

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

На правах рукописи

Фролов Кирилл Дмитриевич

**ТРАНСФОРМАЦИЯ ИНСТИТУТА УЛАМА В САУДОВСКОЙ АРАВИИ В
1953-1992 ГГ.**

Специальность 5.6.2. Всеобщая история

**Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук**

**Научный руководитель:
доктор политических наук, профессор
Мелкумян Елена Суреновна**

Москва – 2026

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА I. САУДОВСКАЯ АРАВИЯ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX В. НАКАНУНЕ МОДЕРНИЗАЦИОННЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ.....	34
1.1. Социально-политическая обстановка в первой половине XX в.....	34
1.2. Ваххабизм: идеи и политическая практика.....	46
1.3. Взаимовосприятие улама и правителя в свете ваххабизма.....	53
ГЛАВА II. ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ БОГОСЛОВСКОГО КОРПУСА КАК СОЦИАЛЬНОЙ ГРУППЫ (1953–1992).....	70
2.1. Структура богословского корпуса.....	70
2.2. Развитие системы подготовки богословов.....	91
2.3. Социальный состав улама и региональное представительство.....	109
ГЛАВА III. РАЗВИТИЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ МЕЖДУ УЛАМА И КОРОЛЕВСКОЙ ВЛАСТЬЮ (1953–1992).....	127
3.1. Новые механизмы взаимодействия между королевской властью и улама (1953– 1969).....	127
3.2. Усиление контроля над институтом улама (1970–1992).....	153
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	179
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ.....	185

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования

Период с 1953–1992 гг. для Саудовской Аравии — это время комплексного преобразования общества. Изменениям подверглась не только властная вертикаль государства, принявшая тот вид, в котором мы знаем её сегодня: были созданы с нуля современные системы образования, здравоохранения и социальной защиты. Страна перешла к капиталистическому укладу, что обусловило появление принципиально новых общественных отношений. Открытие нефти, начало её активной добычи и экспорта стали существенными факторами социально-экономического развития страны и государственных институтов.

Необходимо также отметить, что во второй половине XX в. власти королевства проводили политику централизации государства. Для ответа на современные вызовы создавался единый государственный аппарат, чиновники которого видели в короле гаранта стабильности и благополучия. Проводившиеся в стране реформы были призваны претворить модернизацию в жизнь. Однако без участия улама ¹ (богословов) выполнение этой эпохальной задачи было невозможно.

В исламе улама являются хранителями религиозного закона, судьями и моральными авторитетами в умме. Этот институт независим от светских властей и может признать их действия незаконными, если посчитает такой шаг обоснованным с точки зрения фикха и шариата. Такое положение вынуждает правителей считаться с его мнением. В Саудовской Аравии улама имели свои особенности. Как и в других странах мусульманского мира, им отводилась роль судей и хранителей общественной нравственности, однако религиозный истеблишмент полностью подчинялся правителю, который назначал шейхов на

¹ Несмотря на то, что в исследовательской литературе чаще используется термин «улемы», мы предпочитаем называть их улама, поскольку этот вариант наиболее точно совпадает с нормами арабского литературного языка.

должности и выступал высшей судебной инстанцией. Более того, правитель фактически определял нормы духовной жизни в своих владениях. Тем не менее, улама в силу своих социальных функций были важным институтом саудовского общества, так как центральная власть активно использовала их для укрепления контроля над подчинёнными территориями, а также легитимации своих полномочий.

В наши дни институт улама по-прежнему играет существенную роль в общественно-политической жизни Саудовской Аравии. В рамках проекта реформ «Видение 2030» власти страны меняют религиозно-политические основы существующего порядка, провозгласив построение «умеренного ислама, открытого всем направлениям». Это означает отход от ваххабитской трактовки ислама как основы общественной жизни и прямой вызов всему религиозному истеблишменту страны, который веками стоял на страже учения Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба. По этой причине изучение института улама позволяет составить более точное представление о процессах эволюции саудовского государства и общества. В современной научной литературе растёт интерес к различным традиционным структурам, к которым относится и институт улама, что актуализирует рассматриваемую в диссертации тему. Автор рассматривает конкретно ситуацию в Саудовской Аравии и не ставит перед собой задачу делать теоретические обобщения.

Хронологические рамки исследования охватывают промежуток с 1953 по 1992 гг. С 1953 г. структура богословского корпуса начала перестраиваться, за чем последовали изменения в системе подготовки и социальном составе улама, до этого времени сохранявшего традиционный облик. Это же справедливо и в отношении моделей взаимодействия между королём и богословскими кругами. В качестве верхней границы был выбран 1992 г., поскольку в этот период принимается Основной закон правления, который законодательно закрепил все нововведения в религиозной сфере, завершая процесс трансформации института улама.

Целью диссертационного исследования стало выявление основных факторов и закономерностей процесса трансформации саудовских улама в период с 1953 по 1992 гг. Для её достижения были поставлены следующие **задачи**:

1. Охарактеризовать социально-экономическое состояние саудовских государства и общества, а также института улама в Саудовской Аравии накануне проведения реформ.
2. Установить характерные особенности трансформации структуры и социального состава улама.
3. Определить характерные черты создания современной системы подготовки улама.
4. Выявить динамику изменений в характере взаимоотношений между королём и улама в 1953–1992 гг.
5. Определить черты социально-политических образов правителя и улама и проследить процессы их изменения в исследуемый период.
6. Выявить основные движущие силы и закономерности трансформационных изменений в институте улама в целом

Объектом исследования стал институт улама в Саудовской Аравии.

Предметом исследования — процессы трансформации этого института саудовского общества в свете модернизационных преобразований.

Степень разработанности темы исследования

Саудовская Аравия занимает важное место в системе международных отношений: интерес к этой стране проявляли как советские и российские, так западные исследователи, а также специалисты из стран арабского мира. Ввиду этого всю имеющуюся литературу можно разделить по школам арабистики на отечественную, западную и арабскую. В контексте выбранной темы исследования нас будет интересовать изучение богословского корпуса в каждой из выделенных групп.

В первую группу вошли исследования отечественных специалистов, в частности, А. М. Васильева², Л.В. Вальковой³, А.Г. Георгиева⁴, Г.Г. Косача⁵, В.В. Озолинга⁶, А. И. Першица⁷, Н. И. Прошина⁸, А. М. Родригеса⁹, А.И. Яковлева¹⁰. Среди них выделяются Васильев А.М., Косач Г.Г. и Яковлев А.И. — авторы фундаментальных монографий и многочисленных статей, в которых изучались различные аспекты и периоды развития Саудовского государства.

² Васильев, А.М. История Саудовской Аравии (1745–1973). – М.: Наука, 1982. – 612 с. Васильев, А.М. Король Фейсал. Личность, эпоха вера. – М.: Наука, 2010. – 519 с. Васильев, А.М. История Саудовской Аравии. – М.: Наука, 2024. – 796 с.

³ Валькова, Л.В. Саудовская Аравия: нефть, ислам, политика. - М.: Наука, 1987. – 254 с.; Она же. Роль «исламского фактора» и арабского национализма в формировании внешнеполитического курса Саудовской Аравии // Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока: сборник статей / отв. ред. Ю. В. Ганковский. – М.: Наука, 1986. – С. 92–114; Она же. Особенности политики Саудовской Аравии на Арабском Востоке // Проблемы современной советской арабистики: труды IV Всесоюзной конференции арабистов. Ереван, 1985 г. Вып. 1: Современные политические и социально-экономические проблемы арабских стран. – Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1988. – С. 235 – 241.

⁴ Георгиев, А.Г., Озолинг, В.В. Нефтяные монархии: Аравии проблемы развития. – М.: Наука, 1983. – 224 с.

⁵ Косач, Г.Г. Саудовская Аравия: внутренние истоки терроризма// Вестник РУДН Серия Международные отношения – 2017 – Т.17 – №14 – С. 639 – 654; Он же. Саудовская Аравия: «религиозное государство» или «государственная религия» // Религия и общество на востоке – 2017. №1 – С. 7 – 50; Косач, Г.Г., Мелкумян, Е.С. Внешняя политика Саудовской Аравии. Приоритеты, направления, процесс принятия решений. – М.: Институт Ближнего Востока, 2003. – 235 с; Он же. Саудовская Аравия и конструирование социальной идентичности // отв. ред. В. А. Тишков, Е. И. Филиппова; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Политическая энциклопедия, 2016. – С. 359–376.; Он же. Саудовский дипломатический корпус: этапы эволюции и источники формирования. – М.: ИБВ, 2008. – 203 с.; Он же. Саудовская Аравия. Власть и религия // Политическая наука. – 2013 – №2. – С. 100 – 125.

⁶ Озолинг, В.В. Саудовская Аравия. – М.: Мысль, 1968. – 149 с.; Он же. Экономика Саудовской Аравии. – М.: Наука, 1975. – 207 с.

⁷ Першиц, А.И. Хозяйство и общественно-политический уклад северной Аравии в XIX – первой трети XX вв.– М.: Издательство АН СССР, 1961. – 224 с.

⁸ Прошин, Н.И. Саудовская Аравия: историко-этнографический очерк. – М.: Наука, 1964. - 302 с.

⁹ Родригес, А. М. Нефть и эволюция социальных структур аравийских монархий. – М.: Наука, 1989. – 259 с. Родригес А. М. Ваххабизм в становлении и развитии государственных структур Саудовской Аравии // Проблемы истории государства и права. – М.: Магистр, 1996. – С. 60–75.; Он же. Особенности ислама кочевой периферии // Научные труды Московского педагогического государственного университета: Серия: «социально-исторические науки». – М.: Прометей, 1998. – С.163 – 169; Он же. Ислам в Саудовском королевстве // Проблемы новой и новейшей истории: материалы Всероссийской научно-практической межвузовской конференции. – Рязань: РГПУ, 1996. – 171 с. – С. 157 – 172.

¹⁰ Яковлев, А.И. Саудовская Аравия и Запад. – М.: Наука, 1982. – 208 с; Он же. Рабочий класс и социальная эволюция в нефтяных монархиях Востока. – М.: Наука, 1988. – 198 с; Он же. Саудовская Аравия пути эволюции. – М.: Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, 1999. – 169 с; Он же. Восхождение Саудовской Аравии. – М: ИВ РАН, 2024. – 576 с.

В центре внимания этих исследователей оказались вопросы истории, социально-экономического и модернизационного развития государства и общества от момента образования Королевства Саудовская Аравия (КСА) до настоящего времени. Непосредственно институт улама в интересующий нас период рассматривался А.М. Васильевым, А.Г. Георгиевым, В.В. Озолингом и отчасти Л.В. Вальковой только в рамках взаимодействия с королевской властью.

А.М. Васильев, проведя реконструкцию административной вертикали Саудовской Аравии в XIX–XX вв., отметил объединение светской и религиозной властей саудовскими правителями. В дальнейшем А.Г. Георгиев и В.В. Озолинг обратились к проблеме взаимодействия между улама и королём в период модернизационных преобразований. Исследователи отметили единство светского и религиозного начал в ваххабизме, а также взаимную зависимость короля и улама в период модернизации. Следует подчеркнуть, что в обеих работах не проводился углублённый анализ структуры и социального состава религиозного истеблишмента, а также не было рассмотрено участие улама в перипетиях внутривластной жизни королевства. Л.В. Валькова ограничилась описанием места ислама и улама в саудовском обществе 1970–1980-х гг., сосредоточившись на изучении нефтяного фактора в жизни КСА, а также саудовской внешней политике.

Отдельно стоит упомянуть широкий пласт работ Г.Г. Косача. В них основное внимание уделено проблемам развития Саудовской Аравии в период с 1990-х гг. по настоящее время. Применительно к улама исследователь сосредоточился на отношениях между государством и религией. Так, он отмечал процесс секуляризации саудовского общества, конфликтный характер взаимодействия государства с богословами и постепенное подчинение улама королевской власти.

Вторую группу составляют работы преимущественно западных авторов, которые принадлежат к английской, французской, американской и израильской школам арабистики. Следует отметить, что границы между этими школами весьма условны: работы пишутся главным образом на английском языке либо переводятся с национальных языков на английский. Представители этих школ активно цитируют своих коллег и ведут полемику, ссылаясь на англоязычные переводы. При

этом в обзорах историографии страновая принадлежность того или иного специалиста не подчёркивается. Различным проблемам развития и деятельности религиозных кругов Саудовской Аравии посвящён целый ряд работ, в частности публикации М. ар-Рашид¹¹, М. Абира¹², М. аль-Атауни¹³, А. Блая¹⁴, Ф. Вогеля¹⁵, Дж. Кечичиана¹⁶, С. Лакруа¹⁷, А. Лейша¹⁸, Н. Мулина¹⁹, Дж. Тайтелбаума²⁰, Т. Хеггхаммера²¹.

В работах М. ар-Рашид и М. Абира исследуются общие проблемы развития КСА в XX в. Так, в монографиях последнего «Saudi Arabia in the Oil Era: Regime and Elites, Conflict and Collaboration» и «Saudi Arabia: Government, Society and the Gulf Crisis» исследуются процессы социально-политического развития КСА с основания государства до начала 1990-х гг. Многие выводы и оценки сохраняют свою актуальность и по сей день. В то же время М. аль-Рашид концентрируется на истории КСА и внутривосточных процессах.

¹¹ Al-Rasheed, M. A History of Saudi Arabia. – New York: Cambridge University Press, 2010. – 317 p.

¹² Abir, M. Saudi Arabia in the Oil Era: Regime and Elites, Conflict and Collaboration. – Bowdler, 1988. – 247 p.; Idem. Saudi Arabia: Government, Society and the Gulf Crisis. – New York, Routledge, 1993. – 288 p.

¹³ al-Atawneh, M. Wahhabi Islam Facing the Challenges of Modernity. Dar al-Ifta in the Modern Saudi State. – Leiden-Boston: Brill, 2010. – 207 p.

¹⁴ Bligh, A. The Saudi Religious Elite the Ulama as the Participant in the Political System of the Kingdom // International Journal of Middle Eastern Studies. – 1985. – Vol. 17 – No 1. – P. 37–50.

¹⁵ Vogel, F. Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia. – Leiden-Boston-Koln: Brill. 2000. – 404 p.

¹⁶ Kechichian, J. The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: the Case of Saudi Arabia // International Journal of Middle Eastern Studies – 1986 – Vol.18. – No 1 – P. 53–71.

¹⁷ Lacroix, S. Between Islamists and Liberals. Saudi Arabia's New "Islam-liberal" Reformists // Middle East Journal – 2004 – No 3. – P. 345–356; Idem. Awakening Islam. The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia. – Cambridge - London: Harvard University Press, 2011. – 373 p.

¹⁸ Laysh, A. Ulama and politics in Saudi Arabia // Islam and Politics in the Modern Middle East / Eds. M Heper, R. Israeli. – London – Sydney: 1984. – P. 29–63

¹⁹ Mouline, N. The Clerics of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia / Trans. by Ethan S. Rundell. – London–New Haven.: Yale university Press, 2014. – 333 p.

²⁰ Tietelbaum, J. Holier than Thou. Saudi Arabia's Islamic Opposition. – Washington: Washington Institute for Near East Policy, 2000. – 149 p.

²¹ Hegghammer, T., Lacroix, S. Rejectionist Islamism in Saudi Arabia the Story of Juhayman al-Utaybi Revisited // International Journal of Middle Eastern Studies. – 2007 – Vol. 39. – No 1. – P. 103–122; Hegghammer T. Jihad in Saudi Arabia. Violence and Pan-Islamism Since 1979. – New York: Cambridge University Press, 2011. – 290 p.

В исследованиях С. Лакруа, Т. Хеггхаммера, Дж. Тайтелбаума разрабатывается проблематика, связанная с фракциями религиозной оппозиции: движением «Ас-Сахва аль-Исламийа», шиитским движением и исламскими экстремистами. Прослеживаются этапы становления оппозиционных групп, их идеология, причины и факторы формирования.

Процесс взаимодействия богословов с королевской властью частично затронут М. Абиром, А. Блаем, А. Лейшем, М. аль-Рашид, С. Лакруа и Дж. Кечичианом. Исследователей объединяет представление о разделении полномочий между улама и правителем, которое, по их мнению, сформировалось ещё на заре Саудовской монархии и существует в неизменном виде по сей день.

Монография Ф. Вогеля «Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia» рассматривает главным образом юридический аспект работы богословского корпуса. Освещены процесс взаимодействия светского и шариатского права, а также отношения между королём и улама в правоприменительной практике. Материалами исследования послужил опыт длительного пребывания автора в Саудовской Аравии и непосредственного общения с представителями корпуса богословов. Монография фокусируется на периоде 1980–1990-х гг., когда роль и место улама сильно изменились. Однако автор в своих выводах придаёт недостаточное значение традиции.

Монография М. аль-Атауни «Wahhabi Islam Facing the Challenges of Modernity: Dar al-Ifta in the Modern Saudi State» посвящена анализу истории Дар аль-Ифта — государственного органа, ответственного за издание фетв²² и консультирование населения по вопросам религии. Исследуется период с момента образования данной организации в 1953 г. до конца 1990-х гг. Наибольшее внимание уделено преемникам Дар аль-Ифта: Комитету высших улама и Постоянной комиссии по научным исследованиям. Монография даёт комплексное представление о структуре и функциях этих организаций и имеет высокую академическую ценность, так как содержит множество интересных фактов и идей.

²² Фетва (فتوة) в исламе — рекомендация богослова по какому-либо религиозно-правовому вопросу.

Монография Н. Мулина «The Clerics of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia» посвящена истории взаимодействия между улама и королевской властью от момента возникновения ваххабизма до начала 2000-х гг., благодаря чему создаётся комплексная картина развития саудовских улама в исторической ретроспективе. Однако в ней процесс развития структуры богословов детально не раскрыт, а некоторые выводы недостаточно обоснованны. Тем не менее, нельзя не отметить введение в оборот существенного количества саудовских источников, таких как сборники фетв и писем саудовских улама. Кроме того, в монографии представлены сведения и идеи, заслуживающие внимания исследователей.

Во всех работах наблюдается одна и та же черта: религиозные институты изучаются либо через призму внутривластных процессов, либо изолированно друг от друга, вне контекста института улама в целом. В результате такого подхода теряются нюансы, которые подчас оказывали существенное влияние не только на развитие саудовских улама как социального института, но и на их действия во внутренней политике.

Третью группу составили работы арабских (в основном, саудовских) исследователей. Их можно разделить на две подгруппы.

Первая подгруппа представлена историческими исследованиями А. Саида²³, М. аль-Аджлани²⁴, С. аль-Мухтара²⁵, А. аль-Усаймина²⁶, Ф. аль-Фарси²⁷, Х. аз-

²³ Саид, А. Тарих аль-Мамлака аль-‘арабийя ас-са‘удийя (История Королевства Саудовская Аравия). В 3-т. Т. III. – Байрут: Дар аль-катиб аль-‘арабий, 1964. – 397 с.

²⁴ аль-Аджлани, М. Тарих мамлака фи сират заим Файсал малик аль-Мамлака аль-‘Арабийя ас-Са‘удийя (История Королевства через призму биографии вождя Фейсала, короля Королевства Саудовская Аравия). – Б/м, б/и., 1968. – 480 с.

²⁵ аль-Мухтар, С. Тарих аль-Мамлака аль-‘арабийя ас-са‘удийя байна аль-мади ва-ль-хадир (История королевства саудовская Аравия в прошлом и настоящем). В 2-х т. – Байрут, – Т.1: Дар мактаб аль-хайат, 1957. – 400 с., аль-Мухтар, С. Тарих аль-Мамлака аль-‘арабийя ас-са‘удийя байна аль-мади ва-ль-хадир (История королевства саудовская Аравия в прошлом и настоящем). В 2-х т. Т.2: Дар мактаб аль-хайат, 1960. – 544 с.

²⁶ аль-Усаймин, А. Тарих аль-Мамлака аль-‘арабийя ас-са‘удийя (История Королевства Саудовская Аравия). В 2-х т. Т.I. – ар-Рийад: Б/и, 2005. – 367 с; аль-Усаймин, А. Тарих аль-Мамлака аль-арабийя ас-са‘удийя (История Королевства Саудовская Аравия). В 2-х. Т. II. – Ар-Рийад: Б/и, 2004. – 414 с.

²⁷ al-Farsy, F. Modernity and Tradition: The Saudi Equation. – London – New York: Kegan and Paul International, 1990. – 337 p.

Захрани²⁸, А.М. Аль аш-Шейха²⁹, С.М. аль-Ганнама³⁰, А.А. Турки³¹, Х. ан-Наими³². Привлекает особое внимание изучение вопроса развития системы образования в КСА, однако детального исследования улама не проводилось. Причина этого заключается в щекотливом характере самого вопроса, который фактически стал проявлением конкуренции светских правителей и религиозных структур за верховную власть. Этот процесс имеет отдалённое сходство со спором «священства» и «царства» в России XVII в., а также с борьбой за инвеституру между императором Священной Римской империи и папой римским, которая шла на протяжении большей части Средних веков. Тем не менее, в этих работах представлены крайне полезные для диссертационного исследования сведения и соображения. Так, монография М. аль-Аджлани содержит пропагандистские материалы, которые помогают реконструировать саудовский официальный нарратив 1960-х гг.

²⁸ аз-Захрани, Х. Ат-та‘алим фи ахд аль-малик Са‘уд ибн ‘Абд аль-‘Азиз: Дираса тарихийа васаикийа (1373 – 1384 х.) – (1953 – 1964) (Система образования в эпоху короля Сауда ибн Абд аль-Азиза. Историко-документальное исследование (1373 – 1384 х.) – (1953 – 1964)). – ар-Рийад: Дарат аль-мадик ‘Абд аль-‘Азиз, 2006. – 759 с.

²⁹ Аль аш-Шейх, А.М. Асар ва джухуд ‘улама аль-Мамлака аль-‘арабиййа ас-са‘удиййа ли насрат вилайат аль-имам аль-малик ‘Абд аль-‘Азиз ибн ‘Абд ар-Рахман ибн Файсал Аль Са‘уд // Аль Мамлака аль-‘арабиййа ас-са‘удиййа фи ми‘ат ‘ам: бухус ва дирасат (Королевство Саудовская Аравия на протяжении 100 лет: исследования). Т. III. – ар-Рийад: Дарат аль-малик ‘Абд аль-‘Азиз, 2007. – С. 417 – 458.

³⁰ Аль-Ганнам, С.М. Аль-би‘ат ас-сийасиййа аль-иклимиййа ва-д-даулиййа фи Шибх аль-джазира аль-‘арабиййа иббана нухуд аль-малик ‘Абд аль-‘Азиз ли та‘асиси ад-даула ас-са‘удиййа аль-хадиса (Региональная и международная политическая обстановка на Аравийском полуострове в период восстановления королём Абд аль-Азизом современного саудовского государства) // Аль-Мамлака аль-‘арабиййа ас-са‘удиййа фи ми‘ат ‘ам: бухус ва дирасат (Королевство Саудовская Аравия на протяжении 100 лет: исследования). Т. III. – ар-Рийад: Дарат аль-малик ‘Абд аль-‘Азиз, 2007. – С. 673–775.

³¹ Ат-Турки, А.А. Наш‘ат ад-даула ас-са‘удиййа ва-д-да‘ава аль-ислахиййа (Возникновение саудовского государства и реформистский призыв) // Аль-Мамлака аль-‘арабиййа ас-са‘удиййа фи ми‘ат ‘ам: бухус ва дирасат (Королевство Саудовская Аравия на протяжении 100 лет: исследования). Т. II. – ар-Рийад: Дарат аль-малик ‘Абд аль-‘Азиз, 2006. – С. 55–108.

³² Ан-Наими, Х.С. Таухид аль-Мамляка аль-‘арабиййа ас-са‘удиййа ва иадат бинаиха фи ахд аль-малик ‘Абд аль-‘Азиз (Объединение и перестройка Королевства Саудовская Аравия в правление короля Абд аль-Азиза) // Аль-Мамлака аль-‘арабиййа ас-са‘удиййа фи ми‘ат ам: бухус ва дирасат (Королевство Саудовская Аравия на протяжении 100 лет: исследования). Т. II. – ар-Рийад: Дарат аль-малик ‘Абд аль-‘Азиз, 2007. – С. 427–506.

Вторая подгруппа представлена более скромно. В общей массе оппозиционных публикаций можно выделить монографию А. Абдаллаха «Ал-‘улама ва-ль-‘арш суна’иййат ас-султа фи-с-са‘удийа» («Улама и престол: дуализм власти в Саудовской Аравии»)³³, где предпринимается попытка обосновать тезис об изначальной независимости улама от светских правителей и естественности их роли как автономной второй ветви власти в стране. Основной объект исследования — взаимоотношения между королём и богословами. Хронологические рамки охватывают весь XX в.: от восстановления власти Саудидов Абд аль-Азизом до эпохи короля Фахда включительно. Стремясь обосновать выдвинутый тезис, исследователь по-своему обходитесь с историческими фактами и предпочитает умалчивать о тех из них, которые не вписываются в его концепцию. Так, автор приводит свидетельства поддержки богословами Абд аль-Азиза³⁴, но не упоминает факта зависимости богословов от короля как имама мусульман и не раскрывает религиозно-политическое содержание концепции имамата в ваххабизме. Вывод, что имамат был только на словах, тогда как светскую власть осуществляли основатель КСА и его отец, а религиозную — Аль аш-Шейхи³⁵, не подкреплён достаточно вескими аргументами. Не учитывается ни то обстоятельство, что вердикт кади³⁶ мог быть обжалован наместником и, в крайнем случае, главой государства, ни то, что назначение на любую религиозную должность зависело от светского правителя.

Общим для оппозиционной части арабоязычной историографии является стремление обосновать естественность идеи разделения светской и религиозной властей в КСА. При этом представители этого направления по-своему интерпретируют некоторые исторические факты. Таким образом, саудовские

³³ Абдаллах, А. Ал-‘улама ва-ль-‘арш суна’иййат ас-султа фи-с-са‘удийа (Улама и престол: двойственный характер власти в Саудовской Аравии). — Лондон: Муа’ссаса ар-рафид ли-н-нашри ва -т-таузии, 1995. — 327 с. — URL: https://archive.org/details/20201111_20201111_1306/page/n3/mode/2up. (дата обращения: 23.03.2023).

³⁴ Там же, с. 18–20.

³⁵ Абдаллах, А. Указ. соч. С. 37–38.

³⁶ Кади (قاض) — судья в исламе.

оппозиционные исследования — яркий пример войн памяти, когда та или иная сторона конструирует исторический миф для подкрепления своих политических позиций. Примечательно, что представление об изначальном равноправии богословов и правителей прослеживается и в англоязычных академических исследованиях.

Отдельно следует отметить общие работы по проблемам взаимодействия ислама и политики в странах Ближнего Востока, а именно — труды В.В. Наумкина, В.А. Кузнецова, И.А. Зарипова, В.В. Орлова ³⁷, К.М. Труевцева ³⁸, И.В. Кудряшовой ³⁹, Е.Ю. Барковской ⁴⁰, М. З. Раджбандинова ⁴¹, Ф.М. Ацамбы, С.А. Кириллиной ⁴², Н.А. Иванова ⁴³, А.А. Куделина ⁴⁴, Р.М. Скотт ⁴⁵, К.Е. Босуорта, И.Р.

³⁷ Наумкин, В.В., Зарипов, И.А., Кузнецов, В.А., Орлов, В.В. Государство и мусульманская умма: институты управления и взаимодействия в России и арабском мире. Историческая ретроспектива // Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: История и современность. – 2021. – № 1. – С. 54 – 69; Наумкин, В.В., Зарипов, И.А., Кузнецов, В.А., Орлов, В.В. Стратегии выстраивания отношений между государством и исламом в России и арабском мире // Minbar Islamic Studies. – 2021 – Вып. 14. – №1. – С. 13–49.

³⁸ Труевцев, К.М. Глобализация и арабский мир: до и после двух волн турбулентности. – М.: ИВ РАН, 2020. – 370 с.

³⁹ Кудряшова, И.В. Исламский фундаментализм как тип политического сознания: диссертация... кандидата политических наук 23.00.04. – М., 1999. – 164 с.; Она же. Идеологический дискурс политического ислама // Политическая наука. – 2003. – № 4. – С. 133-148.

⁴⁰ Барковская Е.Ю. Ислам и проблемы становления современной государственности на мусульманском Востоке. – Москва: РАГС, 2009. – 145 с.

⁴¹ Раджбандинов, М.З. Анатомия египетской революции 2011 г. Египет накануне и после политического кризиса в январе-феврале 2011 года. – М.: ИВ РАН, 2013. – 411 с. Он же. Радикальный исламизм в Египте (на примере деятельности организации «Аль-Джихад» и «Аль-Гамаа аль-исламийя»). – М.: Институт востоковедения РАН, 2003. – 274 с. Он же. Египетское движение братьев-мусульман. М.: ИВ РАН, 2003. – 432 с.

⁴² Ацамба, Ф.М., Кириллина С.А. Религия и власть: ислам в Османском Египте (XVIII-первая четверть XIX в.). – М.: Издательство Московского университета, 1996. – 155 с.; Кириллина, С.А. Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX - нач. XX в.). — Москва: Наука, 1989. — 201 с.

⁴³ Иванов, Н.А. Организация шариатской власти и административно-хозяйственного аппарата в Османской империи XVI – XVII вв. (на примере арабских стран) // Феномен восточного деспотизма. Структура управления и власти. – М.: Наука, Восточная литература, 1993. – С.234 – 261.

⁴⁴ Куделин, А.А. Эволюция социально-политических институтов Османского Египта (XVII-XVIII вв.). – М.: РУДН, 2017. – 180 с.; Куделин А.А., Фролов К.Д. Трансформация идеологии движения ихванов 1914-1930: развитие и упадок // Электронный научно-образовательный журнал История. – 2021, №1. – С. 11.

⁴⁵ Скотт, Р.М. Новый образ мусульманского права. Государственно-религиозные отношения и конституционное строительство в современном Египте / Пер. с англ. Ю. Кириленко. – СПб.: Библиороссика, 2025. – 364 с.

Неттона, Ф.И. Вогеля⁴⁶. Эти материалы позволили провести сравнительно-исторический анализ и установить особенности отношений между улама и властью, свойственные исключительно Саудовской Аравии, а также выявить основные черты модернизированного механизма взаимодействия между королём и улама по состоянию на 1992 г.

Источниковая база исследования

Поставленные цели и задачи определили следующий выбор источников.

Первую группу составили саудовские официальные документы. Сюда относятся опубликованные на страницах газеты Умм аль-Кура королевские указы, фетвы улама по вопросам, имеющим общегосударственное значение, законы⁴⁷. Некоторые из них доступны на сайтах правовой информации КСА, другие — на сайте саудовского посольства в США в разделе «Информация о стране». Методом сравнительного анализа установлено, что публикуемые законы и нормативные акты представляют собой точный репринт оригинального документа с сохранением преамбулы и заключительной части. Наиболее важные фетвы опубликованы на страницах саудовской правительственной газеты «Умм аль-Кура». Как правило, фетва приводится в тексте статьи с точным сохранением структуры: преамбула, где указывается причина издания постановления, коллектив авторов, сам текст постановления и заключительная часть, где указываются все авторы по степени авторитетности в порядке убывания. Обычно приводятся имя и фамилия богослова,

⁴⁶ Bosworth, C. E., Netton, I. R., Vogel, F. E. Siyasa // The Encyclopaedia of Islam. New Edition / Ed. by C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heirichs, the late G. Lecomte. – Leiden: Brill, 1997. – P. 694–695.

⁴⁷ Law of the Judiciary, 1975 // Embassy of Saudi Arabia – URL: <https://web.archive.org/web/20250218170133/https://saudiembassy.net/law-judiciary> (Accessed on 02.02. 2026).; King Fahd's Speech on the Issuance of the Basic Law of Governance. 1992 // Embassy of Saudi Arabia URL: <https://www.saudiembassy.net/king-fahds-speech-issuance-basic-law-governance> (accessed: 11.09.2024). Перестала действовать в феврале 2026 г.; Файсал аль-мафди малик аль-билад (Обожаемый Фейсал – король страны) // Умм аль-Кура. 1964. С.1 Аль-амр аль-маликий ракм А/137. 1971 (Королевский указ № А/137.1971) // Умм аль-Кура, 1971, № 2387. С.1; Сумувву аль-амир Файсал йуалану фи байанихи аль-визарийи ас-сияса ал-джадида лид-даула (Его королевское высочество принц Фейсал на заседании совета министров объявляет о начале новой политике в стране) // Умм аль-Кура. 1962, №.1944. С. 6.; Ан-Низам аль-асасийй ли-ль-хукм (Основной закон правления). 1992. // Nezams. com. URL: <https://nezams.com/النظام-الاساسي-للكم-عام-١٤١> (accessed: 12.06.2024); Ан-Низам аль-асасийй ли-ль-хукм. 1992 (Основной закон правления.1992). – URL: <https://archive.org/details/002-pdf-01-1412/mode/2up> (accessed: 12.06.2025).

но часто встречается упоминание одного имени, что затрудняет установление личности того или иного автора документа. Часть из них, как, например, Основной закон правления, были в дальнейшем оцифрованы. Их тексты доступны на сайтах исламских фондов, Архива Интернета⁴⁸ как в виде электронного файла, так и архивированной копии сайта с документом в Wayback Machine. Существенная часть документов по эпохе Абд аль-Азиза опубликована Х. Вахбой, египтянином на саудовской дипломатической службе, в рамках книги «Хамсуна ‘аман фи Джазират аль-араб» («Пятьдесят лет на Аравийском полуострове»)⁴⁹. В основном это депеши и докладные записки.

Вторую группу составляют письма ведущих богословов страны и коллективные фетвы. В настоящий момент многие из них опубликованы в составе тематических сборников. Например, сборник «Ад-дурар ас-саниййа фи-ль-а’джвибат ан-надждиййа» («Величественные жемчужины ислама в ответах неждийских улама»⁵⁰) содержит документы авторства как самого основателя ваххабизма, так и его последователей с конца XVIII в. по начало XX в. Всего издано 16 томов, каждый из которых посвящён отдельной группе проблем идейного содержания ислама: от вопросов богослужебного ритуала и бытовых вопросов до власти и войны. В предисловии к первому тому автор отмечает, что публикуемые им фетвы и письма сгруппированы по проблемному принципу либо по датам смертей их авторов, начиная с Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба. В зависимости от объёма документ может приводиться в формате пересказа с указанием автора, либо полностью⁵¹. К сожалению, часто публикуемые документы содержат только

⁴⁸ Internet Archive: official website. – URL: <https://archive.org> (accessed on: 03.02.2026)

⁴⁹ Вахба, Х. Хамсуна ‘аман фи Джазират аль-‘араб (Пятьдесят лет на Аравийском полуострове) Аль-Кахира: Дар аль-‘афак аль-‘арабийя, 2001. – 307 с.

⁵⁰ Ибн Касим, А. Ад-дурар ас-саниййа фи-ль-а’джвибат ан-надждиййа маджму‘ат расаил ва масаил ‘улама Наджд аль-‘а‘алам мин ‘аср аш-шайх Мухаммад ибн ‘Абд аль-Ваххаб ила ‘асрина хаза (Величественные жемчужины ислама в ответах неждийских богословов: сборник посланий и писем выдающихся неждийских богословов от Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба до наших дней). Т. I – XVI. – Б/М, Би., 1992 – 1999. – URL: https://archive.org/details/1_20191031/10_الأجوبة_النجدية_في_الدرر_السنية/page/4/mode/2up (Дата обращения: 10.02.2026).

⁵¹ Ибн Касим А. Указ. соч. Т I. С. 24 – 26.

основной текст, тогда как преамбулы с указанием даты, адресата и автора бывают опущены либо приводятся частично, что затрудняет источниковедческий анализ. Несмотря на это, объём содержащихся в них сведений огромен и позволяет составить комплексное представление о восприятии улама правителя и самих себя, а также прояснить некоторые эпизоды социально-политической жизни страны дореформенного периода.

Часть личного архива первого верховного муфтия КСА шейха Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха опубликован в рамках 13-ти томного сборника «Фатава ва раса'ил ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрахим Аль аш-Шайх» («Письма, прокламации и фетвы его преосвященства шейха Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха») ⁵². В отличие от «Величественных жемчужин», практически все документы опубликованы с полным сохранением структуры. В ряде случаев опускается подпись автора в конце документа, однако наличие преамбулы позволяет точно определить дату создания и адресата. Содержащиеся в них сведения позволяют составить исчерпывающее представление о полномочиях верховного муфтия и главы судей страны, образах имамов мечетей и областных кади, социальном облике саудовских улама 1950–1960-х гг. а также их мировоззрении и взаимоотношениях с королём. Из недостатков следует отметить иногда встречающееся намеренное сокрытие имен адресатов, а также конкретных лиц и областей (эти места обозначены многоточием), что может быть связано с нежеланием составителя предавать излишние детали огласке.

В **третью группу** вошли материалы саудовских СМИ и комментарии саудовских богословов общеарабским телеканалам. Наиболее объёмную часть составляют материалы саудовской официальной газеты «Умм аль-Кура»⁵³. На её страницах освещаются в первую очередь новости, непосредственно связанные с внешней и внутренней политикой Саудовской Аравии, а также выходят

⁵² Ибн Касим, М. Фатава ва раса'ил ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрахим Аль аш-Шайх (Письма, прокламации и фетвы его преосвященства Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха) В 13 т. – Макка: Матба'ат аль-хукума, 1419 х.

⁵³ Хакикат аль-'амр би-ль-ма'аруф ва ан-нахийи 'аниль-мункар (Сущность процесса поощрения добродетели и порицания греха) // Умм аль-Кура. – 1927 – № 111. – С. 1.

редакционные статьи по наиболее важным проблемам общественной жизни, которые позволяют составить комплексное представление о роли улама в рамках саудовской политической системы и проследить её эволюцию. Схожую информацию содержат материалы газеты «Аш-Шарк аль-Аусат»⁵⁴, ведущего общеарабского периодического издания, однако по понятным причинам охват тем гораздо шире. Некоторые данные биографического характера содержат некрологи саудовских улама, которые можно встретить в материалах телеканала «Аль-Арабия»⁵⁵, принадлежащего саудовскому медиа конгломерату MBC Group.

Что касается интервью, то они представлены в основном комментариями так называемых сахвийских шейхов различным средствам массовой информации. В работе использовались комментарии телеканалу «Аль-Джазира»⁵⁶, базирующемуся в Катаре.

Четвёртую группу составляют биографические справочники — как в печатном виде, так и в электронном.

Первая подгруппа представлена сборниками биографий «‘Улама Наджд хилала саманийат курун» («Улама Неджда на протяжении восьми веков»), «Улама Аль Силим ва таламизатахум ва ‘улама ал-Касим» («Улама Аль Силим, их ученики

⁵⁴ ‘Абраз маламих ташкил Хай’ат кибар аль-‘улама: тамсил ли-ль-маликийя ва-ль-’ахнаф ли-ль-марра аль-‘ула. 15.02.2009 (Наиболее важные моменты процесса формирования Комитета высших улама. Первый раз, когда членами КВУ стали маликиты и ханафиты. 15.02.2009) // Аш-шарк аль-Аусат. — URL: <http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=507131&issueno=11037> (дата обращения: 28.11.2024). Перестала действовать в феврале 2026.

⁵⁵ аль-Фавваз, Н. Вафат аш-шайх Салих аль-Лухайдан ‘адувв Хайат Кибар аль-‘улама би ас-са‘удиййа. (Смерть шейха Салиха аль-Лухайдана, члена Комитета высших улама Саудовской Аравии). 01.05.2022 // Аль-Арабия. — URL: <https://web.archive.org/web/20220105045527/https://www.alarabiya.net/saudi-today/2022/01/05/وفاة-الشيخ-صالح-الالحيدان-عضو-هيئة-كبار-العلماء-بالسعودية> (дата обращения: 04.02.2026).

⁵⁶ What is Sahwa, the Awakening Movement Under Pressure in Saudi 05.06.2019 // Аль-Джазира. — URL: <https://www.aljazeera.com/features/2019/6/5/what-is-sahwa-the-awakening-movement-under-pressure-in-saudi> (Дата обращения 20.03.2025); Who are the key sahwa figures Saudi Arabia is cracking down on? 05.06.2019.— URL: <https://www.aljazeera.com/features/2019/6/5/who-are-the-key-sahwa-figures-saudi-arabia-is-cracking-down-on> (Дата обращения 20.03.2025); Аль-Ауда... да‘ий са‘удий зара ас-сиджн аксар мин марра. 23.03.2016 (аль-Ауда... саудовский проповедник снова получил тюремный срок. 23.03.2016) // Аль-Джазира. — URL: <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2016/3/23/سلمان-العودة> (дата обращения: 26.10.2025). Перестала действовать в феврале 2026 г.

и другие улама провинции аль-Касим»)⁵⁷. Первый сборник составлен шейхом А. Аль Бассамом, видным касимским богословом второй половины прошлого столетия, и является расширенным и исправленным переизданием вышедшего в 1978 г. сборника «Улама Неджда на протяжении шести веков». Первое издание насчитывало три тома. В новом издании был расширен список биографий до XVI в. и раньше, а также исправлены фактические ошибки и неточности. Источник прямо указывает, что биографическими исследованиями занимались улама, которые жили в конце XIX – первой трети XX вв. в Эль-Касиме и Хиджазе. Как отмечает сам автор, его целью было привлечь внимание к истории и наследию улама Неджда, поскольку информации о них было мало.

Сборник вышел в свет в 1998 г. В 1990-е гг. шла активная борьба с религиозной оппозицией, которая подвергла жёсткой критике короля, отказывая ему в легитимности. В этот период официальные улама, занимавшие должности в судебной системе, Комитете высших улама и Постоянном комитете по научным исследованиям, упрекали в слепом подчинении королю и отступлении от роли хранителей традиции. Примерно в это же время к критике режима подключился Усама ибн Ладен, который открыто обвинил верховного муфтия страны шейха Абд аль-Азиза ибн База в неверии. Причиной стало то, что последний одобрил решение ввести американские войска на территорию королевства в период Войны в Заливе. Выход расширенного сборника фактически способствовал очищению улама от выдвинутых обвинений, однако прямо об этом автор в предисловии не говорит.

Таким образом, можно предполагать наличие двух целей создания сборника: парировать критику в адрес официальных улама и завершить работу по систематизации генеалогий, которая велась ханбалитскими богословами с начала

⁵⁷ Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х; Аль-‘Умари С. ‘Улама Аль Силим ва таламизатахум ва ‘улама ал-Касим (Улама из Аль Силим, их ученики и другие улама аль-Касима) в 2-х т. Т I. – Ар-Рияд: Матаби‘у аль- ‘иша‘, 1985. – 530 с; Нубза мухтасира ан ас-сира аз-затийа ли Абд ар-Раззак аль-Афифи (Краткая заметка о жизни Абд ар-Ризака аль-Афифи) // Saaid.org – URL: <https://saaid.org/Warathah/1/afefe.htm> (Дата обращения: 06.02.2025); Тарджама ад-дуктур Мухаммад ибн Са‘ад аш-Шавиир (1356–1442 х.) // Салаф ли аль-бухус ва ад-дираса. – URL: <https://web.archive.org/web/20220518154324/https://salafcenter.org/5941/> (дата обращения: 15.02.2026).

прошлого века. Текст обладает смешанной композицией. И в первом, и во втором изданиях в начале приводятся сведения историко-географического характера о Неджде. В частности, даётся информация об основных центрах богословской науки на рубеже XIX – XX вв. — городах Анайза и Бурайда, Ушейкар, ад-Дирья, Эр-Рияд. Некоторые из них, в частности Ушейкар и ад-Дирья, в настоящее время уже потеряли свой статус или исчезли. Далее идут биографии: сперва — семь представителей Аль аш-Шейх, от основателя ваххабизма шейха Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба до Мухаммада ибн Ибрагима, затем порядок меняется на алфавитный⁵⁸. При этом принадлежность к потомственным богословам не имеет особого значения. Это наблюдается в отношении семьи Аль аш-Шейх, члены которой оказываются разбросаны по всем шести томам в зависимости от алфавитного порядка буквы, с которой начинается имя. Аналогичная ситуация с представителями других потомственных династий улама — в частности, семьи Ибн Атик, члены которой пользовались уважением в богословской среде⁵⁹. Вероятно, это объясняется большой ролью личных заслуг и репутации каждого отдельного богослова вне зависимости от принадлежности к семье.

Биографические справки в сборнике содержат внушительный объём информации. Практически всегда отражены родословные их семей (а также их характеристика) и родственные связи, что даёт возможность определить социальное положение улама в обществе той или иной провинции. Для каждого богослова автор перечисляет этапы обучения, рассказывает о его наставниках и о времени, проведённом у того или иного специалиста. Также приводится характеристика личностных качеств героя биографии и свидетельства коллег, которые учились или работали вместе с ним. Карьерный путь показан со сроками пребывания в должности и датами перевода на новое место службы. Автор перечисляет книги и трактаты, которые составили герои биографии, а также другие

⁵⁸ Аль Бассам, А. Указ. соч. Т. I. С. 577–582.

⁵⁹ Аль Бассам, А. Указ. соч. Т. I. С. 577–582; Аль Бассам, А. Указ. соч. Т. II. С. 567–575; Аль Бассам, А. Указ. соч. Т. III. С. 579–587.; Аль Бассам, А. Указ. соч. Т. IV. С. 522 – 528; Аль Бассам, А. Указ. соч. Т.V. С. 569–576; Аль Бассам, А. Указ. соч. Т. VI. С. 551–565.

виды деятельности, указывает количество подготовленных ими специалистов и должности, которые они занимали впоследствии. Это даёт возможность точнее определить их род занятий и значение в саудовском обществе соответствующего периода. Однако это относится к улама рубежа XIX – XX вв. Уже в отношении богословов XVIII – первой половины XIX в. такого рода информация встречается редко. Биографии богословов XVII–XVIII вв. могут содержать только информацию о месте рождения, занимаемых должностях и датах жизни. В ряде случаев, даже в отношении XIX в., можно отсутствовать точная дата рождения богослова. В таком случае автор источника применяет указание следующего типа: «середина/конец 12/13/14 века хиджры». При этом он может чётко указать либо дату смерти, либо рождения. В отношении конца XIX – XX вв. это практически не встречается.

По своему охвату сборник биографий весьма обширен. Упоминаются не только крупные региональные богословы, но и их коллеги даже из захолустных местечек, которые не поднимались выше поста судьи.

Таким образом, лучше всего представлен период XIX – XX вв. и в ряде случаев XVIII в., тогда как биографии более раннего периода содержат скудную информацию. По этой причине данный источник позволяет составить комплексный образ саудовских улама и оазисных элит только Нового и Новейшего времени, реконструировать процесс развития системы подготовки саудовских улама, наиболее характерные этапы их профессиональной карьеры, а также установить источники комплектования и охарактеризовать социальный состав в дореформенный и пореформенный периоды.

Сборник «Улама Аль Силим» представляет собой аналог «Улама Неджда», однако он меньше по объёму и фокусируется на провинции Эль-Касим. Охвачен период с начала XIX по XX вв. Порядок смешанный: в начале по авторитетности, потом по алфавиту. Материалы позволяют дополнить данные биографий из сборника Аль Бассама, однако имеют те же недостатки, что и предыдущий сборник.

Помимо печатных сборников, огромный пласт биографических данных содержат сайты saaaid.org⁶⁰, salafcentre.org.⁶¹, islamway.net⁶², где собраны биографии наиболее авторитетных саудовских улама вплоть до настоящего времени, а также произведения крупных саудовских богословов. Saaaid.org известен как зарубежным, так и отечественным специалистам. Содержащиеся в них сведения совпадают с данными А. Аль Бассама, а также с официальными некрологами в ведущих саудовских СМИ. Структурно биографические справки на сайте идентичны материалам сборника «Улама Неджда», но объём приводимых фактов здесь гораздо меньше. Среди преимуществ этого источника следует отметить широкий охват. На сайте приводятся биографии богословов 1990 – 2000-х гг., а также ныне живущих специалистов, тогда как печатные сборники посвящены ушедшим из жизни до 1996 г. и не включают начавших свой профессиональный путь в 1970-е гг. Материалы данных источников позволили установить особенности социального состава корпуса и системы подготовки 1970-х – начала 1990-х гг.

Следует учитывать, что данные биографии составлены на основе документов из саудовских государственных и личных архивов, которые оказались недоступны автору диссертации, из-за чего на данный момент провести комплексное источниковедческое исследование биографий едва ли возможно. Лишь малая часть содержащихся там сведений может быть подвергнута методу перекрёстной проверки фактов.

Указанные источники охватывают только официальных улама, тогда как биографии сахвийских шейхов приходится искать на их собственных сайтах, а также в материалах СМИ. К сожалению, проверка достоверности указанных сведений остается крайне сложной задачей, поскольку альтернативных источников обнаружить пока не удалось. По этой причине приходится довольствоваться

⁶⁰ Сайд аль-фава'ид: сайт – URL: <https://saaaid.org> (дата обращения: 04.02.2026)

⁶¹ Салаф ли аль-бухус ва-д-дираса: сайт – URL: <https://salafcenter.org> (дата обращения: 03.09.2025). Перестала действовать в феврале 2026 г.

⁶² Тарик ал-'ислам: сайт – URL: <https://islamway.net> (дата обращения: 04.09.2025). Перестала действовать в феврале 2026 г.

сведениями зарубежных коллег, которые имели возможность лично побеседовать с участниками событий.

Пятую группу составили мемуары и книги современников и участников событий, в частности Али Бея⁶³, И. Буркхардта⁶⁴, А. Адамова⁶⁵, Х. Вахбы⁶⁶, Г. Филби⁶⁷, Г. Диксона⁶⁸, Дж. Де Гори⁶⁹, Дж. Глабба⁷⁰, А. ар-Рихани⁷¹, Х. аз-Зирикли⁷², Р. Лейси⁷³, Ф. Хамзы⁷⁴, Халида ибн Султана⁷⁵, а также справочные издания и саудовские хроники.

Работы Г. Диксона «Kuwait and Her Neighbors» и «The Arab of the Desert: a Glimpse into Badawin life in Kuwait and Saudi Arabia» хотя и не являются академическими исследованиями, однако содержат огромное количество уникальных сведений исторического и этнографического характера по Кувейту,

⁶³ Ali Bey. Travels of Ali Bey in Morocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria and Turkey between the years 1803 and 1807, written by himself and illustrated by maps and numerous plates. In 2 vols. Vol. I. – London: Print for London and co., 1816. – 390 p.

⁶⁴ Burckhardt, J.L. Notes on the Bedouins and Wahhbys. In 2 vols. Vol. I. – London: Henry Colburn and Richard Bentley, 1831. – 391 p.

⁶⁵ Адамов, А. Ирак Арабский: Бассорский вилайет в его прошлом и настоящем. – СПб.: Типография главного управления уделов, 1912. – 616 с.

⁶⁶ Вахба, Х. Хамсуна 'аман фи Джазират аль-'араб (Пятьдесят лет на Аравийском полуострове). – Аль-Кахира: Дар аль-афак аль-'арабийя, 2001. – 307 с.; Он же. Джазират аль-араб фи аль-карн аль-'ишрин (Аравия в XX в.). – Б/ м.: Матба'ат ладжна ат-та'алиф ва-тарджама ва-н-нашр, 1935. – 436 с.

⁶⁷ Philby, H. The Heart of Arabia. In 2 vol. Vol. I. – London - Bombay – Sydney: Constable and Company Ltd, 1922. – 354 p.; Idem. Forty Years in the Wilderness. – London: Hale, 1957. – 272 p.

⁶⁸ Dickson, H. The Arab of The Desert: a Glimpse into Badawin life in Kuwait and Saudi Arabia. – London: Allen & Unwin, Б/г. – 664 p.; Dickson, H. Kuwait and Her Neighbors. – London: Allen & Unwin, 1968. – 627 p.

⁶⁹ De Gauri, G. Faysal King of Saudi Arabia. – New York - Washington: Frederic A. Praeger, publishers, 1966. – 191 p.

⁷⁰ Glubb, J.B. War in The Desert. – London: Hodder & Stoughton, 1960. – 352 p.

⁷¹ al-Rihani, A. Ibn Saud of Arabia: His People and His Land. – London: Constable & Co Ltd, 1928. – 370 p.

⁷² аз-Зирикли, Х. Шибх аль-джазира аль-'арабийя фи 'ахд аль-малик 'Абд аль-'Азиз (Аравийский полуостров в эпоху короля Абд аль-Азиза). – Байрут: Дар аль-'илм ли аль-малаййин, 1992. – 1460 с.

⁷³ Lacey, R. The Kingdom. – London: Hutchison, 1981. – 631 p.; Lacey, R. Inside the Kingdom. Kings, Clerics, Modernists, Terrorists and the Struggle for Saudi Arabia. – Leicester: W. F. Howes Ltd., 2009. – 582 p.

⁷⁴ Хамза, Ф. Аль-Билад аль-'арабийя ас-са'удийя (Саудовская Аравия). – Б/м.: Матба'ат 'Умм аль-кура, 1355 х. – 273 с.

⁷⁵ Халид ибн Султан. Воин Пустыни: Личный взгляд на Войну в Персидском заливе командующего объединенными вооружёнными силами. – М.: Дар аль-Кэмам, 1996. – 478 с.

которые позволяют использовать их в качестве источников. Ввиду определённой схожести географических условий его данные можно экстраполировать на территорию КСА.

Близки по своему содержанию книги Х. Вахбы «Джазират аль-араб фи аль-карн аль-‘ишрин» («Аравия в XX в.») и Ф. Хамзы «Аль-Билад аль-‘арабийя ас-са‘удийя» («Саудовская Аравия»). Первая книга является аналогом работ Г. Диксона с той только разницей, что представляет собой взгляд с саудовской стороны. Она посвящена периоду правления короля Абд аль-Азиза, содержит сведения по внутреннему устройству, а также политической истории страны. Вторая отличается от первой тем, что освещает период уже после образования КСА. Ввиду эксклюзивного характера приводимых фактов, его работы могут использоваться в качестве источников.

В книгах Г. Филби «The Heart of Arabia» и «Forty Years in the Wilderness» также содержится огромный пласт уникальных данных исторического и этнографического характера. В первой книге в форме путевых заметок описывается эпоха правления короля Абд аль-Азиза первой трети прошлого столетия. Вторая охватывает период 1940-х — начала 1950-х гг. — поздний этап правления короля Абд аль-Азиза и первые годы правления короля Сауда. Автор стремился создать комплексную картину саудовских государства и общества 1920–1950-х гг. Работа Дж. Де Гори «Faysal King of Saudi Arabia» охватывает период 1950-х — начала 1960-х гг. Как и в работах Г. Филби, Г. Диксона автор приводит любопытные сведения по истории и социально-политическому развитию страны, однако объём сведений куда меньше, чем в приведённых выше книгах.

Работы Дж. Глабба и Халида ибн Султана представляют собой мемуары. В книге Дж. Глабба «War in The Desert» приводятся воспоминания автора, тогда ещё офицера разведки королевских ВВС в Ираке, о событиях 1926–1930-х гг. на ирако-саудовской границе, в частности, об ихванском восстании 1929–1930-х гг. Работа Халида ибн Султана «Воин пустыни: Личный взгляд на Войну в Персидском заливе командующего Объединёнными вооружёнными силами» посвящена событиям войны в Заливе 1990–1991 гг. В обоих книгах содержатся сведения, позволяющие

уточнить особенности социально-политической обстановки, факты этнографического характера, а также истории страны соответствующего периода, что позволило составить более полную картину событий 1929–1930 и 1990–1992 гг.

Книги Р. Лейси «The Kingdom» и «Inside the Kingdom: Kings, Clerics, Modernists, Terrorists and the Struggle for Saudi Arabia» представляют собой серию очерков, посвящённых различным сторонам жизни саудовского общества. По большей части перед нами сборник интервью с саудовскими гражданами разного социального положения, которые являлись непосредственными участниками событий, а также личные наблюдения автора, который прожил в Саудовской Аравии несколько лет. Текст написан лёгким языком, что упрощает восприятие материала. Книги логически связаны друг с другом: первая описывает саудовское общество и власть 1970-х гг., а вторая — период 1980–1990-х гг. И в первой, и во второй работах содержится обширный пласт сведений этнографического и социально-политического характера. Автор рисует весьма реалистичный образ общества, где сосуществуют старина и новизна. Непосредственно тема улама освещена слабо, гораздо лучше описана религиозная оппозиция правящему режиму. Эти книги позволили глубже раскрыть суть общественных процессов 1970–1990-х гг., обусловивших изменение модели взаимных отношений между королём и богословами в указанный период.

Справочные издания представлены сборником «Middle East Records»⁷⁶, «Региональный справочник по Саудовской Аравии» и «Saudi Arabia: A Country Study»⁷⁷. Книга Х. аз-Зирикли «Шибх аль-джазира аль-‘арабийя фи ‘ахд аль-малик ‘Абд аль-‘Азиз» («Аравийский полуостров в эпоху короля Абд аль-Азиза») содержит обширный фактический материал по этнографии и истории Саудовской Аравии первой половины XX в. Автор стремился осветить все стороны общественной жизни. Многие факты носят эксклюзивный характер, так как в круг его информаторов входили представители правящей семьи.

⁷⁶ Middle East Records. Vol. I. – London: George Weidenfield & Nicolson Limited, 1960. – 577 p.

⁷⁷ Saudi Arabia: A Country Study / Ed. by H.Ch. Metz. – Washington: Department of the Army, 1993. – 354 p.

«‘Унван аль-маджд фи тарих Наджд» («Символ славы в истории Неджда»)⁷⁸ Усмана ибн Бишра, представляет собой ваххабитскую хронику, где содержатся годовые записи о всех наиболее важных событиях середины XVIII — середины XIX вв. В основном рассказывается о внешней политике эмиров. В хронике часто приводятся прямые цитаты из касыд⁷⁹, сочинённых на конкретное историческое событие. Также автор источника использует собственные воспоминания и данные информаторов (жителей областей и чиновников из ад-Дирьи). В зависимости от итогов правления, некоторые эмиры в тексте сравниваются с праведными халифами. Во многих случаях, хотя и далеко не всегда, события описываются через призму религиозного мировоззрения. Особым пиететом отличается описание поступков эмиров, в то время как природные бедствия и голод просто фиксируются. Автор склонен героизировать отдельные моменты повествования, но не скрывает мелких отрицательных черт. Достоверность сведений в хронике легко подтверждается перекрёстной проверкой фактов. Источник может служить базой для исследований по широкому кругу проблем: в области социально-экономических вопросов, военной истории, эволюции ваххабитской идеологии и её места в общественной жизни Саудовской Аравии. Применительно к теме диссертационного исследования он позволил уточнить особенности значения титула имама мусульман и содержания идеологии ваххабизма XIX столетия.

Теоретические основания исследования

Институт улама представляет собой социальную структуру в рамках саудовского общества. Поскольку развитие последнего неразрывно связано с модернизационными преобразованиями, основу методологии составили институциональная история, а также теория модернизации. Первая предполагает изучение эволюции того или иного института с точки зрения изменений его положения в рамках властной вертикали государства. Вторая исходит из того, что

⁷⁸ Ибн Бишр, У. ‘Унван аль-маджд фи тарих Наджд (Символ славы в истории Неджда). В 2-х т. Т. I. – ар-Рийад: Дарат аль-малик ‘Абд аль-‘Азиз, 1982. – 459 с.

⁷⁹ Касыда (قصيدة) – жанр поэзии у арабов, сложившийся в эпоху до распространения ислама в Аравии.

все общества в процессе развития стремятся трансформировать свои институты в соответствии с современными реалиями.

Тематика исследования предполагает также изучение идейных ориентаций и мировосприятия как в среде элит, так и населения страны в целом. Речь идёт не только о том, чтобы проследить социально-экономические процессы, но и о реконструкции социального климата, эволюции тенденций интеллектуальной и духовной жизни. По этой причине в диссертации использовались междисциплинарные подходы. Поскольку саудовское общество консервативно, исследователю приходится уделять большое внимание фактору традиции и связанной с ней исторической памяти, которые оказывают влияние на социально-политические процессы не только в исторической перспективе, но и на современном этапе. Применительно к Востоку значение факторов традиции в своих работах отмечают В.В. Наумкин и В.А. Кузнецов⁸⁰, а также В.В. Орлов (на примере взаимных отношений правителя и исламских институтов в Марокко)⁸¹ и А.И. Яковлев. Благодаря этому удалось установить, что реформы 1992 г. представляли собой окончательный переход от ваххабитской традиции XIX в. к принципиально новой, которая сложилась на основе синтеза идей «Братьев-мусульман»⁸² и ваххабизма.

Значительную пользу в ходе подготовки диссертационного исследования принесли разработки А.И. Яковлева в области саудовской модернизации, в частности идея о том, что модернизация в КСА представляла собой «революцию

⁸⁰ Наумкин, В.В. Аравия в конце 20-х годов: успехи централизаторской миссии Ибн Сауда (По российским дипломатическим архивам) // Ислам и мусульмане: культура и политика (статьи, очерки и доклады разных лет). К 190-летию Института востоковедения РАН. – М. – Нижний Новгород, 2008. С. 189–214; Он же. Несостоявшееся партнерство. Советская дипломатия в Саудовской Аравии между мировыми войнами. – М.: ИВ РАН, Аспект Пресс, 2018. – 452 с.; Наумкин, В.В., Кузнецов, В.А. Королевство Саудовская Аравия к определению модели арабской государственности // Новая и новейшая история. – 2023 - № 6. – С. 165–179.; Наумкин, В.В., Кузнецов, В.А. Газа. Йемен. Эпицентры боли. О чувствах, мифах и памяти на Ближнем Востоке. – М.: Фонд развития и поддержки Международного дискуссионного клуба Валдай, 2024. – 20 с. – URL: <https://ru.valdaiclub.com/a/reports/gaza-yemen-epitsentry-boli/> (дата обращения: 03.02.2026).

⁸¹ Орлов, В.В. Монархия и ислам в Алауистском Марокко (XVII – начало XXI в.) диссертация... доктора исторических наук: 07.00.03. – М., 2013. – 650 с.

⁸² Запрещены в РФ.

сверху». Благодаря им удалось составить более точное представление о процессе трансформации саудовских улама в целом.

Большим подспорьем послужили разработки А.М. Васильева по истории страны дореформенного периода, а также Н. ДеЛонг-Ба⁸³, М. аль-Рашид и Д. Комминса⁸⁴ в области идей и политической практики ваххабизма в XIX в. Так, в работе «Politics in an Arabian Oasis: the Rashidi Tribal Dynasty»⁸⁵ саудовско-британский исследователь на основе данных европейских путешественников конца XIX в. отмечает религиозный характер власти саудидских правителей, но при этом несколько преувеличивает роль улама в процессе передачи полномочий. Н. ДеЛонг-Ба проводит комплексный анализ основных положений ваххабизма и прослеживает этапы радикализации учения, тогда как в монографии Д. Комминса внимание уделяется периоду с середины XVIII по начало XX в.

Методы исследования

В основу настоящей диссертации были положены принцип историзма, историко-генетический и историко-описательный методы исследования. Они позволили выявить особенности структуры, социального состава улама, системы их подготовки и механизмов взаимодействия с центральной властью, а также основные закономерности и движущие силы процессов их развития.

В работе использован проблемно-хронологический подход, который дал возможность наиболее полно раскрыть основные моменты трансформации саудовских богословов.

Научная новизна заключается в восполнении пробела в специализированных исследованиях, как в отечественной, так и зарубежной литературе, уточнении и дополнении уже имеющихся результатов изысканий.

Впервые в научной литературе была проведена реконструкция структуры саудовских улама дореформенного и пореформенного периодов. Были выявлены

⁸³ ДеЛонг – Ба, Н.Дж. Реформы Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба и всемирный джихад / Пер. с англ. Филипова. – М.: Ладомир, 2010. – 376 с.

⁸⁴ Commins, D. The Wahhabi Mission and Saudi Arabia. – London - New York: Tauris, 2006. – 276 p.

⁸⁵ al-Rasheed, M. Politics in an Arabian Oasis: the Rashidi Tribal Dynasty. – London: I.B. Tauris, 1991. – 300 p.

особенности социального состава саудовских богословов и основные закономерности его трансформации. Также реконструирована система подготовки неждийских улама и проведён анализ её развития. В диссертации прослеживается смена господствовавших идеологических установок в саудовском обществе второй половины XX в., а также выявлены изменения в образах правителя и улама в саудовском обществе второй половины XX в.

Диссертация вводит в научный оборот ранее не известные в российской арабистике источники: сборники биографий саудовских улама, а также сборник личных документов Мухаммада ибн Ибрагима, первого верховного муфтия КСА.

Положения, выносимые на защиту:

1. Процесс модернизации оказал существенное влияние на институт улама в целом. Корпус обрёл организационные формы, появилась централизованная система подготовки богословских кадров, расширился их социальный состав. Также было определено место института во властной иерархии страны.

2. Трансформационные процессы в корпусе богословов были спровоцированы реформой системы государственного управления, которая выразилась в создании министерств и бюрократизации всей властной вертикали. Под влиянием этого оформляется единая структура и иерархия должностей среди улама. В результате они существенно приблизились по своему положению к государственным чиновникам. Подготовка кадров также обрела институциональное оформление, что нашло отражение в открытии колледжей, а затем — и исламских университетов. Совершенствование системы образования было вызвано и дефицитом кадров, спровоцированным расширением номенклатуры судейских должностей, занимавшихся богословами. На усложнение структуры корпуса также повлияло расширение источников комплектования улама за счёт «Братьев-мусульман»⁸⁶, специалистов не саудовского происхождения, а также более активного приёма на учебу саудовских граждан — бедуинов и горожан.

⁸⁶ Запрещены в РФ.

3. Улама прекрасно осознавали масштаб накопившихся в религиозной сфере проблем, благодаря чему предпринимаемые властями меры встречали полное понимание с их стороны. Богословы принимали участие в выработке окончательного облика реформ. Тем не менее, король и религиозный истеблишмент расходились в том, какой статус должен был занять корпус. Первый стремился сохранить контроль над улама, тогда как последние — обрести самостоятельность.

4. В 1953–1992 гг. улама провели переоценку своей социально-политической роли. Если в дореформенный период они видели себя исполнителями воли правителя как имама мусульман, а также его советниками по религиозным вопросам, то на протяжении исследуемого периода активно распространяется идея равенства улама и правителя, который был лишён религиозных прерогатив. Это видение развилось под влиянием идеологии «Братьев-мусульман»⁸⁷. Наиболее активными её сторонниками стали молодые улама, обучавшиеся у последних в исламских университетах.

5. В результате трансформации была преодолена ваххабитская традиция, которая признавала короля имамом мусульман. Её место занял дуализм короля и улама, которые подчинялись монарху. Он возник в результате борьбы правителя и той части богословов, которые считали религиозный истеблишмент противовесом центральной власти. В отличие от идеи равноправия короля и улама, новый подход был близок к ваххабитской традиции, что обусловило его поддержку со стороны большинства саудовских богословов.

6. Модернизировались образы правителя и улама. Если в середине XX в. правитель был как главой всех мусульман королевства и фактическим главой улама, то к 1992 г. он стал восприниматься как светский монарх без религиозных полномочий. Образ богословов эволюционировал от послушных исполнителей воли имама мусульман до представителей религиозной власти. Однако, в силу сохранения ваххабитской традиции, их роли несут на себе отпечаток прежних

⁸⁷ Запрещены в РФ.

отношений. Законы короля не требуют одобрения улама, а последние подчиняются королю как главе государства, которое защищает ислам.

Практическая значимость работы обусловлена тем, что результаты диссертационного исследования позволяют расширить и систематизировать представление об исламских религиозных кругах как о социальном институте в целом, а также о способах построения отношений между государством и религией в современных условиях. Данный вопрос становится особенно важным в контексте расширения связей Российской Федерации со странами арабского мира. Материалы диссертации могут быть использованы в преподавании курсов, нацеленных на подготовку историков-востоковедов, религиоведов, политологов и, в меньшей мере, специалистов в области международных отношений. Результаты исследования также будут полезны для некоторых государственных ведомств.

Структура работы

Работа состоит из введения, трёх глав, заключения, списка источников и литературы.

В **первой главе** даётся характеристика социально-экономической, а также внешне и внутривластной обстановки в Саудовской Аравии в 1902–1953 гг., рассматриваются идеи ваххабизма и корпус улама как институт государства.

В первом параграфе выделяются основные черты социально-экономической обстановки, в частности, кризис кочевого хозяйства и аграрное перенаселение. Далее описывается процесс развития административной системы КСА, а также даётся характеристика внешнеполитического положения королевства, включая мусульманские конгрессы в Каире и Мекке и роль Саудовской Аравии в их работе. Второй параграф посвящён описанию идей и политической практики ваххабизма и анализу их развития в конце XIX – первой половине XX в., в том числе, месту идеологии ихванского движения в процессе развития идей ваххабизма. В третьем параграфе выделяются особенности традиционного механизма взаимодействия между уламом и правителем и образ последнего как имама мусульман. Также в нём

рассматривается концепция «саудовско-ваххабитского дискурса» и концепция *ас-сийаса аш-шарийа*⁸⁸ в сравнении с другими странами Ближнего Востока.

Во **второй главе** анализируются изменения в структуре, системе подготовки и социальном составе саудовских улама. В первом параграфе исследуется развитие структуры богословского корпуса. Рассматривается становление богословской вертикали управления, не входившей в светскую административную систему. Также выделяются основные факторы и причины, позволившие властям фактически интегрировать исламские институты в рамки светской вертикали управления. Второй параграф посвящён анализу становления системы подготовки кадров улама в рассматриваемый период. В третьем параграфе исследуется динамика социального состава улама, отмечается расширение источников его комплектования и частичной гомогенизации.

Третья глава посвящена анализу процессов развития взаимоотношений между улама и королевской властью. В первом параграфе рассматривается период с 1953 по 1969 гг. Отмечается ревизия частью высших слоёв саудовских улама ваххабитской традиции XIX в., а также проводится сравнение с аналогичным опытом других стран Ближнего Востока. Во втором параграфе продолжается рассмотрение данной проблемы в период с 1970 по 1992 гг. Отмечается адаптация ваххабитской традиции XIX в. к новым условиям, которая демонстрирует заметную схожесть с модернизацией института султанской власти в Марокко правителями из алауитской династии во второй половине прошлого столетия.

Апробация результатов исследования представлена в *4 статьях* в списке ВАК РФ, *3 статьях* из перечня РИНЦ.

Статьи, опубликованные в рецензируемых научных изданиях, рекомендованных ВАК Минобрнауки РФ:

⁸⁸ Ас-сийаса аш-шарийа (السياسة الشرعية) — концепция в исламском праве, разработанная в XIV в. шейхом Ибн Таймийей, сохранению которой способствовал его ученик Ибн Кайям аль-Джаузий. Правитель и улама представляются как носители светской и религиозной властей. Улама призваны интерпретировать нормы исламского права, а правитель — претворять их в жизнь. Улама же должны были обеспечить правителю легитимность. (См. подробнее: Bosworth C.E., Netton I.R., Vogel F.E. Siyasa // The Encyclopedia of Islam. New Edition / Ed. by C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heirichs, the late G. Lecomte. Leiden: Brill, 1997. – P. 694–695.)

1. Фролов К.Д. Абд аль-Азиз и корпус богословов (улама) в 1920-е гг.: характер взаимных отношений // *Восток (Oriens)*. 2024. №6. С. 78–87.
2. Фролов К.Д. Общественно-политическая роль улама в противостоянии между королем Саудом ибн Абд аль-Азизом и наследным принцем Фейсалом (1958–1964) // *Новая и Новейшая История*. 2025. №1. С. 203–213
3. Фролов К.Д. Изменения в структуре богословского корпуса Саудовской Аравии в период модернизации (1953–1992) // *Восток (Oriens)*. 2025. №1. С. 62–73.
4. Куделин А.А., Фролов К.Д. Трансформация идеологии движения ихванов 1914–1930: развитие и упадок // *Электронный научно-образовательный журнал История*. 2021. №1. С. 1–19. – URL: <https://history.jes.su/s207987840013830-2-1/> (Дата обращения: 09.02.2026).

Статьи, опубликованные в обычных изданиях:

5. Фролов К.Д. Влияние идеологии ваххабизма на внешнюю политику Абд ал-Азиза б. Мухаммада // *XIII фестиваль науки в Москве. 12–13 октября 2018. Сборник научных статей студентов, аспирантов и молодых ученых факультета гуманитарных и социальных наук* / под. ред. В. Б. Петрова, О. В. Филатовой, В. А. Цвыка. – М.: РУДН, 2018. – С. 279–294;
6. Фролов К.Д. Трансформация социальной роли ваххабизма в период распада Первого государства Саудидов // *XIV фестиваль науки в Москве. 11-12 октября 2019 г.: сборник научных статей студентов, аспирантов и молодых ученых факультета гуманитарных и социальных наук* / под. Ред. Петрова В.А. Цвыка. М.: РУДН, 2019. С. 106 – 117.
7. Фролов К.Д. «Символ славы в истории Неджда» как источник по истории Первого государства Саудидов // *Труды Института востоковедения*. 2021. Выпуск 30. М.: ИВ РАН, 2021. С. 278–282.

Кроме того, содержание диссертации отражено в докладах на двух всероссийских, одной международной, двух внутриинститутских и одной университетской конференциях.

XVII Конференция арабистов «Чтения И.М. Смилянкой»; Общественно-политическое значение института улемов в саудовском обществе на примере

противостояния между королем Саудом б. Абд ал-Азизом и наследным принцем Фейсалом в 1958–1964 гг. (03.12.2022).

2. X Всероссийская конференция «История востоковедения: традиции и современность; Доклад «История Саудовской Аравии 1960-х–1990-х гг. в отечественной историографии» (27.12. 2022).

3. V Ежегодная всероссийская научно-практическая конференция молодых ученых «Осмысляя Восток»; Доклад «Абд аль-Азиз и корпус улемов в 1920-ые гг.: особенности взаимоотношений» (11.05.2023).

4. XI Всероссийская научная конференция «История востоковедения: традиции и современность «Богословский корпус КСА в зарубежных исследованиях» (28.12.2023);

5. VI Международная научная конференция «Архивное востоковедение»; Доклад «Официальные биографии саудовских улемов как источник по истории КСА» (21.11. 2024).

6. XX конференция арабистов «Чтения И.М. Смилянкой»; Доклад «Эволюция механизмов взаимодействия между королем и улама в Саудовской Аравии в 1953–1992 гг.» 17.12.2025.

7. Конференция «Ломоносовские чтения. Востоковедение и Африканистика»; Доклад «Эволюция движения ихванов в Аравии в 1914 – 1930 гг. (06.04.2023).

ГЛАВА I. САУДОВСКАЯ АРАВИЯ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX В. НАКАНУНЕ МОДЕРНИЗАЦИОННЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ

1.1. Социально-политическая обстановка в первой половине XX в.

Социально-экономическое развитие в 1902–1953 гг. В начале XX в. Неджд в плане социально-политического развития был разделён на два противопоставленных друг другу мира: кочевников и оседлых. По данным аз-Зирикли на начало XX в. кочевники составляли 60% от всего населения Неджда⁸⁹. Бедуины выступали антагонистами городской культуры⁹⁰. Все племена делились на «благородные», занимавшихся преимущественно верблюдоводством, и «неблагородные», которые вели полуоседлый образ жизни и разводили овец и коз. Основными источниками доходов для бедуинов были поставка верблюдов и проводников для торговых караванов в Сирию и Ирак. Кроме того, племена собирали пошлины с торговых караванов за право прохода по своей территории. Самым значимым источником дохода служил набег (газв)⁹¹. Захваченная добыча распределялась поровну между всеми участниками⁹², что позволяло сгладить остроту имущественного расслоения в племени. Соответственно, газв являлся важным элементом культуры бедуинов. По данным Буркхардта и аз-Зирикли, память об успешных походах отражалась в касыдах, в которых возвеличивалась победившая сторона и поносились проигравшая⁹³. Аз-Зирикли упоминал, что как только в пустыне становится известно, что какой-то удачливый военачальник задумывает очередное предприятие, к нему съезжаются удалыцы даже из

⁸⁹ аз-Зирикли, Х. Шибх аль-джазира аль-‘арабийя фи ‘ахд аль-малик ‘Абд аль-‘Азиз (Аравийский полуостров в эпоху короля Абд аль-Азиза). – Байрут: Дар аль-‘илм ли-ль-малаййин, 1992. – С. 260.

⁹⁰ Наумкин, В.В. Несостоявшееся партнерство. – М: ИВ РАН, Аспект Пресс, 2018. – С. 158.

⁹¹ Dickson, H. The Arab of The Desert: a Glimpse into Badawin life in Kuwait and Sau’di Arabia. London: Allen & Unwin, Б/г. – Р. 342; аз-Зирикли, Х. Указ. соч. С. 450.

⁹² Адамов, А. Ирак Арабский: Бассорский вилайет в его прошлом и настоящем. – СПб.: Типография главного управления уделов, 1912. – С. 139; аз-Зирикли, Х. Указ. соч. С. 269–275.

⁹³ Burckhardt, J.L. Op. cit. Vol. I. P.75; Аз-Зирикли, Х. Указ. соч. С. 445–449.

отдалённых областей⁹⁴. Однако с 1920-х гг. прошлого века этот источник дохода стал недоступен из-за запрета со стороны центральной власти.

Племенем управлял шейх, избираемый после смерти предшественника. Слава успешного полководца была главным требованием к кандидату⁹⁵. На протяжении XVIII–XIX вв. племенные ополчения составляли основу армии эмиратов, благодаря чему кочевые племена занимали особое привилегированное положение во властной вертикали. Косвенно об этом говорит основатель КСА король Абд аль-Азиз, отмечавший в одном из своих выступлений участие племенных шейхов в процессе принятия решений, поскольку за ними стояли члены их племён⁹⁶.

С распространением автомобильного транспорта в соседних с Аравией странах Ближнего Востока катастрофически упал спрос на верблюдов. Уже во второй половине XIX в. бедуина как торгового агента начинает вытеснять посредник, который закупал товары у кочевника-скотовода и сам продавал их на рынках Сирии и Ирака. Этот посредник являлся торговым агентом крупного торговца-оптовика, который снабжал его товарами. Фактически, оптовой торговлей занимались представители каждого значительного оазисного центра. Однако наиболее крупными игроками были оптовики из Мекки и Эль-Хуфуфа⁹⁷. Конкурировать с ними торговец-одиночка не мог, так как компенсировать издержки, связанные хотя бы с выплатой пошлины за право прохода по территории каждого «благородного» бедуинского племени, которых в Аравии около десятка, было для него непосильной задачей. Оптовики же заранее платили пошлину шейхам племён за право безопасного передвижения по их землям, так как могли себе это позволить⁹⁸. Доходы такого рода шейх, согласно обычаю, распределял между всеми членами племени. Во многом поэтому русский консул в Басре Адамов писал, что

⁹⁴ аз-Зирикли, Х. Указ. соч. С. 275.

⁹⁵ Адамов, А. Указ. соч. С. 147.

⁹⁶ The Holy Quran and The Sword: Sel. Addresses, Speeches, Memoranda, Interviews by HM the late King Abdul Aziz Al-Saud Founder of the Kingdom of Saudi Arabia – Riyadh: Saudi Desert House, 1998. – Р. 50.

⁹⁷ Першиц, А.И. Хозяйство и общественно-политический уклад северной Аравии в XIX – первой трети XX вв. – М.: Издательство АН СССР, 1961. – С. 42–43, 57–62.

⁹⁸ Адамов, А. Указ. соч. С. 137.

приезд «коробейника» был радостным событием для бедуинской семьи⁹⁹. Племена таким путём фактически возмещали свои финансовые потери. Однако указание Г. Филби на то, что основная масса бедняков в Эль-Хасе состояла из местных бедуинов, и на присутствие представителей одного из недждийских «благородных» племён среди собравшихся на Бахрейне к началу сезона ловли жемчуга¹⁰⁰, даёт основания считать, что этой компенсации не хватало. Возникший кризис кочевого хозяйства служил постоянным источником нестабильности.

С 1912 г. Абд аль-Азиз в своих владениях проводил политику перевода кочевников к оседлости. По свидетельству аз-Зирикли, власть занималась бурением колодцев в оазисах, чтобы побудить как можно большую долю населения перейти к оседлой жизни¹⁰¹. Однако использовала эту возможность только десятая или пятая часть всех кочевников¹⁰². В итоге процесс растянулся вплоть до 1970-х гг., когда было принято решение отказаться от прежней политики и вместо этого стимулировать развитие кочевого хозяйства¹⁰³. Таким образом, в рассматриваемое время перевод кочевников на оседлый образ жизни так и не был реализован в полной мере.

Вторую категорию населения образовывали оседлые жители и горожане. Их доля составляла 40% от общей массы. Они жили за счёт выращивания финиковых пальм и огородов, которые разбивались в их тени. Земледелие было возможно только в оазисах, но его продукции едва хватало, чтобы прокормиться. Города развивались благодаря караванной торговле. Ремесло не было развито, и мастера жили за счёт ремонта изделий, которые привозились из-за рубежа. Цеховая организация имела только в Мекке и Эль-Хуфуфе — столицах Хиджаза и Эль-Хасы соответственно¹⁰⁴. Благодаря морской торговле с Индией и добыче жемчуга эмираты Персидского залива зажили богаче, чем их соседи в Неджде. Власть в

⁹⁹ Там же, с. 217.

¹⁰⁰ Philby, H. *The Heart of Arabia*. In 2 vol. Vol. 1. — London: Bombay, Sydney, 1922. — P. 1–2.

¹⁰¹ аз-Зирикли, Х. Указ. соч. С. 450.

¹⁰² Васильев, А.М. *История Саудовской Аравии*. — М.: Наука, 2024. — С. 261–262.

¹⁰³ Родригес, А.М. *Нефть и эволюция социальных структур аравийских монархий*. — М.: Наука, 1989. — С. 95–97

¹⁰⁴ Першиц, А.И. Указ. соч. С. 67.

городах принадлежала эмиру. В начале XX в. оазисные эмиры выполняли функции наместников и назначались правителем. Судом ведал кади, получавший жалование из государственной казны. Однако его вердикт мог быть пересмотрен лично наместником. Кочевники и оседлые жители представляли собой два изолированных и противоположных друг другу мира. Так, споры, возникавшие в обеих группах, разбирали отдельные кади¹⁰⁵. Вместе их удерживали только авторитет центральной власти и идеи ваххабизма. Традиционная администрация сохранялась вплоть до реформ госуправления в 1930-е гг.

Начиная с 1930-х гг. прошлого века процессы формирования новых общественных отношений ускорились. Подтолкнуло их развитие нефтяной добычи, основной центр которой находился на востоке страны. На месторождениях трудились как представители окрестных кочевых племён, так и рабочие из-за рубежа. Тем не менее, эта отрасль не могла поглотить всей массы трудоспособного населения, в число которых помимо кочевников входили ещё и разорившиеся крестьяне. В основном на нефтяных промыслах трудились жители Восточной провинции, тогда как в других областях страны обедневшие элементы шли в города¹⁰⁶.

Ещё одной проблемой стало аграрное перенаселение. С начала двадцатого столетия количество занятых в сельскохозяйственном секторе людей серьёзно возросло, а ресурсов оазисов едва хватало для того, чтобы прокормить уже имеющихся земледельцев. В результате перехода бедуинов к оседлости численность оазисного населения существенно увеличилась, что обострило проблему водоснабжения. В Аравии грунтовые воды залегают достаточно близко к поверхности земли, однако из-за откачки воды при помощи насосов их уровень понижался, заставляя постоянно углублять скважины. Буровое и насосное оборудование было для крестьянина Саудовской Аравии слишком дорогим¹⁰⁷. Вынужденный залезать в долги, он постепенно разорялся и терял связь с землёй,

¹⁰⁵ Аз-Зирикли, Х. Указ. соч. С. 425–426.

¹⁰⁶ Озолинг, В.В. Саудовская Аравия. – М.: Мысль, 1968. – С. 44–45

¹⁰⁷ Озолинг, В.В. Экономика С. 28.

которая концентрировалась в руках землевладельцев. Вчерашний крестьянин мог отправиться либо на нефтепромыслы, либо в город. Однако развивающаяся промышленность не могла трудоустроить всех, кто лишился земли. В результате этого росла численность городского населения, но и там количество безработных было существенным¹⁰⁸. В первой половине 1950-х гг. эта проблема усугубилась набравшей обороты инфляцией, которая «съедала» значительную часть зарплаты. В последние годы правления Абд аль-Азиза доходы от продажи нефти шли не на развитие страны, а на обогащение правящей династии во главе с королём. Г. Филби в своих воспоминаниях указывал, что молодое поколение саудовской знати отличалось расточительством¹⁰⁹. Всё это обусловило рост социального напряжения в обществе на протяжении 1950-х гг.

Аграрное перенаселение и кризис кочевого хозяйства способствовали превращению кочевника и крестьянина в промышленных рабочих, городских жителей. Естественным образом создавались условия для преодоления традиционного антагонизма между ними. В 1953 г. этот процесс находился в зачаточном состоянии. Тем не менее образование новых социальных групп и коренные изменения уже существующих стали одним из векторов модернизационного развития КСА во второй половине прошлого века.

Основные события политической истории Внутренней Аравии в 1902–1953 гг. К началу XX в. в Неджде доминировал эмират Джебель-Шаммар. Клан Аль Рашид, удерживавший власть в эмирате с середины XIX в. как вассал Второго государства Саудидов (1843–1887), в ходе междоусобицы 1865–1887 гг. смог уничтожить своего сюзерена и распространить власть на большую часть Внутренней Аравии, за исключением Йемена, Омана, Договорного берега, Катара, Бахрейна, Кувейта и провинции Эль-Хаса. На рубеже XIX – XX вв. эмиры Хаиля стали вассалами Османской империи¹¹⁰. Организовывая систему управления, Рашидиды не стали

¹⁰⁸ Прошин, Н.И. Указ. соч. С. 224, 239, 258; Озолинг, В.В. Саудовская ... С. 44

¹⁰⁹ Philby, H. Forty Years in the Wilderness. – London: Hale, 1957. – P.171.

¹¹⁰ Васильев, А.М. История Саудовской Аравии. – М.: Наука, 2024. – С. 218 – 219, 226.

делать ставку на союз религии и государства, а предпочли дать свободу всем правовым школам, сами оставаясь при этом ваххабитами¹¹¹.

Стратегическим противником Джебель-Шаммара стал Кувейт. Эмират был удачно расположен на стыке путей хаджа и караванных дорог, связывавших регион со странами Шаама¹¹² и Ираном. Кувейт был богатым морским портом, через который шла торговля с Ираном и Индией. Город также был одним из центров ловли жемчуга. Эмир Кувейта Мубарак не желал подчиняться как Джебель-Шаммару, так и Османской империи. К этому его подталкивали собственные экономические интересы, а также поддержка со стороны Великобритании. Гегемония Джебель-Шаммара грозила концом независимости. По этой причине Мубарак оказывал поддержку всем антирашидидским силам в Неджде¹¹³. Этот антагонизм создавал возможности для внешнего вмешательства. Англия стремилась всеми силами упрочить свою роль в Персидском заливе и отделить аравийские княжества от Османской империи, поддерживая Кувейт, фактически ставший её протекторатом. В свою очередь, Османская империя стремилась сохранить влияние в пашалыках. Под её непосредственным контролем находился Хиджаз с городами Меккой и Мединой — двумя главными святынями ислама. Гарантия безопасности караванов хаджа была одной из наиболее важных задач для султана, поскольку он традиционно покровительствовал святым городам как халиф — глава всех мусульман. Джебель-Шаммар, нуждавшийся в поддержке против Англии, был вассалом султана и потому взял на себя обеспечение безопасности караванных дорог. Однако в шаммарском эмирате в начале XX в. шла междоусобица, что мешало центральной власти проводить карательные рейды против разбойничавших племён.

¹¹¹ al-Rasheed, M. *Politics in an Arabian Oasis: the Rashidi Tribal Dynasty*. – London: I.B. Tauris, 1991. – P. 77–90.

¹¹² Шаам (شام) – собирательное название Сиро-ливано-палестинского региона в арабском мире.

¹¹³ Васильев, А.М. Указ. соч. С. 238–239.

В 1902 г. этим воспользовался Абд аль-Азиз, сын Абдуррахмана ибн Фейсала¹¹⁴, и восстановил власть Саудидов в Эр-Рияде¹¹⁵. Благодаря поддержке Кувейта на первых порах он смог утвердиться в Ариде, и к 1914 г. под его властью оказались Судейр, Эль-Касим и Эль-Хаса. Важную роль в дальнейшей экспансии и укреплении государства сыграло движение ихванов. Начало ему было положено в 1912 г. Основные положения учения требовали оставить кочевой образ жизни как нарушающий нормы ислама и осесть на землю, отстроив посёлки, которые именовались хиджрами¹¹⁶. Вплоть до середины 1920-х гг. движение ихванов контролировало все общественные отношения в стране. Суровая дисциплина давала им решающее преимущество на поле боя. После завоевания той или иной области местные племена также присоединялись к движению. Формальным главой ихванов считался Абд аль-Азиз, однако немалым авторитетом в их среде пользовались шейхи племён мутайр, аджман и атайба, что несло косвенную угрозу главе государства¹¹⁷. В целом, 1920-е гг. ознаменовались завершением экспансии Третьего Саудовского государства¹¹⁸. В 1921 г. был присоединён Джебель-Шаммарский эмират, а в 1925 г. — Хиджаз, во главе которого стал сам Абд аль-Азиз, объединив его личной унией с Недждом. К этому времени прежняя система международных отношений на Ближнем Востоке ушла в прошлое. В межвоенный период её архитектором была главным образом Англия и в меньшей степени —

¹¹⁴ Абдуррахман был одним из сыновей имама Фейсала ибн Турки Аль Сауда, который в 1890-х гг. правил некоторое время Эр-Риядом как своего рода вассал хаильского эмира и при этом считался законным главой ваххабитов. В 1891 г. в результате поражения возглавляемого им восстания Абдуррахман бежал из города и скрывался в пустыне, пока в 1893 г. не получил убежище в Кувейте. (Васильев, А.М. История Саудовской Аравии М.: Наука, 2024. – С. 217–230).

¹¹⁵ В саудовской литературе для обозначения владений короля Абд аль-Азиза применяется формулировка «Третье Саудовское государство». Абд аль-Азиз менял несколько раз внешнее название: в 1921 г. — Султанат Неджд и присоединённые территории, с 1925 г. к этому добавился титул короля Хиджаза, а в 1927 г. — Королевство Неджд и присоединённые территории. Для удобства мы будем применять для обозначения саудовских владений в 1902-1932 гг. формулировку «Третье Саудовское государство».

¹¹⁶ Васильев, А.М. Указ. соч. С.261–262.

¹¹⁷ Куделин, А.А., Фролов, К.Д. Трансформация идеологии движения ихванов 1914–1930: развитие и упадок // Электронный научно-образовательный журнал История. – 2021 – Т.12 – Вып.1(99). – URL: <https://history.jes.su/s207987840013830-2-1/> (дата обращения: 02.02.2026)

¹¹⁸ Васильев, А.М. Указ. соч. С. 292–294, 299–305.

Франция¹¹⁹. Во второй половине 1940-х гг. начала распадаться мировая колониальная система, и параллельно с этим разгоралась холодная война между США и Советским Союзом. С образованием биполярной системы отношений у наиболее развитых стран Ближнего Востока появилась возможность занять место лидера. Однако стать архитектором региональной системы международных отношений без завоевания лидерства в мусульманском мире было невозможно. После ликвидации халифата в 1924 г. властями Турецкой республики прежняя иерархия в мусульманском мире исчезла, что спровоцировало борьбу за лидерство. Для Англии наличие полностью подконтрольного себе халифа способствовало усилению её позиций на Ближнем Востоке, а потому потребовалось избрать нового. Сделать это можно было только с одобрения представителей всех стран мусульманского мира в рамках конгресса. Непосредственными исполнителями этого замысла стали аль-азхарские улама. Подготовка была начата в том же 1924 г. Организаторы мусульманского конгресса активно распространяли брошюры, обосновывавшие необходимость выборов нового халифа. Однако реакция в умме была негативной. Своё несогласие с самой идеей конгресса высказали Турция, Сирия, Индия а также СССР¹²⁰. Советские руководители считали, что появление преданного англичанам халифа позволило бы Англии использовать исламский фактор для подрывной деятельности территории своих противников. Так, руководивший в 1920-е гг. Восточным отделом Исполкома Коминтерна С. Бирке-Бестужев высказывал мнение, что под руководством Англии халифат будет ещё более реакционной силой¹²¹. Отношения СССР с Англией осложнялись недавно закончившейся Гражданской войной. Соединенное королевство входило в число стран-интервентов. В дальнейшем Англия официально признала советское государство, однако отношения двух стран оставались крайне напряжёнными.

¹¹⁹ Яковлев, А.И. Восхождение...С. 149–150.

¹²⁰ Документ №10. О Всемусульманских конгрессах в Карие и Мекке (По материалам спецосведомления и инопрессы) // Ислам и советское государство (по материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 г.). Вып.1. / Вступ. комментарии и сост. Д.Ю. Арапов, Г.Г. Косач. – М.: Издательский дом Марджани, 2010. – С. 64–66.

¹²¹ Цит. по: Арапов, Д.Ю, Косач, Г.Г. Ислам и советское государство (по материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 г.) ... С. 15.

Руководство ВКП (б) вело целенаправленную борьбу с религией, и советские улама в ответ всячески чинили препятствия органам власти. В советских республиках Средней Азии в эти годы завершалась борьба с басмаческим движением, так что появление лояльного Англии халифа грозило лишними осложнениями в мусульманских республиках Советского Союза.

Позиция Турции определялась схожими опасениями. Мустафа Кемаль Ататюрк пошёл на ликвидацию халифата, стремясь покончить с властью османского султана. Основными её защитниками стали исторически связанные с ней улама. По этой причине власти пошли на закрытие суфийских братств, религиозных школ, упразднение религиозных титулов, ограничивали сферу применения шариатского права¹²². Ататюрк не устраивала перспектива, что турецкие мусульмане будут подчиняться египетскому королю¹²³. Организаторы также не учли принципиальных расхождений в интересах ближневосточных правителей и того, что основные игроки видели себя в роли лидеров арабского мира. В результате прошедший 14 мая 1926 г. в Каире Мусульманский конгресс, где планировали избрать нового халифа, завершился только определением критериев, которым должен соответствовать кандидат. Это было равнозначно полному провалу мероприятия.

В июне того же 1926 г. Абд аль-Азиз провёл аналогичный конгресс в Мекке. Главной задачей было добиться международного признания его власти над Хиджазом и священными городами¹²⁴. Но в то же время мекканский конгресс выступал в роли антипода каирского, отвлекая внимание от выборов халифа. Ведущую роль на мероприятии заняла советская делегация, которая привлекла на свою сторону большую часть участников, поддерживая позицию Абд аль-Азиза. Делегация же индийских халифатистов, выступавшая против него, оказалась в

¹²² Барковская, Е.Ю. Ислам и проблемы становления современной государственности на мусульманском Востоке. – М.: РАГС, 2009. – С. 53–61.

¹²³ Арапов, Д.Ю., Косач, Г.Г. Указ. соч. С. 23.

¹²⁴ Васильев, А.М. История Саудовской Аравии... С. 306.

меньшинстве ¹²⁵ . Главным итогом стало провозглашение Абд аль-Азиза Служителем Двух Святынь.

Утверждение Саудидов в Хиджазе ослабляло позиции Хашимитов, которые благодаря Англии получили престолы Трансиордании и Ирака и потому сохраняли пробританские взгляды. Снижение их влияния отвечало интересам как Турции, так и Султаната Неджда и присоединённых территорий ¹²⁶ . Для советской стороны успех Мекканского конгресса имел такое же значение, так как мешал усилению английских позиций в мусульманском мире. Как показывают опубликованные материалы ОГПУ, турецкая пресса отмечала высокую авторитетность членов делегации советских мусульман ¹²⁷ .

И Каирский, и Мекканский конгрессы готовились и проводились силами улама: первый — аль-азхарцами, второй — саудовцами. Делегатами на них также выступили представители религиозных кругов из других стран мусульманского мира. Саудовские улама во время конгресса продемонстрировали свой возросший авторитет в мусульманской умме и способствовали решению задач, которые ставил перед собой король.

В том же в 1926 г. между султаном и шейхами племён мутайр, аджман и атайба произошёл конфликт. Окончание завоеваний лишало их рядовых ихванов средств к существованию. Возникшим недовольством пользовались шейхи, стремившиеся сами стать во главе страны. Не добившись успеха в развернувшейся в 1927–1928 гг. политической борьбе, они подняли восстание зимой 1928/1929 гг. Однако Абд аль-Азиза поддержала большая часть племён, оседлое население и улама. К исходу 1929 г. восставшие были полностью разгромлены.

В 1930–1940-е гг. Саудовская Аравия претерпела существенные изменения. В 1932 г. страна была переименована в Королевство Саудовская Аравия. Новое государство шире вовлекалось в дела арабского мира ¹²⁸ . С 1924 г. у власти в

¹²⁵ Документ №10. О Всеимусульманских конгрессах... С. 68.

¹²⁶ Там же.

¹²⁷ Там же, с. 75.

¹²⁸ Яковлев, А.И. Восхождение ... С. 151.

Трансиордании и Ираке (имевших общую границу с КСА) находились Хашимиты, сыновья первого короля Хиджаза шерифа Хусейна, давнего противника Абд аль-Азиза. Король Трансиордании вынашивал планы создания Хашимитской империи, которая бы объединила Трансиорданию, Палестину, Ливан, Сирию, Ирак, или как минимум создания «Великой Сирии». Гегемонистские устремления демонстрировал Египет, также входивший в орбиту британского влияния. В этих условиях КСА активно включилась в ближневосточную политику. Королевство поддержало образование Лиги арабских государств в 1945 г., потребовав взамен гарантии независимости и территориальной целостности Сирии и Ливана, и приняло деятельное участие в Ближневосточном конфликте, приобретавшего общеарабский характер¹²⁹. Все усилия прилагались для доминирования в арабском мире и защиты от угрозы со стороны Хашимитов и поддерживавшей их Англии, которая сохраняла существенное влияние в регионе.

Сложившаяся к началу 1950-х гг. внешнеполитическая обстановка вынуждала руководство КСА вести активную деятельность одновременно на ближневосточном и на исламском направлениях, которые тесно переплетались ввиду культурно-исторических особенностей этого региона. Всё это говорило о необходимости комплексного модернизационного скачка.

Система государственного управления в 1902–1953 гг. Организующая систему управления на отвоёванных у Рашидидов территориях, Абд аль-Азиз воспроизводил властную вертикаль Первого и Второго саудовских государств. Во главе стоял имам мусульман, сочетавший как светскую, так и религиозную власть. Однако это был титул для внутреннего использования. Во внешних сношениях последовательно применялись титул эмира (договор с Англией 1915 г.), султана (с 1921 г. по 1927 г.), короля Неджда с 1927 г. и короля Саудовской Аравии с 1932 г. С распространением ихванского движения в 1912–1914 гг. никаких изменений в этом отношении не происходило — главой государства оставался имам мусульман.

¹²⁹ Васильев, А.М. История... – С. 405–406.

Имамат сохранился и после образования КСА в 1932 г. — глава государства использовал оба титула.

Королю подчинялись региональные наместники, локально дублировавшие функции главы государства. Судом в провинции ведал кади, однако наместник мог пересмотреть его решение. Наивысшей судебной инстанцией был глава государства. В каждом областном центре имелась казна, куда шли провинциальные налоги. Часть из них поступала в столичный бюджет. Все важные вопросы решались на маджлисе — совете, где присутствовали представители ахл аль-халл ва-ль акд (лица, уполномоченные принимать решения). В эту группу входили наместники, принцы, шейхи племён. Богословы в её состав не включались, однако также присутствовали на заседаниях маджлиса.

В 1930-е гг. наместничества были заменены на провинции во главе с губернаторами. Были образованы провинции Неджд, Джебель-Шаммар, Эль-Касим, Эль-Хаса, и Асир. Губернатор назначал эмиров младшего ранга, но король мог лично повлиять на это решение. Ему же подчинялись окрестные племена¹³⁰.

После 1925 г. административная система носила двусоставный характер. Дело в том, что Абд аль-Азиз, провозглашённый знатью королём Хиджаза, не стал объединять местную административную систему с недждийской, чтобы не обострять отношений с хиджазскими элитами. Главенствующую роль играл двор правителя в Эр-Рияде. Он состоял из Маджлиса, Политического департамента, Королевского дивана (занимавшегося внутренними делами), Департамента шифровки и телеграмм, Департамента бедуинов Неджда, Департамента бухгалтерии и подарков, Департамента делегаций и гостеприимства, Департамента королевского имущества, Департамента воинов джихада, Департамента специальных складов, Департамента свиты, Департамента конских табунов, Департамента верблюдов королевского дворца, Департамента автомобилей, Департамента радио, Департамента королевской гвардии и Департамента здравоохранения¹³¹. После 1930 г. глава государства перестал лично заниматься

¹³⁰ Васильев, А.М. Указ. соч. С.339.

¹³¹ Там же, с. 338–339.

разбором судебных тяжб. К исходу 1940-х гг. стало понятно, что система дворцовых департаментов оказалась слишком громоздкой. Вместо них король решил ввести современную министерскую вертикаль. Проект реформы был утверждён в 1952 г. Однако в следующем году король Абд аль-Азиз умер и претворять её в жизнь пришлось уже его сыновьям.

Таким образом, к 1953 г. ранее существовавшие социально-политические структуры в Саудовской Аравии стали приобретать новые очертания. Начали формироваться классы рабочих и буржуазии, а соотношение между кочевниками и оседлыми менялось в пользу последних, что подготовило почву для дальнейших социально-политических преобразований. Модернизационных изменений требовала и внешнеполитическая обстановка, так как вести активную внешнюю политику, не имея современной экономики, здравоохранения, науки, образования и армии, было непосильной задачей. Эти перемены делали неизбежным трансформацию всех без исключения социальных институтов КСА, в том числе и улама.

1.2. Ваххабизм: идеи и политическая практика

Властная вертикаль Третьего Саудовского государства в 1920-х гг. была во многом идентична той, что возникла после 1744/45 г., когда был заключён союз между основателем ваххабизма Мухаммадом ибн Абд аль-Ваххабом и Мухаммадом ибн Саудом.

Идеологические основы этого союза определялись идеями ваххабизма. Это направление появилось в 1730–1740-е гг. на базе ханбализма¹³², который был широко распространён в Аравии, в отличие от остальных ветвей суннитского ислама. Ханбалитский мазхаб¹³³ отличается крайней нетерпимостью к таким

¹³² Commins, D. The Wahhabi Mission and Saudi Arabia. – London - New York: 2006. P. 10–11.; Воронин, С.А. Ислам как средство артикуляции интересов. Религиозный фундаментализм как средство легитимизации политического лидерства // Вестник МГОУ. Серия История и политические науки. – 2017. – №4. – С.175–180. – С. 176.

¹³³ Ханбалитский мазхаб – одна из четырех основных правовых школ в суннитском исламе.

нововведениям, как культ святых, талисманы и т.п. Эта позиция мотивируется тем, что явления народного ислама противоречат Корану и Сунне, главным источникам всех указаний для верующих. И. Буркхардт в «Записках о бедуинах и ваххабитах...» сообщал, что основное содержание деятельности Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба заключалось в исправлении ошибок¹³⁴. Запрещались поклонение святым, джинам, молитвы на могилах, так как изначально ислам предписывал поклонение одному Аллаху. Также запрещалось ваяние, создание картин, образов — это считалось наделением жизнью, что, по мнению Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба, было прерогативой только самого Всевышнего¹³⁵. От адепта требовалось доказывать свою верность учению посредством повседневного претворения его предписаний в жизнь. Пророк Мухаммад считался обычным человеком, а не божеством, поэтому поклонение ему и обращения к нему за помощью запрещались. Верующим предписывалось подчиняться властям, а правящей верхушке — умерить гнёт, так как правитель обязан служить своим подданным¹³⁶. Запрещались гадание, ложь, лжесвидетельство, а также курение табака, поставка шёлка, использование благородных металлов при изготовлении одежды и посуды, использование чёток и посещение мест, связанных с местными культами.¹³⁷ Идеи ваххабизма в некоторых аспектах были созвучны с традиционным исламом — например, в вопросе о ростовщичестве и нормах поведения (выполнение обязательств по договорам). На первое место Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб ставил религиозное просвещение населения как способ борьбы с бидой¹³⁸. Отсюда выводилась необходимость

¹³⁴ Burckhardt, J.L. Notes on the Bedouins and Wahabys, Vol. I. – London: Henry Colburn and Richard Bentley, 1831. – P. 99.

¹³⁵ ДеЛонг – Ба, Н. Дж. Реформы Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба и всемирный джихад. М.: Ладомир, 2010. – С. 71.

¹³⁶ Там же, с. 205.

¹³⁷ Ali Bey. Travels of Ali Bey in Morocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria and Turkey between the years 1803 and 1807, written by himself and illustrated by maps and numerous plates. Vol. I. – London: Print for London and co., 1816. – P.133.

¹³⁸ Биды (بدعة) — нововведение, противоречащее нормам ислама, которые были закреплены в его первоисточниках — Коране и Сунне.

прозелитизма, заниматься которым мог только специально подготовленный adept¹³⁹.

В вопросе войны и мира ваххабизм предписывал предварять боевые действия переговорами, на которых выдвигались определённые условия (в частности, предложение принять ислам)¹⁴⁰. Было установлено четыре повода для объявления войны: отказ «неверных» от добрососедских отношений, непринятие ими условий предлагаемого договора или нарушение уже заключённого, угроза для ваххабитов со стороны «неверных», их отказ от диалога.

Н. Дж. ДеЛонг-Ба и Д. Комминс выделяют как критерий объявления войны ещё и личное распоряжение имама, однако он в своём решении должен был руководствоваться вышеперечисленными условиями. Если реакция второй стороны соответствовала хотя бы одному из них, то предписывалось начать боевые действия. Когда «неверные» соглашались с условиями ваххабитов, то получали статус покровительствуемых в обмен на харадж¹⁴¹ и джизью¹⁴², которые были не очень велики. Примечательно, что война допускалась только как средство усиления государства-общины. Она считалась общим делом всех членов и крайней мерой для приобретения неофитов¹⁴³. Если учесть, что в то время земледелие развивалось только экстенсивным путём, то захватнические войны были обычным явлением. Основатель ваххабизма рассматривал государство как защитника ислама во всех сферах жизни, выдвигая на первый план обрядовую и культовую стороны религии¹⁴⁴. Таким образом, правительство, которое не выполняло этих требований, теряло легитимность.

В ваххабитских хрониках использовался титул имама, а не эмира. В конце XVIII в. основатель ваххабизма официально передал имаму Абд аль-Азизу (1765–1803) контроль над улама и государственной казной. С этого момента в ваххабизме

¹³⁹ ДеЛонг-Ба, Н. Дж. Указ. соч. С. 206.

¹⁴⁰ Там же, С. 212.

¹⁴¹ Харадж (خراج) — поземельный налог, который взимался с немусульманского населения, однако на практике его нередко распространяли на мусульман.

¹⁴² Джизья (جزية) — подушная подать, которая взималась с подданных-немусульман.

¹⁴³ ДеЛонг-Ба, Н. Дж. Указ. соч. С. 205–217.

¹⁴⁴ Там же, с. 25–26.

религиозное и светское начала окончательно соединяются. Так, в хронике Ибн Бишра (середина XIX в.) отмечается: «...дело имама — подчиняться Аллаху и распространять справедливость среди подданных...»¹⁴⁵. Имамом мусульман являлся правитель ад-Дирьи, на плечи которого ложилась обязанность по поддержанию ислама во всех областях жизни. Также он должен был пресекать различные правонарушения, разрешать споры.

Ихванское движение. С приходом к власти в Неджде династии Рашидов оформилось два варианта ваххабизма. По нашему мнению, большинство оппозиционеров были последователями ваххабизма в том его виде, в котором его исповедовал хаильский эмир: либерализованные требования классического ваххабизма XVIII — начала XIX вв. без концепта имамата. Его можно условно назвать хаильским вариантом ваххабизма.

Ему противостоял традиционный ваххабитский нарратив, отдававший власть в общине в руки имамов Саудидов как образцовых хранителей чистого ислама, ревностных мусульман и религиозных лидеров. В конце XIX в. превосходство было на стороне хаильского варианта учения, успех которого определяли военно-политические успехи Мухаммада ибн Рашида и мощь племени шаммар.

Реакция сторонников первоначальной версии ваххабизма последовала достаточно быстро. В начале XX в. ортодоксальный ваххабизм подвергся концептуальному переосмыслению, выразившемуся в ихванском движении. Его архитекторы, к которым можно отнести старших Аль аш-Шейхов и Абд аль-Азиза, пошли на заметную радикализацию учения Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба. Основные положения идеологии ихванов сводились к двум принципам: единобожию и братству всех истинно верующих. Под первым понимались вера в неделимость Всевышнего, то есть отказ от культа многочисленных святых и других поздних наслоений, уплата закята, соблюдение поста в месяц Рамадан, совершение

¹⁴⁵ Ибн Бишр, У. 'Унван аль-маджд фи тарих Наджд (Символ славы в истории Неджда). Т.І. - Ар-Рийад: Дарат аль-малик 'Абд аль-'Азиз, 1982. – С. 270.

хаджа в Мекку. Под вторым — любовь к своей стране, беспрекословное подчинение имаму (Абд аль-Азизу), помощь собрату в любой сложной жизненной ситуации¹⁴⁶.

Тезис о единобожии был унаследован из классического ваххабизма, который осуждал культ святых, молитвы на могилах и в мавзолеях. Сходное содержание имеет и принцип братства истинно верующих, который подразумевает и подчинение имаму, и помощь товарищу. Однако здесь мы наблюдаем небольшие расхождения с ранним ваххабизмом. Его отличительной чертой было требование заботиться о благочестии ближнего¹⁴⁷. В нашем случае об этом не упоминается. Требование любви к родине можно считать принципиальным нововведением, поскольку для бедуинов свойственна привязанность к роду, племени и территории, которые входят в состав понятий асабийя¹⁴⁸ и ватан, под которым понимаются племенные земли. Таким образом, этот пункт в программе ихванского движения был призван осуществить замену племенного ватана государством. Большое внимание уделялось переходу к оседлости. Этот процесс преподносился как отказ от прежней, грешной кочевой жизни¹⁴⁹. Так власть обосновывала смену хозяйственно-культурного уклада кочевников на оседлых земледельцев. В раннем ваххабизме таких предписаний нет.

Милитаризм идеологии был вызван необходимостью противостоять внешним врагам, в первую очередь Рашидидам, а также облегчить бедуину переход к оседлой жизни. Кочевник свысока смотрел на горожан и феллахов. Положение божьих воинов, которые в мирное время возделывают свои участки, но постоянно готовы к войне, было им близко. Неслучайно ихваны на первых порах полагали, что должны были только воевать, в перерывах между этим молиться, а всё остальное — забота Всевышнего. Проблему решили быстро, издав фетву,

¹⁴⁶ Dickson, H. Kuwait... P. 154.

¹⁴⁷ Делонг-Ба, Н. Дж. Указ. соч. С. 71.

¹⁴⁸ Асабийя (عصبية) — понятие, означающее чувство солидарности, приверженности единой группе. Впервые введено арабо-мусульманским философом Ибн Хальдуном в XIV в. как основа успешного существования той или иной социальной группы, которые выделялись по положению в иерархии внутри своей этнической группы. Каждая из социальных групп обладала собственной асабийей.

¹⁴⁹ Вахба, Х. Указ. соч. С. 285.

призывавшую заниматься как сельским хозяйством, так и торговлей, и объявлявшую, что богатый ихван лучше бедного¹⁵⁰. Если бы прежние бедуинские ментальные установки не оказывали влияния, то предписание заняться сельским хозяйством было бы воспринято сразу, а не со второй попытки, как это произошло в данном случае.

Религиозная дисциплина стала жёстче. Предписывалось карать смертью нарушителя сразу же, как проступок будет совершён. Диксон писал: «Когда они [ихваны – К.Ф.] впервые оказались в Эль-Хуфufe, то принялись бить всех женщин без разбора, кого встречали на улицах города. Они хладнокровно застрелили нескольких граждан, чьё единственное преступление заключалось в том, что они курили сигареты»¹⁵¹. Ранний ваххабизм придерживался правила три раза предупредить, а на четвёртый карать по требованиям закона. Ихванизм запрещал общаться с иноверцами и даже смотреть в их сторону. Диксон вспоминал, что во время одного из маджлисов у Абд аль-Азиза ихваны, увидев его, вышли, закрывая лицо руками и бормоча проклятья в его адрес¹⁵². Подчеркнём, что основатель ваххабизма, наоборот, поощрял дискуссию с иноверцами с целью обратить их в ислам мирным путём.

Мобилизация во время джихада, как и сам вопрос объявления войны, по-прежнему находились в ведении имама, которым был Абд аль-Азиз. Устанавливалось три призывных категории. Первая соответствовала армии мирного времени. Вторая призывалась на службу по мобилизации в случае начала боевых действий. Концептуально она была близка категории запаса вооружённых сил западных армий. Третья должна была оставаться дома и заниматься мирными делами. Она призывалась только в экстренном случае, когда силами первых двух категорий изменить ситуацию было невозможно.

В отношении к противнику ранние ваххабиты придерживались правила убивать только тех, кто сражался и оказывал сопротивление. Ихваны же не делили

¹⁵⁰ Васильев, А.М. История...С. 254.

¹⁵¹ Dickson, H. Kuwait.... Р. 155–156.

¹⁵² Ibid, p. 156.

неприятелей на группы: от их рук погибали не только воины, но и старики, женщины и дети¹⁵³. В доихванский период бедуинская тактика не поощряла убийства во время набега¹⁵⁴. Бегство не осуждалось, так как в бою был велик шанс лишить жизни кого-то из неприятельских воинов и тем самым спровоцировать кровную месть. Последнего старались избежать всеми силами¹⁵⁵. В рассматриваемое время тактика не могла существенно измениться, поскольку в ходу по-прежнему оставались верблюды, лошади, ружья, сабли и другие виды холодного оружия. Броневики и пулемёты появились в Аравии только к концу 1920-х гг. Ихванизм шёл вразрез с традициями газва, фирусий¹⁵⁶. В отличие от раннего ваххабизма, где джихад считался лишь средством защиты общины от внешней агрессии, ихванизм признавал джихад допустимым в отношении «неверных» независимо от того, были ли они настроены к общине верующих, миролюбиво или агрессивно.

В середине 1920-х гг. из ихванизма выделилось радикальное крыло — представители ихванской оппозиции во главе с Фейсалом ад-Давишем, Султаном ибн Биджадом и Зайданом ибн Хислайном. Остальные ихваны, группировавшиеся вокруг Абд аль-Азиза, придерживались более умеренных взглядов. В период восстания 1929–1930 гг. радикальный вариант полностью исчез, так как его сторонники полностью прекратили соблюдать ихванские принципы летом 1929 г. и в дальнейшем никогда к ним не возвращались. Умеренный вариант просто слился с классическим ваххабизмом¹⁵⁷.

Таким образом, к 1953 г. идеи ваххабизма сохранились в том виде, в каком они пребывали в XIX в. Ихванизм оказался временным явлением, поскольку

¹⁵³ Dickson, H. The Arab... P. 347.

¹⁵⁴ Burkhardt, J.L. Notes on the Bedouins and Wahabys. Vol. I. London, 1822. – P. 141–142; Dickson, H. The Arab... P. 347.

¹⁵⁵ Там же, С. 269.

¹⁵⁶ Аз-Зирикли, Х.Д. Указ. соч. С. 269. Автор отмечает в качестве основных принципов милосердие, надёжность и верность; Фирусийя (также Фурусийя ар. *فروسية*) — неписанный свод правил ведения войны у бедуинов.

¹⁵⁷ См. подробнее: Куделин, А.А., Фролов, К.Д. Трансформация идеологии движения ихванов в 1914–1930 гг.: развитие и упадок // ЭНОЖ История. 2021. №1. <https://history.jes.su/s207987840013830-2-1/> (Дата обращения 19.01.2026). С. 16–19.

практически не соответствовал реалиям Неджда, в отличие от классического ваххабизма, который, напротив, полностью им отвечал.

1.3. Взаимовосприятие улама и правителя в свете ваххабизма

Идеи ваххабизма повлияли на социально-политическое восприятие обществом правителя. Как показывают саудовские документы начала XX в., этот социально-политический образ сохранился в полной мере. Так, в обращениях улама, адресованных подвластному населению, подчёркивается тезис, что Абд аль-Азиз является имамом, который защищает истинную веру, а его власть – религиозная и дана свыше¹⁵⁸. В письмах Абд аль-Азизу и фетвах, адресованных населению областей, улама прямо называли главу государства имамом мусульман¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Аль-Анкари, А. Аль-хамд ли-ллах аллази шара‘а аль-джихад ли ибадат аль-му‘аминин (Слава Аллаху, который установил джихад службой правоверным) // Ибн Касим, А. Ад-дурар ас-саниййа фи-ль-‘аджвibat ан-надждиййа маджму‘ат раса‘ил ва масаи’л улама Наджд аль-а‘алам мин ‘аср аш-шайх Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб ила ‘асрина хаза (Величественные жемчужины ислама в ответах недждийских богословов сборник посланий и писем выдающихся недждийских богословов от Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба до наших дней) В 16 т. Т. VIII. – Б/м, Б/и, 1995. – С.37–48. – С. 47.

¹⁵⁹ Аль аш-Шейх, М.А. Аль хамд ли-ллах аллази фарада аль-джихад би-ль-калб ва-ль-йад ва-ль-лисан (Слава Аллаху, который постановил вести джихад сердцем, рукой и языком) // Ибн Касим, А. Ад-дурар ас-саниййа фи-ль-‘аджвibat ан-надждиййа маджму‘ат раса‘ил ва масаи’л улама Наджд аль-а‘алам мин ‘аср аш-шайх Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб ила ‘асрина хаза (Величественные жемчужины ислама в ответах недждийских богословов сборник посланий и писем выдающихся недждийских богословов от Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба до наших дней) В 16 т. Т. VIII. – Б/м, Б/и, 1995. – С. 22–30. – С. 29, Аль-Анкари, А. Указ. соч. С. 47; Аль аш-Шайх, М.А. Мин Мухаммад ибн Абд аль-Латиф ила ман йараху мин ихванина аль-муслимин (От Мухаммада ибн Абд аль-Латыфа ко всем нашим братьям-мусульманам кто увидит это письмо) // Ибн Касим, А. Ад-дурар ас-саниййа фи-ль-‘аджвibat ан-надждиййа маджму‘ат раса‘ил ва масаи’л улама Наджд аль-а‘алам мин ‘аср аш-шайх Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб ила ‘асрина хаза (Величественные жемчужины ислама в ответах недждийских богословов сборник посланий и писем выдающихся недждийских богословов от Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба до наших дней) В 16 т. Т. XIV. – Б/м, Б/и., 1999. – С. 296 – 302; Ибн Атик, С.Х. Мин Са‘ад ибн Хамад ибн Атик ила джаннаб имам аль-муслимин ‘Абд аль-‘Азиз ибн ‘Абд ар-Рахман Аль Файсал. Хуррира 23 шаабан 1343 х. (От Саада ибн Хамада ибн Атика его превосходительству имаму мусульман Абд аль-Азизу ибн Абд ар-Рахману Аль Фейсалу 18 марта 1925 г.) // Ибн Касим, А. Ад-дурар ас-саниййа фи-ль-‘аджвibat ан-надждиййа маджму‘ат раса‘ил ва масаи’л улама Наджд аль-а‘алам мин ‘аср аш-шайх Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб ила ‘асрина хаза (Величественные жемчужины ислама в ответах недждийских богословов сборник посланий и писем выдающихся недждийских богословов от Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба до наших дней). В 16- т. Т. XIV. – Б/м, Б/и, 1999. – С. 518–524.

В круг его полномочий помимо функций главы государства входило решение религиозных вопросов. Они трактовались так: «Имам определяет людям нормы религиозной и мирской жизни. Кроме того, он назначает кади, муфтиев (правоведы, уполномоченные выдавать юридические рекомендации — *К.Ф.*), учителей школ и проповедников. В его ведении находится религиозно-просветительская работа и порицание греха»¹⁶⁰. Анализ официальных биографий улама показал, что Абд аль-Азиз на деле пользовался этим правом. Полномочия же богословов сводились к следующему: «Что касается полномочий улама, то в их ведении осудить нарушение [человеком религиозных норм. — *К.Ф.*], а наказывать — дело губернаторов и народа. Если имам к чему-то призвал, и возникли сомнения [по этому поводу], то необходимо спрашивать улама. Если они в ответ издадут фетву, то действовать так, как сказано в ней. Если сообщат, что этот человек перестал нарушать, то оставить его в покое»¹⁶¹. Больше конкретики в области полномочий имама содержит письмо к Абд аль-Азизу шейха Саада ибн Хамада Ибн Атика, крупного недждийского богослова того времени. Он прямо в обращении называет адресата имамом мусульман. Автор письма подчёркивает, что имам должен руководствоваться религиозным законом и понимать, в чём заключается благо в различных сторонах жизни, уметь его распознавать и воздерживаться от поощрения недостойного¹⁶². Из этого следует, что правитель государства во второй половине 1920-х гг. был фактическим главой духовной иерархии и общины верующих. Улама же выступали в качестве консультантов в сложных вопросах.

В финансовом отношении улама зависели от правительства, так как должности кади оплачивались из государственной казны¹⁶³. Как уже говорилось, назначения на должности имамов мечетей и кади провинций находились в ведении главы государства, что полностью исключало возможность существования поста главы улама, который бы решал эти вопросы.

¹⁶⁰ Хакикат аль-'амр би-ль-ма'аруф ва-н-нахий 'аниль-мункар (Сущность процесса поощрения добродетели и порицания греха) // Умм аль-Кура. — 1927 — № 111. — С. 1

¹⁶¹ Там же.

¹⁶² Ибн Атик, С.Х. Указ. соч.— С. 518–524.

¹⁶³ Аз-Зирикли, Х. Указ. соч. С. 426.

Аль аш-Шейхи, которые занимали статус вторых в религиозной иерархии после имама, в этих условиях могли только играть роль ближайших советников имама и столичных кади, но не глав корпуса богословов. Новые богословские кадры готовились из числа учеников основателя ваххабизма. Часть из них могла принадлежать к местным богословским семьям, тогда как остальные были представителями других социальных групп.

В оазисных элитах улама занимали двойственное положение. С одной стороны, их активно использовали в качестве посредников между сторонами конфликта как на уровне эмиратов, так и в разборках внутри оазисных элит, а также при решении споров. Так, глава Аль аш-Шейх вёл переговоры с Мухаммадом ибн Рашидом от лица Абдуррахмана аль-Фейсала во время осады Эр-Рияда в конце XIX в. Также, когда сын последнего Абд аль-Азиз смог восстановить власть Саудидов в Неджде, его отец решил передать ему реальную власть с полным перечнем полномочий. Абд аль-Азиз отказался, так как этот шаг был нарушением всех правил. Однако Абдуррахман стоял на своём. Когда ситуация зашла в тупик, вмешались богословы, постановив отдать реальную власть Абд аль-Азизу, а Абдуррахману оставить титул имама мусульман¹⁶⁴. Поскольку в 1920-е гг. государственные структуры ещё ничем не отличались от тех, что были характерны для XIX в., то можно предположить, что в середине века ситуация могла быть схожей.

С другой стороны, улама могли принять участие в конфликте на стороне той или иной группировки. В нашем распоряжении очень мало такого рода свидетельств, относящихся к первой половине XIX в. В биографиях и сборниках писем недждийских улама встречаются отрывочные сведения, датируемые рубежом XIX–XX вв. Во второй половине 1920-х гг. улама Аль аш-Шейх обратились с письмом к вожакам ихванских радикалов, Фейсалу ад-Давишу, Султану ибн Биджаду и Зайдану ибн Хислайну, где полностью раскритиковали их

¹⁶⁴ Там же, с. 129–131.

позицию и аргументы¹⁶⁵. Факт репрессий в отношении богословов прошаммарской ориентации в период восстановления власти Саудидов в Неджде¹⁶⁶ даёт основания предполагать, что репрессированные занимались тем же самым. В этом случае их воздействие представляло собой, как сказали бы сейчас, политическую агитацию в пользу своего союзника. Мы не находим примеров того, чтобы богословы выступали в роли самостоятельного игрока во внутривластных разборах. Гораздо чаще встречаются случаи выступления богословов в тандеме с той политической группировкой, которой они симпатизировали.

К сожалению, в имеющихся у нас источниках этот вопрос освещён очень слабо, из-за чего провести детализированную реконструкцию, которая позволила бы установить причину и содержание конфликта, основные моменты противостояния сторон и его итоги, представляется очень сложной задачей. Имеющиеся же у нас данные позволяют говорить только о том, что роль богословов в этих случаях носила вспомогательный характер. Основным действующим лицом была светская элита. Эти обстоятельства дают основание считать, что институт улама в Неджде занимал положение младшего члена оазисных элит.

Можно утверждать, что слабость центральной власти определила равноправие всех авторитетных богословских семей в Неджде. Аль аш-Шейхи, потомки основателя ваххабизма, для региональных богословов были всего лишь помощниками имама мусульман. Их считали авторитетными специалистами, но не общепризнанными лидерами. Об этом косвенно говорит коллективный характер общегосударственных фетв первой половины XX в. Вдобавок к этому в рашидидский период на посты кади нередко назначались богословы, преданные

¹⁶⁵ Аль аш-Шайх, М.И. Мин Мухаммад ибн Ибрахим ила амир ал-мукаррам Султан ибн Биджад ибн Хумайд, Улуш ибн Халид, Абд аль-Мухсин ар-Раджаа, Хинди, Шудджаа, Шалвих ибн Фаллах (От Мухаммада ибн Ибрагима к благородному шейху Султану ибн Биджаду ибн Хумайду, Улушу ибн Халиду, Абд аль-Мухсину ар-Раджаа, Хинди, Шуджаа, Шалвиху ибн Фаллаху) // Ибн Касим, А. Ад-дурар ас-саниййа фи-ль-'аджвibat ан-надждиййа маджму'ат раса'ил ва масаил улама Наджд аль-а'алам мин 'аср аш-шайх Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб ила 'асрина хаза (Величественные жемчужины ислама в ответах недждийских богословов сборник посланий и писем выдающихся недждийских богословов от Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба до наших дней В 16 т. Т IX. – Б/м, Б/и. 1995. – С. 175–179.

¹⁶⁶ Mouline, N. Op. cit. P. 95–96.

хаильским эмирам. Эти улама, принадлежавшие, по словам Мулина, к старым ханбалитам, обвинили сторонников Саудидов в том, что они раскололи общину¹⁶⁷. Это автоматически лишало легитимности Саудидов как правителей. Однако М. ар-Рашид, анализируя внутреннее устройство Джебель-Шаммарского эмирата, отмечает, что богословы Хаиля проходили обучение в Эр-Рияде, то есть у ваххабитских улама¹⁶⁸. Этот факт опровергает разделение Н. Мулиным недждийских богословов на ваххабитских и старо-ханбалитских. По нашему мнению, их стоит разделить на сторонников Саудидов и на сторонников Рашидидов, поскольку обе стороны принадлежали к ваххабитам. Можно допустить существование улама из других мазхабов, но в силу особенностей религиозной обстановки их доля не могла быть заметной.

В период ихванского движения изменений в отношениях между правителем и улама не произошло. По нашему мнению, ихванизм фактически встраивался в структуру имамата, а не переосмыслял его. Следовательно, идеологические основы взаимодействия с улама оставались прежними. Улама были направлены в хиджры с тем, чтобы помочь вчерашним бедуинам освоить нормы ислама и разъяснить особенности идей ихванского движения¹⁶⁹. В наших источниках нет данных о том, что туда назначались кади, встречаются только упоминания муттава, которые занимались инструктажем. Таким образом, улама выполняли ту же функцию, что и первоначально, — проводников воли главы государства.

Хотя влияние богословов в среде бедуинов было ограниченным, их слово всё же имело вес. Например, на ихванов оказала воздействие фетва, запрещающая принуждать к ношению чалмы вместо укаля и поощрявшая торговлю. Определённое влияние имела и фетва 1927 г., где улама подтвердили монополию имама на объявление джихада. Однако если первая фетва была воспринята повсеместно, то вторая оказала ограниченный эффект. Так, в сражении при Сабилле (март 1929 г.) на стороне Абд аль-Азиза выступила незначительная часть мутайров,

¹⁶⁷ Ibid, p. 85–89.

¹⁶⁸ al-Rasheed, M. Politics... P. 74–83.

¹⁶⁹ Mouline, N. Op. cit. P. 99

атайбов и аджманов, тогда как остальные присоединились к мятежу¹⁷⁰. Имей богословы должный авторитет, число сторонников имама было бы в разы больше.

Хотя во второй половине 1920-х гг. сложились предпосылки к росту значения улама, их влияние всё ещё ограничивалось оседлыми центрами. В среде бедуинов их позиции были слабы. Так, ещё в 1960-е гг. Великий муфтий Саудовской Аравии и другие улама резко высказывались в отношении адата¹⁷¹. Это обстоятельство может говорить о существовании конкуренции шариату. В отличие от горожан и крестьян, которых судил кади, являвшийся богословом, у бедуинов споры решал глава племени. В исследовательской литературе относительно эпохи Фейсала прямо говорится о сохранении кочевых представлений в политической культуре страны и массовом сознании. Если посмотреть ретроспективно, то можно предположить, что в 1920-е гг. ситуация была как минимум аналогичной. Во Внутренней Аравии начала XX в. улама не обладали автономией от светских властей. В отличие от Саудидов, Рашидиды были чисто светскими правителями и не входили в состав духовной иерархии, но это не мешало им назначать улама на те или иные духовные посты.

Центральная власть, стремившаяся укрепить контроль над провинциями, приняла меры, чтобы разорвать связи улама с местными элитами. Как отмечал Дж. Костинер, Абд аль-Азиз на постоянной основе переводил богословов из одной области в другую¹⁷². Стремясь ослабить влияние ихванов, он образовал в Мекке Лигу общественной морали (1926), которая позднее была распространена по всей территории страны. В её задачи входил надзор за соблюдением норм ислама в обществе. Тем самым Абд аль-Азиз передал этот вопрос исключительно в руки улама. Как справедливо отметил Г.Г. Косач, факт существования данной организации и формирования религиозной полиции не может быть свидетельством

¹⁷⁰ Glubb, J.B. War in The Desert. – London: Hodder & Stoughton, 1960. – P. 284–285.

¹⁷¹ al-Atawneh, M. Op. cit. P. 221; Адат (عادات) — понятие в исламе, которым обозначают доисламские обычаи и правовые нормы коренного населения. Здесь — обычное право кочевого населения Аравии.

¹⁷² Kostiner, J. The Making of Saudi Arabia 1916–1930: From Chieftaincy to Monarchial State. New York-Oxford, 1993. – P. 73.

влияния улама, так как ей не было выделено собственной казны¹⁷³. Лига фактически была только надзорным органом, тогда как генеральная линия религиозной политики определялась главой государства. Как и раньше, улама входили в состав правящего класса, так как принимали участие в маджлисах правителя¹⁷⁴ и, соответственно, могли влиять на принятие решений. Однако в силу сохранения старых властных структур их роль в этом процессе оставалась слабой.

Всё это заставляет думать, что улама в первой трети XX в. не обладали самостоятельностью от центральной власти. Они подчинялись имаму, а их влияние было близким к абсолютному только у оседлых. Тем не менее они входили в состав правящего класса, а их голос имел некоторое значение в недждийской политике.

Очевидно, эти обстоятельства определяли правила игры в отношениях двух сторон. Однако имелась одна важная оговорка: Абд аль-Азиз отдал улама контроль за духовной сферой при условии невмешательства последних в политические дела. Также, по сообщениям Рихани, улама были призваны осуществлять надзор за деятельностью имама¹⁷⁵. Опираясь на эту функцию, богословы выразили своё несогласие, когда имам попытался ввести в обиход последние достижения научно-технической революции. Он же в ответ вежливо убеждал их принять новинки, которые предлагает прогресс, опираясь на отсутствие в Коране и Сунне запрета на их использование, и утверждал, что они не угрожают учению¹⁷⁶. Анализ источников показал, что улама предпочитали не делать этот спор достоянием общественности. Они оберегали авторитет султана как главы общины.

По нашему мнению, это была больше дискуссия, чем политическая борьба в полном смысле слова. Когда спор о технических новшествах в условиях острого противостояния между Абд аль-Азизом и ихванскими радикалами второй половины 1920-х гг. приобрёл политическое значение, улама поддержали султана,

¹⁷³ Косач, Г.Г. «Религиозное государство» или «государственная религия?» // Религия и общество на Востоке. – 2017. – №1. – С.7–50. – С. 19.

¹⁷⁴ Abir, M. Saudi Arabia in the Oil Era: Regime and Elites, Conflict and Collaboration. – Bowdler, Westview press, 1988. – P. 8–9.

¹⁷⁵ al-Rihani, A. Op. cit P. 201

¹⁷⁶ Аз-Зирикли, Х. Указ. соч. С. 742, 745

закрыв глаза на разногласия. При этом они не выставили требование свернуть внедрение технических новинок.

Причины подобного поведения заключаются в том, что значительная часть богословов была обязана султану своей карьерой. Как показывает Н. Мулин, после 1906 г. производилась замена оазисных кади на лояльных Саудидам¹⁷⁷. От этого также выиграли и те видные улама, которые при Рашидидах оказались не в лучшем положении. Показателен пример Абдаллаха ибн Абд аль-Латыфа, главы Аль аш-Шейхов. В период пребывания Абд аль-Азиза в Кувейте у него не сложились отношения с Рашидидами, которые благопритствовали традиционным ханбалитам в ущерб ваххабитам¹⁷⁸. С реставрацией Саудидов его позиции укрепились. В официальной биографии сообщается, что Абд аль-Азиз назначил его имамом эр-риядской мечети, советовался с ним по разным вопросам, в том числе и личным, а также посещал проводимые им богословские занятия¹⁷⁹. При Рашидидах Абдаллах ибн Абд аль-Латыф не был приближён к правителю. Таким образом, можно говорить о формировании Абд аль-Азизом религиозной структуры и укреплении его собственных позиций на местах, из-за чего значительная часть областных кади и высших богословов была лично заинтересована в его поддержке.

Второй причиной, заставившей улама поддержать Абд аль-Азиза, было то, что он считался имамом мусульман. В письмах Абд аль-Азизу и фетвах, адресованных населению областей, улама прямо называли главу государства имамом мусульман¹⁸⁰. Следует напомнить, что в ваххабитской практике имам мусульман был единственным лицом, уполномоченным определять курс религиозной политики в стране. Его решения не подлежали обсуждению. Следовательно, богословы разделяли эти представления как часть идей ваххабизма

¹⁷⁷ Mouline, N. Op. cit. P. 95–97.

¹⁷⁸ Ibid, p. 88–89.

¹⁷⁹ Аш-шайх Абд Аллах ибн Абд аль-Латиф ибн Абд ар-Рахман ибн Хасан ибн Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб аль аш-Шайх (1256 х. – 1339 х.) (Шейх Абдааллах ибн Абд аль-Латиф ибн Абдуррахман ибн Хасан ибн Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб Аль аш-Шейх 1256 х. – 1339 х.) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т.І. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 215 – 230. – С. 224.

¹⁸⁰ Аль аш-Шайх, М.А. Указ. соч. С. 29, Аль-Анкари, А. Указ. соч. С 47; Аль аш-Шайх, М.А. Мин Мухаммад ибн Абд аль-Латиф... С. 296–301, Ибн Атик, С.Х. Указ. соч. С. 518–524.

и элемент основанной на них традиции. На их решение поддержать султана также повлияли ограниченность социальной базы и вытекающая отсюда заинтересованность в поддержке ваххабитской доктрины.

Эти факторы во многом определили механизм принятия решений в религиозной сфере. Как показал анализ писем и фетв улама, Абд аль-Азиз обращался к богословам, когда ему требовалось вынести решение по религиозному вопросу. Так, авторы фетвы 1927 г. упоминают, что советовали имаму привести шиитов Эль-Хасы к присяге и назначить к ним алима, а также подсказали подходящую кандидатуру¹⁸¹. Это может говорить о том, что указания улама имели рекомендательный характер. Здесь также мог действовать раннеисламский принцип коллективности принятия решений. Так, упомянутые фетвы составлялись коллективом богословов, часть которых принадлежала к потомственным династиям улама.

В связи с этим утверждение А. ар-Рихани о том, что правитель был подотчётным улама, выглядит, по нашему мнению, не очень убедительно. Выработка генеральной линии религиозной политики являлась прерогативой имама, а не богословов. Если такой контроль действительно осуществлялся, он явно носил формальный характер, поскольку возможности богословов были ограничены. Во многом поэтому султан относился к некоторым их претензиям с юмором. Однако это проявлялось скорее в частностях — например, при критике длины одежды¹⁸². Как уже говорилось, он посещал занятия шейха Абдаллаха ибн Абд аль-Латыфа, чем выказывал уважение алиму и одновременно углублял свои богословские познания.

Таким образом, улама были кровно заинтересованы в сохранении позиций Абд аль-Азиза, поскольку многие из них, и в первую очередь Аль аш-Шейхи, были обязаны ему своим возвышением, получали от него денежное содержание, считали его высшим лицом в религиозной иерархии и они имели узкую социальную базу.

¹⁸¹Ибн Хизлул, С. Тарих мулук Аль Са'уд (История королей из Аль Сауд). – Б/м: Матаби'у ар-Рийад, 1961. – С. 187–189.

¹⁸² Аз-Зирикли, Х. Указ. соч. С. 742, 745–746.

Всё это и предопределило во многом зависимый характер их взаимоотношений. Однако, на наш взгляд, нет достаточных оснований полагать, что улама находились в полном подчинении у центральной власти. Если бы их личная позиция ничего не решала, замена одних кади другими при том условии, что ваххабизм (в весьма опосредованном виде) был распространён едва ли не во всей Внутренней Аравии, не имела бы предпосылок.

В действиях Абд аль-Азиза по созданию богословской иерархии чётко прослеживается стратегия продвижения аридных богословов во главе с Аль аш-Шейх. Она выражалась в назначении представителей данной семьи на основные религиозные должности и включении главы семьи в круг личных консультантов Абд аль-Азиза по религиозно-правовым вопросам. При этом правитель не отказывался от услуг богословов из других областей. Как показывает официальный биографический сборник, в корпусе активно делали карьеру касимские специалисты, а также представители других провинций. Однако в первую очередь султан благоволил к потомкам Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба, которым отводил роль преданных власти авторитетов в богословской среде. Он видел их орудием управления и гарантом лояльности улама центральной администрации.

Представители религиозного истеблишмента не имели достаточно влияния, чтобы диктовать свою волю, так как их противовесом была позиция шейхов племён, отражавших мнение своих соплеменников. Зависимому положению улама способствовала узость их социальной базы и сложившаяся ваххабитская практика, где идея Ибн Таймийи о разделении власти в общине по светской и духовной линиям была, по сути, отброшена. Кроме того, сыграли свою роль заинтересованность богословов в укреплении позиций Саудидов как единственных защитников ваххабизма, а также их фактическая интеграция в рамки государственной администрации.

На эти обстоятельства накладывалась потребность в поддержании социальной стабильности внутри страны, которую разделяли и глава государства, и богословы. Однако уже с 1921 г. эта система начала медленное движение в

сторону обособления улама в самостоятельную структуру при формальном духовном лидерстве султана.

В 1930–1940-е гг. этот процесс шёл вяло. Образование дворцовых департаментов отражало желание короля переложить большую часть своих полномочий на плечи подчинённых. В связи с этим он начал передавать богословам некоторые функции имама мусульман. По сообщениям аз-Зикрикли, Абд аль-Азиз в начале 1930-х гг. отказался исполнять роль суда высшей инстанции¹⁸³. В последующие годы возникла необходимость включать богословов в создаваемую административную систему. Абд аль-Азиз при назначении на административные должности богословов по-прежнему делал ставку на преданных ему людей. В 1952 г. была введена должность верховного муфтия КСА, которая была отдана Мухаммаду ибн Ибрагиму, возглавившему Аль аш-Шейх после смерти Абдаллаха ибн Абд аль-Латыфа. Создав пост верховного муфтия, король оставил за собой, как за религиозным главой общины, право последнего слова. Судя по тому, что проект министерской реформы был утверждён в том же 1952 г., можно предположить, что создание поста верховного муфтия было началом перехода к модели построения отношений между королём и богословами «светская министерская вертикаль – религиозная вертикаль». Король как глава светской власти и высший религиозный иерарх – имам мусульман объединял их в единое целое.

Круг факторов, заставивших его пойти на изменение модели взаимодействия, не ограничивался лишь повышением эффективности управления. Начиная с 1930-х гг. богословы стали активнее выступать против иностранных заимствований. Они раз за разом говорили королю, что вводимые новшества как технического, так и культурного характера не соответствуют нормам ислама. Делали они это в рамках насыха — дружеского наставления — всячески избегая открытого конфликта. Соппротивление богословов созданию светских школ и телеграфа Абд аль-Азиз расценивал как вмешательство в государственные дела, которые оставил в своей власти¹⁸⁴.

¹⁸³ Там же, с. 426.

¹⁸⁴ Там же, с. 745.

Эти обстоятельства дают нам основания подозревать, что улама стали менять линию своего поведения. Для сохранения ваххабитской специфики страны они переходили к активному вмешательству в процесс принятия внутривластных решений, даже если это означало бы нарушение сложившегося порядка вещей. С 1949 г. в Саудовскую Аравию стали прибывать аль-азхарские шейхи для нужд организации системы подготовки богословских кадров. Внутри Египта ваххабитам симпатизировали «Братья-мусульмане»¹⁸⁵ во главе с основателем движения Хасаном аль-Банной. Их идеология отличалась сочетанием модернизации и норм исламской этики и морали¹⁸⁶. В области построения отношений между государством и религиозными кругами они были приверженцами идеи разделения светской и религиозной властей¹⁸⁷, основываясь де факто на концепции *ас-сийаса аш-шарийа*.

Факт покушения на прерогативы светской власти в начале 1930-х гг. даёт основания подозревать, что по крайней мере часть ваххабитских шейхов начала склоняться к тем же идеям, что и «Братья-мусульмане»¹⁸⁸. Определить их долю сегодня крайне сложно: в источниках мало информации по этому поводу, так как саудовские богословы не делали свои споры с королём достоянием общественности. По данным, имеющимся в нашем распоряжении, улама не обозначали вопроса об отделении от центральной власти. Это означает, что ревизионисты ещё не составили большинства, так как решения в кругу высших улама принимались коллегиально. В тот период их больше беспокоили отдельные элементы нового, чем политический статус.

Однако для властей это был первый и пока ещё слабый сигнал, что религиозные специалисты больше не намерены мириться со своим подчинённым положением. Абд аль-Азиз не скрывал своих светских привычек, что сильно контрастировало с его образом имама мусульман. На это накладывались во многом

¹⁸⁵ Запрещены в РФ.

¹⁸⁶ Раджбандинов, М.З. Анатомия египетской революции 2011 г. Египет накануне и после политического кризиса в январе-феврале 2011 года. – М.: ИВ РАН, 2013. – С.235.

¹⁸⁷ Левин, З.И. Указ. соч. С. 102–110.

¹⁸⁸ Запрещены в РФ.

оправданные опасения богословов, что с утратой доминирующей роли ваххабизма в обществе они также потеряют свои привилегии. Судя по всему, Абд аль-Азиз пошёл на изменение модели взаимодействия, стремясь адаптировать религиозный истеблишмент к министерской системе, удовлетворить улама, и укрепить положение Саудовской Аравии в исламском мире, показывая, что здесь богословы пользуются большим авторитетом. Однако полностью претворить их в жизнь он не успел, так как умер в 1953 г. Выстраивать отношения с богословами в принципиально новых условиях предстояло его сыновьям.

Оценивая сложившуюся модель взаимодействия между властью и религиозными кругами, М. ар-Рашид предлагает концепцию саудовско-ваххабитского дискурса. Она постулирует, что улама идеологически подкрепляют власть саудовских монархов, а те в свою очередь гарантируют им доминирование ваххабизма в государстве. При этом они считаются равноправными, и в случае, если правитель не соблюдает нормы религии, его могут сместить. Саудовско-британский исследователь пишет, что данный подход сформировался в Неджде в XIX в.¹⁸⁹

Похожий подход просматривается также у С. Лакруа, Н. Мулина, и Ф. Вогеля, которые сходятся на том, что отношения строились на распределении полномочий: светские власти управляют государством, а богословы обеспечивают легитимность и занимаются трактовкой священных текстов, которые светские власти должны претворять в жизнь (либо, если нет чётких указаний в первоисточниках права, действовать в рамках шариата, исходя из соображений общественного блага). Как и у ар-Рашид, данная модель распространяется на отношения между религиозным и светским вплоть до сегодняшнего дня¹⁹⁰.

¹⁸⁹ al-Rasheed, M. *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*. – Cambridge: Cambridge University press, 2007. P. 22–27; Idem. *Politics ...* P. 89

¹⁹⁰ Lacroix, S. *Awakening Islam. The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*. – Cambridge - London: Harvard University Press, 2011. – P. 8–9; Mouline, N. *The Clerics...* P. 133; Idem. *Enforcing and Reinforcing the State's Islam // Saudi Arabia in Transition. Insights on Social, Political, Economic and Religious Change / Ed. by B. Haykel, T. Hegghammer, S. Lacroix*. – New York: Cambridge University Press, 2015. – P. 48–68. В работе 2015 г. Мулин признает интеграцию улама в рамки административной системы с 1840-х гг., однако весь свой анализ взаимодействия улама и центральной власти строит на основе представления об их раздельном существовании.

По нашему мнению, этот подход верен лишь отчасти. В его основе лежит концепция *ас-сийаса аш-шарийа*.

В последующие периоды отношения между улама и правителем в странах Ближнего Востока развивались в этом ключе. В Османской империи султан выступал не только как светский правитель, но и как глава всех мусульман. Однако улама составляли отдельную иерархию наряду с светскими управленцами. Султан стремился уравновесить наместников, из-за чего кади обладал подчас большей властью, чем паша или вали¹⁹¹. В Египте улама в XVIII в. обладали собственной иерархией и выступали полноценным участником общественно-политической жизни страны, выступая в роли второстепенного элемента. Они, как в случае с Мухаммадом Али, могли поддерживать выгодного для себя кандидата, и только к исходу XIX в. были поставлены под контроль властей¹⁹². Несколько отличается опыт Марокко, где улама находились под опекой государства, однако при первой же возможности стремились освободиться от неё. Но как только центральная власть слабела, улама были вынуждены объединяться с султаном, поскольку его поражение было чревато погружением страны в анархию из-за разборок между кочевыми племенами¹⁹³.

По нашему мнению, взаимодействие улама и власти в Неджде гораздо ближе к опыту Марокко, чем Египта или Османской империи. Ещё В.В. Озолинг и А.Г. Георгиев отмечали сохранение за Саудидами титула имама мусульман, а также объединение ваххабизмом религиозной и светской властей в лице имама и

¹⁹¹ Иванов, Н.А. Организация шариатской власти и административно-хозяйственного аппарата в Османской империи XVI–XVII вв. (на примере арабских стран) // Феномен восточного деспотизма. Структура управления и власти. – М.: Наука, Восточная литература, 1993. – 392 с. – С. 238, 251 – 252.

¹⁹² См. подробнее: Ацамба, Ф.М., Кириллина, С.А. Религия и власть: ислам в Османском Египте (XVIII – первая четверть XIX в.). – М.: Ид-во МГУ, 1996. – С. 38–40, 101–102.; Кириллина, С.А. Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX – начало XX в.). – М.: Наука, ГРВЛ, 1989. – С. 18–25, 61.

¹⁹³ Орлов, В.В. Монархия и ислам в Алаутском Марокко: исторические пути взаимодействия (XVII – начало XXI в.): автореферат диссертации... доктора исторических наук: 07.00.03. – М., 2013. – С. 40–41.

правителя¹⁹⁴. Имеющиеся в нашем распоряжении тексты фетв и писем улама на имя Абд аль-Азиза, а также материалы саудовской официальной печати первой половины XX в. показывают, что правитель в духе ваххабитской традиции действительно основывал свои притязания на власть как имам мусульман. Он не просто выступал ревностным хранителем благочестия, а был полноценным главой общины верующих, определял нормы мирской и духовной жизни, ведал назначениями на все религиозные должности. Улама действовали как советники правителя и исполнители его распоряжений. Они следовали духу концепции Ибн Таймийи в том, что вели полемику с противниками имама, отстаивая его претензии на власть, но в то же время не воплощали её до конца, так как подчинялись правителю.

Описываемые же концепцией саудовско-ваххабитского дискурса и аналогичными подходами механизмы характерны в первую очередь для современной Саудовской Аравии. Скорее можно говорить о том, что линия поведения саудовских улама начала меняться в направлении разделения религиозной и светской властей не раньше второй половины 1920-х гг. и только к началу 1950-х гг. обрела некоторое внешнее оформление. Однако она ещё не стала новой традиционной нормой.

Особо подчеркнём, что при анализе таких структур и их роли в социально-политических процессах большое значение имеет фактор исторической преемственности. В.В. Орлов анализируя взаимоотношения между государством и религиозными кругами в Марокко отмечал высокую степень исторической преемственности, а также крайне медленный характер изменения общественно-политических представлений и идей¹⁹⁵. В отношении КСА А.И. Яковлев также

¹⁹⁴ Георгиев, А.Г., Озолинг, В.В. Нефтяные монархии Аравии: проблемы развития. – М.: ГРВЛ, 1983. – С. 22, 69–70. Отмечаемое авторами право сместить правителя на том основании, что он не соблюдает нормы ислама, взято из книги саудовского автора начала 1970-х гг. Скорее всего, этот нарратив появляется не раньше середины 1960-х гг., когда идеологические основания монаршей власти пришли в движение. Как мы уже говорили в начале данного параграфа, основатель ваххабизма и улама конца XIX начала XX в. признавали право этой проверки только за имамом мусульман, которым являлся правитель. Именно на этом основании проводилась чистка института улама от всех нелояльных Абд аль-Азизу лиц.

¹⁹⁵ Орлов, В.В. Указ соч. С. 6.

отмечает приверженность саудовского населения традиции¹⁹⁶. Традиция тесно связана с исторической памятью. Значение последней в политических процессах, наблюдаемых сегодня в Секторе Газа и Йемене, подчёркивают В.В. Наумкин и В.А. Кузнецов¹⁹⁷.

Таким образом, концепция саудовско-ваххабитского дискурса и аналогичные ей подходы не только не описывают традиционную политическую практику ваххабизма, но и не раскрывают полностью сути механизмов взаимодействия между королём и религиозным истеблишментом в XX в. В результате эти подходы не могут правильно охарактеризовать и современное состояние отношений между властью и улама, поскольку не учитывают реальной ваххабитской традиции.

В завершение отметим, что период правления Абд аль-Азиза в истории взаимоотношений между богословами и королём заложил основы для событий второй половины прошлого столетия. Традиционная система, характерная для всего XIX в., где глава государства находился и на вершине религиозной иерархии, больше не могла существовать в прежнем виде. При этом богословы зависели от светской власти и юридически, и финансово. Как общественная сила они могли повлиять на общий курс только во взаимодействии с той или иной светской политической группировкой. В 1920-е гг. прошлого века подавляющее большинство богословов было обязано главе государства своим назначением. Абд аль-Азиза, носившего последовательно титулы султана и короля, такой расклад устраивал тем, что богословы играли роль проводников воли главы государства. Этому способствовало продвижение аридных богословов, а также лояльных власти касимцев. Активнее всего продвигали Аль аш-Шейх. Ставка на главу данной семьи прослеживается на всём периоде правления Абд аль-Азиза. Это доверие, как показал начальный период правления короля Сауда, разделяли и наследники престола. Уже с диванной системы можно проследить намерение короля выделить

¹⁹⁶ Яковлев, А.И. Восхождение Саудовской Аравии. С. 562.

¹⁹⁷ Наумкин, В.В., Кузнецов, В.А. Газа. Йемен. Эпицентры боли. О чувствах, мифах и памяти на Ближнем Востоке. Москва: Фонд развития и поддержки Международного дискуссионного клуба Валдай, 2024. – 20 с. – С. 7–10, 15.

богословов в обособленную структуру. Однако саудовское общество неумолимо менялось, из-за чего спор по вопросу о технических новинках, носивший в 1930–1940-е гг. характер кабинетного обсуждения, оказался предвестником куда более острого конфликта. Предметом его фактически стала самостоятельность саудовской монархии. К 1953 г. институт улама уже сильно отличался от того, каким был раньше.

ГЛАВА II. ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ БОГОСЛОВСКОГО КОРПУСА КАК СОЦИАЛЬНОЙ ГРУППЫ (1953–1992)

2.1. Структура богословского корпуса

Середина — вторая половина XX в. стала временем модернизационного скачка. Требовалось объединить страну на административном уровне и укрепить королевскую власть. Осуществить это было бы невозможно, не снижая нагрузку на все элементы властной вертикали, возросшую вследствие усложнения социальной структуры и общественных отношений. Проводимая королевской властью модернизация всех государственных структур и институтов косвенно затрагивала все слои общества. Ускорение процессов развития капиталистических отношений привело к зарождению рабочего класса и буржуазии. Переход к новому укладу в экономике требовал полной перестройки государства. На уровне социальных групп такие перемены чаще всего означают перестройку структуры и социального состава. Масштаб же этих преобразований в зависимости от различных факторов может варьироваться.

Структура богословского корпуса в 1953–1969 гг. Саудовская политическая система традиционно объединяла светское и духовное начала¹⁹⁸. В силу этого улама являлись элементом административной системы, и их структура включала областных кади и имамов мечетей¹⁹⁹, муфтиев, имевших право издавать фетвы, касающихся всех владений Саудидов. Во главе её находился правящий монарх, являвшийся имамом мусульман. Теперь традиционную иерархию нужно было адаптировать к новой конфигурации властной вертикали.

¹⁹⁸ Георгиев, А.Г., Озолинг, В.В. Указ. соч. С. 22, 69–73; Васильев, А.М. История Саудовской Аравии. – М., 2024. – С.335–336, al-Rasheed, M. Politics.... – P. 89–91.

¹⁹⁹ Имам (إمام)— настоятель мечети, во время молитвы руководит богослужением. Также может использоваться в качестве официального титула главы государства или основателя религиозно-правовой школы.

В период с 1953 по 1960 гг. структура улама дополнилась главой судей страны и подчинявшимися ему провинциальным главам, верховным муфтием и Дар аль-Ифта. Примерно в это же время был сформирован костяк министерской системы управления. Теперь над основной массой рядового духовенства, занимавшей посты городских и областных кади, имамов и хатыбов²⁰⁰ мечетей, стоял глава судей провинции (раис ал кудат), которыми, в свою очередь, руководил глава судей страны.

В рассматриваемое время должности верховного муфтия и главы судей занимал Мухаммад ибн Ибрагим²⁰¹. Круг его полномочий был весьма широк. На основании опубликованных документов из его личного архива можно рассматривать распределение обязанностей между главой судей и верховным муфтием.

От главы судей страны зависело назначение на должность кади и имама мечети. Распределение осуществлялось на основании запроса со стороны провинциального наместника. Так, в письме Мухаммада ибн Ибрагима к эмиру Мубараку ибн Фархану, занимавшему пост наместника одной из провинций, говорится следующее: «До нас дошло письмо от 21. 10. 1375 г. х. (31 мая 1956 г.) относительно вашего *запроса на назначение кади* (курсив мой — К.Ф.). Мы неустанно думаем об этом и искренне стремимся соблюсти ваши интересы, а именно два момента: религиозную и мирскую пользу. И да будет на то воля Аллаха, они облегчат эти две проблемы»²⁰². Увольнение со службы происходило на основании личного прошения судьи и по решению главы судей страны с обязательным одобрением короля. В одном из писем главе государства Мухаммад ибн Ибрагим сообщал: «Нами было установлено, что кади Янбо открыто курил кальян в суде, а также что при обращении с подданными он допускает задержки и

²⁰⁰ Хатыб (خطيب) — служащий мечети, в обязанности которого входит чтение проповедей.

²⁰¹ Аш-шайх Мухаммад ибн Ибрахим...С. 242.

²⁰² Аль аш-Шайх, М.И. № 4119. Йанбаги ли ахл аль-балад мувазарат аль-кади (Жителям области надлежит поддерживать кади) // Ибн Касим, М. Фатава ва раса'иль ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрахим Аль аш-Шайх (Письма, прокламации и фетвы его преосвященства Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха). Т. XII. — Макка: Матба'ат аль-хукма, 1399 х. — С. 335.

не рассматривает их жалобы. Это обстоятельство особенно усугубляет его положение, так как он из числа судей. *Поэтому польза дела призывает отправить его в отставку. Мы просим Ваше Величество дать своё согласие и известить нас об этом*»²⁰³. Как мы видим, в данном случае требовалось одобрение короля, но решение об отставке принимал глава судей. В официальных биографиях улама того времени часто упоминается, что они увольнялись со службы королевским указом.

В сферу полномочий верховного муфтия входило расследование случаев нарушения духовенством религиозной дисциплины. Показательно письмо министру хаджа от 29 марта 1969 г.²⁰⁴ Здесь речь шла об имаме мечети, которого обвинили в покупке и продаже кальяна. По приказу муфтия был отправлен шейх с поручением провести расследование. Выяснилось, что обвиняемый плохо читал молитвы и проповеди, но подтверждений покупки и курения кальяна обнаружено не было. Муфтий принял решение оставить его в должности, пока его вина не будет доказана²⁰⁵.

Функции муфтия включали и улаживание споров, которые возникали между судьёй и населением какой-либо провинции. Интересный случай произошёл в 1960 г. К сожалению, составитель сборника документов Мухаммада ибн Ибрагима, на который мы опираемся, принял решение скрыть полные имена адресатов, а также упоминание области, где они проживали. Также в нашем распоряжении отсутствует текст первоначального запроса, что затрудняет анализ переписки. В письме муфтия указывалось, что причиной конфликта, по словам обвинителей, было вмешательство кадия «в дела провинции», тогда как его

²⁰³ Аль аш-Шайх, М.И. № 4104. Азл аль-кади йашраб ад-духхан (№ 4104 Отставка кади, курящего кальян) // Ибн Касим, М. Фатава ва раса'иль ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрагим Аль аш-Шайх (Письма, прокламации и фетвы его преосвященства шейха Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха) в 13 т. Т. XII. – Макка: Матба'ат аль-хукума, 1399 х. – С. 324.

²⁰⁴ Аль аш-Шайх, М.И. № 681. Аль-муттахим би байи ва шираи ад-духхан (№ 681. Обвиняемый в покупке и продаже кальяна) // Ибн Касим, М. Фатава ва раса'иль ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрагим Аль аш-Шайх (Письма, прокламации и фетвы его преосвященства шейха Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха) в 13 т. Т. II. – Макка: Матба'ат аль-хукума, 1399 х. – С. 295–296.

²⁰⁵ Там же.

законной сферой были только шариатские вопросы²⁰⁶. В ответ Мухаммад ибн Ибрагим сперва выразил понимание претензий, но в то же время отметил, что кади очень долго прожил в данной провинции, стал её частью, и его вмешательство можно понять²⁰⁷. Далее муфтий писал: «Наконец, вы упоминаете его вмешательство в дела области. Мы не знаем более оправданного вмешательства в дела области со стороны кади, поскольку это была его [родная] область, здесь он прожил долгие годы. Если же под, как вы выразились, "вмешивается в дела области" вы имели в виду в ваши личные дела, то он в них никоим образом не вмешивался. Он действительно вмешивался в религиозные дела, поскольку должен этим заниматься. Также он должен наставлять в религиозных вопросах свою область и род людской. Кроме того, он наставляет для своего Господа и для представителей власти, которые поставили его на этот важный пост, а также для наших братьев из людей науки и всех мусульман. Поэтому он активно взялся за работу и приложил усилия в борьбе с мерзопакостным доктором, известным клеветническими, мерзкими и позорными обвинениями (по-видимому, речь здесь идёт о представителях светской оппозиции — К.Ф.). Некоторые глупцы перестали ходить на устраиваемые им и его коллегами собрания, которые собираются тайно. Знайте, что если бы мы вас послушали *и перевели бы его в другую область* (курсив мой — К.Ф.), где он продолжил бы распространять знания и наставления, а также искоренять коррупцию, то вместо него пришел бы тот, кто потворствовал бы вашим желаниям, а это ваша ошибка»²⁰⁸.

Роль короля как главы общины формально не претерпела изменений, однако на практике право назначать на религиозные должности перешло к Мухаммаду ибн Ибрагиму, что выводило улама из-под прямого контроля правителя. Так продолжалось до смерти муфтия в 1969 г.

²⁰⁶ Аль аш-Шайх, М.И. № 4120. Насихат нас талабу кади (Наставление лицам, просивших прислать кади) // Ибн Касим, М. Фатава ва раса'иль ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрагим Аль аш-Шайх (Письма, прокламации и фетвы его преосвященства шейха Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха) Т. XII. — Макка: Матба'ат аль-хукума, 1399 х. — С. 335–337. — С. 336.

²⁰⁷ Там же.

²⁰⁸ Там же, с. 336.

Ниже Мухаммада ибн Ибрагима по должностной иерархии шли имамы мечетей и судьи. Ещё в 1927 г. Абд аль-Азиз создал в Хиджазе суды первой и второй инстанций, а также надзорный орган, который осуществлял контроль над деятельностью судов²⁰⁹. В конце 1950-х — начале 1960-х гг. они распространились и на остальную территорию страны²¹⁰.

Как показывает ряд биографий саудовских улама, они занимали должности в судах. Как правило, в этой отрасли богослов и начинал свою карьеру — с позиции секретаря или даже полноценного судьи. В 1960–1970-е гг. богослова могли направить на службу в его родной город, однако чаще его назначали в ту провинцию, где он был чужим человеком. Более того, по прошествии определённого времени его могли перевести в область на другом конце страны. В биографиях улама, чей период службы пришёлся на 1950–1970-е гг., срок пребывания на одной должности в основном составляет от 5–10 до 16-ти лет. После этого в обязательном порядке следовал перевод на новое место — либо внутри судебной системы, либо на позицию имама городской мечети. В биографиях улама конца XIX в. данные о ротации встречаются редко. В результате этого улама становились частью региональной элиты. По нашему мнению, проведение ротации, как и образование единой судебной системы, было призвано разорвать связи между улама и региональными элитами и укрепить связь провинций с центром. Так, шейх Сулейман ибн Абдуррахман ибн Мухаммад ибн Хамдан (1322–1397 х. — 1904/1905–1976), пройдя обучение у себя на родине в Эль-Маджмаа, занял должность кади суда срочных дел в Таифе, а потом перешёл на позицию имама мечети Ибн Аббаса. Он был переведён в Медину, где находился на должностях имама и хатыба в Мечети пророка Мухаммада. Следующим пунктом в его послужном списке стала работа в аппарате начальника судей в

²⁰⁹ Васильев, А.М. История... С. 349.

²¹⁰ Vogel, F. Islamic law and legal system. Studies of Saudi Arabia. – Leiden - Boston-Koln: Brill, 2000. – P.91–92.

Мекке²¹¹. Карьера шейха Сулеймана Абд аль-Карима ибн Мухаммада ас-Суннани (1320–1409 х. — 1902–1988) сложилась несколько иначе. После окончания обучения он занял должность секретаря анайзского суда. В дальнейшем ас-Суннани был назначен судьёй в Мекке, после чего занимал аналогичные должности в Майсане и Дулаймийе²¹². Шейх Сулейман ибн Абдуррахман аль-Умари начал с аппарата главы судей в г. Хураймила. В дальнейшем он был начальником судей провинции Аль-Ахса²¹³. Как мы видим, данные улама могли занимать посты в аппарате суда, позиции судей и судебных начальников провинций. Важно отметить, что продолжительность пребывания на должности варьировалась от нескольких лет до нескольких десятков лет.

Обращают на себя внимания указания на то, что представитель религиозного истеблишмента мог быть переведён на должность имама мечети с судейской работы (и наоборот). Такая ротация может объясняться тем, что эти посты имели равное значение. В отрывке из уже приводившегося выше письма Мухаммада ибн Ибрагима премьер-министру страны от 1958 г. встречаем такие описания этих должностей: «Мы уже попытались применить это во всех связанных с нами постах и особо обращаем внимание вашего высочества на *имамов мечетей* (курсив мой — К.Ф.), поскольку сущность их положения негативно скажется на исполнении этой *значимой и важной системообразующей обязанности* (курсив мой — К.Ф.)...»²¹⁴. Кади же характеризовался так: «Также

²¹¹ Аш-шайх Сулайман ибн Абд ар-Рахман ибн Мухаммад ибн Хамдан (1322 х. – 1397 х.) (Шейх Сулейман ибн Абдуррахман ибн Мухаммад ибн Хамдан (1322 х.–1397 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. II. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 295 – 300. – С. 297.

²¹² Аш-шайх Сулайман ибн ‘Абд аль-Карим ибн Мухаммад ас-Суннани (1320 х. – 1409 х.) (Шейх Сулейман ибн Абд аль-Карим ибн Мухаммад ас-Суннани (1320 х. – 1409 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. II. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 330 – 331.

²¹³ Аш-шайх Сулайман ибн ‘Абд ар-Рахман ибн Мухаммад аль-‘Умари (1297 х. – 1375 х.) (Шейх Сулейман ибн Абдуррахман ибн Мухаммад аль-Умари (1297 х. – 1375 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. II. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419. – С. 308–319. – С. 309–310.

²¹⁴ Аль аш-Шайх, М.И. № 421. Йа‘атамид фи-ль-изан ва-ль-имама аль-имана ва-д-дийана ва-ль-фикх фи ахкамахима кайфа йуваззау ризкухум (Призыв на молитву, надёжное религиозное

он должен наставлять в религиозных вопросах свою область и род людской. Кроме того, он наставляет для своего господина и для правителей, которые поставили его на этот важный пост, наших братьев из людей науки и всех мусульман»²¹⁵. Как мы видим, должность настоятеля мечети считалась равной должности судьи по своему значению.

Как показывает пример шейха Абдаллаха ибн Джараллаха Аль Джараллаха (1354–1414 х. — 1935/36–1993/94) религиозный шейх мог также быть преподавателем и занимать должность имама мечети²¹⁶. Данные опубликованных писем Мухаммада ибн Ибрагима дают основания считать, что эти должности находились в непосредственном ведении верховного муфтия КСА, а не главы судей, однако эта грань, судя по всему, была нечёткой, поскольку Мухаммад ибн Ибрагим совмещал эти посты.

Однако в структуру института улама входили не только судьи и служители мечетей. В её составе в 1953 г. был образован Дар аль-Ифта. Он подчинялся верховному муфтию. В его задачи входило как консультирование по вопросам исламских норм, так и издание фетв по всем важным аспектам общественной жизни²¹⁷. Данная организация объединяла всех ведущих богословов страны. Отбор производил лично верховный муфтий. Стать членом мог любой богослов, обладавший достаточным уровнем квалификации. Например, шейх Исмаил ибн Мухаммад аль-Ансари, саудовский богослов малийского происхождения, ставший членом Дар аль-Ифта в 1962 г., был назначен на эту должность по приказу муфтия без согласования с королём. Назначение было более чем заслуженным. В

лидерство, религия, фикх и то, что они вдвоём требуют зависят от того, как распределяется их оплата) // Ибн Касим, М. Фатава ва раса'ил ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрахим Аль аш-Шайх (Письма, прокламации и фетвы его светлости Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха) В 13-ти т. – Т. II. Макка: Матба'ат аль-хукума, 1399 х. – С.117–118.

²¹⁵ Аль аш-Шайх, М. И. № 4120... С. 336.

²¹⁶ Аш-шайх Абд Аллах ибн Джар Аллах ибн Ибрахим Аль Джар Аллах (1354 х. – 1414 х.) (Шейх Абдаллах ибн Джараллах ибн Ибрагим Аль Джараллах (1354 х. – 1414 х.)) // Аль Бассам, А. 'Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 6 т. T.IV. – ар-Рийад: Дар аль-'асима, 1419 х. – С. 55–60. – С. 59–60.

²¹⁷ Al-Atawneh, M. Wahhabi Islam Facing the Challenges of The Modernity: Dar al-Ifta in the Modern Saudi State. – Leiden-Boston-Köln: Brill, 2010. – P. 9, 13–14, 17.

официальной биографии аль-Ансари указано, что он родился в 1921 г. в Мали, где прошёл основную подготовку. Следующим пунктом в его биографии было обучение в Мекке у богословов Запретной мечети, где он освоил весь необходимый для такого высокого поста комплекс наук. В этот период своей биографии он познакомился с главой судей Западной провинции шейхом Абдаллахом ибн Хасаном Аль аш-Шейхом, у которого осваивал хадисоведение. После этого он преподавал в Запретной мечети, пока на него не обратил внимания Мухаммад ибн Ибрагим и не пригласил в Эр-Рияд на должность педагога в Научном институте. На тот момент он уже являлся видным богословом. Только после этого он был приглашён в Дар аль-Ифта²¹⁸. Анализ фетв 1920–1960-х гг. показывает, что круг муфтиев составляли члены Аль аш-Шейх, Аль Силим, Ибн Атик и других улемских семей. При этом после старшего потомка Абд аль-Ваххаба идёт представитель Аль Силим или Ибн Атик, а не родственник Аль аш-Шейх. Аль аш-Шейх — ведущая семья в Эр-Рияде и его округе, Аль Силим — в Эль-Касиме, Ибн Атики — в Вади Эд-Давасир²¹⁹. Таким образом, Дар аль-Ифта стал институциональным оформлением круга ведущих региональных богословов, которые до этого момента собирались только в том случае, если требовалось выпустить фетву по какому-то определённом вопросу, имевшему существенное значение для всей страны. Как показывает пример шейха аль-Ансари, доступ в

²¹⁸Аш-шайх Исмаил ибн Мухаммад аль-Ансари (1340 х. – 1417 х.) (Шейх Исмаил ибн Мухаммад аль-Ансари 1340 х. – 1417 х.) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. I. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 570–574. – С. 570–573.

²¹⁹Аль-Умари С. ‘Улама Аль Силим ва таламизатахум ва улама ал-Касим (Улама из Аль Силим, их ученики и другие улама аль-Касима). Т. I. – Ар-Рийад: Матаби‘у аль-‘иша’, 1985. – С. 5–6; Аш-шайх Мухаммад ибн Ибрагим ибн ‘Абд аль-Латиф ибн Абд ар-Рахман ибн Хасан ибн Абд аль-Ваххаб Аль аш-Шайх (1311 х. – 1387 х.) (Шейх Мухаммад ибн Ибрагим ибн Абд аль-Латиф ибн Абдуррахман ибн Хасан ибн Абд аль-Ваххаб Аль аш-Шейх (1311 х. – 1387 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. I. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 242–263. – С. 242; Аш-шайх Са‘ад ибн Хамад ибн Али ибн Атик (1267 х. – 1349 х.) (Шейх Саад ибн Хамад ибн Али ибн Атик (1267 х. – 1349 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. II. – Ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 220–221; Аш-шайх ‘Абд Аллах ибн Мухаммад ибн ‘Абд Аллах ибн Силим (1284 х. – 1351 х.) (Шейх Абдаллах ибн Мухаммад ибн Абдаллах ибн Силим (1284 х. – 1351 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. IV. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 461–471.

этот круг был открыт для всех, кто соответствовал квалификационным требованиям, предъявляемым к кандидатам. Нужно было только получить одобрение верховного муфтия страны.

Работа велась коллегиально. Так, фетвы 1964 г., санкционировавшие регентство Фейсала и последовавшее за этим провозглашение его королём, были изданы коллективом из 12 муфтиев²²⁰. Это было продолжением практики времён Абд аль-Азиза, которая не позволяла верховному муфтию самостоятельно издавать фетвы по наиболее важным вопросам. В то же время, он мог формировать лояльный к себе состав коллегии. Так, фетвы 1962 и 1964 гг., где выражалась позиция высшего духовенства по насущным проблемам общественной жизни, изданы коллективом из 12-ти наиболее уважаемых саудовских богословов. Своими корнями эта практика уходит как минимум в XIX в. Глава Дар аль-Ифта не мог единолично издать такого рода фетву, так как на это требовалось одобрение всех членов коллегии. В то же время у него была возможность создать полностью преданный себе комитет высших богословов. Однако условие обеспечить представительство всех провинций страны не давало ему полной свободы действий. Как элемент духовной иерархии Дар аль-Ифта занимал отдельное место. Надзор за деятельностью судей и служителей мечетей не входил в его зону ответственности. Членство в нём означало принадлежность к высшему духовенству страны, но не давало властных полномочий в рамках института. Его постановления должны были служить ориентиром для судей, имамов и хатыбов мечетей, а также для населения страны в целом.

М. аль-Атауни считает причиной образования Дар аль-Ифта необходимость сделать процесс издания фетв более централизованным, чтобы обеспечить легитимность реформаторских преобразований²²¹. Однако централизация в этой сфере произошла существенно раньше. Ещё во второй

²²⁰ Файсал йумарис сулутат джалалат аль-малик фи худурихи ва гийабихи (Фейсал осуществляет обязанности Его величества в его отсутствие и присутствие) // Умм аль-Кура. – 1964 – № 2015. – С. 1; Файсал аль-мафди малик аль-билад (Обожаемый Фейсал – король страны) // Умм аль-Кура. – 1964 – №2045. – С.1

²²¹ Al-Atawneh, M. Op. cit. P. 33–34

половине 1920-х гг. фетвы составлялись тем же кругом специалистов, что и в первой половине 1960-х гг. (за исключением тех, которые не дожили до указанного периода). Следовательно, создание данной организации было продиктовано общей логикой реформы системы управления. В данном случае произошло институциональное оформление уже существующей системы. Помимо этого, коллективная работа улама косвенно способствовала укреплению королевской власти в провинциях, поскольку ведущие региональные улама своим авторитетом поддерживали действия монарха.

Ещё одним элементом структуры корпуса в 1960-е гг. являлась Лига поощрения добродетели и порицания греха (Хайат аль-амр би аль-мааруф ва-н-найхи ани-л-мункар), созданная в Мекке в 1926 г. В её задачи входил надзор за соблюдением норм ваххабитских предписаний в обществе. Лига подразделялась на региональные комитеты, которые отвечали за поддержание религиозной дисциплины в провинциях среди основной массы населения. Члены Лиги получили название муттава. Например, на рубеже 1950–1960-х гг. муттава могли закрыть кофейню и разогнать посетителей, применяя силу, поскольку кофейни не были разрешены ваххабитскими предписаниями²²². В своих действиях региональные комитеты ориентировались на королевские указы в бытовой области, которые издавались после консультаций с духовенством.

Масштаб полномочий лиги на протяжении исследуемого периода постоянно менялся от права вести оперативно-розыскную деятельность и самостоятельно пресекать нарушения до простого патрулирования улиц, когда муттава должны были сообщать о возмутителях спокойствия своим коллегам из полиции, чтобы те уже принимали меры, и наоборот²²³. Лига была параллельной структурой по отношению к судьям и имамам мечетей.

Собственных источников финансирования, как в Османской империи и Иране, саудовские улама не имели. В дореформенный период жалование они

²²² Джахим аль-хукм ас-са'удий (Ад саудовского правления) Б/м, Б/и. 1957. Цит. по.: Прошин, Н. И. Саудовская Аравия: историко-географический очерк. – М.: ГРВЛ, 1964. – С. 163–164

²²³ Abir, M. Saudi Arabia... P. 8, 26.

получали из государственной казны²²⁴. В дальнейшем было создано Управление по делам вакфов, которое предназначалось для обслуживания Запретной мечети в Мекке и Мечети пророка в Медине²²⁵. В 1962 г. оно входило в Совет министров уже как Министерство хаджа и вакфов²²⁶. Совмин же фактически находился на обеспечении Министерства финансов²²⁷. В таком виде оно просуществовало до 1992 г., когда ему на смену пришло Министерство по делам религиозного наставления, пропаганды и вакфов. Структурно ведомство подчинялось премьер-министру, а с 1964 г. — королю²²⁸.

Примечательно, что в приводимых саудовскими авторами перечнях членов совета министров в 1953–1969 гг. нет упоминаний ни верховного муфтия, ни главы судей КСА²²⁹. В сочетании с предоставлением верховному муфтию права назначения на должности этот факт даёт основание считать, что власть решила выделить богословов в особую структуру, сохранив ограниченный контроль за ними через Министерство хаджа и вакфов, являвшееся частью правительства. Отсутствие финансовой самостоятельности корпуса ставило его на уровень очередного отраслевого министерства. Таким образом, новообразованная структура богословского корпуса в период правления Сауда и сменившего его в 1964 г. Фейсала приобрела полусамостоятельный характер. Этот шаг короля был обусловлен рядом факторов. Амин Саид выделяет необходимость разгрузить короля и чиновников всех уровней, чтобы они могли оптимально выполнять свои функции, в качестве главной причины проведения министерской реформы²³⁰. К этому можно добавить интересы модернизации страны, которые также требовали

²²⁴ Аз-Зирикли, Х.Д. Указ. соч. С. 426.

²²⁵ Хамза, Ф. Аль-Билад аль-‘арабийя ас-са‘удийя (Саудовская Аравия). – Б/м.: Матба‘ат Умм аль-кура, 1355 х. – С. 216–219.

²²⁶ Саид, А. Тарих аль-Мамлака аль-‘арабийя ас-са‘удийя (История Королевства Саудовская Аравия). Т. III. – Байрут: Дар аль-катиб аль-арабий, 1964. – С. 251.

²²⁷ Саид, А. Указ. соч. С. 26; al-Farsy, F. Modernity and Tradition: The Saudi Equation. – London – New York: Kegan and Paul International, 1990. – P. 49.

²²⁸ Saudi Arabia. A Country Study /Ed. by H.Ch. Metz. – Washington: Department of the Army, 1993. – P. 201–202.

²²⁹ Саид, А. Указ. соч. С. 40–41, 251; аль-Аджлани, М. Тарих Мамлака фи сират за‘им Файсал (История Королевства через призму биографии вождя Фейсала). – Б/м, б/и, 1968. – С. 7.

²³⁰ Саид, А. Указ. соч. Т. III. С. 23–24.

перестройки госаппарата, что нашло отражение в объединении судебной системы страны на рубеже 1950–1960-х гг. Передача управленческих функций от короля Мухаммаду ибн Ибрагиму как верховному муфтию явно была продиктована аналогичными соображениями. Потеря полного контроля над корпусом для короля была не столь значима, поскольку улама на тот момент были целиком и полностью преданы престолу, что они продемонстрировали, неизменно поддерживая основателя КСА короля Абд аль-Азиза в наиболее трудные моменты. Таким образом, реформы этого периода неразрывно связаны с процессом трансформации системы государственного управления.

Процесс бюрократизации неизбежно требовал чёткой регламентации порядка замещения должностей. В дореформенный период муфтии рекомендовали имаму кандидата. На это указывает фетва 1927 г., где улама рекомендовали главе государства конкретного богослова на должность кади для шиитов Эль-Хасы (современная Восточная провинция КСА) ²³¹. С началом же внедрения министерской системы потребовалось внести ясность в этот вопрос. В 1958 г. был разработан устав государственных служащих, куда были включены богословы. Однако его применение вскрыло острый дефицит кадров и перегруженность духовенства, едва не парализовавшие работу всей религиозной структуры страны. Как показывает уже приводившееся нами письмо Мухаммада ибн Ибрагима премьер-министру страны от 1958 г., улама просто отказывались от службы в качестве имама, и на это место прихожане либо выбирали человека, который хоть как-то умел вести молитву, либо сами нанимали и оплачивали квалифицированных имама и муаззина, оклады которых были сопоставимы с зарплатами государственных служащих. Муфтий предлагал вывести эти должности из-под действия данного устава ²³². В том же 1958 г. верховный муфтий называл

²³¹ Ибн Хизлул, С. Тарих мулук Аль Са'уд (История королей из династии Аль Сауд). –Б/м.: Матаби'у ар-Рийад, 1961. – С. 187–189.

²³² Аль аш-Шайх, М.И. № 421. Йа'атамид... С.117–118.

неподходящим установленный возраст выхода в отставку по старости в 60 лет²³³. Свою точку зрения он аргументировал так: «В новом уставе служащих в статье 120 говорится, что если чиновник достиг возраста 60 лет, то он отправляется в отставку. Допускается продолжение нахождения на службе только до достижения им возраста 65 лет на основании решения кабинета министров. *Если бы это было исполнено в отношении судей, то большая часть судейских постов оказалась бы свободной. Мы до настоящего момента не находим достаточного количества специалистов, чтобы закрыть эти должности* (курсив мой — К.Ф.) Праведный халиф Абу Бакр, да будет им доволен Аллах, до 65 лет исполнял свои обязанности. Одним из выдающихся направлений его работы было руководство деятельностью судей. Именно сменяемость судейских чинов подразумевается в содержании этой статьи»²³⁴. И далее: «С другой стороны, нам *крайне нужны* (курсив мой — К.Ф.) судьи для того, чтобы были заняты соответствующие должности, которые остаются вакантными, *не говоря уже об увольнении в отставку всех тех, кто достиг возраста 65 лет* (курсив мой — К.Ф.)»²³⁵. По этой причине, писал муфтий, отправлять кади в отставку в 60 лет было рано.

Судя по всему, дефицит кадров сказался и на работе Дар аль-Ифта. Так, в 1962 г. Фейсал включил в свои знаменитые «Десять пунктов» положение о создании нового органа по изданию фетв, однако чёткого определения, что это за орган, дано не было²³⁶. Если бы не нехватка кадров, в этом шаге не было бы необходимости.

²³³ Аль аш-Шайх, М.И. № 4107. Халь таштарит лийакатух тиббиййан ва ан йакуна муджтазан ли-ль-мусабака ва ан йактуб би аннаху лам йусдар дидда хукм би хадд ва ла сиджн фи джарима 'амма ав йухал ила-т-така'уд ба'ада ситтин (Является ли состояние здоровья кандидата, а также его участие в конкурсном отборе, отсутствие у него антиправительственных публикаций, а также преступлений против общественного порядка условием принятия на службу или увольнения в отставку после 60 лет?) // Ибн Касим, М. Фатава ва раса'иль ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрахим аль аш-Шайх (Письма, прокламации и фетвы его преосвященства Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха) В 13-ти т. Т. XII. — Макка: Матба'ат аль-хукума, 1399 х. — С. 325–328. — С. 327–328.

²³⁴ Там же, с. 327.

²³⁵ Там же, с. 328.

²³⁶ Сумувву аль-амир Файсал йуалану фи байанихи аль-визарийи ас-сияса аль-джадида лид-даула (Его королевское высочество принц Фейсал на заседании совета министров объявляет о начале новой политике в стране) // Умм аль-Кура. — 1962. — №. — 1944. — С. 6.

Причины дефицита заключались в существенном расширении номенклатуры судов. Собственный аппарат имели начальники судей всех рангов, а также региональные судьи. Все эти должности замещались только улама. В старой системе было всего два уровня: кади (первичная инстанция) и наместник (высшая инстанция). Для её обеспечения имевшегося количества специалистов хватало с избытком. При этом совмещать, к примеру, преподавание и судейскую работу было в порядке вещей. В 1960-е гг. богослов должен был выполнять сразу несколько судейских функций. При этом ему приходилось работать в мечети, где требовалось замещать позиции имама или хатыба. Кроме того, преподавание либо в мечети, либо в образовательной организации по типу научного института или шариатского колледжа, а также ведение научно-исследовательской деятельности в рамках Дар аль-Ифта тоже было распространённой практикой. В 1964 г. круг муфтиев составлял всего 12 человек, которые являлись областными кади, а также богословами младшего ранга. К этому прибавилось то обстоятельство, что молодое поколение, даже представители Аль аш-Шейх, в основной массе предпочитало не строить богословскую карьеру²³⁷. Вероятно, нечто похожее должно было наблюдаться и в других богословских семьях, что естественным образом усугубляло дефицит кадров. Проблемы в религиозной среде негативным образом влияли на легитимность саудовской монархии, что в условиях дестабилизации социально-политической обстановки на рубеже 1950–1960-х гг. было особенно опасно. Как известно, вторая половина 1950-х гг. — это время рабочих забастовок и возникновения подпольных революционных организаций, в первую очередь в армии. В начале 1960-х гг. к ним добавилась революция в Йемене, которая стала дополнительным импульсом дестабилизации внутренней обстановки²³⁸.

Руководство корпуса в лице Мухаммада ибн Ибрагима решило отправлять судей в отставку только тогда, когда они уже не могли выполнять свои

²³⁷ Bligh, A. The Saudi Religious Elite (The Ulama) as The Participant in the Political System of The Kingdom // International Journal of the Middle Eastern Studies. – 1985 – No. 1. – P. 37–50. – P. 38

²³⁸ Прошин, Н.И. Указ. соч. С. 163–164

обязанности. По-видимому, оно также стремилось получить собственный устав, тем самым ещё больше дистанцируясь от светской вертикали власти. Так, в письме главы улама от 8 ша‘абана 1384 г. х. — 6 декабря 1964 г. говорилось: «Нами установлен факт служебного несоответствия кади Сыбья и Мундука. Основание в том, что первый очень стар и имеет множество заболеваний. Пользы от него мало. Что же касается второго, то мы обнаружили в его документах огромное количество ошибок и неточностей. Поэтому польза дела требует отправить их в отставку без обеспечения»²³⁹. В письмах 1958 и 1962 гг. муфтий по сути дела ставит вопрос об отделении имамов мечетей от остальных чиновников.

Неоднородность сроков пребывания богослова в должности может указывать на отсутствие регламента. Король явно согласился с этим, однако полное обособление нарушало сложившуюся систему отношений, чего нельзя было допустить.

Развернувшаяся в 1962–1968 гг. борьба за реформы²⁴⁰ показала, что передача прямого контроля над корпусом самим улама играет на руку консервативным силам внутри правящей семьи. После смерти Мухаммада ибн Ибрагима в 1969 г. Фейсал решил не назначать нового верховного муфтия²⁴¹, что можно объяснить его желанием предотвратить возникновение союза между противниками реформ внутри Аль Сауд и богословами. В итоге угроза коллапса религиозной жизни, утрата непосредственного контроля над корпусом, а также возможный альянс богословов и консерваторов ставили под угрозу монополию короля на власть и проводимый им модернизационный курс. Необходимость очередных структурных изменений стала очевидна.

²³⁹ Аль аш-Шайх, М.И. № 4111. Мин мусаввигат азл аль-кади (Из законных оснований для увольнения кади) // Ибн Касим, М. Фатава ва раса’иль ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрагим Аль аш-Шайх (Письма, прокламации и фетвы его преосвященства шейха Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха) в 13 т. Т. XII. — Макка: Матба‘ат аль-хукума, 1399 х. — С. 331.

²⁴⁰ Васильев, А.М. Король Фейсал ... С. 290–292; Mouline, N. Op. cit. Pp. 144–145; Косач, Г.Г. Религиозное государство или государственная религия // Религия и общество на Востоке. — 2017. — №1. — С. 7–50. — С. 21.

²⁴¹ al-Atawneh, M. Op. cit. P. 30.

Реорганизация богословского корпуса в 1970–1992 гг. Процесс строительства новой конфигурации корпуса растянулся с 1970 по 1992 гг. включительно. Его можно условно разделить на два этапа: 1970–1971 гг. и 1975–1992 гг. На первом (1970–1971) были созданы министерство юстиции, Хай’ат кибар аль-улама (Комитет высших улама — КВУ) и Ал-ладжна ад-даима ли-ль-бухус аль-илмийа (Постоянная комиссия по научным исследованиям — ПКНИ)²⁴². КВУ считался высшим органом в духовной сфере. Состав формировался лично королём. Как и раньше, принимались только лица, которые являлись признанными авторитетами²⁴³. Аналогично формировался ПКНИ. Таким образом, эти органы стали преемниками Дар аль-Ифта как коллегии муфтиев. Постоянная комиссия по научным исследованиям, в свою очередь, был призван вести исследования в области богословия²⁴⁴.

На втором этапе (1975–1992) были расширены полномочия министерства юстиции, сосредоточившего в своих руках контроль над судебной сферой. Законом о системе правосудия 1975 г. вводились срочные и кассационные суды. Высшей инстанцией стал Верховный совет судей, который мог пересматривать вынесенные вердикты. Однако его решения могли быть отменены королём. Закон устанавливал самостоятельность судей. Они получали возможность выходить в отставку по собственному желанию или по достижению пенсионного возраста, который определялся отдельным нормативным актом²⁴⁵. Документ также закреплял структуру судебных органов и вводил фиксированные сроки пребывания в должности²⁴⁶.

На рубеже нового тысячелетия КВУ затрагивал широкий спектр вопросов от общественной морали до уголовного права²⁴⁷. Если посмотреть

²⁴² Ibid, p. 17, 24.

²⁴³ Аль-амр аль-маликий ракм А/137. 1971. (Королевский указ № А/137. 1971) // Умм аль-Кура. – 1971 – №2387. – С.1

²⁴⁴ Ibid, p. 24.

²⁴⁵ Law of the Judiciary. 1975 // Embassy of Saudi Arabia. – URL: <https://saudiembassy.net/law-judiciary> (accessed: 10.10.2024).

²⁴⁶ Ibid.

²⁴⁷ al-Atawneh, M. Op. cit. P. 22.

ретроспективно, то можно предположить, что в 1970–1980-е гг. ситуация должна была быть идентичной в силу того, что доминирование ислама сохранялось как в общественной жизни страны, так и в политической системе.

Таким образом, министерство юстиции должно было ориентироваться на постановления КВУ как высшего органа, уполномоченного выносить рекомендации религиозно-правового характера. Для этого требовалось взаимодействие с ПКНИ, поскольку вся исследовательская работа в области исламского богословия была сконцентрирована там, и без него выпустить фетву было невозможно. Структура приобрела чётко выраженный дисперсный характер, став составной частью государственной системы управления и утратив свою частичную автономию.

Финансирование осуществлялось по-прежнему из государственной казны, но с тем отличием, что теперь оно распределялось не только через Министерство хаджа и вакфов, но и через Министерство юстиции.

Статус Лиги поощрения добродетели и предотвращения греха также не претерпел значительных изменений. Лига лишилась права самостоятельно задерживать нарушителей, однако уже в 1980-е гг. её полномочия были расширены. Муттава как надзорный орган действовали, ориентируясь на постановления КВУ как главной инстанции по религиозным вопросам. С учётом того, что последний действовал с оглядкой на позицию короля, можно предположить, что в этой сфере перемен не произошло.

Что касается единого должностного устава, то необходимость в нём отпала, так как улама после 1975 г. были сотрудниками того или иного государственного министерства, из-за чего процесс назначения на должности определялся отдельными нормативными актами.

Структурные изменения института улама коррелируют с развитием министерской системы. Так, в 1970-е гг. одновременно с реформой богословского корпуса число отраслевых министерств было увеличено с 14 до 23²⁴⁸. Власть

²⁴⁸ Al-Farsy, F. Op. cit. P. 48–51

пошла как на создание принципиально новых органов, так и на разукрупнение старых. Объяснить это решение можно соображениями повышения эффективности их работы и необходимостью регулировать новые отрасли.

Тесная корреляция между процессами очевидна. Но если в случае светской ветви власть шла на построение новых структур, то в отношении богословов она стремилась создать новое, не отрекаясь от старого. Здесь явно прослеживается подход Фейсала: «традиция должна стать союзницей развития, а не его жертвой»²⁴⁹. Причиной тому была природа саудовской монархии, черпавшей свою легитимность в ваххабитской версии ислама.

Эти шаги отражали объективный процесс развития корпуса. Как показывает письмо Мухаммада ибн Ибрагима на имя премьер-министра 1958 г., тотальное совмещение должностей при очевидной малочисленности богословов поставило духовную жизнь на грань коллапса. Разрыв с этой практикой, подразумевавший разукрупнение организаций, как это произошло с Дар аль-Ифта в 1971 г., был естественным путём выхода из зарождающегося кризиса.

Зарубежные исследователи при анализе эволюции структуры корпуса сходятся во мнении, что в основе этого процесса лежат политические факторы — в частности, стремление королей ограничить автономию улама и желание последних её сохранить²⁵⁰. Применительно к образованию Комитета высших улама (КВУ) Мулин указывает на существование объективных причин, но не конкретизирует, каких именно. Он считает залогом успеха харизму Фейсала, однако не принимает во внимание указанные выше обстоятельства. Обособление от светской вертикали власти в 1953–1969 гг. происходило в процессе создания министерской системы управления, а не в результате целенаправленной борьбы богословов за автономию. Делать акцент на личности Фейсала несколько опрометчиво, поскольку такие шаги успешны только тогда, когда они подкреплены объективными факторами. История знает немало примеров, когда прогрессивные начинания оканчивались провалом из-за того, что почва не была

²⁴⁹ Lacey, R. *The Kingdom...* P. 368.

²⁵⁰ al-Atawneh, M. *Op. cit.* P. 9–10; Mouline, N. *Op. cit.* P. 148–151

подготовлена. В нашем случае имелись реальные проблемы функционирования корпуса, его тесная связь с административной структурой, уходившая в традицию, которую ревностно оберегали саудовские улама, и власть, не хотевшая терять тех преимуществ, которые давала традиционная политическая практика. Скорее всего, причиной успеха стало совпадение назревшей необходимости изменений и личных качеств монарха, который верно оценил обстановку и принял оптимальное решение.

В реформах 1970–1975 гг. просматривается и политический фактор. Реорганизация корпуса привела к тому, что теперь король превратился в ключевое управленческое звено. Монарх действовал через КВУ, министров юстиции, хаджа и вакфов, лично формируя состав коллегий и назначая министров. Король также являлся высшей судебной инстанцией и обладал правом помилования²⁵¹. Политические мотивы этих шагов дают основания считать, что реформы 1970–1975 гг. диктовались также необходимостью реагировать на внутривластные вызовы.

Решив проблему с автономией улама, саудовские короли столкнулись с очередным внутривластным вызовом. В середине 1980-х социально-экономическая обстановка снова обострилась из-за снижения темпов развития национальной экономики и роста безработицы среди постоянно увеличивавшейся молодой части населения. В это же время шло активное формирование сахвийского движения. Будучи результатом синтеза египетского салафизма и саудовского ваххабизма²⁵², сахвизм делал особый акцент на политической активности²⁵³. Переняв у «Братьев-мусульман»²⁵⁴ идею разделения светских и духовных властей, сахвийцы подвергли острой критике подчинение саудовских богословов королю и их отказ, как казалось активистам, от своей роли

²⁵¹ Saudi Arabia: A Country Study ... P. 202–203

²⁵² What is Sahwa, the Awakening Movement Under Pressure in Saudi 05.06.2019 //Аль-Джазира. – URL: <https://www.aljazeera.com/features/2019/6/5/what-is-sahwa-the-awakening-movement-under-pressure-in-saudi> (Дата обращения 20.03.2025); Васильев А.М. История ... С. 571.

²⁵³ Al-Rasheed, M. The History of Saudi Arabia. – Cambridge, 2006. – P.70

²⁵⁴ Запрещены в РФ.

хранителей традиции²⁵⁵. Первым тревожным сигналом стал захват Главной мечети Мекки в 1979 г. Усугубляли ситуацию и волнения шиитов на востоке страны. Однако до начала 1990-х гг. деятельность сахвийцев не выходила за рамки университетских кружков²⁵⁶. Появление в стране американских войск вследствие Войны в Заливе и дальнейшее ухудшение уровня жизни молодой части населения сработали как спусковой механизм.

В 1991 г. саудовские либералы направили на имя короля «Светскую петицию», содержащую проект либеральных реформ, а салафитская оппозиция весной того же 1991 г. — «Религиозную петицию», где помимо прочего содержались требования усилить роль исламского духовенства в обществе²⁵⁷. Король предпочёл пойти на ограниченные уступки. В марте 1992 г. были приняты Основной закон правления, Закон о консультативном совете и Закон о провинциях. Как отмечает А.М. Васильев, реформы 1992 г. были ограниченным ответом на запросы со стороны светской и религиозной оппозиции, призванным снять напряжение и обеспечить сохранение власти в руках «правлящего племени» путём законодательного оформления новой системы управления²⁵⁸.

В отношении улама Основной закон правления 1992 г., устанавливал, что государство занимается защитой ислама²⁵⁹. В обращении к нации по случаю проводимых реформ король Фахд указывал, что принимаемые постановления исходят из норм шариата, доктрины и ислама, как при основателе КСА, и закрепляют существующее положение дел²⁶⁰. Фактически были задействованы основные элементы ваххабитской традиции. Тезис о защите государством религии прямо перекликается с ваххабитским положением об ответственности

²⁵⁵ Abir, M. Saudi Arabia: Government... P.183–184; Teitelbaum, J. Holier than Thou: Religious opposition in Saudi Arabia. – Washington: Washington Institute for Near East Policy, 2000. – P. 4

²⁵⁶ Teitelbaum, J. Op. cit. P. 4

²⁵⁷ Васильев, А.М. История... С. 573

²⁵⁸ Там же, с. 574

²⁵⁹ Ан-Низам аль-асасий ли-ль-хукм (Основной закон правления). 1992. // Nezams. com. URL: <https://nezams.com/النهج-الاساسي-للحكم-عام-١٤١> (accessed: 12.06.2024).

²⁶⁰ King Fahd's Speech on the Issuance of the Basic Law of Governance. 1992 // Embassy of Saudi Arabia – URL: <https://web.archive.org/web/20210427210544/https://www.saudiembassy.net/king-fahds-speech-issuance-basic-law-governance> (accessed: 15.02.2026).

правителя за защиту ислама, выдвинутого ещё в XVIII в. и лежавшего в основе всех трёх саудовских государств включительно. Определяя новые принципы управления страной, Фахд окончательно закрепил конфигурацию 1975 г., тем самым решая две задачи: адаптировать корпус к очередному изменению управленческой вертикали и закрепить примат короля над богословами, не давая им превратиться в аналог шиитских улама в Иране. Год спустя был воссоздан пост верховного муфтия страны, который, в отличие от Мухаммада ибн Ибрагима, мог только издавать фетвы²⁶¹.

Как и в 1970–1975 гг., и ранее, в 1950–1960-е гг., здесь отчётливо прослеживается корреляция процессов развития системы госуправления и богословского корпуса. Однако если в 1950-е гг. изменения диктовала перестройка административного аппарата, то переход к дисперсной системе 1970–1975 гг., закреплённый в 1992 г., был явно вызван ещё и политическими соображениями, носившими характер реакции на возникавшие угрозы.

В итоге после 1992 г. богословы окончательно превратились в государственных чиновников при сохранении статуса духовного лица, что способствовало дальнейшему укреплению королевской власти. Последняя же смогла адаптировать их к новой системе государственного управления, опираясь на ваххабитскую традицию, которая известна своим этатизмом в отношении правителя. Хотя в дальнейшем корпус ещё уточнял свои формы, общий характер структуры остался неизменным.

Можно прийти к заключению, что реформу корпуса спровоцировал процесс перестройки всей системы государственного управления, частью которого улама были изначально. Характер этого процесса определялся двумя категориями факторов: внутренней и политической. К внутренней можно отнести объективные процессы развития: необходимость определить место улама в новой конфигурации административной системы и обеспечить оптимальную работу религиозных институтов. К политической — борьбу части улама за отделение в

²⁶¹ al-Atawneh, M. Op. cit. P. 30.

самостоятельную ветвь власти и противодействие саудовских королей этим попыткам. Хронологически политические и внутренние факторы не совпадают. Так, внутренние действовали на всём протяжении изучаемого периода, тогда как политические проявились на этапе 1970–1992 гг. Причина этого заключается в самой логике модернизации, которая породила принципиально новые общественные отношения, конфликтовавшие с традицией. Возникший в начале 1960-х гг. ограниченный по своим масштабам спор между улама и королём для саудовского общества дореформенного периода был немыслим. Теперь же прежняя традиция сохранялась, но рядом с ней существовала новая реальность, которая стремилась занять её место. Отражением этой борьбы стали реформы 1970–1975 гг. и 1992 г. Однако сложно утверждать, что один из двух упомянутых факторов имел больший вес, поскольку в рассматриваемых событиях они оказались неразрывно связаны друг с другом.

Реформы второго этапа органично сочетают в себе обе группы факторов. Дефицит кадров и совмещение должностей представляли прямую угрозу корпусу, из-за чего улама были согласны с разукрупнением организаций. В дополнение к этому они являлись носителями саудовской традиции, объединявшей светское и религиозное начала. По этой причине отделение от государства в духе иранских богословов оказалось им чуждо. Попытки Мухаммада ибн Ибрагима и позднее сахвийцев превратить улама в отдельную ветвь власти не встретили абсолютной поддержки. Напротив, конфигурация 1975 г. была им ближе, так как по своей сути воспроизводила традиционную практику, олицетворяя принцип Фейсала «традиция должна стать союзницей развития, а не её жертвой».

2.2. Развитие системы подготовки богословов

Перестройка института улама включала в себя также коренное преобразование системы подготовки кадров. Хронологически изменения в сфере религиозного образования совпали со становлением системы светского

образования. Однако в отличие от последней, которая фактически создавалась с нуля, полноценная система подготовки богословов в Аравии сложилась во ещё второй половине XIX в., просуществовав в неизменном виде почти сто лет вплоть до начала модернизационных преобразований в корпусе в начале 1950-х гг. прошлого века.

Система подготовки накануне реформ. Уже во второй половине XIX в. в Неджде функционировало четыре крупных учебных центра: Бурайда, Анайза, Ушейкар и Эр-Рияд, который приобрёл этот статус в середине-второй половине XIX в. стараниями шейха Абдаллаха ибн Абд аль-Латыфа и его преемников²⁶². М. ар-Рашид, характеризуя религиозную сферу Джебель-Шаммарского эмирата, обратила внимание на то, что в конце XIX в. богословы Хаиля, столицы эмирата, проходили подготовку в Медине, Каире и Эр-Рияде²⁶³. Торговые города Анайза и Бурайда в силу того, что их история не прерывалась, смогли сохранить этот статус, но уступали по своему значению Эр-Рияду, который превратился в религиозно-политический центр Второго Саудовского государства. Данные биографий крупных саудовских улама конца XIX — середины XX вв., шейхов Ибрагима ибн Фахда Нугеймиша²⁶⁴, Абдаллаха ибн Хасана Аль аш-Шейха²⁶⁵, Абдаллаха Аль Бассам²⁶⁶, шейха Ибрагима ибн Салиха ибн Ибрагима ибн Исы²⁶⁷, Мухаммада ибн Ибрагима

²⁶² Аль Бассам, А. Указ. соч. Т. I. С. 14–17.

²⁶³ al-Rasheed, M. Politics.... P.91

²⁶⁴ Аш-шайх Ибрахим ибн Фахд Нугаймиш (1331 х. – 1368 х.) (Шейх Ибрагим ибн Фахд Нугеймиш (1331 х. – 1368 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). Т.I. – ар-Рияд: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 267–268.

²⁶⁵ Аш-шайх Абд Аллах ибн Хасан ибн Хусайн ибн Али ибн Хусайн ибн Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб аль аш-Шайх (1287 х. – 1378 х.) (Шейх Абдаллах ибн Хасан ибн Хусейн ибн Али ибн Хусайн ибн Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб Аль аш-шейх (1287 х.–1378 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). Т.I. – ар-Рияд: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 231–241.

²⁶⁶ Тарджамат аль-му’аллиф аш-шайх Абд Аллах аль-Бассам би калам ибнихи аль-мухандис Халид ибн Абд Аллах аль-Бассам (Биография автора шейха Абдаллаха аль-Бассам. Составлена его сыном инженером Халидом ибн Абдаллахом аль-Бассамом) // Аль Бассам, А. Улама наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). Т.I. – ар-Рияд: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 81–116.

²⁶⁷ Аш-шайх Ибрахим ибн Салих ибн Ибрахим ибн Иса (1270 х. – 1343 х.) (Шейх Ибрагим ибн Салих ибн Ибрагим ибн Иса (1270 х. – 1343 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). Т.I. – ар-Рияд: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 318–329.

Аль аш-Шейха²⁶⁸, позволяют составить примерную картину того, как выглядел процесс подготовки богослова в дореформенный период.

На первом этапе будущий шейх посещал куттаб — начальную школу, где осваивали чтение Корана и заучивали его наизусть. Если ученик был сыном авторитетного богослова, то этот этап подготовки он мог пройти под руководством своего отца. Тем не менее, даже в этом случае отец не брал на себя его образование целиком, а отправлял сына к другим видным специалистам, подготовив его по тем предметам, которые сам знал лучше всего. Затем будущий алим осваивал тафсир, фикх, хадисоведение, грамматику арабского языка, сочинения Ибн Таймийи, идеи ваххабизма. Обучались, как правило, у местного шейха, который был кади в провинции.

На втором этапе будущий богослов, которому к тому моменту обычно исполнилось 15 лет, ехал учиться в города, где жили и преподавали авторитетные шейхи. Как правило, это был один из четырех центров богословской науки в Неджде, а затем завершал обучение в Эр-Рияде. Последний был самым крупным центром, где преподавали Абд аль-Латыф Аль аш-Шейх, Мухаммад ибн Ибрагим Аль аш-Шейх и другие видные улама²⁶⁹. Авторитет богослова сказывался на количестве учеников, которых он готовил. Так, у шейха Абдаллаха ибн Абд аль-Латыфа Аль аш-Шейха было свыше 52 учеников, а у его коллеги Ибрагима ибн Хамада ибн Абдаллаха ибн Джасира — 67²⁷⁰. У шейхов из остальных семейств это число варьировалось от 18 до 40 человек. Под руководством авторитетных учёных молодой человек углублял свои знания в области тафсира, фикха, ваххабитской доктрины.

²⁶⁸ Аш-шайх Мухаммад ибн Ибрахим... С. 242–263.

²⁶⁹ Аш-шайх ‘Абд ар-Рахман ибн Хасан ибн Мухаммад ибн ‘Абд аль-Ваххаб (1193 х. – 1285 х.) (Шейх Абдуррахман ибн Хасан ибн Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб (1193 х. – 1285 х.)) // ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 13 т. Т.І. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 180 – 201. – С. 192.

²⁷⁰ Аш-шайх Абд Аллах ибн Абд аль-Латиф ... С. 223–224; Аш-шайх Ибрахим ибн Хамад ибн ‘Абд Аллах ибн Джасир (1241 х. – 1338 х.) (Шейх Ибрагим ибн Хамад ибн Абдаллах ибн Джасир (1241 х. – 1338 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). Т.І. – ар-Рийад: Дар аль-асима, 1419 х. – С. 277–293. – С. 286–287

Однако этот путь не был единственным. Как показывает биография уже упоминавшегося шейха Ибрагима ибн Хамада ибн Абдаллха ибн Джасира (1241–1338 х. — 1825/26–1919/1920), родившегося в Бурайде, после освоения основ будущий богослов мог поехать на учёбу в окрестные оазисы и даже за пределы Аравии. В случае Ибн Джасира это был Дамаск²⁷¹. Шейх Ибн Иса, в свою очередь, дошёл до Индии, где осваивал историю и литературу²⁷². В ряде случаев улама изучали и такие предметы, как генеалогия и стихосложение. По завершении этого этапа молодой улама становился достаточно авторитетным лицом и мог занять посты кади области, имама мечети, а также наставника. Преподавательская карьера начиналась ближе к концу обучения, когда богослов поручал старшим ученикам преподавать какую-то часть предметов младшим товарищам. Когда будущий алим признавался равным членом богословского корпуса, уже он поручал это своим собственным ученикам. Как показывает анализ системы подготовки улама рубежа XIX–XX вв., круг учителей составляли преимущественно недждийские богословы, тогда как выезд на учебу в Сирию или Индию хотя и давал неоспоримые преимущества, однако встречался не столь часто. Таким образом, учебная программа не была унифицирована. На это обстоятельство накладывалось неравенство возможностей самих преподавателей. У крупного алима, как, например, у шейха Ибн Исы, была обширная библиотека богословских текстов²⁷³. Доступ к ней могли получить только его ученики. Кроме того, как показывает случай шейха Сулеймана ибн Хамада аль-Бассам, уникальная библиотека могла быть частично утеряна при переездах от одного места службы до другого²⁷⁴.

В официальных биографиях упоминается, что преподавание велось либо в соборной мечети областного центра, либо на дому у богослова. Следовательно, возможности обучать большие массы молодёжи были ограничены. Всё это

²⁷¹ Там же, с. 277

²⁷² Аш-шайх Ибрахим ... С. 319

²⁷³ Там же, с. 281–282.

²⁷⁴ Аш-шайх Сулайман ибн Салих ибн Хамад аль-Бассам (1318 х. – 1405 х.) (Шейх Сулейман ибн Салих ибн Хамад аль-Бассам (1318 х. – 1405 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 6 т. Т. II. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419. – С. 281–284. – С. 283.

негативно сказывалось на качестве преподавания и количестве выпускаемых специалистов. Недоучившиеся улама нередко совершали ошибки, начав самостоятельную деятельность. Так, в документах Мухаммада ибн Ибрагима мы обнаруживаем указания отправить в отставку судью на том основании, что он допускал множество ошибок²⁷⁵. Ещё одним примером служит письмо одного из молодых шейхов, который писал ему, что не чувствует себя достаточно квалифицированным для службы в качестве судьи²⁷⁶. В итоге традиционная система оказалась полностью неспособна решать поставленные перед ней новые задачи.

Данные биографий показывают, что часто молодых богословов обучал областной кади. Традиционная система подготовки была тесно связана со структурой института улама, поскольку её костяком являлись региональные шейхи, занимавшие должности городских и сельских кади, имамов мечетей, преподавателей школ. С формированием государственной бюрократии, централизацией власти в руках короля и институциональным оформлением корпуса богословов, выделение преподавания в отдельную структуру стало неизбежно.

Реформа богословского образования в 1950–1960-е гг. Научные институты и шариатские колледжи. Несмотря на то, что в биографиях улама, родившихся в начале XX в., упоминается посещение одного или нескольких куттабов, это нельзя считать полноценным преобразованием, поскольку ученику всё ещё приходилось путешествовать по городам, где преподавали авторитетные богословы, как это было в течение последних ста лет. Полноценные перемены начались в 1950-е гг., когда были созданы первые специализированные учебные заведения: колледжи шариатского права и научные институты. Они создавались во всех крупных городах

²⁷⁵ Аль аш-Шайх, М.И. № 4111. Мин мусаввигат... – С. 331.

²⁷⁶ Аль аш-Шайх, М.И. № 4075. Насихат ли кади Аби ад-Духул фи сулук ал-када (Наставление кади Абу ад-Духула в том, что касается поведения и качеств кади) // Ибн Касим, М. Фатава ва раса'иль ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрагим Аль аш-Шайх (Письма, прокламации и фетвы его преосвященства шейха Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха) в 13 т. Т.ХII. – Макка: Матба'ат аль-хукума, 1399 х. – С. 302–304. – С. 302.

страны²⁷⁷. Их фактическую базу составили прежние учебные центры. Так, в Эр-Рияде все крупные улама перешли на работу в местный Научный институт и Шариатский колледж. Программа научного института включала основные науки из традиционного набора, а также арифметику, грамматику арабского языка и т.д. Срок обучения составлял 6 лет. Образование здесь было призвано подготовить будущего кандидата к университету уровня. По окончании Эр-Риядского научного института можно было поступить в Шариатский колледж, который также располагался в Эр-Рияде. Прохождение программы было рассчитано на 4 года. В стенах шариатского колледжа осваивались основные религиозные дисциплины, а также гуманитарные предметы, такие как история, социология, психология²⁷⁸. По своей сути научные институты и шариатские колледжи служили бюрократическим оформлением уже существовавшей структуры. Если раньше занятия велись у отдельных шейхов, то теперь они вошли в единую образовательную организацию со своей инфраструктурой, чётко определённым перечнем учебных программ и структурой.

Как показывает биография одного из выпускников этих учебных заведений, шейха Зайда ибн Файйада, преподавательский состав состоял не только из саудовских специалистов. Так, в числе педагогов в Научном институте в Эр-Рияде были шейх Абд аль-Азиз ибн Абдаллах ибн Баз, шейх Мухаммад аль-Амир аш-Шанкити, шейх Абд аль-Азиз ибн Насир ибн Рашид, профессор Хамад аль-Джасир, Шейх Абд ар-Раззак Афифи, профессор Абд аль-Латыф, профессор Йусуф ад-Дабаа, шейх Йусуф Умар. По словам автора биографической справки, эти лица представляли КСА и Египет²⁷⁹, так что саудовские и египетские богословы работали здесь на равных. К преподаванию привлекали выпускников научных институтов и шариатских колледжей. Так, Абд аль-Азиз ибн Баз, второй верховный

²⁷⁷ Mouline, N. Op. cit. P. 133.

²⁷⁸ Аз-Захрани, Х. Ат-та‘алим фи ахд аль-малик Сауд ибн Абд аль-Азиз: дираса тарихийа васаикийа (1373 х. – 1384 х.) – (1953–1964) (Система образования в эпоху короля Сауда ибн Абд аль-Азиза. Историко-документальное исследование (1373 х. – 1384 х.) – (1953–1964)). – Ар-Рийад: Дарат аль-малик ‘Абд аль-‘Азиз. – С. 539 – 548, 554.

²⁷⁹ Аш-шайх Зайд ибн Абд аль-Азиз ибн Зайд ибн Файйад (1350 х. – 1416 х.) (Шейх Зайд ибн Абд аль-Азиз ибн Зайд ибн Файйад (1350 х. – 1416 х.) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 6 т. Т. II. – ар-Рийад: Дар аль-асима, 1419 х. – С. 203 – 208. – С. 204.

муфтий КСА, занимал должность преподавателя в Эр-Риядском научном институте, а верховный муфтий Саудовской Аравии шейх Абд аль-Азиз Аль аш-Шейх некоторое время преподавал в колледже имама религиозного призыва в Эр-Рияде. Основными же преподавателями стали ведущие региональные улама, как это было в Эр-Риядском научном институте и шариатском колледже. Очевидно, похожей была ситуация в остальных научных колледжах в Анайзе, Бурайде и ряде других городов.

В 1950–1960-е гг. власти стали активно привлекать в качестве преподавателей в системе религиозного образования египетских улама, а также «Братьев-мусульман»²⁸⁰ из Египта и Сирии, бежавших от репрессий насеровских властей. Поскольку идеи «Братьев-мусульман»²⁸¹ имели большую популярность в Египте, можно предположить, что существенной разницы во взглядах между ними не было. Так, шейх Абд ар-Раззак аль-Афифи, египтянин по происхождению, сначала преподавал в научном институте в Эр-Рияде, впоследствии возглавил научный институт в Анайзе, а в дальнейшем вошёл в состав Комитета высших улама в 1970-е гг.²⁸². Этот шаг был оправдан, поскольку саудовских специалистов не хватало для обеспечения бесперебойной работы научных институтов. С другой стороны, из-за него улама приходилось допускать к работе лиц, которые не в полной мере разделяли ваххабитские идеи и практики. Так, в письме на имя премьер-министра КСА 1958 г. Мухаммад ибн Ибрагим указывал, что богословы занимали должности преподавателей школ и институтов, имамов мечетей, а также различные посты в судебной системе и были крайне перегружены²⁸³. Среди иностранных педагогов встречались не только египтяне. Одним из преподавателей Эр-Риядского института в 1960-е гг. был Исмаил ибн Мухаммад аль-Ансари. Будучи малийцем по

²⁸⁰ Запрещены в РФ.

²⁸¹ Запрещены в РФ.

²⁸² Аш-шайх Абд ар-Раззак ибн Афифи ибн Атиййа аль-Афифи (1323 х. – 1415 х.) (Шейх Абд ар-Раззак ибн Афифи ибн Атиййа аль-Афифи (1323 х. – 1415 х.)) // Аль Бассам, А. 'Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 6 т. Т. III. – ар-Рийад: Дар аль-асима, 1419 х. – С. 275–279. – С. 277, 278; Нубза мухтасира ан ас-сира аз-затийа ли Абд ар-Раззак аль-Афифи (Краткая заметка о жизни Абд ар-Раззака аль-Афифи) // Saaaid.org – URL: <https://saaaid.org/Warathah/1/afefe.htm> (Дата обращения: 06.02.2025)

²⁸³ Аль аш-Шайх, М.И. № 421.... С. 118.

происхождению, он вначале прошёл обучение у малийских богословов, а потом продолжил получать образование в Мекке и Медине²⁸⁴. Там он сочетал обучение и преподавание, а также расширял круг знакомств. В итоге аль-Ансари стал преподавателем в Запретной мечети, после того как получил необходимые иджазы²⁸⁵. Со временем ему предложили перейти на преподавательскую работу в Научный институт в Эр-Рияде. В 1962 г. аль-Ансари был введён в состав членов Дар аль-Ифта²⁸⁶. Как мы видим, этот шейх прошёл традиционные этапы образования, минуя Научный институт и Шариатский колледж. С другой стороны, в его судьбе серьёзное значение имело обучение в Мекке у родственника Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха, благодаря которому он и получил возможность войти в круг высшего духовенства.

Руководство улама считало, что иностранных салафитов нужно держать под надзором, и только потом давать свободу действий²⁸⁷. Однако это правило работало не всегда. Наиболее авторитетные улама первой половины XX в. сами проходили подготовку в том числе и у зарубежных специалистов, и, судя по всему, это не считалось чем-то предосудительным. Как показывают биографии ряда улама второй половины XIX в., для того, чтобы иметь доступ к индийским улама, требовалось сначала получить иджазу от недждийских богословов. В свою очередь, иджазы индусов признавались ваххабитскими улама, так как прошедшие подготовку в Индии принимались на обучение в Эр-Рияде. Египетские и сирийские улама также пользовались известным уважением у своих недждийских коллег. Об этом свидетельствуют поездки будущих недждийских богословов на учёбу в Сирию, а также пример шейха Абдуррахмана ибн Хасана Аль аш-Шейха, который был сослан после разгрома Первого Саудовского государства в 1818 г. в Египет и прошёл обучение у альазхарских шейхов, прежде чем вернулся на родину после

²⁸⁴ Аш-шайх Исмаил ибн Мухаммад.... С. 572.

²⁸⁵ Иджаза (إجازة) – письменное разрешение от специалиста-богослова преподавать тот или иной перечень предметов, который ученик освоил под его руководством.

²⁸⁶ Аш-шайх Исмаил ибн Мухаммад ...С. 572–573

²⁸⁷ al-Rasheed, M. Contesting the Saudi state... P. 255.

восстановления власти имама Турки ибн Абдаллаха Аль Сауда в 1820–1830-е гг.²⁸⁸. В дальнейшем у него обучался шейх Абдаллах ибн Абд аль-Латыф Аль аш-Шейх²⁸⁹, предшественник Мухаммада ибн Ибрагима в качестве главы семьи. В свою очередь Н. Мулин приводит свидетельство одного из учеников Мухаммада ибн Ибрагима, что первый верховный муфтий КСА активно интересовался египетской моделью организации религиозного образования²⁹⁰.

Причина, по которой саудовские власти допустили в свой круг «Братьев-мусульман»²⁹¹, вполне очевидна. В стране не хватало специалистов религиозного профиля, которые кроме суда и надзора за соблюдением норм ваххабитского поведения готовили молодое пополнение. В то же время «Братья-мусульмане»²⁹² имели крайне высокий уровень образования, часто либо являясь просто выпускниками Университета Аль-Азхар, либо в дополнение к этому входя в число его шейхов. Они были идеологически близки ваххабитам²⁹³, разделяя их представления о доминировании ислама в общественной жизни страны. Однако в Саудовской Аравии светское и духовное были единым целым, тогда как «Братья-мусульмане»²⁹⁴ их разграничивали. Тем не менее, на тот момент они идеально подходили для того, чтобы разгрузить саудовских ваххабитских улама и повысить качество образования.

Эр-риядские учебные заведения являлись наиболее престижными. В официальных биографиях большинства специалистов, пробившихся в верхние слои института улама в конце XIX — середине XX в., чаще всего встречается обучение в Эр-Рияде перед назначением на пост регионального кади или преподавателя научного института. Здесь же работали как верховный муфтий страны, так и большая часть муфтиев, издававших фетвы общенационального характера. Очевидно, это было обусловлено исторической логикой развития

²⁸⁸ Аш-шайх Абд ар-Рахман ибн Хасан ... С. 185–190.

²⁸⁹ Аш-шайх Абд Аллах ибн Абд аль-Латиф ... С. 216.

²⁹⁰ Mouline, N. Op. cit. P. 135–136

²⁹¹ Запрещены в РФ.

²⁹² Запрещены в РФ.

²⁹³ Васильев, А.М. История Саудовской Аравии... С. 570–571.

²⁹⁴ Запрещены в РФ.

традиционной системы подготовки второй половины XIX — начала XX в., поскольку на момент активного расширения сети научных институтов Эр-Рияд уже почти сто лет являлся крупным учебным центром. Дальнейшее его укрепление в этой роли косвенно способствовало решению проблемы регионального сепаратизма, которая серьёзно беспокоила Саудидов на протяжении предшествующих эпох. Однако локальная привязка учебных центров не позволяла в полной мере преодолеть центробежные тенденции в провинциях. Эр-Рияд оставался пока что первым среди равных, тогда как должен был стать главным.

Научный институт и шариатский колледж были фактически попыткой властей преобразовать традиционную систему образования, изменив сложившуюся практику, а также избавиться от необходимости обучения за рубежом. В полной мере добиться этого не удалось. В 1950–1960-е гг. далеко не все улама проходили обучение в связке «научный институт — шариатский колледж». Очевидно, краеугольное значение имели иджазы от видных специалистов по основным религиозным наукам: они составляли капитал, который двигал богослова по карьерной лестнице. Учиться можно было в Мекке и Медине, где также имелась возможность освоить требуемые дисциплины. После этого было два пути. Первый подразумевал, что местные авторитетные улама обращались к главе судей своей провинции с просьбой назначить такого специалиста на должность кади. Второй предполагал развитие по преподавательской стезе. Пример шейха аль-Ансари показывает, что обучение в Запретной мечети приравнивалось Мухаммадом ибн Ибрагимом к обучению в Научном институте и Шариатском колледже в Эр-Рияде. Конкретно в случае с уже упоминавшимся аль-Ансари ему была открыта дорога в Дар аль-Ифта. В других провинциях ситуация была иной. Так, шейх Ахмад ибн Сулейман ибн Абдаллах Аль Бассам, пройдя обучение, занимался в основном торговлей. Однако потом на основе ходатайств своих учителей местный начальник судей назначил его на должность кади²⁹⁵. Годы активной жизни этого богослова

²⁹⁵ Аш-шайх Ахмад ибн Сулайман ибн Абд Аллах аль-Бассам (1335 х. – 1407 х.) (Шейх Ахмад ибн Сулайман ибн Абдаллах аль-Бассам (1335 х. – 1407 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд

(шейх Ахмад родился в 1335 г.х. — в 1916/17 г.²⁹⁶), пришлось на период модернизационного скачка, вызвавшего острый дефицит кадров.

В результате этих перемен к первой половине 1960-х гг. система подготовки приобрела следующий вид. Первым этапом было обучение в школе, либо в куттабе при мечети. В дальнейшем путь будущего богослова лежал в Научный институт и Шариатский колледж в Эр-Рияде либо в аналогичные заведения в провинциальном центре. Саудовский исследователь системы образования КСА высказывает точку зрения, что с образованием шариатского колледжа процесс подготовки улама был выведен на уровень высшей школы²⁹⁷. Однако его нельзя считать полноценным университетским образованием в силу того, что возможности этого учебного заведения были более ограниченными. С другой стороны, здесь преподавались уже сугубо специализированные предметы, такие как усул аль-фикх (основы фикха) и история, которые во второй половине XIX — первой половине XX вв. богословы изучали не всегда и лишь на поздних этапах подготовки. Эти обстоятельства показывают, что научный институт и шариатский колледж были по большому счёту промежуточной формой между традиционной подготовкой в учебных группах на дому или в мечети и полноценным университетом.

Образовательные организации института улама стали выделяться в особую структуру, чего система подготовки кадров второй половины XIX — первой половины XX вв. не знала. Налицо процесс институционального оформления и одновременного улучшения, так как научный институт создавался на базе ранее существовавшего учебного центра. Таким образом, власти включили его в общую бюрократическую структуру. Научный институт и шариатский колледж объединяли под своей крышей десятки специалистов, что упрощало получение богословского образования, поскольку для этого уже не требовалось путешествовать из области в область и из страны в страну. За счёт привлечения специалистов из числа «Братьев-

хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 6 т. Т. I. — ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. — С. 474—475. — С. 475.

²⁹⁶ Там же, с. 474.

²⁹⁷ Аз-Захрани, Х. Указ. соч. С. 547.

мусульман»²⁹⁸, которые обычно имели за плечами обучение в Аль-Азхаре, должен был вырасти общий уровень качества преподавания. Институционализация образования способствовала унификации учебных программ.

Однако довольно скоро выяснилось, что связка «научный институт — шариатский колледж» не может в полной мере удовлетворить растущих потребностей государства в квалифицированных кадрах. Уже в 1958 г. перед руководством страны остро встала проблема дефицита кадров на всех ступенях служебной лестницы. Научные институты и шариатские колледжи, большинство из которых были образованы в начале 1950-х гг., очевидно, не справлялись с поставленной задачей. В противном случае у верховного муфтия не было бы оснований писать в 1958 г., что людей в судебной сфере не хватает, а действующие богословы крайне перегружены.

Таким образом, к середине 1960-х гг. новые организации окончательно перестали отвечать поставленным задачам. Позволяя собрать в рамках одного центра ряд крупных богословов, шариатские колледжи оказались неспособны выпускать подготовленных специалистов в должном количестве, так как их мощности были явно ограничены. Во многом вынужденное трудоустройство «Братьев-мусульман»²⁹⁹, которые не во всём были согласны с лежащей в основе политической системы страны ваххабитской традицией XIX в., несло в себе потенциальную угрозу. В результате научный институт как новая форма обучения улама не смог вытеснить прежнюю практику подготовки богословов, став, в сущности, промежуточным этапом в развитии системы богословского образования в КСА.

Всё более очевидной стала необходимость перевести процесс подготовки улама в рамки университета, организованного по западноевропейскому образцу.

Образование университетов и интеграция в единую государственную систему образования. Власти осуществили переход от колледжей к университетам в два этапа. Первый этап, который пришёлся на 1961–1974 гг., можно

²⁹⁸ Запрещены в РФ.

²⁹⁹ Запрещены в РФ.

охарактеризовать как смешанный. Уже в 1961 г. по инициативе Верховного муфтия был создан Исламский университет в Медине. В нём открывались факультеты, которые специализировались на отдельных богословских дисциплинах, — практика, которая перекликается с европейской системой организации высшей школы. На первый взгляд это решение кажется неожиданным, поскольку улама противились введению всего, что хоть как-то напоминало о Европе. Но перед их глазами был пример университета Аль-Азхар в Каире, который вполне успешно функционировал после реформ 1930, 1936 и 1961 гг., вводивших разделение на факультеты и присуждение степеней³⁰⁰. Власти явно вдохновлялись египетским опытом, который был адаптацией европейского. Так, реформы Аль-Азхара 1930 и 1936 гг. проводились в духе западных университетов³⁰¹. Это был первый опыт создания полноценного исламского университета в стране.

Однако полностью переводить обучение специалистов религиозного профиля на университетские рельсы власти не спешили. В 1966 г. открылся Высший институт судей, однако и это учебное заведение, по всей видимости, не оправдало надежд. В 1974 г. на его основе, а также на основе Шариатского колледжа и Научного института, был образован Университет имама Мухаммада ибн Сауда, который должен был готовить специалистов богословского профиля. В дальнейшем ряд региональных научных институтов приобрели статус филиалов этого университета.

Процесс шёл достаточно медленно. Причины, по-видимому, заключались в том, что прежние структуры, пусть и не выпускавшие специалистов в нужном объёме, работали исправно, что в условиях кризиса религиозных институтов имело первостепенное значение. В начале 1960-х гг. даже светские университеты ещё не раскрыли свой потенциал: так, Университет короля Сауда был создан только в 1957 г., следовательно, в 1961 г. должны были выпускаться первые бакалавры. Об этом

³⁰⁰ Skovgaard-Petersen, J. *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta*. — Leiden, New York, Köln: Brill, 1997. — P. 149–186; Москалец, О.В. Аль-Азхар и политические процессы в Египте в Новейшей истории // Восток (Oriens). — 2018. — № 1. — С. 80–91. — С.82–84

³⁰¹ Skovgaard-Petersen, J. *Op. cit.* P. 149.

говорит и продолжение создания научных институтов в областных центрах в течение первой половины 1960-х гг. И научный институт, и шариатский колледж, и университет как формы организации учебного процесса сосуществовали друг с другом до начала 1970-х гг. Создание Исламского университета в Медине как противовеса Аль-Азхару было в некотором роде экспериментом. С другой стороны, необходимо учесть, что причиной медлительности был также консерватизм Мухаммада ибн Ибргаима. Однако верховный муфтий всё же допускал отдельные элементы модернизации, которые считал необходимыми, поскольку он активно интересовался египетским опытом.

Второй этап начался с образованием исламского университета в Эр-Рияде в 1974 г.³⁰² и продлился до 1992 г. Этот шаг запустил полноценное внедрение университетской системы образования в богословском корпусе. Принятый в 1975 г. судебный закон требовал от будущего судьи обладать степенью бакалавра с минимальными оценками «хорошо» и «очень хорошо» по предметам фикх и усуль аль-фикх³⁰³. Статья 37 ставила обучение в шариатских колледжах и Высшем институте судей в качестве одного из условий для замещения кандидатом первичной должности судьи, с которой начиналась его карьера³⁰⁴. Стать судьёй или имамом в мечети на основании решения местного начальника судей, как раньше, было уже невозможно. На тот момент это требование выдвигалось «на перспективу»: сеть исламских университетов ещё не полностью поглотила шариатские колледжи, которые либо превращались в ядро исламского университета, либо приобретали статус филиала светского университета.

В 1981 г. на базе Шариатского и Педагогического колледжей был образован Исламский университет Умм аль-Кура в Мекке³⁰⁵. Структура организации была

³⁰² Саудовская Аравия. Справочник. – М.: ГРВЛ, 1980. – С.215.

³⁰³ Law of the Judiciary, 1975. // Embassy of Saudi Arabia URL: <https://www.saudiembassy.net/law-judiciary#Part%20One:%20Independence%20of%20the%20Judiciary%20and%20its%20Guarantees> (Дата обращения: 04.03.2025).

³⁰⁴ Ibid.

³⁰⁵ Аль Хузаи аль-Карни, А.С. Ат-та‘алим аль-‘али фи аль-Мамлака. Инджазат ва тахаддийат (Высшее образование в Королевстве. Достижения и вызовы) // Аль-Мамлака аль-‘арабийя ас-са‘удийя фи миат ам: бухус ва дирасат (Королевство Саудовская Аравия на протяжении ста лет: исследования). Т. VIII. – ар-Рийад: Дарат аль-малик ‘Абд аль-‘Азиз, 2007. – С. 7–42. – С.26.

идентична Университету имама Мухаммада ибн Сауда: каждая из пяти основных для богослова дисциплин была выведена в отдельный факультет. Сам учебный процесс был разделён на три стадии: бакалавриат, длящийся 4–5 лет, магистратура и докторантура. Закончившие университет улама получали соответствующие степени, тогда как традиционные иджазы были отменены. Кроме того, в биографиях современных улама, чьи студенческие годы пришлись на 1960–1970-е гг., встречаются упоминания отправки за границу, в том числе в Аль-Азхар, где командированный студент проходил обучение сначала в магистратуре, потом в докторантуре, и, наконец, защищал степень доктора философии по своей специальности. Так, шейх Мухаммад ибн Саад аш-Шавиир (1356–1442 х. — 1937/38–2020/21), саудовский историк, литератор и религиозный деятель, один из ближайших помощников шейха Ибн База, закончил обучение в начальной, средней и старшей школе, в 1959 г. стал выпускником колледжа арабского языка в Эр-Рияде, а в 1966 г. — получил аттестат преподавателя в региональном центре ЮНЕСКО в Бейруте. В 1974 г. он закончил магистратуру по направлению «Арабская филология» в Аль-Азхаре, а в 1977 г. защитил там же кандидатскую диссертацию³⁰⁶.

В преподавательский состав университетов вошли вчерашние педагоги из научных институтов и шариатских колледжей. Так, в Исламском университете имама Мухаммада ибн Сауда в Эр-Рияде начал работать шейх аль-Афифи. Там же стал приглашённым преподавателем шейх Абд аль-Азиз Аль аш-Шейх, прежде обучавший студентов в Колледже основателя призыва, а Абд аль-Азиз ибн Баз вошёл в число руководителей учебного заведения. В силу острого дефицита кадров в первой половине 1960-х гг. в школы и университеты продолжали нанимать

³⁰⁶ Аль-Анзи, А. Аль-маут йугиб Мухаммад аш-Шавиир мусташар Ибн Баз ва ахад а‘алам аль-адаб ва ат-тарих би аль-мамлака. 2021 (Смерть унесла Мухаммада аш-Шавиира, советника Ибн База и одного из выдающихся историков и литераторов королевства. 2021) // Сабк. — URL: <https://sabq.org/h6Qfyj> (Дата обращения 05.03.2025) Перестала действовать в феврале 2026 г.; Тарджама ад-дуктур Мухаммад ибн Са‘ад аш-Шави‘ир (1356 х. — 1442 х.) // Салаф ли аль-бухус ва ад-дираса. — URL: <https://web.archive.org/web/20220518154324/https://salafcenter.org/5941/> (дата обращения: 15.02.2026).

«Братьев-мусульман»³⁰⁷. Саудовские же улама в основном совмещали работу на должностях в судебной системе с преподаванием в высшей школе. В университетах они чаще всего занимали административные позиции деканов факультетов и ректоров. В итоге молодых богословов обучали преимущественно египетские специалисты, которые были критично настроены к саудовской политической практике, где улама подчинялись королю. Тем не менее, их профессиональный уровень был довольно высок, так как многие были выпускниками Аль-Азхара.

С образованием исламских университетов процесс подготовки богословов принял массовый характер. По данным саудовской статистики, в 1976 г. в Университете имама Мухаммада ибн Сауда обучалось более полутора тысяч человек. Спустя десять лет, в 1986 г., их число превысило пять тысяч³⁰⁸. Учитывая, что саудовские студенты составляли примерно половину всех обучающихся, численность потенциальных улама должна была возрасти минимум в два раза. Это отразилось на преподавательском составе. Поколение преподавателей 1970–1980-х гг. включало в себя как представителей улемских династий, так и тех, кто к потомственным улама не относился, как, например, Сальман аль-Ауда, один из видных представителей сахвийского движения. На его личном веб-сайте указано, что он окончил начальную, среднюю и полную среднюю школу в Бурайде, после чего поступил в Колледж Арабского языка Бурайдского филиала Исламского университета Имама Мухаммада ибн Сауда. Получив степень бакалавра, он 4 года проработал преподавателем в научном институте, после чего поступил в магистратуру того же университета, а затем защитил и докторскую диссертацию³⁰⁹. Как правило, подобные ему становились учителями в провинциальных религиозных учебных заведениях. Руководящие должности в университетах

³⁰⁷ Запрещены в РФ.

³⁰⁸ Цит. по: Saleh, M. Development of Higher Education in Saudi Arabia // Higher Education – 1986 – No 15. – P. 17–23. – P. 20, 22.

³⁰⁹ Ас-сира аз-затийа ли дуктур Салман аль-Ауда (Автобиография доктора Сальмана аль-Ауды).
// Доктор Сальман Фахд аль-Ауда. – URL:
<https://web.archive.org/web/20231203040518/http://islamtoday.net/salman/aboutus.htm> (Дата обращения 12.02.2026).

занимали члены Комитета высших улама, а также выпускники научных институтов и шариатских колледжей, которые были потомственными улама.

Система образования страны в 1970–1980-е гг. фактически уподобилась американскому аналогу с начальной, средней и полной средней школой, по завершении которых саудовец мог поступить в университет. Здесь молодому человеку предоставлялся выбор из широкого спектра высших учебных заведений³¹⁰. Во второй половине 1970-х — начале 1980-х гг. светское и религиозное образование стали частью единой государственной системы образования. Как показывают примеры уже упоминавшихся шейхов аш-Шавиира и аль-Ауда, улама заканчивали полный школьный курс так же, как и обычные дети, а исламские университеты и шариатские колледжи в светских вузах встали в один ряд с светскими университетами гуманитарного и естественно-научного профилей. Богословы, подобно светским ученым, стали именоваться докторами наук. Так, согласно списку деканов факультета шариатского права и исламских исследований, опубликованному на сайте университета Умм аль-Кура, начиная с 1970–1980-х гг. все без исключения руководители упоминаются как доктора, а не как шейхи³¹¹. В настоящее время при упоминании того или иного богослова практически всегда употребляется учёная степень «доктор» и звание «шейх». Можно согласиться с мнением М. аль-Рашид, что докторантура была принципиальным нововведением³¹², поскольку и система подготовки второй половины XIX — первой половины XX вв., и иерархическая структура улама того же периода не знали ни бакалавриата, ни магистратуры, ни докторантуры. Однако, как уже было сказано ранее, на трёхчастную систему перешёл Аль-Азхар, авторитет которого признавали высшие круги саудовских богословов. Таким образом, заимствование степеней и университетской организации уже имело прецедент. Тот факт, что египетские

³¹⁰ Abir, M. Saudi Arabia in the Oil Era...P. 42–45.

³¹¹ ‘Умада аль-куллийа ‘абра ат-тарих (Деканы факультета на протяжении истории) – Дажмиат Умм аль-Кура, 2019. — URL: <https://web.archive.org/web/20250206192153/https://uqu.edu.sa/colshria/App/FILES/41536> (дата обращения 12.02.2026).

³¹² Al-Rasheed, M. Contesting... P. 61.

салафиты пользовались признанием у саудовских улама, указывает на некоторую открытость последних новым веяниям. Кроме того, такой подход отвечал новой структуре корпуса богословов, которая после рескриптов 1971–1975 гг. приобрела дисперсный характер.

Интеграция религиозного образования в рамки единой государственной системы привела к тому, что в исламский университет мог поступить любой саудовец по результатам испытаний. Вполне предсказуемо, что в религиозных вузах они были существенно проще, чем в светских. По данным М. Абира, предметы богословского характера входили в программы школ и высших учебных заведений³¹³. Факультеты в исламских университетах специализировались на основных для богослова дисциплинах: хадисоведении, фикхе и усуль аль-фикхе, тафсире. Эти предметы составляли основу подготовки улама, и поскольку их содержание практически не менялось, выпускник школы обладал нужными знаниями для сдачи вступительных экзаменов, чего нельзя сказать об университетах светского профиля. Во многом это было вызвано внутривластными процессами. Модернизационные преобразования 1970-х–1980-х гг. делали неизбежной секуляризацию общества, и в тоже время власть прилагала все усилия, чтобы сохранить примат ваххабизма, купируя идеологические последствия.

Таким образом, система подготовки богословов оказалась включена в состав светской системы образования страны. В контексте проходивших в корпусе структурных преобразований первой половины 1970-х гг. данное обстоятельство выглядит закономерным продолжением политики короля Фейсала в отношении улама. Политическая необходимость в очередной раз совпала с практической целесообразностью. Окончательно университетская система была закреплена с принятием Основного закона правления 1992 г., который подтверждал примат государства в религиозной сфере. В итоге традиционная система подготовки,

³¹³ Abir, M. Op. cit. P. 37–38, 42.

характерная для второй половины XIX — первой половины XX вв., была полностью трансформирована по западной образовательной модели.

В заключение отметим, что после этой реорганизации улама оказались включены в светскую ветвь власти, находившуюся под контролем государства. Содержание же обучения никак не изменилось: они по-прежнему осваивали фикх, тафсир, корпус текстов Ибн Таймийи и Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба. Существенная часть высшего духовенства страны воспринимала нововведения как необходимые и поддержала реформы, так как традиционная система была неспособна ликвидировать острейший дефицит кадров. Важными факторами стали процесс бюрократизации, институциональное оформление корпуса богословов и далеко не всегда удовлетворительное качество выпускаемых специалистов. Первыми элементами новой системы подготовки были научные институты и шариатские колледжи, однако параллельно сохранялась прежняя схема обучения богословов. Этот период сосуществования продолжался до создания исламских университетов в Эр-Рияде и Мекке, то есть до второй половины 1970-х — начала 1980-х гг. Усилиями властей на смену индивидуальному обучению приходит университетское образование. Объединение высшей светской и религиозной высшей школ также позволило существенно увеличить количество выпускаемых специалистов.

2.3. Социальный состав улама и региональное представительство

При рассмотрении трансформационных процессов в корпусе богословов естественным образом встаёт вопрос об изменениях в социальном составе саудовских богословов, поскольку модернизация существенным образом затронула все слои саудовского общества и изменила их социальный облик.

Социальный состав улама накануне преобразований. В отличие от бедуинов, торговцев и крестьян, состав богословов был достаточно неоднороден. Анализ биографий улама конца XIX — первой половины XX вв. показал, что богословский корпус пополнялся за счёт как внутренних источников (семей улама), так и

внешних (богатых землевладельцев, знати, городского населения). В рамках первой категории особенно выделяются богословские семьи Ибн Атик, Аль Бассам (последние выдвинулись уже при основателе КСА и его потомках), Ибн Иса, Ибн Силим. Эти семьи имели несколько ответвлений, а также могли уходить корнями в другие «улемские» роды. Так, семья Аль аш-Шейх происходила из рода Аль Мушарраф, потомственных улама из Бану Тамим³¹⁴. К началу прошлого столетия они осели в Эр-Рияде. С XVII в. известна семья Аль Бассам, среди представителей которой были улама, торговцы-оптовики, оазисная знать. Кроме того, Бассамы состояли в родстве с потомственными торговцами-оптовиками Аба аль-Хейль³¹⁵. В составе рода Бассамов насчитываются три линии, две из которых проживали в Ушейкаре и Анайзе³¹⁶. Улама анайзской ветви Бассамов были крупными землевладельцами и принадлежали к числу знатных семейств города³¹⁷. История семьи Ибн Атик насчитывала больше четырёх поколений. Они проживали сначала в Аз-Зилфи, Афладже, Вади Эд-Давасир и затем снова в Афладже, причём в первом городе семья владела землёй и прославилась благотворительной деятельностью³¹⁸. Как видно из данных примеров, богословские роды имели географическую привязку и органично вписывались в региональные элиты. Как в случае шейхов из

³¹⁴ Аш-шайх Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб (1115 х. – 1206 х.) (Шейх Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб (1115 х.–1206 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 6 т. Т.І. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 125–168. – С. 127.

³¹⁵ Тарджамат аль-му’аллиф аш-шайх... С. 83.

³¹⁶ ‘Улама Аль Бассам (Улама из Аль Бассам) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 6 т Т.ІІ. – ар-Рийад: Дар аль-асима, 1419 х. – С. 7–16. – С. 9–15.

³¹⁷ Аш-шайх Сулайман ибн Ибрахим ибн Мухаммад аль-Бассам (1328 х. – 1377 х.) (Шейх Сулейман ибн Ибрахим ибн Мухаммад аль-Бассам (1328 х. –1377 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 6 т Т.ІІ. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 265 – 273. – С.265.

³¹⁸ Аш-шайх Хамад ибн Абд аль-Азиз ибн Мухаммад ибн Атик (1227 х. – 1301 х.) (Шейх Хамад ибн Абд аль-Азиз ибн Мухаммад ибн Атик (1227 х. – 1301 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 6 т. Т. ІІ. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 84–95. – С. 84; Аш-шайх Абд аль-Азиз ибн Хамад ибн Хамад ибн Али ибн Атик (1277 х. – 1359 х.) (Шейх Абд аль-Азиз ибн Хамад ибн Али ибн Атик (1277 х. – 1359 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 6 т . Т. ІІІ. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 330 – 334; Аш-шайх Са‘ад...Т.І. С. 565; Аш-шайх Са‘ад ибн Хамад ибн Али ибн Атик ... С. 220–221.

Аль Бассам, улама могли владеть крупной земельной собственностью и принадлежать к оазисной знати³¹⁹.

Вторая категория была весьма разнообразна. Так, в результате завоевания потомственный эмир мог потерять власть в своём городе и уйти в улама. Его сыновья строили карьеру уже в новом для себя качестве. В генеалогической справке о семье Аль Бассам указывается, что они приходятся родственниками Аба аль-Хейль, к которым принадлежали крупные торговцы-оптовики, улама, эмиры Бурайды, одного из двух столичных городов провинции Эль-Касим³²⁰. В семье Ибн Муаммар, которая правила оазисом Айаяна, вошедшем в состав Первого Саудовского государства во второй половине XVIII в., потомки свергнутого эмира также стали богословами. Однако в XX в. такие примеры уже не встречаются.

Не только эмир, но и представитель рода крупных торговцев мог выбрать для себя карьеру богослова. В ряде случаев потомки алима могли не становиться улама, а продолжить занятие торговлей, как поступили несколько членов семьи Аба аль-Хейль. В середине XX века британская разведка сообщала, что существенное число потомков основателя ваххабизма решило не продолжать дело своей семьи, предпочитая армию и другие сферы³²¹. Причина в том, что военное ремесло и караванная торговля фактически являлись традиционными занятиями оазисных элит Аравии на протяжении по крайней мере двух столетий³²². Судя по всему, чёткой границы между улама и светской частью элиты в этом вопросе не прослеживалось.

³¹⁹ Аш-шайх Сулайман ... С. 265.

³²⁰ Тардажамат аль-му'аллиф ... С.83.

³²¹ Bligh, A. The Saudi Religious Elite (the Ulama) as the Participant in the Political System of the Kingdom // International Journal of Middle Eastern Studies – 1985. – No 1. – P. 37–50. – P. 38–39.

³²² Как показали исследования А.И. Першица, основой существования аравийского города в XIX — начале XX вв. была караванная торговля, что автоматически делает роды крупных торговцев элементом оазисной элиты. В биографическом сборнике Аль Бассам за частую приводятся характеристики родов того или иного богослова, на основании которых можно также прийти к такому же выводу. Военное же дело было основой политического капитала шейха племени, тем более что оазисная знать часто являлась представителем той части племенной аристократии, которая осела в городе, но не стала разрывать связей со своим племенем, поскольку из-за численного преобладания кочевников иным способом обеспечить себе политическую самостоятельность было практически невозможно.

И всё же богословы обладали ещё одним характерным для корпорации признаком — территориальным. Так, во время визита в Эр-Рияд в середине 1920-х гг. Амин ар-Рихани отмечал, что улама селились в отдельном квартале³²³. Он приводит историю одного из приближённых тогда ещё султана Абд аль-Азиза, который искал себе новый дом в столице. Абд аль-Азиз предложил ему подходящий вариант, но предупредил, что этот дом находился в квартале улама, а там, в отличие от остального города, строже следят за религиозной дисциплиной³²⁴. Можно предположить, что похожие кварталы существовали и в других крупных городах, где концентрировались богословы.

С точки зрения брачных связей улама также не были замкнутой структурой. Наиболее известен пример короля КСА Фейсала ибн Абд аль-Азиза, который по матери принадлежал к Аль аш-Шейх. Схожая ситуация наблюдается и в генеалогии улама из семьи Бассам, один из которых был женат на представительнице рода крупных торговцев Аба аль-Хейл³²⁵. В то же время молодой алим мог сочетаться браком и с девушкой из богословского рода. Так, например, первой женой шейха Абд аль-Азиз ибн База была представительница старинной эр-риядской семьи улама — Аль Ибрагим.

Характерной чертой богословов первой половины прошлого века было то, что практически все они являлись городскими жителями в нескольких поколениях. В ряде случаев их предки переезжали из одного города в другой. Лишь основатель семьи, перешедший к оседлой жизни (как правило, это случалось в конце XVIII — начале XIX в.), был членом того или иного кочевого племени. Например, шейх Ибрагим ибн Ахмад Фахд Нугеймиш (1331–1368 х. — 1912/13–1948/49) был выходцем из семьи горожанина³²⁶. Его предок Нугеймиш ибн Бишр происходил из племени Зафир, и около 1796 г. поселился в г. Тувейм провинции Судейр. Шейх Ибрагим родился в городке Джаладжиль, куда переехал в своё время его отец. До

³²³ ar-Rihani, A Op. cit. P. 203.

³²⁴ Ibid, p. 204.

³²⁵ Тардажмат аль-му'аллиф... С. 83.

³²⁶ Аш-шайх Ибрахим ибн Фахд Нугаймиш... С. 267.

15 лет он осваивал основные науки при помощи наставника, обратившего внимание на его способности. В 17 лет Нугеймиш поехал на учёбу в Эр-Рияд, после которой, став признанным специалистом, получил жильё в богословском квартале. Впоследствии он занял пост кади в одной из провинций, но вскоре вернулся в Эр-Рияд, поскольку не хотел заниматься судебной деятельностью³²⁷.

Аз-Зирикли приводит сообщение одного из шейхов, что улама в Саудовской Аравии делились на два типа: на тех, кто происходил из городских жителей, и на тех, кто происходил из кочевого племени. Последние, по словам его собеседника, «черпали силу в своих племенах»³²⁸. Если с первой категорией всё ясно, то со второй положение дел иное. Суть в том, что в официальных биографиях примеры улама, которые бы соответствовали этой категории богословов, редки. И даже в этих примерах не понятно, действительно ли речь идёт о представителе племени, или же просто отмечается связь его семьи с тем или иным кочевым родом, тогда как фактически перед нами городской житель в нескольких поколениях.

Фактически улама в первой половине XX в. представляли собой отдельную корпорацию. Однако данные о родственных связях между родами улама и крупных торговцев и принадлежность к оазисной знати существенной части потомственных богословов говорит о том, что чёткой границы между ними не было.

Н. Мулин высказывает мнение, что институт улама стал менее кастовой структурой начиная с 1950-х гг., а до этого момента посты в духовной иерархии были монополизированы потомственными богословами³²⁹. Однако имеющиеся у нас факты опровергают этот вывод. Здесь достаточно вспомнить примеры шейха Нугеймиша и его коллеги Ибрагима ибн Хамада ибн Абдаллаха ибн Джасира³³⁰. Несмотря на знатное происхождение, последний прошёл процесс подготовки богослова от начала и до конца, стал признанным авторитетом и наставником, некоторое время занимал должность кади Бурайды, а затем служил имамом

³²⁷ Там же, с. 268.

³²⁸ Аз-Зирикли, Х. Указ. соч. С. 425.

³²⁹ Mouline, N. Op. cit. P. 171.

³³⁰ Аш-шайх Ибрахим ибн Хамад ... С. 277.

соборной мечети в Анайзе³³¹. Его авторитет поднялся настолько высоко, что Джасиры стали конкурировать с ведущей семьёй наследственных улама Бурайды, Аль Силим³³².

Пример семей Бассам, Аль аш-Шейх и Ибн Атик показывает, что должности могли передаваться по наследству. Однако уже при Абд аль-Азизе считалось в порядке вещей переводить богослова с одного поста на другой³³³. Кроме того, среди улама, подписавших фетву о передаче реальной власти Фейсалу в апреле 1964 г., половина не принадлежала к Аль аш-Шейх³³⁴. Эти обстоятельства указывают на то, что разница в происхождении почти не ощущалась даже среди потомственных и родовитых улама. В биографиях богословов мы не находим ярких примеров дискриминации учеников из «неулемских» семей. Напротив, они проходили все этапы образования наравне с представителями богословских династий. Дополнительные возможности для непотомственных улама открывала и ротация кадров.

В то же время статус богословов из других социальных слоёв был ниже, чем выходцев из династий, что ограничивало их карьерный рост. Так, авторы фетв принадлежали к родовитым улама, тогда как алим в первом поколении становился авторитетным богословом, преподавателем и кади, но не мог подняться выше этого уровня. Фактор личных качеств имел существенное значение, но сказывался он прежде всего в среде потомственных региональных богословов.

Полной монополизации религиозных постов препятствовало то, что в Неджде ещё в начале XIX столетия существовала практика передавать пост кади человеку, который не принадлежал к семье покойного судьи, если сыновья последнего оказывались недостаточно квалифицированными³³⁵. Таким образом,

³³¹ Там же, с. 278–287

³³² Аш-шайх Ибрахим ибн Хамад... С.278. В документах 1920-х гг. представители данной семьи упомянуты как Ибн Силим, тогда как слово «Аль» применялось только к Саудидам и потомкам основателя ваххабизма. При этом в публикуемых в Умм аль-Кура фетвах члены Аль аш-Шейх указаны только по именам, тогда как другие улама упоминаются с указанием фамилии. Очевидно, это было вызвано задачей подчеркнуть престиж правящего монарха и его династии.

³³³ Kostiner, J. Op. cit. P. 73.

³³⁴ Файсал йумарис...С.1.

³³⁵ Burckhardt, J.L. Op. cit. Vol. I. P. 118–119.

численное преобладание потомственных улама могло быть вызвано тем, что в традиционном обществе было принято наследовать профессию своего отца, что сказывалось на выборе жизненного пути. Однако даже тогда монополизация не была абсолютной, что подтверждает излишнюю категоричность позиции Мулина.

В конечном итоге корпорация саудовских улама к середине XX в. имела двойственный характер. С одной стороны, она имела отличительные признаки, присущие потомственному профессиональному объединению. С другой, поскольку мы не наблюдаем обязательного наследования потомками профессии своего отца и отсутствия доступа туда для посторонних лиц, свойственных для закрытых групп, можно считать, что процесс их формирования не был завершён. Подобная картина характерна для всего Ближнего Востока, где религиозная карьера выступала в роли социального лифта.

Реформы в корпусе 1953–1992 гг. Изменения в социальном составе. В 1950–1970-е гг. количество потомственных улама снизилось из-за того, что молодое поколение не стало продолжать занятий своих отцов³³⁶, а также в силу естественных причин. Стремясь решить эту проблему, власти приняли ряд мер по расширению источников комплектования. В рассматриваемое время корпус улама пополнялся за счёт трёх категорий. К первой из них можно отнести «Братьев-мусульман»³³⁷, ко второй — иностранную молодёжь, прошедшую обучение в саудовских учебных заведениях, а к третьей — горожан и осевших кочевников.

Начиная с 1950-х гг., саудовские власти, стремясь обеспечить кадрами кратно расширившиеся религиозные институты, брали на работу египетских улама, большинство из которых были «Братьями-мусульманами»³³⁸. Среди них было немало лиц, проходивших обучение в Аль-Азхаре. Некоторые из них, как шейх Абд ар-Раззак аль-Афифи, смогли войти в состав элиты богословского корпуса. Однако большая часть осела в образовательных учреждениях, как, например, Мухаммад Кутб (брат печально известного Сейида Кутба), который занимал должность

³³⁶ Bligh, A. The Saudi ... P. 38–39.

³³⁷ Запрещены в РФ.

³³⁸ Запрещены в РФ.

профессора шариатского колледжа Университета Умм аль-Кура³³⁹. По оценкам зарубежных исследователей, доля «Братьев-мусульман»³⁴⁰ в общей массе корпуса была достаточно значительной³⁴¹. В то же время власть оставляла суд, службу в мечетях, а также руководящие посты потомственным саудовским улама и их ученикам-соотечественникам. Исключения делались только для тех иностранцев, кого одобряли сами саудовские улама. К этому шагу королей и верховного муфтия подтолкнул острый дефицит кадров в корпусе богословов.

Вторая категория появилась чуть позже. Её составляли иностранцы, прошедшие обучение у саудовских улама или же обладавшие, по мнению руководства корпуса, достаточно высоким уровнем квалификации. Показательна судьба уже упоминавшегося нами шейха Исмаила ибн Мухаммада аль-Ансари. Он был родом из Мали, а не коренным недждийцем, не принадлежал к оазисной знати, как Джасир, и не был городским жителем, имевшим отдалённое родство с кочевниками, как Нугеймиш. Это не помешало ему стать учеником улама Медины и Мекки (в частности, Абдаллаха ибн Хасана Аль аш-Шейха), и в дальнейшем преподавать в мекканском Эль-Хараме и Научном институте в Эр-Рияде, и даже быть принятым в Дар аль-Ифта, войдя в число ведущих улама страны³⁴².

Напомним, что в 1953–1969 гг. вопросами комплектования корпуса ведал исключительно верховный муфтий, который действовал по своему усмотрению. С переходом к дисперсной системе организации и дальнейшей бюрократизации корпуса критерии отбора нуждались в юридическом оформлении. Так, в указе о создании Комитета высших улама 1971 г. в части, касавшейся квалификационных требований к кандидатам, говорилось, что человек, родившийся за рубежом, может стать членом Совета, если является видным специалистом³⁴³. В то же время Закон о судебной системе 1975 г. устанавливал, что судебские должности могут занимать

³³⁹ Lacroix, S. *Op. cit.* P. 43–44.

³⁴⁰ Запрещены в РФ.

³⁴¹ Al-Rasheed, M. *Contesting...* P. 63–64; Lacroix S. *Awakening...* P. 41–51; Skovgaard-Petersen J. *Op. cit.* P. 189.

³⁴² Аш-шайх Исмаил... С. 570–575.

³⁴³ Аль-амр аль-маликий ракм А/137. 1971 (Королевский указ № А/137.1971) // Умм аль-Кура. – 1971 – № 2387. – С. 1.

только кандидаты саудовского происхождения³⁴⁴. Фактически король Фейсал продолжил политику привлечения зарубежных специалистов в корпус улама, которую проводили его отец и Мухаммад ибн Ибрагим. Но если раньше это решение зависело исключительно от воли верховного муфтия, теперь оно было законодательно закреплено.

Третьей категорией были сами саудовские граждане. Место потомственных улама, чье представительство в этом институте саудовского общества сократилось, заняли сыновья кочевников, перебравшихся в город или деревню, а также горожане с разным уровнем достатка. В середине 1970-х гг. они воспользовались расширением сети исламских университетов и интеграцией религиозного образования в рамки светской системы. Так, Джухайман аль-Утайби, руководивший захватом Мекканской мечети в 1979 г., первоначально был военнослужащим Национальной гвардии, личный состав которой набирался из бедуинов. После службы он посещал лекции Ибн База в Исламском университете Медины³⁴⁵. Сальман аль-Ауда, один из ярких представителей сахвийского движения, предками которого предположительно были рядовые горожане, вошёл в состав богословских кругов после обучения в региональном шариатском колледже³⁴⁶. Таким образом, власти, с одной стороны, делали ставку на молодое

³⁴⁴ Law of the Judiciary, 1975 // Embassy of Saudi Arabia – URL: <https://web.archive.org/web/20250218170133/https://saudiembassy.net/law-judiciary> (Accessed on 02.02. 2026).

³⁴⁵ Abir, M. Saudi Arabia in the Oil Era.... P. 150; Lacey, R. Inside the Kingdom. Kings, Clerics, Modernists, Terrorists and the Struggle for Saudi Arabia. – Leicester: W. F. Howes Ltd., 2009. – P. 25. Эту версию не поддерживают С. Лакруа и Т. Хеггхаммер, мотивируя свою позицию тем, что документальных подтверждений учебы Джухеймана в этом университете найти не удалось. Они придерживаются версии, что Утайби посещал только открытые лекции Ибн База в Мекке, где и базировалась эта группа. Это не отменяет того обстоятельства, что Джухейман в итоге не только вошел в круг студентов исламских университетов, но и смог завоевать авторитет среди них. Как и они, он попал под влияние салаифтов-иммигрантов, которые занимали преподавательские должности и занимались формированием общественного мнения. По своим качествам он едва ли отличался от основной массы молодого пополнения.

³⁴⁶ Ас-сира аз-затийа ли дуктур Салман аль-Ауда (Автобиография доктора Сальмана аль-Ауды). // Доктор Сальман Фахд аль-Ауда. – URL: <https://web.archive.org/web/20231203040518/http://islamtoday.net/salman/aboutus.htm> (Дата обращения 12.02.2026). Аль-Ауда указывает на своем личном сайте только то, что он выходец из г. Бурайда, тогда как биографии саудовских улама обычно содержат характеристику семьи, из которой вышел тот или иной богослов.

поколение саудовских улама, а с другой — не отказывались полностью от услуг тех зарубежных богословов, которые были им полезны.

Количество молодых улама быстро росло. В 1980-е гг. только в Исламском университете имама Мухаммада ибн Сауда обучалось свыше четырёх тысяч студентов. По данным саудовской статистики, в исламских институтах отечественных и иностранных студентов было примерно поровну. Но говорить о полном исчезновении категории потомственных улама не приходится — их доля всего лишь уменьшилась.

Процессы гомогенизации улама в условиях модернизации. Проводимая королевской властью политика централизации во всех сферах государственной и общественной жизни естественным образом требовала превратить улама в единую массу, лояльную престолу. Однако состав саудовских богословов был по-прежнему неоднороден. Ещё Н.И. Прошин выделял среди саудовских улама две группы: хиджазских и неждийских богословов. Он охарактеризовал хиджазцев как открытых нововведениям, а неждийцев — как более консервативных³⁴⁷.

Проанализировав систему подготовки улама в начале века и личный состав круга высших богословов страны, можно выделить несколько региональных групп. Так, среди неждийских богословов доминировали касимские и аридские улама, преобладавшие в кругу из двух десятков ведущих богословов страны — авторов важнейших фетв. По имеющимся данным можно предположить, что они формировались вокруг ведущих улама той или иной области на основе личных связей учителя и ученика. Поскольку региональные улама имели тесные связи с провинциальными элитами, можно утверждать, что аридцы исторически были связаны с Аль Сауд и с эр-риядским оазисом, являвшимся политическим центром страны. Значение Эль-Касима определялось торговыми связями как с Хиджазом, так и со странами Шама. Это был один из наиболее крупных центров богословского образования в Неджде. В его столичных городах — Анайзе и Бурайде — проживали

³⁴⁷ Прошин, Н.И. Указ. соч. С. 158.

крупные специалисты. Чёткое разделение на группы прослеживается вплоть до начала 1950-х гг.

Отметим, что говорить о соотношении сил между этими группами сложно. Во-первых, в нашем распоряжении нет достаточного количества источников, которые могли бы пролить свет на данный аспект. В официальных биографиях нет никаких упоминаний о конфликтах между этими группами.

Во-вторых, сама географическая привязка той или иной семьи справедлива лишь отчасти, поскольку начиная с эпохи Абд аль-Азиза судьи и имамы постоянно переводились из одной местности в другую. Эпизоды перемещения того или иного кади встречаются и в XIX в., но только в первой половине XX в. это стало распространённой практикой.

Круг высших улама отличался некоторым постоянством, и доля двух преобладающих групп в нём была примерно равной. В 1960-е гг. круг высших богословов по-прежнему состоял этих групп, но лидерство принадлежало аридским улама в главе с Мухаммадом ибн Ибрагимом. Однако соотношение между ними изменилось. Так, в списке авторов апрельской фетвы 1964 г., которая санкционировала передачу фактической власти Фейсалу, числилось 12 человек. Половину из них составили представители старшего поколения Аль аш-Шейх, эр-риядские улама: Мухаммад ибн Ибрагим занимал посты верховного муфтия и главы судей; Абд аль-Латиф ибн Ибрагим (1315–1386 х. — 1897/98–1966/67) был заместителем главы департамента образования³⁴⁸; Амр ибн Хасан (1319–1395 х. — 1901/02–1975/76), также член Аль аш-Шейх, возглавлял отделения Лиги поощрения добродетели и порицания греха в Неджде и Восточной провинции³⁴⁹; Абд аль-Малик ибн Ибрагим (1324–1404 х. — 1906/07–1983/84) занимал

³⁴⁸ Аш-шайх Абд аль-Латиф ибн Ибрагим ибн Абд аль-Латиф Аль аш-Шайх (1315 х. — 1386 х.) (Шейх Абд аль-Латиф ибн Ибрагим ибн Абд аль-Латиф Аль аш-Шейх (1315 х. — 1386 х.)) // 'Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 13 т. Т. III. — ар-Рийад: Дар аль-'асима, 1419 х. — С. 553–554. — С. 554.

³⁴⁹ Аш-шайх Амр ибн Хасан ибн Хусайн Аль аш-Шайх (1319 х. — 1395 х.) (Шейх Амр ибн Хасан ибн Хусайн Аль аш-Шайх (1319 х. — 1395 х.)) // Аль Бассам, А. 'Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 13 т. Т. V. — ар-Рийад: Дар аль-'асима, 1419 х. — С. 310–315. — С. 312–313.

аналогичную должность в Западной провинции³⁵⁰. Абдаллах ибн Хумайд (1329–1402 х. — 1911–1981/82), потомок рода Аль Хумайд, также принадлежал к эр-риядским улама и входил в круг ведущих улама страны³⁵¹. Сулейман ибн Абид (1327–1416 х. — 1909/10–1995/96) — судья, преподаватель и член Комитета высших улама³⁵², относится уже к касимской группе; Мухаммад ибн Али аль-Харкан (1333–1403 х. — 1914/15–1982/83) — к хиджазской³⁵³, остальные принадлежали к другим группам³⁵⁴.

Коллектив высших богословов в 1964 г. состоял преимущественно из представителей аридной группы. Для сравнения, в 1920-е гг. после Абд аль-Латыфа следующими на очереди были представители семей Ибн Атик и Ибн Силим, которые происходили из Хуты и Эль-Касима соответственно. Однако причина изменения состава, вероятнее всего, носила естественный характер. Согласно официальной биографии, Саад ибн Атик умер в 1349 г.х. (1930/31 г.), а Амр ибн Силим — в 1362 г.х. (1943/44 г.)³⁵⁵. Тем не менее, Эль-Касим сохранил своё представительство. Слабее всего в 1964 г. был представлен Хиджаз.

О круге высших улама после 1971 г. можно судить в первую очередь по составу КВУ, поскольку члены этого органа одновременно работали в ПКНИ. Из 17

³⁵⁰ Аш-шайх Абд аль-Малик ибн Ибрахим ибн Абд аль-Латиф Аль аш-Шайх (1324 х. — 1404 х.) (Шейх Абд аль-Малик ибн Ибрагим ибн Абд аль-Латыф Аль аш-Шейх (1324 х. — 1404 х.)) // Аль Бассам, А. 'Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 13 т. Т. V. — ар-Рийад: Дар аль-асима, 1419 х. — С. 38 – 39.

³⁵¹ Аш-шайх Абд аллах ибн Мухаммад ибн Абд аль-Азиз ибн Хумайд (1329 х. — 1402 х.) (Шейх Абдаллах ибн Мухаммад ибн Абд аль-Азиз ибн Хумайд (1329 х. — 1402 х.)) // Аль Бассам, А. 'Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 13 т. Т. IV. — ар-Рийад: Дар аль-'асима, 1419 х. — С. 431 – 445. — С. 435, 439.

³⁵² Аш-шайх Сулайман ибн Абид ибн Абд аллах ибн Абид (1327 х. — 1416 х.) (Шейх Сулейман ибн Абид ибн Абдаллах ибн Абид (1327 х. — 1416 х.)) // Аль Бассам, А. 'Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 13 т. Т. II. — ар-Рийад: Дар аль-'асима, 1419 х. — С. 358 – 361. — С. 359–361.

³⁵³ Аш-шайх Мухаммад ибн Али аль-Харкан (Шейх Мухаммад ибн Али аль-Харкан) // Muslim World League <https://web.archive.org/web/20181022062013/http://www.themwl.org:80/ar/-الشيخ-محمد-بن-علي-الحركان> (Дата обращения: 03.02.2026)

³⁵⁴ Файсал йумарис.... С.1.

³⁵⁵ Аш-шайх Са'ад ... С. 225; Аш-шайх Амр ибн Мухаммад ибн 'Абд Аллах ибн Силим (1299 х. — 1362 х.) (Шейх амр ибн Мухаммад ибн Абдаллах ибн Силим (1299 х. — 1362 х.)) // Аль Бассам, А. 'Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 13 т. Т. V. — ар-Рийад: Дар аль-'асима, 1419 х. — С.329 – 335. — С. 334.

улама, вошедших в первый состав³⁵⁶, точные данные есть только о 8. Связано это с тем, что в официальных сборниках содержится информация о тех, кто умер на момент их составления, тогда как многие из первого состава КВУ либо живы до сих пор, либо ушли недавно, поэтому и полных сведений о них не опубликовано. Из этих 8 человек к аридской группе принадлежат уже упоминавшиеся шейхи Ибн Хумайд, Ибн Баз, Ибрагим ибн Мухаммад Аль аш-Шейх, а также иностранцы, получившие саудовское гражданство шейхи аль-Афифи и аш-Шанкити, которых также можно отнести к аридской группе. Касимскую группу по-прежнему представлял шейх Ибн Абид, а хиджазскую — аль-Харкан. Аль аш-Шейхи здесь практически не представлены, на что в своё время обратил внимание А. Блай и другие исследователи³⁵⁷. Однако авторский коллектив фетвы 1979 г., разрешавшей войскам национальной гвардии взять штурмом Запретную мечеть, состоял из 29 богословов³⁵⁸. Иностранцы составили заметную часть круга муфтиев, тогда как представители касимской группы были вынуждены несколько потесниться. Таким образом, можно отметить расширение аридской группы за счёт иностранных улама, которые находясь в КСА в течение длительного времени, зарекомендовали себя с лучшей стороны и получили саудовское гражданство.

Отметим, что состав ведущих улама не претерпел существенных изменений. Более того, на всём протяжении 1950–1970-х гг. власти проводили целенаправленную политику по централизации страны. Практика постоянного перевода того или иного специалиста из одной области в другую разрывала его связь с региональными светскими элитами. Одновременно с этим система подготовки религиозных кадров унифицировалась, превращаясь в единую образовательную структуру. Создание провинций во главе с назначаемыми из

³⁵⁶ Абраз маламх ташкил Хай'ат кибар аль-улама: тамсиль ли-ль-маликийя ва-ль-ахнаф ли-л-марра аль-ула 15.02.2009 (Наиболее важные моменты процесса формирования Комитета высших улама. Первый раз, когда членами Комитета высших улама стали маликиты и ханафиты. 15.02.2009) // Аш-шарк аль-Аусат. — URL: <http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=507131&issueno=11037> (Дата обращения: 28.11.2024).

³⁵⁷ Bligh, A. The Saudi ... P. 39, al-Atawneh, M. Op. cit. P. 29.

³⁵⁸ Kechichian, J. The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: the Case of Saudi Arabia // International journal of Middle eastern studies – 1986. – Vol.18. – No 1 – P. 53–71. – P. 68.

центра руководителями регионов и экономическая централизация, которая была бы невозможна без воздействия «нефтяного фактора», ослабляли региональные светские элиты. В результате к периоду 1980–1990-х гг. границы между региональными группами саудовских улама размываются окончательно. Всё это стало итогом борьбы с главной проблемой саудовской монархии — региональным сепаратизмом.

Гомогенизация социального состава наблюдается и в нижних слоях религиозного истеблишмента. Речь идёт об уже упоминавшихся «Братьях-мусульманах»³⁵⁹ и саудовских студентах. Об их настроениях может свидетельствовать интервью одного из сахвийских шейхов Мадауи ар-Рашид, судя по всему, относившегося к «Братьям-мусульманам»³⁶⁰. В нём он охарактеризовал Мухаммада ибн Ибрагима и его предшественников как настоящих улама, с которыми король должен был считаться, тогда как его преемники во всём следовали за желаниями монарха³⁶¹.

Эти взгляды противоречили установкам большинства саудовских улама, мыслившего совершенно иначе. Как показал проведённый ранее анализ эпистолярных источников 1920-х гг. прошлого века, для них глава государства был имамом — высшим духовным лицом в общине верующих, равным по своему значению основателю ваххабизма. По большому счёту, это было наследие XIX в.

Хотя саудовские улама числом уступали своим зарубежным коллегам, они занимали руководящие посты. В этом-то и крылась опасность. Фактически под воздействием «Братьев-мусульман»³⁶² и при потворстве им Мухаммада ибн Ибрагима, без участия которого их включение в состав преподавателей было бы невозможно, продвигались взгляды, подрывавшие политический фундамент КСА.

В силу того, что источники комплектования расширились за счёт городских и сельских жителей, вчерашних бедуинов и иностранных студентов, богословская

³⁵⁹ Запрещены в РФ.

³⁶⁰ Запрещены в РФ.

³⁶¹ Al-Rasheed, M. Contesting the Saudi state.... P. 74.

³⁶² Запрещены в РФ.

молодёжь оказалась весьма восприимчива к идеям своих преподавателей. У них не было старших родственников-улама, которые могли бы нейтрализовать пагубное для государства влияние «Братьев-мусульман»³⁶³. Так, в событиях 1979 г. среди лиц, связанных с Джухайманом аль-Атайби, существенную долю составляли учащиеся саудовских исламских университетов³⁶⁴. Пока большинство представителей старшего поколения оставались защитниками режима, студенческая молодёжь пополняла ряды религиозной оппозиции, которую не устраивала сложившаяся после смерти верховного муфтия практика подчинения богословов государству во главе с королём.

В результате социальная структура богословов значительно изменилась. Если раньше саудовские улама классифицировались по провинциальному признаку, то теперь разделение носило идеологический, этнический и возрастной характер. На месте касимской, аридской, хиджазской региональных групп, различия между которыми в дореформенный период и на ранних стадиях модернизационных преобразований были ещё ощутимы, к 1980-м гг. окончательно утвердились «Братья-мусульмане»³⁶⁵ и примыкающие к ним представители молодёжи исламских учебных заведений и саудовские муфтии, которые объединили касимцев, аридцев и хиджазцев, а также ряд иностранных богословов. Часть муфтиев также придерживалась оппозиционных взглядов, которые впоследствии станут визитной карточкой сахвийского движения.

Саудовские порядки защищали улама, принадлежавшие в основной массе к старшему поколению, которое начинало свой профессиональный путь в первой трети прошлого века. Вопрос о месте улама в государстве и обществе разделил корпус на лагеря. На протяжении 1980-х гг. конфликт между ними, подогреваемый объективными противоречиями новой эпохи, только усиливался. Разделение окончательно оформилось в начале 1990-х, когда религиозная оппозиция

³⁶³ Запрещены в РФ.

³⁶⁴ Abir, M. Saudi Arabia in the Oil Era... P. 150.

³⁶⁵ Запрещены в РФ.

выступила против короля, опубликовав текст петиции (что нарушало традицию негласного решения подобного рода проблем).

Таким образом, к 1992 г. в богословском корпусе увеличилась доля «неулемских» элементов. Это были представители недавно перешедших к оседлости кочевых племен, а также городское население. Этнический состав корпуса расширился из-за пополнения кадров за счёт «Братьев-мусульман»³⁶⁶, а также представителей стран Африки. При этом иностранные элементы смогли проникнуть в высшие эшелоны богословского корпуса, к которому можно отнести Дар аль-Ифта и сменившие его КВУ и ПКНИ. Улама имели региональную специфику и географическую привязку, что делало их составным элементом правящей элиты в городах. С укоренением практики перевода богослова с одного места службы на другое эта связь слабела и теряла политическое наполнение. Однако короли, объединив касимскую и аридскую группы, фактически создали новые конфликтующие фракции. Ими стали «Братья-мусульмане»³⁶⁷ и союзная им саудовская молодёжь преимущественно из «неулемских» семей с одной стороны, и официальные муфтии, представлявшие собой старшее поколение, с другой. Причинами этого явились модернизационные преобразования в системе религиозного обучения из-за острой нехватки кадров. Объединительная политика властей в данном вопросе вошла в противоречие с модернизационным курсом, что послужило заменой одних групп другими. В 1992–1993 гг. ярко проявилось разделение корпуса на религиозную оппозицию и сторонников короля, защищавших саудовскую политическую традицию.

В завершение анализа процессов трансформации структуры, системы подготовки и социального состава саудовских улама отметим, что институт улама в КСА претерпел существенную модернизацию. Под влиянием коренной перестройки всей административной системы страны, их структура существенно расширилась за счёт институционального оформления наиболее важных для государства функций, которые в дореформенный период выполнялись силами

³⁶⁶ Запрещены в РФ.

³⁶⁷ Запрещены в РФ.

одних и тех же людей. Этот переход нельзя назвать «революцией сверху»: хотя властям, несомненно, принадлежит инициатива преобразований, их действия были аналогичны работе «пожарных команд», экстренно устраняющих возникшие неполадки. С формированием богословского корпуса также связаны изменения в системе подготовке кадров, костяк которой составляли местные кади. С переходом к министерской структуре и распространением хиджазской модели организации судебной сферы руководству корпуса и королевской власти пришлось бороться с нехваткой кадров во всех основных подразделениях. Последнее было характерно и для светской ветви, где созданные ведомства также оказались неспособны решать возложенные на них задачи. Дробление Дар аль-Ифта на КВУ и ПКНИ, а также подчинение судов министру юстиции, означавшее дальнейшее расширение номенклатуры религиозных организаций, потребовало существенно увеличить объёмы подготовки новых кадров. Это подтолкнуло власти отказаться от развития сети научных институтов и шариатских колледжей в пользу университетской системы образования. Ещё одним стимулирующим фактором этого перехода стала необходимость повысить качество преподавания и неразрывно связанная с этим унификация учебных программ. Существенные изменения претерпел и состав корпуса. Как социальная группа богословы не представляли собой закрытого сословия. Свои ряды они пополняли преимущественно за счёт потомственных улемских семей и оазисной торгово-землевладельческой верхушки, нередко имевших тесные родственные связи друг с другом, и, в меньшей степени, рядового населения. С развитием единой системы подготовки в среде улама появляется существенная прослойка иностранных богословов, выходцев из Египта и Сирии. Кроме того, с переходом к дисперсной системе организации корпуса в нём росла доля представителей перешедших к оседлости кочевых племён. То, что в состав богословов стали чаще входить рядовые граждане, превращало корпус в «зеркало» саудовского общества. В целом улама органично вписались в новый формат социальных отношений, сумев избежать тотального коллапса всей религиозной системы страны, вызванный сокращением их и без того немногочисленных рядов. Результаты анализа трансформационных процессов в корпусе богословов

показывают, что главным инициатором этих перемен были король и его окружение. Однако улама в лице Мухаммада ибн Ибрагима принимали участие в решении проблем, обращали внимание правителя на них и предлагали свои рекомендации. Ярким примером служит введение устава служащих в отношении улама в 1958 гг., а также открытие научных институтов и шариатских колледжей, которые создавались с оглядкой на опыт Аль-Азхара и университетов Западной Европы. Богословы приняли и дробление Дар аль-Ифта, и интеграцию исламских институтов в систему государственного управления, подчинявшуюся королю, поскольку прекрасно осознавали необходимость этих реформ. Исключение составляет только взаимодействие с королём — созданная к 1992 г. модель возникла в результате его противостояния с оппозиционно настроенной частью корпуса.

Тем не менее, сотрудничество светских властей и улама носило противоречивый характер. Во всех рассмотренных нами областях за некоторыми исключениями наблюдается одна и та же картина: королевская власть стремилась контролировать богословов в духе ваххабитской традиции, тогда как верховный муфтий и его преемники хотели большей автономии, чтобы служить её противовесом. Наиболее ярко расхождение в целях демонстрируют структурные преобразования, а также развитие системы подготовки улама. Ничто не мешало Фейсалу при реформе структуры корпуса в первой половине 1970-х гг. оставить обучение богословов под контролем верховного муфтия и передать исламские университеты в ведение улама, а не делать их частью государственной системы образования. Однако король, руководствуясь политическими соображениями, свернул курс на превращение улама в автономную ветвь власти.

Хотя стороны и расходились в целях, они обе были крайне заинтересованы в том, чтобы богословский корпус мог осуществлять свои функции. Улама видели в этом гарантию сохранения господства ваххабизма, король же — обеспечение легитимности своей власти, так как деятельность богословов попадает под ваххабитский принцип защиты государством ислама. Благодаря этому обе стороны находили точки соприкосновения, что естественным образом сглаживало остроту конфликта.

ГЛАВА III. РАЗВИТИЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ МЕЖДУ УЛАМА И КОРОЛЕВСКОЙ ВЛАСТЬЮ (1953–1992)

3.1. Новые механизмы взаимодействия между королевской властью и улама (1953–1969)

В 1953 г. умер король Абд аль-Азиз. Саудовский престол, в соответствии с его указом, занял старший сын Сауд. Наследником был назначен его сводный младший брат Фейсал, который также стал исполнять обязанности премьер-министра. В тронной речи король Сауд фактически подтвердил свою приверженность начинаниям Абд аль-Азиза и стремление довести их до логического завершения³⁶⁸.

С начала 1950-х гг. страна находилась в социально-экономическом кризисе. Аграрное перенаселение, вызвавшее разорение крестьянства, сопровождалось безработицей и усугублялась казнокрадством. Не лучше обстояли дела у кочевников. По оценкам В.В. Озолинга и А.Г. Георгиева, скотоводство оставалось самой отсталой отраслью саудовской экономики как минимум в 1960–1970-х гг.³⁶⁹. Тяжёлые условия труда и 10-часовые смены в нефтяной промышленности спровоцировали всплеск выступлений на востоке страны, где находилась большая часть месторождений. Правительство в ответ применило силу, однако было вынуждено пойти навстречу требованиям рабочих³⁷⁰. Принятые меры проблем не решили. Кроме того, после волнений 1956 г. были запрещены забастовки и профсоюзы, и появилась Национальная гвардия, которая комплектовалась из числа бедуинов³⁷¹. Сохранялось и расточительство саудовской элиты. Так, например, король Сауд ибн Абд ал-Азиз выстроил себе огромный дворец Насырийя, стены

³⁶⁸ Саид, А. Указ. соч. Т. III. С. 17–18, 19–21.

³⁶⁹ Озолинг, В.В. Экономика ... С. 33; Георгиев, А. Г., Озолинг, В. В. Указ. соч. С. 157–158.

³⁷⁰ Озолинг, В.В. Саудовская Аравия... С. 136–139.

³⁷¹ Озолинг, В.В. Саудовская Аравия... С. 139; Васильев, А.М. Король Фейсал... С. 200.

которого, по описанию Дж. Де Гори, были сделаны из розового камня³⁷². Непомерные траты короля и его окружения уже в начале 1950-х гг. привели к огромным долгам³⁷³. Подобные растраты не могли не раздражать население страны, обвинявшее элиты в нарушении традиций ваххабизма.

Дополнительным фактором дестабилизации служили события, разворачивавшиеся в сопредельных странах Ближнего Востока. Их характерной чертой было распространение панарабистских и социалистических нарративов, главным проводником которых стал Гамаль Абд ан-Насер. Всколыхнули общество и революционные события в Йемене конца 1950-х — начала 1960-х гг. Появление радио, телефона и возникновение прессы в середине-второй половине 1920-х гг. (первой саудовской газетой была «Умм аль-Кура», основанная в Мекке в 1924 г.) открыло возможности для пропаганды среди местного населения, уровень которого жизни оставался крайне низким. Это косвенное воздействие усугубляло накопившиеся проблемы. Возник даже ряд тайных кружков в армии, которые стремились к свержению монархии³⁷⁴. Хотя их удалось ликвидировать, это служило ярким индикатором того, что необходимо что-то предпринимать.

После смерти Абд ал-Азиза власть была поделена между его старшим сыном Саудом, ставшим королём, и младшим сводным братом Фейсалом, который получил пост заместителя премьер-министра³⁷⁵. В социально-экономической обстановке этого периода в правящей элите сформировались три объединения, враждовавшие между собой. Первой стала группировка короля Сауда. Второй, получившей название «Свободные эмиры», руководил принц Талал, один из младших сыновей предыдущего короля, которые составляли младшую фракцию в правящей семье, тогда как первенство принадлежало «семёрке Судайри» — 7 старшим из 36 сыновей основателя КСА. Третье объединение сформировалось вокруг наследного принца Фейсала. Группировку Сауда можно охарактеризовать

³⁷² De Gaury, G. Faysal King of Saudi Arabia. — New York — Washington: Frederic A. Praeger, publishers, 1966. — P. 92.

³⁷³ Philby, H. Forty years... P. 160.

³⁷⁴ Васильев, А.М. Король Фейсал... С.200

³⁷⁵ Васильев, А.М. История Саудовской Аравии... С. 389.

как консервативную: она была заинтересована в сохранении прежнего внутривластного курса и полностью игнорировала кризисную обстановку. «Свободные эмиры» предлагали реформировать страну в духе насеровских идей. Это были представители молодого поколения правящей династии, которые испытали на себе влияние западных социально-политических концепций. По своей силе эта группировка несколько уступала группировкам Сауда и Фейсала. Последний также понимал необходимость преобразований, однако придерживался более умеренного курса. Его поддерживала большая часть шейхов племён, улама, большая часть клана Саудидов. В начале 1960-х в политической элите вспыхнула борьба за власть.

Все эти обстоятельства оказывали влияние на взаимоотношения между улама и властью.

Формирование дуализма «король — верховный муфтий». Новое видение улама своей социально-политической роли. С началом министерской реформы крепнувший веками тандем семей Аль Сауд и Аль аш-Шейх претерпел изменения. В течение 1950-х гг. были образованы основные исламские институты, которые возглавлял верховный муфтий: Дар аль-Ифта, Лига поощрения добродетели и порицания греха, а также институт глав судей. Король как имам мусульман остался во главе религиозной иерархии, однако вся реальная власть в корпусе оказалась в руках Мухаммада ибн Ибрагима, верховного муфтия.

При этом функции самих улама заметно расширились. Так, на страницах саудовской «Умм аль Кура» титул «имам мусульман» употреблялся только тогда, когда происходила смена правителя. В остальных случаях использовался титул «король» либо «Служитель Двух Святынь»³⁷⁶. В отношении же улама в этот период начинает активно применяться формулировка «образцы добродетели и обладатели права дозволения»³⁷⁷. Это прямо противоречит тому, что наблюдалось в первой трети XX века. Если интерпретировать буквально, то

³⁷⁶ См подробнее: Умм аль-Кура, 1962–1975 гг.

³⁷⁷ Там же.

улама получили полномочия санкционировать решения, а не трактовать волю имама мусульман, как это было при Абд аль-Азизе. Процесс формирования автономии улама завершило объединение судебной системы страны в конце 1950-х — начале 1960-х гг., когда институт глав судей был введён на территории всей страны³⁷⁸. Расширение функций улама и назначение членов Аль аш-Шейх главами судей в наиболее важных провинциях во главе с Мухаммадом ибн Ибрагимом, занявшего пост главы судей страны привели к тому, что к началу 1960-х гг. верховный муфтий получил все административные полномочия имама мусульман. Печатные источники конца 1960-х гг., близкие к саудовским властям, определяли суд как прерогативу короля, обладателя этого титула. На практике же от его имени действовал Мухаммад ибн Ибрагим, фактически исполняя роль, аналогичную министру юстиции³⁷⁹. Номинально правитель продолжал считаться имамом мусульман, тем самым сохраняя зависимость улама от центральной власти.

Причины этих изменений состоят главным образом в переходе к министерской системе, которая должна была усовершенствовать процесс управления страной. В то же время король продолжал видеть институт улама орудием своей воли. Так, характеризуя политические реалии королевства в конце 1960-х гг., Мунир аль-Аджлани указывал, что король Фейсал — имам мусульман. Однако далее он пояснял, что Фейсал был главой не всех мусульман мира, а только саудовских³⁸⁰. Если сопоставить это с определением полномочий имама мусульман в статье «Сущность работы по поощрению добродетели и порицанию греха», опубликованной в 111 номере газеты «Умм аль-Кура» за 1927 г., становится очевидной определённая преемственность. Следует обратить внимание на то, что в публикации 1927 г. о региональных ограничениях власти имама речи не идёт. Напомним, что как имам мусульман король выступал верховным главой саудовских богословов.

³⁷⁸ См. подробнее: Глава 2. Параграф 1.

³⁷⁹ аль-Аджлани, М. Указ. соч. С. 254.

³⁸⁰ Там же, с. 238.

На практике сложилась парадоксальная ситуация: улама получили право утверждать законы, которые издавал король, но в то же время не могли пойти против его воли, так как слово имама мусульман было для них определяющим. Фактически эту модель отношений можно охарактеризовать как функциональный дуализм короля и верховного муфтия, поскольку принять решение они могли только сообща.

Следует оговориться, что этот дуализм имел конфликтную природу. Относительная автономия улама при сохранении имамата даёт нам основания считать, что король продолжал видеть институт улама орудием своей воли. Однако верховный муфтий считал исламские институты не инструментом в руках правителя, а религиозной ветвью власти в духе концепции *ас-сийаса аш-шарийя*.

Уже в середине века часть элиты улама стала тяготеть к обособлению от административной иерархии. Первые признаки переосмысления улама своей роли появились ещё в 1930–1940-е гг., когда они стали высказывать возражения против создания светских школ, облекая свои действия в форму *насыха*. Напомним, что улама отводилась роль исполнителей распоряжений имама мусульман, а также толкователя его воли населению. До реформ 1950-х гг. они были тесно интегрированы во властную вертикаль в качестве областных кади и советников. Абд аль-Азиз передал контроль над соблюдением норм ваххабитской версии ислама улама. При этом он мог определять правила, которым должны следовать подданные, включая и богословов. Таким образом, выступая против создания школ в рамках *насыха*, улама покусились на монополию имама принимать решения религиозного характера. В случае успеха этот титул рисковал превратиться в фикцию, а верховный муфтий мог завладеть всей духовной властью, оставив королю только светскую. Такая монополизация позволила бы богословам влиять на политику правительства, признавая соответствующими исламу только те законы, которые отвечали их интересам.

Очевидно, что переосмысление роли улама в государстве было спровоцировано модернизацией страны, которая вела к секуляризации власти и

общества. Г.Г. Косач отмечал, что этот процесс выразился в огосударствлении религии³⁸¹. Однако религия в КСА пребывала в таком положении как минимум с начала XIX в. Фактически секуляризация выражалась в сужении социальной роли ваххабитской версии ислама в области образования и системе государственного управления. Скорее речь шла об ограничении этого течения семейно-бытовой сферой. Комплексная реформа системы управления страной поставила вопрос о месте улама в её новой конфигурации.

Для улама это значило потерять статус пусть и младшего, но всё же члена политической элиты. Таким образом, ими двигали не столько идеологические соображения, сколько собственные интересы, которые прикрывались верностью ваххабитской традиции. Продолжение Саудом модернизационного курса Абд аль-Азиза, менявшего всю систему общественных отношений в стране, всё больше угрожало социальному положению богословов.

Круг авторов новой концепции установить сложно. Изменение поведения улама приходится на периоды преобладания двух глав семьи Аль аш-Шейх. При Абд аль-Азизе первые позиции после имама в институте улама занимали несколько богословов. Среди них — Абдаллах ибн Абд аль-Латиф Аль аш-Шейх, который служил имамом столичной соборной мечети и входил в число консультантов Абд аль-Азиза по религиозным вопросам, и Мухаммад ибн Ибрагим, тесно работавший с ним в соборной мечети в Эр-Рияде, где они оба преподавали. Мухаммад ибн Ибрагим обучался у своего старшего родственника Абдуррахмана ибн Хасана Аль аш-Шейха³⁸², который был сослан после разгрома Первого Саудовского государства в 1818 г. в Египет и прошёл подготовку у аль-азхарских шейхов. После восстановления власти имама Турки ибн Абдаллаха Аль Сауда в 1820–1830-е гг.³⁸³ он вернулся на родину. Нельзя исключать возможности личного общения между ним и Мухаммадом ибн Ибрагимом по профессиональным вопросам. После 1949 г. в этот круг общения, скорее всего,

³⁸¹ Косач, Г.Г. Саудовская Аравия: политические процессы ... С. 39.

³⁸² Аш-шайх Абд Аллах ибн Абд аль-Латиф ... С. 216.

³⁸³ Аш-шайх Абд ар-Рахман ибн Хасан ... С. 185–190.

вошли приглашённые аль-азхарские шейхи, которые также были носителями идей исламских реформистов, видевших в разделении светской и духовной властей залог успешного развития мусульманской уммы. Судя по всему, преемник Абдаллаха Мухаммад ибн Ибрагим придерживался того же курса.

Верховный муфтий и его ближайшее окружение решили отойти от практики XIX в. Признаки перехода к этой парадигме прослеживаются в его письмах конца 1950-х — начала 1960-х гг., где муфтий предлагает вывести из-под действия устава госслужащих персонал мечетей, а также возражает против введения светских судов. Таким образом, расширяя полученную автономию, Мухаммад ибн Ибрагим приводил в действие положения концепции *ас-сийаса аш-шарийа*, которая как раз предусматривала разделение власти между правителем и улама. Последние выступали в качестве интерпретаторов положений исламского права, тогда как король должен был руководствоваться их решениями. Если в XIX в. имам мусульман совмещал функции высшего религиозного иерарха и светского правителя, то теперь можно было перейти к стандартному для исламских стран дуализму «религиозный истеблишмент — светский правитель», либо оставить имамат в руках короля, но подлинным руководителем религиозной сферы сделать верховного муфтия. У нас нет данных о том, что Мухаммад ибн Ибрагим хотел бы ликвидации имамата, однако его шаги дают основание к такого рода предположениям, поскольку концепция имамата в ваххабизме противоречит сути концепции *ас-сийаса аш-шарийа*.

Этим ревизионизмом верховный муфтий существенно отличался от остальных недждийских богословов, которые продолжали видеть себя исполнителями воли имама и его консультантами. Так, шейх Саад ибн Атик в письме Абд аль-Азизу ни разу не упоминал о необходимости спрашивать во всём мнения улама. Напротив, имам мусульман должен был уметь отличать одобряемое от порицаемого и действовать на основе этой экспертизы³⁸⁴. Однако

³⁸⁴ Ибн Атик, С.Х. Указ. соч. С. 518–524.

сторонников нового видения стало больше за счёт «Братьев-мусульман»³⁸⁵, которые полагали, что улама должны играть роль второй ветви власти в стране, ограничивая влияние правителя. Они комплиментарно отзывались о верховном муфтии КСА, ставя ему в заслугу то, что король должен был с ним считаться³⁸⁶.

Возможностей для реализации этого сценария было более чем достаточно. С одной стороны, новый король, как и его предшественник, продолжал всячески укреплять положение Аль аш-Шейх в корпусе, назначив Мухаммада ибн Ибрагима вторым лицом в религиозной иерархии. С другой стороны, вторая половина 1950-х гг., а также 1960-е гг. стали периодом нестабильности в обществе. Королевская власть была ещё недостаточно сильна и держалась во многом на тесном союзе с кочевыми племенами. По свидетельству Р. Лейси, племенные шейхи обладали доступом к королю даже в 1980-е гг., когда региональный сепаратизм был существенно ослаблен³⁸⁷. Тем более это относится к середине века, которая по общему мнению исследователей является переходным периодом. В этих условиях королю была необходима поддержка улама.

Практическую реализацию этих идей можно заметить в стремлении Мухаммада ибн Ибрагима отделить улама от основной вертикали власти, что видно из переписки о введении устава служащих среди улама и выделении имамов мечетей в особую структуру конца 1950-х — начала 1960-х гг.³⁸⁸. Также, в первой половине 1960-х гг. он активно выступал против введения светских судов, мотивируя этот шаг тем, что исламские суды могут рассматривать экономические, уголовные и бытовые вопросы³⁸⁹.

Верховный муфтий принял и другие меры, чтобы ослабить зависимость от королевской власти, для чего стал поддерживать оппозиционные фракции в правящей семье. Это проявилось в период кризиса престолонаследия 1958–1964

³⁸⁵ Запрещены в РФ.

³⁸⁶ Al-Rasheed, M. *Contesting the Saudi state...* P. 74.

³⁸⁷ Lacey, R. *The Kingdom...* P. 506–507.

³⁸⁸ Аль аш-Шайх, М.И. № 421... С. 117–118.

³⁸⁹ Mouline, N. *Op. cit.* P. 143.

гг. К 1958 г. большинство представителей правящей верхушки осознало, что для сохранения единства страны в этих обстоятельствах необходимо вынудить Сауда отречься от престола³⁹⁰. Весной 1958 г. представители клана Саудидов вручили королю ультиматум с требованием назначить Фейсала премьер-министром. Сауд отказался принимать предъявленные требования. Однако созданная под руководством американцев армия, в офицерском корпусе которой преобладали палестинцы и иорданцы, оказалась для него слабой опорой. В конце концов король согласился на условия ультиматума и назначил Фейсала на пост премьер-министра, передав ему всю исполнительную власть в стране³⁹¹.

Но мириться с таким положением дел Сауд не собирался. Стремясь упрочить свои позиции в борьбе с Фейсалом, он в течение 1960 г. совершал поездки по стране, где встречался как с шейхами племен, так и с рядовыми бедуинами и богословами³⁹². Король также старался заручиться поддержкой армии. Кроме того, Сауд поддержал группу своих противников — «Свободных эмиров» принца Талала, на словах обещая реализовать их программу³⁹³, хотя фактически это был временный союз против общего противника. Результатом этих шагов стало успешное возвращение Сауда к реальной власти в декабре того же 1960 г. Отказавшись утвердить подготовленный Фейсалом проект бюджета, он вынудил премьера подать прошение об отставке, которое затем принял. После этого «Свободные эмиры» тоже получили посты в правительстве³⁹⁴.

Однако серьёзных перемен во внутренней политике не произошло. Попытки ставшего премьер-министром Талала навести порядок в экономике встретили отпор со стороны Сауда и его окружения, не желавших сокращения своих пособий. Союзники же Фейсала старались отдалить Талала от правителя и саботировали его преобразования, и в итоге добились своего. Отставка принца

³⁹⁰ Васильев, А.М. История ... С. 404–405.

³⁹¹ Васильев, А.М. История Саудовской Аравии... С. 406; Яковлев, А.И. Саудовская Аравия: пути эволюции... С. 76.

³⁹² Middle East Records. Vol. I. – London: George Weidenfield & Nicolson Limited, 1960. – P. 373–374.

³⁹³ Прошин, Н.И. Указ. соч. С. 174.

³⁹⁴ Васильев, А.М. История ... С. 409.

означала исключение из борьбы за власть группировки «Свободных эмиров». Весной 1962 г. здоровье Сауда ухудшилось, и Фейсал был официально объявлен премьер-министром. В октябре того же года членам клана Саудидов при участии улама удалось заставить короля назначить его также министром иностранных дел. К этому времени Сауд стал одиозной фигурой, которая ассоциировалась с коррупцией, непомерными растратами, безработицей и неприличной по саудовским меркам роскошью. Всё это настраивало против него корпус улама.

Осенью того же года Сауд был вынужден уехать на лечение в Европу. В его отсутствие Фейсал передал посты губернатора Эр-Рияда и командующего Национальной гвардией двум своим сводным братьям, которые его поддерживали. В итоге вернувшийся в страну 27 апреля 1963 г. Сауд оказался в изоляции. Представители правящей семьи снова вручили ему ультиматум о передаче всей власти Фейсалу. В ответ Сауд вновь покинул страну. Чтобы ещё больше ослабить позиции короля, Фейсал сократил до предела численность сохранявшей верность Сауду Королевской гвардии, изменив соотношение сил в пользу Национальной гвардии, а также лишил постов всех его сыновей. Правителю разрешили вернуться в страну при условии, что он не будет вмешиваться в государственные дела. Сауд согласился и в сентябре 1963 г. прибыл в Эр-Рияд. Однако через несколько месяцев, 22 марта 1964 г., он потребовал передать ему всю исполнительную власть в стране. Фейсал отказался и обратился за поддержкой к Национальной гвардии. Когда её подразделения блокировали резиденцию короля, Сауд был вынужден капитулировать. Ему оставили титул, однако вся реальная власть окончательно перешла в руки Фейсала. Летом 1964 г. Фейсал предпринял поездку в Джидду, во время которой встречался с шейхами племён. Так готовилась почва для окончательного смещения Сауда с престола. В начале ноября 1964 г. под давлением улама и членов клана Саудидов король отрёкся от престола и покинул страну³⁹⁵.

³⁹⁵ Там же, с. 419–420.

В этом противостоянии улама выступили в качестве союзников Фейсала и представляли собой серьёзную политическую силу. Однако их влияние в обществе не было абсолютным: их главной опорой по-прежнему было оседлое население, которого в силу географических особенностей изначально было значительно меньше, чем бедуинов. Необходимо учитывать, что политическая культура кочевников и оседлых заметно отличается. У бедуинов шейх племени не обладает безграничными полномочиями и должен хотя бы формально заручаться поддержкой остальных членов племени. Наследование власти здесь также зависит от лидерских качеств и военных успехов претендента³⁹⁶. Кроме того, шейх племени обязан быть щедрым, оказывать финансовую помощь соплеменникам, выступать в роли судьи³⁹⁷. Соответственно, богослов для кочевника значил гораздо меньше, чем для оседлого, который обращался к нему за разрешением споров, слушал его проповеди в мечетях. Позиции улама также ослаблял тот факт, что в кочевой среде доминировал адат, который в эпоху Абд аль-Азиза снова подвергся нападкам со стороны адептов шариата³⁹⁸. Это были два совершенно непохожих мира, отношения которых традиционно носили антагонистический характер³⁹⁹.

Хотя в правление основателя КСА короля Абд аль-Азиза численность оседлого населения возросла, это произошло во многом за счёт бедуинов. Улама ещё в период ихванского движения предприняли попытку сближения с кочевниками, стремясь упрочить связи внутри них⁴⁰⁰. Период же правления Абд аль-Азиза и первые пять лет правления Сауда был слишком коротким для серьёзного усиления влияния богословов в этой среде.

В исследовательской литературе роль улама в событиях 1958–1964 гг. оценивается по-разному. А. Лейш указывал, что богословы стремились убедить

³⁹⁶ Адамов, А. Указ. соч. С. 147; Dickson, H. Op. cit. P. 52–53.

³⁹⁷ Адамов, А. Указ. соч. С. 148.

³⁹⁸ Васильев, А.М. История... С. 335–336.

³⁹⁹ Dickson, H. Op. cit. P. 202–204; Прошин, Н.И. Указ. соч. С. 221.

⁴⁰⁰ Mouline, N. Op. cit. P. 99.

Сауда отдать власть, тогда как все решения принимал Фейсал⁴⁰¹. А. Блай пришёл к заключению, что богословы не оказали никакого влияния на исход борьбы, поскольку их участие было ограничено, а фетвы формально утверждали решения партии Фейсала⁴⁰². С этим не согласился Н. Мулин, отметив огромное значение фетв, поскольку улама обладали религиозной властью⁴⁰³.

На фоне социально-экономического кризиса улама, справедливо опасаясь дестабилизации обстановки, присоединились к партии Фейсала. Так, они поддержали ультиматум 1962 г. и аналогичные требования в апреле 1964 г. В ноябре 1964 г. 12 улама собрались в доме верховного муфтия и выпустили фетву, которая провозглашала королём Фейсала. Фактически они юридически обосновывали действия противников короля и воспользовались правом инвеституры, чтобы привести его к власти. Роль, которую они сыграли, оказалась решающей.

Проведение реформ Фейсалом сталкивалось с определённым сопротивлением со стороны улама. Они выступали против введения таких новшеств, как фотография, радио и телевидение. Если с некоторыми техническими новинками они были готовы мириться, то, к примеру, фотоателье вызывали активный протест.

При этом улама сами активно использовали новые средства массовой коммуникации. В середине прошлого столетия начали активно создаваться и государственные СМИ. Быстро росло количество газет, развивалось и радиовещание. Теперь хатыб в мечети уже не был единственным средством формирования общественного мнения. В биографии шейха Зайда ибн Абд аль-Азиза ибн Зайда Файйада (1350–1416 х. — 1931/32–1995/1996) указано, что на рубеже 1950–1960-х гг. он занял пост редактора газеты «Аль-Йамама»⁴⁰⁴. Шейх Сулейман аль-Бассам, по свидетельствам официального биографа, был одним из

⁴⁰¹ Laysh, A. Ulama and politics in Saudi Arabia // Islam and Politics in the Modern Middle East / Eds. M. Heper, R. Israeli. – London – Sydney, 1984. – P. 29–63. – P. 48–49.

⁴⁰² Bligh, A. Op. cit. P. 47.

⁴⁰³ Mouline, N. Op. cit. P. 121–125.

⁴⁰⁴ Аш-шайх Зайд ибн Абд аль-Азиз ... С. 207.

видных лидеров общественного мнения⁴⁰⁵. Другой пример — Шейх Исмаил ибн Мухаммад аль-Ансари, выходец из Мали, закончивший религиозное образование в КСА, ставший преподавателем в Запретной мечети, а в 1962 г. — членом Дар аль-Ифта и преподавателем в Научном институте Эр-Рияда. Он активно печатался в прессе, порицал несоответствующие религии явления и разъяснял различные вопросы идей ваххабизма⁴⁰⁶. Как показывают данные примеры, этим занимались крупнейшие улама, которые могли быть членами Дар аль-Ифта, хотя это условие не было обязательным. Использование новых средств формирования общественного мнения не означало, что старые инструменты, такие как проповедь в мечети, были забыты. Улама просто расширили свой арсенал доступных средств. В итоге получилось так, что сторонники Фейсала вели борьбу в его интересах на политическом уровне, а улама — на идеологическом.

Указанные выше соображения дают все основания говорить о том, что роль улама в развернувшейся борьбе за саудовский престол была весьма существенной. Однако при рассмотрении событий 1958–1964 гг. можно заметить следующую тенденцию. В 1958 г. на Сауда оказали давление члены правящей династии, чтобы убедить короля подчиниться, и Фейсалу пришлось вести переговоры с бедуинами, из числа которых формировалась, в частности, Национальная гвардия. Готовя низложение старшего брата, Фейсал предпринял поездку в Джидду, в ходе которой также встречался с шейхами кочевников. Необходимо отметить, что за каждым представителем правящей семьи стояли те или иные племена, поскольку Абд аль-Азиз в своё время породнился едва ли не со всеми «благородными» племенами Неджда⁴⁰⁷. Как мы видим, позиция племён в событиях 1958–1964 гг. имела также большое значение (этот фактор не учитывает Н. Мулин).

С другой стороны, оценивая влияние улама, необходимо обратить внимание на особенность сложившейся к 1964 г. ситуации, когда встала

⁴⁰⁵ Аш-шайх Сулайман ... С. 282.

⁴⁰⁶ Аш-шайх Исмаил... С.574.

⁴⁰⁷ Прошин, Н.И. Указ. соч. С. 69.

необходимость сместить со своего поста не только короля, но и имама мусульман. Здесь следует учесть, что в ваххабизме имам является религиозным главой общины, который отвечает за все идеологические вопросы. С 1773 г. эмиры — представители саудовской династии — стали имамами после того, как Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб передал свои функции Абд аль-Азизу ибн Мухаммаду и отошёл от дел⁴⁰⁸. Сложившаяся же ситуация не имела прецедента. В начале века, когда Абд аль-Азиз смог восстановить власть Саудидов в Неджде, его отец Абдуррахман ибн Фейсал решил передать сыну всю реальную власть в стране. Абд аль-Азиз отказался, так как это противоречило устоявшимся правилам. Отец и сын стояли на своём, не уступая друг другу. Тогда улама постановили, чтобы воля отца основателя КСА была соблюдена, но формально имамом назывался Абдуррахман⁴⁰⁹. Иначе говоря, речь шла о выполнении решения имама, пусть даже спорного. Теперь же нужно было сместить короля Сауда, оставив ему сначала титул безо всяких полномочий, а затем лишить и самого поста. Здесь уже серьёзное значение имела позиция не только кочевников, но и богословов, которые формально играли роль третейских судей. В публикациях «Умм аль-Кура» от 1 апреля и 6 ноября 1964 г.⁴¹⁰ говорится о том, что решение было принято единогласно правящей семьёй, улама и народом. В самих статьях, помимо постановления кабинета министров, приводятся тексты фетвы улама и официального заявления членов королевского рода о том, что они полностью поддерживают принятое богословами решение.

Очевидно, позиция богословов требовала поддержки со стороны правящей семьи, поскольку в противном случае было бы достаточно только фетвы. Саудовские улама не представляли собой самостоятельной политической силы, как, например, шиитские богословы в Иране в период исламской революции 1979 г. В условиях острейшего социально-экономического кризиса духовные лица

⁴⁰⁸ ДеЛонг-Ба, Н. Указ. соч. С. 48, 52–53.

⁴⁰⁹ Аз-Зирикли, Х. Указ. соч. С. 129–131.

⁴¹⁰ Файсал йумарис...1964. С. 1; Файсал аль-мафди малик аль-билад (Обожаемый Файсал — король страны) // Умм аль-Кура. — 1964. — № 2015. — С. 1.

этой страны, опираясь на собственное влияние в народных массах, свергли шаха и одолели своих политических оппонентов. В Саудовской Аравии подобных потрясений не произошло, поскольку королевская семья и улама вовремя осознали опасность сложившейся обстановки и начали действовать на опережение. Но, как показывают события 1964 г., одобрение духовенством принимаемых решений было необходимо.

Не будем забывать, что улама фактически обеспечивали идеологическую поддержку группировке Фейсала, но их влияние в среде племён оставалось слабым. Можно предположить, что формулировка «единогласное решение правящей семьи, улама и народа» отражала ещё сохранявшееся деление на оседлых и бедуинов. Позиция богословов была ориентирована в первую очередь на горожан и земледельцев, тогда как позиция правящей семьи — на бедуинов и недавно перешедших к оседлой жизни. Всё это наводит на мысль, что улама внесли важный вклад в окончательную победу Фейсала, но также существенное значение играла поддержка Национальной гвардии и кочевых племён. Таким образом целесообразно говорить об их равноправии, а не отдавать предпочтение тому или другому фактору, поскольку саудовское общество того времени не было едино.

Для улама кризис 1958–1964 гг. имел положительное значение. Хотя основным действующими лицами были члены правящей семьи и стоявшие за ними кочевые племена, воцарение Фейсала наглядно показало, что без голоса богослова решать важные государственные вопросы по большому счёту невозможно. Фактически получилось так, что представители правящей семьи во взаимодействии с улама смогли низложить правящего монарха, который был защищён основными принципами ваххабизма. Поддержав Фейсала, улама получили дополнительный рычаг воздействия на центральную власть.

Кризис показал также, что во взаимоотношениях между улама и королём большое значение играла инвеститура со стороны богословов. В саудовской политической практике процесс передачи власти включал в себя выбор кандидатуры правителем и утверждение её со стороны улама, которое

выражалось в приведении ими населения к присяге верности наследнику престола. Эта процедура соблюдалась на всём протяжении саудовской истории.

По мнению М. ар-Рашид, государю требовалось убедить улама в том, что наследник достоин назначения, поскольку является благочестивым мусульманином с незапятнанной репутацией⁴¹¹. Однако есть все основания считать, что в действительности согласие улама выдавали автоматически. Историческая практика показывает, что власть в первом и втором саудовском государстве неизменно передавалась от отца к старшему сыну. Однако в новом государстве, созданном Абд аль-Азизом, положение изменилось.

Отметим, что первым ударом по традиционному механизму передачи власти было решение Абд аль-Азиза сделать наследником Сауда, после которого воцариться должен был Фейсал — не старший сын, а сводный брат правителя. В 1964 г., после провозглашения Фейсала королём, на семейном совете было решено, что его наследником станет Халид, а после него власть перейдёт к Фахду. Все трое были братьями разной степени родства, а не отцом, сыном и внуком соответственно. Решение о передаче власти принимали теперь главы фракций в правящей семье.

На первый взгляд, эти перестановки мало что меняли. Наследника престола назначали, а процедура утверждения по-прежнему носила формальный характер. Хотя на момент победы Фейсала в борьбе за власть вопрос о престолонаследии был улажен, эти договорённости могли быть нарушены в любой момент. При таком развитии событий исход конфликта определила бы позиция улама, поскольку они в силу своих традиционных функций прекрасно подходили на роль арбитра.

Объединение улама и представителей реформаторских кругов во власти не ограничилось только событиями 1958–1964 гг. Улама стали пополнять ряды формирующейся буржуазии. Анализ официальных биографий показывает, что богословам при увольнении со службы по старости не полагалось пенсионного

⁴¹¹ al-Rasheed, M. Politics...P. 90.

обеспечения. Если семья богослова владела землёй в провинции, то после выхода в отставку он мог жить на доходы от сдачи участков в аренду феллахам. Если богослов прежде занимал должность в университете, то продолжал преподавательскую деятельность. Однако далеко не все уламы шли в высшую школу. В итоге они, подобно одному из представителей семьи Аль аш-Шейх, начинали заниматься торговлей⁴¹². Хотя прямые сообщения о такого рода случаях мы встречаем в официальных биографиях редко, сам факт их наличия говорит о зарождении тенденции. В итоге у части представителей улама, правящей семьи и потомственных крупных торговцев стали формироваться общие экономические интересы.

Ярким примером такого единства была реакция на закон о труде 1968 г. В 1962 г. Фейсал, стремясь вывести страну из социально-политического кризиса и тем самым спасти правящий режим, объявил о проведении комплекса преобразований⁴¹³. Одним из пунктов программы было положение о реформе трудового законодательства с существенными уступками зарождающемуся рабочему движению. Однако принять Трудовой кодекс оказалось сложнее, чем его пообещать. Документ был утверждён только спустя 7 лет, в 1968 г., в крайне урезанном виде. Предусмотренные им компенсации за травмы на производстве, ограничение длительности рабочего дня, введение пенсий и оплачиваемых отпусков негативно сказывались на норме прибыли. Неудивительно, что реакция саудовских предпринимателей была болезненной. Члены правящей семьи, которым до этого сократили пенсионные выплаты, не были готовы мириться с сокращением прибыли от своих фирм. Улама разделяли их опасения, поскольку сами были включены в новые экономические отношения как предприниматели и арендодатели. Судя по всему, сказывались и родственные связи с влиятельными родами торговцев.

⁴¹² Аш-шайх 'Абд Аллах ибн Хасан ибн Ибрахим Аль аш-Шайх (1310 х. – 1399 х.) (Шейх Абдаллах ибн Хасан ибн Ибрагим Аль аш-Шейх (1310 х. – 1399 х.)) // Аль Бассам, А. 'Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 6 т. Т.IV. – ар-Рийад: Дар аль-'асима, 1419 х. – С.64–66. – С. 66.

⁴¹³ Яковлев, А.И. Саудовская Аравия.... С. 80.

Взаимодействие союзников было организовано как и в период кризиса власти 1958–1964 гг.: принцы оказывали воздействие по семейным каналам, а верховный муфтий обеспечивал идеологическую поддержку. Хорошо известно его высказывание о том, что травма рабочего на производстве — это злой рок, а потому предприниматель обязан платить только за тот день, в который сотрудник пострадал, а не за весь период лечения и восстановления⁴¹⁴.

Это может показаться вполне безобидным моментом приведения законопроекта в соответствие с требованиями шариата. Однако здесь следует подчеркнуть, что Мухаммад ибн Ибрагим не мог открыто нападать на Фейсала, выступая против имама мусульман, которому должен был строго подчиняться. Нарушение этого принципа, выдвинутого ещё основателем ваххабизма, немедленно повлекло бы за собой смертный приговор, возражать против которого не стал бы ни один представитель улама или правящей семьи⁴¹⁵. Верховный муфтий стремился урезать один из наиболее важных пунктов Трудового кодекса, но действовал в рамках ограничений.

Благодаря поддержке принцев, король не мог проигнорировать возражения верховного муфтия. В редакции 1968 г. уступки рабочим были сведены к минимуму. Однако это был заметный шаг вперёд по сравнению с законодательством 1956 г. Фактически Фейсал смог добиться успеха, только пойдя на компромисс с улама, тем самым укрепляя их положение в государстве.

Однако правящая семья не была заинтересована в ослаблении центральной власти, так как общественно-политический кризис 1950-х гг., ставший одной из причин смещения короля Сауда, ещё не был преодолен. Ей была выгодна лишь корректировка модернизационного курса Фейсала, но не полное его сворачивание.

⁴¹⁴ Васильев, А.М. История ... С. 420.

⁴¹⁵ В начале XX в. такой прецедент уже был. Многие региональные улама прошаммарской ориентации приговаривались Абд аль-Азизом к смертной казни, на основе вердикта коллегии ведущих улама во главе с Аль аш-Шейх, либо лишались своих постов если выступали против ваххабизма и Саудидов (Mouline, N. Op. cit. P. 95–96).

Следует отметить определённую историческую преемственность в этом вопросе. Улама и светская элита, куда входили принцы, шейхи племён и члены родов крупных торговцев, и раньше объединялись для достижения своих целей. Изменился только масштаб: если в начале прошлого века они чаще взаимодействовали в пределах провинции, то теперь союз вышел на государственный уровень.

Центральная власть вынуждена была считаться с мнением богословов, поскольку новый король пришёл к власти не по воле своего предшественника — имама мусульман, а благодаря общему решению всех фракций правящей семьи и улама. Это способствовало закреплению взаимной зависимости короля и верховного муфтия.

Возникла угроза объединения улама и консервативных элементов. Для Фейсала союз религиозного истеблишмента и предпринимательских кругов, к которым принадлежали принцы, имевшие тесные связи с кочевыми племенами, был бы крайне неблагоприятным. Институт улама показал, что может заставить правителя пойти на уступки. Король не мог свободно пользоваться традиционными прерогативами имама мусульман и «продавить» свой вариант реформы, опираясь на принцип *маслахи*⁴¹⁶. Не получалось апеллировать и к тому, что новые отношения между работником и нанимателем в Коране не прописаны. При разногласиях престол могли занять другие представители «семёрки Судайри» — наиболее влиятельной фракции в правящей семье. Мухаммад ибн Ибрагим и улама в этих условиях вполне могли поддержать соперника Фейсала, получив больше рычагов влияния на короля. Обретя автономию, богословы могли обзавестись собственными источниками финансирования в виде вакфов, как их египетские и иранские коллеги, а также собственных предприятий, которые бы передавались от отца к сыну. Обладая всей полнотой религиозной власти, улама могли использовать право проверки издаваемых законов на соответствие нормам ваххабитского ислама в своих собственных интересах. В

⁴¹⁶ Маслаха (مصلحة) — принцип в исламе, который допускает отход от норм религии в том случае, когда их соблюдение противоречит пользе общины верующих.

истории немало примеров, когда цензурирование законов позволяло монополизировать высшую власть в стране.

Следует отметить, что хотя и король, и верховный муфтий стремились изменить соотношение сил в свою пользу, оба они понимали, что не могут друг без друга обойтись. Парадокс саудовской модернизации состоял в том, что власти были готовы строить новое лишь до той поры, пока не возникала необходимость изменить идеолого-политическое наполнение правящего режима. Король был заинтересован в сохранении консервативных элементов. Распространение насеровской пропаганды и угроза экспорта йеменской революции на территорию королевства, возникновение тайных мятежных кружков, нарастание напряжённости в отношениях с шиитским населением на востоке страны, забастовочное движение сохраняли актуальность во второй половине 1960-х гг., создавали угрозу не только королю, но и ваххабитским улама.

Помимо этого, улама были ценным ресурсом во внешней политике. Сауд и Фейсал продолжили курс своего отца на завоевание лидерства в мусульманском мире. Авторитет улама той или иной страны в исламском мире определялся двумя основными параметрами. Во-первых, это степень их независимости от центральной власти и связанная с этим способность влиять на принятие решений. Во-вторых — их авторитет как знатоков богословия с обширным кругом учеников. Ваххабитские улама, несмотря на имевшиеся связи с Сирией и Индией, пользовались авторитетом только в Аравии. За исключением Аль-Азхара, за пределами родной страны они воспринимались как коллеги, но не были признанными лидерами.

Египетские же улама опирались на Университет Аль-Азхар, куда стекались ученики со всех уголков исламского мира. Статус Аль-Азхара как самого престижного учебного центра лежал в основе их авторитета⁴¹⁷. Саудовские же учебные центры не были на тот момент институционально оформлены, а сами

⁴¹⁷ Ацамба, Ф.М. Кириллина, С.А. Указ. соч. С. 23, 27.

саудовцы нередко выезжали стажироваться за рубеж. Иностранцы же в Неджде не учились.

В начале 1960-х гг. король начал активно использовать исламское направление для своих внешнеполитических амбиций. Если соперники королевства прибегали главным образом к панарабской и социалистической риторике, то Фейсал, опираясь на статус КСА как родины ислама и покровителя священных городов Хиджаза, выдвинул в ответ идею исламской солидарности⁴¹⁸. Саудовская Аравия стала позиционировать себя как второй центр образования на Ближнем Востоке. В 1961 г. был создан Исламский университет Медины, который принимал как саудовских, так и зарубежных студентов. После прохождения обучения иностранцы могли по рекомендации саудовских улама начать службу в религиозных структурах королевства. Принимались на работу и выпускники Аль-Азхара. Король был хранителем священных городов ислама и формально советовался с улама во всём. При этом Саудовская Аравия модернизировалась, что государственная пропаганда всячески подчёркивала.

В итоге для мусульман всего мира создавался образ истинно исламского государства, которое демонстрирует заметные успехи в своем развитии. Фейсал поддерживал интеграционные процессы и стремился их возглавить. Так, он поддержал инициативу Пакистана в 1962 г. создать Всемирную мусульманскую лигу, основной целью которой была борьба с влиянием ОАР⁴¹⁹. Филиалы Лиги использовались для распространения панисламистской идеологии⁴²⁰. Решающую роль в обеспечении её работы играли саудовские улама. КСА выступало инициатором проведения общемусульманских конференций. В 1969 г. была образована Организация Исламская конференция (с 2011 года — Организация исламского сотрудничества). Среди её целей, наряду с содействием развитию стран-участниц, укреплением взаимовыгодного сотрудничества между

⁴¹⁸ Васильев, А.М. История ... С. 454–455; Яковлев, А.И. Восхождение...С. 389.

⁴¹⁹ ОАР — Объединённая Арабская Республика. Государство, образованное в результате объединения Египта и Сирии в 1958–1971 гг.

⁴²⁰ Яковлев, А.И. Восхождение... С. 390.

ними и отказом от вмешательства во внутренние дела друг друга было сохранение и укрепление ценностей ислама. Была провозглашена также необходимость усиливать роль ислама и придерживаться исламской солидарности⁴²¹. Образование этих организаций, в которых королевство играло ведущую роль, было призвано способствовать достижению КСА ведущих позиций среди стран не только арабского, но и мусульманского мира. Мухаммад ибн Ибрагим и его сподвижники принимали активное участие в работе Всемирной мусульманской лиги, что было одним из слагаемых влияния КСА⁴²². Любое видимое ограничение роли улама негативно сказалось бы на их авторитете, что повлияло бы на саудовский престиж.

Внутри страны также нужно было поддерживать авторитет улама, поскольку племена по-прежнему доминировали в структуре народонаселения, что дополнительно осложняло и без того тернистый путь интеграции частей королевства в единое целое. Кроме того, богословы брали на себя защиту режима от идеологических нападков со стороны либералов, рабочего движения и воздействия извне, в частности, египетской пропаганды.

В то же время у короля сохранялись рычаги влияния на религиозный истеблишмент. Верховному муфтию требовалась поддержка государства для защиты ваххабитской идеологии и укрепления позиций в обществе. В 1960-х влияние улама здесь оставалось слабым. Так, в сборнике фетв и писем Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха есть письмо министру внутренних дел, датированное 1966 г. В нём рассказывается о кади, просившем совета относительно тяжбы двух бедуинов, которые начали судебное разбирательство у него, затем покинули его область для сезонной перекочёвки в Ирак, после чего вернулись обратно по той же причине. Во время пребывания за пределами КСА

⁴²¹ Мисак муназзамат-та'авун аль-ислами (Устав Организации исламского сотрудничества) // Internet Archive – URL: https://web.archive.org/web/20190826233158/https://www.oic-oci.org/upload/documents/charter/ar/oic_charter_2018_ar.pdf (Дата обращения: 06.05.2025).

⁴²² Аш-шайх Мухаммад ибн Ибрахим ... С. 258. Нубза мухтасира ан ас-сира аз-затийа ли самахат аш-шайх Салих ибн Мухаммад аль-Лухайдан (Краткая биография его превосходительства шейха Салиха ибн Мухаммада аль-Лухайдана) // Сайд аль Фаваид – URL: <https://saaaid.org/Warathah/1/alihedan.htm> (дата обращения: 03.02.2026).

они обратились к своему шейху, который и разрешил спор. В ответ Мухаммад ибн Ибрагим высказался следующим образом: «Мы сообщаем вашему высочеству, что факихи, да будет к ним милостив Аллах, заявили, что судья, когда приступает к исполнению судебных обязанностей, имеет власть среди жителей своей области, а также тех, кто приходит туда, поскольку прибывший вручает власть жителям данной области. Что касается тех решений, что выносятся у судей в племенах, то если они вынесены посредством сульха⁴²³, и этот сульх не включал анализа запрещённого или нарушения законности, то этот сульх истинный. А если посредством хукма,⁴²⁴ то это ошибка, поскольку известно, что *шейхи ашир невежественны и несведущи в вопросах шариатских установлений. По этой причине судиться у них с точки зрения судебного процесса — тагут.*⁴²⁵ Если бы оба тяжущихся лица судились у человека, имеющего квалификацию судьи, то его постановление было бы действительно для них обоих (курсив мой — К.Ф.)»⁴²⁶. Как следует из данной цитаты, в среде бедуинов кади сталкивался с серьёзной конкуренцией со стороны шейха аширы (племенного подразделения). Последнее не удивительно, так как в этой среде функция суда на протяжении веков находилась в руках племенных вождей. В это время общая доля кочевого населения оставалась преобладающей⁴²⁷. Таким образом, слабость позиций в среде кочевников накладывала свои ограничения на улама. Это же показала и борьба за трон в 1958–1964 гг., в которой богословы и кочевники сыграли равную роль.

⁴²³ Сульх (صلح) – в исламе мирный договор, который заключался с населением покоренной области. В данном случае под сульхом понимается мировое соглашение.

⁴²⁴ Хукм (حكم) – совокупность понятий в исламе об авторитетном знании. В нашем случае под хукмом понимается решение по правовому вопросу, вынесенное на основе анализа источников права или самостоятельного суждения.

⁴²⁵ Тагут (طاغوت) – в исламском праве явления, выходящие за грани дозволенного.

⁴²⁶ Аль аш-Шейх, М.И. № 4466. Ва кудат аль-‘ашаир (А также судьи в аширах) // Ибн Касим, М. Фатава ва раса’иль ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрахим Аль аш-Шайх (Письма, прокламации и фетвы его преосвященства шейха Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха) в 13 т. Т. XII. – Макка: Матба‘ат аль-хукума, 1399 х. – С.291–292.

⁴²⁷ Васильев, А.М. История... С. 501–502.

Даже внутри института улама позиции Мухаммада ибн Ибрагима были недостаточно сильны. Суть в том, что потомки основателя ваххабизма, в отличие от заявлений саудовского официоза, что Аль аш-Шейх возглавляют саудовских улама⁴²⁸, никогда не были полноценными главами религиозного истеблишмента. По нашему мнению, они скорее занимали положение первых среди равных, о чем говорят факты репрессий в корпусе против нелояльных богословов и практика коллективного издания общегосударственных фетв, принятая в первой половине прошлого века. Аль аш-Шейх на протяжении всего XIX в. стремились прочно встать во главе религиозных кругов Неджда как потомки основателя ваххабизма. Положение ближайших помощников имама мусульман их вполне устраивало, так как улама в Аравии всегда находились в зависимом положении от правителя. Поскольку старший из числа потомков основателя ваххабизма считался просто авторитетным шейхом, то его мнение не могло быть определяющим в религиозном мире страны. Соответственно, он не мог оказывать решающего воздействия на народные массы. Его призыв должен был быть подкреплён голосами региональных улама. Косвенно об этом свидетельствует коллективный характер всех общегосударственных фетв этого периода.

Активность верховного муфтия имела далеко идущие последствия. Превращение корпуса в автономную структуру вне рамок министерской системы означало, что в обозримом будущем улама станут противовесом королевской власти в стране, и этот процесс мог достичь своего логического завершения в течение ближайших десятков лет, если не меньше. Оставлять ситуацию на самотек было чревато также принуждением к сворачиванию преобразований, что похоронило бы все достижения. В 1969 г. судьба предоставила Фейсалу редкий шанс: смерть Мухаммада ибн Ибрагима открывала широкое окно возможностей исправить положение, не прибегая к жестким мерам, последствия которых, как он наверняка осознавал, могли быть непредсказуемы.

⁴²⁸ Аль-Аджлани, М. Указ. соч. С. 9.

Таким образом, к исходу 1960-х гг. модель взаимодействия между королём и богословами окончательно изменилась. Улама были очень близки к статусу второй ветви власти в стране, которое им приписывает сахвийская историография. Официальная саудовская пропаганда давала весьма расплывчатое описание статуса улама. Они были образцами религиозной добродетели, а также обладали правом дозволения, а верховный муфтий считался как бы министром юстиции, при том, что суд – прерогатива имама мусульман, которым официально признавался король. Однако этот статус не был законодательно закреплён.

Около 40 лет назад, анализируя взаимоотношения между богословами и властью в Саудовской Аравии, отечественные арабисты А.Г. Георгиев и В.В. Озолинг пришли к выводу, что между сторонами установились взаимозависимые отношения⁴²⁹. Однако они не заметили конфликтную природу этой взаимной зависимости. Исследователи не уделили внимания и тому обстоятельству, что такие взаимодействия были характерны только для 1950–1960-х гг. прошлого столетия, так как впоследствии автономия улама была ликвидирована.

Кризис престолонаследия 1958–1964 гг., а также борьба вокруг Трудового кодекса 1962–1968 гг. показывают, что саудовские улама придерживались той же линии поведения, что и египетские улама в XIX в., которые, стремясь защитить свои интересы, систематически поддерживали ту или иную сторону конфликта. Официальный статус улама как образцов добродетели и обладателей права дозволения также близок к египетскому опыту. Причинами этого стали коренные преобразования в системе административного управления, возникновение принципиально новых общественных отношений, обусловленных активным развитием капиталистического уклада в экономике (главным образом за счёт «нефтяного фактора»), а также расширение контактов с внешним миром и проникновение новых идей. Вместе они поднимали КСА до уровня ведущих стран Ближнего Востока, что и объясняет проявление характерной для этого

⁴²⁹ Георгиев, А.Г., Озолинг, В.В. Указ. соч. С. 69–73.

региона дихотомии светского и религиозного. В то же время, этот переход ещё был далёк от завершения.

Общим трендом 1950–1960-х гг. на Ближнем Востоке были усилия центральных властей, направленные на ликвидацию традиционных религиозных структур, поскольку они представляли угрозу модернизации. Для этой цели государство подрывало их материальную и социальную базу и установило контроль над духовной сферой, что выражалось в ликвидации вакфов и образовании специализированных министерств⁴³⁰.

По нашему мнению, опыт КСА этого времени существенно отличается. Как отмечал А.И. Яковлев, саудовская модернизация представляла собой «революцию сверху»⁴³¹, главным инициатором которой выступал король. Подобно другим лидерам, правитель КСА был заинтересован в том, чтобы религиозный истеблишмент не оказывал сопротивления его курсу, но, в отличие от них, полностью подчинял себе традиционные исламские структуры. Фактически модернизация спровоцировала постепенное разрушение этих структур и их наполнение новым содержанием. Теперь же власти старались взять под контроль улама, получивших автономию в результате этого же процесса.

Согласно прежней традиции, король сохранял статус имама мусльман. Этим опыт КСА оказывается ближе к марокканскому, чем к египетскому, поскольку, как и в Марокко, улама изначально находились в подчинённом властям положении. Как показали события 1950–1960-х гг., политические амбиции богословов встречали противодействие со стороны бедуинов. Они влияли на важные для страны решения через представителей правящей семьи, так как последние имели родственные связи с племенной знатью. И в Саудовской Аравии, и в Марокко кочевники были существенной политической силой. Они

⁴³⁰ Наумкин, В.В., Зарипов, И.А., Кузнецов, В.А., Орлов, В.В. Государство и мусульманская умма: институты управления и взаимодействия в России и арабском мире. Историческая ретроспектива // Восток (Oriens). – 2021. – №1. – С. 54–69. – С. 60–61.

⁴³¹ Яковлев, А.И. Саудовская Аравия пути... С. 5.

не подчинялись контролю улама и могли действовать как их противовес. Богословы же оставались на вторых ролях в перипетиях государственной жизни.

Тем не менее, сама корректировка линии поведения улама говорит о существенных переменах в саудовском социуме. Очевидно, традиционная ставка на Аль аш-Шейх уже не отвечала ожиданиям Фейсала. Перед королём встала задача вернуть улама на позиции 1920-х гг., сделав их послушным орудием в своих руках.

3.2. Усиление контроля над институтом улама (1970–1992)

В новом десятилетии возникла более чем явная перспектива укрепления тесного альянса между консервативной частью правящей элиты и улама, который заставил Фейсала пойти на серьёзные уступки во время конфликта вокруг трудового законодательства. Пока такой союз, судя по всему, носил ситуативный характер, и король решил действовать на опережение.

Наиболее удобной целью были религиозные деятели. Их позиции в обществе были слабее, чем у принцев из Аль Сауд. Силой, поддерживающий оппозиционные взгляды части высших слоёв улама, были «Братья-мусульмане»⁴³², но отказаться от них король по объективным причинам не мог. Система подготовки религиозных кадров на тот момент не выпускала молодых специалистов в достаточных количествах, а саудовских улама едва хватало для потребностей судебной системы. Форсировать модернизацию и делать ставку на органы госбезопасности было далеко не лучшим решением: улама обеспечивали идеологическую защиту монархии и являлись одним из наиболее важных инструментов в борьбе за преобладание в арабском мире. Королю нужно было взять богословов под контроль, и при этом не причинить ущерба их авторитету в мусульманской умме. Единственным подходящим вариантом была их

⁴³² Запрещены в РФ.

интеграция в рамки светской министерской иерархии — тем более, что государство подчёркивало исламский характер своих структур.

С одной стороны, старшие улама, занимавшие посты региональных кади, глав судей, деканов факультетов и членов Дар аль-Ифта, прекрасно помнили эти порядки и считали их нормой, освящённой традицией. Официально король был по-прежнему имамом мусульман⁴³³, и его слово было для них решающим. Даже на пике своего влияния в 1964–1969 гг. улама выступали исключительно как третейские судьи, тогда как основными действующими лицами были члены правящей семьи. Короля Сауда низложили из-за того, что он не мог выполнять свои функции по состоянию здоровья, а не из-за несоответствия его шагов нормам ислама⁴³⁴, так как формально контролировать соблюдение религиозных норм должен был духовный глава общины, а не подчинявшиеся ему богословы. Фактически это был ещё традиционный арбитраж, когда тяжущиеся стороны прекращали разбирательство только тогда, когда решение кади всех устраивало. Улама же выполняли обычную для себя роль третьей стороны, как это было во второй половине XIX – начале XX в.

Для серьёзных изменений в положении улама благоприятной была и внутривластная обстановка в стране. Во второй половине 1960-х гг. уровень жизни стал понемногу улучшаться. Этот рост продолжился и в начале 1970-х гг. Фейсал ограничил субсидии, выплачивавшиеся членам правящей семьи, тем

⁴³³ В официальном некрологе в Умм аль-Кура Фейсал именовался имамом мусульман. См. подробнее: Фаджи'а кубра ва ма'асат тарихийа тахуллу би-ль-умма ас-саудиййа. Истишихад имам аль-муслимин ва заим аль-уруба аль-каид аль-мулхим Файсал ибн Абд аль-Азиз. Раннат хазн ва-ль-марр та'умм ирджа' аль-аламайн аль-арабий ва-ль-ислабий ва кулл билад аль-алам. Аль-ашфа'а мин аль-мулук ва-р-ру'аса ва зуама ад-дувал ас-садика йукаддимун ат-та'азиз би вафат раджали-т-тарих ва рамзи-ль-вафа. Мубайа' Халид ибн Абд аль-Азиз маликан ала аль-билад ва Фахд ибн Абд аль-Азиз валийан ли аль-ахд (Большая неожиданность и историческая потеря произошла в саудовской умме. Мученическая гибель имама мусульман, вождя всех арабов и вдохновляющего руководителя Фейсала ибн Абд аль-Азиз. Горькая потеря охватила все концы арабского и мусульманского миров. Вожди, президенты и короли дружественных стран направляют соболезнования в связи со смертью личности исторического масштаба и символа верности. Присяга Халиду ибн Абд аль-Азизу как королю страны и Фахду ибн Абд аль-Азизу как наследнику престола) // Умм аль-Кура – 1975. – №2579 – С. 1 – 5. – С.1

⁴³⁴ См. подробнее: Файсал аль-мафди... С.1. Улама объявили о том, что «король Сауд не способен управлять государством», что соответствовало действительности. Как уже давно было установлено, его здоровье не позволяло ему в полной мере выполнять свои обязанности.

самым освободив существенные финансовые средства на развитие страны, что позволило снизить безработицу и коррупцию. В 1973 г. Фейсал на фоне Арабо-израильской войны ввёл эмбарго на поставку саудовской нефти странам, поддерживавшим Израиль, что спровоцировало скачок цен на этот ресурс⁴³⁵. Нефтяной бум 1970-х гг. положительно повлиял на саудовскую экономику⁴³⁶. Эти обстоятельства способствовали укреплению позиций центральной власти, сглаживая противоречия в обществе. Основная масса населения получила ещё одно основание считать короля своим благодетелем, что негативно сказывалось на её восприимчивости к голосам какой-бы то ни было оппозиции. Рубеж 1960–1970-х гг. не был отмечен обострением социально-политических противоречий.

Хотя доля кочевников в населении страны сокращалась вследствие целенаправленной политики государства по переводу бедуинов к оседлости, они продолжали составлять значительную её часть. Даже те из них, кто отошёл от кочевой жизни, селились по родоплеменному принципу, а роль шейха племени оставалась значительной⁴³⁷. В среде бедуинов богословы по-прежнему не пользовались особым уважением: к своим соплеменникам и шейхам те прислушивались значительно охотнее. Голос улама имел значение для давно осевших жителей и горожан, однако и в этой группе его влияние слабело. Причина заключалась в активном развитии в стране светской системы образования, которая была организована на рационалистических, а не религиозных началах. Это стимулировало процесс секуляризации мировоззрения, который усиливала и практика отправки молодёжи на учёбу за рубеж. Там саудовские студенты оказывались в принципиально ином, светском окружении, где религия не была так сильно связана с государством, как в КСА. Хотя их процент был незначительным (как показали исследования Г.Г. Косача,

⁴³⁵ Яковлев, А.И. Восхождение... С. 427–429.

⁴³⁶ Васильев, А.М. История ... С. 466–467.

⁴³⁷ Katakura, M. Bedouin Village. A study of a Saudi Arabian people in Transition. – Tokyo: University of Tokyo Press, 1977. – P. 54, 142.

образованный класс оформился в стране только в 1990-е гг.), одно присутствие носителей светской ментальности было вызовом ваххабитской старине.

Эти обстоятельства дают нам основания считать, что факторов, способствовавших укреплению роли улама в саудовском обществе на рубеже 1960–1970-х гг., практически не наблюдалось. Если такие факторы и были, то их влияние было пренебрежимо мало. По этой причине сопротивление со стороны улама не смогло бы получить поддержки среди основной массы населения.

Первым шагом к установлению примата королевской власти стал Указ 1971 г. о создании Комитета высших улама (КВУ) и Постоянной комиссии по научным исследованиям (ПКНИ), а вторым — Судебный закон 1975 г. Переход к дисперсной структуре означал изменение политики в отношении богословов. Власти интегрировали корпус в министерскую вертикаль административной системы настолько, насколько это было возможно. Место главы судей занял министр юстиции, который подчинялся королю как главе правительства. КВУ и ПКНИ находились за пределами светской властной вертикали, но были в подчинении короля.

Таким образом, власти отказались от ставки на лояльных представителей улама в пользу прямого управления исламскими институтами. С точки зрения богословов, действия Фейсала не могли вызвать возражений. Как имам мусульман, он был вправе свободно принимать решения в отношении религиозной сферы. Примечательно, что соответствующих фетв, одобрявших эти шаги властей, в официальной прессе опубликовано не было. Этот факт даёт основания считать, что формального одобрения улама эти законы не требовали. Следует обратить внимание на то, что с их стороны не последовало никаких возражений против такого варианта структурной реорганизации.

Расширив свои полномочия, Фейсал по-прежнему благоприятствовал аридским шейхам, чтобы гомогенизировать саудовских богословов. На первых порах пост главы Комитета высших улама был отдан шейху Ибрагиму Аль аш-

Шейху⁴³⁸. Однако довольно скоро его место занял Абд аль-Азиз ибн Баз. С этого момента начинается выдвижение последнего на ведущие позиции, что можно расценить как отказ от ставки на старшего в Аль аш-Шейх. Один из сподвижников Мухаммада ибн Ибрагима и видный специалист, Ибн Баз обладал существенным авторитетом как в аридской группе, так и в институте улама Саудовской Аравии в целом. Его выдвижению способствовало то, что представителям Аль аш-Шейх не хватало авторитета. Так, третий верховный муфтий Саудовской Аравии Абд аль-Азиз Аль аш-Шейх был на тот момент ещё простым преподавателем. Несмотря на свои заслуги, выходец из Эр-Рияда Ибн Баз не относился к потомкам основателя ваххабизма, которым традиционно принадлежало лидерство в аридской группе. По этой причине он был более заинтересован в поддержке короля, который давал ему возможность занять место ведущего богослова страны. Как продемонстрировали дальнейшие события, он оказался более лоялен власти, нежели Мухаммад ибн Ибрагим. Выдвижение Ибн База некоторым образом уравнивало влияние Аль аш-Шейх, и при этом позволяло и дальше усиливать контроль центральной власти над провинциями через поддержку аридцев в институте богословов.

В 1970-е гг. посты министра образования и министра юстиции занимали улама⁴³⁹. Однако нельзя однозначно интерпретировать это как доказательство их особого влияния в государстве: фактически они выполняли часть функций бывшего верховного муфтия, разгружая короля. Это гарантировало, что появление самостоятельного главы улама не предполагается даже гипотетически. Кроме того, благодаря таким назначениям власти создавали видимость, что богословы активно участвуют в управлении страной, что было важно для подкрепления исламского вектора внешней политики. При этом король продолжал использовать улама в качестве противовеса новым политическим веяниям внутри страны.

⁴³⁸ Аль-амр аль-маликий ракм А/137. 1971 (Королевский указ № А/137.1971) // Умм аль-Кура – 1971 – № 2387. – С. 1.

⁴³⁹ Васильев, А.М. История... С. 537–538.

Очередное изменение во взаимоотношениях с улама произошло в 1975 г. Став королём после убийства Фейсала, Халид, судя по всему, полностью отказался от титула «имам мусульман». Его предшественник на страницах саудовской прессы чаще всего упоминался как «король Королевства Саудовская Аравия». «Имамом мусульман» Фейсал был назван только в двух случаях: в ноябре 1964 г., когда он был провозглашён королём, и в апреле 1975 г., когда он был убит. Халид же везде упоминался только как король и Служитель Двух Святынь — даже в 1975 г., когда он должен был принимать присягу⁴⁴⁰.

Причины этого шага до конца не ясны, хотя, по-видимому, имел значение личный фактор. Халид и Фахд продолжали дело Фейсала, а их сыновья получали образование в западных вузах⁴⁴¹. Эти факты могут говорить о том, что для преемников Фейсала имамат уже был пережитком прошлого. Важно учесть и то, что с момента выхода КСА на мировую политическую арену этот титул предназначался исключительно для внутреннего использования. Абд аль-Азиз, Сауд и Фейсал были имамами саудовских мусульман, тогда как для остального мира они были королями Саудовской Аравии и Служителями Двух Святынь. На это также указывает частота упоминания этого титула в саудовской печати.

Отметим также, что предпосылок для легитимации власти через доктрину имамата с каждым годом оставалось всё меньше. Усилиями королевской власти страна активно интегрировалась в мусульманский мир, тем самым облегчая проникновение в страну носителей принципиально иных представлений о месте и роли улама в государстве и обществе. Своеобразным передовым отрядом оказались «Братья-мусульмане»⁴⁴², которые принесли с собой в КСА идею независимости улама от государства. Таким образом, можно считать отказ от имамата продолжением модернизационной политики государства.

⁴⁴⁰ См. подробнее: Фаджи'а... С.1.; Джалалат аль-малик йухниу асхаб аль-фаххама руаса Индунисия ва аль-Джабун ва Афганистан ва-ль-Хинд ва-ль-Курийа аль-джанубийа ва йалтаки джалалатуху шукр фаххамат ар-раис аль-кури // Умм аль-Кура – 1978. – №2739 – С.1.

⁴⁴¹ Lacey, R. The Kingdom...P. 362.

⁴⁴² Запрещены в РФ.

Однако модернизация образа правителя создала для власти очень опасный прецедент. Отказ от прерогатив высшего духовного иерарха означал потерю формального права на руководство исламскими институтами. Единственным религиозно-политическим основанием для взаимодействия института улама со светскими властями становилась концепция *ас-сийаса аш-шарийа* в её первоначальном виде, где улама выступают в роли интерпретаторов исламского права и обеспечивают легитимность правителя, а последний должен действовать на основе этих интерпретаций. В результате этот шаг создал идейную основу для превращения улама в религиозную ветвь власти, с чем при жизни боролся Фейсал.

Хотя благодаря подъёму экономики обстановка внутри страны во второй половине 1970-х гг. оставалась в целом спокойной, в ней назревали социальные противоречия⁴⁴³. При Халиде процессы модернизации ускорились, способствуя росту консервативных настроений у части населения, которая по разным причинам не смогла принять вестернизацию общественной жизни.

Улама, движимые желанием сохранить ведущее положение ваххабизма в стране, всячески поддерживали религиозное рвение простого народа. Так, ведущие богословы поощряли деятельность Салафитской ограниченной группы (джама'ат салафийа мухтасиб), которая стремилась к организации жизни по образцу Мединского халифата. Руководителем этой группы был Джухейман аль-Утайби. Первоначально его деятельность не встретила опасений властей, однако критические высказывания в адрес сложившихся порядков в религиозном контексте вскоре привели к тому, что Джухейманом плотно занялись саудовские органы государственной безопасности⁴⁴⁴. Незадолго до 1979 г. они арестовали большую часть участников этой группы, однако Джухейман смог скрыться у своих соплеменников-атайба в пустыне. Получившие распространение в королевстве кассеты с его проповедями обрели некоторую популярность. Однако, по свидетельствам саудовских информаторов, о Джухеймане среди

⁴⁴³ Васильев, А.М. История Саудовской Аравии... С. 538–539.

⁴⁴⁴ Lacey, R. Inside the Kingdom ... P. 26–27.

основной массы населения почти никто не знал⁴⁴⁵. По нашему мнению, его идеи слабо отвечали саудовской традиции. Такие их компоненты, как представления о Махди, принадлежность к потомкам пророка Мухаммада в качестве обязательного условия легитимности правителя, отказ от джихада и недопустимость подчинения религии мирским интересам⁴⁴⁶ слабо пересекаются с идеями ваххабизма XIX — второй половины XX вв., для которых характерно объединение светского и религиозного начал. Махдистская концепция в ваххабизме также отсутствует, а пророк Мухаммад воспринимается как обычный пророк, и происхождение от него не имеет никакого значения. Тем не менее, идеи Джухеймана позволяют составить примерное представление о том, в каком направлении развивалась джихадистская суннитская религиозная оппозиционная мысль в КСА.

Критику официальных богословов стимулировало и то, что саудовские улама далеко не всегда соответствовали статусу образца религиозной добродетели. Ещё в документах Мухаммада ибн Ибрагима начала 1960-х гг. мы находим свидетельства того, что имам мечети или кади могли в нарушение закона открыто курить кальян, что ваххабизм строжайше запрещал⁴⁴⁷. Верховный муфтий осудил этого имама и принудил его оставить свой пост. Этот недостаток у улама был подмечен ещё Амином Рихани в середине 1920-х гг. Автор приводит слова одного из стражников во дворце Абд аль-Азиза в ар-Рияде о том, что улама на виду религиозные люди, но втайне не чураются курения и прочих соблазнов⁴⁴⁸.

Однако если курение было редким случаем, то самовольное оставление места службы на длительный срок встречалось было всеобщей проблемой.

⁴⁴⁵ Ibid, p. 29.

⁴⁴⁶ Hegghammer, T., Lacroix, S. Rejectionist Islamism in Saudi Arabia the Story of Juhayman al-Utaybi Revisited // International Journal of Middle Eastern Studies. – 2007 – Vol. 39. – No 1. – P. 103–122. – P. 108, 111–112.

⁴⁴⁷ Аль аш-Шайх, М.И. № 680. Имама шариб ад-духхан ва би мислих (Имамы курят кальян и тому подобное) // Ибн Касим, М. Фатава ва раса'иль ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрахим Аль аш-Шайх (Письма, прокламации его превосходительства Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха) в 13 т. Т. II – Макка: Матба'ат аль-хукума, 1399 х. – С. 294–295. – С. 294.

⁴⁴⁸ Al-Rihani, A. Op. cit. P. 204.

Масштаб был настолько огромен, что король лично обратил на это внимание верховного муфтия⁴⁴⁹. Эти факты не могли скрыться от глаз рядовых граждан, что в сочетании с недовольством общим положением дел в стране на тот момент не прибавляло богословам авторитета.

Показательно, что тексты, в которых эти случаи упоминаются, опубликованы в 1978 г. в составе сборника документов первого верховного муфтия КСА. Названия их говорят о том, что книга была составлена с дидактической целью. Это даёт основания предполагать, что подобного рода случаи в конце 1970-х гг. не были единичными.

К тому же, как уже было сказано ранее, в середине столетия состав института улама стал расширяться за счёт «Братьев-мусульман»⁴⁵⁰ и ориентировавшихся на ваххабитов учеников из соседних стран. Будущие алимы были уже не потомками богословов или горожан, не имевших перед глазами иных примеров и воспринимавших все недостатки системы как должное, а людьми новой эпохи.

В 1970–1980-е гг. молодые богословы предварительно получали школьное образование, которое несмотря на обилие в программе религиозных предметов всё же носило светский характер. В стенах исламских университетов их учили «Братья-мусульмане»⁴⁵¹, выпускники Аль-Азхара, носители близкой ваххабизму, но не полностью идентичной ему системы взглядов и убеждений. Кроме того, обучаясь в стенах исламского университета, они общались со своими товарищами из других мусульманских стран. В идеологической атмосфере саудовской высшей религиозной школы произошло смешение двух религиозных традиций: египетского салафизма, к которому можно отнести концепцию «Братьев-мусульман»⁴⁵², и саудовского ваххабизма. Видя недостатки у себя на

⁴⁴⁹ Аль аш-Шайх, М.И. № 4116. Ва адам ат-тагаййуб ани-ль-амал (А также не уходить с рабочего места) // Ибн Касим, М. Фатава ва раса'иль ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрагим Аль аш-Шайх (Письма, прокламации и фетвы его преосвященства шейха Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха) в 13 т. Т. XII. – Макка: Матба'ат аль-хукума, 1399 х. – С. 333.

⁴⁵⁰ Запрещены в РФ.

⁴⁵¹ Запрещены в РФ.

⁴⁵² Запрещены в РФ.

родине, молодое поколение разделяло критику Джухеймана аль-Утайби в отношении официальных улама и особенно — высшего слоя богословского корпуса, сконцентрированного в Комитете высших улама и Постоянном комитете по научным исследованиям.

В результате студенты считали официальный идеологический нарратив всего лишь одним из вариантов построения отношений между государством и религией, который очень сильно отличается от традиции и не является единственно верным. Привычная форма взаимодействия между богословами и властью фактически стала анахронизмом.

На рост исламизма в Саудовской Аравии оказала влияние и обстановка на Ближнем Востоке. Как отмечал К.М. Труевцев, с рубежа 1970–1980-х гг. исламский дискурс вернулся в центр общественно-политической жизни⁴⁵³. С этим были связаны события в Иране и Афганистане. С падением шахской власти в Иране в результате исламской революции 1979 г. изменился баланс сил. В 1970-е гг. Иран и КСА можно было охарактеризовать как соперников, однако их противостояние не было активным. Новые власти в Иране пошли на обострение отношений и провозгласили одной из своих целей экспорт революции. Иран выдвинул претензии на лидерство в мусульманском мире, поскольку вся жизнь государства при новых властях строилась исключительно на базе ислама. Иранская сторона заявляла, что саудовский король не заслуживает права быть Служителем Двух Святынь. Эти события привели к активизации шиитов в Восточной провинции КСА. Для подрывной деятельности использовались даже паломники, направлявшиеся в КСА для совершения хаджа. В ответ власти сократили квоты, что вызвало острую реакцию Тегерана⁴⁵⁴.

Ещё одним обстоятельством стал ввод Советским Союзом частей и соединений 40-й армии в Афганистан. Этот шаг был истолкован как агрессия

⁴⁵³ Труевцев, К.М. Глобализация и арабский мир: до и после двух волн мировой турбулентности. / Отв. Ред. В.А. Кузнецов. – М.: ИВ РАН, 2020. – 370 с. – С. 201.

⁴⁵⁴ Васильев, А.М. История Саудовской Аравии... С. 561–562.; Яковлев, А.И. Восхождение... С. 484–485.

«неверных» против мусульман и вызвал всплеск религиозных чувств в исламском мире. Хотя война и не касалась Саудовской Аравии напрямую, она требовала от короля, претендовавшего на роль лидера мусульманского мира, поддержать афганских боевиков-моджахедов, которых готовила пакистанская разведка вместе с США, поставлявшими боевикам оружие. Будучи богатейшим государством на Ближнем Востоке, Саудовская Аравия, обеспечила им финансовую поддержку.

Оба этих фактора подстегнули религиозную оппозицию правящему режиму внутри КСА к активным действиям. Ярким проявлением этого стал захват заложников в Запретной мечети 20 ноября 1979 г., совершённый группой радикалов под руководством Джухеймана аль-Утайби. Теракт произвёл эффект разорвавшейся бомбы. Саудовские власти не сразу смогли освободить заложников и уничтожить террористов.

Основными причинами промедления стали как объективная сложность самой спецоперации (поскольку террористы грамотно использовали особенности планировки мечети для организации обороны), так и медлительность улама. Богословы заседали три дня, и наконец опубликовали фетву, разрешавшую штурм мечети. В мотивационной части документа они осудили аль-Утайби за захват заложников в мечети, вместо использования её как убежища от грозившей ему опасности ⁴⁵⁵. Текст фетвы завершался так: «Заговорщики хотели разделить мусульман и пойти против своего имама. Таким образом, этот вопрос освещён в хадисах и других шариатских текстах»⁴⁵⁶. Под имамом авторы явно подразумевали короля Халида, поскольку ваххабизм на тот момент сохранял определяющую роль в правовой системе страны.

По нашему мнению, их промедление было вызвано щекотливым характером самого вопроса. В исламе мечеть неприкосновенна: в неё нельзя входить с оружием, а о захвате не идёт и речи. Шейх Аль-Азхара едва ли не сразу

⁴⁵⁵ Kechichian, J. Op. cit. P. 69.

⁴⁵⁶ Ibid, p. 71.

публично призвал саудовские власти провести штурм⁴⁵⁷. Но воспользоваться его фетвой означало признать авторитет египетских улама, что было неприемлемо. Разрешение на штурм должны были выдать именно саудовские Комитет высших улама и Постоянная комиссия по научным исследованиям.

Отметим, что сложность представляла и сама фетва. Можно было воспользоваться принципом *маслахи*, однако сам основатель ваххабизма считал его допустимым лишь в крайнем случае⁴⁵⁸. Захват заложников можно было считать крайним случаем, но Джухейман публично обвинил саудовских улама в неисполнении своего долга, апеллируя к раннеисламским установлениям, а значит, нужно было дать ответ на эти обвинения. Сам факт того, что терактом руководил коренной саудовец, проходивший службу в Национальной гвардии КСА, который затем был тесно связан со студентами и преподавателями исламских вузов, бросал тень на саудовских улама в глазах остальных мусульман. Ведь именно саудовские богословы были крайне активно задействованы в работе Всемирной мусульманской лиги, и именно они занимали посты ректоров и деканов исламских университетов, где обучались студенты из стран Ближнего Востока и Северной Африки.

Хотя ликвидация нападавших и помогла сохранить лицо, сам факт того, что саудовские спецслужбы не смогли предотвратить теракт, компрометировал КСА. Это давало лишний аргумент в руки нового руководства Ирана, которое уже призывало лишить королевство статуса Хранителя священных городов.

События ноября 1979 г. показывают, что в решении насущных задач взаимодействие между королём и институтом улама оставалось прежним: перед ответственными шагами правитель заручался формальной поддержкой религиозных кругов. Формальной она была потому, что по факту король лично формировал состав коллегии муфтиев, а согласно приложению к Указу 1971 г. фетва, изданная Комитетом высших улама, должна была получить одобрение Совета министров КСА.

⁴⁵⁷ Lacey, R. Inside ... P. 48.

⁴⁵⁸ ДеЛонг-Ба, Н. Дж. Указ. соч. С. 114.

Теракт 1979 г. сигнализировал властям, что общество серьёзно изменилось. Молодёжь религиозных университетов, которые должны были готовить будущих защитников саудовской монархии, не видела в центральном правительстве положительной силы, а традиционные каналы взаимодействия с властями через племенных шейхов приходили в упадок.

В ответ на это власти перешли к политике стимулирования религиозного рвения, стремясь погасить распространение опасных для себя либеральных и социалистических нарративов и оседлать рост исламистских настроений в обществе. Были расширены полномочия муттава, которые теперь могли задерживать даже иностранцев за несоблюдение исламских норм поведения не только на улицах городов, но и в специально предназначенных для них закрытых районах, где со времен Абд аль-Азиза им разрешалось вести привычный образ жизни. Запреты коснулись музыки, выступлений поэтов. М. Абир расценивает этот шаг Халида как уступку улама⁴⁵⁹. На наш взгляд, израильский исследователь не учёл того важного обстоятельства, что муттава в структуре института улама не имели решающего значения. Они действовали на основе решений центральной власти, которые принимались совместно Комитетом высших улама и Постоянной комиссией по научным исследованиям. Их состав определялся исключительно королём, который по указу 1971 г. мог как назначить, так и уволить любого члена этих организаций по своему усмотрению⁴⁶⁰. Указ 1971 г. определял только квалификационные требования к кандидату, тогда как условия, позволявшие исключить богослова, в нём не прописаны.

Следует особенно подчеркнуть, что после теракта в Мекке эти указы скорректированы не были. Примат короля в богословском корпусе был неприкосновенен, а модернизационный вектор развития страны остался без существенных изменений.

⁴⁵⁹ Abir, M. Saudi Arabia in the Oil Era...P. 26, 28.

⁴⁶⁰ Аль-амр аль-маликий ракм А/137.1971 (Королевский указ № А/137. 1971) // Умм аль-Кура. – 1971 –№ 2387. – С.1

Всё это даёт нам основание считать, что усиление надзора над религиозной жизнью было нацелено, в первую очередь, на противодействие подрывной деятельности Ирана и религиозной оппозиции, а также должно было подчеркнуть исламский характер государства, и этим успокоить ту часть населения, которая не воспринимала новых явлений в общественной жизни. В противном случае были бы расширены prerogatives Комитета высших улама и Постоянного комитета, чего, повторимся, не произошло.

С середины 1980-х гг. уровень жизни населения стал снова снижаться, что проявилось в сокращении ВВП на душу населения и росте безработицы⁴⁶¹. В этих условиях происходит становление религиозной оппозиции. Она включала как суннитский компонент, так и шиитский. Возник ряд шиитских организаций террористического характера, которые совершали атаки в середине 1980-х гг. На суннитском фланге шло формирования сахвийского движения. Этот процесс занял около 10 лет, если брать в качестве точки отсчёта рубеж 1970–1980-х гг. Скорее всего, почва была подготовлена во времена Мухаммада ибн Ибрагима, когда сам верховный муфтий подавал пример того, что улама должны уравнивать правителя, а не послушно исполнять его волю.

Стимулирующим фактором этого послужили события в Афганистане. В КСА был организован сбор средств для помощи афганским моджахедам, а также набор добровольцев для участия в «джихаде» против советских войск. Отряды моджахедов формировали на основе идей таких представителей «Братьев-мусульман»⁴⁶², как Абдаллах Аззам и Сейид Кутб, биографии которых говорят сами за себя. Их соратники, которых приютила КСА, преподавали в религиозных университетах и научных институтах, распространяя нарративы вооружённой борьбы с врагами ислама, ближними и дальними. Едва ли Усама ибн Ладен отправился бы воевать против советских войск без опосредованного воздействия официальной пропаганды.

⁴⁶¹ Tietelbaum, J. Op. cit. P. 9.

⁴⁶² Запрещены в РФ.

Однако то, что сахвизм стал результатом синтеза идей «Братьев-мусульман»⁴⁶³ и ваххабизма, остаётся общепризнанным фактом. Далеко не последнюю роль в развитии сахвизма сыграли сами саудовские власти. Сахвийские шейхи заявляли в комментариях «Аль-Дажзире», что власти фактически возглавили движение и оказывали ему финансовую поддержку до начала 1990-х гг.⁴⁶⁴ По словам Сальмана аль-Ауды, «успех иранской революции заставил саудовский режим попытаться доказать, что он является лучшим примером мусульманского государства суннитского толка, после того как Хомейни продемонстрировал, что ислам — рабочий способ избавления мусульманских стран от их тиранов»⁴⁶⁵.

На всём протяжении 1980-х гг. сахвийские кружки множились и расширялись, формировалась их идеология, движение обзаводилось собственными вожаками. Для власти в лице короля и верхушки официальных улама во главе с Ибн Базом сахвийские кружки были меньшим из зол: их члены, в отличие от либералов, не ставили под сомнение религиозный характер государства, а также представляли собой противовес подрывной работе Ирана.

В зарубежной исследовательской литературе отмечается два источника формирования сахвийской идеологии, наличие которых открыто признавали и сами вожаки сахвизма: идеи «Братьев-мусульман»⁴⁶⁶ и саудовского ваххабизма. Характерной чертой идеологии сахвийцев стал не террор, а тезис о разделении полномочий между королём и улама. Большое внимание придавалось политическому активизму, что перекликалось с новыми веяниями в общественной жизни страны.

По нашему мнению, ситуация чем-то напоминала конфликт отцов и детей. Вожди сахвийского движения, среди которых наиболее выделялись Саад аль

⁴⁶³ Запрещены в РФ.

⁴⁶⁴ What is Sahwa the Awakening Movement Under Pressure in Saudi // Al-Jazeera. URL: <https://www.aljazeera.com/features/2019/6/5/what-is-sahwa-the-awakening-movement-under-pressure-in-saudi> (accessed on 23.06.2025).

⁴⁶⁵ Ibid.

⁴⁶⁶ Запрещены в РФ.

Факих и Сальман аль-Ауда, а также бывшие саудовские афганцы во главе с Усамой ибн Ладеном, принадлежали к молодому поколению. В конце 1980-х — начале 1990-х гг. оно составляло подавляющее большинство в саудовском обществе и по своему мироощущению сильно отличалось от поколения Ибн База. Сами религиозные оппозиционеры были отнюдь не такими яркими поборниками старины, как может показаться на первый взгляд. Сахвизм ратовал за расширение роли богословов в обществе, а ислам виделся ему в качестве основы государства, но при этом допускались заимствования тех западных ценностей, которые исламу не противоречат⁴⁶⁷. Фактически сахвийцы исходили из того же посыла, что и мусульманские реформаторы начала прошлого века, облекая новые явления в «исламские одежды».

В плане взаимодействия между улама и государством сахвийцы в некоторой степени выступили продолжателями дела Мухаммада ибн Ибрагима, который также стремился превратить улама в своего рода противовес королевской власти, чтобы сохранить за ваххабизмом функции регулятора общественных отношений. Государственная политика в религиозной сфере носила больше декоративный характер, поскольку ни одна из принятых мер поддержания религиозной дисциплины в обществе не подразумевала отказа от примата короля в духовной сфере. При этом власти спонсировали исламистский активизм, который под влиянием «Братьев-мусульман»⁴⁶⁸ приобретал антиправительственную направленность. Снижение уровня жизни с середины 1980-х гг. подогревало эти настроения.

Негласный отказ от имамата и согласие улама с тем, что они подчиняются королю как светскому правителю, который больше никак не ассоциировал себя с религиозной сферой, давал молодым оппозиционерам ещё один повод считать саудовское государство «порочным». Положение усугублялось тем, что власти никак не обосновывали подчинение улама светскому правителю. Фетва Комитета высших улама, изданная в ноябре 1979 г., косвенно признавала короля имамом

⁴⁶⁷ Al-Rasheed, M. Contesting... P. 70.

⁴⁶⁸ Запрещены в РФ.

мусульман, но в официальной печати главу государства именовали либо Служителем Двух Святынь, либо королём Королевства Саудовская Аравия. На всём протяжении 1980-х гг. ни правитель, ни высшие улама под предводительством Ибн База ничего не предпринимали, чтобы устранить этот религиозно-правовой казус. Выстроенная в 1971–1975 гг. модель взаимоотношений внешне отвечала ваххабитской традиции XIX в., которая ставила богословов на одну ступень с государственными служащими, а потому была понятна старшему поколению саудовских улама. Кроме того, эта модель была введена королём Фейсалом, который официально считался имамом мусульман. Иначе говоря, примат короля был освящён решением главы всех саудовских мусульман.

Рост сахвизма даёт нам основание считать, что молодое поколение улама признавало короля не имамом мусульман, а *вали аль-амр* (светским правителем). Тем более, что Фахд, взойшедший на престол в 1982 г., также предпочёл не именоваться этим титулом в правительственных сообщениях⁴⁶⁹. В этот период король утратил религиозные обоснования своего права руководить улама, но на практике продолжал пользоваться полномочиями имама, не скорректировав линию своего поведения.

Всё это даёт нам основания считать, что с развитием современной системы образования, государственного управления и капиталистических отношений светское и религиозное, которые до начала 1930-х гг. представляли собой единое целое, к исходу 1980-х гг. разошлись окончательно. Это отразилось в появлении светской системы образования, отдельного от религиозного и в разграничении административной вертикали и судов. Кроме того, фактически произошло разделение светского законодательства и шариата, выступавшего критерием соответствия принимаемых законодательных актов нормам ислама. Губернатор провинции больше не выступал в качестве суда второй инстанции, который мог пересмотреть решение кади. Религия оставалась частью государства, но её

⁴⁶⁹ Васильев, А.М. История ... С. 557.

удельный вес в обществе сокращался. Этот процесс подпитывался за счёт активного становления в стране нового образованного класса, для которого установки прошлого были ненужным пережитком⁴⁷⁰.

В полной мере эти изменения проявились в 1990 г., когда Ирак после завершения войны с Ираном, вторгся в Кувейт и полностью оккупировал его. Последовавшее за этим разрешение короля Фахда разместить 500 тыс. человек личного состава ВС США на территории страны, легитимизованное фетвой Ибн База, спровоцировало выступление как религиозной, так и светской оппозиции⁴⁷¹. Наиболее полно требования исламистов были выражены в так называемой «религиозной петиции», направленной королю в 1991 г. Её текст содержал призывы как к усилению роли богословов в обществе, так и к введению регионального самоуправления. Подписанты просили короля обеспечить соответствие исламу новых актов: Основного закона правления, Закона о консультативном совете и Закона о провинциях⁴⁷². Это требование напоминает подход исламских реформаторов, которые облекали чисто светские по своему содержанию конституции и законодательные акты в «исламские одежды».

На сей раз даже в среде высших улама проявились разногласия. Так, подписантов поначалу поддержал Ибн Баз, однако он же после публикации обращения в печати выступил против его авторов⁴⁷³. К нему присоединились Комитет высших улама и Постоянная комиссия по научным исследованиям. М. ар-Рашид объясняет этот шаг Ибн База тем, что авторы петиции сделали её открытой для общественности, тогда как предполагалось передать её королю по неформальным каналам⁴⁷⁴. Если это предположение саудовско-британского

⁴⁷⁰ Косач, Г.Г. Религиозное... С. 10.

⁴⁷¹ Васильев, А.М. История... С 566–568; Халид ибн Султан. Воин Пустыни. Личный взгляд на Войну в персидском заливе командующего объединенными вооруженными силами. М.: Дар аль-Кемам, 1996. – С. 185–186.

⁴⁷² The “Religious” petition // Abu-Hamad A. Empty Reforms. Saudi Arabia’s New Basic Laws. New York, Washington, Los Angeles, London, 1992. P. 61–62 – URL: <https://www.hrw.org/reports/pdfs/s/saudi-ar/saudiara.925/saudi925full.pdf> (accessed on: 22.08.2022).

⁴⁷³ Al-Rasheed, M. A History... P. 166.

⁴⁷⁴ Ibid.

исследователя верно, то оно лишь подтверждает тезис, что Ибн Баз был противником обострения отношений между властью и богословами.

В ответ на требования светской и религиозной оппозиции в 1992 г. были приняты Основной закон правления, Закон о консультативном совете и Закон о провинциях. В обращении к нации король Фахд указывал, что принимаемые законы исходят из норм шариата, акыды⁴⁷⁵ и ислама, подобно тому, как это делал король Абд аль-Азиз, и закрепляют существующее положение дел⁴⁷⁶. В тексте речи не содержится отсылок на Ибн Таймийю и других ханбалитских богословов, только на коранические тексты. Новые правила взаимодействия между богословами и королём были определены в Основном законе правления. Статья 23 устанавливала, что «государство защищает доктрины ислама, претворяет в жизнь нормы шариата, поощряет религиозную добродетель и принимает меры по предотвращению греха, а также берёт на себя обязанность распространять ислам и вести религиозно-просветительскую работу»⁴⁷⁷. Со времён Абд аль-Азиза поощрение добродетели и предотвращение греха находилось в ведении улама, которые в 1953–1975 гг. были структурой, параллельной остальной системе управления. Теперь же указанные здесь функции передавались государству, как того требовал основатель ваххабизма в XVIII в. Её дополняет статья 55: «В качестве проводимой в умме политики, король осуществляет шариатскую политику (ас-сийаса аш-шарийа) в соответствии с нормами ислама, а также *осуществляет надзор за претворением в жизнь шариатских предписаний* (курсив мой — К.Ф.), деятельностью организаций, общей политикой государства, а также обеспечением безопасности государства и его защитой от вооружённой агрессии»⁴⁷⁸. Отныне король, а не

⁴⁷⁵ Акыда (عقيدة) — основное содержание положений той или иной правовой школы в исламе или идей отдельного религиозного деятеля.

⁴⁷⁶ King Fahd's Speech on the Issuance of the Basic Law of Governance. 1992 // Embassy of Saudi Arabia URL: <https://www.saudiembassy.net/king-fahds-speech-issuance-basic-law-governance> (accessed: 11.09.2024).

⁴⁷⁷ ан-Низам аль-асасийй ли-ль-хукм. 1992. (Основной закон правления. 1992). — URL: <https://archive.org/details/002-pdf-01-1412/mode/2up> (accessed: 12.06.2025). С. 12.

⁴⁷⁸ Там же, с. 20.

улама, следил за соблюдением в стране норм исламского права. Статья 44 провозглашала правителя источником всех трёх ветвей власти: законодательной, исполнительной и судебной⁴⁷⁹.

Любопытен текст статьи 48: «Суды основываются при рассмотрении представленных в них дел на положениях шариата в соответствии с указаниями на них в Книге Аллаха и Сунне пророка. *Издаваемые вали аль-амр законы также им не противоречат* (курсив мой — К.Ф.)»⁴⁸⁰. Король назван *вали аль-амр* — светским правителем, а не имамом мусульман. При этом издаваемые им постановления отныне признавались соответствующими источникам мусульманского права автоматически. На практике эта статья избавляла светские власти от необходимости заручаться формальным одобрением улама. Король издавал законы и сам же выносил вердикт об их соответствии доктринам ислама, что больше было характерно для имама мусульман, а не *вали аль-амр*. Также были регламентированы источники, на которые богословы имели право опираться при написании фетв. Статья 45 указывала: «Источником фетв в Королевстве Саудовская Аравия являются Книга Всевышнего и Сунна его посланника»⁴⁸¹. Закреплялся введённый Судебным законом 1975 г. контроль короля над судебной сферой. Так, статья 52 устанавливала, что «Назначение на должность судьи и увольнение с неё осуществляется на основании королевского указа по представлению со стороны Высшего совета судей в соответствии с порядком, предусмотренным текущим законодательством»⁴⁸², а статья 46 содержала такие положения: «Судьи независимы. Единственной властью, которой они подчиняются в своей работе, являются нормы шариата»⁴⁸³. Фактически положения статей 52 и 46 воспроизводят соответствующие установления Судебного закона 1975 г. В дополнение к этому, Ибн Баз издал фетву о том, что если действия короля не соответствуют исламу, то надлежит сообщить ему об

⁴⁷⁹ Там же, с. 17.

⁴⁸⁰ Там же, с. 18.

⁴⁸¹ Там же, с. 17.

⁴⁸² Там же, с. 19.

⁴⁸³ Там же, с. 18.

этом и воздержаться от конфронтации, поскольку иначе возникает опасность социальных потрясений в стране⁴⁸⁴.

Подчеркнём, что статьи Основного закона правления и фетва Ибн База формально устраняли казус, который возник после 1975 г., когда короля перестали именовать имамом мусульман в официальной печати⁴⁸⁵. Теперь улама представляли собой только одну ветвь власти — судебную, и эту функцию они осуществляли от имени правителя. Ибн Баз явно пользовался особым расположением, поскольку именно его Фахд сделал новым верховным муфтием в 1993 г. Правда, на всякий случай король не стал передавать верховному муфтию управленческие функции. Именно Ибн Баз взял на себя легитимацию принимаемых королём решений, выступая в качестве высшего религиозного авторитета. Воспользовался этой функцией в 1990 г., когда была издана фетва, одобрявшая ввод американских войск на территорию страны.

Как мы видим, нарратив «король — имам мусульман» окончательно ушёл в прошлое. Его место занял титул Служитель Двух Святынь. Однако следует подчеркнуть, что этот титул являлся одним из атрибутов власти османского султана как халифа, главы всех мусульман в мире, а не постом в религиозной иерархии с соответствующими полномочиями. Ибн Баз же не стал провозглашать короля халифом, так как и для богословов, и для простых верующих халифат, судя по всему, ничего не значил.

Причина этого шага двойственна. С одной стороны, это была уступка сахвийцам, которые ратовали за разделение светской и духовной властей. Монарх стремился успокоить все оппозиционные круги разом⁴⁸⁶. С другой —

⁴⁸⁴ Халь иктираф ба‘ади аль-хуккам ли-ль-муаси ва-ль-кабаир муджиб ли-ль-хурудж алайхим? (Является ли совершение некоторыми властными лицами греховных действий основанием для отказа им подчиняться?) — URL: <https://binbaz.org.sa/fatwas/2107/-الحكام-للمعاصي-هل-اقترااف-بعض-الحكام-للمعاصي> (Дата обращения: 04.05.2025).

⁴⁸⁵ На проверку оказалось, что это решение не сняло существовавших противоречий, поскольку позиция Ибн База была скорректирована корпусом в 2000-е гг. В противном случае этот шаг был бы излишним. См. подробнее: Косач, Г.Г. Саудовская Аравия: власть, улемы и антисистемная оппозиция (богословско-политический ответ противникам режима) // Ближний Восток и современность. — 2013. — №1(247) — С.127–158.

⁴⁸⁶ Васильев, А.М. История... С. 572.

нельзя не отметить нараставшей секуляризации в общественном сознании. По сути, вводившаяся современное светское образование стремится воспитать учёного (или хотя бы приблизиться к этой цели), тогда как традиционная саудовская система стремилась воспитать богослова. Наблюдаемые в наши дни примеры секуляризации общественной жизни в КСА в период после прихода к власти короля Сальмана в 2015 г. стали возможны благодаря этому. Светское школьное образование получали все, даже улама. Исходя из этого можно сделать вывод: оставлять прежний нарратив «король-имам» не хотели ни Фахд, ни Абд аль-Азиз ибн Баз. Они воспринимали его как отживший своё конструкт, который следует заменить. Новые классы саудовского общества не тяготели к старому нарративу по той же причине.

Отметим, что реформа 1992 г. при всём своём модернизме демонстрирует историческую преемственность. Дело в том, что избранный властями вариант организации взаимодействия с религиозным истеблишментом фактически воспроизводил традицию подчинения улама правителю, характерную для XIX в. Казалось бы, реформы 1992 г. напоминают стратегию египетских властей в отношении религиозных кругов, а также подход бывших сирийских властей, который отличался абсолютным контролем за улама⁴⁸⁷. Повторимся, что при анализе подобного рода процессов крайне важно учитывать фактор традиции и исторической памяти, что отсылает нас к концепции времени большой длительности. Положения статьи 48 о том, что законы, издаваемые *вали аль-амр* (т.е. королём), автоматически соответствуют Корану и Сунне, первоисточникам права в ваххабизме, наделяют его правом последнего слова, которым обладал имам мусульман XIX в. Таким образом, реформа 1992 г. адаптировала религиозно-политическую традицию XIX в. к новым реалиям: Основной закон объединил принципы ваххабитской традиции XIX в. и концепцию *ас-сийаса аш-шарийа* в первоначальном виде, с одной стороны, сохраняя практику подчинения

⁴⁸⁷ Наумкин, В.В., Зарипов, И.А., Кузнецов, В.А., Орлов, В.В. Стратегии выстраивания отношений между государством и исламом в России и арабском мире // *Minbar Islamic Studies*. – 2021 – Вып. 14. – №1. – С. 13–49. С.16–19, 21–27.

религиозных кругов правителю, с другой — разделяя светскую и религиозную ветви власти.

Отметим, что нарратив 1992 г. отличает существенное «выхолащивание» религиозного наполнения. Власти фактически облекли в исламские формы светские правовые нормы, трансформировав идеологическое содержание саудовской монархии. Если прежде глава государства считался главой всех мусульман в стране, то в начале 1990-х гг. король рассматривался в качестве светского правителя, который должен обеспечивать защиту ислама. С установлением дисперсной структуры корпуса в 1975 г. государство взяло улама под контроль, что стало выражением новой модели их отношений. Отныне религиозная и светская власти были разделены, но первая была подчинена второй. В 1992 г. сложившийся порядок вещей был законодательно закреплён. Таким образом, власти королевства адаптировали традицию к новым реалиям, наполнив старую форму новым содержанием.

В странах Ближнего Востока отношения между государством и религиозным истеблишментом строятся на основе разделения светской и духовной властей. Так, в Египте улама, несмотря на усилия государства на протяжении XIX–XX вв., не были поглощены государственной машиной, сохранив отдельный статус. При этом они предпочли не портить отношений с правительством. В 1970-е гг. власти проводили политика реисламизации государства, чтобы укрепить свои позиции. В настоящее время улама выключены из политической жизни этой страны, однако сохраняют возможности для вмешательства⁴⁸⁸. В Турции во второй половине XX в. исламские институты были взяты под опеку светского государства. В отличие от политики первой половины века, власти пошли на ряд мер, призванных усилить роль ислама в противовес социалистическим и коммунистическим нарративам⁴⁸⁹.

⁴⁸⁸ Ацамба, Ф.М. Кириллина, С.А. Указ. соч. С. 38–40, 101–102; Скотт, Р.М. Новый образ мусульманского права. Государственно-религиозные отношения и конституционное строительство в современном Египте / Пер. с англ. Ю. Кириленко. – СПб.: Библиороссика, 2025. – С. 297.

⁴⁸⁹ Барковская, И.В. Указ. соч. С. 76–77.

В Марокко отношения улама и короля носили конфликтный характер. Как и в КСА, большой вес во внутренней политике имели кочевые племена. В периоды стабильности религиозные круги алауитского Марокко стремились выйти из-под власти султана. Но как только спокойные годы заканчивались, улама забывали о своих претензиях и вставали на сторону государя: лишь сильная центральная власть могла держать кочевников в повиновении⁴⁹⁰. В XX в. в условиях модернизации это позволило правителю сохранить рычаги влияния на улама, адаптировав махзен к новым условиям. Это выразилось, например, в отказе Мухаммада V от религиозной составляющей своей власти как Повелителя правоверных при сохранении фактического содержания, и в сочетании традиции и современного при его преемниках⁴⁹¹.

В Саудовской Аравии улама также боролись за автономию и, как и везде, они оказались подчинены государству. Однако, в отличие от Египта и Турции, в Саудовской Аравии роль религиозного истеблишмента как неотъемлемой частью государственного аппарата была обусловлена идеями ваххабизма. Если в Египте улама стремились сохранить автономию, а в Турции — хоть какой-то общественный статус, то в КСА улама попытались изменить традицию. Отмечаемая И.В. Кудряшовой открытость фундаменталистского сознания реформаторству⁴⁹² здесь прослеживается в полной мере.

Как и в Марокко, саудовский король стремился сохранить контроль над улама. Ему удалось не утратить своих функций, адаптировав традицию к реалиям новой эпохи. Отметим, что идеологическая основа саудовской монархии не пребывала в состоянии покоя. Напротив, она изменилась вслед за настроениями в обществе. Часть саудовских шейхов, опасаясь за своё положение, отказалось от взгляда Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба в пользу теоретических разработок Ибн Таймийи.

⁴⁹⁰ Орлов, В.В. Указ. соч. С. 40–41.

⁴⁹¹ Орлов, В.В. Монархия и ислам в Алауитском Марокко (XVII – начало XXI в.) диссертация... доктора исторических наук 07.00.03. – М., 2013. – С. 427–428, 540.

⁴⁹² Кудряшова, И.В. Исламский фундаментализм как тип политического сознания: диссертация... кандидата политических наук 23.00.04. – М., 1999. – С.140.

К этому же толкали либеральные, социалистические и другие политические нарративы. «Братья-мусульмане»⁴⁹³, широко пополнившие низовые слои саудовских богословов, также отстаивали идеи независимости улама от властей. Сами реформы госаппарата и секуляризация образования стимулировали трансформацию традиции. Образ правителя существенно изменился. Если раньше его в рамках традиции XIX в. воспринимали как главу мусульман, то теперь его считали светским правителем. Вместе с этим, нельзя не отметить живучести этой традиции, которая не дала новому нарративу одержать верх, а адаптировалась, сохранив основные элементы. В итоге созданный в 1975–1992 гг. синтез ваххабитской традиции XIX в. и концепции *ас-сийаса аш-аширийа*, где первая выступает в качестве скелета, а вторая обеспечивает наполнение, концептуально близок марокканскому неомахзану, поскольку также сочетает традиционную и современную составляющие.

При этом во внутренней политике саудовские улама, как и их коллеги в Египте и Турции, выполняли роль заслона против оппозиционных нарративов. Можно согласиться с выводом Г. Косача, что власти страны использовали ваххабизм для социально-политической стабилизации правящего режима и поддержания престижа в исламском мире⁴⁹⁴. Саудовские улама словом и делом оберегали авторитет монарха внутри страны, а также в мусульманском мире.

Подводя итог истории взаимодействия между улама и королём, следует сказать, что она носила конфликтный характер. Однако этот конфликт не был основан исключительно на борьбе ваххабитской старины и комплексной вестернизации государства и общества. В его основе лежало стремление богословов изменить исторически сложившееся соотношение сил в свою пользу, превратившись из зависимого от государства элемента в самостоятельного игрока в политической жизни страны.

⁴⁹³ Запрещены в РФ

⁴⁹⁴ Косач, Г.Г. Политические процессы 1990-х – 2000-х гг. – М.: Институт Ближнего Востока, 1992. – С. 48.

Как представляется автору диссертации, причины этого заключаются в спровоцированном модернизацией изменении общественных отношений в стране и связанным с этим преобразованием всей системы государственного управления и проникновением в общественную жизнь нарративов как светского либерализма, так и исламского фундаментализма. К последнему относились идеи «Братьев-мусульман»⁴⁹⁵ об особом статусе богословов в государстве. Изменение властной вертикали подразумевало отказ от прежнего статуса улама как проводников воли правителя. Какое место богословы должны были занять в новой властной вертикали королевства, только предстояло определить.

Умонастроения в институте улама в начале века и в его последней четверти диаметрально противоположны. Если раньше богословы мыслили себя как орудие главы государства, то в 1980-е гг. их молодое поколение ощущало себя силой, способной оказывать влияние на ход общественной жизни. К 1992 г. доля сторонников автономии улама и их права на ограничение власти монарха оказался существенным. Хотя Основной закон правления, по сути дела, поставил улама в зависимость от центральной власти, возложив на государство обязанность защищать ислам, он закрепил разделение светской и религиозной властей, подчинив последнюю первой. Переход властей к этому дуализму был вызван, с одной стороны, необходимостью противостоять религиозной оппозиции, с другой — активной секуляризацией всех сторон жизни общества, которая затрагивала и короля, и подданных.

⁴⁹⁵ Запрещены в РФ.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В 1953–1992 гг. институт улама в Саудовской Аравии претерпел комплексную трансформацию. Прежде всего, изменилась его структура. В период восстановления власти Саудидов и создания нового государства (1902–1953) иерархия улама была упрощённой. Их главой выступал имам мусульман, который являлся одновременно и светским правителем, и религиозным главой общины верующих. Подчинялись ему и провинциальные кади, которые являлись высшими авторитетами в провинциях. Ниже всех стояли муттава, выполнявшие технические функции.

Процесс трансформации можно хронологически разделить на два этапа: первый — в 1953–1969 гг. и второй — в 1970–1992 гг. На первом была введена новая судебная система, а также создан Дар аль-Ифта, который формализовал деятельность муфтиев по изданию фетв. Так корпус начал получать институциональное оформление. В отличие от дореформенного периода улама обрели автономию вне министерской вертикали, подчиняясь королю через верховного муфтия (пост, созданный в 1952 г.). Дефицит кадров и угроза полного выхода улама из-под контроля короля, что продемонстрировали и кризис власти 1958–1964 гг., и постоянные недвусмысленные попытки верховного муфтия окончательно вывести улама из подчинения, заставили правителя пересмотреть структуру богословского корпуса.

На втором этапе 1970–1992 гг. король фактически ликвидировал пост верховного муфтия и передал судебную сферу под ответственность Совета министров, а издание фетв взял под свой прямой контроль. В итоге структура приобрела дисперсный характер. Она была юридически закреплена в 1992 г. положениями Основного закона правления, обращавшегося фактически к ваххабитской традиции — принципам ответственности государства за защиту ислама и подчинения властям. В этом процессе большую роль сыграли два фактора: внутренний, то есть объективные проблемы жизнедеятельности богословского

корпуса, а также внутривластический, поскольку руководство улама хотело изменить устоявшиеся традиции взаимодействия с королём.

Мотив институционального оформления и решения кадровой проблемы прослеживается также в развитии подготовки улама. Здесь власти использовали имеющуюся базу: научные институты и шариатские колледжи создавались на основе уже существовавших учебных центров в Эр-Рияде, Бурайде, Анайзе и других крупных городах. Пережитки прежней системы образования относительно долго сосуществовали с новыми организациями. Конец этому был положен Судебным Законом 1975 г., который разрешал поступать на судебскую службу только выпускникам саудовских шариатских колледжей и Высшего института судей. В 1970–1980-е гг. на базе шариатских колледжей стали открываться исламские университеты, что позволило существенно увеличить количество выпускаемых специалистов.

Кадровый голод и развитие системы государственного управления повлияли на изменение социального состава улама. Первоначально институт улама комплектовался главным образом за счёт самовоспроизводства. Богословами становились также выходцы из крупных торговцев и потерявших власть эмирских родов, а иногда и обычных горожан. Они делились по провинциальному признаку и группировались вокруг местных ведущих богословских семей. Наиболее заметными были хиджазские, касимские и аридские улама.

С началом процесса бюрократизации государственной машины Саудовской Аравии в начале 1950-х гг., спровоцировавшем изменение структуры института улама, потребовалось повысить мощности системы подготовки богословов, а также качество выпускаемых кадров. Для этой цели власти стали привлекать «Братьев-мусульман»⁴⁹⁶, которые вынуждены были скрываться в Саудовской Аравии от преследований в Египте и Сирии. В 1970–1980-е гг. с образованием сети исламских университетов социальный состав корпуса приобрёл принципиально иной вид. Прежние источники комплектования расширились за счёт лиц, чьи семьи не

⁴⁹⁶ Запрещены в РФ.

относились к потомственным улама, а также иностранцев и «Братьев-мусульман»⁴⁹⁷.

В результате политики, нацеленной на разрыв связей между улама и региональными элитами, исчезло также разделение на региональные группы. Образовалось две страты: первую составили высшие улама, вторую — представители молодого поколения. На мировоззрение второй группы существенно влияли имевшиеся в саудовском обществе противоречия. Внесла свою лепту и фактическая интеграция религиозной подготовки в рамки общегосударственной светской системы образования. Это привело к росту среди выпускников доли выходцев из простых горожан и бедуинов.

Улама являлись самым консервативным институтом саудовского общества, однако подчас их руководство выступало в качестве новатора. Будучи приверженцами традиций в религиозно-бытовом отношении, верховный муфтий и его окружение предприняли попытку выйти из-под власти имама мусульман, оставив ему только статус *вали аль-амр*. Таким образом, они решительно пересмотрели всю религиозно-политическую доктрину ваххабизма, вводя в действие концепцию *ас-сийаса аш-шарийа* и проявив типичную для фундаменталистского сознания открытость реформаторству, в той мере, в какой она выгодна его носителям.

Де-юре, светское и религиозное начала в саудовской политической системе выступали единым целым. Из-за модернизационных преобразований улама справедливо опасались, что государство обретёт светский характер. Потеряв привилегированный статус судей и лидеров общественного мнения, богословы оказались бы исключены из политической жизни страны. Таким образом, в высших кругах улама произошло частичное переосмысление роли института в саудовском обществе.

В свою очередь, король стремился сохранить контроль над исламскими институтами в условиях секуляризации государства и всё большего разделения

⁴⁹⁷ Запрещены в РФ.

религиозного и светского начал в общественном сознании. Это вылилось в модернизацию идеологического содержания власти. Правители отказались от религиозной составляющей своего титула, но при этом институционализировали контроль над улама, подчинив все исламские структуры государству в своём лице. Это позволило совместить традиционный примат короля над улама и разделение религиозной и светской властей.

Произошло изменение социально-политических образов правителя и улама. Согласно традиции, первый воспринимался как имам мусульман, который определял нормы духовной и мирской жизни подданных, а улама были исполнителями его воли. Под воздействием модернизации правитель стал трактоваться как светский глава государства, а улама — как представители религиозной власти, подчинённые королю. Это было официально закреплено в 1992 г.

Сравнение КСА с другими странами Ближнего Востока XIX–XX вв. в области взаимодействия между государством и религиозными кругами показало, что Саудовская Аравия обладает уникальной спецификой, которая выражается в изначальном подчинении улама центральной власти. В процессе развития отношений между ними происходила не замена старого новым, а модернизация традиции в духе формирования неомахзана в Марокко.

На процесс трансформации повлияли следующие факторы. В первую очередь, это были проблемы жизнедеятельности самого института улама в саудовском обществе. Произошедшие изменения устраняли существенные недостатки в работе религиозных институтов, имевшие для государства и общества большое значение. В ряде случаев можно говорить и о политической целесообразности. Это проявилось в отказе от концепции института улама как самостоятельной ветви в рамках саудовской властной иерархии, что сказалось в определённой мере и на подготовке богословских кадров, которая в 1970–1980-х гг. была встроена в общегосударственную систему образования.

Во вторую очередь оказывали воздействие внешние факторы. Проникновение идей «Братьев-мусульман»⁴⁹⁸ в саудовский социум сделало возможным появление движения ас-сахва, ратовавшего, помимо прочего, за независимость улама от королевской власти. Активное знакомство с другими исламскими традициями и достижениями передовых стран мира сделало имамат, центральный элемент ваххабитской политической традиции XIX в., пережитком прошлого как для короля и правящей элиты, так и для остальных подданных. Этому способствовал процесс секуляризации общества — следствие расширения контактов с внешним миром, а также внедрения последних достижений научной мысли и технического прогресса.

Необходимо учитывать, что саудовская модернизация представляла собой «революцию сверху», когда инициатором кардинальных преобразований является государственная власть. Так было и в случае с институтом улама. Основным инициатором реформ был король, но богословы также демонстрировали встречное движение, поскольку обе стороны осознавали насущную необходимость перемен. Камнем преткновения был только вопрос автономии, поскольку речь шла о власти.

Общей для всех сфер стала перестройка системы управления страной, её бюрократизация, гомогенизация и укрепление территориальной целостности государства. Одновременно с ними шли процессы модернизации всех сторон жизни общества, которые сделали невозможным функционирование улама в дореформенном виде. Изменение административной системы повлекло за собой формирование единого корпуса улама и централизованной системы подготовки религиозных кадров, а также привело к соединению саудовских потомственных богословов в единое целое. Формирование министерской системы в КСА поставило под вопрос место и роль улама в новом государстве.

В итоге мы можем уверенно констатировать, что институт улама в Саудовской Аравии к 1992 г. совершил качественный скачок в развитии, благодаря чему успешно функционирует сегодня. Несмотря на ряд структурных изменений, осуществлённых после 1993 г., он сохраняет тот же облик, что и в 1992 г.

⁴⁹⁸ Запрещены в РФ.

Отношения короля и богословов не утрачивают конфликтного потенциала. Секуляризация саудовского общества за последние 30 лет только набирает обороты, а внешнеполитическая обстановка выглядит благоприятной, поэтому сложившаяся конфигурация института улама вряд ли будет кардинально изменена в обозримом будущем. Скорее можно ожидать полного и открытого, а не завуалированного, как в 1992 г., подчинения улама королю как светскому лицу.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

На русском языке

1. Адамов, А. Ирак Арабский: Бассорский вилайет в его прошлом и настоящем. – СПб.: Типография главного управления уделов, 1912. – 616 с.
2. Документ №10. О Всемусульманских конгрессах в Карие и Мекке (По материалам спецосведомления и инопрессы)// Ислам и советское государство (по материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 г.). Вып.1. / Вступ. комментарии и сост. Д.Ю. Арапов, Г.Г. Косач. – М.: Изд. дом Марджани, 2010. – С. 64–77.
3. Саудовская Аравия: Справочник / Ред. В.В. Озолинг. – М.: Наука, 1980. – 271 с.
4. Халид ибн Султан. Воин Пустыни. Личный взгляд на Войну в Персидском заливе командующего объединёнными вооружёнными силами. – М.: Дар аль-Кэмам, 1996. – 478 с.

На английском языке

5. Ali Bey. Travels of Ali Bey in Morocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria and Turkey between the years 1803 and 1807, written by himself and illustrated by maps and numerous plates. In 2 vols. Vol. I. – London: Print for London and co., 1816. – 390 p.
6. Area Handbook for Saudi Arabia. – Washington: Б/и, 1977. – 369 p.
7. Burckhardt, J.L. Notes on the Bedouins and Wahhbys. In 2 vols. Vol. I. – London: Henry Colburn and Richard Bentley, 1831. – 391 p.
8. De Gauri, G. Faysal King of Saudi Arabia. – New York, Washington: Frederic A. Praeger, publishers, 1966. – 191 p.
9. Dickson, H. The Arab of The Desert: a Glimpse into Badawin life in Kuwait and Saudi Arabia. – London: Allen &Unwin, Б/г. – 664 p.

10. Dickson, H. Kuwait and Her Neighbors. – London: Allen & Unwin, 1968. – 627 p.
11. Glubb, J. B. War in The Desert. – London: Hodder & Stoughton, 1960. – 352 p.
12. King Fahd's Speech on the Issuance of the Basic Law of Governance. 1992 // Embassy of Saudi Arabia. – URL: <https://www.saudiembassy.net/king-fahds-speech-issuance-basic-law-governance> (accessed: 11.09.2024).
13. Lacey, R. The Kingdom. – London: Hutchison, 1981. – 631 p.
14. Lacey, R. Inside the Kingdom. Kings, Clerics, Modernists, Terrorists and the Struggle for Saudi Arabia. – Leicester: W F Howes Ltd, 2009. – 582 p.
15. Law of the Judiciary. 1975 // Embassy of Saudi Arabia – URL: <https://web.archive.org/web/20250218170133/https://saudiembassy.net/law-judiciary> (Accessed on 02.02. 2026).
16. Middle East Records. Vol. I. – London: George Weidenfield & Nicolson Limited, 1960. – 577 p.
17. Philby, H. The Heart of Arabia. In 2 vol. Vol. I. – London - Bombay - Sydney: Constable and Company Ltd, 1922. – 354 p.
18. Philby, H. Forty Years in the Wilderness. – London: Hale, 1957. — 272 p.
19. al-Rihani, A. Ibn Saud of Arabia. His People and Land. -London: Constable & Co Ltd, 1928. – 370 p.
20. Saudi Arabia: A Country Study / Ed. by H.Ch. Metz. – Washington: Department of the Army, 1993. – 354 p.
21. The Holy Quran and the Sword: Sel. Addresses, Speeches, Memoranda, Interviews by HM the late King Abdul Aziz Al-Saud Founder of the Kingdom of Saudi Arabia / Ed. by: Mohyiddin Al-Qabesi. – Riyadh: Saudi Desert House, 1998. – 340 p.
22. The “Religious” petition // Abu-Hamad A. Empty Reforms. Saudi Arabia’s New Basic Laws. New York, Washington, Los Angeles, London, 1992. P. 61–62 – URL: <https://www.hrw.org/reports/pdfs/s/saudiar/saudiara.925/saudi925full.pdf> (accessed on: 22.08.2022).

23. What is Sahwa, the Awakening Movement Under Pressure in Saudi
05.06.2019 // Аль-Джазира. – URL:
<https://www.aljazeera.com/features/2019/6/5/what-is-sahwa-the-awakening-movement-under-pressure-in-saudi> (дата обращения 20.03.2025).
24. Who are the key sahwa figures Saudi Arabia is cracking down on?
05.06.2019.– URL: <https://www.aljazeera.com/features/2019/6/5/who-are-the-key-sahwa-figures-saudi-arabia-is-cracking-down-on> (дата обращения 20.03.2025).

На арабском языке.

25. Абраз маламих ташкил Хай'ат кибар аль-'улама: тамсиль ли-ль-маликийя ва-ль-ахнаф ли-л-марра аль-'ула. 15.02.2009 (Наиболее яркие черты процесса формирования Комитета высших улама. Первый раз, когда членами КВУ стали маликиты и ханафиты. 15.02.2009) // Аш-Шарк аль-Аусат. – URL:
<http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=507131&issueno=11037>
(дата обращения: 28.11.2024).
26. Аль аш-Шайх, М.А. Аль хамд ли-ллах аллази фарада аль-джихад би-ль-калб ва-ль-йад ва-ль-лисан (Слава Аллаху, который постановил вести джихад сердцем, рукой и языком) // Ибн Касим, А. Ад-дурар ас-саниййа фи-ль-а'джвибат ан-надждиййа маджму'ат расаил ва масаил 'улама Наджд аль-'а'алам мин 'аср аш-шайх Мухаммад ибн 'Абд аль-Ваххаб ила 'асрина хаза (Величественные жемчужины ислама в ответах недждийских богословов: сборник посланий и писем выдающихся недждийских богословов от Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба до наших дней). В 16 т. Т. VIII. – Б/м, Б/и, 1995. – С. 22–30.
27. Аль аш-Шайх, М.И. № 4104. 'Азл аль-кади йашриб ад-духхан (№ 4104 Отставка кади, курящего кальян) // Ибн Касим, М. Фатава ва раса'иль ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрахим аль аш-Шейх (Письма, прокламации и фетвы его преосвященства шейха Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха) в 13 т. Т. XII. – Макка: Матбаат аль-хукума, 1399 х. – С. 324.

28. Аль аш-Шайх, М.И. Мин Мухаммад ибн Ибрахим ила амир ал-мукаррам Султан ибн Биджад ибн Хумайд, Улуш ибн Халид, Абд аль-Мухсин ар-Раджаа, Хинди, Шуджжаа, Шалвих ибн Фаллах (От Мухаммада ибн Ибрагима к благородному шейху Султану ибн Биджаду ибн Хумайду, Улушу ибн Халиду, Абд аль-Мухсину ар-Раджаа, Хинди, Шуджаа, Шалвиху ибн Фаллаху) // Ибн Касим, А. Ад-дурар ас-саниййа фи-ль-‘аджвibat ан-надждиййа маджму‘ат раса’ил ва масаи’л улама Наджд аль-а‘алам мин ‘аср аш-шайх Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб ила ‘асрина хаза (Величественные жемчужины ислама в ответах недждийских богословов сборник посланий и писем выдающихся недждийских богословов от Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба до наших дней В 16 т. Т IX. – Б/м, Б/и. 1995. – С. 175–179.
29. Аль аш-Шайх, М.А. Мин Мухаммад ибн Абд аль-Латиф ила ман йараху мин ихванина аль-муслимин (От Мухаммада ибн Абд аль-Латыфа ко всем нашим братьям-мусульманам кто увидит это письмо) // Ибн Касим, А. Ад-дурар ас-саниййа фи-ль-‘аджвibat ан-надждиййа маджму‘ат раса’ил ва масаи’л улама Наджд аль-а‘алам мин ‘аср аш-шайх Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб ила ‘асрина хаза (Величественные жемчужины ислама в ответах недждийских богословов сборник посланий и писем выдающихся недждийских богословов от Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба до наших дней В 16 т. Т. XIV. - Б/м, Б/и., 1999. – С. 296–302.
30. Аль аш-Шайх, М.И. № 4075. Насихат ли кади Аби ад-Духул фи сулук аль-када (Наставление кади Абу ад-Духула в том, что касается поведения и качеств кади) // Ибн Касим, М. Фатава ва раса’иль ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрахим Аль аш-Шайх (Письма, прокламации и фетвы его преосвященства шейха Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха) в 13 т. Т. XII. – Макка: Матба’ат аль-хукума, 1399 х. – С. 302 – 304.
31. Аль аш-Шайх, М.И. № 4111. Мин мусаввигат азл аль-кади (Из законных оснований для увольнения кади) // Ибн Касим, М. Фатава ва раса’иль ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрагим Аль аш-Шайх (Письма,

- прокламации и фетвы его преосвященства шейха Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха) в 13 т. Т. XII. – Макка: Матба‘ат аль-хукума, 1399 х. – С. 331.
32. Аль аш-Шайх, М.И. № 4119 Йанбаги ли ахл аль-балад мувазарат аль-кади (Жителям области надлежит поддерживать кади) // Ибн Касим, М. Фатава ва раса‘иль ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрахим Аль аш-Шайх (Письма, прокламации его превосходительства Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха). Т. XII. – Макка: Матба‘ат аль-хукума, 1399 х. – С. 335.
33. Аль аш-Шайх, М.И. № 4120. Насихат нас талабу кади (Наставление лицам, просивших прислать кади) // Ибн Касим, М. Фатава ва раса‘иль ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрагим Аль аш-Шайх (Письма, прокламации и фетвы его преосвященства шейха Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха) Т. XII. – Макка: Матба‘ат аль-хукума, 1399 х. – С. 335–337.
34. Аль аш-Шайх, М.И. № 421. Йа‘атамид фи-ль-изан ва-ль-имама аль-имана ва-д-дийана ва-ль-фикх фи ахкамихима кайфа йуваззау ризкухум (Призыв на молитву, надёжное религиозное лидерство, религия, фикх и то, что они вдвоём требуют зависят от того, как распределяется их оплата) // Ибн Касим, М. Фатава ва раса‘ил ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрахим Аль аш-Шайх (Письма, прокламации и фетвы его светлости Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха) В 13-ти т. – Т. II. Макка: Матба‘ат аль-хукума, 1399 х. – С. 117–118.
35. Аль аш-Шайх, М.И. № 427. Мушагабатуху ли кулли имам (Беспорядок его встречается у каждого имама) // Ибн Касим, М. Фатава ва раса‘ил ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрахим Аль аш-Шайх (Письма, прокламации и фетвы его преосвященства шейха Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха). Т. II. – Макка: Матба‘ат аль-хукума, 1399 х. – С. 121.
36. Аль аш-Шайх, М.И. № 426. Шурраб ад-духхан ла йуазан (№ 426 Курильщик кальяна не может призывать людей на молитву) // Ибн Касим, М. Фатава ва раса‘ил ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрахим Аль аш-Шайх (Письма, прокламации и фетвы его преосвященства шейха Мухаммада ибн

- Ибрагима Аль аш-Шейха). Т.П. – Макка: Матба‘ат аль-хукума, 1399 х. – С. 120.
37. Аль аш-Шейх, М.И. № 4466. Ва кудат аль-ашаир (А также судьи в аширах) // Ибн Касим, М. Фатава ва раса’ил ли самахат аш-шайх Мухаммад ибн Ибрахим Аль аш-Шайх (Письма, прокламации и фетвы его преосвященства шейха Мухаммада ибн Ибрагима Аль аш-Шейха) в 13 т. Т. XII. – Макка: Матба‘ат аль-хукума, 1399 х. – С.291–292.
38. Аль Сауд, А.А. Мин ‘Абд аль-‘Азиз ибн ‘Абд ар-Рахман Аль Файсал ила ман йараха мин ихванина алт-муслимин (От Абд аль-Азиза ибн Абд ар-Рахмана Аль Фейсала ко всем нашим братьям-мусульманам кто его увидит) // Ибн Касим, А. Ад-дурар ас-саниййа фи-ль-а’джвибат ан-надждиййа маджму‘ат расаил ва масаил ‘улама Наджд аль- ‘а‘алам мин ‘аср аш-шайх Мухаммад ибн ‘Абд аль-Ваххаб ила ‘асрина хаза (Величественные жемчужины ислама в ответах неждийских богословов: сборник посланий и писем выдающихся неждийских богословов от Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба до наших дней)В 16 т. Т. XIV. - Б/м, Б/и., 1999. – С. 395–396.
39. Аль-амр аль-маликий ракм А/137. 1971 (Королевский указ № А/137. 1971) // Умм аль-Кура. – 1971 – №2387. – С.1
40. Аль-Ауда... да‘ий са‘удий зара ас-сиджн аксар мин марра. 23.03.2016 (аль-Ауда... саудовский проповедник снова получил тюремный срок. 23.03.2016) // Аль-Джазира. – URL:<https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2016/3/23/سلمان-العودة> (дата обращения: 26.10.2025).
41. аль-Анзи, А. Аль-маут йугиб Мухаммад аш-Шави‘ир мусташар Ибн Баз ва ахад а‘алам аль-адаб ва ат-тарих би аль-мамлака. 2021 (Смерть унесла Мухаммада аш-Шавиира, советника Ибн База и одного из выдающихся историков и литераторов королевства. 2021) // Сабк. – URL: <https://sabq.org/h6Qfyj> (Дата обращения 05.03.2025).
42. аль-Анкари, А. Аль-хамд ли-ллах аллази шара‘а аль-джихад ли ибадат аль-муаминин (Слава аллаху, который установил джихад службой для

правоверных) // Ибн Касим, А. Ад-дурар ас-саниййа фи-ль-‘аджвибат ан-надждиййа маджму‘ат расаил ва масаил ‘улама Наджд аль- ‘а‘алам мин ‘аср аш-шайх Мухаммад ибн ‘Абд аль-Ваххаб ила ‘асрина хаза (Величественные жемчужины ислама в ответах недждийских богословов сборник посланий и писем выдающихся недждийских богословов от Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба до наших дней) В 16 т. Т. VIII. – Б/м,Б/и, 1995. – С.37–48.

43. Аш-шайх ‘Абд Аллах ибн ‘Абд аль-Латиф ибн ‘Абд ар-Рахман ибн Хасан ибн Мухаммад ибн ‘Абд аль-Ваххаб Аль аш-Шайх (1256 х. – 1339 х.) (Шейх Абдааллах ибн Абд аль-Латиф ибн Абдуррахман ибн Хасан ибн Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб Аль аш-Шейх 1256 х. – 1339 х.) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т.I. – ар-Рияд: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 215–230.
44. Аш-шайх ‘Абд Аллах ибн Мухаммад ибн ‘Абд аль-Азиз ибн Мухаммад аль-Бассам (1275 х. – 1346 х.) (Шейх Абдаллах ибн Мухаммад ибн Абд аль-Азиз ибн Мухаммад аль-Бассам) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. IV. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 426–430.
45. Аш-шайх ‘Абд Аллах ибн Хасан ибн Ибрахим Аль аш-Шайх (1310–1399 х.) (Шейх Абдаллах ибн Хасан ибн Ибрагим Аль аш-Шейх (1310–1399 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 6 т. Т.IV. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С.64–66.
46. Аш-шайх ‘Абд Аллах ибн Хасан ибн Хусайн ибн Али ибн Хусайн ибн Мухаммад ибн ‘Абд аль-Ваххаб аль аш-Шайх (1287 х. – 1378 х.) (Шейх Абдаллах ибн Хасан ибн Хусейн ибн Али ибн Хусайн ибн Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб Аль аш-шейх (1287 х.–1378 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). Т.I. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 231–241.
47. Аш-шайх ‘Абд ар-Рахман ибн ‘Абд аль-‘Азиз ибн Замил Аль Силим (1311х. – 1402 х.) (Шейх Абдуррахман ибн Абд аль-Азиз ибн Замил Аль

Силим (1311 х. – 1402 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. III. – ар-Рияд: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 66–68.

48. Аш-шайх Ахмад ибн ‘Абд аль-Мухсин ибн Хамад аль Аба Хусайн (ок. 1330 х. - ...)(Шейх Ахмад ибн Абд аль-Мухсин ибн Хамад Аль Аба Хусейн (ок. 1330 х. - ...)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. I. – ар-Рияд: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 488–489.
49. Аш-шайх Ахмад ибн Сулайман ибн Абд Аллах аль-Бассам (1335 х. – 1407 х.) (Шейх Ахмад ибн Сулайман ибн Абдаллах аль-Бассам (1335 х. – 1407 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 6 т. Т. I. – ар-Рияд: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 474–475.
50. Аш-шайх Зайд ибн ‘Абд аль-‘Азиз ибн Зайд ибн Файйад (1350 х. – 1416 х.) (Шейх Зайд ибн Абд аль-Азиз ибн Зайд ибн Файйад (1350 х. – 1416 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 6 т. Т. II. – ар-Рияд: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 203 – 208.
51. Аш-шайх Ибрахим ибн Насир ибн Салих аз-Зугайби (1329 х. – 1397 х.) (Шейх Ибрагим ибн Насер ибн Салих аз-Зугейби) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. I. – ар-Рияд: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 428–430.
52. Аш-шайх Ибрахим ибн Мухаммад ибн Абд аль-Карим аль-Мубаййад (1331 х. – 1413 х.) (Шейх Ибрахим ибн Мухаммад ибн Абд аль-Карим аль-Мубаййад (1331 х. – 1413 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. I. – ар-Рияд: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 413–414.
53. Аш-шайх Ибрахим ибн Мухаммад ибн Мухаммад аль-Амуд (1324 х. – 1394 х.) (Шейх Ибрагим ибн Мухаммад ибн Мухаммад аль-Амуд (1324 х. – 1394 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама

Неджа на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. I. – ар-Рияд: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С.421–422.

54. Аш-шайх Ибрахим ибн Сулайман ибн Насир аль-Рашид (1320 х. – 1371 х.) (Шейх Ибрахим ибн Сулейман ибн Насир аль-Рашид (1320 х. – 1371 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. I. – ар-Рияд: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 306–310.
55. Аш-шайх Ибрахим ибн Фахд Нугаймиш (1331 х. – 1368 х.) (Шейх Ибрагим ибн Фахд Нугеймиш (1331 х. – 1368 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). Т. I. – ар-Рияд: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 267–268.
56. Аш-шайх Ибрахим ибн Хамад аш-Шасри (1195 х. – 1255 х.) (Шейх Ибрагим ибн Хамад аш-Шасри (1195 х. – 1255 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). Т. I. – ар-Рияд: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 273–276.
57. Аш-шайх Ибрахим ибн Хамад ибн ‘Абд Аллах ибн Джасир (1241 х. – 1338 х.) (Шейх Ибрагим ибн Хамад ибн Абдаллах ибн Джасир (1241 х. – 1338 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). Т. I. – ар-Рияд: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 277–293.
58. Аш-Шайх Исмаил ибн Мухаммад аль-Ансари (1340 х. – 1417 х.) (Шейх Исмаил ибн Мухаммад аль-Ансари 1340 х. – 1417 х.) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. I. – ар-Рияд: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 570–574.
59. Аш-шайх Мухаммад ибн ‘Абд аль-Ваххаб (1115 х. – 1206 х.) (Шейх Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб (1115 х. – 1206 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 6 т. Т. I. – ар-Рияд: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 125–168.
60. Аш-шайх Мухаммад ибн Ибрахим ибн ‘Абд аль-Латиф Аль ‘Абд аль-Латиф (1308 х. – 1399 х.) (Шайх Мухаммад ибн Ибрахим ибн Абд аль-Латыф

Аль ‘Абд аль-Латыф (1308 х. – 1399 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. V. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 460–464.

61. Аш-шайх Мухаммад ибн Ибрахим ибн ‘Абд аль-Латиф ибн ‘Абд ар-Рахман ибн Хасан ибн ‘Абд аль-Ваххаб Аль аш-Шайх (1311 х. – 1387 х.) (Шейх Мухаммад ибн Ибрагим ибн Абд аль-Латиф ибн Абдуррахман ибн Хасан ибн Абд аль-Ваххаб Аль аш-Шейх (1311 х. – 1387 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т I. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 242–263.
62. Аш-шайх Мухаммад ибн Салих ибн Мукбил Аль Кувайфил (1306 х. – 1402 х.) (Шейх Мухаммад ибн Салих ибн Мукбил Аль Кувайфил (1306 х. – 1402 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. VI. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 29–31.
63. Аш-шайх Са‘ад ибн Мухаммад ибн Сайф Аль Йахйа (... - 1402 х.) (Шейх Саад ибн Мухаммад ибн Сайф Аль Йахйа (...- 1402 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. II. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 230–231.
64. Аш-шайх Са‘ад ибн Мухаммад ибн Файсал Аль Мубарак (1330 х. – 1397 х.) (Шейх Саад ибн Мухаммад ибн Фейсал Аль Мубарак (1330 х. – 1397 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улемы Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. II. – Ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 240–241.
65. Аш-шайх Са‘ад ибн Хамад ибн ‘Али Ибн ‘Атик (1267 х. – 1349 х.) (Шейх Саад ибн Хамад ибн Али ибн Атик (1267 х. – 1349 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. II. – Ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 220–221.
66. Аш-шайх Сулайман ибн Салих ибн Хамад аль-Бассам (1318 х. – 1405 х.) (Шейх Сулейман ибн Салих ибн Хамад аль-Бассам (1318 х. – 1405 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на

протяжении восьми веков). В 6 т. Т.П. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 281–284.

67. Аш-шайх Сулайман ибн ‘Абд Аллах ибн Мухаммад аль-Миш‘али (1301 х. – 1386 х.) (Шейх Сулейман ибн Абдаллах ибн Мухаммад аль-Мишали) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т.П. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 333–336.
68. Аш-шайх Сулайман ибн ‘Абд аль-‘Азиз ибн Ибрахим ас-Сухайми (1296 х. – 1357 х.) (Шейх Сулайман ибн Абд аль-Азиз ибн Ибрагим ас-Сухайми (1296 х. – 1357 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т.П. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 320–325.
69. Аш-шайх Сулайман ибн ‘Абд аль-Карим ибн Мухаммад ас-Суннани (1320 х. – 1409 х.) (Шейх Сулейман ибн Абд аль-Карим ибн Мухаммад ас-Суннани (1320 х. – 1409 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т.П. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 330–331.
70. Аш-шайх Сулайман ибн ‘Абд ар-Рахман ибн Мухаммад аль-‘Умари (1297 х. – 1375 х.) (Шейх Сулейман ибн Абдуррахман ибн Мухаммад аль-Умари (1297 х. – 1375 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т.П. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419. – С. 308–319.
71. Аш-шайх Сулайман ибн Абд ар-Рахман ибн Мухаммад ас-Сани‘ (1323 х. – 1389 х.) (Шейх Сулейман ибн Абдуррахман ибн Мухаммад ас-Саниа (1323 х. – 1389 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). В 6 т. Т.П. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 301–307.
72. Аш-шайх Сулайман ибн Абд ар-Рахман ибн Мухаммад ибн Хамдан (1322 х. – 1397 х.) (Шейх Сулейман ибн Абдуррахман ибн Мухаммад ибн Хамдан (1322 х. – 1397 х.)) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат

курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. II. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 295 – 300.

73. Аш-шайх Сулайман ибн Салих ибн Сулайман аль-Хузайм (1320 -1407 г.х.) (Шейх Сулейман ибн Салих ибн Сулайман аль-Хузайм (1320 -1407 г.х.))// Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. II. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 290–292.
74. Аш-шайх Мухаммад ибн ‘Абд аль-Джаббар ибн ‘Али аль-Бадрани ад-Дусри (... – 1345 х.) (Шейх Мухаммад ибн Абд аль-Джаббар ибн Али аль-Бадрани ад-Дусри (...– 1345 х.) // Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков) В 6 т. Т. VI. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима, 1419 х. – С. 34–37.
75. Вахба, Х. Джазират аль-‘араб фи аль-карн аль-‘ишрин (Аравия в XX в.). – Б/ м.: Матба‘ат ладжна ат-та‘алиф ва-тарджама ва-н-нашр, 1935. – 436 с.
76. Вахба, Х. Мин аль-му’аллиф ила джалалат аль-малик би ‘ард ‘ала джалалатихи ба‘ад муктарахат ли ислах аш-шуун ад-дахилийа ли-л-мамлака (Письмо от автора Его королевскому величеству с рядом предложений по улучшению внутреннего положения в королевстве) // Хамсуна ‘аман фи Джазират аль-эараб (Пятьдесят лет на Аравийском полуострове). – Аль-Кахира: Дар аль-‘афак аль-‘арабийа, 2001. – С. 211–218.
77. Вахба Х. Хамсуна амман фи Джазират аль-‘араб (Пятьдесят лет на Аравийском полуострове).– Аль-Кахира: Дар аль-‘афак аль-‘арабийа, 2001. – 307 с.
78. Джалалат аль-малик йухниу асхаб аль-фаххама руаса Индунисийа ва аль-Джабун ва Афганистан ва-ль-Хинд ва-ль-Курийа аль-джанубийа ва йалтаки джалалатуху шукр фаххамат ар-раис аль-кури // Умм аль-Кура – 1978. – №2739 – С.1.
79. аз-Зирикли Х. Шибх аль-джазира аль-‘арабийа фи ‘ахд аль-малик ‘Абд аль-‘Азиз (Аравийский полуостров в эпоху короля Абд аль-Азиза). – Байрут: Дар аль-‘илм ли-ль-малаййин, 1992. – 1460 с.

80. Ибн Атик, С.Х. Мин Са'ад ибн Хамад ибн 'Атик ила джаннаб имам ал-муслимин 'Абд аль-'Азиз ибн 'Абд ар-Рахман Аль Файсал. Хуррира 23 ша'абан 1343 х. (От Саада ибн Хамада ибн Атика его превосходительству имаму мусульман Абд аль-Азизу ибн Абд ар-Рахману Аль Фейсалу. 23 шаабана 1343 х.) // Ибн Касим, А. Ад-дурар ас-саниййа фи-ль-а'джвибат ан-надждиййа маджму'ат расаил ва масаил 'улама Наджд аль- 'а'алам мин 'аср аш-шайх Мухаммад ибн 'Абд аль-Ваххаб ила 'асрина хаза (Величественные жемчужины ислама в ответах неждийских богословов сборник посланий и писем выдающихся неждийских богословов от Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба до наших дней). В 16- т. Т. XIV. – Б/м, Б/и, 1999. – С. 518–524.
81. Ибн Бишр У. 'Унван аль-маджд фи тарих Наджд (Символ славы в истории Неджда). В 2-х т. Т. I. – Ар-Рийад: Дарат аль-малик 'Абд аль-'Азиз, 1982. – 459 с.
82. Ибн 'Иса И. Тарих ба'ад аль-хавадис аль-ваки'а фи Наджд ва- вафаййат ба'ади аль-а'аййан ва ансабихим ва бина'и ба'ады булдан мин 8 х. ила 1340 х. (История некоторых событий, происходивших в Неджде, смертей некоторых ааянов и их родов а также возникновения некоторых стран с XIV в по 1922 г.). – Ар-Рийад: аль-Амана аль-'амма ли аль-и'хтифаль би мурур миат ам 'ала та'асис аль-Мамлака аль-'арабиййа ас-са'удиййа, 1999. – 250 с.
– [URL:https://www.alarabimag.com/books/12846-تاريخ-بعض-الحوادث-الواقعة-12846.html](https://www.alarabimag.com/books/12846-تاريخ-بعض-الحوادث-الواقعة-12846.html) (дата обращения 26.10.2025).
83. Мисак муназзама ат-та'авун аль-исламий (Устав Организации исламского сотрудничества) // Internet Archive – URL: https://web.archive.org/web/20190826233158/https://www.oicoci.org/upload/documents/charter/ar/oic_charter_2018_ar.pdf (дата обращения: 06.05.2025).
84. ан-Низам аль-асасий ли-ль-хукм. 1992. (Основной закон правления.1992) // Nezams. com. – URL: <https://nezams.com/> - النظام الأساسي للحكم (дата обращения: 12.06.2024). ١٤١

85. ан-Низам аль-асасий ли-ль-хукм. 1992 (Основной закон правления.1992) – URL: <https://archive.org/details/002-pdf-01-1412/mode/2up> (дата обращения: 12.06.2025).
86. Нубза мухтасира ‘ан ас-сира аз-затийа ли ‘Абд ар-Раззак аль-‘Афифи (Краткая заметка о жизни Абд ар-Раззака аль-Афифи) // Saaid.org – URL: <https://saaid.org/Warathah/1/afefe.htm> (дата обращения: 06.02.2025).
87. Нубза мухтасира ан ас-сира аз-затийа ли самахат аш-шайх Салих ибн Мухаммад аль-Лухайдан (Краткая биография его превосходительства шейха Салиха ибн Мухаммада аль-Лухайдана) // Сайд аль-фава’ид -URL: <https://saaid.org/Warathah/1/alihedan.htm> (дата обращения: 03.02.2026).
88. Сумувву аль-амир Файсал йуалану фи байанихи аль-визарийи ас-сияса аль-джадида лид-даула (Его королевское высочество принц Фейсал на заседании совета министров объявляет о начале новой политике в стране) // Умм аль-Кура. – 1962 – №.1944. – С.1, 6.
89. Тарджама ад-дуктур Мухаммад ибн Са‘ад аш-Шави‘ир (1356–1442 г.х.) (Биография доктора Мухаммада ибн Саада аш-Шавиира (1356–1442 х)) // Салаф ли аль-бухус ва ад-дираса. – URL: <https://web.archive.org/web/20220518154324/https://salafcenter.org/5941/> (дата обращения: 15.02.2026).
90. Тарджама аль-му‘аллиф аш-шайх ‘Абд Аллах аль-Бассам би калам ибнихи аль-мухандис Халид ибн ‘Абд Аллах аль-Бассам (Биография автора шейха Абдаллаха аль-Бассама. Составлена его сыном инженером Халидом ибн Абдаллхом аль-Бассамом) //Аль Бассам, А. ‘Улама Наджд хилала саманийат курун (Улама Неджда на протяжении восьми веков). Т.І. – ар-Рийад: Дар аль-‘асима,1419 х. – С. 81–116.
91. ‘Умада аль-куллийа ‘абра ат-тарих (Деканы факультета на протяжении истории). – Дажми‘ат ‘Умм аль-Кура, 2019. – URL: <https://web.archive.org/web/20250206192153/https://uqu.edu.sa/colshria/App/FILES/41536> (дата обращения 12.02.2026).

92. аль-‘Умари С. ‘Улама Аль Силим ва таламизатахум ва ‘улама аль-Касим (Улама из Аль Силим, их ученики и другие улама аль-Касима) в 2-х т. Т I. – ар-Рийад: Матаби‘у аль- ‘иша‘, 1985. – 530 с.
93. аль-Фавваз Н. Вафат аш-шайх Салих аль-Лухайдан ‘адувв Хайат Кибар аль-‘улама би ас-са‘удиййа. (Смерть шейха Салиха аль-Лухйадана, члена Комитета высших улама Саудовской Аравии). 01.05.2022 // Аль-Арабия.– URL:
<https://web.archive.org/web/20220105045527/https://www.alarabiya.net/saudi-today/2022/01/05/وفاة-الشيخ-صالح-الالحيدان-عضو-هيئة-كبار-العلماء-بالسعودية> (дата обращения:04.02.2026).
94. Фаджи’а кубра ва ма’асат тарихийа тахуллу би-ль-умма ас-саудиййа. Истишихад имам аль-муслимин ва заим аль-уруба аль-каид аль-мулхим Файсал ибн Абд аль-Азиз. Раннат хазн ва-ль-марр та‘умм ирджа’ аль-аламайн аль-арабий ва-ль-исламий ва кулл билад аль-алам. Аль-ашфа’а мин аль-мулук ва-р-ру’аса ва зуама ад-дувал ас-садика йукаддимун ат-та’ази би вафат раджали-т-тарих ва рамзи-ль-вафа. Мубайа‘ Халид ибн ‘Абд аль-‘Азиз маликан ала аль-билад ва Фахд ибн Абд аль-Азиз валиян ли аль-‘ахд (Большая неожиданность и историческая потеря произошла в саудовской умме. Мученическая гибель имама мусульман, вождя всех арабов и вдохновляющего руководителя Фейсала ибн Абд аль-Азиза. Горькая потеря охватила все концы арабского и мусульманского миров. Вожди, президенты и короли дружественных стран направляют соболезнования в связи со смертью личности исторического масштаба и символа верности. Присяга Халиду ибн Абд аль-Азизу как королю страны и Фахду ибн Абд аль-Азизу как наследнику престола) // Умм аль-Кура – 1975. – №2579 – С. 1 – 5. – С.1
95. Файсал аль-мафди малик аль-билад (Обожаемый Фейсал – король страны) // Умм аль-Кура. – 1964. – № 2015. – С. 1.
96. Файсал йумарис сулутат джалалат аль-малик фи худурихи ва гийабихи (Фейсал осуществляет обязанности Его величества в его отсутствие и присутствии) // Умм аль-Кура – 1964 – №2015. – С.1.

97. Хакикат аль-'амр би-ль-ма'аруф ва-н-нахийи 'аниль-мункар (Сущность процесса поощрения добродетели и порицания греха) // Умм аль-Кура. – 1927 – № 111. – С. 1
98. Халь иктираф ба'ади аль-хуккам ли-ль-муаси ва-ль-кабаир муджиб ли-ль-хурудж алайхим? (Является ли совершение некоторыми властными лицами греховных действий основанием для отказа им подчиняться?). – URL: <https://binbaz.org.sa/fatwas/2107/-هل-اقتراف-بعض-الحكام-للمعاصي-والكبار-موجب-للخروج-عليهم> (дата обращения: 04.05.2025).
99. Хамза, Ф. Аль-билад аль-'арабийя ас-са'удийя (Саудовская Аравия). – Б/м.: Матба'ат Умм аль-кура, 1355 х. – 273 с.
100. аль-Хузйами, Н. Аййам ма'а Джухайман кунту ма'а джама'ат салафиййа аль-мухтасиба (Дни с Джухейманом, которые я провел в составе Ограниченной салафической группы). – Байрут: Аш-шабакат ал-'арабийя ли аль-абхас уа ан-нашар, 2011. – 183 с.

Литература

На русском языке.

101. Адамба, Ф.М. Высшее мусульманское духовенство в политической жизни Османского Египта (XVIII–XIX вв.) // Вестник Московского университета. Сер. 13: Востоковедение. – 1993 – № 3 – С. 33–55
102. Адамба, Ф.М. Высшее мусульманское духовенство Египта в конце XVIII – начале XIX века (Социальные функции. Экономические позиции) // Вестник Московского университета. Сер. 13: Востоковедение. – 1992 – № 4 – С. 40–57.
103. Адамба, Ф.М. Кириллина С.А. Религия и власть: ислам в Османском Египте (XVIII-первая четверть XIX в.). – М.: Издательство Московского университета, 1996. – 155 с.

104. Байба, О.И. Эволюция социально-политических структур Саудовской Аравии в XX веке: автореферат дис. ... кандидата исторических наук: 07.00.03. – М., 1996. – 19 с.
105. Барковская, Е.Ю. Ислам и проблемы становления современной государственности на мусульманском Востоке. – М.: РАГС, 2009. – 145 с.
106. Бартольд, В.В. Халиф и Султан // Академик В.В. Бартольд: сочинения Т.VI. – М.: ГРВЛ, 1966. – С. 15–81.
107. Ближний Восток: политика и идентичность. Коллективная монография / Под. ред. И.Д. Звягельской. – М.: Издательство «Аспект Пресс», 2020. – 336 с.
108. Бродель, Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории: сборник статей / Вст. статья и общ ред. Н.И. Кон, пер с англ., фр. и нем. Ю. А. Асеева. – М.: Прогресс, 1977. – 334 с. – С. 115–142.
109. Бродель, Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II / Пер. с фр. М. А. Юсима. В 3-х ч. Ч.1. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 495 с.
110. Бродель, Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II / Пер. с фр. М.А. Юсима. В 3-х ч. Ч.2. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 808 с.
111. Бродель, Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II / Пер. с фр. М.А. Юсима. В 3-х ч. Ч.3. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 639 с.
112. Валькова, Л.В. Особенности политики Саудовской Аравии на Арабском Востоке // Проблемы современной советской арабистики: труды IV Всесоюзной конференции арабистов. Ереван, 1985 г. Выпуск 1: Современные политические и социально-экономические проблемы арабских стран. – Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1988. – С. 235–241.
113. Валькова, Л.В. Роль «исламского фактора» и арабского национализма в формировании внешнеполитического курса Саудовской Аравии // Ислам и

проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока: сборник статей / Отв. ред. Ю. В. Ганковский. – М.: Наука, 1986. – С. 92–114.

114. Валькова, Л.В. Саудовская Аравия: нефть, ислам, политика. – М.: Наука, 1987. – 254 с.
115. Васильев, А.М. Идеология раннего ваххабизма // Народы Азии и Африки. – 1965 – № 6. – С. 113–121.
116. Васильев, А.М. История Саудовской Аравии (1745–1973). – М.: Наука, 1982. – 612 с.
117. Васильев, А.М. История Саудовской Аравии. – М.: Наука, 2024. – 793 с.
118. Васильев А.М. Король Фейсал. Личность, эпоха вера. – М.: Наука, 2010. – 519 с.
119. Георгиев, А.Г., Озолинг, В.В. Нефтяные монархии Аравии. – М.: Наука, 1983. – 224 с.
120. ДеЛонг–Ба, Н. Дж. Реформы Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба и всемирный джихад / Пер. с англ. Филипова. – М.: Ладомир, 2010. – 376 с.
121. Закария, М.Г. Нефтяные монархии Аравии на пороге XXI в. – М.: Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, 1998. – 119 с.
122. Иванов, Н.А. Организация шариатской власти и административно-хозяйственного аппарата в Османской империи XVI – XVII вв. (на примере арабских стран) // Феномен восточного деспотизма. Структура управления и власти. – М.: Наука, Восточная литература, 1993. – С. 234–261.
123. Кириллина, С.А. Ислам в Османском Египте в XVIII - первой трети XIX века: Социально-политические и идеологические функции: диссертация ... доктора исторических наук: 07.00.03. – Москва, 1998. – 357 с.
124. Кириллина, С.А. Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX - нач. XX в.). – Москва: Наука, 1989. – 201 с.
125. Косач, Г.Г. Саудовская Аравия. Эволюция государства и общества // Ближний Восток в поисках политического будущего. – М.: ИВ РАН, 2019. – 484 с. – С. 427–456.

126. Косач, Г.Г. Саудовская Аравия и конструирование социальной идентичности // Культурная сложность современных наций / Отв. ред. В. А. Тишков, Е. И. Филиппова; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Политическая энциклопедия, 2016. – С. 359–376.
127. Косач, Г.Г. Саудовская Аравия. Власть и религия // Политическая наука. – 2013 – №2. – С. 100 – 125.
128. Косач, Г.Г. Саудовская Аравия: «религиозное государство» или «государственная религия» // Религия и общество на востоке. – 2017 – №1 – С. 7 – 50.
129. Косач, Г.Г. Саудовская Аравия: власть, улемы и антисистемная оппозиция (богословско-политический ответ противникам режима) // Ближний Восток и современность. – 2013 – №1(247) – С.127–158.
130. Косач, Г.Г. Саудовская Аравия: внутренние истоки терроризма// Вестник РУДН Серия Международные отношения. – 2017 – №14 – С. 639 – 654
131. Косач, Г.Г. Саудовская Аравия: политические процессы 1990-х – 2000-х гг. – М.: Институт Ближнего Востока, 2013. – 92 с.
132. Косач, Г.Г. Саудовский дипломатический корпус: этапы эволюции и источники формирования. – М.: ИБВ, 2008. – 203 с.
133. Косач, Г.Г., Мелкумян, Е.С. Внешняя политика Саудовской Аравии. Приоритеты, направления, процесс принятия решений. – М.: Институт Ближнего Востока, 2003. – 235 с.
134. Куделин, А.А. Эволюция социально-политических институтов Османского Египта (XVII–XVIII вв.). – М.: РУДН, 2017. – 180 с.
135. Кудряшова, И.В. Идеологический дискурс политического ислама // Политическая наука – 2003. – № 4. – С. 133–148.
136. Кудряшова, И.В. Исламский фундаментализм как тип политического сознания: диссертация ... кандидата политических наук: 23.00.04. – М., 1999. – 164 с.

137. Кузнецов, В.А. Проблемы политического развития Арабского мира в 2010-2020-е годы: диссертация ... доктора политических наук: 5.5.2. – М, 2024. – 628 с.
138. Мелкумян, Е.С. Арабские монархии Залива в XXI веке Региональные глобальные аспекты внешней политики. – М., Институт востоковедения РАН, 2023. – 317 с.
139. Мелкумян, Е.С. Исламская идентичность государств Залива как одна из основ их взаимодействия // Мир ислама. История, общество, культура: материалы международной исламоведческой конференции научной конференции 11-13 декабря 2007 г./ Отв. ред. И. Алексеев. – М.: Издательский дом Марджани, 2009. – С. 272–279.
140. Мелкумян, Е.С. Исламский фактор в деятельности Совета Сотрудничества Арабских Государств Персидского Залива // Исламский фактор в международных отношениях в Азии. – М.: «Наука», 1987. – С.88–101.
141. Мелкумян, Е.С. История государств Арабского залива (Бахрейн, Катар, Кувейт, Объединенные Арабские Эмираты, Оман) в XX – начале XXI в. – М.: Институт востоковедения РАН, 2016. – 430 с.
142. Мелкумян, Е.С. Корректировка образа королевства: официальный саудовский нарратив // Восточная аналитика. – 2025. – №2. – С. 96 – 106.
143. Мелкумян, Е.С. Потенциальные возможности Саудовской Аравии в регионе Персидского залива и за его пределами // Азия: роль ключевых стран в международных отношениях в международных отношениях в 1990-е годы. – М.: ИВ РАН, 1995.
144. Мелкумян, Е.С. Регион Залива: конфликты, компромиссы, сотрудничество. – М.: Институт востоковедения РАН, Институт Ближнего Востока, 2008. – 283 с.
145. Мелкумян, Е.С. ССАГПЗ в глобальных и региональных процессах. – М.: Институт востоковедения РАН, 1999. – 200 с.

146. Мелкумян, Е.С. Формирование образа Саудовской Аравии и его влияние на российскую политику в отношении этого государства // Всматриваясь в друг друга... Россия и арабский мир: взаимное восприятие: сборник статей / Отв. ред. И.М. Смилянская. – М.: Институт востоковедения РАН, 2013. – С. 278–287.
147. Муджани, С.А. Хроника Неджда. Правление Мухаммда ибн Абд аль-Ваххаба и установление династии Сауда в Неджде и Хиджазе в Османских архивных документах / Пер. с перс. В.О. Кокликова. – М.: Садра, 2020. – 176 с.
148. Наумкин, В.В. Аравия в конце 20-х годов: успехи централизаторской миссии Ибн Сауда (По российским дипломатическим архивам) // Ислам и мусульмане: культура и политика (статьи, очерки и доклады разных лет). К 190-летию Института востоковедения РАН. – М. – Нижний Новгород, 2008. – С. 189–214.
149. Наумкин, В.В., Кузнецов, В.А. Газа. Йемен. Эпицентры боли. О чувствах, мифах и памяти на Ближнем Востоке. – М.: Фонд развития и поддержки Международного дискуссионного клуба Валдай, 2024. – 20 с. – URL: <https://ru.valdaiclub.com/a/reports/gaza-yemen-epitsentry-boli/> (дата обращения: 03.02.2026).
150. Наумкин, В.В. Несостоявшееся партнерство: советская дипломатия в Саудовской Аравии между мировыми войнами. – М.: ИВ РАН, Аспект Пресс, 2018. – 452 с.
151. Наумкин, В.В., Зарипов, И.А., Кузнецов, В.А., Орлов, В.В. Государство и мусульманская умма: институты управления и взаимодействия в России и арабском мире. Историческая ретроспектива // Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: История и современность. – 2021. № 1. – С. 54–69.
152. Наумкин, В.В., Кузнецов, В.А. Королевство Саудовская Аравия к определению модели арабской государственности // Новая и новейшая история. – 2023 – № 6. – С. 165–179.
153. Озолинг, В.В. Саудовская Аравия. – М.: Мысль, 1968. – 149 с.

154. Озолинг, В.В. Экономика Саудовской Аравии. – М.: Наука, 1975. – 207 с.
155. Орлов, В.В. Монархия и ислам в Алаутском Марокко: исторические пути взаимодействия (XVII – начало XXI в.): автореферат диссертации... доктора исторических наук: 07.00.03. – М., 2013. – 650 с.
156. Орлов, В.В. Монархия и ислам в Алаутском Марокко: исторические пути взаимодействия (XVII – начало XXI в.): автореферат диссертации... доктора исторических наук: 07.00.03. – М., 2013. –
157. Останин-Головня, В.Д. Религиозный фактор во внешней политике Саудовской Аравии (1979 – 2019 гг.): диссертация ... кандидата исторических наук: 5.6.7. – М., 2025.
158. Першиц, А.И. Хозяйство и общественно-политический уклад северной Аравии в XIX – первой трети XX вв. – М.: Издательство АН СССР, 1961. – 224 с.
159. Прошин, Н.И. Саудовская Аравия: историко-этнографический очерк. – М.: Наука, 1964. – 302 с.
160. Раджбандинов, М.З. Анатомия египетской революции 2011 г. Египет накануне и после политического кризиса в январе-феврале 2011 года. – М.: ИВ РАН, 2013. – 411 с.
161. Раджбандинов, М.З. Египетское движение братьев-мусульман. – М.: ИВ РАН, 2003. – 432 с.
162. Раджбандинов, М.З. Радикальный исламизм в Египте (на примере деятельности организации «Аль-Джихад» и «Аль-Гамаа аль-исламийя»). – М.: Институт востоковедения РАН, 2003. – 274 с.
163. Родригес, А.М. Ваххабизм в становлении и развитии государственных структур Саудовской Аравии // Проблемы истории государства и права. – М.: Магистр, 1996. – С. 60–75.
164. Родригес, А.М. Ислам в Саудовском королевстве // Проблемы новой и новейшей истории: материалы Всероссийской научно-практической межвузовской конференции. – Рязань: РГПУ, 1996. – 171 с. – С. 157-172.

165. Родригес, А.М. Нефть и эволюция социальных структур аравийских монархий. – М.: Наука, 1989. – 259 с.
166. Родригес, А.М. Особенности ислама кочевой периферии // Научные труды Московского педагогического государственного университета: Серия: «социально-исторические науки». – М.: Прометей, 1998. – С.163 – 169.
167. ас-Самак, А.К. Фейсал и внешняя политика Королевства Саудовская Аравия: диссертация ... кандидата исторических наук 07.00.03. – М., 2014. – 219 с.
168. Сейранян, Б.Г. Ислам и духовенство в Саудовской Аравии // Arabia Vitalis: Арабский Восток, ислам, древняя Аравия. – М., 2005. – С. 258 – 273.
169. Сейранян, Б.Г. Основные этапы развития политической системы Саудовской Аравии (1924–2005) // Восток (Oriens). – 2007. – № 5. – С. 79 – 92.
170. Скотт, Р.М. Новый образ исламского права. Государственно-религиозные отношения и конституционное строительство в современном Египте / Пер. с англ. Ю. Кириленко. – Спб.: Библиороссика, 2025. – 364 с.
171. Сюкияйнен, Л.Р. Мусульманское право: вопросы теории и практики. – М.: Наука, 1986. – 254 с.
172. Труевцев, К.М. Глобализация и арабский мир: до и после двух волн турбулентности. – М.: ИВ РАН, 2020. – 370 с.
173. Филоник, А.О. Саудовская Аравия: поиски внутренней гармонии. – Москва: ЗАО Асти-Издат, 2004. – 255 с.
174. Царегородцева, И.А. Историческое развитие движения «Братья-мусульмане» в Египте: диссертация...кандидата исторических наук: 07.00.03. – М., 2013. – 198 с.
175. Яковлев, А.И. Восхождение Саудовской Аравии. – М.: Институт востоковедения РАН, 2024. – 574 с.
176. Яковлев, А.И. Модернизация Саудовской Аравии: итоги и перспективы в начале XXI в. // Восточная Аналитика. Ежегодник 2011. Экономика и политика стран Востока. – М.: ИВ РАН, 2011. – С. 48–59.

177. Яковлев, А.И. Рабочий класс и социальная эволюция в нефтяных монархиях Востока. – М.: Наука, 1988. – 198 с.
178. Яковлев, А.И. Саудовская Аравия и Запад. – М.: Наука, 1982. – 208 с.
179. Яковлев, А.И. Саудовская Аравия пути эволюции. – М.: Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, 1999. – 169 с.

На английском языке.

180. Abir, M. Saudi Arabia in the Oil Era: Regime and Elites, Conflict and Collaboration. – Bowdler: Westview press, 1988. – 247 p.
181. Abir, M. Saudi Arabia: Government, Society and Gulf Crisis. – New York: Routledge, 1993. – 288 p.
182. Abu Samra, M. Liberal Critics, Ulama and the Debate on Islam in the Contemporary Arab World // Guardians of Faith in Modern Times: Ulama in the Middle East / ed. By M. Hatina. Leiden – Boston: Brill, 2009. – P. 265 – 289.
183. al-Atawneh, M. Reconciling Tribalism and Islam in the Writings of Contemporary Ulama in Saudi Arabia // Guardians of Faith in Modern Times: Ulama in the Middle East / Ed. by M. Hatina. – Leiden–Boston: Brill, 2009. – P. 211–227.
184. al-Atawneh, M. Wahhabi Islam Facing Challenges of Modernity: Dar al-Ifta in the Modern Saudi State. – Leiden–Boston: Brill, 2010. – 207 p.
185. Bashraheel, A. Rise and Fall of the Saudi Religious Police // Arab News. 2019. – URL: <https://www.arab-news.com/node/1558176/saudi-arabia> (accessed on: 01.11.2025).
186. Bligh, A. From Prince to King: Royal Succession in the house of Saud in the twentieth century. – New York – London: New York University press, 1984. – 140 p.
187. Bligh, A. The Saudi Religious Elite the Ulama as the Participant in the Political System of the Kingdom // International Journal of Middle Eastern Studies, 1985. - №17. – P. 37-50.

188. Bosworth, C.E., Netton, I.R., Vogel, F.E. *Siyasa // The Encyclopaedia of Islam. New Edition / Ed. by C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heirichs, the late G. Lecomte.* – Leiden: Brill, 1997. – P. 694–695.
189. Bsheer, R. *Archive Wars: The Politics of History in Saudi Arabia.* – Stanford: Stanford University Press, 2020. – 379 p.
190. Commins, D. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia.* – London – New York: Tauris, 2006. – 276 p.
191. Cook, M. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought.* – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – 702 p.
192. Davis, E. “Theorizing Statecraft and Social Change in Arab Oil Producing Countries” // *Statecraft in the Middle East: Oil, Historical Memory, and Popular Culture.* – Miami, 1991. – P. 1–35.
193. Delong-Bas, N. *Islam and Power in Saudi Arabia // The Oxford Handbook of Islam and Politics / ed. J. Esposito, E. D. Shahin* – Oxford, 2013 – P. 411–422.
194. Esposito, J. *Islam and Politics.* – Syracuse: Syracuse University Press, 1998. – 394 p.
195. Esposito, J. *Unholy War. Terror in The Name of Islam.* – New York: Oxford university press, 2002. – 196 p.
196. *Establishment Ulama and Radicalism in Egypt, Saudi Arabia and Jordan.* – Washington DC: Hudson Institute, 2006. – 48 p.
197. Fandy, M. *Saudi Arabia and the Politics of the Dissent.* – New York: St. Martin’s Press, 1999. – 272 p.
198. al-Farsy, F. *Modernity and Tradition. The Saudi Equation / F. al-Farsy.* - London – New York: Kegan & Paul International, 1990. – 337 p.
199. Fattah, M. *Islam and Politics in the Middle East // The Oxford Handbook of Islam and Politics / ed. J. Esposito, E. D. Shahin* – Oxford, 2013. – P. 289 – 306.
200. Habib, J. *Ibn Saud’s Warriors of Islam.* – Leiden: E.J. Brill, 1978. – 196 p.
201. Hatina, M. *The Cleric’s Betrayal? Ulama and the Polity // Guardians of Faith in Modern Times: Ulama in the Middle East / ed. By M. Hatina.* Leiden – Boston: Brill, 2009. – P. 247 – 264.

202. Hegghammer, T. Jihad in Saudi Arabia. Violence and Pan-Islamism Since 1979. – New York: Cambridge University Press, 2011. – 290 p.
203. Hegghammer, T., Lacroix, S. Rejectionist Islamism in Saudi Arabia the Story of Juhayman al Utaybi Revisited // International Journal of Middle Eastern Studies. – 2007. – Vol. 39. – No 1. – P. 103–122
204. Hertog, S. Princes, Brokers and Bureaucrats: Oil and the State in Saudi Arabia. – Ithaca – New York: Cornell University Press, 2010. – 319 p.
205. Katakura, M. Bedouin Village: A Study of a Saudi Arabian People in Transition. – Tokyo: University of Tokyo Press, 1977. – 189 p.
206. Kechichian, J. Faysal: Saudi Arabia's King for All Seasons. – Gainesville: University Press of Florida, 2008. – 291 p.
207. Kechichian, J. The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: the Case of Saudi Arabia // International Journal of Middle Eastern Studies – 1986 – Vol.18. – No 1 – P. 53–71.
208. Kostiner, J. The Making of Saudi Arabia 1916–1936: From Chieftaincy to Monarchical State. – New York-Oxford: Oxford University Press, 1993. – 260 p.
209. Kostiner, J. Transforming Dualities: Tribe and State Formation in Saudi Arabia // Tribes and State Formation in the Middle East / Ed. by J. Kostiner and Ph S. Khoury – Berkeley, 1990. – P. 226–248.
210. Lacroix, S. Awakening Islam: the Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia. – Cambridge – London: Harvard University Press, 2011. – 373 p.
211. Lacroix, S. Between Islamists and Liberals. Saudi Arabia's New "Islam Liberal" Reformists // Middle East Journal – 2004 – No 3. – P. 345–356.
212. Landau, J. The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization. – Oxford: Oxford University Press, 1994. – 448 p.
213. Laysh, A. Ulama and Politics in Saudi Arabia // Islam and Politics in The Modern Middle East / Eds. M. Heper, R. Israeli. – London – Sydney, 1984. – P. 29–63.

214. Long, D. The Kingdom of Saudi Arabia. – Charlestown: University of Florida Press, 1997. – 154 p.
215. Miller, K. Guardians of Islam: Religious Authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain. – New York: Columbia University Press, 2008. – 276 p.
216. Mitchel, R. The Society of the Muslim Brothers. – New York: Oxford University Press, 1993. – 392 p.
217. Mouline, N. Can the Saudis Break up with Wahhabism. 03.07.2018 // New York Times. – URL: <https://www.nytimes.com/2018/07/03/opinion/saudi-arabia-monarchy-wahhabism.html> (accessed on 29.10.2025).
218. Mouline, N. Enforcing and Reinforcing the State's Islam // Saudi Arabia in Transition: Insights on Social, Political, Economic and Religious Change / Ed. by B. Haykel, T. Hegghammer, S. Lacroix. – New York: Cambridge University Press, 2015. – P. 48 – 68.
219. Mouline, N. Les pretentions hegemoniques du wahhabisme // Islams politiques. Courants, doctrines et ideologies / Dir. de S. Mervin, N. Mouline. – Paris: CNRS, 2017. – 37–71.
220. Mouline, N. The Clerics of Islam: Religious authority and Political Power in Saudi Arabia. Trans. by Ethan S. Rundell. – London–New Haven.: Yale university Press, 2014. – 333 p.
221. Moussalli, A. Hassan al-Banna // The Oxford Handbook of Islam and Politics / Ed. by J. Esposito, E. D. Shahin – Oxford, 2013. – P. 129 – 143.
222. al-Rasheed, M.A. History of Saudi Arabia. – Cambridge: Cambridge university press, 2010. – 344 p.
223. al-Rasheed, M. Contesting the Saudi State: Islamic Voices From a New Generation. –Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – 308 p.
224. al-Rasheed, M. Muted Modernists: The Struggle over Divine Politics in Saudi Arabia. – New York: Oxford University Press, 2016. – 226 p.
225. al-Rasheed, M. Politics in an Arabian Oasis: the Rashidi Tribal Dynasty. – London: I.B. Tauris, 1991. – 300 p.

226. Roy, O. Globalized Islam. The Search for A New Ummah. – New York: Columbia University Press, 2004. – 349 p.
227. Roy, O. The Failure of Political Islam / Trans. by C. Volk. – Cambridge – Massachusetts: Harvard University Press, 1994. – 238 p.
228. Salame, G. Islam and Politics in Saudi Arabia // Arab Studies Quarterly. – 1987 – Vol. 9 –No. 3. – P. 306 – 326.
229. Saleh, M. Development of Higher Education in Saudi Arabia // Higher Education – 1986 – No 15. – P. 17–23.
230. Shaham, R. Western Scholars on the Role of the Ulama in Adapting to Modernity: A Critical Review // Guardians of Faith in Modern Times: Ulama in the Middle East / Ed. By M.Hatina. – Leiden – Boston: Brill, 2009. – P. 171–192.
231. Sivan, E. Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics. – New Haven – London: Yale University Press, 1985. – 218 p.
232. Skovgaard-Petersen J. Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta. – Leiden, New York, Köln: Brill, 1997. – 420 p.
233. Skovgaard-Petersen, J. In Defense of Muhammad: ‘Ulama’, Da‘iya and the New Islamic Internationalism // Guardians of Faith in Modern Times: Ulama in the Middle East / Ed. by M. Hatina. – Leiden – Boston: Brill, 2009. – P. 291–309.
234. Skovgaard-Petersen, J. The Global Mufti // Globalization and Muslim World – New York: Syracuse University Press, 2004. – P. 153–166.
235. Sukkar, A. Political Reform and its Impacts on Political Stability: a Case Study of the Kingdom of Saudi Arabia During the Period from 1990 to 2010 (PhD thesis) – VU Research Repository. – 2010. – URL: https://vuir.vu.edu.au/17748/3/SUKKAR%20Atif-theses_nosignature.pdf (accessed on: 28.10.2025).
236. The Oxford Dictionary of Islam / Ed. by J. Esposito. – Oxford: Oxford University Press, 2003. – 359 p.
237. Teitelbaum, J. Holier than Thou: Saudi Arabia’s Islamic Opposition. – Washington: Washington Institute for Near East Policy, 2000. – 149 p.

238. Vogel, F. Islamic Law and Legal system. Case Studies of Saudi Arabia. – Lieden-Boston- Köln: Brill, 2000. – 404 p.
239. Winter, M. Ulama Between the State and the Society in Pre-modern Sunni Islam // Guardians of Faith in Modern Times: Ulama in the Middle East / Ed. by M. Hatina. – Leiden. – Boston: Brill, 2009. – P. 21–45.
240. al-Yassini, A. Religion and state in the Kingdom of Saudi Arabia. – Boulder: Westview press, 1985. – 171 p.
241. Zaman, M. The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change. – Princeton – Woodstock: Princeton University Press, 2002. – 293 p.
242. Zeghal, M. Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and The State (1952–94) // International Journal of Middle East Studies. – 1999. – №31 – P. 371–399.

На арабском языке.

243. Абдаллах, А. Ал-‘улама ва-ль-‘арш суна’иййат ас-султа фи-с-са‘удийа (Улама и престол: двойственный характер власти в Саудовской Аравии). – Лондон: Муа’ссаса ар-рафид ли-н-нашри ва-т-таузии, 1995. – 327 с. – URL: https://archive.org/details/20201111_20201111_1306/page/n3/mode/2up. (дата обращения: 23.03.2023).
244. аль-Аджлани, М. Ад-даула ас-саудийа ва-д-да‘ава аль-ислахийа (Саудовское государство и реформистский призыв) // Аль Мамлака аль-арабийа ас-саудийа фи мнат ам: дирасат ва бухус (Королевство Саудовская Аравия на протяжении 100 лет: исследования). Т. II. – Ар-Рийад: Дарат аль-малик абд аль-азиз, 2007. – С. 109–200.
245. аль-Аджлани М. Тарих мамлака фи сират заим фaysал малик аль-мамляка аль арабийа ас-саудийа (История Королевства через призму биографии вождя Фейсала, короля Королевства Саудовская Аравия) / М. аль-Аджлани. – Б/м, б/и., 1968. – 480 с.
246. Аль аш-Шейх, А.М. Асар ва джухуд ‘улама аль-Мамлака аль-‘арабийа ас-са‘удийа ли насрат вилайат аль-имам аль-малик ‘Абд аль-‘Азиз ибн ‘Абд

ар-Рахман ибн Файсал Аль Са'уд // Аль Мамлака аль-'арабийя ас-са'удийя фи ми'ат 'ам: бухус ва дирасат (Королевство Саудовская Аравия на протяжении 100 лет: исследования). Т. III. – ар-Рийад: Дарат аль-малик 'Абд аль-'Азиз, 2007. – С. 417–458.

247. аль-Газзами А. Хикайат аль-хадаса фи аль-Мамлака аль-'арабийя ас-са'удийя (История модернизма в Королевстве Саудовская Аравия). – Байрут: аль-Марказ ас-сакафий аль-'арабий, 2005. – 304 с.
248. аль-Ганнам, С.М. Аль-би'ат ас-сийасийя аль-иклимийя ва-д-даулийя фи Шибх аль-джазира аль-'арабийя иббана нухуд аль-малик 'Абд аль-'Азиз ли та'асиси ад-даула ас-са'удийя аль-хадиса (Региональная и международная политическая обстановка на Аравийском полуострове в период восстановления королём Абд аль-Азизом современного саудовского государства) // Аль-Мамлака аль-'арабийя ас-са'удийя фи ми'ат 'ам: бухус ва дирасат (Королевство Саудовская Аравия на протяжении 100 лет: исследования). Т. III. – ар-Рийад: Дарат аль-малик 'Абд аль-'Азиз, 2007. – С. 673–775.
249. аз-Захрани, Х. Ат-та'алим фи ахд аль-малик Са'уд ибн 'Абд аль-'Азиз: Дираса тарихийя васаикийя (1373–1384 х.) – (1953–1964) (Система образования в эпоху короля Сауда ибн Абд аль-Азиза. Историко-документальное исследование (1373–1384 х.) – (1953–1964)). – ар-Рийад: Дарат аль-мадик 'Абд аль-'Азиз, 2006. – 759 с.
250. Ибн Хизлул, С. Тарих мулук Аль Са'уд (История королей из Аль Сауд). – Б/м: Матаби'у ар-Рийад, 1961. – 246 с.
251. аль-Мухтар, С. Тарих аль-Мамлака аль-'арабийя ас-са'удийя байна аль-мади ва-ль-хадир (История королевства саудовская Аравия в прошлом и настоящем). В 2-х т. Т.I. – Байрут: Дар мактаб аль-хайат, 1957. – 400 с.
252. аль-Мухтар, С. Тарих аль-Мамлака аль-'арабийя ас-са'удийя байна аль-мади ва-ль-хадир (История королевства саудовская Аравия в прошлом и настоящем). В 2-х т. Т.II. – Байрут: Дар мактаб аль-хайат, 1960. – 544 с.

253. Ан-Наими, Х.С. Таухид аль-Мамляка аль-‘арабиййа ас-са‘удиййа ва иадат бинаиха фи ахд аль-малик ‘Абд аль- ‘Азиз (Объединение и перестройка Королевства Саудовская Аравия в правление короля Абд аль-Азиза) // Аль-Мамлака аль-‘арабиййа ас-са‘удиййа фи ми’ат ам: бухус ва дирасат (Королевство Саудовская Аравия на протяжении 100 лет: исследования). Т. II. – ар-Рийад: Дарат аль-малик ‘Абд аль-‘Азиз, 2007. – С. 427–506.
254. Саид, А. Тарих аль-Мамлака аль-‘арабиййа ас-са‘удиййа (История Королевства Саудовская Аравия). В 3-т. Т. III. – Байрут: Дар аль-катиб аль-‘арабий, 1964. – 397 с.
255. ас-Салих, Н.А. Аль-бина ас-сийасий ли-ль-Мамлака аль-арабиййа ас-саудиййа татбик ли ба‘ади мафахим аль-джуграфиййа ас-сийасиййа (Политическое устройство Королевства Саудовская Аравия: практика применения некоторых понятий политической географии) // Аль-Мамлака аль-‘арабиййа ас-са‘удиййа фи ми’ат ‘ам: бухус ва дирасат (Королевство Саудовская Аравия на протяжении 100 лет: исследования). Т. III. – ар-Рийад: Дарат аль-малик ‘Абд аль-‘Азиз, 2007. – С.657–672.
256. Сувайд, Й. Аль-бина ас-сийасий ли-ль-Мамлака аль-‘арабиййа ас-са‘удиййа фи ахд аль-малик Абд аль-Азиз (Политическое устройство Королевства Саудовская Аравия в эпоху короля Абд аль-Азиза) // Аль-Мамлака аль-‘арабиййа ас-са‘удиййа фи ми’ат ‘ам: бухус ва дирасат (Королевство Саудовская Аравия на протяжении 100 лет: исследования). Т. II. – ар-Рийад: Дарат аль-малик ‘Абд аль-‘Азиз, 2007. – С.507–578.
257. ат-Турки, А.А. Наш’ат ад-даула ас-са‘удиййа ва-д-да‘ава аль-ислахиййа (Возникновение саудовского государства и реформистский призыв) // Аль-Мамлака аль-‘арабиййа ас-са‘удиййа фи ми’ат ‘ам: бухус ва дирасат (Королевство Саудовская Аравия на протяжении 100 лет. Исследования). Т. II. – ар-Рийад: Дарат аль-малик ‘Абд аль-‘Азиз, 2006. – С. 55–108.
258. аль-Усаймин, А. Тарих аль-Мамляка аль-арабиййа ас-саудиййа (История Королевства Саудовская Аравия). В 2-х Т. II. – ар-Рийад: Б/и, 2004. – 414 с.

259. аль-Усаймин, А. Тарих аль-Мамляка аль-арабийя ас-са'удийя (История Королевства Саудовская Аравия). В 2-х т. Т. I. – ар-Рийад: Б/и, 2005. – 367 с.
260. аль-Усаймин, М. Ас-Сахва аль-исламийя: давабит ва тавджихат (Ас-Сахва аль-исламийя: направления и идеи). – ар-Рийад: Дар аль-ватан лин-нашар, 2005. – 184 с.
261. Фуад, И. Ас-салафийа аль-джихадийя фи-с-Са'удийя (Джихадистский салафизм в Саудовской Аравии). – Байрут: Дар ас-саки, 2009. – 311 с.
262. Аль Хузаи аль-Карни, А.С. Ат-та'алим аль-'али фи-ль-Мамлака. Инджазат ва тахаддийат (Высшее образование в Королевстве. Достижения и вызовы) // Аль-Мамлака аль-'арабийя ас-са'удийя фи миат ам: бухус ва дирасат (Королевство Саудовская Аравия на протяжении ста лет: исследования). Т. VIII. – ар-Рийад: Дарат аль-малик 'Абд аль-'Азиз, 2007. – С. 7–42.