-Gurgānī, 'A. (1980). *Asrār al-Balāgha*. Cairo: Al-Madanī.
- Al-Gurgānī, 'A. (1984). *Dalā'il al-I'jāz*. Cairo: Al-Khanjī.
- Al-Ḥākīm, M. 'A. N. (2002). *Al-Mustadrak 'Ala al-Ṣaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Ḥanbal, A. (1993). *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*. Beirut: Mu'asasat al-Risalah.
- Ibn Ḥazm, 'A. (1980). *Al-Iḥkām Fi Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadidah.
- Jackson, S. A. (2006). Literalism, Empiricism and Induction: Apprehending and Concretizing Islamic Law's Maqāṣid al-Šarī'ah in the Modern World. *Michigan State Literal Review*, 1469–1486.
- Al-Jāhīz, A. (1998). *Al-Bayān wa al-Tabyīn*. Cairo: Al-Khanjī.
- Ibn Jinnī, 'U. (1952). *Al-Khaṣā'is*. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.
- Lecerle, J. (2002). *Deleuze and Language*. London: Palgrave Macmillan.
- Ibn Manzūr, M. (1981). *Lisān al-'Arab*. Cairo: Dār al-Ma'ārif.
- Mohamed, M.M. (2018). Fitna. *Siwō' Revista de Teología* 11(1), 25–43.
- Nāṣif, M. (1997). *Dialogues With Arabic Prose*. Kuwait: 'Ālam al-Ma'rifah.
- Nāṣif, M. (2000). *Arabic Criticism: Towards a Second Theory*. Kuwait: 'Ālam al-Ma'rifah.
- Al-Nisābūrī, M. H. (2006). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Damascus: Dār Ṭibah.
- Patton, P. (2000). *Deleuze and the Political*. London and New York: Routledge.
- Al-Qurṭubī, M. (1982). *Al-Radd 'Ala al-Nuḥāb*. Cairo: Dār al-Ma'ārif.

Sabra, A. (2007). Ibn Hazm's Literalism: A Critique of Legal Theory. *Al-Qantara*, XXVIII(1), 7–40.

Al-Šaṭībī, I. (2014). *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Šarī'ah*, I. A. K. Nyazee (trans.). Reading: Garnet Publishing.

Al-Suyūṭī, J. (1986). *Al-Muzbir Fī 'Ulūm al-Lughab wa Anwā'ihā*. Cairo: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah.

Al-Suyūṭī, J. (2006). *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Medina: Markaz al-Dirāsāt al-Qur'āniyyah.

Al-Ṭanāhī, M. (2002). *Maqālāt al-Ṭanāhī*. Beirut: Dār al-Bašā'ir al-Islāmiyyah.

Al-Tawhīdī, A. (1992). *Al-Muqābasāt*. Kuwait: Dār Su'ād al-Šabbāh.

Ibn Taymiyah, A. (2004). *Majmū' Fatāwa Ibn Taymiyah*. Medina: Mujaḥḥad al-Malik Fahd.

Al-Tayyār, M. (2011). *Al-Tafsīr al-Lughawī li-al-Qur'ān al-Karīm*. Dammam, KSA: Dār Ibn al-Jawzī.

Al-Tirmidhī, M. (1996). *Al-Jāmi' al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.

Todd, M. (1994). Difference and Unity in Gilles Deleuze. In C. V. Boundas & D. Olkowski (Eds.), *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy* (pp. 33–50). London and New York: Routledge.

Al-Zarkašī, M. (1957). *Al-Burbān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Cairo: Dār al-Turāth.

ROUNDTABLE “BEING A MUSLIM IN RUSSIA: CONTEXTS, THEORIES, AND METHODS OF STUDYING MUSLIM IDENTITY”

The main question of this event may seem extremely general, but, in our opinion, it is no less relevant and important: how best to study Islam and Muslims in Russia? One often gets the impression that we can hardly speak of a community of researchers on Islam as such. For example, anthropologists of religion may not intersect with specialists in medieval Muslim literature in the research space, and both of them study different aspects of the Islamic tradition. However, the increasing complexity of communication processes and the emergence of new contexts are transforming not only religious reality and Muslim identity, but also approaches to its study. Classical approaches from within the discipline of Oriental Studies are clearly not enough: researchers increasingly turn to the tools of sociology, political science, mass-media studies, and so on. The main purpose of this event was to initiate an interdisciplinary discussion of the current experiences and prospects of modern scholarship on Islam.

Keywords: *Islam in Russia, islamic studies, sociology of Islam, anthropology of Islam, discourse.*

КРУГЛЫЙ СТОЛ «БЫТЬ МУСУЛЬМАНИНОМ В РОССИИ: КОНТЕКСТЫ, ТЕОРИИ И МЕТОДЫ ИЗУЧЕНИЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ»¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.10.2.10>

Главный вопрос этого мероприятия может показаться чрезвычайно общим, но от того, на наш взгляд, он не становится менее актуальным и значимым: как изучать ислам и мусульман в России? Часто складывается впечатление, что едва ли вообще можно говорить о сообществе исследователей ислама как таковом: например, антропологи религии могут не пересекаться со специалистами по средневековой мусульманской литературе в исследовательском пространстве, в то время как и те, и другие изучают различные аспекты исламской традиции. Однако усложнение коммуникационных процессов и появление новых контекстов трансформируют не только религиозную действительность и идентичность мусульман, но и подходы к их изучению. И классических подходов в лоне востоковедной науки явно недостаточно: исследователи все чаще обращаются к инструментарию социологии, политологии, исследований масс-медиа и так далее. Основная цель данного мероприятия состояла в попытке инициировать междисциплинарную дискуссию об осмыслении текущего опыта и перспективах современной науки об исламе.

Ключевые слова: *ислам в России, исламоведение, социология ислама, антропология ислама, дискурс.*

Софья Рагозина: Для начала хотела бы пояснить цели данного мероприятия. Первое – это излишне критичное отношение к методологии в принципе, с которым я часто встречалась в российском научном сообществе. По крайней мере, я часто сталкивалась с тем, что когда начинала что-то говорить про методологию, то в лучшем случае это воспринималось как попытка увести в сторону от существа дискуссии. Хотя, на мой взгляд, это довольно существенная часть любого научного исследования. Поэтому об этом стоит говорить.

Второй момент связан уже непосредственно с предметом этого мероприятия – собственно говоря, с изучением ислама. Здесь собрались люди, которые, возможно, где-

1. Мероприятие состоялось онлайн 23 апреля 2020 г. Организовано в рамках в рамках научного проекта РФФИ № 19-39-60010 «Быть мусульманином в России: политизация идентичности и модели гражданственности российских мусульман (на примере мусульманских гражданских активистов)». Текст подготовлен Софьей Рагозиной.

то и пересекались, но вот так, чтобы все вместе, наверное, никогда не были на одном мероприятии, исключая какие-то большие конгрессы и форумы. Дело в том, что мне сложно себе представить, что человек, который занимается классическим, текстологическим исламоведением пересечется где-то в рамках одной сессии с антропологами и социологами ислама, занимающимися современностью, хотя предмет исследования вроде как один. И здесь мне хотелось бы сделать такое, наверное, антропологическое наблюдение. Удастся ли собрать непересекающиеся в обычных условиях точки зрения и посмотреть, а вообще получится ли у нас какой-то разговор о том, чем мы вообще все занимаемся, или это совершенно какая-то беспочвенная, беспредметная дискуссия? Поэтому это такой эксперимент, приняв участие в котором, я надеюсь, вы получите какое-то удовольствие. И это же представление руководило мной, когда я не просила от вас никаких тезисов, никаких заранее заготовленных докладов. Это может ввести в заблуждение и привести к хаосу в дискуссии, но я предложила какие-то общие вопросы для обсуждения, и если мы поделимся своим опытом, своим видением, то это будет самым ценным, потому что на самом деле мы фактически каждый день занимаемся этим. И начать мне хотелось бы этот необычный формат с короткого self-introduction, чтобы все разговорились. И хотя многие представляют себе, кто чем занимается, но, на мой взгляд, было бы полезно артикулировать и акцентировать внимание именно на предмете исследования и как вы его изучаете. Поэтому давайте, Ахмет Аминович, начнем с вас, коль уж вы у нас сегодня первый подключились.

СЕССИЯ 0: ЧТО И КАК ИЗУЧАЕМ?

Ахмет Ярлыкапов: Спасибо, Софья. Спасибо, коллеги, что подключились все к обсуждению. Собственно говоря, я занимаюсь современным исламом в России. Начиная с Кавказа, Северного Кавказа и как-то вот так логично все расширилось вообще на всю территорию России. Это потому, что я пошел вслед за кавказскими мигрантами на Север и дальше. И, собственно говоря, теперь у меня вся Россия практически, ислам в современной России. Это предмет моего интереса. Я этнограф. И основной мой метод – это полевая этнография. Но, как я понимаю, этого сейчас недостаточно. Я пришел к этому выводу в том числе и через свое совместное исследование с Владимиром Олеговичем Бобровниковым. Последнее исследование мы проводили с ним в Ногайской степи, изучали ногайские кладбища. В результате я пришел к выводу, что одной только полевой этнографии недостаточно и необходимо, во-первых, кооперироваться с так называемыми «чистыми» исламоведами, востоковедами и другими специалистами, потому что приходится в «поле» сталкиваться с рукописями на арабском языке, на местных языках в арабской графике, приходится сталкиваться с необходимостью чтения текстов на надгробиях и так далее. Собственно говоря, я пытаюсь действительно кооперироваться – это во-первых. Во-вторых, расширять методологическую основу своих исследований. Например, я часто применяю в своих исследованиях социологические методы. Это и фокус-группы, и опросы, и так далее. Социология мне очень помогает в моих исследованиях. Без этого результаты моих исследований выглядели бы, наверное, намного скромнее.

Альфريد Бустанов: Дорогие друзья, очень рад всех видеть. Меня зовут Альфريد. Вместе с нашими коллегами из Амстердамского университета мы сейчас занимаемся изучением истории мусульманских субъективностей, что такое личность мусульманина в Советской России и советское время. Я представляю группу плохих парней, которые

занимаются текстологией. Теоретически они самые должны быть такие кондовые и плохо приспособляющиеся к теориям. Но как раз наш проект, его амбиции заключаются в том, чтобы эту консервативность преодолеть и говорить о более теоретических вещах, таких как моральный субъект, реальный субъект: философия, в общем.

Гульназ Сибгатулина: Всем добрый день. Меня зовут Гульназ Сибгатулина. Я тоже являюсь членом амстердамской команды и членом команды EuQu – «европейский Коран»². Вместе с коллегами мы изучаем переводы Корана в Европе с XIII по XX век. Непосредственно мой проект нацелен на изучение политики перевода Корана на русский и на татарский языки в царской России. Будучи социолингвистом – по крайней мере, я себя пока так идентифицирую, – интересуюсь тем, как выстраивалась дискуссия вокруг переводов: то есть «переводить / не переводить», стратегии перевода, как переводился Коран и сам факт того, что Коран был переведен или не переведен, и как все это повлияло на два вопроса. Первый – формирование концептуального понятия ислама, что такое ислам как религия и его положение на оси других монотеистических религий, то есть как ислам стал сравниваться, например, с христианством. И второй – это вернакуляризация татарского ислама. Возможно, коллеги смогут предложить какой-то лучший перевод английского термина vernacularisation.

Софья Рагозина: Локализация, нет?

Гульназ Сибгатулина: Нам важен не только факт того, что это локализация в географическом плане, но и становление его [ислама] как народного. Собственно, как это становление народного татарского ислама связано с другими процессами в той же Западной Европе, в Центральной Азии и в Индии в более глобальной перспективе. И объекты изучения у меня – слова и термины. Как эти слова и термины приобретают значение в определенных контекстах и, собственно, исторические реалии, которые определяют этот контекст.

Александр Агаджанян: Довольно странно, что я оказался здесь. То есть на самом деле не странно, конечно. Меня все это очень интересует. Я занимаюсь современными религиями, религиями в контексте современного общества, методами социологии и антропологии, хотя у меня сложный исторический бэкграунд. Не буду об этом много говорить. В общем, меня интересуют все процессы такого рода, происходящие в России, прежде всего, в России и на сопредельных территориях. Говоря о предмете и методе, мы говорим кучу всяких условностей: например, что такое современность, что такое общество, что такое религия и что такое все эти методы. Это все достаточно условно, но у меня такой прагматический подход к этим вещам. Я понимаю некоторую условность, конгениальность конвенциональных таких категорий, относящихся к нашему предмету и к нашим методам, но при этом, несмотря на эту условность, я от них не отказываюсь и считаю, что мы не должны отказываться от всей этой языковой системы, в которой мы описываем наши знания, в которой мы существуем, потому что мы не можем выпрыгнуть из нее. Вот примерно так, чтобы попытаться как-то отреагировать на глубинный смысл этого первого вопроса.

Данис Гараев: Меня зовут Данис Гараев. Я тоже довольно долгое время, как и Альфред и Гульназ, работал в Голландии, в Амстердамском университете. В принципе, я себя всегда позиционировал как междисциплинарного исследователя из-за своего образова-

2. ERC Synergy Project 'The European Qur'an': <https://euqu.eu/>.

тельного бэкграунда. С одной стороны, я историк-этнограф, с другой стороны – социолог. Кроме того, я особое внимание уделяю критическому анализу текстов. Пытаюсь анализировать современный постсоветский ислам с разных позиций. Я бы сказал так, что прошедшие лет пять-шесть меня особенно интересуют именно разные, скажем, пограничные истории. В первую очередь, меня интересует то, каким образом то, что мы называем Islamic studies и Slavic studies, может пересекаться между собой. И мне интересно именно пересечение русско-исламское, советско-исламское. Моя диссертация, которую я защитил полтора года назад под руководством Михаэля Кемпера, была посвящена идеологии постсоветского русскоязычного джихадизма. Сейчас я изучаю то, каким образом концепты «русского мира» и советская и неомарксистская методологическая школа Щедровицкого повлияли на формирование концептов русского ислама в постсоветское время, в нулевые годы и так далее. То есть меня интересуют такие пересечения.

По поводу сегодняшнего семинара тоже вкратце скажу, что мне на самом деле очень симпатичны идеи Софьи, потому что часть сегодняшних участников была на семинаре в Казани в 2014 году, где мы тоже пытались построить такую платформу, где люди, которые изучают исламскую проблематику с разных дисциплинарных позиций, могли бы между собой пообщаться, потому что в связи с моим междисциплинарным опытом я вижу, что порой мы используем не просто разные методы, у нас разная идеология за тем, что мы делаем. Идеология в широком смысле, научная идеология, разная терминология и так далее. Вроде, говорим, используем одни и те же слова, но придаем им разный смысл.

Владимир Бобровников: Я очень рад вас всех видеть. Представляюсь для тех, с кем мы незнакомы: я историк, точнее, ориенталист, и даже этим горжусь, хотя скоро полвека, как в мире благодаря Эдварду Саиду и его последователям научная профессия востоковеда считается позорной из-за ее темного колониального прошлого. Предмет моей гордости – не колониальное прошлое России, а сформировавшее меня как ученого междисциплинарное наследие заложенной при колониализме отечественной и мировой арабистики (и исламоведения), с классиками которой – А.Р. Шихсаидовым, С.М. Прозоровым, Э. Геллнером, М. Гаммером, Ш. Райхмутом – я имел счастье работать в разных проектах конца XX – начала XXI в. Я занимался вначале текстами, а после через них пришел к людям, связанным с исламом (Бобровников, 2002). Следуя замечательной традиции, идущей еще от Геродота, я пытаюсь изучать человека методами как истории, так и социальной антропологии. Мой интерес в области, которую мы сейчас обсуждаем, – наверное, даже не столько ислам, сколько связанные с ним люди. Меня сейчас интересуют в основном повседневные правовые и религиозные практики мусульман, больше в Дагестане, часто спорные с точки зрения шариата: например, адат, мусульманский правовой обычай. Я изучаю их на основе письменных, устных, визуальных и виртуальных источников, пытаюсь понять параллели между людьми и текстами об исламе на Кавказе и в других регионах, включая бывший французский Алжир и голландскую Индонезию. Такой разброс интересов и источников определяет мое исследовательское поле.

Михаэль Кемпер: Спасибо большое, очень рад вас видеть здесь. Я в основном, как и Володя, мой одноклассник, – мы занимаемся историей. Я иногда с вами и с вашими коллегами здесь занимаюсь современностью. С Альфридом мы написали статью о Валилле Якупове уже после его кончины (Bustanov, Kemper, 2013). И с Гульназ мы о Гейдаре Джемале написали статью (Sibatullina, Kemper, 2017). И даже если мы занимаемся современностью, мы все равно добавляем подходы исторические и филологические. Наш

дискурс-анализ в основном – это как будто мы занимаемся историческими личностями, чтобы отвечать на то, что Владимир как раз сказал. Спасибо.

Сергей Абашин: Область моих интересов первоначально – это Средняя Азия в этнографическом и историческом контексте. Сегодня я занимаюсь в основном миграциями, причем не только в Средней Азии, хотя среднеазиатская часть по-прежнему находится в моем фокусе. Какое методологическое кредо? Меня прежде всего интересует человек в повседневности. Меня не интересуют политические структуры и большие процессы. Меня интересует конкретно человек в повседневности. И я исхожу из того, что человек и социальность, то есть те отношения, те институты, которые выстраивает человек, в которые он включается, – это универсальные категории. Человек одинаков везде. И социальные институты имеют какие-то общие особенности, закономерности для всех людей, для всего человечества, для всех сообществ. Я исхожу из этого. Одним из аспектов этой универсальности является разнообразие, разнообразие и контекстуальность. Человек не существует вообще, а он и его человеческие или социальные особенности всегда помещены в какие-то контексты: исторические, социальные, экономические. Поэтому для меня интересен универсальный человек в конкретном локальном контексте.

Что касается ислама: для меня ислам является тоже такой областью каких-то универсальных представлений, универсальных теорий. И в этом смысле я смотрю на ислам с точки зрения больших социологических или антропологических теорий. Но у меня нет какого-то предпочтения в теориях. Есть теории первого уровня, второго уровня. Например, есть совокупность миграционных теорий. С их точки зрения я смотрю на ислам, то есть на мусульманскую идентичность, на мусульманские представления, как они функционируют в миграции и так далее. Разумеется, как я сказал о контексте, так и ислам является специфической областью внутри этих больших социальных теорий, которые относятся ко всем. И мне интересно, в чем специфика и как какие-то большие универсальные теории, институты, отношения обновляются, как они контекстуализируются в случае мусульманских обществ как совокупности текстов или ритуалов и так далее. И вот именно в этой точке мне интересны отношения с исламоведами. Я сам не исламовед, но мне интересна позиция исламоведов, богословов разной специальности, исламоведческих позиций, которые мне помогают объяснять вот эти контексты, которые я хочу поместить в свой более универсальный взгляд. И вот здесь для меня важно это сотрудничество.

Ирина Стародубровская: На самом деле я очень мало знаю про ислам. Мой бэкграунд, в общем-то, совсем другой. И когда я рассказываю, как начала заниматься этими темами, я обычно чувствую себя Алисой в стране чудес: провалилась в кроличью нору, обнаружила, что занимаюсь исламскими фундаменталистами. Основные темы, в которых я пытаюсь разобраться, – это исламские фундаменталистские лидеры и движения на Северном Кавказе и то, как идет, собственно, процесс радикализации, почему он идет, почему люди выбирают радикальные идеологии. Делаю я это преимущественно с помощью полевых этнографических исследований, хотя точно так же, как и Ахмет, иногда ухожу в социологию, даже какие-то количественные методы пыталась применять. И мне кажется, что такой подход на самом деле очень важен, поскольку он показывает, насколько всё сложнее, чем те теории, которые обычно пытаются эти явления объяснить и которые предполагают некие этапы движения: человек движется по каким-то ступеням и становится в результате радикалом. А когда ты видишь не голую схему, а реальных людей, ты понимаешь, как все сложно, как противоречиво, как они сами сомневаются.

Как, собственно, мир, который нам кажется миром нормальности, и мир, который нам кажется отделенным от него абсолютно, вот этот мир радикалов – на самом деле это один и тот же мир, и границы практически нет. Поэтому мне представляется, что вообще вопрос о роли полевых исследований в изучении подобного комплекса проблем с методологической точки зрения очень интересен.

Дмитрий Опарин: Здравствуйте. Очень рад всех видеть. Я антрополог, занимаюсь исследованием различных практик и представлений мусульман в России, миграцией. Я проводил полевую работу в Москве, в Западной Сибири, в таких крупных миграционных магнитах, как Ханты-Мансийский автономный округ, Ямало-Ненецкий автономный округ, старых сибирских городах, таких как Томск или Иркутск, одно небольшое «поле» было в Западной Европе: во Франции, Бельгии и в Германии с ингушскими, чеченскими беженцами; в основном я занимался зикристами.

В России я занимаюсь среднеазиатскими миграционными процессами. Сегодня уже несколько людей говорили об исследованиях, в фокусе которых оказывается человек: мусульманин со своими противоречивым взглядами, со своей определенной религиозной биографией, со своими сомнениями. Это то, что мне действительно интересно. Мне интересно, с одной стороны, как конструируется религиозный авторитет, как он поддерживается, что это за фигура муллы, какое у него мусульманское и немусульманское окружение. Меня всегда интересуют сомнения, некоторая неуверенность, рефлексия в мусульманском самосознании человека. Я совсем не исламовед, а, скорее, антрополог религии. И в фокусе исследования как раз оказывается не ислам, а мусульмане. Если мы говорим о методологии, то это антропологическая и этнографическая методология с очень долгими, лонгитюдными исследованиями, когда ты знаешь своих информантов три, четыре года, пять лет, когда ты с ними постоянно встречаешься и видишь динамику, когда они знакомят тебя со своим окружением и когда твои разговоры не являются анкетированием. Есть некоторые методы, которые я не применял и о которых я думаю: например, социологические опросы. Я никогда их не проводил. И каждый раз у меня был какой-то скепсис по отношению к ним применительно к исследованию религиозного сознания и религиозной биографии людей, а тут вот некоторые люди говорят об этом. И я думаю: нет, наверное, не надо как-то скептически к этому относиться, потому что это интересно. Поэтому я надеюсь, мы сегодня продуктивно поговорим, и, может быть, я даже примирюсь с какими-то другими методами.

Ольга Бессмертная: Здравствуйте. Я думаю, что Соня собрала совсем не классических исламоведов-востоковедов, сколь бы некоторые из нас не претендовали, поддиссидентски, на это звание. Большой разницы в идеологии, лежащей за нашими подходами, при всех их различиях я сегодня услышать не жду. Сама я тоже занимаюсь преимущественно человеком и тем, как формируются его самосознание, его субъективность и идентичность, о чем здесь уже не раз говорили: вопросами о том, как такой человек себя понимает, но непременно учитывая его постоянную изменчивость и пересоздание, переосмысление им себя. Все это помещено в основном в исторический контекст поздней Российской империи и связано с тем, как взаимодействуют и пересекаются разные дискурсы, особенно дискурсы, восходящие по своему происхождению к разным культурам. С одной стороны, это те или иные формы исламского дискурса (или, точнее, большое пространство исламских дискурсов), их взаимодействия друг с другом и способы их выбора историческими лицами и, с другой стороны, те или иные

модерные дискурсы, восходящие к европейской модерности, которые в изучаемый мною период были очень значимы в разных культурах, и среди мусульман в частности. Конечно, для меня тоже интересны прежде всего люди – мусульмане, а не ислам как таковой. И для меня тоже это одно из контекстуальных пространств, которое позволяет рассматривать сложные межкультурные контакты – прежде всего то, как они переосмысливаются конкретным отдельным человеком и как формируется его идентичность. С этим связан и обратный ракурс: как смотрели на ислам извне, то есть функционирование ориенталистских взглядов и восприятий, не столько даже у ученых-востоковедов, а так называемый прикладной ориентализм, проявлявшийся в практиках власти, массовый ориентализм, проявлявшийся в популярной литературе, и обратное воздействие этих разнообразных ориентализмов на тех или иных мусульман. По образованию я востоковед-филолог, так у меня в дипломе написано. Сначала я занималась не Россией и не российскими мусульманами, а мусульманами в Африке. У меня диссертация про то, как мусульмане Хаусаленда воспринимали британское завоевание в начале XX века (Бессмертная, 2000). А мои подходы, если смотреть в дальней перспективе, вырастают, с одной стороны, из переосмысленной истории ментальностей (в Советском Союзе, где я училась, ее развивала так называемая неофициальная медиевистика, занимавшаяся преимущественно европейскими средними веками; об истории этого направления мне тоже приходилось пару раз писать). С другой стороны, они тесно связаны с микроисторией и, шире, с теми конструктивистскими концепциями, которые разрушают эссенциалистские трактовки разных культур. Соответственно, мне интересны повседневные, конкретные, изменчивые, процессуальные аспекты жизни отдельного человека и тех сообществ, в которые он себя вписывает. Из тех, кто уже говорил, я, как мне кажется, ближе всего к Володе и Сергею, наверное, и к Данису тоже.

Аликбер Аликберов: Я – как в том анекдоте о Ходже Насреддине, который дергал одну струну чонгура, назойливо издавая однотипный, надоедливый звук. Когда его просили перебирать все струны, чтобы добиться более гармоничного звучания инструмента, он отвечал: «Зачем? Я уже нашел свою мелодию. А ищут пусть те, кто еще не нашел». По всей видимости, я как раз из числа тех, кто ищет свою методологическую точку опоры. В наше время исторические факультеты вузов уделяли особое внимание изучению марксизма. О многообразии методологических подходов к изучению истории, а источниковедение – это вспомогательная историческая дисциплина, мы узнавали из вторичных источников, читая советскую критику буржуазных теорий и концепций. У меня даже все полное собрание сочинений Ленина было дома, толстые тома сочинений Маркса и Энгельса. Потом наступил 1991 год, развал СССР и конец монополии формационной теории и исторических концепций марксизма. К этому времени я уже учился в Петербурге; собственно, там, в Институте восточных рукописей (сейчас он так называется), и сложились мои научные академические интересы. Я имею в виду прежде всего классическое (академическое) исламоведение, работу с текстами, первоисточниками, рукописями, это все объединяет субдисциплина источниковедение ислама. Но опять же, вопрос заключается в том, с какими текстами и как работать. 1990-е были не только временем переосмысления методологических подходов, поиска новых методов и методик, тогда в гуманитарных науках обозначился актуальный запрос на методологическую рефлексию и поиск.

Сегодня теоретико-методологических подходов действительно много, но какой из них выбрать, как понять, что из этого многообразия подходит для целей конкретного исследо-

вания? В нашей дискуссии уже упоминался Георгий Шедровицкий, известный советский методолог. Мы только изучаем текст или хотели бы еще контекст источника понимать, его многослойность, цели и мотивы автора? Я вместе с Володей участвовал в разработке концепции программы исламского образования в России, а также отчасти в реализации отдельных положений этой концепции, поэтому имел возможность тесно сотрудничать с представителями религиозного исламоведения. Конечно, очень часто у нас были совершенно противоположные подходы, они отчасти сходились только тогда, когда речь заходила об источниках исламского вероучения. Поэтому источниковедение ислама, введение в научный оборот новых, неизвестных ранее источников ислама, расширяющих наши представления об этой религии как целостной системе, считаю одной из важных основ классического исламоведения. Но академическое исламоведение ведь тоже разное, я даже не говорю о различиях петербургской и московской школ исламоведения, я бы еще выделил отдельно казанскую и дагестанскую (школу А.Р. Шихсаидова). Все чаще историки-медиевисты с арабским языком вынуждены заниматься и современным исламом, поскольку несколько поверхностный политологический дискурс с его ультимативным неприятием «политического ислама» не дает никаких ответов на поставленные вопросы, не проясняет природу тех или иных негативных тенденций. У историков-арабистов есть возможность отслеживать всю динамику процесса целиком, и это единственный путь генерации объективного, непредвзятого знания об исламе, ведь это и есть задача науки. Политологам оставим область идеологии, это тоже важная сфера интеллектуальной деятельности. Совмещение знаний о классическом исламе с современным позволяет исследователю видеть историческую перспективу явления или процесса, в которой появляется возможность наблюдать, какие тенденции развиваются и трансформируются, а какие затухают. И те процессы, которые мы наблюдаем в современном исламе, в тех или иных формах происходили и раньше, просто каждая эпоха создавала свои идеологемы, внешнюю оболочку.

Меня в академическом исламоведении интересует не только текст и контекст источника, но и человек, который стоит за этим текстом: его жизнь, жизненный мир вокруг него, ценности и ориентиры его времени, его система координат. Вот Сергей говорил о человеке в повседневности. Я в последнее время прихожу к выводу, что дело изучения истории, в том числе истории ислама, только выиграет, если мы пойдем по пути конвергенции теории, методологии и философии истории с авторитетными социальными теориями. И здесь на первый план выходят как раз различные коммуникативные подходы. Люди коммуницировали в древности, и мы через тексты коммуницируем с историей. Чем мне нравится этот подход? Например, у нас очень любят рассуждать о евразийской интеграции, вместо того чтобы говорить об истории евразийских коммуникаций, и что получается? Под влиянием субальтерных штудий (вроде постколониальных исследований) многие даже само понятие интеграции воспринимают не очень хорошо, потому что в этой системе координат любая дезинтеграция – это что-то не очень хорошее, противоположное интеграции. А в коммуникативных подходах на первый план выходит сам факт коммуникации, ее интенсивность, качество, характер.

Таким образом, мой ответ на заданную тему: классическое исламоведение изучает источники исламского вероучения от Корана и хадисов до догматических и религиозно-правовых школ и учений, становление и борьбу исламских идей, теорию и практику ислама, историю ислама и мусульманских обществ. Ну а методов много, я сторонник мультиметодных подходов. Важно, чтобы они обеспечивали максимально объективный и верифицируемый результат, насколько это возможно в гуманитарном знании. Я как

раз занимаюсь сейчас доработкой одного из информационных подходов, который называл системно-коммуникационным. Книгу с обоснованием этого подхода планирую опубликовать в 2021 г.

Зиля Хабибулина: Добрый день, уважаемые коллеги. Меня зовут Зиля Хабибулина, я работаю в отделе религиоведения Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук. Область своих научных интересов я бы обозначила как ислам в России. Основной предмет моих исследований – мусульмане и мусульманское сообщество. По специальности я антрополог. Ислам изучаю преимущественно с позиции антропологии, в центре внимания которой – человек и его возможности. В моем случае это человек, идентифицирующий себя с исламом и образующий определенную культурную среду согласно исламскому вероучению и исламской традиции. Преимущество своего подхода вижу в том, что погружение в исламское сообщество путем физического присутствия на многих мероприятиях, ритуалах, личное общение с верующими дает мне более достоверное понимание как самого исламского сообщества, так и происходящих в нем процессов. Географически моими исследованиями охвачен один из крупных исламских регионов России – это Республика Башкортостан. Здесь я изучала группу мусульманских служащих и локальные святыни ислама. Мои исследования последних нескольких лет связаны с изучением движения и мобильности мусульман на примере практики хаджа, а также совместно с Кунсткамерой мы проводим исследования по кибер-исламу в рамках кибер-этнографии.

Василий Кузнецов: Мне очень приятно находиться в такой компании, но я себя чувствую немножко чужим на этом празднике жизни, потому что я никогда не занимался исламом в России, а слушая предыдущих выступающих, я понял, что всех интересует человек. А я вот занимаюсь Ближним Востоком и политическими процессами в арабском мире, прежде всего в Магрибе. И ислам меня интересует с этой точки зрения. И я задумался, насколько меня интересует человек. У меня есть такое утешительное для себя мнение, что меня, в общем, человек интересует не очень – что он о себе думает и как он живет. И ислам меня интересует прежде всего с точки зрения того, какую роль он играет в социально-политических процессах, с акцентом на политические.

Григорий Лукьянов: Я постараюсь быть краток, как Василий Кузнецов. Я по образованию политолог. С другой стороны, интересуюсь историографией изучения стран арабского мира, скажем так. В этом отношении я близок к тем, кто изучает историю ориентализма, кто изучает ориентализм как социально-политическое явление, влияющее в первую очередь на ученых. Поэтому я даже соглашусь, что меня в меньшей степени интересуют люди, и не побоюсь показаться антигуманным человеком. Меня больше интересуют ученые, которые изучают ислам, которые изучают ислам не в России, чаще всего, которые изучают ислам как факт политики и изучают их как сообщество. То есть вы, коллеги, в определенной степени тоже для меня своеобразные не только уважаемые товарищи, но и объект исследования. Поэтому, пожалуйста, говорите дальше. Мне это очень интересно и в научных целях тоже.

Сессия I: Исламоведение или социология исламов?

Является ли ислам собственной предметной областью самостоятельного исследовательского направления – исламоведения? Нужно ли пытаться выстроить единое поле исламоведения или же гораздо более продуктивно изучать ислам в лоне других ма-

кронаправлений – социологии, политологии, антропологии, лингвистики? Продуктивно ли разделение, принятое на Западе, на Islamic и Muslim studies?

Софья Рагозина: Спасибо большое. Теперь, я думаю, можем переходить к содержательной части, которая у нас обозначена как «исламоведение или социология ислама». Когда вы представляли себя, некоторые из вас хотели очень четко обозначить: я не исламовед. А другие, наоборот, говорили: такие исламоведы, такие текстологи, такие традиционалисты немного. И поэтому я хотела бы начать с этого вопроса. На Западе принято разделение на Islamic studies и Muslim studies. В то время как в российской традиции есть исламоведение, и как будто бы всё, или что-то еще есть? Насколько продуктивно притягивать все к исламоведению, или все-таки есть смысл как-то разделять, что есть какое-то классическое исламоведение и есть ислам, который изучают сегодня множество направлений: социология, антропология, политология. Насколько эти сферы пересекаются, должны пересекаться или не должны пересекаться? Давайте попробуем об этом поговорить. Владимир, может быть, с вас начнем?

Владимир Бобровников: Спасибо. На ваш вопрос можно ответить очень кратко и длиннее. Кратко – просто: я полагаю, что лучше изучать ислам в рамках одной научной дисциплины и не навязывать никому свои правила игры.

Многое зависит от объектов исследования и установок наших наук. Давайте вспомним те ключевые слова, которые прозвучали в представлениях. Получается, мы с вами занимаемся текстами, связанными с исламом, – как человеком, так и обществом, мусульманами, повседневностью. Еще есть важная тема – коммуникации. Василий Александрович поднял интересную тему – то, что нельзя очеловечить, мир политических (и философских) идей об исламе и мусульманах, скажем, концепции исламского социализма или халифата. Как этнограф, пусть незаконный, добавляю к этому списку важное дополнение: вещи и образы; последние касаются больше общественных дискурсов об исламе. Все это настолько разное, что, по крайней мере, начинать изучать это многообразие ислама в России стоит раздельно.

При этом на востоковедов давит вес богатой академической традиции. Как научная дисциплина исламоведение, вопреки обвинениям Саида, почти всегда было негерметично, имело связи с разными гуманитарными дисциплинами. Его классики с конца XIX века обладали на редкость широкими научными интересами. Обычно из них вспоминают И.Ю. Крачковского, но он был, скорее, литературоведом, чем исследователем ислама (хотя его научные интересы тоже были широки). Но и исламоведы вроде В.В. Бартольда в России или К. Снук-Хюргронье в Нидерландах были энциклопедичны в смысле научных интересов и исследований. Мы уже упоминали более современные научные методы – дискурсивный анализ, сети, гибридность, – это все выходит на несколько дисциплин. Вместе с тем есть и более узко-дисциплинарные подходы. Так, oral history, конечно, нельзя использовать в политологии или философии. Сюда же относится включенное обследование (participant observation) у социальных антропологов. Я полагаю, для каждого свое. Под Islamic studies я понимаю, скорее, изучение исламской догматики и связанного с ней круга традиционных исламских научных дисциплин.

Кстати, во введении мы забыли упомянуть очень важную составляющую ислама – мусульманское право, не говоря про богатый и во многом спорный для мусульман-пуристов мистицизм (суфизм), другие сюжеты. Сюда относятся такие специальные области исследований, как теория исламской юриспруденции – фикха, ее отрасли, в последнее время такие изысканные сюжеты, как фикх мусульманских меньшинств. Все это весьма

специфично и требует специальных методик, хотя бы знания языка исламского права, равным образом как и в изучении теории и техник суфизма.

Чтобы пояснить мою мысль о неизбежной междисциплинарности исследований ислама сегодня, расскажу про один из моих продолжающихся проектов. Он посвящен паломничеству в исламе – как ежегодному хаджу, одному из пяти столпов веры у суннитов, так и посещению святых мест (тому, что называется зийара). Проблема состоит в том, что очень долго их изучали вне конкретной истории и живых (и живших прежде) людей. Много писали про антураж святынь и их, в основном доисламские, корни – могилы, реликвии, камни, здания, святые источники и деревья, доисторические предания, но не про ислам и регулярно приходящих на святые места, а также обсуживающих их мусульман. Такой подход убедительно обоснован в хорошо известных трудах классиков от историка И. Гольдциера (1938) до советских этнографов Г.П. Снесарева (1969, 1983) и В.Н. Баилова (1970) (правда, судя по недавней статье П. Сартори (2019), которого, к сожалению, нет сегодня на нашем семинаре, Баилов и Снесарев собрали яркие материалы и о советских паломниках, но не опубликовали их, возможно, из-за цензурных ограничений). Но ведь без паломников не было бы и святынь, это были бы просто неодушевленные пейзажи или кладбища!

Только что с Артемием Калиновским из Амстердамского университета мы написали статью (Kalinovsky, Bobrovnikov, 2021) о том, как один молодой таджикский журналист, Фазлиддин Мухаммадиев, вроде бы крайне светский и советский человек, редактор атеистического журнала, член КПСС, совершил в 1963 году хадж и написал о нем в стиле Лео Таксиля веселое и очень провокативное повествование, но почему-то за советских мусульман обиделся полковник КГБ Шариф Ширинбаев, который надзирал за ними из Ташкента. Он всячески пытался воспретить Мухаммадиеву опубликовать его повесть, но на стороне Мухаммадиева вмешался влиятельный ташкентский муфтий Зиявуддин Бабаханов, с которым Мухаммадиев познакомился на хадже, и Ширинбаев проиграл. В результате по Советскому Союзу разошлась на таджикском и русском, а затем и других языках оригинальная повесть, которую много раз переиздавали общим тиражом чуть ли не в миллион экземпляров. Полностью восстановить эту историю мы не в силах, но даже получившаяся реконструкция показывает, как важны в практиках паломничества люди, меняющийся исторический и политический контекст, география (особенно ментальная).

Я могу ошибаться, разводя Islamic и Muslim studies, но при всем том я полагаю, что исследователям самых различных областей, связанных с исламом и исповедующими его мусульманами, нужно пытаться найти общий язык друг с другом. Иначе им не о чем будет спорить. Естественно, у каждого останется свой профессиональный язык. Серьезные наработки в области поиска общего языка уже давно есть – они касаются изучения дискурсов, сетей. Это то, что в мусульманских сообществах мы, такие разные, можем изучать совместно.

Данис Гараев: Я в этом смысле буду стоять немного на радикальной позиции. Раньше, предположим, я считал, что человек не может быть исламоведом, если он не знает арабского языка. Теперь я стою на ровно противоположной позиции. Я считаю, что человек должен себя считать исламоведом, если он занимается вообще любыми аспектами, связанными либо с исламом, либо с мусульманскими сообществами, вне зависимости от того, знает он арабский язык или языки мусульманских народов. Просто, наверное, нам нужно как-то признать, что есть классическое исламоведение и есть такое вот современное исламоведение, если мы говорим про постсоветский контекст. Почему, мне кажется, это важно? Потому что если мы будем дальше говорить: «Ах, вот ты не знаешь

арабского языка или не знаешь фикха, например, не читал Газали» и так далее, то мы будем дробить это поле и никакого диалога не будет в итоге. Мне кажется, что и твоя попытка, и вообще все эти разговоры про то, что нам нужно как-то выстраивать какое-то общее коммуникативное пространство, они возможны только в том случае, если мы не будем устраивать каких-то снобистских таких позиций, что такое исламоведение, что такое не исламоведение. Ребята, если мы занимаемся исламскими вопросами, значит мы исламоведы. Это не значит, что ты себя ограничиваешь чем-то. Нет, вовсе нет, ты можешь быть исламоведом в лоне Islamic studies и одновременно экономистом.

Софья Рагозина: Мне не кажется, что это как бы противоречит сильно тому, что сказал Владимир Олегович.

Владимир Бобровников: Да, я, в общем, согласен с Данисом.

Дмитрий Опарин: Маленькая ремарка: я согласен с Данисом. Мне кажется, очень многое зависит все-таки от твоего поля, от поля исследования, где тебе необходим арабский. Ты не можешь делать исследование в Магрибе, если ты не знаешь арабского языка. Но тем не менее, если ты занимаешься, например, миграцией в различные российские регионы и ты занимаешься повседневным исламом, то твои информанты не говорят на арабском языке. Собственно, твой диалог с ними – на русском языке, он не ограничивает твое «поле» и никаким образом как бы тебе не мешает, все зависит от того, каким инструментарием пользуешься и какие цели ты перед собой ставишь. И я просто хотел поддержать, наверно, может быть, и Даниса, и Владимира по поводу того, что любая мультидисциплинарность – это очень хорошо. И я согласен, что, если у тебя есть классическое, востоковедческое образование – это огромный бонус. Если у тебя есть какое-нибудь региональное востоковедческое образование, ты специалист по какой-нибудь из стран, учился в ИСАА, например, условно, то это огромный бонус. Но тем не менее, если ты лишен этого – я вот лишен классического востоковедческого образования, – то очень часто чувствуешь себя, может быть, недостаточно уверенным в связи с этим. Но тем не менее я выбираю антропологический фокус и антропологическую методологию и здесь чувствую себя как исследователь вполне комфортно и без классического востоковедческого образования. То же самое, например, политология может быть. Или еще какие-то сферы. Но вот называть себя исламоведом в данном случае или не называть себя исламоведом – это, мне кажется, второй вопрос. Но я все-таки не могу, например, себя назвать исламоведом... Все-таки для меня исламоведение – это иметь большую базу и арабского языка, и знание классического ислама, и фикха, и так далее. Скорее, я антрополог религии, а не исламовед. Это немножко другое.

Софья Рагозина: У меня сложилось такое впечатление, Дмитрий, что если у тебя нет какого-то востоковедного бэкграунда, ты как будто бы вынужден заниматься чем-то, кроме классических текстов.

Дмитрий Опарин: Я очень уважаю людей, которые занимаются текстами. Мне интересно об этом читать, но одновременно у меня не только мусульманское поле. Я занимаюсь, например, шаманизмом. Я занимаюсь Чукоткой, коренным населением Севера. Тут это не взаимосвязанные поля никак, но тем не менее это все находится в сфере антропологии религий. В данном случае тут вот просто все зависит от твоих целей.

Ольга Бессмертная: Интересно, отчего возникает сам этот вопрос. Нам был задан вопрос о разнице между изучением ислама или же мусульман, но он плавно перетек

в вопрос, что такое исламоведение и где его границы. У меня создается впечатление, что этот второй вопрос в большой степени вытекает из нашего наследия, из того пространства «классических» наук, где востоковедение составляло особую специальность с принципиально важной филологической подкладкой. Между тем, как мне кажется, этого фактически давно нет, а есть разные специальности: антропология, филология, история, история культуры, политология, что угодно еще, тогда как исламоведение, или франковедение, или россиеведение – это лишь маркеры, обозначающие некоторую область исследований, которая требует соответствующих профессиональных знаний, и не более того. Это своего рода *area studies*, только область (*area*) здесь определена не столько как историко-географическая, сколько по своему предмету (ислам), в каком угодно аспекте трактуемом. Что касается различий между изучением ислама и изучением мусульман, то мне кажется, что это различие продуктивно, потому что хочется разделить то, о чем Владимир говорил, внимание к религии и к тем специфическим религиозным пространствам мысли, которое она порождает, с одной стороны, и акцент на мусульманских обществах и людях – с другой. Но важно все-таки помнить, что такое различие условно: ведь невозможно толково заниматься историей мусульман, вовсе не зная исламской догматики или того, скажем, как, хотя бы примерно, ставятся вопросы в исламском праве; но и наоборот тоже: изучение догматики без истории людей, которые ее разрабатывали, и без исторического контекста вернет нас к действительным провалам «классического» ориентализма.

Сергей Абашин: Я на самом деле не думаю, что у нас здесь возникли пока что разногласия. Скорее, мы говорим об одном и том же, но немножко по-разному. Все дисциплинарные границы до сих пор обсуждаются. Чем отличается антрополог от социолога? Этот вопрос всех мучает. Это связано с тем, что дисциплинарное деление науки еще не умерло, оно продолжает через образование воспроизводиться, через институты, которые сохранились. Но ясно, что все идет в сторону появления междисциплинарных областей, все больше и больше появляется журналов и кафедр, конференций, собраний, как наше сегодняшнее собрание, где собираются разные люди разных дисциплин и пытаются наладить какой-то либо исследовательский проект, либо диалог. То есть в собственных исследованиях уже преобладает такой проблемный взгляд: давайте сформулируем какую-то проблему, а под нее соберем специалистов, которым интересно этим заниматься, и хорошо, если они дисциплинарно разные и могут выстроить какой-то такой многофокусный взгляд на эту проблему. Мне кажется, то же самое происходит в области изучения ислама или мусульманских обществ. То есть каждый из нас имеет некий дисциплинарный бэкграунд и придерживается его. Кто окончил востоковедческий факультет, он будет настаивать, что он востоковед и так далее, но мы всё больше и больше уже объединяемся не по дисциплинарным, а по проблемным линиям. Сам по себе ислам – это не проблема, как вы понимаете. Но есть какие-то другие проблемы вокруг, как субъективность. Вот давайте мы подумаем, что такое субъективность, и соберем людей, которые будут заниматься этой субъективностью применительно к мусульманским сообществам, к мусульманам и так далее. Или миграция, то есть миграция как некая область каких-то важных вопросов: вокруг них мы собираем людей, кто занимается исламом, кто не занимается исламом, и обсуждают, что такое миграция, что там происходит, что происходит в этой миграции и так далее.

Гульназ Сибгатулина: Я хотела внести свои пять копеек в дискуссию в том плане, что я часто вижу разделение на ислам и мусульман именно среди самих мусульман. Например, такое разделение прослеживается среди тех, кто перешел в ислам, они определяют идею

ислама как что-то абстрактное и мусульман – как людей, которые (по-своему) практикуют это абстрактное. Поэтому разделение происходит даже не только с нашей стороны как изучающих, но и со стороны тех, кто это практикует. И вот этот компонент мусульманства он как бы определяется вместе с другими частями идентичности. То есть, например, европеец-мусульманин, мужчина, и те, кто поддерживает праворадикальные взгляды, то здесь одно определение мусульманства. С другой стороны, узбечка-мусульманка, женщина, мать, то там уже вот это понятие мусульманства будет определяться по-другому.

Владимир Бобровников: Мне кажется, обращение к конкретным исламским нормативным текстам, вероучению и повседневным практикам мусульман помогает определить зыбкие границы научной проблематики религиоведения и показать ее ситуативность. Поясню это на ряде провокативных примеров. Скажем, занимаются ли исламоведением или нет те, кто изучают бахаи, пусть даже экуменистов, но отколовшихся от ислама в XIX в. и создавших свое, отличное от ислама, Писание, вероучение и синкретические религиозные практики? Или исследователи такой экстравагантной мусульманской общины как «Крачковцы», как их называли в постсоветском Дагестане, пока не уничтожили? «Крачковцы» не вдавались в вопросы вероучения и большинства практик, но считали, что Коран надо читать на том языке, которым ты владеешь, и так как *lingua franca* для современного Дагестана – это русский язык, то именно русский перевод Крачковского они пытались использовать во всех своих исламских обрядах, прежде всего в мечети. Но у них плохо это получилось, я не советую никому повторять их опыт.

Или возьмем менявшего свое отношение к исламу в разные периоды своей жизни одного человека, выросшего и действовавшего в мусульманском, но при этом атеистическом советском обществе. Важен ли для исламоведов сегодня жизненный опыт бывшего директора нашего института Бободжана Гафурова, советского номенклатурного деятеля, бывшего главы компартии Таджикистана, прекрасного организатора науки? Б льшую часть жизни он никак не связывал себя с исламом, скорее – обличал его, но на закате жизни, в 1974 году, взял и совершил малое паломничество умра, воспользовавшись своими номенклатурными связями. Чувствовал ли он себя мусульманином, когда был в Мекке или после этого, уже на родине? Ощущал ли свою принадлежность к мусульманам Фазлиддин Мухаммадиев, о котором я уже рассказывал? К сожалению, у них нельзя уже этого спросить. Они скончались еще в прошлом веке.

Может быть и наоборот. Например, классик дагестанской арабистики Магомед-Саид Саидов, о котором сейчас пишет интересную книгу мой коллега и друг Ш.Ш. Шихалиев, в юности был не просто практикующим мусульманином, но и одним из улемов, джадидом-реформатором. Тогда он писал полемические сочинения против суфиев и суфизма вообще. В послевоенные же десятилетия Саидов с увлечением изучал историю суфизма на восточном Кавказе, но уже как светский историк-арабист. Важен ли личный кейс Саидова для истории мусульман и ислама в России? Возьмем еще пример ситуативности ислама сегодня. Можно ли изучать современный суфизм по дагестанским гаишникам, получившим шазилийский вирд от одного из суфийских шейхов. Тот, кто часто ездил по Дагестану, мог обратить внимание на то, как гаишники постоянно перебирают четки, произнося про себя бесчисленные молитвы и благочестивые формулы, которые бы не успели прочесть в свободное от работы времени. Где в их случае кончается время, когда суфий совершает вирд и когда полицейский приступает к своим профессиональным обязанностям? Они предмет нашего исследования или нет?

Во всех этих примерах средневековые исламские нормативные тексты и практики важны как дисциплинирующая рамка, позволяющая исследователям избежать выхода за пределы исламоведения в изучении религии сегодня. Без них можно уйти слишком далеко и называть исламом то, что к нему не относится (как это нередко и случается).

Софья Рагозина: То есть те, кто изучают бахаи и «крачковцев» – это все-таки не исламоведы?

Владимир Бобровников: Это зависит от того, что именно и как они изучают. Бахаи вышли за пределы ислама, поэтому все, связанное с ними, пожалуй, выходит за границы исламоведения. Саидов как советский филолог неинтересен исламоведам как объект для изучения. Но его менявшаяся религиозная идентичность, ранние сочинения, письма, связи с улемами, равным образом и суфийские практики современных гаишников должны быть очень любопытны для исследователей мусульманских обществ.

Михаэль Кемпер: Как Александр Сергеевич смотрит на такие вопросы со стороны православной церкви? Есть такое разделение между исследователями православия и теми, кто занимаются политическими и социальными движениями?

Александр Агаджанян: Я как раз тоже делал небольшое домашнее задание. И я как раз думал, разумеется, про ислам. Вопрос был про православие, про христианство. И я думаю по поводу ислама. У меня такая вот идея. Сначала мы говорили «Islamic studies, Muslim studies, ислам, мусульмане», но мне кажется, что все-таки я не вижу большой разницы между Islamic studies и Muslim studies. Другое дело, что это, условно говоря, светское исламоведение, которое возникало в европейской традиции и противопоставляется тому, что является исламской наукой. Я не знаю, как это правильно называется, «усуль аль-фикх»? Это, собственно, как бы мы сейчас сказали, конфессиональное знание, что-то в этом роде. То же самое существует, разумеется, и в христианском мире. Вот меня интересует соотношение исламоведения как суммы светских дисциплин с вот этим вот, условно говоря, традиционным знанием, конфессиональным, религиозным, каким угодно.

Я представляю себе исламоведение, о котором мы говорим, как некую метадисциплину; в некотором смысле она уже является дисциплиной, потому что она институционализована. Есть кафедры Islamic studies, Center of Islamic studies или Muslim studies – как угодно. Но это уже некая метаинституционализация и метадисциплина, которая включает в себя разные дисциплины: право, историю, антропологию, социологию, cultural studies, филологию и так далее. Они каким-то образом образуют это поле. Мне кажется, что они в некотором смысле конкурируют за это поле, то есть какое из этих знаний в наибольшей степени адекватно с точки зрения исследования всего комплекса процессов, которые связаны, так или иначе включает ислам. И тут еще появляются такие небольшие проблемные поля, как гендерные исследования, исследования миграций, media studies и так далее. Это только в качестве примера несколько штук, которые тоже как бы включаются в это единое метаполе, метадисциплину. И они тоже каким-то образом конкурируют и распложены по отношению к традиционному исламскому знанию по-разному и в большей или в меньшей степени приближены к нему, я бы сказал.

И что меня интересует на самом деле – это то, где знания внутренние, или, говоря на антропологическом языке, эмические, пересекаются со светскими Islamic studies. Это то, что отчасти сейчас Володя говорил. Что происходит на пересечении? Внутрен-

няя конкуренция или что-то типа языковых игр, которые происходят внутри этого метаполя исламоведения? Это приближение к какой-то глубинной традиции, внутренней традиции? Неслучайно я поставил право или филологию ближе. Все, конечно, условно, предполагая, что в этой правовой стороне также выстраивается некая иерархия. Примерно та же конфигурация возможна в исследованиях других религиозных традиций, если кратко ответить на вопрос Михаэля. Спасибо.

Аликбер Аликберов: Да, это хороший вопрос. В журнале «Минарет» была опубликована дискуссия, которая проходила в программе «Чётки» на телеканале Казанского федерального университета³. Ее вел Ренат Беккин, и после одного из научных форумов в студию были приглашены ведущие российские исламоведы: Тауфик Ибрагим, Виталий Вячеславович Наумкин, Станислав Михайлович Прозоров, Дмитрий Владимирович Фролов. И они как раз обсуждали, кого можно называть исламоведом. Поэтому я, во-первых, возвращаю вас к результатам той дискуссии. Там были разные подходы, разные точки зрения. Во-вторых, есть еще дискурс в исламском поле, где всегда исламские ученые тоже хотят быть исламоведами. Такое складывается впечатление, что быть исламоведом – это очень почетно, понимаете? Хотя, как уже говорил Сергей Николаевич, в настоящее время классификатор научных дисциплин в России постоянно обновляется, уточняется; развитие наук – это постоянный процесс. Отсюда и несуразицы. Например, культуру классификатор относит к одной области знания, а историю – к другой, хотя, как мы все понимаем, история как наука – это тоже часть культуры. Востоковедение находится совсем в другом рубрикаторе, хотя изучение истории Востока – это основной вид научной работы востоковеда. То есть к классификатору наук много претензий с точки зрения логики. Исламоведения в классификаторе научных дисциплин нет совсем, хотя оно давно существует как научная дисциплина. Я хотел бы также упомянуть о программе аспирантуры по историографии и источниковедению ислама в VII–XIV веках, которую разработал С.М. Прозоров, по ней проходили обучение аспиранты в Санкт-Петербурге, в том числе и я. В 1990-х это была первая и единственная в России реально использовавшаяся программа по исламоведению. Позже подобные программы появились в СПбГУ, ИСАА. Сейчас наряду с религиоведением в структуре научных специальностей ВАК появилась и теология, это совершенно самостоятельная научная дисциплина со своим паспортом специальности. К сожалению, продолжающаяся фрагментация наук, в том числе исламоведения, разделение его на дискурсы, самостоятельные субдисциплины – это объективная реальность, от которой мы никуда не уйдем. И различные аспекты исламоведения будут множиться, междисциплинарное исследовательское поле – расширяться, увеличиваться. Поэтому и нам придется учитывать эти особенности современного этапа развития этой научной дисциплины, приспосабливаться к ним.

Различия в подходах между светским и религиозным исламоведением проявляются даже при работе с источниками. Речь не о пресловутых религиозных формулах, которые исламоведы также сохраняют, если они упомянуты в тексте, а о приоритетах, религиозной цензуре, отсутствии интереса, разных оценках личности автора, его религиозных концепций. Помню случай с изданием перевода А. Маргаряном сочинения «Китаб ал-махасин» Ахмада ал-Барки, шиитского автора IX века. Казалось бы, ранний шиитский автор, интересный и важный с точки зрения исламоведения текст; иранский фонд поддержки исламского образования в Москве, который поддерживает все исламские про-

3. Чётки. Кто ты, исламовед? ч. 1: <https://www.youtube.com/watch?v=R3hbdfg4B7g>; Чётки. Кто ты, исламовед? ч. 2: <https://www.youtube.com/watch?v=2HPI9ShreLA>

екты, в том числе суннитские, должен был проявить интерес к изданию этого перевода. Но нет. Потому что beyond canon находится за пределами официальной идеологии. То же самое касается многих разных сюжетов про тех или иных религиозных авторитетов: выявляются какие-то моменты, которые светские исламоведы могут свободно обсуждать, а в исламе существует такид, неукоснительное следование существующей традиции, духовным авторитетам.

Я еще хотел обратить внимание на проблемы с терминологией, использование христианских понятий для обозначения явлений ислама, что несколько стирает различия между этими религиями, а также богатство русского языка, наличие в нем дополнительных коннотаций, создающее дополнительные сложности в работе, но вместе с тем упрощающее работу с исламской терминологией. Например, слова «истина» и «правда» у нас разные слова, а в английском языке – одно, truth. Чтобы подчеркнуть семантику «истинный», там используют divine truth. То же самое здесь: понятия «исламология», «исламоведение», «исламоведческие и исламские исследования», так же, как и «Islamic studies», «Muslim studies», имеют разные наполнения, но они отчасти совпадают друг с другом. Где-то «Islamic studies» и «Muslim studies» синонимичны, где-то нет, мы же иногда различаем между исламской и мусульманской культурой, иногда нет – это тоже признак того, что все-таки терминология исламоведческая не устоялась, не сложилась, находится в процессе становления.

Сегодня в нашей дискуссии принимают участие ученики Михаэля Кемпера. Поэтому здесь представлена не только российская, но и нидерландская школа. Это означает, что взаимодействие и даже в чем-то конвергенция научных традиций России и Запада идут, мы обсуждаем общие темы, во многом сходимся. Это объективный и позитивный процесс. До какой степени применим понятийный аппарат западной и отечественной науки для понимания ислама? Ведь даже Маркс не смог объяснить специфику Востока, не смог найти ему место в своей формационной пятичленке. И советские востоковеды разрабатывали азиатский способ производства. Просто не вписывается Восток в категории западной гуманитарной традиции, понимаете? Специфика Востока – не миф, она существует. И если мы хотим различать какие-то сущности, лучше все-таки учитывать эти различия, которые действительно существуют.

В исламоведении меня привлекает прежде всего источниковедение ислама, потому что изучение ислама начинается и осуществляется на основе изучения его первоисточников: Корана, хадисов, их толкований, основанных на этих толкованиях мнений исламских ученых. Куда же без них? Я здесь говорю о классическом исламоведении, а не о социологии ислама, для меня это разные вещи, поскольку предмет изучения разный: в одном случае – собственно ислам как сложная, но целостная религиозная система, идеологические постулаты и духовные ценности этой религии, а в другом – социальные отношения в исламских обществах/сообществах, их реальная жизнь, социальные практики. Как источниковед я вижу, что обучение исламским наукам и даже мусульманскому праву в исламских вузах России даже сегодня осуществляется на основе источников, созданных еще в средние века. Отсюда и многие проблемы, нетерпимость к иноверцам, его много в средневековых текстах.

Но академическое исламоведение включает в себя не только источниковедение ислама, но в равной степени и историю ислама, и исследования по теологии, исламскому праву и т. д. И все те дискурсы, которые существуют в современном исламе. Вопрос о том, является

ся ли человек исламоведом или нет, мне кажется, вторичен и касается идентичности исследователя. Если у вас есть такая профессиональная идентичность, не обязательно единственная (вы можете быть также историком, например), – значит вы в том числе и исламовед.

Ольга Бессмертная: Я бы в связи с определением границ исламоведения привела в пример нашу магистерскую программу «Мусульманские миры в России (история и культура)»⁴. Исламоведческая она или нет? На мой взгляд, и да, и нет. В ней есть предметы, которые прямо связаны с исламом как религией, есть и изучение арабского языка и других т. н. традиционных языков ислама. Но важно также, что эта программа нацелена на изучение трансформаций исламских дискурсов, практик и идентичностей мусульманских обществ (или их отдельных представителей) так, как они происходили в России при взаимодействии мусульман с иноверческой властью и иноверческим обществом – с учетом, разумеется, и контактов российских мусульман с другими мусульманскими сообществами. Ее ядро, во всяком случае, по замыслу, – это кросскультурная проблематика, цель – не изолировать никого ни от чего. Это, конечно, ведет к расширению границ за пределы привычного понимания исламоведения, и мне кажется, что это продуктивно. Но для характеристики этого привычного, узкого, стереотипного восприятия интересно, что само название программы мне приходилось долго обосновывать, отвечая на вопросы, почему не просто «ислам в России» и почему не «мусульманские миры России» – без предлога «в». И до сих пор (программа работает уже год) ее часто в обиходе кратко называют «исламом» и никак не привыкнув, что это программа по истории, а не по востоковедению.

Данис Гараев: Постановка вопроса про пересечение исламоведческого знания, мусульманского знания, она очень важна. В первую очередь, с точки зрения постколониальных и деколониальных дискуссий относительно деконструкции субъектных и объектных отношений. Я вижу тут две проблемы, которые связаны с постсоциалистическим контекстом и политизацией религии. Нам вроде бы нужно двигаться в этом направлении, но есть опасность попасть в расставленные сети политизации религии и увязнуть в них, потому что, с одной стороны, правильна сама идея участия религиозных деятелей и религиозных акторов в академических дискуссиях; с другой стороны, есть опасность, что нас затянут в эти сети, и нам из них будет сложно выбираться. Тем более что постсоциалистический контекст как раз актуален тем, что среди мусульманского истеблишмента высок авторитет светского знания. И есть попытка легитимизировать свою политическую позицию в религиозном поле через введение статуса исламоведа, соответствующих степеней докторских и кандидатских, которые получают религиозные деятели. И мне кажется, что здесь есть такая проблема, с которой каждый справляется как может.

СЕССИЯ 2: ОРИЕНТАЛИЗМ, СЕКУЛЯРИЗМ И СЕКЬЮРИТИЗАЦИЯ: ИЗУЧАТЬ «НАСТОЯЩИЙ» ИСЛАМ ИЛИ ДИСКУРСИВНУЮ ТРАДИЦИЮ?

Какие контексты опосредуют исследовательский опыт ислама и мусульман? Какие контексты уникальны для России? Какие исследовательские стратегии наиболее оптимальны: поиск «настоящего» ислама среди многочисленных интертекстуальных контекстов или же изучение самих этих дискурсов, которые уже и сами зачастую оказываются вплетены в исламскую традицию?

4. Программа преподается в НИУ ВШЭ (ИКВИА), Москва: <https://www.hse.ru/ma/mw>.

Софья Рагозина: Данис, мне кажется, это очень важный комментарий, потому что это органичный мостик к следующему вопросу – про исследовательские контексты. Мне очень близок тезис про политизацию религии, потому что в нынешней ситуации любое исследование мусульман становится политическим. Конечно, это прежде всего касается современности, хотя, возможно, и некоторые исторические исследования могут быть политизированы. И сами исследования становятся дискурсивной практикой, которая является частью социального конструирования значений. Вот я, например, на своем опыте могу сказать, что когда обнаруживаешь различные лингвистические стратегии в медиа, которые способствуют секьюритизации ислама, ты чувствуешь, что как будто нащупал что-то интересное. И начинаешь углубляться в это. И возникает вопрос: а не слишком ли ты закопался во всю эту секьюритизацию? Это превращается в барьер между тобой и тем, чем ты начинал заниматься. Изучаешь репрезентацию ислама и внезапно упираешься в рамку секьюритизации: кажется, что это какое-то маленькое, но открытие, но выясняется, что проводишь исследование чуть ли не ради исследования. Например, одна из популярных исследовательских рамок – это теория секулярного. За что часто критикуют Талаала Асада? За то, что он слишком ограничен вот этими рамками секулярного. Его исследовательская повестка обусловлена, прежде всего, теорией секулярного. Или же, например, ориентализм – он тоже каким-то образом форматирует исследовательскую повестку. Вопрос в том, насколько необходимо изучение этих контекстов, или это, наоборот, как будто отдаляет нас от изначально сформулированного предмета исследования.

Михаэль Кемпер: Сейчас в десять раз больше людей, которые занимаются исламом, и людей, которые даже знают арабский язык, чем, скажем, десять лет назад. Это тоже продукт секуляризации и секьюритизации, потому что ислам сейчас такой предмет, который привлекает деньги с других источников, и поэтому есть больше людей, которые занимаются исламом.

Ахмет Ярлыкапов: Думаю, что это очень хороший вопрос, который вы, Софья, подняли. Я, например, из своего личного исследовательского опыта могу сказать про то, как портило жизнь деление на «традиционный» и «нетрадиционный» ислам. Причем эта рамка привела к очень серьезным проблемам еще и потому, что очень бодро и хорошо поддержали это деление во многих регионах, и на этом основании стала выстраиваться политика. Эти проблемы сохраняются до сих пор: посмотрите, что происходит в Дагестане. Половина мечетей и общин принадлежит последователям так называемого «нетрадиционного» ислама, не следующим считающемуся в республике «традиционным» суфизму. У этих людей постоянно проблемы. Потому что убеждение, что должен быть якобы один установленный «традиционный ислам», действительно врывается в политику. Эта форма ислама начинает если не навязываться, то активно поддерживаться и продвигаться. Это я могу сказать точно по конкретно мной изучавшемуся Ногайскому району республики Дагестан, где произошло активное проникновение еще относительно недавно здесь не распространенного суфизма. Из-за этих установок, собственно говоря, в значительной мере был дан зеленый свет суфизму, именно тому тарикату, который представлен шейхом Саидом-эфенди и его последователями. Последствия этой политики мы видим по всей стране. В Томске, в Новом Уренгое, Новосибирске и т. д. сейчас активно поддерживают как раз дагестанский муфтият, и там, в азиатской части России, происходят очень интересные процессы. Это всё последствия того, что когда-то мы, исследователи, а затем и люди во власти решили, что есть «традиционный» ислам, а есть

«нетрадиционный» ислам. Я хочу подчеркнуть, что эти дискурсы очень серьезно отражаются в том числе на мусульманах и на том, какая политика в отношении мусульман избирается государством.

Михаэль Кемпер: То, что ты описываешь, это тоже архаизация. Это не только секуляризация, это традиционализм как конструкт, и мы все занимаемся деконструированием этих полей. Это архаизация, которая идет параллельно в православной церкви опять. С этими традиционными церквями, все это один в один повторяется в нашем исламском дискурсе.

Ольга Бессмертная: Мне кажется, что мы на самом деле говорим о предметах, которые часто, например, у Михаэля Кемпера и многих других из нас, становятся предметом анализа. Вероятно, это и есть один из способов выйти из тупика, о котором говорили Софья и Ахмет: изучать сами категории, которыми мы пользуемся. Иными словами, изучать не традиционный или нетрадиционный ислам как таковые, а то, как формируется само это понятие. Ведь это вопросы совсем не специфичные только для исламоведения, они общие для всей гуманитаристики: как формируются наш исследовательский язык и его категории, понятия, как выстраивается исследовательская дистанция по отношению к предмету, который мы изучаем. Наша задача, скорее, в том, чтобы вовремя различить эти понятия и реальность, которую мы с их помощью хотим описать, увидеть возможности и ограничения этих понятий. Ровно это различение и прозвучало в вопросе Софьи. Пересечение «внутреннего», исламского и светского исламоведения, о котором говорилось в предыдущей сессии, – это тоже стоит сделать, прежде всего, предметом исследования. Это ведь про «перекрестную» или «взаимосвязанную» историю знания (*histoire croisée, entangled history*). Конечно, «внутреннее» исламское знание и светское тесно влияют друг на друга. Я, в частности, делала статью о том, как в конце XIX века пересекались востоковедные, ориенталистские и исламские взгляды на историю в работе одного мусульманского ученого (Бессмертная, 2019). Но мне кажется, что, несмотря на такое взаимовлияние, их языки не взаимопереводимы, светская наука не может не оставаться светской. Иными словами, мы не можем избавиться от каких-то наших презумпций и политических пристрастий, но мы делаем это предметом нашего исследования или, по меньшей мере, рефлексии.

Зиля Хабибулина: Я бы хотела обратиться к предыдущей теме и высказаться по нынешней в том числе. Я считаю, что, конечно же, ислам должен быть предметной областью самостоятельного исследовательского направления. Как оно будет называться: «исламоведение», или же это будет разделение, как на Западе «Islamic studies» и «Muslim studies», – непринципиально. Это необходимо в виду того, что исламом в России не занимается только ленивый, как сказал однажды Алексей Малашенко. Тема считается актуальной, сокровенной, политизированной. Это уже отметил сегодня Михаэль Кемпер. И в связи с непрофессиональными подходами мы получаем массу некачественных исследований. К теме ислама обращаются часто неспециалисты с целью попасть в тренд. Также хотела отметить, что исследователи ислама разобщены в России. Вообще было бы замечательно организовать регулярное научное мероприятие или конференцию, которая бы объединила исследователей ислама в России и тех исследователей, которые действительно занимаются исламом с позиции академической науки. К сожалению, отдельные исламоведческие конференции проводятся редко, по проблемам ислама в основном организуются отдельные секции на конгрессах. Все знают, что есть российский конгресс

этнографов и антропологов, но почему не сделать такой конгресс исламоведов? И обращаясь к последней секции: прочитав название, я не совсем поняла, что понимать под настоящим исламом и вообще существует ли настоящий ислам. То есть я хочу сказать, что все-таки ислам тесно связан с регионами его распространения, с государственными, политическими реалиями, правовыми условиями существования, этническими традициями, национальной идентичностью и социально-культурными аспектами российского общества и вычленив из них что-то настоящее, на мой взгляд, не представляется возможным и создает даже конфликтную среду, особенно если поднимать вопрос, кто лучше исповедует ислам, кто хуже. И также важным фактором развития российского ислама является доминирующий статус русского православного христианства в государстве, то есть ислам у нас все-таки религиозное меньшинство, и это тоже накладывает отпечаток на него и на его особенности. Я считаю, что нужно изучать дискурсивную традицию ислама, учитывая наличие региональных особенностей, множество исламских течений и этнических восприятий ислама.

Софья Рагозина: Да. Про настоящий ислам, конечно же, была провокация, чтобы люди отреагировали.

Дмитрий Опарин: Я согласен с Ольгой Бессмертной. Неважно кто – социологи, антропологи, историки, филологи, исламоведы, востоковеды – они деконструируют эти понятия. Существуют дихотомии – официальный и неофициальный ислам, традиционный и нетрадиционный ислам, религиозное и светское. Все эти дихотомии действительно очень механистические, и когда ты делаешь антропологическое поле, то эти дихотомии распадаются о реальные ситуации. Помню, я делал небольшой доклад в Институте этнологии и антропологии РАН, и туда приехала большая делегация довольно известных исследователей из Душанбе. И я говорил про среднеазиатских мулл, которые изгоняют джиннов. И эти люди говорят: «Нет, у нас в Таджикистане таких салят. Это всё шарлатаны. Это не ислам. Это не настоящий ислам». И тогда я впервые задумался: как так? И потом я был на большом докладе в Институте востоковедения в Ингушетии, и там тоже был разговор о зияратах, и был некоторый консенсус среди исследователей, что нет, это не ислам, конечно. И я так понял, что в своем антропологическом поле исследований никогда в жизни даже не задумывался, чтобы стать таким своеобразным экзаменатором и думать: так это ислам или нет? По разным причинам. Одна из причин – это отсутствие востоковедческого образования. А вторая – это антропологический подход, когда всё, что бы ни говорил тебе твой информант, тебе интересно, важно; и даже если он лжет и ты знаешь, что он лжет, – это все равно информация полевая.

Владимир Бобровников: Мне кажется, что то, о чем сейчас говорили, относится не к исламу, а к историческому контексту образов мусульман в России. Многие из тех, кто с пеной у рта спорят о «настоящем» и «неправильном» исламе, путают контекст с явлением. В этом серьезная проблема для властей, борющихся с неправильным и опасным, по их мнению, исламом. Похоже, это подтверждает мой тезис о пользе границ ислама. Ведь эти спорщики, в основном чиновники, политики и журналисты, вкладывают в понятие «(не)традиционный ислам» никак не связанные с этой религией, светские по сути, советские по происхождению категории, такие как «традиция» (Bobrovnikov, 2020), но при этом даже не упоминают про то, что для верующих является предметом споров (например, паломничество к святым местам, особенности развода-талак по шариаду, повторение полуденной молитвы после пятничной пропо-

веди-хутбы в Дагестане и прочее). Тем самым они создают массу проблем для ученых, занимающихся делигитимизированным их усилиями «нетрадиционным исламом» и потому лишенным массы источников, а в своих русскоязычных публикациях вынужденных как литанию повторять при каждом упоминании нелегалов заклинание «запрещено на территории РФ».

Под такими спорами скрывается любопытная исследовательская проблема про влияние немусульманских исследователей на понимание ислама мусульманами, про ученых как еще одних игроков, определяющих исследовательское поле ислама в России. Лет сто тому назад позитивистская наука всячески преуменьшала общественное значение труда ученого, в том числе историка-востоковеда. Целью ее объявлялся поиск объективного, не искаженного субъективными мнениями людей знания. Это всячески подчеркивали исламоведы того времени, в частности В.В. Бартольд (1977, с. 207–208). Именно за это арабистов колониальной эпохи корил Саид (Said, 2003, pp. 300–301). Субъективность человеческого знания сегодня признана, равно как и его историчность. Историки приняли этот тезис в ходе становления постколониальной теории в последней трети минувшего XX в. Аналогичным образом этнографы, которые прежде рассматривали свою работу как некий телескоп, позволявший взглянуть в доисторическую первобытную эпоху, заметили, используя ту же метафору, что это, скорее, зеркало, которое отражает их самих и современный им мир.

По моим наблюдениям, сочинения европейских и российских гуманитариев XIX–XX вв., преимущественно историков, этнографов и философов, повлияли на содержание целого ряда устных и письменных нарративов об исламе у мусульман. На пограничье Российской империи переплетение мусульманских и академических европейских исторических нарративов заметны уже в хрониках (таварих) и сочинениях по исламскому праву, фетвах и такират последней трети XIX в. У дагестанского ученого-реформатора Хасана Алкадари встречаются цитаты из «Истории государства российского» Карамзина, которую он читал в турецком переводе (Ал-Алкадари, 1912). Реформатор-джадид из раннего советского Дагестана Али Каяев из Кумуха (ал-Гумуки) полемизировал с теорией Дарвина, известной ему по антидарвинскому памфлету Джамал ад-Дина ал-Афгани «Ар-Рада 'ала ад-дахрийа» (Наврузов, Шихалиев, 2018, с. 14; Бобровников, Каяев, 2020, с. 125).

В постсоветскую эпоху происходит размывание рамок не только исламского, но и академического языка исламоведения. Отголоски чтения советской атеистической литературы парадоксальным образом встречаются в полемических сочинениях по исламскому призыву (да'ва) как у диссидентов-ваххабитов 1990-х – начала 2000-х годов, так и у их противников. Полуграмотные мусульманские публицисты, копируя научных атеистов последних советских десятилетий, ссылаются на прогресс естественных наук, только не для обоснования тезиса о том, что бога нет, а наоборот – ища в них свидетельства бытия Божия и даже атрибутов Аллаха и других догматов ислама, признания религиозных практик ислама полезными для здоровья (Мухаммед, 1991, с. 3–4; Божественные чудеса, 2006, с. 6–8, 18–22, 34, 41, 48–53, 66–69, 75–79, 82–83, 101–113, 118–121). По интересному наблюдению Даниса Гараева, идеология радикалов-джихадистов 1990-х годов, в частности печально знаменитого Саида Бурятского, выросла из околонуточной теории пассионарности Льва Гумилева (Garaev, 2017). Помню также, как в Дербенте шиитский хранитель суннитского святилища Кырхляр прочел мне в 2014 г. лекцию об исламизации Восточного Кавказа, в которой легко узнавался цикл статей Аликбера Аликберова из энциклопедии С.М. Прозорова «Ислам на территории бывшей Российской империи»,

правда, изложенных в более про-шиитских и про-азербайджанских тонах (Аликберов 2006, с. 235–237, 45–49, 126–129, 130–131, 353–361). В свою очередь, некоторые исламоведы, почувствовав себя мусульманами, решили расширить свою аудиторию и обращаются не только к ученым, но и к широкому кругу верующих мусульман. Такая трансформация произошла с известным исследователем арабо-мусульманской философии Тауфиком Ибрагимом из нашего института, а также с Г.М. Керимовым из Азербайджана, критиковавшим шариат при советской власти, а в 1990-е годы публично покаявшимся (Керимов, 1978; Керимов, 2016; Ибрагим, Ефремова, 2009; Ибрагим, Ефремова, 2012).

Софья Рагозина: Я позволю себе маленькую ремарку,отреагирую на комментарий Дмитрия Опарина про важность того, что говорит информант. Для меня это такая, наверное, неразрешимая дилемма, но, может быть, вы ее разорвете в пух и прах. С одной стороны, важен каждый информант. Но, с другой стороны, важны какие-то обобщения. И на самом деле те самые концепты, о которых Александр Сергеевич говорил еще в самом начале. У меня такой вопрос. Как найти оптимальный баланс между отдельным уникальным кейсом, будь то отдельный информант или текст, и стремлением обобщить, построить какую-то модель, которая может облегчить понимание предмета нашего исследования? Или эта дилемма только мне кажется такой значимой?

Ирина Стародубровская: Если говорить не только о социологии, но и об антропологии и об информантах, то для меня это процесс складывания пазла. То есть каждое интервью, каждый разговор, каждое наблюдение – это какие-то кусочки пазла, которые в конце концов складываются в определенную картинку. Эта картина может меняться. Может оказаться вдруг, что пазл сложился совершенно не так, и какой-то новый кусочек его полностью переворачивает. Если пазл не складывается, значит надо возвращаться к этому сюжету дальше. Если пазл сложился, надо проверить еще раз, и, может быть, не один раз, правильно ли он сложился.

Софья Рагозина: А правильно с точки зрения кого? Вас как исследователя или теории, которую вы выбрали?

Ирина Стародубровская: По поводу теории здесь же есть два подхода. Первый – что надо идти в «поле» с определенной теорией и ее проверять, и второй – что в «поле» надо идти чистым листом, и чем больше ты чистый лист, тем лучше. Просто в результате того, что я занялась этой тематикой практически случайно, я пришла в «поле» чистым листом. У меня было очень немного представлений вообще о тех теоретических рамках, в которых эти вопросы изучаются. Соответственно, проверять надо с точки зрения новой информации. То есть вот складывается какая-то картинка из наблюдений, из разговоров, из каких-то более формализованных интервью. Дальше эта картинка проверяется новой информацией. Если она подтверждается, значит ее уже можно обсуждать с остальными. Если она не подтверждается, значит нужно возвращаться и подтверждать ее заново. Поскольку у меня изначально в голове не было теории, которую я пыталась доказать или опровергнуть, для меня этот процесс шел именно так.

Я все-таки вернусь к прошлым вопросам, потому что у меня просто не получалось по ним высказаться. В этом разговоре – «исламоведы – не исламоведы», «нужно определенное специализированное образование – не нужно» – я бы очень поддержала Даниса. Потому что мы должны понимать, что любой бэкграунд – это, с одной стороны, плюс, а с другой стороны – это ограничение. Это ограничивает те рамки, в которых мы смотрим на предмет. Это ограничивает тот кусок слона, который мы можем нашу-

пять. И мне кажется, что чем больше людей с самыми разными бэкграундами и в смысле образования, и в смысле исследовательского опыта вступают в эту тему, тем более разносторонне мы можем на проблему посмотреть. В этой ситуации, если мы уже о чем-то договорились, то, скорее всего, у этой конвенции есть определенные основания. Поэтому я бы тут не очень жестко разделяла на профессионалов и непрофессионалов и подходила бы к этому вопросу аккуратнее.

Василий Кузнецов: Ирина, я бы хотел тебе немножко возразить. Мне кажется, тут есть некоторое лукавство в том, что ты говорила, неосознанное. Потому что когда ты говоришь, что ты шла с чистым листом, ты шла не совсем с чистым листом. У тебя есть определенные общие взгляды. Да, у тебя не было теории конкретной, но ты никогда не отрицала свою приверженность либерально-политической идеологии, за которой следует много всего, в том числе много всего методологического. Я не собираюсь обсуждать ничьи политические идеологии, разумеется, сейчас, но мне кажется, это существенный вопрос. Никакого чистого листа нет и быть не может. Всегда есть некоторые предустановленные методологические рамки рассмотрения, и вопрос не в том, чтобы их не было, а вопрос в том, чтобы мы их осознавали и постоянно подвергали себя анализу, некой критической оценке и наблюдали за наблюдателем. В данном случае за самим собой. Мне кажется, вот это очень существенно. И, собственно, то, о чем Соня говорила, вот этот поиск соприкосновения между кейсом и теорией, он обнаруживался ровно в этом постоянном внутреннем диалоге между тем, что ты открываешь и что ты видишь как наблюдатель и как исследователь, и тем осознанием собственных методологических предпосылок, которыми ты руководствуешься. И ты должен все время создавать внутри себя напряжение между эмпирическим материалом и теорией. И создавая напряженность, ты к чему-то новому приходишь.

Ольга Бессмертная: Вопрос о том, как обобщать, как переходить от отдельного случая к обобщению – это вечная проблема, ее иногда называют проблемой исторического обобщения. Она очень актуализировалась в период дискуссий вокруг микроистории – у нас в 1990-е годы. По этому поводу много всего написано, и, может быть, стоит посмотреть, если этот вопрос остро стоит; недавно это снова обсуждалось в новой дискуссии о микроистории, опубликованной в НЛО (Атнашев, Велижев, 2019). Вопрос о том, чтобы идти «снизу», от «поля», с этим тесно связан. Но я абсолютно согласна с Василием в том, что не бывает чистого листа. Мы никогда в виде чистого листа не можем прийти куда-либо, разве что в раннем детстве – и то не факт. Но мне кажется, что способ обобщения – то, как именно перейти от отдельного случая к тому или иному его контексту (который исследователь же конструирует) и к обобщенному суждению о нем, – всегда ищется исследователем в конкретной ситуации. Грубо говоря, микроисторики предлагают именно это: двигаться «снизу», идти от конкретного случая к обобщению, а не наоборот.

Александр Агаджанян: Небольшая реплика тоже относительно чистого листа. Возвращаясь к проблемам настоящего ислама, то есть того ислама, который как бы ищем не только мы сами, но и ваши информанты. Дима Опарин говорит о том, что все знания, концепции, идеи, которые мы приносим с собой в «поле», сразу же рассыпаются, как только мы сталкиваемся с конкретным опытом. И действительно, категория опыта индивидуального, коллективного, коммуникативного опыта является центральной, безусловно. Опыт конструирования вот этого настоящего, подлинного ислама – это тоже

естественный дискурсивный опыт, который есть у людей, которых мы изучаем. Просто отрицать этого нельзя. Критерии, разумеется, разные, разные опыты. Однако вопрос ко всем присутствующим, которые так или иначе занимаются исламом: можем ли мы социологически или социалистически, я не знаю, как-то используя разные методики, таки предпринять попытку, обрисовать некую иерархию этих критериев, знаков, смыслов и создать некую наиболее влиятельную дискурсивную картину? Можем ли мы внутри коммуникативно существующего сообщества исследователей прийти к некоему конвенциональному соглашению относительно предмета нашего поиска? Например, можно ли выстроить понятие «российский ислам» путем постепенного обобщения маленьких микроисторий?

Данис Гараев: С одной стороны, это невозможно. И по этой причине это возможно. Невозможно – потому что всегда будет много точек зрения по поводу этого всего, но это возможно, потому что в результате дискуссий могут сложиться разные школы о понимании и выстроены границы того, что мы в конце концов изучаем. Опять-таки получится множественность. Я прекрасно понимаю, у меня тоже часто такая проблема бывает, что, когда ты изучаешь эту тему, иногда кажется, что ислам сквозь пальцы куда-то убегает, ты понимаешь, что это отсюда, а это отсюда. То есть хорошо было бы, чтобы сформировались разные точки зрения по поводу этих границ и свои академические школы.

Софья Рагозина: Данис, я правильно понимаю, что вы оптимистично смотрите на будущее российской науки и верите в складывание школ в лоне исламоведческих наук?

Данис Гараев: Нет. Оптимистично смотреть в ситуации коронавируса, падения цены на нефть и так далее вообще очень сложно. Интеллектуально я оптимист.

Софья Рагозина: Позволю себе отреагировать на комментарий Ирины Стародубровской и Василия Кузнецова по поводу чистого/грязного листа. Мы совсем недавно запустили подкаст, который называется «Политвосток», – это вроде как первый подкаст про восток на русском языке. И наш первый эпизод был посвящен антисемитизму, мы разговаривали с Виктором Шнирельманом⁵. И последний вопрос в этом интервью звучал так: почему антисемитизм? Насколько ваши убеждения играют роль в изучении несправедливости? Какова роль исследователя, должен ли он как-то проявлять свою политическую позицию или нет? И его ответ был однозначен, что этика культурной антропологии требует вскрывать несправедливость, которая имеет место в распределении каких-то символических ресурсов, что касается антисемитизма. Для себя у меня тоже возник такой вопрос. Вот я изучала репрезентации ислама в медиа и вышла на проблему исламофобии. И так получилось, что для одних я стала защитницей угнетенных меньшинств в духе леволиберальной теории, а другие, наоборот, заклеили меня как главного исламофоба, потому что я занимаюсь проблемами исламофобии. На мой взгляд, здесь как-то важно, наверное, тоже пытаться постоянно смотреть на себя со стороны. И какие-то метаисследования – то, чего, на мой взгляд, очень не хватает в осмыслении текущего опыта. В этой дискуссии мне очень хотелось посмотреть со стороны на то, что происходит в нынешней структуре знаний об исламе. Мне вот так как-то комфортнее называть. Не исламоведение, не Muslim studies, а знания об исламе.

5. Шнирельман, В. (2020). #1. Протоколы сионских мудрецов и жидомасонский заговор: как зарождались антисемитские мифы? Подкаст «Политвосток». <https://soundcloud.com/user-515071090/1-protokoly-sionskikh-mudretsov-i-zhidomasonskiy-zagovor-kak-zarozhdalis-antisemitskie-mify>.

СЕССИЯ 3: КАКИЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ИНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СТОЯТ ПЕРЕД ИЗУЧЕНИЕМ ИСЛАМА В РОССИИ?

Выработка основных индикаторов для социологического изучения исламской религиозности, преодоление региональных границ в изучении мусульманских обществ, включение в мировое исследовательское поле – вот лишь некоторые проблемы, с которыми сталкивается наука об исламе в России.

Дмитрий Опарин: Я сейчас под впечатлением от статьи исследователя из Берлина Самули Шильке; думаю, многие знают такого. Он занимается Египтом и написал совершенно замечательную статью об атеизме в исламе (Schielke, 2012). Причем он называет это не атеизмом, а non-belief. То есть это исследование не конкретно ислама, а исследование той или иной проблематики в мусульманском контексте. Будь то атеизм, автомобили, что угодно. Герои его исследования, не соблюдающие и выработавшие позицию «неверы», часто очень образованные, хорошо говорящие на английском языке местные жители Каира, с хорошими зарплатами, с хорошими работами в НКО и так далее, они все равно являются продуктом мусульманского общества и живут в мусульманском контексте. И находясь в какой-то внутренней оппозиции с исламом, они все равно находятся в каком-то отношении с исламом, что в том числе подразумевает и диалог. Мусульманское поле исследований – чрезвычайно широкое, и поиск ислама не должен ограничиваться мечетями. Он действительно есть во всей этой повседневности, даже когда отрицается мусульманское. Все равно отрицание – это форма взаимодействия.

Софья Рагозина: Нет ли здесь какой-то искусственности в том, что мы везде пытаемся найти ислам и этим самым приходим к эссенциализации? То есть мы искусственно пытаемся найти ислам, и это в конечном счете приводит к каким-то абберациям в восприятии ислама. То есть да, с одной стороны, мы вроде как ставим себе такую благостную задачу, не знаю, гуманизировать ислам, вернуть его в поле простых людей, показать, что ислам – это не какой-то там радикальный ислам...

Дмитрий Опарин: Это то, о чем вначале говорил Сергей Николаевич. Мы просто везде учитываем мусульманский контекст. Мы не ищем везде ислам, мы учитываем, мы видим этот фон в конкретном обществе, конкретном регионе.

Сергей Абашин: Мы вчера с Альфридом немножко пообсуждали недавно вышедшее эссе Тасара о том, как изучается ислам в Центральной Азии (Tasar, 2020). Он провел историографический анализ, начиная с А. Беннингсена и заканчивая теми, кто занимается исламоведением. И он, конечно, принадлежит к школе или к направлению Девина ДеВиза, Паоло Сартори, которые действительно критикуют эту дихотомию светское/религиозное. Правильно критикуют, ее границы подвижны, непонятны. Это такая дискурсивная граница. Советская мусульманскость была, и она была такой важной; ислам был, и он занимал важное место, и он был везде. Он заканчивает статью примерно тем же, про что сейчас сказал Дмитрий, что атеизм тоже был частью ислама на самом деле в Советском Союзе. Мне здесь видится тоже некоторая опасность, потому что, с одной стороны, это правильная критика деления светское-религиозное, современное/модерн-традиционное и т. д. Но когда мы взамен всё называем исламом, то ислам становится таким безграничным и как будто тотальным, и здесь возникают другие проблемы. А что тогда вообще мы изучаем? Есть ли вообще что-то неисламское, нерелигиозное? Мне еще сложно сформулировать претензию, но мне кажется, что здесь есть опасности.

Все-таки какие-то столбики расставить нужно, иначе мы оказываемся заложниками эссенциализации и тотальной религиозности.

Ольга Бессмертная: Разве это не решается как раз путем различения исламского и мусульманского, или того, что М. Ходжсон называл *islamicate*, при условии, что наш предмет связан с этим контекстом?

Сергей Абашин: Это, с одной стороны, различается, с другой стороны – смешивается. Вот Сартори, например, принимает категорию *islamicate* и исламской эпистемы и таким образом расширяет наш взгляд на ислам, потому что мы везде что-то такое *islamicate* увидим. И здесь как раз происходит эта подмена, здесь прежнее, конечно, советское, секулярное понимание ислама как религии, с одной стороны, правильно разрушается и деконструируется. С другой стороны, создается некое другое поле, невообразимое, вся вселенная становится *islamicate*.

Ольга Бессмертная: Может, и христианское тоже?

Сергей Абашин: В этой оптике все исламское. Я даже подозреваю, что все религии тоже будут исламскими. Все можно туда поместить.

Александр Агаджанян: В какой-то мере в этом есть резон, потому что в конечном итоге все упирается в язык, в языковые практики и дискурсивные стратегии. Как вот есть знаменитая книга Стивена Коткина о Советском Союзе и идея о «speaking bolshevik» (Kotkin, 1995). То есть это просто некий набор языковых стратегий, которые всеми разделяются. Независимо от того, атеист он или верующий. Правда, здесь добавляется еще идеологическая и политическая составляющая.

Сергей Абашин: За это Коткина и критиковали в том числе, что он создал советскую цивилизацию, где ты хочешь, не хочешь, но советский. А как тогда было сопротивление, восстания, эмиграции? Неужели все было советским?

Александр Агаджанян: Так или иначе, эта языковая рамка общая. Она все равно окрашивает. Вот Данис исследовал советские корни исламского радикализма, и здесь очень интересно, как языки соприкасаются и интерпретируется материал, который люди учили в школе и получили в процессе социализации в широком смысле.

Данис Гараев: Это как раз вопрос дисциплинарных границ. И мне было бы еще интересно узнать, на какие вопросы из других дисциплин выходят люди, интересующиеся мусульманской тематикой. *Islamic studies*, *Religion studies*, то же взять православие или футбольных фанатов. То есть, мне кажется, продуктивно в этом направлении тоже думать.

Александр Агаджанян: Да, все время иметь в виду эти вот различия. Но возвращаясь к тому, что Дима Опарин сказал: смотрите, *non-belief* изучается в Соединенных Штатах, в Нидерландах, и в России, и в Египте. И эти *non-belief* в какой-то степени будут отличаться друг от друга, по всей видимости. А может быть, у них есть в каком-то виде универсальные, глобальные вещи, потому что существует некий глобальный язык, который противопоставлен каждому из этих контекстов. То есть все зависит от конкретного процесса формирования этого человека и языка, на котором он говорит.

Сергей Абашин: Понятно, что это дискурсивная вещь, но вопрос в тотальности этих дискурсов. Во-первых, насколько человек им подчиняется или не подчиняется, это критика Фуко в том числе. Вот эти тотальные дискурсивные практики, может ли

человек из них вырваться. А во-вторых, упомянули Коткина. Ну, если Коткина поставить в ряд с Тасаром, они думают вроде одинаково. У одного советский человек тотальный, а у другого мусульманский человек тотальный. У них возникает, наоборот, конфликт этих тотальностей. На самом деле этих языков, видимо, много, они все претендуют на тотальность, но на практике мы видим, как они все время взаимодействуют и не только перетекают друг в друга, но ищут границу между собой. Она постоянно сдвигается, и мы должны здесь видеть какое-то разнообразие и дискурсивных практик тоже.

Владимир Бобровников: Выход здесь может быть в признании и изучении не одного, а нескольких дополняющих друг друга, но и соперничающих между собой общественных дискурсов, причем даже у одного и того же человека. Пример такой множественной дискурсивности можно видеть у В.П. Наливкина, хорошо известного исследователям дореволюционного Туркестана русского чиновника и ученого ориенталиста-практика. В его взглядах, выраженных в многочисленных научных и публицистических работах, письмах, явные черты ориенталистского дискурса парадоксально сочетались с увлечением социализмом и народнической идеей «хождения в народ». Последнее он, кстати, проделал самолично вместе со своей женой, когда поселился в 1878 г. в кишлаке среди туземцев-сартов и собирал этнографические материалы о них путем, как сказали бы в XX в., включенного обследования. Кстати, Сергей Николаевич прекрасно, на мой взгляд, проанализировал эту особенность взглядов Наливкина на колониальный Туркестан в длинной статье, которую издавал в том числе в нашем совместном томе про этого героя в 2015 г. (Абашин, 2015).

Что же касается главного вопроса этой сессии, то ответ на него я вижу не в выработке новой методики или общей теории, но в продолжении работы в «поле», по возможности в кооперации с востоковедами-эпиграфистами и специалистами по рукописям, с одной стороны, и с социальными антропологами – с другой. Если использовать красивое, но сложно объяснимое определение Клиффорда Гирца, речь идет о насыщенном описании (*thick description*) (Geertz, 1973) мусульман и ислама особенно в постсоветской (да и в советской и царской) России. В моем случае «поле» – это Северный Кавказ, преимущественно Дагестан, где богатейших частных рукописных коллекций и ярких человеческих типов хватит для изучения еще на несколько поколений ученых, если только «в случае главной утопии» (по Твардовскому) или эпидемии не угробят сразу и людей, и их библиотеки, и камни с надписями и рисунками. Очень надеюсь, что этого все же не случится.

Возможно, это идет от моей чрезмерной тер-а-терности и нелюбви к абстрактным философским обобщениям, но меня не вдохновляют тягучие и заумные рассуждения об исламе и мусульманах вообще, даже в методологически интересных новых книгах, в особенности когда без теории можно легко обойтись, просто назвав вещи своими именами. Так, недавно Мустафа Туна придумал оригинальную модель пересекающихся воображенных областей-доменов (*domains*) в дискурсивных практиках мусульман, передвигающихся в немусульманском окружении, и классифицировал их (Tuna, 2015). Но получившаяся в результате картина слишком фрагментарна. Его вывод о том, что изоляция мусульман от окружавших их немусульманских обществ и государств в поздней Российской империи была преодолена, спорен, если учесть более широкий контекст полуграмотной деревни и не учтенные в книге Туркестан и Кавказ. При этом он не отреа-

гировал на работы предшественников, в частности на известную книгу Кемпера (2008) об исламском дискурсе улемов и суфиев Поволжья.

В заключение я хотел бы отметить полезные для меня наработки уже не раз упоминавшегося в нашей дискуссии Паоло Сартори. В отличие от меня он занимается Средней Азией XVIII–XX вв., но и на Кавказе некоторые его идеи прекрасно работают и помогают выработать более эффективную методологию исследования практик и нарративов ислама в России. Я уже отмечал его попытку переосмыслить наследие советских ученых для понимания нарративов паломничества. Мне кажется, мы должны учитывать посещавших и даже обличавших их этнографов, таких как талантливый наблюдатель, коллега и друг Баилова Сергей Демидов (1976, 1978, 1988), в числе акторов паломничества. Кроме того, Сартори с Павлом Шаблеем (2019) выпустили недавно яркую книгу об ориенталистских проектах изучения и использования обычного права в имперском строительстве у кочевников Казахской степи. Мне импонирует в ней переход от спорной, слишком жесткой и девальвирующей понятие «права» модели правового плюрализма (*legal pluralism*) к правовой гибридности (Сартори, Шаблей, 2019, с. 12–16), позволяющей понимать адат как правовой обычай при шариате, а затем российском праве и объяснить провал проектов его кодификации в Казахской степи, на Северном Кавказе и даже во французском Алжире и голландской Индонезии, которыми я также занимался в прошлом. Интересен анализ в этой книге разных нарративов об исламе, шариате и адате, из которых чиновники и ученые с помощью местных респондентов тщетно пытались вычленить гипотетические чистые шариатскую и доисламскую адатную практики мусульманской юстиции.

Сергей Абашин: Как раз в исламе это очень старая и типичная традиция внутри различать, что настоящее исламское, а что ненастоящее. Сегодня говорили, что нет настоящего ислама, но по поводу этого как раз ислам все время спорит внутри себя. Поэтому мы должны деконструировать понятие настоящего как такого естественного и социального настоящего. Но мы видим, как эта граница все время в социальной практике выстраивается и существует и вызывает целые войны, конфликты и т. д.

Ольга Бессмертная: Я хотела бы продолжить то, что говорилось о важности языкового, дискурсивного пространства. Ведь даже исследование Даниса о соприкосновении языков говорит одновременно об их разнообразии. И на самом деле очень многие из нас занимаются тем, как эти дискурсы соотносятся и сочетаются друг с другом, налагаются друг на друга. Мне кажется, что многие из присутствующих здесь с этой проблематикой уже непосредственно работают. И один из таких конкретных и важных вопросов – это вопрос о том, как исследовать эту гибридность разных нарративов и дискурсов. Это одна из конкретных наших проблем, мне кажется, для многих общая. И она позволяет как раз увидеть не только значимость этого дискурсивного, единого пространства в том ключе, о котором говорил Александр Агаджанян, но и то разнообразие и самостоятельность, «агенсу», если хотите, каждого отдельного человека, индивида, которые внутри этого пространства могут или не могут сохраняться.

Данис Гараев: Говорили про проблемы эссенциализации и тотализации ислама, считая, что ислам может определять очень многое. Похожие дискуссии были по поводу светскости, что мы преувеличиваем важность влияния советской идеологии на конкретного субъекта. И почему в этой ситуации важна именно междисциплинарность? Продуктивным оказывается тот взгляд исследователя, который сразу старается базироваться

на разных дисциплинах, то есть, например, он не только исламовед, но и имеет, предположим, социологический или экономический бэкграунд. Тогда он может увидеть что-то еще кроме ислама в той рамке, которую изучает.

Аликбер Аликберов: Вы затронули проблему правоверия. Она существует, это главная проблема во всех течениях, но ключевая именно в исламском дискурсе. Почему? Если мы говорим о российском исламе, существует он или нет, тут разные могут быть мнения, я это понимаю. Российского ислама не существует так же, как и американского, так же, как и еще какого-то, потому что для религиозного человека ислам един. Но если мы говорим о методологии изучения сложного, гибридного, синкретичного, многообразного, как исследователи мы все понимаем, что ислам абсолютно не един, он существует во множестве сочетаний разных идей и постулатов, в виде отдельных учений. Даже российский ислам далеко не един. Более того, если даже это отдельное учение, например суфийское учение Накшбандийа. Время от времени выдающиеся шейхи этой традиции в своем поколении создавали собственную интерпретацию этой, казалось бы, единой традиции, адаптируя это учение к духовным запросам своего времени. Поэтому мы и выделяем внутри этой традиции Накшбандийа школ Накшбандийа-Халидийа, Накшбандийа-Махмудийа и так далее. Вы только посмотрите, насколько уникальную интерпретацию традиции Накшбандийа дает шейх Мухаммад Назим ал-Кубруси!

Поэтому, наверное, мы должны понимать, что в многообразии ислама нет общих канонических норм, догматов, основоположений, столпов верования, заповедей, даже список грехов разный, и нет какого-то общего для всего ислама института, который говорит, что правильно, а что нет. В некотором смысле ислам представляет собой по-своему демократическую с точки зрения возможности высказаться религиозную систему. Если вы сможете убедительно показать, что именно ваша интерпретация правильная – конечно же, с помощью соответствующей аргументации – то вы выступаете со своим пониманием ислама, что, в принципе, не запрещено (хотя всегда найдутся те, кто обвинит вас во введении недопустимых новшеств – бид‘а, в Дагестане таких вольных интерпретаторов исламских положений называли «бид‘адчиками»). Я даже больше скажу. Для меня даже бахаизм – исламское духовное течение, одна из версий исламского экуменизма.

Совсем недавно в Германии, в университете Регенсбурга, я участвовал в работе одной интересной конференции, посвященной религиозной проблематике, которая остается за пределами канонической официальной религии. Конференция так и называлась: «Beyond Canon». Так вот, там был совершенно примечательный доклад участницы из Армении, которая доказывала, что езидизм ничего общего с исламом не имеет. При этом вся терминология, которую она воспроизводила как езидскую, является суфийской, то есть исламской, относящейся к традиции батинийа. Выяснилось, что она и сама езидка. Как известно, езидизм в Иракском Курдистане полностью вписан в идеологические рамки ислама. То есть если община живет в немусульманском окружении, то ее членам удобнее маркировать свою религиозную идентичность как особую, не связанную с исламом, хотя генетически это не так. Люди отсекают себя от исламской традиции, потому что так легче выживать, например в Армении, которая окружена мусульманскими территориями, в том числе враждебными (Турция, Азербайджан). И это никакая не такия, то есть вынужденное скрывание своих взглядов во враждебной среде, это искренняя позиция,

основанная на множественной идентичности армянских курдов, для которых Армения является родиной, а армянский язык – родным языком. Поэтому мировой езидизм расколот; армянские езиды не могут найти общий язык с иракскими единоверцами. Вопрос о том, как люди себя ощущают, как им комфортно, в том числе с точки зрения адаптации к внешней среде, тесно связан с тем, как они себя позиционируют и с кем консолидируются. То есть в реальном мире всё гораздо сложнее, и не всегда наука со своими жесткими правилами адекватно отражает существующую реальность.

Вот почему и в исламоведении нужны исследовательские конструкты. Мы, конечно, их выдумываем, конструируем понятия, чтобы языком науки отличать одну сущность от другой. Все понятия растяжимы, если их исследователь не оговаривает или переопределяет. Мы понимаем, что социальная природа человека едина, в социокультурном подходе человек и природа также едины. Но при этом мы пытаемся делить все на части – и человека, и ислам – единую религию; на отдельные элементы, компоненты, традиции, для удобства анализа, для выявления связей между элементами целого, определения специфики частного и общего. Исламоведческие понятия и конструкты – достаточно абстрактные, инструментальные вещи, которые нам позволяют изучать сложное многообразие ислама, поэтому нельзя их выдирать из контекста и кричать, что «политический ислам» – это неправильное определение, «традиционный ислам» – тоже. С точки зрения исламских наук – да, неправильно, но в качестве инструментария науки исследователь может использовать свои определения для выделения отдельных аспектов исследования, которые он считает нужным.

Чтобы закончить с темой методологии: я не могу доверять результатам исследований, когда вижу вместо глубокого анализа предмета изучения простое описание событий, без обозначения методологии, конкретных методов, с помощью которых получен результат. Главное в таких случаях – заранее обозначить свою позицию, исходную точку, систему координат, в рамках которой вы выполняете работу; такому исследованию больше доверия. Пусть будут разные точки зрения, разные позиции, но обязательно надо обозначать свой методологический подход, исследовательскую рамку, и в соответствии с ним получить релевантный результат. Здесь прозвучал оборот «провинциальное исламоведение». Наверное, имеется в виду какая-то совсем уж локальная школа. У нас очень много разных школ в России, везде есть талантливые и не очень. Конечно, я не думаю, что когда-нибудь создастся какая-то общая школа. Наоборот, идет тенденция к тому, что эти школы будут сближаться, где-то расходиться, но самое главное – чтобы развивалась наука и чтобы талантливая молодежь шла в нее и с интересом участвовала в научных дискуссиях, как вы сегодня на этой конференции. Я очень рад, что вы это сделали. Большое спасибо организатору Софье Рагозиной.

Альфريد Бустанов: Да. Мне кажется, очень интересная дискуссия у нас получилась, и надо, чтобы это все дело дальше продолжалось, я для себя очень много интересного отметил. Единственное, что от себя могу сказать. Как мне кажется, во всех этих спорах об исламе или о советском эссенциализация неизбежна просто потому, что природа знания, которым мы занимаемся, во многом связана с процессами колонизации и с таким понятием, как «современность», modernity, и дебатами вокруг этого. Очень рекомендую в этой связи книгу Ваэля Халлака «Restating Orientalism» (2018). Это очередная критика Эдварда Саида. Но автор идет дальше и рассуждает о том, что такое востоковедение. Нужно критиковать и критиковать западное знание

в целом, и поэтому любые попытки определить ислам связаны с идеологической позицией и с колониальным взглядом.

Упомянутый Сергеем Николаевичем наш вчерашний с ним небольшой разговор про статью Тасара завершился тем, что он сказал про рынок труда и идеологические позиции, которые в «поле» находятся. Мне кажется, что мы никого не убедим, нужно ли эссенциализировать советское и нужно ли эссенциализировать исламское, потому что в реальности, сколько бы мы ни критиковали ориентализм и колониальное знание, у этого спора есть такая серая зона, которая просто определяется реалиями, и иерархиями, и реальной политикой, которая определяется наукой. Когда мы говорим о западном способе производства знания, сегодня это фактически глобальное производство знания. Если ты хочешь, чтобы твои статьи появились в Скопусе, то ты автоматически становишься провинциальным исламоведом. В то же время наша дискуссия об исламе, извините, показывает свою провинциальность, потому что на русском языке, к сожалению, я не видел, чтобы было участие в дискуссии вокруг книги Шахаба Ахмеда «What is Islam» (2015). На Западе в англоязычных журналах шла довольно интересная дискуссия, тоже разные точки зрения, критика какая-то этой книги. Мы по-прежнему остаемся, по выражению Владимира Олеговича, маргиналами в этом смысле. Наверное, нужно подождать еще 40 лет, как с книгой Эдварда Саида, чтобы мы потом открыли для себя книгу Шахаба Ахмеда и с удивлением обнаружили, что там есть что-то интересное.

Софья Рагозина: Коллеги, я думаю, мы вынуждены завершать. В защиту Шахаба Ахмеда скажу, что Гульназ Сибгатуллина обещала подготовить рецензию на эту книгу⁶. И возможно, в русскоязычном пространстве тоже как-то актуализируется дискуссия вокруг этого труда. Сложно подводить итог такой дискуссии, потому что прозвучало больше новых вопросов, которые следовало бы, наверное, вынести на дальнейшее обсуждение. Мне особенно понравилась формулировка про гибридность нарративов и как исследовать гибридность. Как мне показалось, одна из точек соприкосновения, к которой мы все-таки пришли, – это безусловное понимание разнообразия, которое включает в себя, в принципе, поле знания об исламе, как бы это ни было очевидно. Это первое. И второе: довольно консенсусно прозвучала идея о дискурсивной природе ислама, то есть историки, культурологи, социологи, антропологи, мы все так или иначе возвращались к концепту дискурса, который оказался приемлем – если не для всех, то для подавляющего большинства участников дискуссии. Это довольно интересно. Раз мы уже нащупали реперные точки, то в следующий раз стоит акцентировать внимание именно на этих моментах.

6. Обзор Гульназ Сибгатуллиной опубликован в этом номере.

ЛИТЕРАТУРА

Ahmed, Sh. (2015). *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton University Press.

Bobrovnikov, V. (2020). Inventing a New Legal Tradition: the Discourse of 'Traditional Islam' in Post-Communist Dagestan. In R. Bekkin (ed.). *The Concept of 'Traditional Islam' in Modern Islamic Discourse in Russia* (pp. 243-250). Sarajevo: Center for Advanced Studies.

Bustanov, A., Kemper, M. (2013). Valiulla Iakupov's Tatar Islamic Traditionalism. *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, 67(3), 809-835.

Garaev, D. (2017). Jihad as Passionarity: Said Buriatskii and Lev Gumilev. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 28(2), 209-213.

Geertz, C. (1973). Thick Descriptions Toward an Interpretive Theory of Culture, In *The interpretation of culture* (pp. 3-30). N.Y.: Basic book.

Hallaq, W. (2018). *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*. New York: Columbia University Press.

Kalinovsky, A., Bobrovnikov, V. (2021). Fazliddin Muhammadiev's Journey to the 'Other World'. The History of a Cold War *ajjnāma*. *Die Welt des Islams* (in print).

Kotkin, S. (1995). *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. University of California.

Said, E.W. (2003). *Orientalism*. London: Penguin books.

Sartori, P. (2019). Of Saints, Shrines, and Tractors: Untangling the Meaning of Islam in Soviet Central Asia. *Journal of Islamic Studies*, 30(3), 367-405.

Schielke, S. (2012). Being a Nonbeliever in a Time of Islamic Revival: Trajectories of Doubt and Certainty in Contemporary Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, 44(2), 301-320.

Sibgatullina, G., Kemper, M. (2017). Between Salafism and Eurasianism: Geidar Dzhemal and the Islamic Revolution in Russia. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 28(2), 219-236.

Tasar, E. (2020). Mantra: a Review Essay on Islam in Soviet Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 63(3), 389-433.

Tuna, M. (2015). *Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire and European Modernity, 1788-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.

Абашин, С. (2015). В.П. Наливкин: «...будет то, что неизбежно должно быть; и то, что неизбежно должно быть, уже не может не быть...». Абашин, С.Н., Арапов, Д.Ю., Бобровников, В.О. и др. (ред.) *Полвека в Туркестане. В.П. Наливкин: биография, документы, труды* (с. 17-63). М.: Издательский дом Марджани.

Ал-Алкадари ад-Дагистани, Хасан-афанди (1912). *Джираб ал-Мамнун. Темир-Хан-Шура: ал-Матба'а ал-исламийа ли-Мухаммад-Мирза Мавраев*.

Аликберов, А.К. (2006). ад-Дарбанди. Прозоров С.М. (ред.) *Ислам на территории бывшей Российской империи* (с. 126-129). М.: Восточная литература.

Аликберов, А.К. (2006). Баб ал-абваб. Прозоров С.М. (ред.) *Ислам на территории бывшей Российской империи* (с. 45-49). М.: Восточная литература.

Аликберов, А.К. (2006). Дарпуш. Прозоров С.М. (ред.) *Ислам на территории бывшей Российской империи* (с. 130-131). М.: Восточная литература.

Аликберов, А.К. (2006). Кырхляр. Прозоров С.М. (ред.) *Ислам на территории бывшей Российской империи* (с. 235-237). М.: Восточная литература.

Аликберов, А.К. (2006). Северный Кавказ. Прозоров С.М. (ред.) *Ислам на территории бывшей Российской империи* (с. 353-361). М.: Восточная литература.

Атнашев, Т., Велижев, М. (2019). Микроистория и проблема доказательства в гуманитарных науках. *Новое литературное обозрение*, 160(6), 83-121.

- Бартольд, В.В. (1977). История изучения ислама в Европе и России. Бартольд В.В. *Сочинения*. Т. IX. *Работы по истории востоковедения* (с. 207–208). М.: Наука.
- Басилов, В.Н. (1970). *Культ святых в исламе*. М.: Мысль.
- Бессмертная, О.Ю. (2000). *Христиане-европейцы в представлениях мусульман Хаусаленда: Культурные стратегии конструирования «другого», начало XX века*. Дис. на соискание степени кандидата культурологических наук, РГГУ. Москва.
- Бессмертная, О.Ю. (2019). Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану. *Islamology*, 9(1–2), 54–82.
- Бобровников, В.О. (2002). *Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие*. М.: Восточная литература.
- Бобровников, В.О., Каяев, М.И. (2020). 'Али ал-Гумуки (Каяев) как историк мусульманских народов Кавказа. *Ислам в современном мире*, 3, 119–143.
- Божественные чудеса. Наука и факты свидетельствуют, что «Нет бога кроме Аллаха, Мухаммад – посланник Аллаха» (2006). Махачкала: Ихлас. 3-е изд.
- Гольдциер, И. (1938). *Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы)*. М.: ГАИЗ.
- Демидов, С.М. (1976) *Туркменские овляды*. Ашхабад: Ылым.
- Демидов, С.М. (1978). *Суфизм в Туркмении*. Ашхабад: Ылым.
- Демидов, С.М. (1988). *Легенды и правда о «святых местах»*. Ашхабад: Ылым.
- Ибрагим, Т.К., Ефремова, Н.В. (2009). *Жизнь пророка Мухаммада*. М.: Ладомир.
- Ибрагим, Т.К., Ефремова, Н.В. (2012). *Священная история согласно Корану*. М.: Эксмо.
- Кемпер, М. (2008). *Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: исламский дискурс под русским господством* / Пер. с нем. И. Гилязова. Казань: Российский исламский ун-т.
- Керимов, Г.М. (1978). *Шариат и его социальная сущность*. М.: Наука.
- Керимов, Г.М. (2016). *Шариат. Закон жизни мусульман. Ответы шариата на проблемы современности*. СПб.: Диля.
- Мухаммед, Б. (1991). *Намаз*. М.: Сантлада.
- Наврузов, А.Р., Шихалиев, Ш.Ш. (2018). *Из истории жизни и творчества Али Каяева и Сайфулла-кади Башларова: документы и материалы* (с. 14). Махачкала: Rizo-Press.
- Сартори, П., Шаблей, П. (2019). *Эксперименты империи. Адат, шариат и производство знаний в Казахской степи*. М.: НЛО.
- Снесарев, Г.П. (1969). *Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма*. М.: Наука.
- Снесарев, Г.П. (1983). *Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии*. М.: Наука.
- Шнирельман, В., Рагозина, С. (2020). #1. Протоколы сионских мудрецов и жидомасонский заговор: как зарождались антисемитские мифы? Подкаст «Политвосток». <https://soundcloud.com/user-515071090/1-protokoly-sionskikh-mudretsov-i-zhidomasonskiy-zagovor-kak-zarozhdalis-antisemitskie-mify>.

REFERENCES

Abashin, S. (2015). V.P. Nalivkin: “...budet to, chto neizbezhno dolzhno byt’; i to, chto neizbezhno dolzhno byt’, uzhe ne mozhet ne byt’...” [V. P. Nalivkin: “...there will be what inevitably must be; and what inevitably must be can no longer be...”]. Abashin, S.N., Arapov, D.Iu., Bobrovnikov, V.O. i dr. (eds.) *Polveka v Turkestane. V.P. Nalivkin: biografiya, dokumenty, trudy* [Half a century in Turkestan. V.P. Nalivkin: Biography, Documents, Works] (pp. 17-63). M.: Izdatel’skii dom Mardzhani.

Ahmed, Sh. (2015). *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton University Press.

Al-Alkadari ad-Dagistani, Hasan-afandi (1912). *Jirab al-Mammun*. Temir-Khan-Shura: al-Matba’a al-islamiya li-Muhammad-Mirza Mavraev.

Alikberov, A.K. (2006). ad-Darbandi // *Islam na territorii byvshey Rossiiskoy imperii* [Islam in the territory of the former Russian Empire] (pp. 126-129). M.: Vostochnaia literatura.

Alikberov, A.K. (2006). Bab al-avbab // *Islam na territorii byvshey Rossiiskoy imperii* [Islam in the territory of the former Russian Empire] (pp. 45-49). M.: Vostochnaia literatura.

Alikberov, A.K. (2006). Darpush // *Islam na territorii byvshey Rossiiskoy imperii* [Islam in the territory of the former Russian Empire] (pp. 130-131). M.: Vostochnaia literatura.

Alikberov, A.K. (2006). Kyrkhliar // *Islam na territorii byvshey Rossiiskoy imperii* [Islam in the territory of the former Russian Empire] (pp. 235-237). M.: Vostochnaia literatura.

Alikberov, A.K. (2006). Severnyi Kavkaz // *Islam na territorii byvshey Rossiiskoy imperii* [Islam in the territory of the former Russian Empire] (pp. 353-361). M.: Vostochnaia literatura.

Atnashev, T., Velizhev, M. (2019). Mikroistoriya i problema dokazatel’sтва v gumanitarnykh naukakh [Microhistory and the problem of evidence in the humanities]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literature Review], 160(6), 83-121.

Bartol’d, V.V. (1977). *Istoriya izucheniya islama v Evrope i Rossii. Bartol’d V.V. Sochineniya. T. IX. Raboty po istorii vostokovedeniya* [History of the study of Islam in Europe and Russia. Barthold V.V. Works. Vol. IX. Works on the History of Oriental Studies]. M.: Nauka.

Basilov, V.N. (1970). *Kul’t sviatykh v islame* [The cult of saints in Islam]. M.: Mysl’.

Bessmertnaia O. (2000). Khristiane-evropeitsy v predstavleniyakh musul’man Khausalenda: Kul’turnye strategii konstruirovaniya “drugogo”, nachalo XX veka. Diss. na soiskanie stepeni kandidata kul’turologicheskikh nauk [Christians-Europeans in the Representations of Hausaland Muslims: Cultural Strategies of Constructing the “Other”, early twentieth century. Dissertation for the degree of Candidate of Cultural Sciences]. RGGU. Moskva.

Bessmertnaia, O. (2019). Ponimanie istorii i identichnost’ avtora v vozrazheniyakh Ataully Baiazitova Ernestu Renanu [The Vision of History and the Author’s Identity in Ataully Baiazitov’s “Objection” to Ernest Renan]. *Islamology*, 9(1-2), 54-82.

Bobrovnikov V.O. (2002). *Musul’mane Severnogo Kavkaza: oby chay, pravo, nasilie* [Muslims of the North Caucasus: Custom, Law, and Violence]. M.: Vostochnaia literatura.

Bobrovnikov, V. (2020). Inventing a New Legal Tradition: the Discourse of “Traditional Islam” in Post-Communist Dagestan. In R. Bekkin (ed.). *The Concept of “Traditional Islam” in Modern Islamic Discourse in Russia* (pp. 243-250). Sarajevo: Center for Advanced Studies.

Bobrovnikov, V.O., Kaiaev, M.I. (2020). ‘Ali al-Gumuki (Kaiaev) kak istorik musul’manskikh narodov Kavkaza [Ali al-Gumuki (Kayayev) as a historian of the Muslim peoples of the Caucasus]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the Modern World] 3: 125.

Bozhestvennye chudesa. Nauka i fakty svidetel’stvuyut, chto “Net boga krome Allakha, Muhammad – poslannik Allakha’ [Divine Miracles. Science and facts testify that “there is no god but Allah, Muhammad is the Messenger of Allah”] (2006). Makhachkala: Ikhlas. 3-e izd.

- Bustanov, A., Kemper, M. (2013). Valiulla Iakupov's Tatar Islamic Traditionalism. *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, 67(3), 809-835.
- Demidov, S.M. (1976) *Turkmenskije ovlyady* [The Turkmen Ovlyads]. Ashkhabad: Ylym.
- Demidov, S.M. (1978). *Sufizm v Turkmenii* [Sufism in Turkmenistan]. Ashkhabad: Ylym.
- Demidov, S.M. (1988). *Legendy i pravda o "sviatykh mestakh"* [Legends and truth about "holy places"]. Ashkhabad: Ylym.
- Garaev, D. (2017). Jihad as Passionarity: Said Buriatskii and Lev Gumilev. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 28(2), 209-213.
- Geertz, C. (1973). Thick Descriptions Toward an Interpretive Theory of Culture, In *The interpretation of culture* (pp. 3-30). N.Y.: Basic book.
- Gołdtsier, I. (1938). *Kul't sviatykh v islame (Mukhammedanskije eskizy)* [The cult of saints in Islam (Muhammadan sketches)]. M.: GAIZ.
- Hallaq, W. (2018). *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*. New York: Columbia University Press.
- Ibragim, T.K., Efremova, N.V. (2009). *Zhizn' proroka Mukhammada* [Life of the Prophet Muhammad]. M.: Ladomir.
- Ibragim, T.K., Efremova, N.V. (2012). *Sviashchennaya istoriya soglasno Koranu* [Sacred history according to the Qur'an]. M.: Eksmo.
- Kalinovsky, A., Bobrovnikov, V. (2021). Fazliddin Muhammadiev's Journey to the "Other World". The History of a Cold War *ajmāna. Die Welt des Islams* (in print).
- Kemper, M. (2008). *Sufii i uchentye v Tatarstane i Bashkortostane: islamskiy diskurs pod russkim gosподstvom* [Sufis and scholars in Tatarstan and Bashkortostan: Islamic discourse under Russian domination]. Kazan': Rossiiskiy islamskiy un-t.
- Kerimov, G.M. (1978). *Shariat i ego sotsial'naiia sushchnost'* [Shariah and its social essence]. M.: Nauka.
- Kerimov, G.M. (2016). *Shariat. Zakon zhizni musul'man. Otvery shariata na problemy sovremenosti* [Shariah. The law of life of Muslims. Answers of the Shariah to the problems of modernity]. SPb.: Dilya.
- Kotkin, S. (1995). *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. University of California.
- Mukhammed, B. (1991). *Namaz* [Namaz]. M.: Santlada.
- Navruzov, A.R., Shikhaliev, Sh.Sh. (2018). *Iz istorii zhizni i tvorchestva Ali Kayaeva i Sayfulla-kadi Bashlarova: dokumenty i materialy* [From the history of life and work of Ali Kayayev and Sayfulla-kadi Bashlarov: documents and materials]. Makhachkala: Rizo-Press.
- Said, E.W. (2003). *Orientalism*. London: Penguin books.
- Sartori, P. (2019). Of Saints, Shrines, and Tractors: Untangling the Meaning of Islam in Soviet Central Asia. *Journal of Islamic Studies*, 30(3), 367-405.
- Sartori, P., Shablei, P. (2019). *Eksperimenty imperii. Adat, shariat i proizvodstvo znaniy v Kazakhskoy stepi* [Experiments of Empire. Adat, Sharia and knowledge production in the Kazakh steppe]. M.: NLO.
- Schielke, S. (2012). Being a Nonbeliever in a Time of Islamic Revival: Trajectories of Doubt and Certainty in Contemporary Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, 44(2), 301-320.
- Shnirel'man, V., Ragozina, S. (2020). #1. Protokoly sionskikh mudretsov i zhidomasonskiy zagovor: kak zarozhdalis' antisemitskie mify? [#1. The Protocols of the Elders of Zion and the Jewish-Masonic Conspiracy: Roots of Anti-Semitic Myths]. Podcast Politvostok [Podcast Politvostok]. <https://soundcloud.com/user-515071090/1-protokoly-sionskikh-mudretsov-i-zhidomasonskiy-zagovor-kak-zarozhdalis-antisemitskie-mify>.
- Sibgatullina, G., Kemper, M. (2017). Between Salafism and Eurasianism: Geidar Dzhemal and the Islamic Revolution in Russia. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 28(2), 219-236.

Snesarev, G.P. (1969). *Relikty domusul'manskikh verovaniy i obryadov u uzbekov Khorezma* [Relicts of pre-Muslim beliefs and rituals among the Uzbeks of Khorezm]. M.: Nauka.

Snesarev, G.P. (1983). *Khorezmskie legendy kak istochnik po istorii religioznykh kul'tov Srednei Azii* [Khorezm Legends as a Source for the History of Religions of Central Asia]. M.: Nauka.

Tasar, E. (2020). Mantra: a Review Essay on Islam in Soviet Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 63(3), 389-433.

Tuna, M. (2015). *Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire and European Modernity, 1788-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.

CONTINUING CONTROVERSY AROUND THE PHENOMENON OF TATAR JADIDISM

Leila Almazova

leilaalmazova@gmail.com

For over 50 years, there has been a debate among scholars on the issue of “Jadidism”. Some have tended to view this phenomenon as a broad social movement to reform a wide variety of aspects of the Muslim society, from religion, education, and art to nation-building and politics. Some equated Jadidism with religious reform, while others suggested separating Jadidism – understood as a reform of the education system – from activities in other social spheres. At the roundtable “The Phenomenon of Jadidism: Domestic and Foreign Interpretations in the 21st Century” held at the Kazan Federal University, the following range of issues were discussed: defining of the concept of “Jadidism”; the main representatives of this movement; and the relationship between Jadidism and religious reform.

Keywords: *Islam, Jadidism, Tatar, religious reform, education.*

Associate Professor of the Department
of Oriental, African and Islamic Studies,
Institute of International Relations,
Kazan Federal University
Leila Almazova

НЕЗАТИХАЮЩИЕ СПОРЫ ВОКРУГ ФЕНОМЕНА ТАТАРСКОГО ДЖАДИДИЗМА

Лейла Алмазова
leilaalmazova@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.10.2.11>

Уже больше 50 лет среди ученых идут споры по проблеме джадидизма. Одни исследователи склонны трактовать это явление как широкое общественное движение за реформирование самых разных сторон мусульманского социума, включая религию, образование, искусство и политику. Другие ставят равенство между джадидизмом и религиозной реформой, третьи предпочитают отделять джадидизм — как реформу системы образования — от деятельности лидеров нации в других сферах жизни общества. Ответ на эти и другие вопросы, включая определение понятия «джадидизм», выявление основных представителей этого движения, соотношение феномена джадидизма с религиозным реформаторством, пытались найти на круглом столе «Феномен джадидизма: интерпретации отечественных и зарубежных исследователей в XXI веке», проведенном в Казанском федеральном университете в декабре 2020 года.

Ключевые слова: ислам, джадидизм, татары, религиозное реформаторство, образование.

Лейла Алмазова

Доцент кафедры
востоковедения,
африканистики
и исламоведения,
Институт междуна-
родных отношений,
Казанский федераль-
ный университет

22 декабря 2020 года Институт международных отношений Казанского федерального университета провел круглый стол «Феномен джадидизма: интерпретации отечественных и зарубежных исследователей в XXI веке». Круглый стол проводился в рамках X Форума «Ислам в мультикультурном мире»¹. В обсуждении приняли участие более 40 ученых, аспирантов и студентов, представляющих самые разные академические учреждения Российской Федерации и зарубежья.

Организатор круглого стола Лейла Алмазова (Казанский федеральный университет, Россия), открывая мероприятие, посвятила его памяти своего учителя Яхьи Габдулловича Абдуллина (1920–2007), столетний юбилей которого отмечали в 2020 году. Яхья Абдуллин был первым, кто в послевоенный период развития исторической науки в Татарстане обратился к теме татарской религиозно-философской и просветительской мысли, долгие годы не изучавшейся ввиду ее «буржуазного» характера. Весь этот пласт

1 Форум проводился при содействии Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования.

дореволюционной литературы в советские годы хранился исключительно в архивах, рукописных и старопечатных фондах библиотек на старотатарском (на арабской графике) и арабском языках. Сам профессор рассказывал, что после первой публикации своей книги «Татарская просветительская мысль» в 1976 году каждую ночь ложился спать с мыслью о том, что в любой момент за ним могут прийти и арестовать за апологетику буржуазной идеологии.

Первый докладчик, Эдвард Лаззери (Университет Индианы, США) свое выступление начал с критики недавно вышедших работ Паоло Сартори (Sartori, 2016) и Даниэлы Росс (Ross, 2020). Главной проблемой этих работ он называет смешение понятий «религиозное реформаторство» и «джадидизм». Профессор отметил: «Они загоняют себя в ловушку, считая джадидизм попыткой реформирования ислама, они называют джадидизм исламской реформой или модернистским исламом». При этом ошибкой Сартори профессор Лаззери считает рассмотрение феномена джадидизма исключительно в контексте процессов, протекающих в Средней Азии, и игнорирование опыта поволжского джадидизма, с чем связаны, по его мнению, неточности в описании джадидизма: это абсолютизация внутренних проблем Средней Азии в формировании достаточно общего для разных регионов Российской империи феномена. И действительно, Сартори пишет в своем эссе: «Я утверждаю, что джадидизм представляет собой последний этап в эволюции бухарских религиозных элит, которые были обеспокоены социально-политическими реформами правителей династии Мангытов (1753–1920), которые ограничивали полномочия традиционных «улама» (Sartori, 2016, p. 195). Таким образом, джадидизм, согласно этой концепции, представляет собой локальное явление, а не универсальное, о котором говорит Э. Лаззери. Согласно выступлению последнего, джадидизм является способом адаптации мусульман Российской империи к Новому времени и ко всему тому, что принес с собой этот исторический этап развития человечества. И означает он, прежде всего, эпистемологический сдвиг: переход от традиционного обращения к источникам ислама (Корану и Сунне) при поиске ответов на вызовы времени к авторитету разума и науки, которые способны яснее, четче и быстрее указать путь к прогрессу и земному благополучию, что вовсе не ценили предшественники джадидов, ориентировавшиеся в своих трудах на религиозные практики и ценности, способствующие достижению исключительно загробного блаженства.

При этом все те, кого принято было называть джадидами в историографии: Ризаэтдин Фахретдин (1859–1936), Зыяэтдин Камали (1873–1942), Муса Бигиев (1875–1949), по мнению Э. Лаззери, джадидами не являются. Их, скорее, следует называть религиозными реформаторами. А джадиды — это Каюм Насыри (1825–1902), Исмаил Гаспринский (1851–1914), Ахмед Агаев (1868–1939), Юсуф Акчурра (1876–1935), Заки Валиди (1890–1970).

Ректор Российского исламского института Рафик Мухаметшин предложил иную трактовку джадидизма. Он полагает, что джадидизм — это попытка реформирования мусульманского социума, а не ислама, без внесения изменений в религию. Целью реформирования общества было достижение такого его уровня, на котором оно соответствовало бы современным для него российским реалиям. В этом смысле классическим джадидом, с точки зрения Р. Мухаметшина, был Галимджан Баруди (1857–1921). В своем медресе «Мухаммадия» он готовил молодых мусульман, которые принимали активное участие в реформировании общества: выпускники пополняли ряды писателей, жур-

налистов, творческой интеллигенции, служащих и клерков. При этом журнал «ад-Дин ва-л-адаб» («Религия и нравственность»), который издавал Г. Баруди, был совершенно традиционен по своему религиозному содержанию. В этой концепции содержится определенное противоречие: ввиду того, что ислам как идеологическая система включает в себя все аспекты жизни человека, модернизация общественной жизни не могла не включать изменения и религиозных представлений. Поэтому проведение такой частичной социальной реформы общества, без затрагивания религиозных основ, не представляется возможным.

Кроме того, Рафик Мухаметшин обратил внимание на то, что термин «джадидизм» существенно политизируется в современном дискурсе. Например, когда он был ректором Болгарской исламской академии, многие общественные деятели требовали от него создания в г. Болгаре «джадидского учебного заведения». Однако, если посмотреть на джадидские медресе, утверждает Р. Мухаметшин, «то они не ставили целью воспитание религиозных деятелей, из 900 выпускников медресе «Хусаиния» всего 30 стали имамами. Остальные выбрали стезю, не связанную с религиозным служением, зато они были прекрасно подготовлены к жизни в современном для них обществе. Соответственно, сейчас перед религиозными учебными заведениями, прежде всего перед БИА, стоит совсем другая цель — не подготовка светского специалиста, а воспитание именно имама, грамотного богослова, чему более соответствует кадимистское медресе с его укорененностью в исламской средневековой традиции».

Роберт Джераси (Университет Иллинойса в Урбане-Шампейн, США), автор книги «Окно на Восток» (Geraci, 2001; Джераси, 2013), напрямую не занимался проблемами джадидизма, хотя в его работе затрагиваются проблемы реформирования системы образования среди татар в XIX — начале XX века, где обойтись без этой темы было невозможно. Между тем, в своем выступлении он остановился на своих недавних исследованиях, связанных с изучением влияния торговли и развивающейся промышленности на общественные процессы среди нерусских народов Российской империи. Он отметил, что именно торговцы и промышленники с их налаженными связями в разных странах — от Бухары, Каира и Стамбула до европейских столиц — имели более четкие представления о системах образования, принятых в разных странах, и именно их дети зачастую становились проводниками прогресса, как, например, уже упоминавшийся Галимджан Баруди, отец которого занимался торговлей и послал сына учиться в Бухару. Не стоит также забывать и о ярмарках, которые были не только центрами торговли, но и местом встречи ученых, обмена и продажи книг; на ярмарках собирали деньги на открытие новых медресе, на издание газет и журналов. Так, Исмаил Гаспринский на нижегородской ярмарке собирал подписчиков для своей газеты «Терджиман».

Р. Джераси упомянул и сочинения Ризаэтдина Фахретдина, в которых тот настоятельно рекомендует развивать предпринимательство среди своих современников-мусульман и сравнивает общество с хорошо работающей фабрикой (термин, связанный с промышленностью).

Таким образом, Р. Джераси обращает наше внимание на роль богатства, капитала, торговли и промышленности в становлении как джадидизма, так и в целом идеи мусульманской нации, выразителями и идеологами которой выступили, по его мнению, джадиды. При этом он отмечает, что в деле становления нации мусульманские деятели в России были даже более успешными, чем их русские современники.

В своем выступлении на круглом столе Айдар Хабутдинов² (Казанский федеральный университет, Россия) обратил внимание слушателей на то, что татарские джадиды осознавали, что единственным способом сохранения мусульманской общности, отличной от русского населения империи, являлось сохранение языка и религии, но на новой основе, соответствовавшей новой буржуазной реальности. Поэтому они были озабочены возвращением национальной элиты в исламских учебных заведениях, подобных медресе «Хусаиния» (Оренбург) или «Галия» (Уфа), по уровню соответствовавшим русским гимназиям. В планах просветителей было открытие и национального университета. Айдар Юрьевич посетовал, что чаяния джадидов не реализованы до сих пор: так и не открыт национальный университет, недавно ликвидирован Музей истории государственности татарского народа и Республики Татарстан, многие годы успешно функционировавший в Казани.

Михаэль Кемпер (Университет Амстердама, Нидерланды), заметивший в начале своего выступления, что он никогда не занимался собственно джадидизмом (и действительно, его крупное исследование (Kemper, 1998; Кемпер, 2008) охватывает период с 1789 по 1889 гг.), сказал, что у него сложилось впечатление, что докладчики говорят о совершенно разных феноменах: по своим идеям, Исмаил Гаспринский, к примеру, совершенно противоположен Ризаэтдину Фахретдину, и объединять столь разных деятелей под одним лейблом «джадидизм» означает вносить еще б'льшую путаницу. Если брать весь период — с 1880 по 1930 годы, то это время, в которое происходили разнонаправленные процессы, параллельно существовала и рукописная традиция, и печатная книга; составлялись труды в средневековых жанрах, и появлялась современная пресса. Поэтому есть два подхода в определении содержания понятия джадидизм: либо обозначать этим термином лишь реформу в сфере образования, концентрируясь на концепте «усул джадид» («новый метод»), либо обозначать словом «джадидизм» целую эру обновления на рубеже веков, куда вполне вписывается и деятельность кадимистских лидеров, в частности активно осваивавших печатное дело и публиковавшихся в журнале «Дин ва ма'ишат» («Религия и жизнь»).

Последний из участников дискуссии — Альфрид Бустанов (Университет Амстердама, Нидерланды и Институт истории им. Ш.Марджани, Россия) обратил внимание слушателей на то, что джадидизм сейчас — это крайне размытое понятие, его используют при обсуждении самых разных феноменов. Например, когда говорят об исламе в Российской империи конца XIX — начала XX века; про джадидизм также вспоминают, когда пишут о колониализме, нациостроительстве и модерне. При этом 99% источников этого периода остаются неизученными, они лежат неразобранные и некаталогизированные в государственных и частных архивах. Например, почти не изучается один из самых распространенных в тот период жанров — жанр комментариев, не находят пока своего исследователя многочисленные переложения на старотатарский язык образцов персидской литературы. Весь этот пласт неизученных источников никак не вписывает-

2 Айдар Хабутдинов, кроме прочего, является автором монографии «Лидеры нации» (2003), в которой он рассматривает деятельность таких ученых как Г. Курсави (1776–1812), Ш. Марджани (1818–1889), Г. Баруди, Р. Фахретдин и др. Он писал: «В целом, все движение обновления в 1890–1910-е гг. получило название “джадидизм”. Под джадидизмом надо понимать всю совокупность действий, направленных на создание нации европейского типа сначала среди российских мусульман вообще, а затем среди татар Идел-Урала в частности. С этой точки зрения татарский национальный социализм и коммунизм, направленные на создание независимой нации и автономного государства, являются вариантом джадидского развития. Одновременно джадидизм был движением мусульманской нации, и обновление ислама в соответствии с прогрессом цивилизации являлось одной из его целей» (Хабутдинов, 2003, с. 7).

ся в дихотомию кадимизм/джадидизм. Ученый полагает, что эти термины-лейблы ничего не дают для анализа эпохи, они лишь используются политиками, чтобы легитимизировать или, наоборот, осудить те или иные прежние или современные тренды. «Что же нам остается, если мы перестанем использовать термин “джадидизм”? Мы должны копать глубже, я смотрю на детали, на тот массивный материал — манускрипты, тысячи и тысячи манускриптов на арабском, персидском и турецком языках. И мы ничего о них не знаем. Это огромный пласт письменной культуры. Только изучив его, мы сможем концептуализировать процессы, происходившие в ту эпоху», — отметил Бустанов.

Среди участников дискуссии был и известный ученый Амир Наврузов, отдавший много лет изучению прогрессивной дагестанской газеты «Джаридат Дагестан», выходящей в 1913–1918 гг. на арабском языке (Наврузов, 2012).

Особенностью развития дагестанских народов на рубеже XIX–XX веков была сравнительно недавняя история завоевания Кавказа Российской империей. В этих условиях отчетливо проявилось деление общества на две группы: одну представляло консервативное духовенство, сопротивлявшееся интеграции народов Кавказа в Российскую империю, вторую группу представляли просветители. Амир Наврузов полагает, что движение просветителей-джадидов стало ответной реакцией на вхождение Кавказа в состав Российской Империи. Просветители-джадиды решили, что более правильным для народов Дагестана в создавшихся условиях будет, находясь в составе империи, не терять своих корней, оставаться мусульманами и при этом реформировать систему образования: сократить время обучения в медресе, получить базовые навыки, обучиться иностранным языкам и таким образом стать более успешными и востребованными в современном им мире. При этом политикой царской России был принцип «разделяй и властвуй», властям необходимо было опираться на одних, чтобы воевать с другими. Поэтому они и поддерживали просветителей. В советское время их судьба была печальна — почти всех сослали в сталинские лагеря.

Среди вопросов, заданных слушателями, наибольший отклик вызвал вопрос о том, зачем вообще изучать джадидизм, если термин настолько неоднозначный и, по мнению некоторых ученых, не отражает реальных процессов?

Первым попытался на него ответить Айдар Хабутдинов. Он начал издали и предложил вспомнить картинку из дореволюционного журнала «Аң» (Сознание). На ней было изображено кладбище с надгробиями, на надгробиях надписи: Казань — 1552, Астрахань — 1556, Фес (Марокко) — 1911. Ответ на этот вызов потери государственности предложил Исмаил Гаспринский, который считал, что если мусульмане хотят остаться на карте истории, то они должны иметь для этого материальную основу — развитые финансы, прессу, образование, инфраструктуру, иначе они будут стерты с лица земли более предприимчивыми нациями. Поэтому для нас изучение опыта джадидов — это вопрос выживания как самобытной общности, заключил Айдар Хабутдинов.

В свою очередь Эдвард Лаззериани сказал, что для него опыт джадидизма — это интереснейший кейс, представляющий то, как татары отвечают на вызов модернизации. Этот этап проходили в XIV–XV веке европейцы, когда они от средневековой схоластики перешли к методологии современной науки, этот этап проходили по-своему все народы. В случае джадидизма — это то, как мусульманский народ, оказавшийся под властью империи, в имеющихся условиях решает все ту же задачу продвижения по пути модернизации и прогресса. Он полагает, что у татар было три ответа на вызов модерни-

зации: 1) отрицание и отторжение, как у таких представителей традиционализма, как Ишмухамет Динмухаметов (1842–1919) и другие авторы, печатавшиеся на страницах журнала «Дин ва ма'ишат»; 2) адаптация исламских норм к условиям современности, как у Г. Курсави, Ш. Марджани, Р. Фахретдина, Г. Баруди, М. Бигиева; 3) принятие эпистемологических основ современности и одновременное неприятие религиозных норм, ограничивающих развитие человеческого общества, как у К. Насыри, И. Гаспринского и Ю. Акчуры.

Роберт Джераси, со своей стороны, сказал, что для него опыт джадидов — это интересный случай функционирования народа, находящегося под колониальным господством в эпоху перемен. Он заметил, что российские власти зачастую оправдывали собственную политику в отношении иноверческих подданных их отсталостью и необразованностью, однако как только это население становится более развитым и растет в экономическом и культурном отношении, тут же это явление начинает настораживать власти, и они, невзирая на прежние lamentации об отсталости мусульман, начинают активно бороться с джадидами. В этом смысле политика царских властей применительно к прогрессивным мусульманским деятелям в Поволжье (например, закрытие известного джадидского медресе «Иж-Буби» или ссылка Галимджана Баруди) существенно отличалась от политики, проводимой на Кавказе, о чем говорил Амир Наврузов. Роберт Джераси отметил, что подобное отношение к колонизированным общностям наблюдается в политике самых разных империй и, скорее всего, это общая реакция любой империи на развитие подвластных ей народов.

В целом, если попытаться резюмировать различные подходы к изучению джадидизма, вырисовывается интересная картина: ряд исследователей полагают, что джадидизм (или то, что имеется в виду, когда говорят о джадидизме) — это, скорее, уникальный феномен, принимающий самые разные формы в каждой стране в эпоху перемен: таков взгляд Паоло Сартори (незримо присутствовавшего в дискуссии благодаря критике Эдварда Лаззерини), о том же говорил Альфрид Бустанов, призвавший сначала изучить оставшиеся 99% источников той эпохи и лишь потом попытаться концептуализировать феномен. Схожей точки зрения придерживается и Михаэль Кемпер, предлагавший взглянуть на феномен джадидизма в контексте внутримусульманской парадигмы. Вторая точка зрения, наиболее последовательным выразителем которой является Эдвард Лаззерини, заключается в том, что джадидизм — это локальная форма общечеловеческого процесса модернизации, которая ведет, так или иначе, к секуляризации, в том ее значении, что религия перестает играть центральную роль в развитии общества. Ее место занимают рациональность и наука. С некоторыми нюансами, похожего подхода придерживаются и Рафик Мухаметшин, и Айдар Хабутдинов. Так или иначе, эти два подхода напоминают противостояние концепции «множественных современностей» Шмуэля Эйзенштадта (1923–2010) и классической евроцентристской парадигмы модернизации. Окончательное разрешение этого спора, очевидно, возможно лишь значительно позже, однако до этого нам еще не раз придется обращаться к термину «джадидизм» для осознания собственного места в историческом процессе.

ЛИТЕРАТУРА

- Geraci, R. (2001). *Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Kemper, M. (1998). *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: K. Schwarz.
- Ross, D. (2020). *Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia*. Bloomington, Indiana, USA: Indiana University Press.
- Sartori, P. (2016). Ijtihād in Bukhara: Central Asian Jadidism and Local Genealogies of Cultural Change, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59(1-2), 193-236.
- Джераси, Р. (2013). *Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Кемпер, М. (2008). *Суфии и Ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством*. Казань: Российский исламский университет.
- Наврузов, А.Р. (2012). «Джаридат Дагистан» — арабоязычная газета кавказских джадидов. Москва: Изд. дом Марджани.
- Хабутдинов, А.Ю. (2003). *Лидеры нации*. Казань: Татар.кн.изд-во.

REFERENCES

- Dzherasi, R. (2013). *Okno na Vostok: Imperiya, orientalizm, natsiya i religiya v Rossii*. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie [in Russian].
- Geraci, R. (2001). *Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Habutdinov, A.Yu. (2003). *Lidery natsii*. Kazan': Tatar.kn.izd-vo [in Russian].
- Kemper, M. (1998). *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: K. Schwarz.
- Kemper, M. (2008). *Sufii i Uchenye v Tatarstane i Bashkortostane. Islamskiy diskurs pod russkim gospodstvom*. Kazan': Rossiyskiy islamskiy universitet [in Russian].
- Navruzov, A.R. (2012). «Dzharidat Dagistan» — araboyazychnaya gazeta kavkazskikh dzhadidov. Moskva: Izd. dom Mardzhani [in Russian].
- Ross, D. (2020). *Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia*. Bloomington, Indiana, USA: Indiana University Press.
- Sartori, P. (2016). Ijtihād in Bukhara: Central Asian Jadidism and Local Genealogies of Cultural Change, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59(1-2), 193-236.

РЕЦЕНЗИЯ НА СБОРНИК О КОНЦЕПТЕ «ТРАДИЦИОННОГО ИСЛАМА» ПОД РЕД. Р. БЕККИНА*

Денис Брилев
dbrilyov@gmail.com

Возможно, сегодня в исламском и околоисламском дискурсе постсоветского пространства нет более дискуссионного и противоречивого понятия, чем «традиционный ислам». И неудивительно, что появляется все больше академических работ, призванных обозначить содержательные рамки этого самого «традиционного ислама». Одной из подобных академических попыток дать представление о концепте традиционного ислама и является сборник статей под редакцией известного российско-шведского исследователя ислама Рената Беккина. Во введении редактор отмечает возросший интерес к данной тематике со стороны отечественных и зарубежных исследователей. Вместе с тем Р. Беккин подчеркивает, что отличительной чертой данного сборника стало обращение к источникам как на языках так называемых мусульманских народов России, так и на русском, чем, к примеру, пренебрегают западные исследователи. В свою очередь, российские исследователи, по его мнению, чрезмерно политизируют дискурс «традиционного ислама».

Книга состоит из двух частей: теоретической («Традиционный ислам: понятие и его интерпретации») и практической («Традиционный ислам в регионах России и Крыму»). В первой части сборника представлены статьи, в значительной степени

Денис Брилев

*Национальный
педагогический
университет
им. М. Драгоманова,
Киев*

посвященные осмыслению теоретического концепта «традиционного ислама». Открывает этот раздел статья казанских исламоведов Лейлы Алмазовой и Азата Ахунова «В поисках “традиционного ислама” в Татарстане: между национальным проектом и универсалистскими теориями», в которой авторы попытались объединить теоретический анализ и локальные татарстанские кейсы. Отчасти им это удалось, как минимум — в части рассмотрения различных интерпретаций «традиционного ислама», представленных в Татарстане. Несомненным достоинством статьи стало обращение авторов к источникам на татарском языке — как дореволюционным, так и современным, а также использование материалов собственных полевых исследований. Вместе с тем теоретическая часть статьи оказалась избыточно нагружена разными концептами, необходимость которых не всегда очевидна. В частности, иногда возникает впечатление, что авторы проводят тождество между «традиционным исламом» и «традиционализмом», хотя это далеко не всегда одно и то же (см., например, статью Р. Сафиуллиной-Ибрагимовой в этом же сборнике, с. 168). В этой же связи не до конца

* Renat Bekkin (ed.). The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia. Sarajevo: Center for Advanced Studies, 2020. ISBN 978-9926-471-21-7. 291 pp.

обоснованным выглядит обращение к классификации Уильяма Шепарда, в рамках которой значительная часть феноменов, могущих быть отнесенными к «традиционному исламу», не подпадает под понятие «традиционализма», в лучшем случае оказываясь в ряду «неотрадиционализма», а нередко и «радикального исламизма». Обратившись к подходу известного антрополога ислама Талала Асада, в котором ислам рассматривается как дискурсивная традиция, авторы оставляют без внимания ту часть подхода, где Т. Асад акцентирует внимание на важности дискурса ортодоксии (а не ортопраксии) и центральности понятия «корректной модели», что ставит под вопрос правомочность отождествления «традиционного ислама» и «этнографического ислама» (подчеркиваем — с данной методологической позиции).

Упомянув работу датского исламоведа Каспера Матъесена, который также опирается на подход Т. Асада, авторы не анализируют предложенный концепт собственно «традиционного ислама», обратив внимание лишь на то, что, по мнению К. Матъесена, словосочетание «традиционный ислам» является западным конструктом, поскольку в арабоязычном дискурсе крайне редко можно встретить словосочетание «аль-ислам ат-таклиди». При этом полностью игнорируется собственно содержание концепта «традиционный ислам», указание на влияние в современном исламском сообществе деноминации «традиционного ислама» и ее распространенность, а не его сугубо российский (постсоветский) характер. К слову, тут можно вспомнить работы британского исследователя Рона Гивза, который еще в 2000 г. предложил концепт «традиционного ислама», с акцентом на его суфийской составляющей, опираясь на «британо-мусульманскую», а отнюдь не на российскую (северокавказскую) традицию.

На наш взгляд, рассмотрение концепта «традиционного ислама» К. Матъесена могло бы способствовать усилению внутренней логики всего сборника, особенно его теоретической части, поскольку сняло бы ряд кажущихся противоречий. Прежде всего, он мог бы связать между собой две перекликающиеся и взаимодополняющие статьи — Л. Алмазовой и А. Ахунова и статью Дамира Шагавиева «Ахль ас-Сунна ва-ль-Джамаа и Грозненская фетва», носящую скорее богословский характер. В этой статье один из наиболее известных российских богословов (не чуждый также и академической традиции) рассматривает дискуссии, развернувшиеся в российском исламском сообществе и за пределами оно по поводу т. н. «Грозненской фетвы», претендовавшей на то, чтобы дать исчерпывающее определение того, кто же такие сунниты.

Понятие «традиционного ислама», опирающееся на хадис Джибриля и включающее в себя три компонента ислама — ислам/фикх, иман/акыда и ихсан/тасаввуф (Mathiesen, 2013, p. 217), делает понятным, почему адекватным переводом «традиционного ислама» является не «аль-ислам ат-таклиди», а «ахль ас-сунна ва-ль-джамаа» — ведь слово «Сунна» имеет значение «традиция», и в своей статье Д. Шагавиев прямо указывает на то, что «традиционный ислам» синонимичен «суннитскому исламу» (с. 86). Оно также проясняет, почему видение «суннитского» «традиционного» ислама, включающее в себя принадлежность к 4 школам фикха, 2 школам акыды и суннитского суфизма (варианты — «шариатского суфизма», «суфизма Джунайда аль-Багдади»), мы можем встретить в турецком «традиционном исламе»¹, египетском «традиционном исламе»² и многих других богословски обосновываемых «традиционных исламах». Оно также

1. См., например, книгу муфтия Стамбула Хасана Йылмаза «Тасаввуф и тарикаты».

2. См. фетву Египетского Дома фетв № 2366 от 24 июля 2013 г. <https://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?ID=12579&LangID=1>.

показывает на примере «Грозненской фетвы» различия между российским исламским богословским дискурсом и общемировым, в котором принадлежность к суфизму является важной частью суннитской идентичности (в форме «шариатского суфизма») и приветствуется, но тем не менее не является ни необходимым, ни достаточным критерием принадлежности к «традиционному исламу».

Также в первый, теоретический, раздел сборника входят две статьи самого Р. Беккина, посвященные двум явлениям в российском исламе — обновленческому движению «коранитов» и движению «файзрахманистов». На первый взгляд, эти явления не попадают под понятие «традиционного ислама», но они, с одной стороны, позволяют очертить его содержательные рамки через отрицание, через определение, чем «традиционный ислам» *не является*, а с другой — в определенном смысле полагают себя *настоящим* исламом. И если файзрахманисты уже вряд ли станут «традиционным исламом», то для обновленческого движения все не так однозначно, и есть шанс, что именно оно со временем может быть выбрано государством в качестве нового варианта российского «традиционного ислама» (а на тесную связь между властью и «традиционным исламом» указывают чуть ли не все авторы сборника). Однако общая для обеих статей идея, связанная с «традиционным исламом», заключается в том, что это, в первую очередь, искусственная политическая конструкция, характеризующаяся лояльностью к власти. Являясь представителем востоковедения, автор озвучивает распространенную в востоковедной академической среде³ мысль о том, что исламу не присуща ортодоксия, а потому деление «традиционный»/«нетрадиционный» условно, и, по сути, заменяет собой оппозицию «официальный»/«неофициальный», и отражает степень интегрированности той или иной исламской группы в официальные исламские институты.

Об этой же дихотомии говорит и Софья Рагозина, чья статья «Официальный дискурс об исламе и исламский дискурс в современной России: стереотипы и интертекстуальность» также входит в первый, теоретический, раздел сборника. По ее мнению, бренд «традиционного ислама» был сформирован в противовес т. н. «радикальному исламу» и, по сути, представляет собой часть алармистского исламофобского официального дискурса, для которого единственно приемлемой оказывается лоялистская риторика официальных исламских властей.

Вторую часть сборника, «Традиционный ислам в российских регионах и Крыму», открывает статья Резеды Сафиуллиной-Ибрагимовой «Суфизм в Татарстане: возрождение традиции, экспорт или экспансия?». В своей работе автор рассматривает современную ситуацию с суфизмом в Татарстане, привлекая большое количество собственных полевых исследований. Причем на основании своих интервью Р. Сафиуллина-Ибрагимова приходит к интересному выводу о том, что последователи суфизма в Татарстане далеко не всегда стремятся стать частью «традиционного ислама», конструируемого государством.

В своей статье «“Традиционный ислам” в дискурсе религиозных объединений, этнических организаций и государственных структур в Башкортостане», основанной на полевых исследованиях, Зиля Хабибуллина, подобно другим авторам, обращает внимание на то, что дихотомия «традиционный»/«нетрадиционный» («правильный»/«неправильный») возникает как часть риторики конкурирующих между собой мусульманских лидеров и активно используется государством для продвиже-

3. Противоположная точка зрения, о важности ортодоксии в исламе, представлена в антропологии и социологии ислама, см., например, упомянутую выше позицию Т. Асада по этому поводу.

ния концепции «толерантного», «мирного» ислама в противовес исламу «радикальному», ассоциирующемуся с ваххабитами/салафитами, рассматриваемым в оппозиции к официальным органам светской и религиозной власти. Автор выделяет три основных фактора, повлиявших на формирование представлений о «традиционном исламе» в Башкортостане: а) специфику религиозной идентичности, б) этнический/национальный фактор и в) конфликты между мусульманскими группами.

Владимир Бобровников в своей статье «Изобретая новую правовую традицию: дискурс «традиционного ислама» в посткоммунистическом Дагестане», продолжая общую для сборника идею о том, что «традиционный ислам» конструируется государством, прослеживает механизм конструирования на уровне законодательных инициатив федерального и регионального уровней. Вслед за Э. Хобсбаумом обращая внимание на то, что т. н. «традиции» были изобретены уже в современную эпоху, автор ставит под сомнение саму дихотомию «традиционного»/«нетрадиционного» ислама в Дагестане, указывая на то, что эти «традиции» изобретались в последние 200 лет в ходе интенсивной модернизации региона.

Завершает сборник статья крымской исследовательницы Эльмиры Муратовой «Традиционный ислам в крымскотатарском дискурсе и политике». В ней исследовательница прослеживает формирование дискурса «традиционного ислама» в крымскотатарском сообществе как инструмента борьбы руководства национального движения (Курултая, Меджлиса и лично Мустафы Джемилева) с «чужим» исламом, сперва — в лице ваххабизма/салафизма, а позднее — и с другими исламскими течениями (особенно — Хизб ут-Тахрир), претендующими на крымскотатарскую умму. Однако закрепление дискурса «традиционного ислама» в общероссийской матрице лояльности государству произошло лишь с 2014 г.

В заключение стоит отметить, что рассматриваемый сборник — не единственная попытка российских исследователей концептуализировать «традиционный ислам». В середине 2020 г. Институтом востоковедения РАН была выпущена коллективная монография «Центральная Евразия: Территория межкультурных коммуникаций», в которой ее редактор и автор Аликбер Аликберов также обращается к концепции «традиционного ислама» в России. В своих выводах А. Аликберов в определенной степени расходится с некоторыми авторами рассматриваемого сборника, особенно в части отвержения суфизма как части «традиционного ислама». Автор утверждает, что понятия «традиционный ислам» и «русское мусульманство» тождественны друг другу и, хотя не обращается прямо к хадису Джибриля и вытекающей из него трехчастной модели «традиционного ислама», тем не менее определяет его как «обновленческое движение суфизма, приспособленное к сосуществованию в условиях политических и поликонфессиональных обществ, подчиненное при этом не только не мусульманской, но вообще не религиозной, то есть светской власти. Это суфизм суннитский...; в религиозно-правовом отношении — ханафитский и шафитский; в богословском отношении — ашаритский и матуридитский» (Аликберов, 2020, с. 41).

Можно быть уверенным, что предпринятая авторами сборника попытка изучения «традиционного ислама» не пройдет незамеченной ни в академической, ни в религиозной среде. Ценность рассмотренных работ безусловна как по объему введенного в академический дискурс материала, так и по предложенным методологическим подходам. В то же время очевидна и их дискуссионность — как, впрочем, и любого серьезного научного исследования.

ЛИТЕРАТУРА

Аликберов А.К. (2020). Роль «русского мусульманства» в социокультурном пространстве евразийских коммуникаций. В А.К. Аликберов (ред.), *Центральная Евразия: Территория межкультурных коммуникаций: коллективная монография* (С. 28–52). М: ИВ РАН.

Mathiesen, K. (2013). Anglo-American «Traditional Islam» and Its Discourse of Orthodoxy. *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 13, 191–219.

The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia. Renat Bekkin (ed.) Sarajevo: Center for Advanced Studies, 2020.

REFERENCES

Alikberov A.K. (2020). Rol' «russkogo musul'manstva» v sotsiokul'turnom prostranstve evraziyskikh kommunikatsiy. In A.K. Alikberov (ed.), *Tsentral'naya Evraziya: Territoriya mezhkul'turnykh kommunikatsiy: kollektivnaya monografiya* (pp. 28-52). M: IV RAN. (in Russian)

Mathiesen, K. (2013). Anglo-American «Traditional Islam» and Its Discourse of Orthodoxy. *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 13, 191-219.

The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia. Renat Bekkin (ed.) Sarajevo: Center for Advanced Studies, 2020.

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ «БИБЛИОТЕКА ЗАЙНАП МАКСУДОВОЙ» А.БУСТАНОВА²

**Себастьян
Цвиклински¹**

sebastian.cwiklinski@web.de

Если обобщать научную деятельность молодого татарского историка Альфрида Бустанова, научного сотрудника Амстердамского университета и заместителя директора Института им. Ш. Марджани АН РТ (Казань), можно сказать, что он интересуется исламскими рукописями (в первую очередь, тюркскими из Российской империи) и ежедневной практикой российских мусульман как в царское, так и в советское время. При этом он всегда уделяет особое внимание нахождению новых источников в публичных и личных архивах в России. Уже в его первой научной монографии 2013 г. о книжной культуре сибирских мусульман (Бустанов, 2013; Цвиклински, 2013; Cwiklinski, 2014) наблюдается типичный для Бустанова подход: изучая коллекции исламских рукописных книг в сибирских библиотеках, он одновременно занимается и описанием найденных им манускриптов, и изучением отношения сибирских мусульман к книжному наследию. Исходным пунктом для Бустанова является работа с источниками, найденными им в личных и публичных архивах.

Предлагаемая книга, являющаяся продолжением предшествовавших работ по теме (Бустанов, 2014; Bustanov, 2018), имеет типичную для подхода Бустанова предысторию: согласно приведенным самим сведениям (с. 26), в начале 2012 г. он начал интересоваться рукописными коллекциями в Казани, помимо библиотеки Казанского федерального университета, которую он уже хорошо знал. В библиотеке Национального музея Республики Татарстан он обнаружил коллекцию рукописей Зайнап Максудовой (1897–1980), оказавшуюся неожиданно богатой. Никто не ожидал от учительницы русского языка, проработавшей более 30 лет в казанских школах, знакомства с важными источниками исламской культуры, но ознакомление с биографией владелицы коллекции позволяет нам понять эту странность: родившаяся в 1897 г., Зайнап Максудова обучалась и преподавала в медресе деревни Иж-Буби Вятской губернии — знаменитом очаге знаний и одном из немногих учреждений, в которых женщины вообще могли получить образование. Как предполагает автор во введении, время, проведенное в медресе, оказало огромное влияние на дальнейшую жизнь Максудовой, так как с тех пор она продолжала всю жизнь собирать исламские рукописи.

После преподавания в нескольких медресе Казанской губернии, в Казахской степи и в Елабуге и обучения в Ташкенте она вместе с мужем переехала в Казань, где сначала преподавала в школе и одновременно работала в Архивном институте, а с 1937 г.

**Себастьян
Цвиклински**

*Институт
тюркологии
Свободного универ-
ситета Берлина*

1. Автор благодарит Ильдара Харисова (Берлин) за языковую корректуру текста.

2. А.К. Бустанов: Библиотека Зайнап Максудовой. Москва: Фонд Марджани, 2019. 463 с. ISBN 978-5-6040378-1-2

и до выхода на пенсию в 1957 г. занималась исключительно преподаванием (с. 20–23). Как отмечает Бустанов, выход на пенсию означал для Максудовой возможность интенсивнее заниматься изучением тюркских и исламских литературных документов: она стала преподавателем арабского языка в Казанском государственном педагогическом институте, сотрудничала с Институтом языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова и с учеными Казанского университета и издавала средневековые тюркские литературные документы (с. 22–23). Еще в 1960-е годы Зайнап Максудова подарила часть книжной коллекции, частично унаследованной ею от отца, библиотеке Казанского университета. После ее смерти рукописная коллекция была передана Национальному музею Республики Татарстан, а оставшаяся часть была распродана в антикварных магазинах города Казани.

Как Бустанов убедительно показывает, работа с исламскими рукописями дала Зайнап Максудовой возможность не только познакомиться с культурным прошлым своего народа, но и удовлетворить свои собственные духовные потребности: будучи верующей мусульманкой, она регулярно документировала свое чтение Корана в личном дневнике. Поэтому стоит предположить, что для Максудовой составление объемного рукописного каталога исламских рукописей, находящихся в личной коллекции, должно было служить двойной цели: с одной стороны, каталог должен был документировать культурное наследие мусульман Российской империи, с другой — служить ей списком для личного использования коллекции, так как она регулярно читала «свои» исламские манускрипты.

Вторая, и самая большая часть предлагаемой книги — это каталог 378 исламских рукописей из коллекции Зайнап Максудовой, составленный и прокомментированный ею самой на татарском языке, которую Бустанов транскрибировал кириллицей. Как отмечает этот молодой татарский историк, комментарии исследовательницы к рукописям в каталоге не были ни полны, ни едины и именно поэтому он старался по мере возможности дополнить неполные сведения, изыскивая все рукописи из ее коллекции, хранящиеся в настоящее время в библиотеке Национального музея Республики Татарстан или в библиотеке ИЯЛИ. Замечания Бустанова к рукописям сделаны по стандартам современных исследований, а факсимиле отдельных рукописей иллюстрируют комментарии автора.

Кроме упомянутого каталога рукописей, есть в предлагаемой книге и списки тех рукописей, которые когда-то содержались в коллекции, но не были обнаружены автором, и тех, которых не было в каталоге, но которые присутствовали в коллекции. К упомянутым спискам добавляется и ряд источников из рукописной коллекции Максудовой: составленный ею материал о биографиях исламских ‘улама, материал к биографии самой Зайнап Максудовой, включая ее родословную, автобиографию на русском языке и биографию, написанную ее дочерью. Интересным для исламоведов текстом является написанная Максудовой *багышлау догасы* — типичная для татарской народной исламской традиции молитва, сопровождающая и завершающая рецитацию Корана (Сайфуллина, 2005). К этому добавляются еще факсимиле избранных рукописей, описанных в каталоге Максудовой, а для удобства читателя приводятся указатели личных и географических имен и тех книг, которые упоминаются в каталоге.

Есть лишь маленькие замечания по книге Бустанова, касающиеся тех частей каталога, где он дополняет сведения, данные Максудовой в каталоге рукописей. Например, не совсем понятно, почему автор не употребляет официальных названий тех учреждений, в которых он нашел рукописи максудовской коллекции: почему он пишет

Татарстан Жәмһурияте Милли музее вместе официального *Татарстан Республикасы Милли музее*? Упомянув Зайнап Максудову в своих дополнениях к ее комментариям к рукописям, Бустанов несколько раз называет ее *Зэйһәп ана* (приблизительно «тетушка Зайнап») — по нашему мнению, такое именование слишком фамильярно при описании манускриптов. К счастью, упомянутые аспекты — не решающие, они не мешают при чтении сборника. Есть, однако, один аспект, который может быть препятствием при использовании источников в приложении: к сожалению, Альфрид Бустанов не дает точных описаний материалов, с которыми он работал. Хотя почти все они упоминаются во введении, их точных данных нет, отчего цитирование и дальнейшее, независимое от издания Бустанова, изучение источников затруднено.

Несмотря на эти небольшие критические замечания, следует подчеркнуть: предлагаемое издание важно как свидетельство того, что изучение наследия отдельных представителей татарской интеллигенции XX в. может дать нам интересные результаты. Автор успешно демонстрирует, что изучение вопроса о том, насколько мусульманам в Советском Союзе удавалось совмещать жизнь в нерелигиозном государстве со своей верой, может быть и интересным, и плодотворным. Хотя он и не первый исследователь, занимающийся жизнью и деятельностью З. Максудовой — в 2004 г. А.П. Сотникова опубликовала коллекцию татарских пословиц из архива (Сотникова, 2004), в Татарской энциклопедии есть статья о ней (Мусабаева, 2011), — книга Бустанова внесет вклад в исламоведческие исследования. Как видно из его исследований, опубликованных после выхода предлагаемой книги (Bustanov, 2019; Бостанов, 2020), он продолжает интересоваться ее наследием.

Кроме того, каталог рукописей Зайнап Максудовой дает нам возможность установить, как выглядела сеть передачи исламского знания в XVIII–XX вв., так как Альфрид Бустанов в издании тщательно приводит все указания на владельцев, найденные в рукописях. Перечисление владельцев рукописей и владельческих печатей помогут исследователям, интересующимся этим вопросом. В целом можно надеяться, что книга удостоится внимания историков, исламоведов и всех, кто интересуется жизнью мусульман Российской империи и СССР.

ЛИТЕРАТУРА

Bustanov, A. (2018). Muslim Literature in the Atheist State. Zainap Maksudova between Soviet Modernity and Tradition. *Journal of Islamic Manuscripts*, 9, 1-31.

Bustanov, A. (2019). On Emotional Grounds: Private Communication of Muslims in Late Imperial Russia. *Asiatische Studien*, 73(4), 655-682.

Cwiklinski, S. (2014). Review of Bustanov, 2013. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 67(4), 493-495.

Бостанов, Ә. (ред.) (2020). Зәйнәп Максудова, Шакир Абилов. Шагыйрь Сөләйман Саксини һәм аның Дастане могжизат әсәре. *Фәнни Татарстан*, 1, 121-156.

Бустанов, А. (2013). *Книжная культура сибирских мусульман*. Москва: Mardjani Publishing House.

Бустанов, А. (2014). Пересмотр концепций советского ислама: Зайнап Максудова и изучение татарской литературы. В: *Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве*. Казан: Казанский университет, 482–488.

Мусабәкова, Р.Р. (2011). Максудова Зәйнәб Абдулжәмил кызы. *Казан Утлары*, 3, 162.

Сайфуллина, Г. (2005). *Багышлауга багышлау. Багышлау (посвящения) в контексте культуры народного ислама волжских татар*. Казань: Иман.

Сотникова, Л.П. (2004). Зәйнәп Максудова архивында мәкаль һәм әйтемнәр. В: *Татар халык иҗаты. Фәнни эзләнүләр һәм фольклор үрнәкләре. Беренче китап*. Казан: РИЦ «Школа» [страницы не указаны].

Цвиклински, С. (2013). Рецензия на Бустанова, 2013. *Учёные записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки* Т. 155, кн. 3, ч. 2, 238–240.

REFERENCES

Bostanov, A. (red.) (2020). Zaynap Maksudova, Shakir Abilov. Shagiyr' Solayman Saksini ham anyng Dastane mogjizat asare. *Fanni Tatarstan*, 1, 121-156 (in Tatar).

Bustanov, A. (2013). *Krizhnaya kul'tura sibirskikh musul'man*. Moskva: Mardjani Publishing House (in Russian).

Bustanov, A. (2014). Peresmotr kontseptsiy sovetskogo islama: Zaynap Maksudova i izuchenie tatarskoy literatury. In: *Islam v multikul'turnom mire: Musul'manskie dvizheniya i mekhanizmy vosproizvodstva ideologii islama v sovremennom informatsionnom prostranstve*. Kazan: Kazanskiy universitet, 482-488 (in Russian).

Bustanov, A. (2018). Muslim Literature in the Atheist State. Zainap Maksudova between Soviet Modernity and Tradition. *Journal of Islamic Manuscripts*, 9, 1-31.

Bustanov, A. (2019). On Emotional Grounds: Private Communication of Muslims in Late Imperial Russia. *Asiatische Studien*, 73(4), 655-682.

Cwiklinski, S. (2013). Review of Bustanov, 2013. *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta. Seriya Gumanitarnye nauki* T. 155, kn. 3, ch. 2, 238-240 (in Russian).

Cwiklinski, S. (2014). Review of Bustanov, 2013. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 67(4), 493-495.

Musabakova, R.R. (2011). Maksudova Zaynab Abduljamil kyzy. *Kazan Utlary*, 3, 162 (in Tatar).

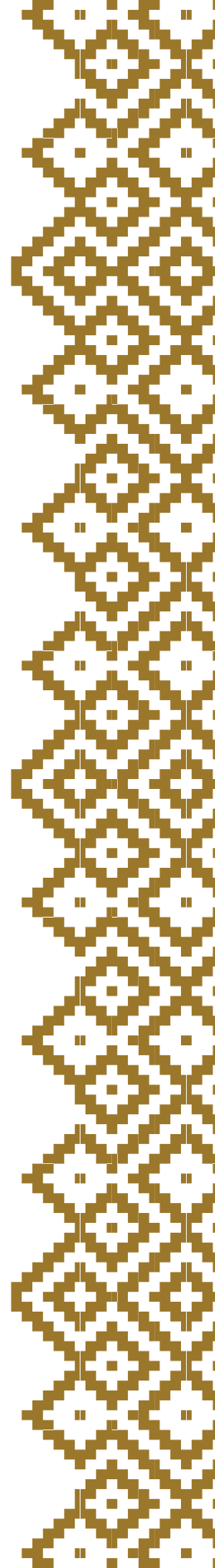
Sayfullina, G. (2005). *Bagyshlauga bagyshlau. Bagyshlau (posvyashcheniya) v kontekste kul'tury narodnogo islama volzhskikh tatar*. Kazan: Iman (in Russian).

Sotnikova, L.P. (2004). Zaynap Maksudova arkhivynda makal' ham aytemnar. V: *Tatar kbalyk ijaty. Fanni ezlanular ham fol'klor urnaklare. Berenche kitap*. Kazan: «Shkola» (in Tatar).

ISSN: 2541-884X



Фонд Марджани



ISLAMOLOGY

Volume 10 } Issue 2 } 2020

