

М. А. Родионов

Этноконфессиональная
ситуация
в арабском мире:
истоки и перспективы

Учебное пособие

Санкт-Петербург
Президентская библиотека
2016

УДК 297(075.8)
ББК 86.29(533)я73
Р60

*Печатается в рамках реализации
Федеральной целевой программы по подготовке специалистов
с углубленным знанием истории и культуры ислама*

*Рекомендовано
учебно-методической комиссией
восточного факультета СПбГУ*

Рецензент:

И. Ю. Котин, доктор исторических наук, профессор

Родионов М. А.

Р60 Этноконфессиональная ситуация в арабском мире : истоки и перспективы : учебное пособие / М. А. Родионов ; С.-Петерб. гос. ун-т. – Санкт-Петербург : Президентская библиотека, 2016. – 179 с.
ISBN 978-5-905273-92-6

Издание «Этноконфессиональная ситуация в арабском мире: истоки и перспективы» относится к серии учебных пособий, публикуемых для использования в рамках программы подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама.

Сегодня этноконфессиональная ситуация на Ближнем Востоке чрезвычайно динамична, поэтому для лучшего понимания истоков и перспектив сложившегося положения учебный курс строится на сочетании макро- и микроанализа, т. е. вместо экстенсивного охвата «всего материала» акцент делается на кейс-анализе конкретных ситуаций. Теория и практика сложения этноконфессиональных групп рассмотрены в кейс-анализе истории ливанских христиан-маронитов, шиитско-суннитские противоречия – на примере социальных конфликтов в современном Йемене, споры внутри суннитского большинства – на примере современного Судана. В пособие включены также вопросы, задания и тексты на арабском языке для самостоятельной работы студентов-старшекурсников.

**УДК 297(075.8)
ББК 86.29(533)я73**

ISBN 978-5-905273-92-6

- © Родионов М. А., 2016
- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2016
- © Президентская библиотека, 2016

Содержание

Введение	5
Общие ориентиры.....	5
Цель и задачи	7
Структура курса и краткое содержание разделов	9
1. Истоки конфессиональной ситуации в арабском мире	18
1.1. Религиоведческий подход	18
1.2. Ливан и «Великая/географическая Сирия»	26
1.3. Маронитская община: проблемы идентификации	28
2. Восточные христиане в исламском обществе: Ливан и Сирия.....	33
2.1. Этноконфессиональная ситуация в Горном Ливане и Сирии: XII–XVIII вв.	33
2.2. Межконфессиональная напряженность в Ливане и Сирии: XIX в. – 1918 г.	58
2.3. Этноконфессиональная ситуация в Ливане и Сирии: 1918 г. – начало XXI в.	81
3. Конфессиональное и социальное на юге арабского мира: XXI век	94
3.1. Суннито-шиитские отношения в современном Йемене	94
3.2. Исламские движения в современном Судане.....	113
3.3. Арабский мир: этноконфессиональные перспективы	122

4	<u>Этноконфессиональная ситуация в арабском мире</u>	
4.	Итоговый опрос по всему курсу	129
	Вопросы по темам.....	129
	Информационное обеспечение	130
	Приложение	131
	Арабские тексты для самостоятельной работы.....	131
	Литература	175
	Интернет-ресурсы	178

СПбГУ

Введение

Общие ориентиры

С 70-х гг. прошлого века, когда составитель пособия начал читать этот курс на восточном факультете СПбГУ (тогда ЛГУ), цель и задачи курса неоднократно корректировались. Первоначально самым сильным импульсом было стремление уйти от жестких схем социально-экономического детерминизма в область духовной культуры и познакомить студентов с исламскими и восточно-христианскими текстами, продолжая давнюю традицию отечественного востоковедения. С 1980-х гг. роль исламского фактора в общественных движениях Ближнего Востока начала осознаваться и на официальном уровне, пока такое понимание не стало преобладающим в новом тысячелетии с его информационной революцией и процессами глобализации. Все это не могло не отразиться на содержании лекций.

Спецкурс, предназначенный для студентов-исламоведов, не может подменять политинформацию или сводку текущих новостей, не должен повторять общедоступные сведения, которые оперативно поставляет Интернет. Сегодня этноконфессиональная ситуация на Ближнем Востоке меняется особенно быстро. Учитывая названные обстоятельства, представляется целесообразным использовать в учебном пособии сочетание макро- и микроанализа, т. е. вместо экстенсивного охвата «всего материала» сделать акцент на кейс-анализе конкретных

ситуаций. Теория и практика сложения этноконфессиональных групп рассмотрена в кейс-анализе истории ливанских христиан-маронитов, шиитско-суннитские противоречия – на примере социальных конфликтов в современном Йемене, споры внутри суннитского большинства – на примере современного Судана. Предполагается, что базовые термины, понятия и факты уже знакомы студентам из учебных пособий, подготовленных на восточном факультете СПбГУ по профилю «История и культура ислама» (направление подготовки 032100 – «Востоковедение и африканистика»).

Так, сведения о становлении исламского вероучения и богословских спорах, приведших к образованию различных течений и конфессиональных общин внутри ислама, о подходах к его изучению, а также новейшую отечественную и зарубежную литературу см.: *Кныш А. Д., Маточкина А. И.* Ислам: история, культура и практика. Вводный курс. Учебное пособие. Президентская библиотека, 2015. 159 с.

Этнографическую терминологию, этнокультурную и ареальную характеристику арабского мира см.: *Родионов М. А.* Культура и этнография Ближнего Востока: арабы и ислам. Учебное пособие. СПб.: Президентская библиотека, 2015. 111 с.

Историю изучения арабского мира в России см.: *Дьяков Н. Н.* Россия и арабский мир // *Базиленко И. В., Дьяков Н. Н., Жуков К. А.* Россия и мусульманский Ближний Восток (арабские страны, Турция, Иран). Учебное пособие. СПб.: Президентская библиотека, 2015. С. 4–74.

Более подробно об информационном ресурсе, которым рекомендовано пользоваться студентам профиля «История и культура ислама» в учебных целях, см.: *Герасимов И. В.* Исламские массмедиа на Ближнем Востоке и в России: история, проблематика, идеология. Учебное пособие. СПб.: Президентская библиотека, 2015. 139 с.

В условиях глобальных перемен, когда мировые ветры меняют направления, исследователю нужна не устаревающая лодка, а компас, позволяющий не сбиться с пути.

Цель и задачи

Цель курса – помочь студентам усвоить комплекс знаний по сравнительному религиоведению и овладеть ключевыми навыками историко-культурного анализа применительно к изучаемому этнографическому ареалу. Студенты должны не просто познакомиться с важнейшими аспектами современной этноконфессиональной ситуации в арабских странах Ближнего Востока и Северной Африки (аль-Машрика и аль-Магриба), но и проследить ее историко-культурные корни.

Курс предназначен для студентов, специализирующихся на углубленном изучении истории и культуры ислама, изучающих арабский язык как основной.

Задачи курса:

- дать представление о сложной и динамичной этноконфессиональной ситуации в арабском мире и ее историко-культурных корнях на примере избранных ареалов арабского севера (Ливан, Сирия) и юга (Йемен, Судан);
- охарактеризовать основные направления и этноконфессиональные группы в восточном христианстве, показать корреляцию между религиозными, языковыми и этническими факторами в сложении конкретных этноконфессиональных общностей на примере маронитов Ливана;
- выявить взаимосвязь между доктринальными спорами, с одной стороны, и образованием новых конфессиональных групп – с другой;
- познакомить студентов с работами отечественных и зарубежных ученых, изучающих этноконфессиональные аспекты в повседневной жизни арабского населения.

Ожидается, что студент, слушающий этот спецкурс, обладает знаниями, умениями и навыками, соответствующими гуманитарному образованию в рамках бакалавриата. Одновременно с изучением курса «Этноконфессиональная ситуация в арабском мире» он должен получать знания по дисциплинам: арабский язык, второй восточный язык, европейские языки, история и культура ислама.

Дисциплина «Этноконфессиональная ситуация в арабском мире» – важная составляющая в профессиональной подготовке востоковедов профиля «Углубленное изучение истории и культуры ислама», прослушавших к этому времени курсы лекций по географии, этнографии, языку, истории и культуре изучаемого региона; она служит целям дальнейшего, более детального и углубленного изучения этноконфессиональной ситуации в арабских странах.

После завершения изучения этого учебного курса студенты должны:

- представлять себе значение религиозного фактора в истории и культуре арабских стран; знать основные этапы формирования современной этноконфессиональной ситуации в регионе;
- понимать взаимосвязь между доктринальными спорами и этнополитическими конфликтами в сложении конкретных конфессиональных и этноконфессиональных общностей; разбираться в пестрой этноконфессиональной терминологии, бытующей в арабском мире и в мировой практике;
- уметь использовать и пополнять знания по сравнительному религиоведению для анализа и по возможности для прогнозирования политических ситуаций в странах региона.

В преподавании используются классические методы обучения (лекции, семинары) и некоторые виды самостоятельной

работы студентов по заданию преподавателя: самостоятельное чтение ряда текстов по этноконфессиональной ситуации в арабском мире, включая оригиналы на арабском языке (см. разделы 3.2 и Приложение) с их разбором, анализом и обсуждением в аудитории; ознакомление с основными исследованиями, материалами, источниками (см. в разделе 4. Информационное обеспечение) и проверка усвоения путем устного опроса или тестов.

Структура курса и краткое содержание разделов

Вводная лекция. Современное религиоведение об истоках конфессиональной ситуации на Ближнем Востоке.

Современное религиоведение рассматривает религию как комплексное социокультурное явление, имеющее целый ряд характеристик: исторических, структурно-типологических, функциональных (соционормативные, коммуникативные и прочие функции). Возникновение религий Древнего Ближнего и Среднего Востока и Южной Азии в IV тыс. до н. э. по берегам больших рек – Нила, Тигра и Евфрата, Каруна, Керхе и Инда. Городские земледельческие религии с наличием письменности и постепенным выделением главного бога в пантеоне местных богов. Религии Древнего Египта, Месопотамии, Персии, Греции, Палестины. Язычество и единобожие. Иудаизм и раннее христианство: авраамические религии.

Тема I. Аравия накануне ислама. Местные культы; влияние Ирана, Византии, Эфиопии.

Был ли кризис в аравийском обществе накануне ислама? Племенные языческие религии Аравии. Иудаистские и христианские общины: Йасриб и Наджран. Ханифы. Ожидание пришествия пророков из потомков Исмаила, а затем и пришествия Мессии.

Идолы и мекканская Кааба. Иранский зороастризм и его влияние на северной и на южной окраинах Аравии, *абна*. Византийское христианство и Эфиопия (Аксум). Гностицизм. Манихейство. Арабо-христианские княжества у границ Ирана и Византии – Лахмиды и Гассаниды.

Тема II. Христианство – триадологические и христологические споры; христиане «царские» (мелькиты), несториане, монофиситы, монофелиты.

Апостол Петр – создатель иудео-христианских общин Палестины, апостол Павел – основатель христианской церкви на Востоке Римской империи и в ее столице. Споры о трех ипостасях Троицы и двух природах Иисуса Христа. Арианство и его влияние на востоке и на западе империи. Два центра восточного христианства: Антиохия с ее «антропологическим максимализмом» и Александрия – с «антропологическим минимализмом».

Христианское Священное Писание и Священное Предание. Семь Вселенских Соборов. Православие Константинопольского и Иерусалимского патриархатов и православные мелькиты. Несторианская церковь и ее культурно-миссионерская деятельность на Востоке. Монофиситские (монофизитские) церкви Востока: армянская, коптская, сиро-яковитская. Попытка Константинополя сблизить православную христологическую позицию с несторианами и монофиситами с помощью монофелитской доктрины; ее осуждение.

Тема III. Марониты: сложение этноконфессиональной идеологии.

Мар Марун и традиции столпничества на севере Сирии от святого Симаана. Монастырь Мар Маруна и конфликты с Византией. Переселение маронитов в Ливан при епископе Йуханне Маруне. Освоение ливанского культурного пространства. Двойная ономастика. Споры о происхождении маронитов: мардаит-

ская, финикийская, арабская версии. Их связь с монофелитством: за и против.

Понятие «этноконфессиональная община/группа». Сложение общинного самосознания с помощью конструирования языковой и этнической составляющих (сирийский язык, якобы восходящий к финикийскому, неарабское происхождение, по одной из версий – от выходцев с Иранского нагорья), географической и конфессиональной принадлежности (ливанские автохтоны, христиане латинского обряда).

Тема IV. Ислам и «люди писания»: от Пророка Мухаммада до халифа Омара.

Трактовки понятий *ислам* и *муслим*. *Ахл ал-китаб* в представлении Мухаммада применительно к иудеям, христианам и сабиям. Значение Священного Писания в исламе: Коран как единственное откровение Божие, дошедшее до людей неискаженным. Изменение отношения Пророка Мухаммада к *ахл ал-китаб*, принципиальное различие между ними и язычниками. Первый договор о покровительстве (*зимма*) мусульман «людям писания»; *ахл аз-зимма*, или *зимми/зиммии*.

Военные, политические и культурные контакты Пророка Мухаммада и первых халифов с христианскими правителями и их подданными. Политика халифа Омара по отношению к немусульманам; так называемый договор Омара, регулирующий положение *ахл ал-китаб* в мусульманском обществе. Вклад немусульман в сложение арабо-мусульманской культуры.

Тема V. Авасим – культурно-политическая граница между Византией и халифатом: аскетизм (*зухд*) и рыцарство (*мурувва*).

Военные, политические и культурные контакты с Византией при Омейядах и Аббасидах. Авасим как зона взаимодействия византийской и арабской культуры в военном деле, архитектуре, религии (иконоборчество), кодексе поведения. Духовные подвиги

аскетизма; появление мусульманских аскетов-рыцарей, соединяющих идеалы *зухда* и *муруввы*.

Реальные и идеальные образы героев «границы». Арабская поэзия, воспевающая религиозные и воинские подвиги, на примере творчества Абу-ль-Атахии, аль-Мутанабби и Абу Фираса.

Тема VI. Гностическое наследие в доктрине исмаилитов. Фатимиды и зарождение друзского вероучения.

Выделение исмаилитов из шиитской ветви ислама. Теория эманации, плеромы, тайного и явного знания и другие идеи гностиков. Карматская стадия развития исмаилитской доктрины. Исмаилитский призыв в Иране, Ираке, Бахрейне, Йемене, Египте, Магрибе. Основание Фатимидского халифата и размежевание между фатимидами и карматами. Зарождение друзской доктрины и иерархии при фатимидском халифе аль-Хакиме. Биография аль-Хакима и его «странные деяния». Ад-Дарази как экзоэпоним общины и его оценка самими друзами. Друзское объяснение термина и их самоназвание.

Основы друзского вероучения: временные циклы, эманации Абсолюта, переселение душ; друзский космизм. «Послания мудрости» как Священное Писание друзов. Деление общины на посвященных-*уккал* и неведающих-*джуххал*.

Тема VII. Друзы Ливана и Ливанский эмират: религиозная ситуация в Ливане в XI–XVIII вв. Династии Маанов – Шихабов, нотабли и духовная знать.

Сложение друзской общины в Горном Ливане. Друзы и марониты в эпоху крестовых походов: две позиции. Эмират Горного Ливана при друзских правителях Маанах и Шихабах. Принятие Шихабами христианства. Сближение маронитского патриархата с Римской курией, Ливанский собор 1736 г.

Взаимоотношения ливанских правящих эмиров с османскими властями. Система земельных пожалований *иктаа* и их держатели *мукатааджи* – друзские, маронитские и шиитские нотабли. Кай-

ситско-йеменитские противоречия. Духовная знать – друзские шейхи, маронитский патриарх и епископат.

Тема VIII. Османская империя – иерархия автономных религиозных общин миллетов: теория и практика.

Миллет – история термина. Сложение системы миллетов на основе мусульманского статуса зиммиев. В нее изначально вошли православная, армянская, включавшая коптов, маронитов и другие нехалкидонские церкви, и еврейские общины. Главы общин (*миллет-баши*) наделялись административными, фискальными и судебными полномочиями, утверждались султаном и входили в имперский совет.

На практике духовные главы общин зависели не только от османских властей, но и от светских вождей своих миллетов. Усложнение системы миллетов за счет включения в нее униатских и протестантских общин в эпоху танзимата. Межобщинные столкновения в Сирии и Ливане.

Тема IX. Западные миссионеры – от крестовых походов до второй половины XIX в.: система капитуляций, «концерт» европейских держав.

Миссионерская политика латинской церкви в эпоху крестовых походов и ее активизация с XVI в. среди немусульман Османской империи. Особенности унии, предлагавшейся восточнохристианским церквям. Создание в Римской курии маронитской коллегии и коллегии по делам восточных церквей. Папские нунции на Ближнем Востоке и их отчеты. Образование халдейской униатской церкви, церковью сиро-католиков, греко-католиков (мелькитов), армяно-католиков, копто-католиков и т. д. Распространение униатства и протестантизма в Восточном Средиземноморье благодаря социально-экономическим и политическим факторам: системе налоговых льгот и правовых гарантий, облегчавших европейским странам торговлю в Османской империи.

Вмешательство европейских держав в дела Османской империи под лозунгом защиты религиозных меньшинств. «Восточный

вопрос» и обострение межконфессиональной напряженности на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в.

Тема X. Идеи модернизма и «арабский ренессанс» – конец XIX – середина XX в.

Ближневосточные теории модернизма как реакция на отставание Востока от Запада: просветительство 1850–1870 гг., османский реформизм и идеи младотурок, арабский национализм и роль арабов-христиан в его становлении. Общественно-политические взгляды арабов-христиан Фараха Антуна, Шибли Шумайеля, Амина ар-Рейхани, Джибрана Халиля Джибрана. Реакция на арабский национализм конфессиональных партикуляристов – сторонников ливанизма, Великой Сирии и т. д.

Итоги Второй мировой войны. Крушение колониальной системы и надежды на арабское возрождение. Представление о нем в различных конфессиональных общинах Ближнего Востока.

Тема XI. Насер: искушение арабским социализмом.

«Арабская ли страна Египет?» – итоги долгой дискуссии. Сочетание арабского национализма и этнического регионализма. Насер – глашатай арабского социализма, харизматический лидер, способный преодолеть географическую, культурную и религиозную разобщенность арабского мира. Неудачи процесса объединения, обострившие египетско-сирийские, египетско-йеменские, египетско-ливийские и т. д. отношения. Переход от романтического национализма к прагматическому. Радикализация религиозного сознания.

Тема XII. От панарабизма и арабского социализма к панисламизму и далее – к политическому исламу.

Постоянно усиливавшееся с 1970-х гг. на Ближнем и Среднем Востоке разочарование в лозунгах арабского национализма, секуляристских и социалистических идеях. Перестройка самоидентифи-

фикации у мусульман: примат религиозной принадлежности над локальной и слияние этнического с конфессиональным. Социальная оппозиция под исламскими лозунгами и мусульманский максимализм. Проблема всемирной мусульманской общины-уммы и халифата. Демонстрация способности ислама успешно адаптироваться к социально-культурным вызовам современности.

Тема XIII. Современная конфессиональная ситуация в Израиле, Ливане и Сирии: разочарование немусульман в «больших проектах».

Три страны, втянутые в один из самых опасных конфликтов после Второй мировой войны, характеризуются сложным этноконфессиональным составом населения. Дифференцированная политика израильских властей относительно арабских граждан Израиля, деление их на три части (арабы, друзы, бедуины). Потеря ливанскими христианами численного превосходства над мусульманами, закрепленного в принципе пропорционального представительства конфессиональных общин в органах государственной власти.

Маронитская община: смена политических и культурных ориентиров (от Франции к США). Возрастающая роль шиитской общины и партии «Хезболла» («Хизбулла»). Уроки гражданских войн и израильских вторжений в Ливан. Ливано-сирийские отношения и этноконфессиональная ситуация в современной Сирии: сунниты, друзы, алавиты-нусайриты, христиане. Отказ значительной части немусульманского населения региона от поддержки глобальных социополитических теорий.

Тема XIV. Современная конфессиональная ситуация в Южной Аравии: суфии без чудес и «зейдитское возрождение».

С 1990-х гг. наблюдается обострение межконфессиональных отношений в Йемене, связанное с политическими процессами,

проходящими в этой стране. Отношения между суннитами шафиитского мазхаба и шиитами-зейдитами. Позиция исмаилитского меньшинства.

События в Сааде. Исламизация политики, политизация ислама. Борьба за мечети. Салафитское влияние *улама* Саудовской Аравии на йеменских *сада* и суфийские организации. Резкое увеличение числа религиозных публикаций и переизданий, включая биографии суфийских богословов, из которых по требованию саудовских спонсоров изымаются мистические пассажи, связанные с чудесами-*карамат*. Критика «отклонений» от исламской практики: посещения могил предков, ритуальной охоты, народных танцев и обычаев, взрывы кубб в Хадрамауте. Хуситы и «Ансар Аллах». «Хирак» и «Аль-Каида»¹ Южной Аравии. Вооруженное вмешательство Саудовской Аравии в Йемене.

Тема XV. Этнокультурная характеристика современного Судана.

Ислам на юго-западной периферии Арабского Востока, издавна связанной с Йеменом и Египтом. Этноплеменная и антропологическая пестрота суданского населения при формальной гомогенности его конфессионального состава (после раздела страны на мусульманский север и христиано-анимистский юг). Суданская редакция общеисламских течений в XXI в., модернизм в форме «ревайвиализма», или возрождения идеального прошлого. Хасан ат-Тухами и другие общественно-политические мусульманские авторитеты.

Заключение. Конфессиональная ситуация на Ближнем Востоке: итоги и перспективы.

Этноконфессиональная история Ближнего Востока как ключ к сложению религиозной мозаики его населения с «музеями» различных религий и течений (Ливан, некоторые районы Сирии,

¹ Запрещена в Российской Федерации.

Ирака, Египта и т. д.), которым сегодня угрожает уничтожение. Историко-культурные, идеологические и политические аспекты межконфессиональных отношений: итоги совместной истории. «Арабская весна» и Исламский халифат как «большой проект».

Современная конфессиональная (социокультурная) ситуация в арабском мире. Роль конфессионального фактора в локальных этнических конфликтах, включая современный Судан. «Свои» и «чужие» в культурном взаимодействии. Плюсы и минусы политкорректности и мультикультурализма; вызовы глобализма и реакция на них.

Оценка перспектив: сценарий пессимистический и сценарий оптимистический. Все это студентам предложено обсудить на семинаре «От „Арабской весны“ к последним событиям на Ближнем Востоке: роль этноконфессионального фактора».

1. Истоки конфессиональной ситуации в арабском мире

1.1. Религиоведческий подход

Юго-Западная Азия – колыбель многих мифологических представлений о происхождении мира, жизни и человека. При помощи ритуалов древние воспроизводили эти представления для поддержания мирового равновесия, связывая их с выделением человека из растительно-животной среды (*тотемизм*), техникой воздействия на людей, природу и духов (*магия, анимизм, шаманство*), а также с воздействием на время – прошлое, настоящее и будущее (*мантика*) и т. д.

Современное религиоведение видит в религии комплексное социокультурное явление, рассматривая ее исторически, структурно-типологически, функционально, выделяя при этом прежде всего функции соционормативные (система запретов и предписаний, заповедей) и коммуникативные (*religio* – связь между единоверцами, важнейшее средство идентификации).

Напомним, что древние религии Ближнего и Среднего Востока и Южной Азии сложились не позднее IV тыс. до н. э. на берегах больших рек – Нила, Тигра и Евфрата, Каруна, Керхе и Инда. Это были городские земледельческие культуры, обладавшие письменностью и развитым мировидением, в рамках которого

происходило постепенное выделение главного бога в пантеоне местных богов. Так обстояло дело в религиях Древнего Египта, Месопотамии, Персии, Греции, Палестины, пока, наконец, в языческих культурных пространствах (*политеизм*) не возникло строгое единобожие иудаизма – *монотеизм*. Иудаизм – наиболее старая из монотеистических авраамических религий, называемых так по имени библейского патриарха Авраама (в коранической традиции – Ибрахим), признаваемого и в христианстве, и в исламе.

Накануне провозглашения ислама племенные языческие религии Аравии уже не первый век существовали в тесном контакте с местными общинами, исповедовавшими иудаизм (как в оазисе Йасриб) или христианство (как в Наджране на юго-западе полуострова). В этих общинах и среди арабских монотеистов *ханифов* ожидали пришествия арабского пророка из потомков Исмаила, сына Ибрахима.

Политическая конфронтация Ирана и Византии на Ближнем Востоке способствовала знакомству местных жителей с идеями христианства и зороастризма, особенно заметному на северной и южной окраинах Аравии. У границ Ирана и Византии существовали буферные арабо-христианские княжества Лахмидов и Гассанидов, христианство проникало в Аравию также из Египта и особенно из Эфиопии (Аксума). Однако уже в то время христианство разделялось на несколько течений, восходящих к ранней истории церкви – к эпохе апостола Петра, создателя иудо-христианских общин Палестины, и апостола Павла, основателя христианской церкви на Востоке Римской империи и в ее столице.

В раннем христианстве шли бурные *триадологические* и *христологические* дискуссии, или споры о трех ипостасях Троицы (Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Святой) и двух природах Иисуса Христа – божеской и человеческой.

Арианство сложилось в Александрии в 315–320 гг. и получило название по имени пресвитера Ария, одного из представителей

экзегетической, т. е. истолковывающей Священное Писание, школы Лукиана Антиохийского (ум. 312 г.). Вместе с тем Арий включил в свое учение некоторые идеи Оригена Александрийского (185–254), в писаниях которого впервые появился термин «Богочеловек» применительно к Иисусу Христу. Ариане считали, что в Троице Сын как сотворенный совершенным Отцом во времени не равен своему Творцу, имеет менее совершенную сущность, хотя и выше остальных созданий мира. Бог един, это – Отец, а Сын и Дух это лишь посредники в миротворении. Арианство распространялось в Восточном Средиземноморье, Египте и Ливии, а также на латинском Западе; под его влиянием находилось ближайшее окружение императора Константина Великого. Только после смерти Константина (361 г.) Никейский Символ веры начал постепенно побеждать арианскую трактовку Троицы. Он был подтвержден в 381 г. Вторым Вселенским Собором, хотя за пределами греко-римского мира арианское влияние еще некоторое время сохранялось.

Никео-Цареградский, он же Никео-Константинопольский Символ веры, – догматическая формула вероисповедования, введенная на Втором Вселенском Соборе в 381 г. и утвержденная на Четвертом Вселенском (Халкидонском) Соборе в 451 г. как полное раскрытие учения о Троице. Используется в богослужении большинства *исторических* (традиционных) церквей, т. е. тех, которые в своем вероучении опираются не только на Священное Писание, но и на Священное Предание. К ним относят православную, католическую и древние восточные церкви.

Приводим текст Никео-Константинопольского Символа веры в переводе на современный русский язык. Он состоит из 12 постулатов, или догматов:

1. Верую во единого Бога Отца Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого.
2. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, рожденного от Отца прежде всех веков; Света от Света,

Бога истинного от Бога истинного, рожденного, не сотворенного, одного существа со Отцом, через Которого все сотворено;

3. для нас людей и для нашего спасения сошедшего с небес, принявшего плоть от Духа Святого и Марии Девы и сделавшегося человеком,

4. распятого за нас при Понтии Пилате, страдавшего и погребенного,

5. воскресшего в третий день, согласно с Писаниями (пророческими),

6. восшедшего на небеса и сидящего одесную Отца,

7. и снова грядущего со славою судить живых и мертвых, Царству Его не будет конца.

8. И в Святого Духа, Господа, дающего жизнь, исходящего от Отца, поклоняемого и прославляемого равночестно с Отцем и Сыном, говорившего чрез пророков.

9. И во единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую Церковь.

10. Исповедую единое крещение во оставление грехов.

11. Ожидаю воскресения мертвых

12. и жизнь будущую. Аминь.

В христологических спорах выделялись два центра восточного христианства: Антиохия с ее «антропологическим максимализмом», с акцентом на человеческой природе Иисуса Христа, и Александрия – с «антропологическим минимализмом», подчеркивающим Его божественную природу.

Догматические споры, которые велись вокруг термина «Богочеловек», способствовали тому, что помимо православной доктрины (противники называли ее приверженцев *мелькитами*, или «царскими») в христианстве появились такие богословские учения, как *несторианство*, *монофиситство* и *монофелитство*.

Несторианство (от имени константинопольского патриарха V в. Нестория) утверждало раздельность и неслиянность

двух природ Христа, в то время как монофиситы видели только одну – божескую – природу во Христе, имевшем в земной жизни не человеческую *субстанцию*, а лишь комплекс человеческих *признаков*.

Церковь сирийских монофиситов называют *яковитской* по имени ее основателя, эдесского епископа Якова Барадея (VI в.). Для примирения с монофиситами константинопольский патриарх Сергий (VII в.) предложил признать во Христе существование наряду с двумя природами единой *воли*. Так появилось новое богословское учение – монофелитство, которое вскоре было осуждено официальной византийской церковью как ересь.

Преследуемые византийскими властями христиане различных толков находили убежище в Ливанских горах. Ко времени арабского завоевания (635–640 гг.) здесь обосновались и приверженцы несторианства, и монофиситы-яковиты, и поборники монофелитства, и исповедующие православие – официальную доктрину Византийской империи.

В конце VII в. из внутренней Сирии в горы Северного Ливана начали мигрировать марониты – приверженцы особого учения, первоначально монофелитского толка, названного в честь полуполу-гендарного сирийского аскета Мар Маруна, или святого Марона (IV – начало V в.).

Затем на юге страны осели мусульмане-шииты. В XI в. часть шиитов-исмаилитов Южного Ливана образовали *друзскую общину*. Обычно это название выводят от прозвища доверенного лица фатимидского халифа (аль-) Хакима (996–1021 гг.) – перса Мухаммада ад-Дарази, который был проповедником культа Хакима как окончательного телесного воплощения бога. Сами друзы в качестве самоназвания предпочитают термин «муваххидун», т. е. «приверженцы единого [Бога]», а слово «друз» считают формой арабского «дурус» – «уроки [веры]». В XI в. друзская община была объявлена закрытой для прозелитов, хотя обращения продолжались по крайней мере до XVII в.

Число религиозных общин Восточного Средиземноморья увеличилось благодаря римским миссионерам. После многих неудачных попыток Рима верховный авторитет папы признала часть духовенства восточных церквей.

Отделившиеся от несторианской церкви униаты (1525 г.) получили название *халдеи*; те же, кто остался верен несторианству, предпочитают называть свою церковь «*восточной сирийской*». Терминологические сложности усугубили протестантские миссионеры XIX в., создавшие из перешедших в протестантство несториан «*ассирийскую американскую апостолическую церковь*».

Из среды яковитов (или сиро-православных) выделилась сирийская униатская община (1662 г.). В унию перешла часть греко-православной (мелькитской) паствы (1709 г.) и часть армян (1740 г.). Чтобы подчеркнуть связи с Римом, к названию униатского толка нередко прибавляется слово «католик»: халдо-католики, сиро-католики, армяно-католики. Православные, принявшие унию, позаимствовали у членов своей прежней общины название «мелькиты», которое начиная с середины XIX в. прилагается исключительно к униатам. В отличие от других восточно-христианских общин марониты не разделились на приверженцев старого толка и сторонников унии, а целиком признали верховенство римского папы.

В XIX в. правительство Османской империи предоставило христианам-униатам официальный статус автономных общин – *миллетов* (от араб. «милла» – религиозная община, народ), которым с самого образования империи пользовались православные, армяно-григориане и иудеи. Признание получили греко-католики (1848 г.), халдеи (1861 г.), сиро-католики (1866 г.), армяно-католики (1831 г., подтверждено в 1867 г.). Маронитский патриарх, фактически пользовавшийся правами главы общины, был официально признан в 1841 г. В 1850 г. султан Абдул Меджид I признал также протестантскую общину, созданную

американскими миссионерами среди местного немусульманского населения.

В современном Ливане имеются приверженцы восточного христианства: греко-православные, несториане (старые сирийцы), яковиты (сиро-православные) и армяно-григориане; представители церквей, заключивших унию с Ватиканом: марониты, греко-католики (мелькиты), халдеи (униаты из несториан), сирокатолики (униаты из яковитов) и армяно-католики. Кроме того, в Ливане существует немногочисленная, но влиятельная протестантская община. Мусульмане страны разделяются на суннитов, шиитов (метуали) и далеко отошедших от классического ислама друзов. В Ливане проживают также представители алавитской (нусайритской), иудаистской, бехаитской и других конфессиональных общин.

Важнейшие конфессиональные общины страны: маронитская, суннитская, шиитская, друзская, греко-православная и греко-католическая (в двух последних случаях, как уже говорилось, «греко-» обозначает не этническую, а конфессиональную принадлежность – к православным или православным-униатам). Хотя большинство населения Ливана (не считая армян) довольно однородно в этнокультурном отношении, пользуется одной и той же ливанской разговорной формой арабского языка и принадлежит к одному суперэтносу – ливанским арабам, традиционные конфессиональные различия позволяют говорить о существовании в рамках одного этноса нескольких групп, обособившихся под влиянием конфессионального фактора. Такие группы мы вслед за С. И. Бруком, Н. Н. Чебоксаровым и Я. В. Чесновым (Проблемы этнического развития стран Зарубежной Азии // Вопросы истории. № 1. 1969. С. 44) обозначаем термином «этноконфессиональные общности», или «этноконфессиональные группы».

Считающие себя «наиболее ливанскими» маронитская и друзская этноконфессиональные группы имеют характерные для каждой из них особенности социальной организации, элементов

материальной и духовной культуры, морально-этических норм и прочих специфических черт, сформировавшихся под воздействием конкретных общественно-исторических и природно-географических условий. Не последнюю роль в религиозной разобщенности сыграла конфессиональная замкнутость (в том числе строгая внутриобщинная эндогамия), определившая мозаичность ливанского общества.

Вопросы и задания для самоконтроля

1. С чем связаны мифологические представления древних о происхождении мира, жизни и человека? Что такое *тотемизм, магия, анимизм, шаманство, мантика*?
2. Дайте краткую характеристику древних религий Ближнего и Среднего Востока.
3. *Триадологические* и *христологические* дискуссии в раннем христианстве: ариане, несториане, монофиситы, православные, монофелиты.
4. Дайте историко-религиоведческий комментарий к тексту Никео-Цареградского Символа веры.
5. Какие названия применяются к общинам восточных христиан-униатов?
6. Что такое ахл аз-зимма и система миллетов? Что пишет по этому поводу В. Ф. Гиргас в своей работе «Права христиан на Востоке по мусульманским законам»? (см. раздел 4. Информационное обеспечение).
7. По литературе из раздела 4 (*Ал-Антуни 2004; Кобищанов 2003; Толмачева 2003*) и/или другим информационным ресурсам подготовьте сообщение о взаимоотношении коптского и мусульманского населения в Египте.
8. Течения в шиизме: исмаилиты; друзы, алавиты. Кто такие бехаиты/бахай?

1.2. Ливан и «Великая/географическая Сирия»

Чрезвычайно пестрая этноконфессиональная ситуация в арабском мире не сводится к простым «черно-белым» схемам. Это утверждение справедливо для всех аспектов проблемы, начиная с географии (топонимики) и заканчивая названиями конфессиональных общин (*конфессионимы*), как принятыми внутри общины (*эндоконфессионимы*), так и бытующими вовне (*экзоконфессионимы*).

Рассмотрим эту проблему на примере Ливана как части географической Сирии (аш-Шам) с его сложной этноконфессиональной историей; особое внимание уделим маронитской общине.

Издревле словом «Ливан» обозначали только Ливанский хребет (Горный Ливан) – часть Великой, или Большой (географической), Сирии, включавшей в себя все восточное Средиземноморье, известное также как восточный Левант. Только после Первой мировой войны, при французском мандатном управлении, Ливан приобрел современные административно-политические границы.

Несмотря на свои скромные размеры, Ливан – уникальная часть Большой Сирии, ярко отражающая сложность этноконфессиональной ситуации арабского Машрика. Прежде чем проследить сложение этой картины на примере маронитской этноконфессиональной общины, необходимо вкратце охарактеризовать неповторимую политическую систему современного Ливана, опирающуюся на принцип *конфессионализма*, или конфессионально-пропорционального представительства. Закрепленный 95-й статьей Конституции от 1926 г., Национальным Пактом 1943 г. и Таифскими соглашениями 1989 г., он предусматривает равное распределение государственных постов между христианами и мусульманами, предоставляя каждой конфессиональной общине ключевые посты в правительстве и места в парламенте по определенной квоте.

Так, ливанский парламент насчитывает 128 депутатов, избираемых прямым голосованием на 5-летний срок. 64 депутата – мусульмане (27 суннитов, 27 шиитов, 8 друзов, 2 алавиты), 64 – христиане (32 маронита, 20 представителей армянской апостольской церкви, 7 православных, 2 армяно-католика, 1 мелькит-католик, 1 протестант, 1 – по усмотрению). Президентом может быть только христианин-маронит, он избирается парламентом на 6 лет. По представлению парламента президент назначает премьер-министра (суннита), формирующего правительство по конфессионально-пропорциональному принципу. Спикером парламента должен быть шиит. Конфессионализм с его квотами действует и в отношении остальных высших государственных должностей.

Понятно, что в таких условиях проведение официальной переписи населения – чрезвычайно болезненная политическая задача. Все оценки численности ливанских конфессиональных общин носят неофициальный и приблизительный характер, отталкиваясь от результатов переписи 1932 г. По ее данным (см. ниже: раздел 3.3, таблица на с. 76–77), 53,7% населения были христианами (29% – марониты, 10% – греко-православные, 6,3% – греко-католики, 6,2% – армяне, 2,2% – представители других христианских конфессий); 45,3% – мусульманами (20,8% – сунниты, 18,2% – шииты, 6,3% – друзы); 1% – приверженцами других религий, включая иудаизм.

По оценочным данным на 2015 г., мусульмане составляют около 59,5% населения (27% – сунниты, 27% – шииты, 5,6% – друзы), христиане – около 40,5% (21% – марониты, 8% – греко-православные, 5% – греко-католики, 6,5% – прочие христиане), отмечается незначительное число представителей иудаизма, бахаитов, буддистов, индуистов. Итак, крупнейшей христианской общиной Ливана до сих пор являются марониты.

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Что такое *конфессионалы*, *эндо-* и *экзоконфессионалы*?
2. Каковы границы Великой, или географической, Сирии?
3. Дайте развернутую характеристику принципу конфессионализма.
4. Какова роль демографической статистики в жизни Ливана?
5. Почему в Ливане больше не проводят официальной переписи населения?

1.3. Маронитская община: проблемы идентификации

История маронитов Ливана неотделима от истории маронитской церкви. Эта тесная связь выделяет маронитов из числа ближневосточных конфессиональных групп, особенно в отношении культурных, социальных и политических амбиций. Рядовой маронит уверен, что его община не похожа ни на одну другую, что его единоверцы составляют отдельный народ с самобытной историей и особой историко-культурной миссией. Такое этно-религиозное самосознание присуще любой этноконфессиональной группе (например, друзам), а применительно к маронитам его иногда называют *маронитизмом*.

Существует несколько версий этнического происхождения маронитов. Пожалуй, самая распространенная из них – финикийская, настаивающая на происхождении большинства современных ливанцев от древних финикийцев. Трудно отрицать наличие у ливанцев финикийского субстрата, на который впоследствии наложился арабский этнический элемент. Однако для многих маронитов финикизм стал идеологией, подчеркивающей исключительность их происхождения и выделяющей маронитов из арабского мира Ближнего Востока. Истоки ливанской идентичности возводятся к эпохе, когда страна играла ведущую

роль в средиземноморской торговле и была главным культурным посредником между Востоком и Западом.

Современный маронитский ученый, аббат Булос Нааман, подробно останавливается на версии о финикийском происхождении маронитов. Он напоминает, что административная единица «Сирия финикийская» была выделена еще в 194 г. н. э. при Септимии Севере. В IV в. она была разделена на «Финикию прибрежную» и «Финикию ливанскую». Первая охватывала почти весь современный Ливан и южную часть Антиливанского хребта: города Антарадос, Арадос, Ботрис, Библос, Берит, Порфиреон, Сидон, Ракле, Панеас; вторая имела метрополию в Дамаске и включала города Гелиополис, Лаодикию, Абилу, долину Бекаа и область на восток вплоть до Пальмиры. Нааман подчеркивает, что за исключением Арадоса и Антарадоса (район сирийского города Тартус), современный Ливан занимает всю территорию Финикии прибрежной и часть Финикии ливанской – Гелиополис (Баальбек) и долину Бекаа.

Тезис о финикийском происхождении обосновывал претензии маронитов на доминирование в Горном Ливане и позже – в созданном под французским мандатом государстве Великий Ливан. По их убеждению, именно марониты со своим особым языком богослужения (сирийским), бытовыми и церковными традициями являются гарантами самобытности ливанцев, прямых потомков финикийцев.

Ливанский финикиизм поощряли и французские власти, стремившиеся укрепить свое влияние в Восточном Средиземноморье. Так, накануне образования государства Великий Ливан 1 сентября 1920 г. генерал А. Гуро подчеркивал его финикийские истоки: «У подножия этих величественных гор, в которых всегда заключалась сила вашей страны и которые по-прежнему остаются неприступной крепостью вашей свободы, на берегу этого моря, хранящего память о триремах Финикии, Греции и Рима <...> я от имени правительства Французской Республики

торжественно приветствую Великий Ливан в его славе и процветании»¹.

Другая распространенная версия этнического происхождения маронитов связывает их с *мардаитами* – воинственным народом, обосновавшимся в горных районах Сирии в IV в. н. э. и выселенным оттуда в Малую Азию и Пелопоннес в конце VII в. Сведения о нем содержатся в «Хронографии» Феофана Исповедника и двух работах императора Константина Багрянородного «Об управлении империей» и «О церемониях»².

Известно, что в войнах с мусульманами Византийская империя опиралась на отряды христиан на византийско-арабской границе или в мусульманском тылу. Византийские источники называют этих христиан мардаитай, сирийские – марада. Мусульманский арабский историк аль-Балазури (IX в.) пишет о воинственных джараджима (сир., мн. ч. *гаргумайе*); арабо-христианский хронист Агапий (Махбуб) Манбиджский (X в.) – о действовавших в горах Ливана хараника³.

Религиовед Анри Ламменс счел возможным идентифицировать «джараджима» арабских авторов с «марада» сирийских⁴. Однако отождествление «мардаиты – марада – джараджима – марониты» не подкреплено твердыми доказательствами и не раз подвергалось убедительной научной критике⁵. Тем не менее, оно принято почти всей маронитской литературой и в настоящее время превратилось для большинства маронитов в бесспорную истину.

¹ Phoenicia: The Maronites and Lebanon, A Brief History. URL: <http://www.phoenicia.org/>

² *Beydoun Ahmad*. Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains. Beyrouth, 1984. P. 194–196.

³ *Родионов М. А.* «Китаб ал-унван» Агапия Манбиджского как этнографический источник // Основные проблемы африканистики. М., 1973. С. 134.

⁴ *Lammens H.* Etudes sur le règne du calife Moawia I^{er} // Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth. 1902. T. 1. P. 14–22.

⁵ Подробнее см.: *Ismail A.* Histoire du Liban du XVII^e siècle à nos jours. T. 1. Paris, 1955. P. 169–189.

Не ставя знака равенства между упомянутыми в источниках различными группами христиан, можно утверждать, что маронитская община сложилась не только на основе слияния автохтонного ливанского населения финикийского происхождения с арамейскими пришельцами с севера Сирии. В формировании общины приняли участие многие другие разрозненные этнические элементы – те, кого авторы хроник называют «хараника», «джараджима», «мардаиты» (возможно, иранского или анатолийского происхождения), «гаргумайе» и т. д. – группы христиан, в разное время нашедших убежище в горах Ливана. После VII в. наименование «мардаиты» уже не употребляется.

Этноним «марада» стал названием одной из промаронитских политических партий. Интересно, что идеологи «Движения Марада» придерживаются несколько иной версии происхождения мардаитов: «Они [мардаиты, или марада] представляли собой этническое смешение ханаанейцев, амореев, арамеев и других этносов, а свое наименование берут от божества Мардо (что переводится как „господин силы“). Гораздо позже появились такие толкования этого слова, как „гиганты“ или „восстающие“. Иногда как синоним употребляется слово „джараджима“, но оно всего лишь обозначало мардаитов, которые жили на горе Джарджума в горном районе близ Халеба (в частности, пик аль-Лакам)»¹. В приведенном толковании религиозная основа самоидентификации приносится в жертву древности происхождения.

Отсылка к языческому периоду *джахилии*, или «неведения», вполне понятна: марониты должны отстаивать автохтонность своей общины, исконность ее обитания на ливанской земле. В первую очередь этот аргумент адресован мусульманам Ливана, чье влияние растет по мере увеличения их численности. Он рассчитан также и на христианские общины региона, среди которых марониты претендуют на главную роль благодаря самопровозгла-

¹ URL: <http://elmarada.org> (дата обращения: 24.08.16).

шенной доктрине неарабского («исконно ливанского») происхождения и изначального христианского правоверия.

Однако происхождение маронитов не укладывается в рамки ни одной из приведенных теорий. Многочисленные миграции народов на территории Благодатного Полумесяца, завоевательные походы, опустошительные войны, набеги кочевников с территорий Малой Азии, Иранского нагорья, Аравии убеждают, что жители Ливанских гор, как и других районов Леванта, являются потомками целого ряда этнических групп. Тем не менее многовековая практика внутриконфессиональных браков и передача стереотипов маронитизма от поколения к поколению способствуют сохранению и консолидации маронитов как этноконфессиональной общности.

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Приведите версии этнического происхождения маронитов.
2. Что такое финикиизм?
3. Кто такие *марада*, *гаргумайе*, *джараджима*?
4. Дайте определение этноконфессиональной общности/группы.
5. Расскажите о политической роли маронитских организаций и партий (по: *Родионов, Сарабьев 2013. С. 287–422*).

2. Восточные христиане в исламском обществе: Ливан и Сирия

2.1. Этноконфессиональная ситуация в Горном Ливане и Сирии: XII–XVIII вв.

В результате Крестовых походов большинство маронитского населения, проживавшего в районах Батрун и Джбейль, оказалось в границах графства Триполи, а марониты центральных областей страны – в пределах баронии Бейрута.

Маронитская знать поддержала европейских завоевателей: отряды маронитских лучников сражались на стороне крестоносцев; марониты служили также проводниками и переводчиками. Традиция хранит память о маронитских правителях аль-Хариджи, района между реками Нахр-аль-Кальб и Нахр-Бейрут, мукаддамах (вождях) деревень Бискинта и Лихфид, которые были военными союзниками «франков» и, вероятно, признавали своим сюзереном владетеля Джбейля.

Одна из целей крестоносцев заключалась в установлении влияния западнохристианской церкви на землях, в свое время захваченных арабами-мусульманами у Византийской империи. Для этого крестоносцы пытались опереться на местных христиан. Однако серьезные конфликты постоянно возникали у «латинян»

даже в отношениях с маронитской общиной, часто представляемых как образцовые.

В своей хронике Вильгельм, епископ Тирский, пишет, что марониты в течение пяти веков придерживались монофелитства и возвратились к истинной вере только в конце XII в.¹ Обычно маронитские ученые оспаривают это свидетельство. Как бы то ни было, маронитская община сблизилась с римской курией теснее, чем другие восточные христиане. Об этом говорит, в частности, сохранившееся в маронитской историографии свидетельство о том, что представители маронитского патриарха Юсефа входили в делегацию, посланную в 1100 г. Готфридом Бульонским к папе римскому с вестью о победоносном взятии Иерусалима². Под юрисдикцию Рима паства св. Марона формально перешла только в 1182 г., и акт этого перехода приходилось впоследствии неоднократно подтверждать.

Маронитской традицией особенно почитается патриарх Иеремия аль-Амшити (1199–1230), участник Четвертого Латеранского собора в 1215 г.³ Буллой папы Иннокентия III предусматривалась определенная латинизация маронитских обрядов: введение колоколов (вместо принятых у восточных христиан деревянных бил), понтификальных митр, епископских посохов. Марониты и латинские католики молились в общих церквах.

После смерти патриарха Даниила, казненного в 1282 г. по приказу мамлюкского султана Калауна, на выборах нового патриарха разгорелся скандал между партией, лояльной крестоносцам, избравшей Иеремию из Дмальсы, и сторонниками восточной обрядности, выдвинувшими в патриархи Луку Банхрани. Центр антиримской оппозиции находился в горном районе вокруг Бшарре в Вади Кадиша.

¹ *Willermi Tyrensis*. *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*. Paris, 1844. P. 113.

² *Dib P*. *Histoire de l'église maronite*. Beyrouth, 1962. T. 1. P. 77.

³ *Salibi K*. *Maronite Historians of Mediaeval Lebanon*. Beirut, 1959. P. 55.

Маронитская церковь стала первой из Восточных церквей, признавших верховенство Римской курии, и единственной, где согласие было достигнуто без раскола на униатов и сторонников старого обряда. И пусть для того чтобы прийти к единству маронитам понадобилось более века, это произошло на несколько столетий раньше, чем образовались униатские общины других Восточных церквей.

В 1250 г. в Египте пришла к власти новая династия: мамлюки сменили айюбидов. Очень быстро мамлюки распространили свою власть на Палестину и Сирию. В военных действиях они использовали всех недовольных крестоносцами: друзов, монофиситов и, в частности, североливанских маронитов. Считается, что не без помощи маронитов мамлюки проникли в горные районы Ливана. В противодействии «франкам» мукаддама Бшарре Семаана маронитские историки видели причину падения Триполи в 1289 г.

Захват мамлюками всего ливанского побережья резко изменил положение маронитской общины. Если при крестоносцах марониты были самой привилегированной группой среди местного населения, то теперь они вернулись к правовому статусу зиммиев – монотеистов, пользующихся покровительством ислама в обмен на лояльность¹. Мусульманское государство гарантировало зиммиям личную безопасность, сохранение собственности и храмов, а те в свою очередь должны были выплачивать специальный подушный налог *джизью*, носить отличительную одежду – особого покроя черные и голубые тюрбаны и кожаные пояса, подлежали духовному суду своей религиозной общины, а также подвергались некоторым правовым ограничениям (например, им было запрещено ездить на лошадях и мулах, носить оружие²).

¹ См.: Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1986. II:59, IV:152–160, V:73.

² *Sivan E.* L'Islam et la Croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades. Paris, 1968. P. 42–43, 180–183.

В 1291 г. мамлюки одержали верх над крестоносцами и провели несколько карательных экспедиций в Горном Ливане против симпатизировавших крестоносцам маронитов Кесруана и Бшарре. Марониты собрали ополчение и с переменным успехом сопротивлялись захватчикам. Однако истребление маронитов Кесруана и северных районов Горного Ливана продолжалось еще полтора десятилетия, став одним из самых трагических эпизодов истории общины.

Рейды мамлюков были направлены не только против ливанских маронитов, но также против друзов и алавитов. Особенно жестокие карательные операции пришлось на 1302–1307 гг. В результате Кесруан вынуждено было покинуть большинство друзского и алавитского населения, а в дальнейшем на эти земли стали переселяться в основном маронитские крестьяне. Христианскому населению удалось избежать полного уничтожения и укрыться в недоступных горах Ливана. Тогда же началась очередная волна эмиграции маронитов на Кипр. Маронитское ополчение Крита участвовало в военных походах королей-крестоносцев, например в египетском походе 1250 г. Период правления Лузиньянов (1192–1489 гг.) для маронитов Кипра и Родоса был временем относительного спокойствия и процветания.

Новое преследование маронитов Ливана пришлось на вторую половину 60-х гг. XIV в. В числе причин, его вызвавших, был поход короля Португалии Педро I на Александрию в 1365 г. Маронитский патриарх Джибраиль/Гавриил Хаджула (1357–1367 гг.) был сожжен заживо близ Триполи. Попытки контактов с европейцами рассматривались как предательство и жестоко пресекались. Мамлюки полностью разорили ряд маронитских монастырей, разрушили церкви, уничтожили виноградники и плантации. Многие земли маронитских крестьян были отданы мамлюкским эмирам Дамаска в качестве земельного пожалования – иктаа. В это время подтверждаются с новой строгостью ограничения для зиммиев.

Однако выпадали при мамлюках и более спокойные времена, когда положение сирийских христиан облегчалось. Так, при султани Баркуке (1382–1389 гг.) Северный Ливан, где в основном проживали марониты, пользовался определенной автономией. Сбор налогов был отдан на откуп маронитским шейхам, которые выплачивали фиксированные суммы мамлюкским властям.

Община ливанских маронитов имела своих светских нотаблей-мукаддамов, подотчетных наибу (наместнику) Триполийского княжества. Назначение мукаддамов происходило с согласия наиба и утверждалось маронитским патриархом. Обычно они получали сан иподиаконов (патриарших диаконов, или шаммасов). Эта практика, рассчитанная на поддержку мукаддама авторитетом церкви, вплоть до начала XIX в. приводила к обратному результату – вмешательству светской знати в церковные дела.

Эпоха крестоносцев оставила глубокий след в культуре маронитов. В это время было построено множество храмов и монастырей. Однако, несмотря на явное западное влияние, и росписи храмов, и их архитектура сохраняли восточно-христианский колорит благодаря местным художественным традициям.

Оставался незыблемым и институт семьи. В семье начиналось образование, у детей закладывались первые представления о христианской вере и маронитских традициях¹. Семья стала мощным оплотом традиций и своего рода источником сопротивления иноземным влияниям. Крестоносцам так и не удалось латинизировать христиан региона. Почти за два века существования крестоносных государств браки между коренными жителями и «франками» были довольно редки, хотя известно, что потомков крестоносцев и восточных христиан называли *pullani* (лат. – «жеребята»)². Современник крестовых походов, мусульманин Усама ибн Мункиз (род. в 1095 г.) пишет о том, что евро-

¹ Awit M. The Maronites. Beyrouth, 1994. P. 49–50.

² Rondot P. Les Chrétiens d'Orient. Paris, 1955. P. 20; Atiya A. S. A History of Eastern Christianity. London, 1968. P. 398.

пейцы, перенявшие восточные обычаи, являлись исключением¹. Некоторое число «франкских» семей все же ассимилировалось среди местного маронитского населения и осталось в Ливане после поражения крестоносцев. На европейское происхождение претендует ряд маронитских семей, и поныне играющих заметную роль в политической и общественной жизни Ливана.

Численность маронитов Ливана в XIII в. можно примерно оценить как превышающую 100 тыс. человек, если предположить, что указываемая в источниках цифра 40 тыс.² относится только к мужчинам, способным носить оружие.

Маронитские крестьяне занимались трудоемким террасным земледелием, а также садоводством, разводили виноград и оливы. Шелководство, известное в Ливане с VI в., в эпоху крестоносцев начало превращаться в товарную отрасль хозяйства.

Восстановление связей маронитов с Римом не могло не отразиться на их отношениях с местной мусульманской властью. В период правления мамлюков, в 1444 г., отряд мусульман разрушил маронитскую патриаршую резиденцию в Майфуке из-за тесных связей маронитов с францисканскими миссионерами. После этого резиденция патриарха была перенесена на север, в Каннубинский монастырь Богоматери Ливанской.

Прерванные при мамлюках отношения маронитской общины с Римом были восстановлены только в первой трети XV в., при папе Евгении IV, когда патриарх Юханна VIII попытался легитимизировать свою власть. На Ферраро-Флорентийском соборе (1438–1439 гг.) маронитского патриарха представлял францисканский монах Жуан. Возвратясь, Жуан привез папское послание, в котором Юханна Джадж признавался законным патриархом Антиохийским. Эти действия главы маронитской церкви были расценены как попытка маронитов заключить политический союз с христианскими державами.

¹ Усама ибн Мункыз. Книга назидания [пер. с араб]. М., 1958. С. 217–218.

² *Ristelhueber R.* Les traditions françaises au Liban. Paris, 1925. P. 27.

В 1440 г. патриарх Юханна Джадж направил в Рим другого францисканского монаха из Бейрута – Петра Феррарского. Юханна просил прислать католических ученых-богословов для преподавания религиозных дисциплин. В качестве религиозного наставника для маронитов Рим утвердил Петра и другого францисканца, Антония. Петр Феррарский был назначен Апостольским комиссаром в 1444 г., и его полномочия распространялись как на маронитов, так и на других униатов и католиков. Интересно, что францисканские проповедники собирались распространить свою миссию и на друзов, чья религиозная доктрина была известна францисканцам лишь в самых общих чертах и, по-видимому, воспринималась ими как принадлежащая околохристианской секте¹.

Рим никогда не оставлял надежды латинизировать маронитскую обрядность. В таком ключе протекала деятельность известного монаха-францисканца Грифона Фламандца, который впервые попал в миссию францисканцев в Бейруте, самую крупную в Сирии, в 1450 г. и продолжал служение вплоть до своей смерти в 1475 г. Брат Грифон провел ограниченную реформу, направленную на латинизацию маронитского ритуала, которая была продолжена его преемником Франческо Суриано. Посланцы папы, как правило, были хорошо знакомы с традициями Востока, знали арабский и сирийский языки и имели представление о местной литературе и науке².

При мамлюках в Ливане сложилась система условного землевладения, существовавшего здесь в форме земельных пожалований – *иктаа*, или *мукаатаа*, предоставлявшихся местным нотаблям-мукаатааджиям мамлюкскими, а затем и турецкими властями. Мукаатааджии взимали налоги в пользу центрального

¹ Ghaziri B. G. Rome et L'Église Syrienne-Maronite d'Antioche (517–531). Paris, 1906. P. 110.

² О ранней маронитской литературе (до середины XV в.) см. в классическом труде Георга Графа: Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. B. 2. Vatikanstadt, 1947. S. 94–102.

правительства, удерживая для себя определенный процент, осуществляли судебную и административную власть в пределах иктаа, созывали и возглавляли ополчение. Иктаа отчуждались редко и обычно состояли в наследственном владении. При отсутствии мужских наследников иктаа передавались и по женской линии. В противоположность центральным и южным областям Ливана, где укрепилось несколько друзских знатных родов, в маронитских районах страны преобладало крестьянское землепользование. Власть маронитских мукаддамов была сравнительно непрочной.

С переходом Ливана под турецкое управление (1516 г.) друзским нотаблям были подтверждены право владения иктаа и традиционные привилегии самоуправления. Во главе светской иерархии стал правящий эмир (амир ал-хаким) из рода Маанов.

Османская администрация главной задачей ливанской знати считала сбор основного налога (ал-мал ал-амири, или мири), которым облагались засеваемая земля и плодовые деревья. Маронитский север страны – Джбейль, Батрун и Бшарре – находился под контролем пашей Триполи, назначавших маронитских мукаддамов, ответственных за сбор налогов.

Важные для маронитской истории события пришлось на последнюю треть XVI в. Римские папы Пий V и Григорий XIII активизировали контакты с маронитами и вообще с восточными христианами. Рассматривалась возможность привлечения под юрисдикцию Рима таких восточно-христианских общин, как коптская и яковитская. Решено было также продолжить экспертизу догматики маронитской церкви.

Для инспекции были направлены уже не францисканцы, а отцы-иезуиты – Джованни Баттиста Элиано и Томас Раггио. Маронитский патриарх Михаил ар-Риззи заверил отца Элиано в полном признании верховенства папы. В Ливане Элиано пробыл около года, совершая поездки по маронитским монастырям, сверяя богослужебные книги. В 1579 г. он окончил первый этап

своей ливанской миссии и вернулся в Рим, где в 1580 г. был издан арабский катехизис на гаршуни и переведены на арабский некоторые книги догматического содержания. В том же году состоялась очередная миссия Элиано в Ливан.

Уже в августе 1580 г. состоялся Каннубинский собор. Его повестка была составлена в Риме, а заседаниями фактически руководил Элиано. Постановления Собора охватывали самый широкий круг тем, начиная от триадологии и христологии и заканчивая частными вопросами религиозной практики. Отец Элиано распространял постановления Собора среди маронитов Горного Ливана, прибрежных городов Сирии, а также Халеба и Дамаска¹.

В 1584 г. в Риме был, наконец, открыт Маронитский колледж – духовное учебное заведение для будущих маронитских священнослужителей. При колледже имелась типография, печатавшая церковную литературу для маронитов. По возвращении в Ливан выпускники колледжа преподавали светские и религиозные дисциплины, занимались историей арабской литературы и другими науками. Некоторые продолжили образование и научную деятельность во Франции в начале XVII в. В Ливане сохраняется память о многих маронитских деятелях, учившихся в Риме, причем их учителями до 1773 г. были преимущественно отцы-иезуиты.

При папе Иннокентии X (1644–1655 гг.) в Равенне открылось учебное заведение, куда поступали студенты из Сирии и Горного Ливана. В 1665 г. оно было присоединено к Маронитскому колледжу в Риме.

Установка Рима на латинизацию проявилась в ходе миссии в 1596 г. очередного папского посланника, профессора философии в Перудже Джироламо Дандини (1554–1634). Маронитскому

¹ *Dib P. Histoire de l'église maronite...* Т. 1. Р. 101. Элиано проводил встречи с православным и сиро-яковитским патриархами Антиохийскими, а с августа 1582 г. вел переговоры с коптами Египта, обсуждая возможность заключения унии.

патриарху Саркису ар-Риззи была обещана папская инвеститура, если он проведет поместный собор маронитских епископов. В повестку входило урегулирование брачных отношений в соответствии с католической практикой (отказ от традиционных ортокузенных браков, запрет развода для прелюбодеев и т. п.), введение общежительных правил для монахов, юлианского календаря и т. д.¹

Собор, привлечший около двух тысяч маронитов, проходил в спешке из-за страха перед османской администрацией, которой могло показаться подозрительным такое скопление народа. Впрочем, все предосторожности не избавили папских посланников от доноса, обращавшего внимание турецких властей на то, что агенты Рима устраивают в Ливане незаконные собрания².

Выступая на соборе, патриарх заверил папского нунция в том, что маронитская церковь всегда и во всем была и будет вместе с римской церковью. К заверению патриарха, как пишет Дандини, один из дьяконов, «дав волю своему рвению, добавил следующее: мы желаем следовать за ней и не покинем ее никогда, куда бы она ни пошла, даже если бы она отправилась в преисподнюю!»³

А. Е. Крымский, цитируя эти слова по книге российского консула в Константинополе К. М. Базили⁴, считает их ироническим добавлением православных историков. Однако сам Дандини, приводивший эту фразу в отчете о своей ливанской миссии, видит в восклицании дьякона неподдельный энтузиазм. «Сказать по

¹ См.: Родионов М. А. Марониты Ливана. Из этноконфессиональной истории Восточного Средиземноморья. М., 1982. С. 26–28.

² *Dandini J. Voyage du Mont Liban...* Paris, 1685. P. 181.

³ Там же. С. 122.

⁴ *Базили К. М. Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях.* М., 2007. С. 503; *Крымский А. Е. История новой арабской литературы: XIX – начало XX века.* М., 1971. С. 126. У обоих авторов Собор датируется 1600 годом.

правде, – замечает Дандини, – я был весьма рад убедиться в том, что с самого начала была проявлена такая неуклонная решимость и такая твердость духа»¹. В действительности же двусмысленная реплика дьякона (очевидно, представителя светской знати, носившего этот сан по традиции), скорее всего, еще раз свидетельствует о влиянии противников унии.

В 1606 г. маронитский патриарх Юсеф III ввел для своей паствы григорианский календарь; тогда же марониты перешли на летосчисление от Рождества Христова. Среди маронитов Кипра и в других диаспорах это встретило решительное сопротивление, продолжавшееся до конца XIX в. Протест выражали и другие христианские общины Сирии. После жалобы эмиру Дамаска православного патриарха Антиохийского несколько маронитских священников были арестованы по обвинению в нарушении общественного порядка.

Недовольство латинизацией росло и в маронитской общине Ливана среди рядового духовенства и прихожан. Опасаясь протестного движения, папа Павел V в 1610 г. даже рекомендовал новому патриарху (с 1608 г.) Юханне IX оставить некоторые церковные традиции маронитов ради сохранения единства Церкви.

В первой половине XVII в. латинизация маронитской общины продолжилась. В 1625 г. в Сирию из Франции прибыли иезуиты, капуцины и кармелиты. Иезуиты организовали свою миссию в Алеппо, и местная униатская община увеличилась с сорока человек до четырех тысяч.

Известно, что маронитский патриарх Джурджис Умейра и папа Урбан VIII вместе учились в Риме и были хорошо знакомы; после избрания патриарха Джурджиса папа определил ему пожизненное материальное содержание. Тот, в свою очередь, активно содействовал усилиям католических миссионеров. Так, в 1643 г. он передал кармелитам монастырь святого Елисея (Мар Элиша).

¹ *Dandini J. Voyage du Mont Liban... P. 122.*

Благодаря поддержке Ватикана в Европе росла известность восточных ученых и богословов. Так, выпускник Маронитского колледжа Габриель Сионит (1577–1648) был личным переводчиком французского короля Людовика XIII и работал в Королевском колледже при Французской академии. Другой маронитский ученый, Авраам Эккелийский (1605–1664), был профессором Французской академии и университета в Риме. Оба этих ученых участвовали в подготовке многоязычного французского издания Библии. Еще до окончания этого труда в Риме началась работа над трехтомной Библией, в которую включился маронитский ученый Саркис ар-Риззи (1584–1638).

В XVI в. активизировался процесс переселения маронитских крестьян с ливанского севера в центральные районы, прежде всего в Кесруан. Внутренняя миграция маронитского населения приобрела особенно широкий размах при эмире Ливана Фахр ад-Дине II ал-Маане (1590–1635). Если в конце XVI в. марониты проживали всего лишь в пяти-шести деревнях Кесруана, то в XVII в. их число значительно увеличилось, и к началу XVIII в. они составили большинство жителей этого района¹. Во многом миграцию маронитов на юг Джебель Любнан подтолкнуло то, что в середине XVII в. во главе североливанского района Бшарре встал мусульманский (шиитский) род Хамаде, отдельные представители которого притесняли крестьян-маронитов. В результате внутренних миграций север Ливана заметно обезлюдел. Его население не пополнялось вплоть до второй половины XVIII в.

В то же время численность маронитского населения заметно возросла в прибрежных городах, несмотря на преобладание мусульман. Вскоре маронитская миграция в южном направлении достигла горного района Шуфа. Землевладельцы-друзы охотно поселяли на своих землях приезжих маронитов, видя в них,

¹ *Harik I. Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon, 1711–1845. Princeton, 1968. P. 22.*

прежде всего, опытных шелководов. Шелк-сырец был в то время очень выгодным товаром, шедшим на экспорт в Европу.

До 1590 г. Кесруаном управлял туркманский род Бану-Ассаф, при котором выдвинулась маронитская семья Хобейш, поощрявшая миграцию своих единоверцев. В 1590–1616 гг. Кесруан удерживал паша Триполи. В 1616 г. Фахр ад-Дин II передал власть над этим районом одному из своих военачальников, Абу-Надиру аль-Хазину. Хазины стали первым маронитским родом, получившим достоинство мукатааджиев, а пожалование иктаа превратилось с этих пор в прерогативу правящих эмиров.

Политика Фахр ад-Дина II в религиозных вопросах отличалась большой гибкостью. В сношениях с европейскими правительствами – Великим герцогством Тосканским, Францией, Испанией и римской курией – эмир неоднократно обещал принять христианство¹ и, радуя за новый крестовый поход на Восток, называл себя то потомком Готфрида Бульонского, крестonosного короля Иерусалима², то родственником персидского шаха Аббаса I (1587–1629)³, военного противника турецкого султана. В этом Фахр ад-Дин II действовал в духе *декларируемых генеалогий* – древней арабской племенной традиции, согласно которой новые союзники обнаруживали, что находятся в кровном родстве.

С другой стороны, Фахр ад-Дин II, оставаясь другом, не терял надежды на улучшение отношений со Стамбулом и, быть может, рассчитывал с помощью европейских держав претендовать на султанат. Для этого эмир Ливана придерживался мусульманских обрядов: соблюдал пост в Рамадан, снаряжал караваны для ежегодных паломничеств в Мекку и т. д. Такую гибкость в делах религии легко объяснить: известно, что друзское учение допускает

¹ *Chebli M. Fakhreddine II Maan. Prince du Liban. T. 1. Beyrouth (L'Institut de lettres orientales de Beyrouth), 1946. P. 69, 158.*

² *Ismail A. Histoire du Liban... T. 1. P. 29, 46.*

³ *Carali P. Fakhr Ad-Din, Principe del Libano, e la Corte di Toscana. 1605–1635. T. 1. Roma, 1936. P. 198.*

такийу, т. е. возможность сокрытия своей истинной веры и внешнее соблюдение обрядов другой конфессии.

Фахр ад-Дин II сумел на время объединить основные районы Ливана, составившие впоследствии ядро ливанского государства. К наследственному владению Шуфу он присоединил, помимо Кесруана, округа аль-Харруб, ат-Туффах, аль-Джеззин, Джебель-эр-Рейхан и Вади-эт-Тейм на юге, а также центральные районы – аль-Гарб, аль-Джурд и проч. Северные области, населенные преимущественно маронитами, не входили во владения Фахр ад-Дина II. О планах их присоединения свидетельствуют, однако, тесные отношения, установленные эмиром Ливана с маронитским патриархом Юханной Махлюфом, нашедшим у эмира в 1609 г. убежище от преследований паши Триполи. Выступая в роли покровителя христиан, Фахр ад-Дин II просил у римского папы специальную буллу, подчинявшую эмиру всех христиан Ливана.

После того как Фахр ад-Дин II ал-Маан был казнен в Стамбуле (1635 г.) по обвинению в отступничестве от ислама, его преемникам удалось сохранить права династии в населенных друзами районах страны. Маронитский север оставался под властью паши Триполи и его ставленников – шиитских шейхов Химаде, которым в 1655 г. были переданы фискальные функции мукаддамов.

Эмиры Мулхим (1635–1657 гг.) и Ахмад аль-Мааны (1657–1697 гг.) правили под строгим контролем османской администрации. После смерти Ахмада пресеклась мужская линия династии Маанов и на всенародном сходе в 1697 г. в ас-Самкании ливанская знать избрала эмира Башира аш-Шихаби правящим эмиром Ливана. Сход в ас-Самкании состоялся с ведома и согласия турецких властей, сохранивших существовавшую в стране политическую систему как наиболее эффективную для взимания налогов с населения. Династия Шихабов сохраняла власть над Ливаном до 1841 г.

Тем временем престиж маронитской церкви неуклонно возрастал. Маронитский патриарх осуществлял, кроме духовного, также и гражданское управление общиной. Позиции светской маронитской знати также укреплялись. После победы ливанского эмира Хайдара Шихаба (1707–1732 гг.) в битве при Айн-Даре в 1711 г. над йеменитами (объединением «южных» племен против «северных» кайситов) произошли изменения в иерархии традиционных ливанских родов: в частности, положение, равное «великим шейхам», заняли три маронитских рода – Хазин, Хобейш и Дахдах.

После устранения власти шиитского рода Хамаде над районами Бшарре, Батрун и Джбейль права мукатааджиев были предоставлены маронитским шейхам Хури, Карам, Дахир, Абу-Сааб, Битар (а также семье Азар из Куры, греко-православной по вероисповеданию)¹.

Во второй половине XVII в. стала ощущаться особая заинтересованность Франции в поддержке христианского населения Арабского Востока, в первую очередь униатских общин. Французы оказывали маронитам дипломатическую и финансовую поддержку в союзе с римской курией. Так, в 1655 г. римский папа Александр VII способствовал назначению мукатааджия Кесруана маронита Абу-Науфалья Надира аль-Хазина вице-консулом Франции в Бейруте², а король Франции Людовик XIV в выборе этого кандидата полагался на миссионеров-французов из орденов капуцинов, иезуитов и лазаристов.

Опора на местные компрадорские круги оказалась необходима для расширения французской торговли со странами Восточного Средиземноморья. Основной статьей этой торговли являлся сирийский шелк-сырец, вывозившийся марсельскими купцами

¹ *Dib P. Histoire de l'église maronite...* Т. I. P. 118; Т. II. P. 167; *Аш-Шидьяк, Таннус. Китаб ал-ахбар: ал-айян фи Джебел Лубнан. Бейрут, 1855–1859. С. 264; Hitti Ph. Lebanon in History, from the Earliest Times to the Present. NY, 1962. P. 326, 390; Салиби К. Очерки по истории Ливана. М., 1969. С. 56–57.*

² *Charles-Roux F. France et chrétiens d'Orient. Paris, 1939. P. 48–55.*

в Европу, где из него изготовляли тафту, муар и другие ткани. Французское правительство было заинтересовано в упрочении отношений с местными христианскими нотаблями, в первую очередь с Хазинами. После смерти Абу-Науфала Надира (1679 г.) обязанности французского консула в Бейруте выполнял по 1691 г. его сын Абу-Кансау Файяд, затем сын Файяда Хусн (1697–1707 гг.) и, наконец, сын Хусна Науфал (1708–1758 гг.). Последний числился лишь «почетным консулом», так как турецкие власти отказались утвердить своего подданного в должности агента иностранного государства.

Маронитские шейхи и духовенство обращались к французскому правительству за материальной и политической помощью. Маронитский патриарх предлагал даже, чтобы Людовик XIV контролировал налоги, взимаемые турецким пашой с церковной собственности, или даже взял бы их на откуп¹. Двоюродный брат Хусна аль-Хазина шейх Насиф испрашивал у короля инвестицию на управление Бшарре, Батруном и Кесруаном.

Защищая интересы французской торговли, правительство Франции не желало портить отношения с султаном явной поддержкой политических амбиций его подданных. Официальные письма Людовика XIV (1649 г.) и Людовика XV (1737 г.), обещавшие патриарху и всем маронитам Ливана лишь формальное покровительство Франции, не оградили население Северного Ливана от произвола и поборов пашей. Начиная с середины XIX в. на эти полузабытые документы, а также на недостоверное письмо Людовика IX (середина XIII в.) стали ссылаться некоторые французские публицисты для обоснования притязаний Франции на Ливан и Сирию.

Османские власти ужесточали свою политику по отношению к униатам, одновременно распространяя репрессии на все христианские общины Сирии, что ухудшало отношение сирий-

¹ *Ristelhueber R. Les traditions françaises au Liban... P. 188–189.*

ских православных, яковитов и несториан к собратьям-униатам. Об этом свидетельствуют слова маронитского патриарха Истифана ад-Дувейхи из письма папе Иннокентию IX: «Маронитов еще больше ненавидят из-за связи с вами», т. е. из-за контактов с европейскими католиками и Ватиканом¹.

Питомец Маронитского колледжа в Риме, Истифан ад-Дувейхи способствовал просвещению маронитов, открывал приходские школы и духовную семинарию. Его перу принадлежат важные работы по истории маронитской общины². Ад-Дувейхи высоко ценили турецкий султан и король Франции. Другой маронитский просветитель, архиепископ Герман (Джирманус) Фархат (1670–1732), работавший в библиотеках Рима, Испании, Сицилии, Мальты, собрал коллекцию из более чем 1200 манускриптов, составившую ядро рукописного фонда халебской маронитской библиотеки. До середины XIX в. его школа оставалась одним из самых серьезных образовательных заведений Сирии³.

Первая половина XVIII в. была отмечена не только духовным расцветом маронитской общины, но и очередной кампанией Рима по латинизации маронитской обрядности.

Ливанский собор 1736 г. стал важнейшим в истории маронитской церкви по кругу рассмотренных вопросов и по глубине принятых решений. В 1734 г. патриарх Юсеф аль-Хазин обратился к папе римскому Клименту XII с просьбой отправить на Ливан своего легата для урегулирования споров относительно церковной практики. Папским легатом стал маронит Иосиф Ассемани (Юсеф Семаан ас-Самани, 1687–1768), префект Ватиканской библиотеки, видный католический ученый. Среди участников Собора,

¹ Moosa M. *The Maronites in History*. NY, 1986. P. 269.

² Ад-Дувейхи Истифан. *Тарих ал-азмина* (История времен). Бейрут, н. д.; Ад-Дувейхи Истифан. *Тарих ат-таифа аль-марунииа* (История маронитской общины). Бейрут, 1890.

³ О литературной деятельности Германа Фархата см.: Graf G. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. T. III. Vatikanerstadt, 1944. S. 406–428.

кроме патриарха и папского легата, были 12 маронитских епископов, 11 аббатов (включая генералов орденов), 17 священников и 49 мирян (из которых 30 – из рода аль-Хазин). В качестве наблюдателей участвовали два сиро-католических епископа – Дамасский и Халебский и армяно-католический епископ. Приглашены были также два французских консула – Науфаль аль-Хазин (почетный консул, племянник патриарха) и М. Мартин.

Основными вопросами на Соборе были проблемы догматики, учреждение епархий, упразднение смешанных монастырей, возможность развода, церковная дисциплина, католическое образование, издание духовной литературы и др. Были образованы восемь епархий с центрами в Дамаске, Бейруте, Халебе, Триполи, Джбейле, Баальбеке, Сайде, а также Кипрская епархия. До этого все маронитские епископы, за исключением Халебского, считались патриаршими викариями и жили в Каннубинском монастыре, изредка навещая свою паству. Распределение епископских кафедр, однако, было отложено и в полной мере оказалось реализованным лишь через столетие.

Положения Собора существенно ограничивали власть маронитского патриарха: он уже не мог самостоятельно сменять епископов и вообще принимать важных решений без согласования с римским папой. Епископам предписывалось решать текущие проблемы на епархиальном собрании. Обращалось внимание на неприемлемость практики повторных браков у священников, а также браков после их рукоположения. Решительно запрещалось сосуществование в одном монастыре мужской и женской общин. В качестве богослужебного языка сохранялся сирийский с некоторыми вставками на арабском. Принималась также большая программа по изданию богослужебной и богословской литературы.

Среди недовольных столь радикальной перестройкой оказался и сам патриарх. В Риме вынуждены были смягчить некоторые положения Ливанского собора. Например, решили

не закрывать совместные монастыри для монахов и монахинь (окончательно запрещены только в 1818 г.).

В XVIII в. марониты продолжали осваивать земли Горного Ливана, а также южные и прибрежные районы, в которых традиционно проживали мусульмане и друзы.

В то время специфика землевладения и землепользования в Ливане зависела от правящего эмира, который передавал земли в держание мукатааджиям. Условное владение иктаа связывалось с выполнением ряда обязанностей (сбор налогов, военная помощь правящему эмиру и т. д.). Вместе с тем в своих уделах мукатааджии обладали административным иммунитетом и реальной судебной властью, которая не распространялась на сферу семейно-брачных отношений и преступлений, наказуемых членовредительством или смертью.

Безусловное владение (амлак, акара, ризк – араб. «имущество, имение») не было связано с политическими обязательствами и находилось в полной собственности владельца. Главное отличие условного владения от безусловного состояло в характере ренты¹. Если в первом случае мукатааджии удерживали часть ренты-налога (около 8%), то обладатель безусловной собственности платил эмиру налог, взимая в свою пользу ренту с издольщиков.

Права на землю ее непосредственных владельцев зависели также от того, к какой категории собственности принадлежал тот или иной участок. Различались свободно отчуждаемая частная собственность – мулк, общинная (в Ливане только леса и пастбища) – муша, пожалования религиозным институтам – вакф и т. д. В самом низу социальной пирамиды находились крестьяне: номинальные собственники земли (аммийа) или арендаторы-издольщики (шурака). От крестьян независимо от их вероисповедания ожидалось, что они будут верны своему мукатааджии,

¹ *Смилянская И. М.* Крестьянское движение в Ливане в первой половине XIX в. М., 1965. С. 28.

с которым их должно связывать чувство преданности, солидарности, обозначаемое как *изва* (араб. «связь») или *исмия* (араб. «взятие имени другого лица»), т. е. отождествление себя с домом *мукатааджия*. Нотабль, в свою очередь, обещал крестьянам «поддержку и защиту»¹.

Интеграция маронитского населения в социально-экономическую систему ливанского эмирата, начавшаяся при Фахр ад-Дине II, была связана в XVIII в. с борьбой жителей маронитского севера против власти клана Хамаде.

В 1759 г. крестьяне Северного Ливана восстали против шиитского правления и изгнали представителей рода Хамаде и их сторонников из маронитских районов, а также из ад-Диннии и Аккара, населенных суннитами. Шейхи Северного Ливана понимали, что во избежание реставрации власти Хамаде необходимо заручиться поддержкой правящего эмира. Эффективным оказалось содействие маронита Саада аль-Хури, советника молодого шихабского эмира Юсефа аш-Шихаби: с помощью Саада в эмират были, наконец, включены Бшарре, Батрун, Джбейль, а их шейхи получили право *мукатааджиев*. Власть эмиров Ливана на севере страны окончательно укрепилась после решающей победы над силами Хамаде в 1773 г. В период усобиц между представителями правящей династии в 1788–1807 гг. север и юг Ливана были на время разделены, но так или иначе находились под управлением одного из Шихабов. В политическом отношении маронитские районы севернее реки Ибрахим входили в состав ливанского эмирата начиная с 1773 г. вплоть до его упразднения в 1842 г.

Черты политического устройства ливанского эмирата в значительной мере отразились на структуре маронитской церкви. Правящий эмир выбирался собранием ливанских нотаблей и получал инвеституру от турецкой администрации. Маронитский патри-

¹ *Chevallier D. Que possedait un cheikh maronite en 1859? // Arabica. Leiden, 1960. Vol. 7, fasc. 1. P. 132–133; Harik I. Politics and Change in a Traditional Society... P. 42–43.*

арх выдвигался коллегией епископов с одобрения единоверных шейхов и получал инвеституру от римского папы. Сходен был даже церемониал утверждения. Правящему эмиру жаловалась шуба, в которой он торжественно появлялся перед своими подданными. Патриарху присылался паллий, обязательный атрибут парадного облачения высших католических прелатов в виде белого шерстяного воротника с черными крестами, в котором маронитский патриарх служил торжественную службу. Епископы в своих диоцезах часто обладали не меньшей самостоятельностью, чем светские нотабли в своих уделах. Например, Джироламо Дандини свидетельствовал в начале XVII в., что один из епископов отказался допустить самого патриарха на территорию своего диоцеза¹.

До начала XIX в. патриарх практически не мог смещать епископов, подобно тому как правящий эмир не мог лишать мукатаа-джиев их иктаа. Смерть правящего эмира, как и смерть патриарха, подвергала серьезному испытанию систему эмирата или церковной иерархии в целом. Выборы нового светского или духовного владыки обычно сопровождались усобицами, в которые не раз вмешивались внешние силы: турецкие власти в отношении правящего эмира, римская курия в отношении маронитского патриарха.

Церковные соборы не были делом только одного духовенства. Они непосредственно затрагивали всех членов маронитской общины. Этот обычай поддерживался правящим эмиром и турецкой администрацией. Османские власти, исходя из общей системы миллетов, принятой по отношению к немусульманским подданным Османской империи, считали патриарха как духовным, так и гражданским главой общины, хотя де-юре он был признан властями в Стамбуле в этом качестве только в 1841 г.

¹ *Dandini J. Voyage du Mont Liban...* P. 138–139; *Дахдах Селим Хаттар*. Ал-Абрашийат ал-марунийя ва сильсият асакифатиха // *Аль-Маширик*. 1904–1905. № 7–8 (Маронитские епархии и перечень их епископов). С. 643.

Светские маронитские нотабли принимали активнейшее участие в делах церкви. Особенно влиятельными в XVII–XVIII вв. оказались мукатааджи Кесруана аль-Хазины. На территории их иктаа не раз укрывалось высшее маронитское духовенство в период господства шиитов Хамаде над северными районами страны. Авторитет мукатааджиев аль-Хазинов поддерживал маронитскую церковь; они жертвовали денежные средства и земельные участки на строительство монастырей, поощряли деятельность западных миссионеров.

Благодаря владельцам Кесруана европейские монахи-миссионеры смогли обосноваться не только на побережье, но и в горах Ливана. В 1625–1628 гг. капуцины основали свои миссии в Сайде и Бейруте, а также в горной деревне Айн-Тура. Иезуиты появились в Триполи (1645 г.), затем в Сайде и в Кесруане. Кармелиты получили монастырь в Бшарре (1643 г.) и миссию в Триполи. Позднее других (с 1783 г.) стали действовать в Ливане лазаристы.

Надо сказать, что и французские консулы XVII–XVIII вв., действуя вместе с миссионерами, во многом способствовали переходу части восточных христиан в унию. С этой целью практиковалась выдача патентов, предоставлявших французское подданство, дипломов на чин «почетного драгомана», а также специальных сертификатов, защищавших грузы купцов-униатов от мальтийских пиратов-католиков.

Французские купцы, платившие трехпроцентную пошлину с экспорта и импорта против 5%, взимаемых с подданных султана, перевозили товары местных христиан за 1% комиссионных¹. Все льготы относились только к христианам, принявшим унию. Это благоприятствовало обогащению христианских негодантов, которые делали свой капитал на внешнеторговых операциях.

Конец XVIII – начало XIX в. ознаменовались значительным усилением маронитской общины Ливана. В 80-х гг. XVIII в.

¹ *Haddad R. Syrian Christians in Muslim Society. Princeton, 1970. P. 34–35.*

только в Кесруане и портах Батрун и Джбейль проживало около 115 тыс. маронитов, а общая численность маронитского населения достигла, вероятно, 150 тыс. человек¹. Крестьяне-марониты продолжали осваивать земли центральных и южных районов Ливана, населенных друзами и шиитами. Друзские мукатааджии поощряли переселение активных в экономическом отношении христианских колонистов (маронитов, мелькитов и православных), которые развивали в этих районах шелководство, ремесла и торговлю (занятия, считавшиеся недостойными настоящего друга). На новых местах марониты часто селились бок о бок с мусульманами. К началу XIX в. во всех районах смешанного расселения, за исключением Шуфа, христиане уже составляли большинство. Название Джбейль Любнан (Горный Ливан) в это время стало значительно шире употребляться по отношению ко всем ливанским горным районам, тогда как раньше оно применялось только к северным районам – Бшарре, Батруну и несколько позднее к Кесруану³.

Мукатааджии друзских родов Джумблат, Абу-Накид, Тальхук (районы Шуф и др.) и других сдавали переселенцам землю преимущественно в издольную аренду. После того как участок начинал приносить постоянный урожай, издольщик становился владельцем определенной части обрабатываемой земли. Арендаторами земель мукатааджиев выступали также маронитские монастыри, особенно могущественного Ливанского маронитского ордена. В первой трети XIX в. насчитывалось около 1,5 тыс. маронитских монахов и 80 монастырей.

Нотабли из маронитских семей нередко финансировали строительство монастырей, сдавали в аренду или жертвовали им в виде вакфа земельные участки, видя в этом не только благочестивое дело, но прежде всего выгодное предприятие, которое гарантировало верный доход и постоянное место в цер-

¹ *Volney C.-F. Voyage en Syrie et en Egypte pendant les années 1783, 1784 et 1785. T. 2. [Paris], 1792. P. 12; Harik I. Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon, 1711–1845. Princeton, 1968. P. 23.*

ковной иерархии. Перенос патриаршей резиденции в Кесруан (1766–1809) отражал влияние Хазинов, владельцев Кесруана.

Особенно активно маронитские монахи действовали в районах смешанного расселения. Среди маронитских колонистов иеромонахи часто исполняли функции приходских священников: служили литургии, крестили детей, исповедовали прихожан, венчали, причащали, соборовали, отпевали.

Французский двор и римская курия поощряли деятельность ливанских монашеских орденов. В 1749 г. монахи ордена св. Антония были приравнены к французским миссионерам. В 1734–1786 гг. ливанское черное духовенство неоднократно получало от Рима право на выдачу индульгенций, весьма популярных в то время у крестьян¹.

Мукатааджи-друзы всячески облегчали монастырям условия аренды. Обычно через некоторое время земельный участок навсегда переходил к монастырю. Направляя монахов к жителям своего иктаа, шейхи юга предписывали мирянам из христиан беспрекословно подчиняться духовенству в вопросах религии. Мукатааджи принимали сторону монахов и в борьбе черного и белого духовенства за паству. Светские лидеры жертвовали в церковную казну, но в то же время позволяли себе вмешиваться во внутренние дела церкви, что выражалось, в частности, в поддержке монашеских орденов. Под патронажем рода аль-Хазин стремительно развивалась активность капуцинов и иезуитов.

В XVIII в. маронитская церковь и община в целом столкнулись с серьезным внутренним кризисом. Быстрое усиление ливанских маронитов, их связь с земельной аристократией, к которой принадлежала и значительная часть епископата, церковные реформы, поощряемые из-за рубежа, – все это породило внутренние противоречия и конфликты. Проблемы церковные, как это нередко бывает, использовались маронитской аристократией в борьбе за власть.

¹ *Dib P.* Histoire de l'église maronite... T. 1. P. 200; *Ristelhueber R.* Les traditions françaises au Liban... P. 256.

В рассматриваемый период социальный статус ливанских маронитов заметно повысился. Лидеры правящего в Ливане клана Шихабов еще со второй половины XVIII в. назначали представителей маронитских родов на влиятельную должность секретарей-распорядителей, или *мудаббиров*. Благодаря высокой плотности населения в маронитских районах и большому количеству дисперсно расселенных маронитов в городах Горного Ливана и по всей Сирии, складывалось впечатление, что марониты составляют подавляющее большинство населения. С приходом к власти в 1788 г. эмира Башира II Шихаба положение маронитов продолжило укрепляться, а сращение духовной власти общины и землевладельческой аристократии – усиливаться.

Процесс превращения маронитской церкви в одного из крупнейших ливанских собственников проходил особенно интенсивно на рубеже XVIII–XIX вв.

Вопросы и задания для самоконтроля

1. С какого периода существуют надежные документы по истории маронитской общины?
2. Сирия в эпоху крестовых походов. Отношения маронитов с крестоносцами, Ватиканом и мусульманами.
3. Марониты, друзы, алавиты при мамлюках.
4. Ливан при османах. Система *иктаа* и правящие эмиры династии Маанов. Фахр ад-Дин II.
5. Шихабы, йеменитско-кайситский конфликт и битва при Айн Даре.
6. Роль Ливанского собора 1736 г. в истории маронитской церкви.
7. Чем вызвано усиление маронитской церкви во второй половине XVIII в.?
8. Охарактеризуйте друзскую доктрину и друзские сакральные тексты «Раса'ил ал-Хикма» (по: *Родионов 1995*, см. в разделе Приложение).

2.2. Межконфессиональная напряженность в Ливане и Сирии: XIX в. – 1918 г.

В начале XIX в. между мукатааджиями и монастырями наметился серьезный конфликт. Монастыри богатели, расширяя свои угодья, внедряя новые сельскохозяйственные культуры, занимаясь шелководством и виноделием. В ряде случаев монастыри добивались права выплачивать налог *мири* не через мукатааджиев, удерживавших в свою пользу определенный процент, а непосредственно агентам правящего эмира. Кризис хозяйства приводил к разорению знати, которая часто пыталась нарушить арендные договоры и вернуть перешедшую к монастырям землю¹.

В начале XIX в., после стабилизации власти правящего эмира Башира II Шихаба, усилилась эксплуатация крестьян. Стал широко использоваться принудительный труд, увеличились налоги. Основной налог *мири* нередко собирался несколько раз в год. Крестьяне-марониты помимо прямых и косвенных податей и повинностей были обременены церковной десятиной и епископскими сборами. При разделе наследства от одной восьмой до половины собственности умершего шло в пользу церкви².

С момента включения в государство Шихабов северных районов страны маронитская церковь начала бороться за укрепление своего влияния на политическую систему эмирата. Маронитские нотабли занимали довольно скромное место в иерархии знати

¹ Успенский П. Книга бытия моего. Дневник и автобиографические заметки епископа Порфирия Успенского. Т. 1–2. СПб., 1892. Т. 1. С. 184; *Burckhardt J. Travels in Syria and the Holy Land. London, 1822. P. 188–189.*

² Петкович К. Д. Ливан и ливанцы. Очерки нынешнего состояния автономного ливанского генерал-губернаторства в географическом, этнографическом, экономическом, политическом и религиозном отношениях. СПб., 1885. С. 226.

Ливана. Даже самые влиятельные из христианских мукатааджиев, такие, как Хазины, по богатству и власти далеко уступали многим друзским нотаблям. Мелкие маронитские шейхи из Бшарре и Батруна не обладали в полной мере даже административным иммунитетом мукатааджиев.

Все крупные маронитские шейхи (Хазин, Хобейш, Хури, Дахдах, Захир) получили достоинство мукатааджиев на службе у эмиров Маанов и Шихабов в качестве управляющих. Управляющий – кяхйе, или, как его называли в Ливане, мудаббир, имел широкий круг полномочий. Он был секретарем правящего эмира, его распорядителем, экономом и советником. Институт мудаббиров, подробно описанный И. Хариком¹, был использован в 1764–1807 гг. руководством маронитской общины для воздействия на эмиров.

Мудаббирсы давали письменный отчет о своей деятельности маронитскому патриарху. Вероятно, благодаря влиянию мудаббиров большая часть суннитов рода Шихабов примерно с середины XVIII в. перешла в христианство маронитского толка. Вплоть до Башира II (1789–1840 гг.) христиане Шихабы скрывали перемену веры, поэтому исследователи расходятся в ответах на вопрос о том, кто первый из Шихабов принял христианство. Примеру Шихабов последовала семья Абу-ль-Ляма, тесно связанная родством с правящими эмирами. Принятие христианства эмирами-мусульманами (учитывая то, что отступничество от ислама по традиции каралось смертью) отражало растущее значение маронитской общины, а также стремление правящих эмиров опереться на внешние силы (Франция, римская курия) для защиты ливанской автономии от произвола османской администрации.

С целью сохранения равновесия между религиозными общинами страны, Шихабы внешне исполняли предписания трех религий: крестили детей, посещали богослужения в церквях и мечетях,

¹ *Harik I. Politics and Change in a Traditional Society...* P. 167–199.

соблюдали пост в Рамадан (все это вполне допустимо по правилу такийи) и хоронили покойников по друзскому обряду. В Ливане говорили, что правящие эмиры «рождались христианами, жили как мусульмане, а умирали друзьями»¹.

Межобщинная напряженность назревала в Ливане уже с конца XVIII в. Попытка маронитской верхушки повлиять на политическую систему эмирата через мудаббиров закончилась неудачей. Деятельность мудаббиров Хури и братьев Базов была насильственно прервана. Гандур аль-Хури умер в тюрьме паши Сайды. Братья Базы были убиты друзскими мукатааджиями. За смертью Базов последовали репрессии против их приверженцев – маронитских шейхов севера страны, а также против христианского населения Дейр-эль-Камара.

Маронитской церкви не удалось подчинить себе и правящих эмиров-христиан. Конфликт между Баширом II и сторонником Джирджиса База патриархом Юсефом Тийяном привел к отречению последнего в 1808 г. Новый патриарх, Юханна аль-Хелу (1809–1823 гг.), по общему мнению, был креатурой правящего эмира. Чтобы подчеркнуть свою независимость от патриарха, Башир II даже принял на время католичество, но вскоре вернулся к маронитскому толку.

В начале XIX в. на роль единственного выразителя интересов друзской общины стал претендовать глава семьи Джумблатов шейх Башир, отгеснивший своих конкурентов Абу-Накидов и Имадов. В отличие от друзов маронитская община не имела признанного вождя. Маронитские нотабли и патриархат после отречения Юсефа Тийяна теряли влияние на крестьян. По мере развития массового крестьянского движения в маронитской общине выдвигались новые лидеры – из крестьян, ремесленников, торговцев, среднего и низшего духовенства. Впервые новые политические силы отчетливо проявились в восстании 1820 г.

¹ *Guys H. Beyrouth et le Liban. Paris, 1850. T. 2. P. 153.*

За четыре десятилетия, прошедших со времени первых крестьянских волнений 1782, 1784 и 1790 гг., вызванных недовольством налоговой практикой правящих эмиров, крестьянское движение в Ливане приобрело более зрелый характер. Были выработаны новые организационные формы борьбы (община повстанцев амийя, специальные крестьянские представители – вакилы и т. д.)¹, нашедшие дальнейшее развитие в 40-е – 60-е гг. XIX в. Волнениями ливанского крестьянства пытались воспользоваться в своих целях самые различные социальные силы: друзские и шиитские мукатааджии, маронитское духовенство, претенденты на эмират из рода Шихабов, а также турецкие паши Сайды и Дамаска, которым было выгодно ослабление Горного Ливана.

С избранием в 1823 г. маронитским патриархом молодого епископа Юсефа Хобейша, выходца из семьи нотаблей Кесруана, маронитская церковь начала восстанавливать и укреплять свое влияние. После долгих лет конфликта и столкновений патриархат впервые открыто поддержал эмира Башира II в 1825 г. в борьбе против друзских мукатааджиев Джумблатов. С помощью маронитской церкви правящий эмир сокрушил последний могущественный род друзских нотаблей в Ливане, частично конфисковал его земельную собственность и передал судебно-административные права во многих иктаа своим ставленникам.

Курс на латинизацию маронитов был продолжен с новой силой в период египетского правления в Сирии и Ливане (1832–1840 гг.). Так, римская Конгрегация пропаганды веры (*Propaganda Fidae*) объявила в 1833 г. единственно легитимным латинский текст постановлений Ливанского собора, а в 1839–1840 гг. была издана новая версия маронитского служебника, отредактированная в духе еще большей латинизации.

Египетская оккупация Сирии вызвала политическое размежевание маронитской и друзской знати. Ведущие друзские шейхи бежали из страны, приняв сторону турецкого правительства.

¹ Смелянская И. М. Крестьянское движение в Ливане... С. 66.

Маронитские нотабли поддержали Башира II, ставшего союзником египтян. Власть Мухаммеда Али и Ибрахима-паши в Сирии дала христианскому населению практически равные права с мусульманами, отменила некоторые дискриминационные ограничения, упорядочила фискальную систему. Расширение прав христиан способствовало росту общественного сознания жителей Ливана. Вскоре, однако, была введена более тяжелая система налогов, в том числе подушная подать с трудоспособных мужчин – фирде. А. Исмаил подсчитал, что за восемь лет египетской оккупации только прямые налоги увеличились в 3,5 раза¹. Протест населения вызывали принудительные работы (строительство укреплений, перевозка грузов, труд на рудниках), а также набор рекрутов среди мусульман. Последняя мера способствовала переходу в христианство части мусульман призывного возраста².

Антиегипетское восстание друзов Хаурана в Сирии (1837–1838 гг.) вынудило египетские власти опереться на маронитов Ливана и дать им оружие. Более поздняя попытка командующего египетской армией разоружить ливанское население, воспринятая как подготовительный этап к введению всеобщей воинской повинности, послужила поводом для вселиванского восстания 1840 г. Охваченные восстанием районы объединились под руководством повстанческих советов. Одна из деклараций 1840 г., принятая группой мятежников (друзов, маронитов, греко-католиков, шиитов и суннитов), является наиболее ранним из известных письменных документов, в котором члены разных конфессиональных общин называют территорию своего проживания единой страной, а себя народом Горного Ливана³.

Восставшие требовали отмены всех налогов, кроме ежегодного налога маль мира, сохранения оружия, отмены рекрутских

¹ *Ismail A. Histoire du Liban...* Т. 4. P. 48.

² *Polk W. R. The Opening of South Lebanon, 1788–1840: A Study of the Impact of the West on the Middle East. Cambridge: Harvard University Press, 1963. P. 51, 216.*

³ *Harik I. Politics and Change in a Traditional Society...* P. 17.

наборов и принудительных работ. Кроме того, Баширу II предлагалось ввести в свой диван (совет) по два представителя от основных религиозных общин¹. После некоторых колебаний восстание поддержал маронитский патриарх. Лозунги повстанцев имели патриотическую, антиегипетскую направленность, указывая на славные примеры борьбы Маккавеев против владычества Селевкидов и на недавнюю победоносную освободительную войну греческого народа против османского господства.

Недовольство ливанского крестьянства не утихло и после того, как турецко-англо-австрийские силы при поддержке местного населения разбили египетскую армию и вынудили ее эвакуироваться из Сирии. На крестьянских сходках говорилось о необходимости переустройства Ливана по образцу далекой Швейцарии. Вероятно, сюжет о швейцарских крестьянах распространялся маронитским духовенством, так как один из лидеров повстанческой общины-амии 1820 г., епископ Юсеф Истифан, встречался и беседовал со швейцарским путешественником Й. Буркхардтом еще в 1811 г.²

Благодаря тому что маронитская церковь поддержала антиегипетское восстание, авторитет патриарха Хобейша внутри страны и за ее пределами значительно возрос. В 1841 г. турецкое правительство официально признало маронитского патриарха руководителем конфессиональной группы и предоставило ей статус самостоятельного миллета.

Высшее маронитское духовенство выдвинуло ряд социально-экономических требований, изложенных в патриаршей петиции в Стамбул от 29 октября 1840 г. В петиции подчеркивалось, что правящим эмиром Ливана может быть только эмир из рода Шихабов, кандидатура которого утверждается османским правительством (а не пашами Сайды, Триполи и Дамаска, как было раньше). Для управления делами предлагалось учредить

¹ *Ismail A. Histoire du Liban...* Т. 4. P. 57–58.

² *Burckhardt J. Travels in Syria and the Holy Land...* P. 22.

административный совет с выборными представителями. Заранее определенная сумма налогов должна была взиматься с земель всех жителей, включая нотаблей и самого правящего эмира. Привилегии знати подлежали отмене. Маронитам гарантировалось право апелляции к консулам Франции, а духовенству общины – определенный юридический иммунитет. Предполагалось, что за выполнением соглашений будет следить специальный представитель. Не стремясь к полному уничтожению института мукатааджиев, церковь добивалась частичной передачи их полномочий в руки сельских вакилей, выборы которых контролировались духовенством.

После эвакуации египетской армии произошла смена правящих эмиров. Союзник египтян Башир II был смещен в 1840 г. и отправлен в ссылку на остров Мальту. Эмиром Горного Ливана в 1840 г., по рекомендации английского консула, стал родственник бывшего эмира Башир Касим Шихаб, известный как Башир III (ум. в 1860 г.), видимо, не обладавший необходимыми для лидера качествами. С падением влияния маронитов друзья начали регулярные нападения на маронитские общины в южных районах Ливана.

В Ливан прибыли опальные мукатааджии, которым султанский фирман 1841 г. возвращал конфискованные у них земли. Друзские крестьяне подчинились этому решению. Однако христианское население (среди которого была распределена часть конфискованной у мукатааджиев собственности) в ряде случаев оказало сопротивление друзским нотаблям.

В результате османское правительство отстранило от власти Башира III и страна перешла под непосредственное управление центральных властей. Друзско-маронитский антагонизм, подогреваемый извне, прорывался в ожесточенных межобщинных столкновениях 1841 и 1845 гг. и резне христиан в 1860 г.

Марониты прилагали всевозможные усилия для восстановления своего влияния и убеждали Стамбул в необходимости

возвращения династии Шихабов. В итоге Ливан был разделен на две части: северная подчинялась маронитам, а южная – друзам. Дорога Дамаск – Бейрут служила пограничной полосой. Патриарх выступил против нового административного устройства Ливана, указывая на то, что маронитские поселения на юге страны оставлены на милость друзской земельной аристократии. Правительство согласилось назначить представителей от маронитов юга для разрешения проблем с друзскими властями. Тем не менее марониты юга не подчинились правлению друзов. Особую роль при этом сыграло маронитское духовенство. В 1845 г. началась гражданская война.

Большинство исследователей согласны с тем, что друзско-маронитский конфликт являлся выражением крестьянской борьбы против угнетения со стороны мукатааджиев¹. Вместе с тем некоторые маронитские и европейские авторы (в основном католики) придерживаются мнения об извечности и непримиримости противоречий между религиозными общинами Ливана². Другие арабские и европейские авторы считали религиозные столкновения 40-х – 60-х гг. XIX в. сознательно спровоцированными извне и нехарактерными для взаимоотношения общин³. Защитники последнего мнения отмечали, что в источниках до

¹ *Al-'Aqiqi Antun Dahir*. Lebanon in the Last Years of Feudalism, 1840–1868. Beirut, 1959. P. 276; *Ismail A. Histoire du Liban...* Т. 4; *Смилянская И. М.* Крестьянское движение в Ливане... С. 84–92.

² *Murad N.* Notice historique sur l'origine de la nation maronite et sur ses rapports avec la France, sur la nation druze et sur les diverses populations du Mont Liban. Paris, 1844. P. 48; *Lenormant F.* Histoire des massacres de Syrie en 1860. Paris, 1861. P. XIII–XV.

³ *Базили К. М.* Сирия и Палестина... С. 49; *Abkarius Iskandar ibn Ya' qub.* The Lebanon in Turmoil. Syria and the Powers in 1860. Book of the Marvels of the Time Concerning the Massacres in the Arab Country. New Haven, 1920. P. 60; *Петкович К. Д.* Ливан и ливанцы. СПб., 1885. С. 111; *Левин З. И.* Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте (Новое время). М., 1972. С. 78–79, 183.

первой трети XIX в. отсутствуют сообщения о друзско-маронитской вражде. Эпоха правления эмира Фахр ад-Дина II Маана изображалась ими как золотой век сотрудничества всех религиозных общин страны.

Однако во время Фахр ад-Дина II маронитский север не был еще включен в государство Маанов, а маронитская община в экономическом и политическом отношении была слишком слаба, чтобы претендовать на влияние в эмирате. В это время только начинался процесс миграции маронитов в центральные и южные районы Ливана. В XVII–XVIII вв. основные силы общины отвлекала борьба с господством шиитских шейхов Хамаде, которая велась в союзе с друзскими нотаблями. О каком-либо серьезном друзско-маронитском конфликте в этот период не могло быть и речи.

Положение начало изменяться после того, как север страны вошел в эмират Шихабов (во второй половине XVIII в.). Духовные руководители маронитской общины стали бороться за влияние и место в системе иктаа. Духовное звание само по себе не давало места в светской иерархии, в то же время число выходцев из крестьянской среды в составе высшего маронитского духовенства за первую половину XIX в. резко увеличилось. Маронитский патриарх не мог избежать конфликта с единоверной знатью и друзскими мукатааджиями, так как присваивал себе часть их полномочий – юридических, фискальных и проч.

В условиях едва начинавшейся социально-экономической дифференциации ливанского крестьянства руководство маронитской общины с определенным успехом пыталось выразить экономические интересы своей паствы, прибегая к религиозной риторике. Легче всего это удавалось в осваиваемых христианскими переселенцами центральных и южных районах страны, где на смену традиционной личной преданности мукатааджиям и верности ослабевающим родственным связям приходил принцип «конфессиональной солидарности». Друзские мукатааджии,

долгое время не замечавшие последствий христианской экспансии, поднимали своих крестьян-единоверцев на защиту системы иктаа, разжигая у них чувство конфессиональной обособленности и вражды к христианам.

Крестьян христианского вероисповедания на землях друзской знати подвергали, как правило, более тяжелому налоговому обложению, чем друзских земледельцев. В свою очередь, христианские ростовщики в период египетской оккупации стали кредиторами друзских шейхов, от которых некогда зависели сами. Отправка Баширом II в друзские районы христианских хавалей (сборщиков налога) также вызывала возмущение друзских крестьян. Эмир неоднократно использовал христианские отряды для подавления волнений среди иноверного населения. Политика Башира II, посягавшего на традиционные права неугодных ему мукатааджиев, побуждала друзских шейхов к оппозиции правителю-христианину.

Значительную роль в развитии конфликта сыграли внешнеполитические события – начиная с сирийского похода Бонапарта (1799 г.) и кончая египетской оккупацией Сирии (1832–1840 гг.), – в результате которых друзская и маронитская знать оказались в разных политических лагерях. Друзско-маронитские отношения осложняла позиция османских властей, стремившихся сохранить господство над Ливаном, и борьба европейских держав – Англии и Франции.

Сильное впечатление на ливанских христиан, как и на все христианское население Османской империи, произвело национально-освободительное восстание греческого народа (1821–1829 гг.), а также официальные документы турецкого правительства, формально отменявшие неравноправное положение немусульманских подданных империи. Гюльханейский хатт-и шериф (1839 г.) обещал равенство гражданских прав. В 1844 г. отменена смертная казнь за «отступничество», т. е. за возвращение в первоначальную веру обращенных в ислам. Оскорби-

тельный термин райя, обозначавший немусульманское податное сословие, был заменен нейтральным табаа – подданные. Наконец, хатт-и хумаюн 1856 г., по существу, подорвал иерархию конфессиональных общин-миллетов, провозглашая свободу вероисповедания и равенство всех подданных Османской империи независимо от религии, языка и национальности и выдвинув также принцип привлечения мирян к общинному самоуправлению¹.

Большинство перечисленных законодательных актов не было проведено в жизнь, но сам факт их декларирования во многом способствовал усилению борьбы христианского населения Османской империи за свои права, а также ознаменовал начало освобождения передовых представителей ливанского общества от гнета конфессиональных норм.

Друзско-маронитские столкновения 1841, 1845 и 1860 гг. происходили в районах смешанного расселения, т. е. там, где межобщинная напряженность была наиболее интенсивна. Каждая новая вспышка насилия оказывалась сильнее предыдущей. Каждое столкновение приводило к политическим изменениям внутри страны, усиливая вмешательство европейских держав в дело управления Ливаном.

События осени 1841 г. предшествовали антиналоговые волнения. Для разгрома народного движения друзские шейхи готовили выступление против маронитского крестьянства и городских ремесленно-промышленных слоев, а также против правящего эмира Башира III. Диван эмира, построенный на началах общинного представительства, друзские нотабли подвергли бойкоту.

Получив дипломатическую поддержку Англии, друзские шейхи в октябре 1841 г. захватили крупный торговый и ремесленный центр Дейр-эль-Камар, в котором тогда находился

¹ *Rondot P.* Les Chrétiens d'Orient. Paris, 1955. P. 83–85; *Hitti Ph.* Lebanon in History... P. 360; *Schopoff A.* Les réformes et la protection des Chrétiens en Turquie, 1673–1704. Paris, 1904. P. 48–65, 95.

и Башир III. Столкновения не ограничились Дейр-эль-Камаром, как рассчитывала друзская знать. По призыву маронитского патриарха собирались христианские ополчения. Вожди маронитских сил – Шихабы и Абу-ль-Ляма проявили пассивность и нерешительность. В ноябре 1841 г. победа друзов была уже очевидна. Турецкие войска вошли в города Захла и Дейр-эль-Камар, и в январе 1842 г. было объявлено об отстранении от власти династии Шихабов. Эмират Маанов – Шихабов прекратил свое существование, в Ливане установилось прямое турецкое управление.

В декабре 1842 г., по предложению австрийского канцлера К. Меттерниха, Ливан разделили на два округа – маронитскую и друзскую каймаками. Главы округов – маронитский и друзский каймакамы (правитель округа) подчинялись турецкому администратору – муширу Бейрута. Этот план был компромиссом между французским стремлением к реставрации Шихабов и желанием турецких властей сохранить прямое управление страной. Обе стороны рассматривали его как временную меру.

Раздел страны обострил межобщинную напряженность. Сразу же после установления режима двух каймакий возникла проблема управления смешанными районами, включенными в друзскую каймакию. Христианское население, составлявшее больше половины жителей этих районов, отказывалось подчиняться друзскому каймакаму и друзским мукатааджиям. В сентябре 1844 г. решением международной комиссии в Бейруте населению смешанных районов предлагалось выдвигать своих представителей (вакилей), ответственных перед единоверными каймакамами. Вакили обладали юридическими полномочиями и должны были собирать налоги у своих единоверцев от имени мукатааджиев. Дейр-эль-Камар перешел под управление христианских и друзских вакилей, подчиненных своим каймакамам, и тем самым изымался из-под власти друзских шейхов Абу-Накидов.

С осени 1844 г. маронитское крестьянство готовило новое выступление против друзских нотаблей. Были созданы специальные общества «народного заговора», которыми руководил комитет в Дейр-эль-Камаре. Каждое деревенское ополчение возглавлял так называемый шейх молодежи (шейх аш-шабаб). В отличие от прежних лет руководители выдвигались преимущественно из крестьян. Важную роль в подготовке выступления сыграла маронитская церковь, предоставившая значительные средства для приобретения оружия. Друзские шейхи, в свою очередь, заключили союз на встрече в эль-Мухтаре, ставке Джумблатов.

В начале мая 1845 г. перевес оказался на стороне христианских отрядов, подступивших к самой эль-Мухтаре, но друзским шейхам удалось перехватить инициативу. Друзы сжигали христианские деревни, грабили имущество, уничтожали коконы и шелковичных червей. Турецкие части разоружали христиан, сохраняя благожелательный нейтралитет по отношению к друзам.

В конце мая 1845 г. турецкий губернатор приказал сражавшимся сторонам заключить мир. Османские власти провели реформу управления Ливаном. При каждом из каймакамов учреждался совет (меджлис), состоявший из 12 членов. В их число входили: секретарь каймакама (его единоверец), по два представителя (судья и податной инспектор) от маронитов, православных и греко-католиков, а также податные инспекторы от суннитов и шиитов. От двух последних общин назначался единый суннитский судья. Решения меджлиса подлежали утверждению каймакама и бейрутского мушира.

Реформа ослабляла власть друзских мукатааджиев смешанных районов. Право избирать вакилей не было, впрочем, распространено на крестьян маронитского севера, которые не имели, таким образом, никакой защиты от гнета единоверной знати. Это обстоятельство послужило одной из причин крестьянского восстания 1858 г. в Кесруане.

В 1854 г. в Северном Ливане сменились церковный и гражданский лидеры. Маронитскую общину после смерти патриарха Юсефа аль-Хазина (1845–1854 гг.) возглавил Булос Масад, слывший противником знати. Прежнего христианского каймакама Абу-ль-Ляма (ум. в 1854 г.) сменил сначала его племянник Башир Ассаф, а затем Башир Ахмад Абу-ль-Ляма. Маронитские шейхи разделились на две партии, одна из которых выступала за каймакама Башира Ахмада, а другая – за Башира Ассафа. Некоторые районы округа вышли из подчинения каймакаму. Среди многочисленных шейхов Хазинов, мукаатаджиев Кесруана, оказались приверженцы обеих группировок. В свою междоусобицу шейхи втягивали и крестьян Кесруана, заставляя их подписывать петиции в пользу то одного, то другого из Баширов.

Амбициозные шейхи из семьи Хазинов притязали на права мукаатаджиев. В декабре 1858 г. крестьянский сход потребовал последовательного выполнения гюльханейского хатт-и шерифа, справедливого налогового обложения, отмены чрезвычайных поборов и привилегий знати. Сход требовал равенства всех сословий перед судом и права крестьян выбирать вакилей для защиты своих интересов¹. Главным вакилем Кесруана стал Таниус Шахин (1815–1895), признанный вождь восстания. Крестьяне изгнали шейхов Хазинов из Кесруана, конфисковали и разделили между собой их собственность². Патриарх Булос Масад попытался выступить в роли примирителя сторон. Он стремился предотвратить турецкую карательную экспедицию в Кесруан, где церковь владела значительной собственностью.

Конфликт крестьян и Хазинов разбирался также в меджлисе христианского каймакама. Был выдвинут проект ограничения власти Хазинов выбранными из их числа тремя мамурами, т. е. лицами, наделенными официальными полномочиями. За ним

¹ *Смилянская И. М.* Крестьянское движение в Ливане... С. 172.

² *Chevallier D.* Que possédait un cheikh maronite en 1859?... P. 72–84.

последовало предложение о назначении двух мамуров от крестьян и одного от нотаблей, и, наконец, церковь предложила избрать в Кесруане единого мамура – от народа – при условии, что им не станет вождь восставших Таниус Шахин. Зажиточное крестьянство готово было принять последнее предложение. Причиной спада борьбы и в конечном счете поражения крестьянской «республики» в Кесруане оказалось новое кровавое друзско-маронитское столкновение 1860 г.

Христиане Центрального и Южного Ливана решили навсегда покончить с господством друзских нотаблей. Местная христианская ассоциация со штаб-квартирой в Бейруте и отделениями по всему Горному Ливану закупала и распространяла оружие, способствовала формированию христианского ополчения. Ассоциацию возглавлял маронитский епископ Товия Аун. В состав ее центрального комитета входили видные христианские купцы Бейрута и Дейр-эль-Камара¹. Центры сопротивления друзским мукатааджиям – Дейр-эль-Камар и Захла, население которых было по преимуществу христианским, имели свои городские советы и вооруженные отряды. Духовные руководители маронитской общины призывали к религиозной войне против друзов. Маронитские бойцы нашивали кресты на правый рукав. «Либо друзы, либо марониты!» – восклицал епископ Никула Мурад².

Французская дипломатия активно вмешивалась в межобщинный спор, поощряя рвение маронитов. Столкновения на Сирийском побережье позволили Наполеону III компенсировать неудачи своей внешней политики успешным походом в защиту христиан. В свою очередь, английские агенты оказывали помощь друзам вплоть до разработки некоторых военных операций³.

¹ *Смилянская И. М.* Крестьянское движение в Ливане... С. 195–196.

² *Churchill C. H.* The Druzes and the Maronites under the Turkish Rule from 1840 to 1860. London, 1862. P. 158–159; *Poujoulat B.* La vérité sur la Syrie et l'expédition française. Paris, 1861. P. 96.

³ *Jessup H.* Fifty Years in Syria. NY, 1910. P. 174.

Друзские шейхи, собравшиеся в эль-Мухтаре, составили тайный план действий. Переоценив решительность и организованность численно превосходящих христианских сил¹, друзские отряды прибегали к тактическим уловкам и военным хитростям. Цель выступления друзской знати состояла в вытеснении всего христианского населения из смешанных районов. Сдавшихся или разоруженных турецкими гарнизонами христиан нередко вырезали. Вопреки обычаю иной раз не щадили и женщин². Друзам помогали турецкие части, а также местные шииты и сунниты³, а православные и протестанты старались сохранять нейтралитет⁴.

Разгоревшаяся в 1860 г. гражданская война принесла множество жертв не только среди христиан Горного Ливана, но и во внутренней Сирии. Среди христианского населения насчитывалось более 22 тыс. убитых; только в Ливане практически полностью были уничтожены 60 деревень, 560 церквей, 42 монастыря и 23 школы⁵. Патриарх Булос Масад обратился к своей пастве с просьбой оказывать помощь жертвам конфликта. Маронитская церковь чтит память погибших во время резни 1860 г. трех братьев – Франциска, Абд-аль-Мути и Рафаэля. Погибших в Дамаске в июле 1860 г. папа Пий XI объявил в 1926 г. местночтимыми святыми; их мощи хранятся в соборе св. Антония в Дамаске.

Была уничтожена значительная часть разоруженных жителей городов Дейр-эль-Камар, Бейт-эд-Дин, Захла, Хасбайя и Рашайя, сожжено большинство христианских деревень смешанных районов. Ф. Ленорман говорит о 360 сожженных деревнях, 560 разгромленных церквях, 42 сожженных и разграбленных

¹ По французским оценкам, во всем Ливане, включая долину Бекаа и города побережья, в 1860 г. насчитывалось 208 180 маронитов против 44 160 друзов. См.: *Samne G. La Syrie. Paris, 1920. P. 252.*

² *Abkarius Iskandar ibn Ya' qub. The Lebanon in Turmoil... P. 85–88; Churchill C. H. The Druzes and the Maronites... P. 283.*

³ *Ismail A. Histoire du Liban... T. 4. P. 336.*

⁴ *Abkarius Iskandar ibn Ya' qub. The Lebanon in Turmoil... P. 41.*

⁵ *Poujoulat B. La vérité sur la Syrie... P. 145.*

монастырях¹. Тысячи христианских беженцев хлынули в Бейрут и Кесруан. Отзвуком ливанской резни явился христианский погром в Дамаске. По данным, опубликованным Православным Палестинским Обществом, в Дамаске в первые же дни было убито до 5 тыс. христиан без различия звания, пола и возраста; в целом с 24 мая до конца июня 1860 г. только в Антиохийском патриархате погибло до 17 тыс. христиан-мужчин, около 10 тыс. детей и 7 тыс. женщин².

Предводители маронитских отрядов действовали неуверенно и разобщенно. Большинство маронитских шейхов, как замечает свидетель событий Ч. Черчилль, «желало втайне успеха друзьям. Демократические настроения, оказавшиеся столь губительными для феодальной власти шейхов Хазинов в Кесруане, могли оказаться губительными и для их собственной власти»³.

В конфликте 1860 г. маронитское духовенство занимало антидружескую позицию, Франция поддерживала маронитов и униатов (как единоверцев под французским покровительством), Британия помогала друзьям, а Россия пыталась защищать ливанских православных Антиохийского патриархата⁴.

События 1860 г. послужили предлогом для французской военной экспедиции (август 1860 – июнь 1861 г.), предпринятой, как было объявлено, для помощи турецким властям в деле умиротворения Сирии⁵. Большинство маронитов Ливана приветствовали

¹ *Lenormant F. Histoire des massacres de Syrie en 1860...* P. 98.

² *Rogan E. L. Sectarianism and Social Conflict in Damascus: the 1860 Events Reconsidered // Arabica. Leiden, 2004. Т. 51, fasc. 4. P. 493–511; Соколов И. Сообщение Императорского Православного Палестинского Общества. Т. XXIV. Вып. II, апрель – июнь. 1913. С. 149–150.*

³ *Churchill C. H. The Druzes and the Maronites...* P. 178.

⁴ *Fisk R. Pity the Nation: The Abduction of Lebanon. NY, 1990. P. 57; Булеков А. В. О Маронитской церкви. № 1(23). 2000. С. 323.*

⁵ История французской военной экспедиции прослежена по европейским источникам в работе М. Т. Панченковой. См.: *Панченкова М. Т. Политика Франции на Ближнем Востоке и сирийская экспедиция 1860–1861 гг. М., 1966.*

высадку французских войск. Но в ходе французской оккупации ожидания маронитской элиты, надеявшейся на то, что власть в стране будет передана в ее руки, оказались обманутыми. Международная комиссия в Бейруте приняла «Органический статут», учреждавший в Ливане мутасаррифию – автономную провинцию с назначаемым Турцией губернатором-католиком, который подчинялся непосредственно министру внутренних дел в Стамбуле. Губернатор (мутасарриф) не мог быть ливанским уроженцем. Совещательные функции при мутасаррифе выполнял центральный административный совет, состоявший из 12 членов (четырех маронитов, трех друзов, двух греко-православных и по одному представителю от греко-католиков, суннитов и шиитов). Впервые топоним Ливан стал официально обозначать административно-территориальную общность.

Точные границы мутасаррифии определены не были. Это вызывало постоянные недоразумения с населением и чиновниками соседних санджаков¹. В целом мутасаррифия включала территорию современного Ливана без Бейрута, Триполи, Сура, Сайды и долины Бекаа. С 1864 г. провинция разделялась по религиозному признаку на семь административных округов. В четырех из них (Батрун, Кесруан, Метн и Джеззин) каймакамами и председателями суда были марониты, в Захле – греко-католики, в Куре – греко-православные, в Шуфе – друзы. В особую административную единицу в округе Шуф выделялся Дейр-эль-Камар с мудиром и председателем суда маронитами. В каждом округе создавались местные советы, их члены выдвигались руководством соответствующих религиозных общин и утверждались мутасаррифом.

Вся иерархия управления строилась на принципе профессионального представительства. Это не могло не усиливать влияния духовенства и прежде всего маронитской церкви.

¹ Петкович К. Д. Ливан и ливанцы... С. 106.

Статья 5 «Органического статута» декларировала «отмену всех феодальных привилегий и в том числе тех, которыми обладали мукатааджии»¹. Ливанские нотабли лишались своей условной собственности и судебно-административных прав, но сохраняли безусловную собственность. Мутасаррифы активно вовлекали бывших мукатааджиев в дела управления провинцией.

Представители маронитской общины прибегали к заступничеству Франции, друзья и протестанты – Англии, греко-православные – царской России, греко-католики – Австрии. Италия также претендовала на роль покровительницы католических общин. Сложившееся положение позволяло европейским державам расширять экономическое и политическое проникновение в страну.

Внутри маронитской общины имелась влиятельная группировка противников нового режима. Особенно неприемлемым для них было положение о том, что мутасарриф не может быть ливанцем. Борьбу за маронитское управление Ливаном возглавил выходец из семьи мелких шейхов севера Юсеф Карам (1823–1889). Он был последним маронитским каймакамом в 1860–1861 гг. Находясь на этом посту, он подавил крестьянское восстание в Кесруане. Горячий сторонник Франции, Юсеф Карам рассчитывал на то, что французская дипломатия добьется его назначения в качестве мутасаррифа всего Ливана. После введения «Органического статута» он организовал ряд вооруженных выступлений против назначенного Стамбулом мутасаррифа, но потерпел поражение. Высланный из страны, он жил в Алжире, затем обосновался в Европе, где продолжал политическую деятельность, мечтая возвратиться в Ливан для борьбы за власть.

Личная ссора с патриархом Булосом Масадом привела Юсефа Караму к мысли о целесообразности разделения духовной и светской власти, о потребности маронитской общины в светском

¹ Петкович К. Д. Ливан и ливанцы... С. 256.

лидере, на роль которого претендовал сам Карам¹. Маронитские общественные деятели не связывали больше представлений о политическом будущем Ливана с «чистейшей теократией», как охарактеризовал А. Ламартин социальную организацию маронитской общины². Маронитская элита и покровительствовавшие ей католические круги Франции изображали Юсефа Карам национальным героем Ливана, знаменем христианского партикуляризма³.

Этноконфессиональная идентификация маронитов стала главным основанием националистических идей и ливанского политического партикуляризма. Особый статус маронитской церкви и мощная поддержка Франции, а также Ватикана давали опору этим настроениям.

Связь маронитов с Ватиканом стала еще крепче, а их преданность своей церкви была почти абсолютной. Только немногие решались на разрыв с родной конфессией, как, например, известный арабский просветитель Фарис Шидьяк (1804–1887). Выходец из бейрутской маронитской семьи перешел в протестантизм, а затем в ислам, сменив имя Фарис на Ахмад.

В 1867 г. маронитский патриарх Булос Масад совершил поездку по Европе, побывал в Риме, где был принят папой – через шесть веков после встречи папы Иннокентия III и патриарха Иереми аль-Амшити. В Париже нанес визит императору Наполеону III, а в Стамбуле – султану Абдул-Азизу. Скончавшись в 1890 г., Булос Масад оставил о себе память как об одном из самых влиятельных восточных патриархов.

¹ *A1-'Aqiqi Antun Dahir*. Lebanon in the Last Years of Feudalism... P. 30.

² *Lamartine A., de. Oeuvres*. Bruxelles, 1838. С. 165.

³ *Ад-Дибс Юсеф. Аль-Джами аль-муфассаль фи тарих ат-таифа аль-марунийя аль-муассаль*. Бейрут, 1905. С. 524; *Harik I. Politics and Change in a Traditional Society...* P. 147–151; *A1-'Aqiqi Antun Dahir*. Lebanon in the Last Years of Feudalism... P. 30–31; *Тарабейн Ахмад*. Лубнан мунзу ахд ал-мутасаррифийа ила бидайат ал-интидаб: 1861–1920. Б. м., 1968. С. 155–156.

Благодаря отмене системы иктаа маронитская церковь в период мутасаррифии стала самой сильной традиционной организацией Ливана. К середине XIX в. на двести мирян маронитского вероисповедания приходился в среднем один маронитский священник. Российский дипломат К. Д. Петкович писал, что из 102 мужских монастырей, насчитывавших 1 366 монахов, и из 22 женских обителей страны с 301 монахиней марониты владели 71 мужским монастырем и 14 женскими, в которых имелось, соответственно, 1 054 монаха и 278 монахинь¹. Иностранцы и местные пожертвования, передача собственности в виде вакфа, церковные сборы и доход от монастырских хозяйств превратили маронитскую церковь в крупнейшего собственника Горного Ливана. В границах мутасаррифии ей принадлежала шестая часть всех обрабатываемых земель.

Позиции церкви усиливала массовая эмиграция ливанского населения, начавшаяся во второй половине XIX в. Подавляющее большинство эмигрантов, составлявших не менее четверти всех жителей Ливана, были христианами. Из них значительная часть – выходцы из маронитской общины. Расселившиеся по всему миру маронитские эмигранты поддерживали постоянные связи с родиной. При патриархе Юханне XII Хаджже (1890–1898) маронитская община Ливана стала получать растущую материальную поддержку от своих единоверцев в диаспоре. Средства, присылаемые только из стран Америки, составляли до 41% всего дохода населения ливанской мутасаррифии².

Марониты учредили в 1865 г. в Бейруте духовное училище «Мадрасат ал-хикма». В 1875 г. в Бейруте начал действовать католический (иезуитский) Университет св. Иосифа. В 1895 г. было открыто первое маронитское учебное заведение для женщин – «Маронитская конгрегация св. Семейства». Развивавшаяся в сирийских провинциях и Ливанской мутасаррифии

¹ Петкович К. Д. Ливан и ливанцы... С. 240.

² Руппин А. Современная Сирия и Палестина [пер. с нем.]. Пг., 1919. С. 19–20.

просветительское движение, хотя и охватывало прежде всего христиан, не замыкалось в узко конфессиональные рамки. Так, одним из лидеров сирийского просветительства был принявший протестантство маронит Бутрос аль-Бустани (1819–1883)¹.

На конец XIX – начало XX в. приходится новый подъем маронитской церкви и рост влияния ее патриархов. Упомянутые патриархи Булос Масад и Юханна XII аль-Хаджж, а также Ильяс Хувайек (патриарх в 1899–1931 гг.) были отмечены орденами Османской империи и наградами других стран (например, Франции). Маронитское духовенство особенно гордилось тем, что избираемый им патриарх не нуждается в султанском утверждении в отличие от глав остальных христианских миллетов.

Между тем социально-политическая ситуация в Османской империи накалялась. Ливанские националисты требовали расширения мутасаррифии до границ «естественного Ливана», к которому они относили и долину Бекаа, и города побережья вплоть до сирийского острова Арвад близ Тартуса на севере. Ставился вопрос о более полной ливанской автономии в рамках Османской империи². В некоторых маронитских кругах высказывались за возможность протектората Франции над Ливаном.

Накануне Первой мировой войны Франция активизировала работу среди маронитов Ливана. Это объяснялось не только влиянием общины в Горном Ливане, но ее численным преобладанием: по оценкам на 1910 г., 5/8 населения Ливанской мутасаррифии составляли марониты (около 230 тыс. чел.)³.

¹ Левин З. И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте... С. 66; Hourani A. Arabic Thought in the Liberal Age. 1798–1938. London, 1962. P. 99.

² Azoury N. Le réveil de la nation arabe dans L'Asie turque, en présence des intérêts et des rivalités des Puissances étrangères, de la Curie romaine et du Patriarcat oecumenique. Paris, 1905. P. 171.

³ Labourt J. Eastern Christians in Communion with the Catholic Church // *The Original Catholic Encyclopedia*. 1910. P. 683.

В 1912 г. французский броненосец «Жюль Ферри» прибыл в порт Джуния и его капитан нанес демонстративный визит патриарху. В 1913 г. националистические организации Лига реформ и Общество ливанского возрождения направили французскому правительству письмо с предложением оккупировать Ливан и Сирию.

Во время войны турецкое правительство ликвидировало ливанскую автономию, казнило группу ливанских патриотов, подвергло репрессиям маронитское духовенство. Военные власти превращали монастыри в укрепления, срубали плодовые деревья на топливо для паровозов. Традиционные торговые и экономические связи были разорваны. По некоторым данным, из 450 тыс. человек, проживавших в Горном Ливане, не менее четверти погибли от голода и эпидемий¹.

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Роль *мудаббиров* в христианизации эмиров Шихабов.
2. Чем объяснялся конфликт *мукаатаджиев* и крестьян?
3. Клан Джумблатов как новый лидер друзской общины.
4. Как египетское правление в Сирии и Ливане (1832–1840 гг.) повлияло на этноконфессиональную обстановку в регионе?
5. Почему режим двух *каймакамов* обострил межобщинную напряженность? Друзско-маронитские столкновения 1841, 1845 и 1860 гг.
6. Причины сирийской экспедиции Наполеона II и содержание «Органического статута», учреждавшего в Ливане *мута-саррифию*.
7. Как массовая эмиграция сирийских христиан повлияла на политическую роль маронитской церкви?

¹ *Hitti Ph. Lebanon in History...* P. 486.

2.3. Этноконфессиональная ситуация в Ливане и Сирии: 1918 г. – начало XXI в.

Итоги Первой мировой войны изменили этноконфессиональную ситуацию в Восточном Средиземноморье, и в частности в Ливане и Сирии.

По данным на 1918 г., численность маронитов Ливана была 242,3 тыс. человека (все население Ливана исчислялось 414,8 тыс. чел.)¹, что в процентном отношении составляло 58,5% всего ливанского населения. По данным переписи 1932 г., эти показатели являлись, соответственно, 227,9 тыс. человек (все население Ливана – 793,5 тыс. чел.) и 28,7%, а включая зарубежные маронитские общины – 351,2 тыс. человек (1 048 тыс. чел.) и 33,5%².

На Парижской мирной конференции 1919 г., решившей послевоенную судьбу Ливана, ливанские делегации (одну из которых возглавил маронитский патриарх Ильяс Хувайек) поддерживали план создания ливанского государства под временным протекторатом Франции. В 1920 г. под французским мандатным управлением образовалось государство Великий Ливан, включившее в себя, помимо территории прежней мутасаррифии, города Сур, Сайда, Бейрут, Триполи, долину Бекаа и Джебель Амиль – районы, которые населяют преимущественно мусульмане (шииты и сунниты). Образование Великого Ливана изменило численно соотношение религиозных общин, лишив маронитов их доминирующего положения. Если в старом Ливане марониты составляли примерно 73,5% всех христиан и 58,5% населения в целом, то теперь их доля сократилась, соответственно, до 57,4% и 28,7%

¹ *Rondot P. Les institutions politiques du Liban. Paris, 1947. P. 28; Фарис Хани. Ан-Низаат ат-таифийа фи тарих Любнан аль-хадис (Конфессиональные конфликты в новой и новейшей истории Ливана). Бейрут, 1980. С. 145.*

² *Rondot P. Les institutions politiques... P. 28.*

соответственно¹. В новом Ливане планы создания христианского государства потеряли всякую почву. Условием жизнеспособности страны стало межконфессиональное сотрудничество.

Патриарха Ильяса Хувайека, чья миссия на Парижской мирной конференции увенчалась успехом, в Бейруте встречали как национального героя. В присутствии высокопоставленных лиц и шейхов был исполнен государственный гимн и произведен орудейный салют в честь «патриарха Ливана».

Конференция в Сан-Ремо в 1920 г. одобрила проект так называемых международных мандатов над государствами Ближнего Востока; в июле 1922 г. Лига Наций утвердила мандат Франции над территориями Сирии и Ливана, которые были поделены на несколько мини-государств: Дамаск, Алеппо, Джебель Друз, Территория алавитов, Александреттская автономия, а также Великий Ливан². Создание Великого Ливана вызывало протесты у североливанских суннитов, не оставлявших попыток пересмотреть его границы вплоть до 1936 г., и у православных Антиохийского патриархата, разделенных новой границей. Марониты были недовольны тем, что процент собственно маронитского населения существенно снизился после включения в новое государство районов компактного расселения иноверцев (шиитов Бекаа, алавитов севера), а также районов дисперсного проживания разных конфессиональных общин (православных побережья и некоторых городов).

Перепись 1932 г. выявила новое распределение населения Ливана по конфессиональному признаку³.

¹ Подсчитано по: *Rondot P. Les institutions politiques...* P. 28–29.

² К 1925 г. после ряда административных преобразований и территориальных объединений под французским мандатом оказалось четыре государства: Великий Ливан, Сирия, Алавитское государство и Джебель Друз. См., например: *MacCallum E. The Nationalist Crusade in Syria*. NY, 1928. P. 53.

³ *Rondot P. Les institutions politiques...* P. 28–29.

Таблица

	1913 г.		Перепись 1932 г.		1932 г., включая эмиграцию	
	числен- ность	%	числен- ность	%	числен- ность	%
1	2	3	4	5	6	7
Марониты	242 308	58,5	227 880	28,7	351 197	33,5
Право- славные	52 356	12,6	77 312	9,7	134 343	12,8
Греко- католики	31 936	7,7	46 709	5,9	76 336	7,3
Протестанты	2815	0,7	6 869	0,9	9800	0,9
Армяно- григориане	67	0,0	26 102	3,3	28 072	2,7
Армяно- католики	–	–	5 890	0,7	6344	0,6
Яковиты	–	–	2 723	0,3	2820	0,3
Сиро- католики	–	–	2 803	0,3	3115	0,3
Несториане	–	–	190	0,0	190	0,0
Халдеи	–	–	548	0,1	573	0,0
Всего христиан	329 482	79,5	397 026	49,9	612 790	58,5
Сунниты	14 529	3,5	178 130	22,4	195 335	18,6
Шииты	23 413	5,6	155 035	19,5	165 945	15,8

Окончание таблицы

1	2	3	4	5	6	7
Друзы	47 290	11,4	53 334	6,7	62 084	6,0
Всего мусульман	85 232	20,5	386 499	48,7	423 364	40,4
Иудеи	86	0,0	3588	0,5	4003	0,4
Прочие	–	–	6393	0,9	7656	0,7
Всего	414 800	100,0	793 506	100,0	1 047 813	100,0

Ни одна из семи основных конфессиональных общин (марониты, православные, греко-католики, сунниты, шииты, друзы, армяно-григориане) не могла претендовать на абсолютное преобладание. Численное соотношение христианского и мусульманского населения находилось в неустойчивом равновесии. Да и сами понятия «христианский» и «мусульманский элементы» требовали уточнения. Включать ли в состав мусульман друзов, близких по доктрине к крайним течениям шиизма, но не всегда причисляющих себя к мусульманам? Рассматривать армян-григориан и армян-католиков как коренных жителей Ливана или как иностранцев?¹¹ Можно ли сбрасывать со счетов тот факт, что сотни тысяч ливанских эмигрантов (христиан по преимуществу) сохранили тесные связи с родиной? Эти и другие вопросы представляли особую важность для Ливана, так как при французском мандате утвердилась практика пропорционального представительства религиозных общин в правительственном и государственном аппарате, проводившаяся еще в диване эмира Башира III и административных советах мутасаррифии.

В годы французского мандата (1922–1943 гг.) определились нормы представительства религиозных общин: марониты – 30%, сунниты – 20%, шииты – 18%, греко-православные – 10%, греко-католики и друзы – по 6%; оставшиеся 10% распределялись среди

армяно-григориан, армяно-католиков и представителей религиозных «меньшинств» (яковитов, сиро-католиков, несториан и т. д.).

В этот период мнение маронитского патриарха в Ливане было чрезвычайно весомо. Патриархи Ильяс Хувайек и его преемник, Антун Арида (1931–1955), нередко выступали как политические лидеры. Тем не менее роль Маронитской церкви в решении проблем государственного масштаба стала снижаться.

В первой половине 1930-х гг. патриарх Антун Арида усилил контакты с мусульманами Ливана и Сирии, активно обсуждая принципы конфессионального представительства, а в декабре 1935 г. созвал конференцию для обсуждения перспектив политической независимости и участия в управлении страной представителей разных конфессиональных общин. Такого рода деятельность главы маронитов вызывала недовольство верховного комиссара. Зато она приветствовалась мусульманами Ливана и Сирии.

В 1936–1938 гг. французский верховный комиссар в Ливане издал ряд декретов, которые официально признавали традиционные права религиозных общин и определили их функции, близкие к статусу прежних миллетов¹.

Маронитской элите удалось захватить важнейшие посты в административном аппарате, т.к. ливанские сунниты отказались принимать участие в государственном управлении. Однако уже в середине 30-х гг. руководство маронитской общины перешло в лагерь оппозиции. Не в последнюю очередь это решение было вызвано экономическими противоречиями между мандатными властями и Маронитской церковью как ведущим землевладельцем, которому в то время принадлежала уже четверть всех обрабатываемых земель страны². Маронитский патриарх Антун Арида выступал, в частности, против вводимой французами

¹ *Vaumas E., de. La répartition confessionnelle au Liban // Revue de géographie alpine.* 1955. Т. 43, fasc. 3. P. 592–597.

² *Rabbath E. L'évolution politique de la Syrie sous mandat.* Paris, 1928. P. 209.

табачной монополии, так как она ущемляла интересы маронитских монастырей, крупных производителей табака.

Нет сомнений в том, что за годы мандата французское влияние на ливанцев уменьшилось. Несмотря на объявление в 1926 г. Ливана конституционной республикой, фактическая власть оставалась у французского верховного комиссара. Новая мировая война способствовала успеху освободительной борьбы.

В ноябре 1941 г. представитель «Свободной Франции» объявил о независимости Ливана. В 1943 г. в стране восстановлена конституция. В том же году был заключен так называемый Национальный пакт – устное соглашение, достигнутое от имени двух ведущих религиозных общин политическими деятелями маронитом Бишарой аль-Хури и мусульманином-суннитом Рийядом ас-Сольхом. Общепринятой записи соглашения не существует, хотя иногда его кодификацией называют министерскую декларацию от 7 октября 1943 г., где намечалась лишь общая программа правительства¹. Французский исследователь Пьер Рондо убежден, что Национальный пакт не имел даже однозначного вербального выражения².

Соглашение предусматривало отказ христианской части населения от тесного союза с Францией или с другой западной державой. В свою очередь, мусульмане-сунниты обещали прекратить агитацию за вхождение Ливана в состав Сирии или какой-либо федерации арабских государств. Христианские общественные деятели соглашались признать арабский характер Ливана, а мусульманские – его ливанскую специфику. В области внешней политики декларировался нейтралитет. Официальное признание

¹ *Dahdah N.* Évolution historique du Liban. Beyrouth, 1968. P. 264; *Наккаш, Заки.* Лубнан бейна хакика ва зилал. Дирасат тахлилийя ва накд мавдуий ли китаб «Хакаиқ Лубнан» Бишара Халил ал-Хури. Бейрут, 1965. С. 59–61.

² *Rondot P.* Quelques réflexions sur les structures du Liban // *Orient*. 1958. № 6. P. 34.

арабского характера страны было закреплено в 1945 г. вступлением Ливана в Лигу арабских государств.

Национальный пакт подтверждал сложившуюся в середине 30-х гг. традицию, согласно которой президент республики должен быть маронитом, а премьер-министр – мусульманином-суннитом (при этом сама идея была сформулирована суннитским публицистом Хайреддином Ахдабом)¹. К этой формуле добавлялось третье звено: председатель парламента должен быть мусульманином-шиитом. Прочие общины также получали определенные гарантии представительства.

Маронитский патриарх отстаивал свои взгляды не только внутри страны, но и на региональном уровне. Так, при обсуждении в 1944 г. проекта создания Арабской лиги он возражал против первоначального определения понятия «арабские страны». После его уточнения Ливан одним из первых вошел в Лигу арабских государств – в марте 1945 г. позицию патриарха отражало и его обращение 1945 г. в новообразованную ООН: в нем предлагалось создать в Ливане христианское государство по причине особой идентичности ливанцев.

В 1948 г. здоровье престарелого Антуна Ариды резко ухудшилось, и папа Пий XII назначил Комиссию апостольской опеки с правом действовать от имени патриарха. Давление Ватикана на маронитов усилилось со смертью Антуна Ариды в 1955 г. Без согласования с епископами Маронитской церкви папа лично назначил нового патриарха, которым стал Булос II Меуши (1955–1975 гг.), продолживший в целом курс своего предшественника, основанный на популярной тогда идее арабского единства.

Патриарх рассматривал арабскую культуру как основу этнокультурной самоидентификации ливанцев, защищая при этом ливанский религиозный плюрализм. Он уделял большое внимание отношениям ливанских маронитов с мусульманами всего

¹ Шалк Фадл. Ат-Таифийа ва-л-харб ал-ахлийа фи Лубнан. Бейрут, 1978. С. 39–44, 256.

ближневосточного региона. Обеспокоенность маронитских политиков и части епископата вызывали симпатии патриарха Булоса II движению арабских националистов и идее панарабизма вообще. Он приветствовал объединение в 1958 г. Египта и Сирии в рамках Объединенной Арабской Республики, поддерживал египетского президента Насера. В ответ на это светские лидеры маронитов направили послание папе римскому с протестом против подобной активности патриарха¹. Булос II выступал также против президента Ливана Камила Шамуна, осуждая его действия в кризисные 1957–1958 гг.

На выборах в октябре 1958 г. патриарх открыто встал на сторону Фуада Шихаба, который и был избран президентом страны. И впоследствии патриарх Булос II пытался участвовать в политической жизни Ливана, содействуя Маронитской лиге. Эта организация, возникшая еще в 1952 г., активнее всего действовала в конце 1960-х – начале 1970-х гг. Правда, к тому времени патриарх стал отходить от идей арабской идентичности маронитов в пользу финикизма. Помимо патриарха Булоса II, Лигу поддерживал генерал Ливанского маронитского ордена.

Отношения с Ватиканом в этот период утратили былую остроту. Булос II придерживался авторитарного метода управления церковью и, в общем, реализовывал латинскую модель церковного администрирования. Несмотря на несогласие ряда иерархов с позицией главы церкви, открытых выступлений против него не отмечалось.

Как представитель одной из крупнейших восточно-католических церквей Булос II принимал деятельное участие в работе Второго Ватиканского собора в 1962–1965 гг. В 1965 г. в Риме состоялось прославление популярного маронитского святого – Шарбея Махлюфа (1828–1898). Тогда же глава маронитской церкви впервые получил от Римского папы титул кардинала.

¹ *Moosa M. The Maronites in History... P. 294.*

Признавая верховенство римского понтифика, маронитские патриархи былых времен формально не были включены в католическую иерархию, автономно осуществляя руководство своей паствой. Теперь маронитская церковь становилась частью единого католического организма, и древний титул маронитского патриарха – патриарх Великой Антиохии – почти утрачивал свое значение. Укрепляя организационную структуру, Рим стал проявлять некоторую терпимость к восточной обрядности. Так, в 1957 г. в Ватикане издали пространный катехизис, предназначенный для восточных униатов, где утверждалось, что древнее происхождение восточных обрядов – это богатство католической церкви¹.

С благословения патриарха учреждались новые диоцезы в странах расселения ливанских эмигрантов – в США, Бразилии, Австралии и др. При Булосе II была открыта Маронитская семинария в Вашингтоне. В городке Каслик близ Бейрута был открыт Университет Св. Духа, который сразу стал одним из ведущих учебных заведений Ливана.

Начальный период гражданского противостояния в Ливане пришелся на патриаршество Антуна Бутроса II Хорейша (1975–1986 гг.). Выборы нового патриарха длились более двух недель. Разные группировки внутри маронитской общины предлагали своих кандидатов, в этих условиях кандидатура Антуна Хорейша стала компромиссным вариантом. С одобрения Рима новый патриарх призывал ливанских духовных лидеров взаимными усилиями предотвратить гражданскую войну. В феврале 1984 г. в резиденции православного епископа Бейрута состоялся съезд духовных глав общин, на котором, кроме высоких представителей христианских церквей, присутствовали зампреда Высшего исламского совета (шиит) и верховный муфтий Ливана

¹ The Maronite Rite: A Catechism / ed. by Msgr. Joseph Abi Nader. Maronite Apostolic Exarchate, 1972. P. 18–19.

(суннит) и др. Однако на совет не прибыл глава друзской общины, и работа собрания была сорвана¹.

В 1985 г. Ватикан снова вмешался в дело выбора нового маронитского первоиерарха. Еще до заявления патриарха Антуна Бутроса II об уходе на покой папа назначил «апостольского администратора» – ливанского епископа ал-Хелу². В это время влияние маронитского патриархата на политику было чрезвычайно слабым. Даже энергичный Насралла Бутрос Сфейр, ставший патриархом маронитской церкви в 1986 г., не смог покончить с раздором внутри маронитской общины, приведшим в 1990 г. к внутриобщинным столкновениям.

Важным событием для маронитов стало введение папой Иоанном Павлом II в 1990 г. «Кодекса канонических правил Восточных Церквей», наряду с постановлениями Ливанского собора 1736 г., в качестве основы церковного права маронитской церкви³.

В 90-е гг. энергия патриарха Насраллы Бутроса Сфейра стала проявляться все масштабнее. Еще в 1987 г. он предпринял ряд зарубежных визитов, в том числе в СССР. Он пытался донести до духовных и светских зарубежных лидеров бедственное положение христиан Ливана. Так, в своем обращении к патриарху Московскому Пимену он упоминал о страданиях ливанского народа, находящегося 13 лет в состоянии непрерывных войн⁴.

С ноября 1995 г. стала действовать специальная ассамблея католического Синода епископов по Ливану, созданная для координации действий восточно-католических общин (маронитской, греко-католической, сиро-католической, армяно-католической, ассиро-халдейской) в условиях конфликта на Ближнем Востоке,

¹ Valognes J.-P. Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours. Paris, 1994. P. 398.

² Булеков А. В. О Маронитской церкви // Альфа и Омега. 2000. № 1(23). С. 334.

³ Valognes J.-P. Vie et mort des chrétiens d'Orient... P. 382.

⁴ Журнал Московской Патриархии. 1988. № 3. С. 54.

учрежденная еще в 1991 г.¹. Ассамблею возглавил патриарх маронитской церкви, кардинал Насралла Бутрос Сфейр.

Продолжением централизаторской деятельности Ватикана стал визит в Ливан в мае 1997 г. папы Иоанна Павла II, который молился о сохранении единства Восточных патриарших Церквей и в целом католической церкви в Ливане. Духовные лидеры маронитской общины также бывают гостями Ватикана. Так, в апреле 2005 г. представители высшего маронитского духовенства во главе с патриархом Насраллой Бутросом Сфейром присутствовали на инаугурации нового понтифика, а в 2011 г. патриарх Бишара ар-Раи стал членом высшего католического судебного органа.

Маронитская церковь активно взаимодействует с другими религиозными общинами Ближнего Востока. Она участвует в работе Ближневосточного совета Церквей, стремящегося сохранить богослужебные традиции Востока. Отношения руководства маронитской церкви с лидерами других религий в целом можно назвать конструктивными и доброжелательными, несмотря на высокую политическую активность, которую демонстрирует патриарх на протяжении последних полутора десятилетий, особенно после вывода сирийских войск из Ливана в 2005 г.

Однако из-за падения численности ливанских христиан судьбы этой страны определяются прежде всего суннитскими и шиитскими (партия «Хизбулла») движениями.

В политической жизни Ливан и Сирия всегда были взаимосвязаны. Нынешний тяжелый общественно-политический кризис в Сирии можно проследить с 2006 г., когда в стране началась небывалая засуха, поставившая почти миллион сирийцев на грань голодной смерти. 15 марта 2011 г. в Дамаске начались акции протеста, которые быстро переросли в волнения, охватившие страну. Репрессии властей спровоцировали с конца 2012 г. затяжную и кровавую гражданскую войну, в которой главными

¹ См.: Najm A. Envisioning a Formula for Living Together in Lebanon // *The Journal of Maronite Studies*. April 1998. Vol. 2. № 2.

жертвами оказались конфессиональные меньшинства – христиане (яковиты, православные, униаты и т. д.) и алавиты.

Конфессионализация конфликта реанимировала старые политические силы, выступающие под исламскими лозунгами, например «Братьев-мусульман», вышедших из подполья, в котором они находились после запрета в 1980 г. Новую активность проявляют сирийские джихадисты, близкие к «Аль-Каиде», или независимые от нее, а также суфии разных толков, лояльные режиму Асада или выступающие против него. В отличие от немусульманских общин, разочаровавшихся в «больших проектах», таких, как панарабизм партии Арабского социалистического возрождения или арабский социализм Насера, среди части мусульман-суннитов распространяется глобальная идея «возрождения халифата», ассоциируемая с экстремистской группировкой ИГ («Исламское государство»), запрещенной в Российской Федерации.

По инициативе России, Ватикана и Ливана на 28-й сессии Совета ООН по правам человека 13 марта 2015 г. в Женеве было принято заявление 65 государств «В поддержку прав человека, христиан и других общин, в особенности на Ближнем Востоке». Мировое сообщество призывается к совместным усилиям для поддержки христианских общин, подвергнувшихся гонениям со стороны террористических группировок («Аль-Каиды», ИГ и др.), чтобы не допустить полного исхода или исчезновения христианства из региона, где эта религия возникла.

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Как итоги Первой мировой войны изменили этноконфессиональную ситуацию в Восточном Средиземноморье?
2. «Великий Ливан» и другие административно-государственные образования, созданные в эпоху французского мандата в географической Сирии.

3. Этноконфессиональная ситуация в Ливане после Второй мировой войны. Когда и почему маронитский патриарх получил от Ватикана титул кардинала?
4. Дайте детальную характеристику попыткам изменить ливанскую ситуацию силовым путем. Какова роль внешних факторов в затяжном ливанском кризисе 50-х – 90-х гг. XX в.?
5. Роль маронитской церкви в событиях последних десятилетий. Новая расстановка этноконфессиональных сил в Ливане.
6. Влияние этноконфессионального фактора на гражданскую войну в Сирии с 2012 г., по: *Ахмедов В. М.* Сирия // Ближний Восток. 2012. С. 305–320; *Он же.* Вооруженная исламистская оппозиция в сирийском восстании // Конфликты и войны XXI в. 2015. С. 422–450; *Звягельская И. Д.* Восприятие в России событий в арабском мире (на примере ситуации вокруг Сирии) // Ближний Восток. 2012. С. 530–539.
7. Какие прогнозы дальнейшего развития этноконфессиональной ситуации в арабском мире кажутся вам наиболее вероятными?

3. Конфессиональное и социальное на юге арабского мира: XXI век

С арабского севера, где этноконфессиональная ситуация всегда зависела от наличия немусульманских общин, перейдем к югу арабского Машрика (на примере Йемена) и к юго-восточной окраине Магриба (на примере северного Судана). О традиционных историко-культурных связях между названными странами свидетельствует появление общего псевдоэтнонима, который можно передать по-русски как *йемсуданцы*. Подавляющее большинство местного населения исповедует ислам, однако этноконфессиональная ситуация в этом регионе весьма далека от бесконфликтной.

3.1. Суннито-шиитские отношения в современном Йемене

Согласно данным Управления ООН по координации гуманитарной деятельности, Йемен сегодня переживает гуманитарную катастрофу: на конец ноября 2015 г. в этой стране нуждались в помощи более 21 млн человек, т. е. 82% всего населения. Всего за полгода активной фазы конфликта погибло 32 тыс. 200 человек, в большинстве – гражданские лица, а детская смертность оказалась в пять раз выше, чем за тот же период в 2014 г.

С середины марта 2015 г. 1 млн 800 тыс. детей школьного возраста не ходят в школу. 14 млн 400 тыс. йеменцев испытывают нехватку продовольствия. В стране 2 млн 300 тыс. «внутренне перемещенных лиц»; по меньшей мере 120 тыс. человек бежали из Йемена¹.

Современный йеменский конфликт, который, вероятно, нельзя прекратить военным путем, обусловлен сочетанием социально-политических, региональных, кланово-племенных и конфессиональных противоречий. Остановимся на последнем из названных факторов. Для начала немного статистики. Более 99,1% от 26,74 млн йеменского населения составляют мусульмане, из которых 65% – сунниты шафиитского мазхаба, а 35% – шииты (зейдиты, исмаилиты-мусталиты, или сулаймани-бохра); прочие – 0,9% (йеменские евреи, бахаиты, индуисты, христиане).

Лозунг йеменского единства, завоевывавший все больше сторонников в период между двумя мировыми войнами, вдохновил йеменские революции 60-х годов XX в. Они привели к образованию двух йеменских государств – Йеменской Арабской Республики (ЙАР), пришедшей на смену зейдитской монархии (1962 г.), и Народной Республики Южного Йемена (1967 г.), с 1970 г. – Народная Демократическая Республика Йемен (НДРЙ), объединившая десятки мелких образований Южной Аравии, находившихся под протекторатом Великобритании. Раздробленность региона нельзя объяснять, как это часто делают националисты, только имперскими притязаниями османских и британских колонизаторов. Этнокультурная специфика севера и юга ярко выражена еще с доисламской эпохи.

В конфессиональном отношении северяне разделены на две основные религиозные общины – суннитов шафиитского мазхаба (жители Тихамы и Нижнего Йемена, более 60% всего населения) и шиитов-зейдитов Джебеля (менее 40%). Отметим, что

¹ URL: <http://www.un.org/russian/news/story.asp?newsID=26419#.V7nA8VuLQY0> (дата посещения: 21.08.2016).

в традиционной социальной структуре севера удельный вес племен (70%) значительно выше, чем на юге (40%).

Ученые, изучающие современную историю и культуру Южной Аравии (Пол Дреш, С. Н. Серебров и др.), согласны с тем, что в основе многих исторических процессов в регионе издавна лежит межплеменное соперничество. В свое время победа химваритов над племенами кахлан возвысила царство Химвяр, павшее затем под ударами племен хаулан и хамдан, которые в исламский период вместе с племенами мадхидж боролись за влияние в горах северного Йемена (Джебель). С приходом зейдизма среди хамданитов образовались две племенные федерации (хашид и бакил), соперничавшие в Средние века за трон зейдитского имама.

Главной задачей зейдитского имамата была не территориальная экспансия, а защита веры от ислама иных толков. Имам редко контролировал земли за пределами Джебеля, порой сохраняя власть лишь над Саадой и соседними с ней районами. Когда имам Йахья (правил в 1904–1948 гг.) добился ухода турок из оккупированной части Йемена, он объявил о создании Йеменского мутаваккилийского королевства в расширенных границах. Это вызвало протест не суннитов, а вооруженных зейдитских племен, считавших, что имам Йахья, став королем, нарушил законы веры, присвоив себе властные функции, традиционно осуществлявшиеся самими племенами. Для зейдитов имам – предстоятель на молитве и верховный лидер общины, члены которой обязаны поддержать его в войне с несправедливыми властителями и веротступниками, но вправе самостоятельно решать конфликты внутри своих племен и кланов, используя механизмы обычного права (*‘урф*).

Зейдитский имам должен обладать качествами мудрого духовного учителя, шариатского судьи и умелого воина. Считается, что эту традицию заложил основатель имамата в Йемене – Хади иль-Хакк (ум. в 911 г.). Также имам должен быть *сайидом* (мн.ч. *сада*), т. е. происходить из «дома Пророка», потомков Али б. Аби Талиба

(двоюродного брата и зятя Пророка Мухаммада) от Фатимы, дочери Пророка. Если йеменские автохтоны ведут родословие от эпонима южных арабов Кахтана, то *сада*, выходцы из рода бану хашим племени курайш, относятся к северным арабам, считающим своим предком легендарного Аднана.

В стратифицированном йеменском обществе, определявшем место человека в социуме по рождению, *сада* представляли высшую статусную группу, но племена севера признавали их превосходство лишь в делах веры и посредничества при разрешении конфликтов (третейского суда), сохраняя за собой военную силу. Вероятно, именно племена добились возможности смещения зейдитских имамов и их переизбрания (в отличие от религиозно-правовой школы шиитов-джафаритов, чье учение принято в современном Иране). Попытки превратить выборный зейдитский имамат в теократическую монархию с династической формой передачи власти, которые с XVII в. предпринимали йеменские *сада* из рода касимидов, не увенчались успехом. Предпоследний имам-касимид, король Йахья Хамид ад-дин, назначил своим преемником сына, но после смерти короля Ахмада б. Йахьи осенью 1962 г. монархия была упразднена.

Социальные отношения в Йемене издавна зависят от системы взаимоотношений племен (мн. ч. *каба'ил*), обычно обозначаемой словом *кабвала*, или *кабийала*, которое переводится как «племенная рознь», «племенное высокомерие», «племенная честь» и т. д. – в зависимости от позиции автора. Кабвала подразумевает защиту племенных границ, которые нередко менялись, но каждый раз фиксировались письменными договорами. Член племени (*кабили*) хранит честь своей семьи и своего племени, верен своему вождю (*'асабийя*), мстит за обиду и кровь, храбр, терпелив, дает убежище гостю и защищает тех, кто просит у него покровительства (*мурувва*). Эти правила частично совпадают с предписаниями веры, а частично противоречат им.

По сравнению с племенами, члены городских общин (*хадар*) обладают куда меньшей стратовой солидарностью, разделяясь на несколько социальных групп и сохраняя определенные связи на уровне кровного родства. Конфликты между *кабили* и *хадар* или внутри каждой из страт традиционно разрешаются с помощью посредничества; им, как правило, занимаются *сада* и другая страта, называемая на севере *куддат* (ед. ч. кади – «судья»), а на юге – *машайих* (ед. ч. шейх). В отличие от *сада*, эта страта нередко имеет общие корни с автохтонным населением Йемена.

На юге Йемена правителями мелких государственных образований – (*даула*) обычно выступали не *сада*, как у зейдитов, а представители других престижных страт – племенные вожди или *машайих*. С XV в. здесь всецело утвердился суннизм шафиитского мазхаба, это привело к тому, что религиозные лозунги перестали играть заметную роль в борьбе за власть.

Политолог С. Н. Серебров отметил, что две общие проблемы, с которыми столкнулись формировавшиеся республиканские государства севера и юга – партикуляризм племен и высокая автономность религиозных элит, – решались в них принципиально разными методами и привели к диаметрально противоположным результатам¹.

Партикуляризм племен

Юг. Радикальный революционный режим, победивший на юге в 1967 г., с первых шагов повел решительное наступление на трибализм, объявив его реакционным пережитком. Для детрибализации населения использовался весь набор инструментов, включая политические репрессии против вождей сильных пле-

¹ URL: <http://imesclub.org/ru/> (дата обращения: 23.08.2016); см. также: Серебров С. Н. Йемен // Ближний Восток. 2012. С. 259–304; Он же. Революция и конфликт в Йемене // Конфликты и войны XXI века. М.: Институт востоковедения РАН, 2015. С. 277–305.

мен, поощрение миграций *кабили* в города и приобщение их к новым занятиям в государственных структурах. Целью государственной политики было резкое сокращение зоны действия законов *кабвали*. Органы государственной безопасности бдительно контролировали оборот оружия, закупаемого для армии, чтобы исключить его попадание в племена. Таким образом, государство НДРЙ смогло гарантировать себе военно-техническое превосходство над племенами и избавило общество от межплеменных конфликтов, в том числе на почве кровной мести.

Экссессы в политике государства по отношению к южно-йеменским *кабаил*, случавшиеся на первом этапе установления революционного режима, сменились на исходе 70-х более гибкой тактикой. Прочный мир между племенами и безопасность всего общества в конечном счете благоприятно отразились на положении самих племен. Молодежь получила доступ к образованию, активно участвовала во внешней миграции, а также поступала на службу в армию и полицию. Приобщение к политике выходцев из южнойеменских племен укрепило их влияние в партийных и государственных сферах; это явление получило название «регионализм». При всех критических оценках регионализма для политической жизни НДРЙ, замечает С. Н. Серебров, он типологически отличался от классического *племенного партикуляризма*. Эволюцию *кабвали* в составляющую межрегионального политического соперничества можно рассматривать как этап на пути консолидации йеменского этноса.

В НДРЙ были, с одной стороны, преодолены крайние проявления *кабвали*, обрекавшие население на бесконечные войны и конфликты, а с другой – южнойеменские племена сохранили племенные территории и обычаи, элементы племенной организации и особенности культуры, позволившие им не утратить свою социокультурную идентичность. Они лишились военно-политических функций, что, несомненно, способствовало курсу модернизации НДРЙ.

Первые же упоминания о возможности объединения с севером вызвали в южнойеменских городах резонные опасения, что принципы *кабвали* вновь возродятся. Через 20 лет после объединения обстановка политической нестабильности в обществе действительно создала реальную угрозу ремилитаризации племен и подталкивает их к восстановлению ряда политических функций, утраченных ранее.

Север. После свержения монархического режима (1918–1962 гг.) республиканские власти ЙАР получили поддержку со стороны племен, выступавших против зейдитского имама-короля. Вместе с армейскими офицерами под командованием полковника ас-Салляля, сторонника египетского президента Насера, вожди этих племен обеспечили победу революции в шестилетней войне с роялистами. Вожди считали себя соучредителями республиканской власти в ЙАР и с самого начала революции превратились в самостоятельную политическую силу.

Их статус был подтвержден в ходе национального примирения, осуществленного по инициативе президента аль-Ирьяни (1967–1974 гг.). С тех пор противоречия между модернистами и неоконсерваторами не раз ставили ЙАР на грань вооруженного конфликта. С приходом к власти президента Салеха в 1978 г. позиции неоконсерваторов укрепились.

В 1970–1978 гг. в ЙАР была подготовлена политическая почва для формирования влиятельного союза шейхов племен с исламскими улемами, представлявшими относительно новое для страны исламское течение – *салафизм*, превратившееся за эти годы в массовое. Предложенная шейхами и улемами альтернатива состояла в отказе от зейдитского имамаизма и строительстве государства исламского типа на уже существующем республиканском фундаменте. За основу религиозной реформы были первоначально приняты идеи исламских ученых Йемена, служивших при касимидах на рубеже XVIII–XIX вв., среди которых – шейх Мухаммад аш-Шаукани (ум. в 1834 г.), занимавший пост верхов-

ного судьи при трех имамах. Этот исламский ученый призывал зейдитов признать сунну в качестве основы *иджтихада* без «изъятий», совершаемых зейдитскими богословами, не согласными с суннитами относительно политической роли имама. Шейх аш-Шаукани способствовал примирению зейдитской общины с суннитским большинством Йемена, открывая дорогу к политической интеграции всего Йемена вокруг имамата.

Принадлежа к салафитской школе суннизма, шейх аш-Шаукани расходился при этом с позицией основателя салафитского движения в Неджде, основоположника ваххабизма шейха Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба (ум. в 1791 г.) из-за его нетерпимого отношения к мусульманам других течений. Сам шейх аш-Шаукани призывал к терпимости и сотрудничеству между всеми мусульманскими школами фикха. Многие считают, что труды этого шейха вдохновили президента ЙАР кади аль-Ирьяни на начало религиозной реформы в Йемене, которую поддержали многие ведущие шейхи племен во главе с Абдаллой ибн Хусейном аль-Ахмаром (1933–2007), одним из самых влиятельных руководителей Йеменской республики с момента победы революции 26 сентября 1962 г. и до своей кончины. Начало предпринятой ими реформы совпало с восстановлением официальных отношений ЙАР с Саудовской Аравией в 1970 г. и с готовностью королевства предоставить разностороннюю помощь ЙАР. В результате основным содержанием реформы, как отмечает С. Н. Серебров, оказалось мощное распространение ваххабизма.

Сложившийся вокруг данного курса политический альянс, который состоял из шейхов крупных племен и исламских улемов, принявших салафизм, стремительно завоевывал позиции в ЙАР, направляя общее развитие идеологии в русло, противоположное движению юга.

Сеть религиозных колледжей, созданная под патронажем шейха аль-Ахмара с активным привлечением финансовой и кадровой поддержки из Саудовской Аравии, готовила около

полумиллиона выпускников в год. В отличие от лидеров традиционных йеменских исламских школ, многие из выпускников имели племенные корни и стремились потеснить старые элиты. Таким образом *кабвала* в ЙАР не только не утратила свои позиции, но даже приобрела дополнительные, связанные с соперничеством между традиционными и радикальными течениями.

Широкое участие вождей северойеменских племен во властных структурах ЙАР способствовало их отрыву от родного племени из-за переезда в столицу или крупные города, где они заняли высокие должности, оставив на местах своих представителей. По мнению английского арабиста Пола Дреша, этот «второй эшелон» управления может вскоре заявить о себе как о новой силе йеменского общества. Одним из признаков обострения *кабвала* в ЙАР была беспрецедентная милитаризация северойеменских племен, получавших доступ к закупкам оружия, благодаря богатству и положению своих вождей во властных структурах государства¹.

В отличие от юга на вооружении у северойеменских племен находится не только легкое, но и разнообразные виды тяжелого современного оружия. Торговля оружием превратилась в один из источников проблем для всей страны. По статистике, в настоящий момент на каждого жителя Йемена, включая женщин и детей, приходится несколько единиц стрелкового оружия.

Исламские элиты, или Государство и политический ислам

Юг. Столь же радикальной, как в вопросе трибализма, была и политика властей НДРЙ по отношению к исламским элитам, которые в традиционный период пользовались особым статусом среди южан-суннитов (шафиитского мазхаба). Основным

¹ *Dresh P. K. Tribes, Government, and History in Yemen. Oxford: Clarendon Press, 1989.*

направлением этой политики была «десакрализация» *сада* и *машайих*, запрет публичных религиозных торжеств и ритуалов, связанных с почитанием предков действующих элит, и устранение их влияния из сферы правосудия. Наиболее авторитетные религиозные лидеры, особенно из числа суфиев, подверглись высылке или аресту.

Первыми же декретами нового режима была упразднена сама традиционная система стратификации, в которой исламским элитам принадлежали высшие позиции. Лишь на рубеже 1980-х гг. власти НДРЙ смягчили политику в отношении религиозного образования и статуса исламских ученых. Ислам начал понемногу вновь интегрироваться в государственную идеологию и социальную практику. Помимо преподавания Корана в школах, вновь открывались исламские учебные заведения и библиотеки. Активно строились и реставровались исламские сакральные центры – мечети, мавзолеи (ед. ч. *кубба*). Однако эти перемены уже не могли вернуть *сада* и *машайих* прежнего положения в обществе.

Выходцы из страт *сада* и *машайих* активно приобщались к современному образованию, успешно осваивали престижные профессии, позволявшие им делать карьеру в государственных учреждениях НДРЙ и в эмиграции. В 1970-е гг. главными центрами притяжения для южнойеменских трудовых мигрантов стали Саудовская Аравия и другие страны Залива. Секуляризация начала проникать в социальную структуру общества, включая те страты, которые в традиционный период были связаны прежде всего с религиозной практикой. Однако ослабление влияния местных религиозных элит сопровождалось проникновением в НДРЙ из Саудовской Аравии идеологии ваххабизма, особенно воздействовавшей на местную молодежь. Этому способствовал демонстрационный эффект от нефтяного процветания в соседних монархиях, о которых мигранты из НДРЙ, т. е. сотни тысяч людей, имели непосредственное представление.

Во времена НДРЙ ваххабизм, однако, не спешил выходить из подполья. Его адепты вели пропаганду в молодежных клубах и школах, критикуя традиции народного ислама, что вызывало отпор со стороны шафиитских улемов и простых мусульман. Распространению ваххабизма в НДРЙ препятствовала культурная память народа, хранившая кровавые эпизоды ваххабитских набегов на южный Йемен в начале XIX в. Эти картины закреплены в народной поэзии, рассказывавшей об уничтожении ваххабитами духовных книг, разрушении ими сакральных центров и убийствах мирных людей. Так, на импровизированных представлениях по случаю успешной ритуальной охоты на горного козла-ибекса (1989 г., аль-Гурфа, провинция Хадрамаут)¹ этнографическая группа йеменской экспедиции АН СССР, членами которой были М. А. Родионов и С. Н. Серебров, наблюдала демонстрацию маски, символизирующей, по уверению некоторых из информантов, «кровожадного и свирепого ваххабита».

Тем не менее после вооруженного конфликта в высших эшелонах власти НДРЙ в 1986 г. воинствующий исламизм укрепился в провинции Абьян, на родине бывшего руководителя Йеменской соцпартии (ЙСП) Али Насера Мухаммада, потерпевшего поражение в конфликте и покинувшего страну. Экстремистская группировка – Исламская армия освобождения Абьяна (ИАОА), в которую вошли бывшие боевики, сражавшиеся в Афганистане, – организовала ряд терактов против туристов и американских военных. Ее лидеры заявляли о принадлежности к салафизму.

Север. В ЙАР, как уже упоминалось выше, религиозная ситуация развивалась под непосредственным воздействием программы религиозного образования молодежи в сотнях колледжей, финансирувавшихся из Саудовской Аравии. Спустя несколько лет после запуска программы в 1970 г., салафитская организация «Братья-

¹ Родионов М. А. Культурная память и мерная речь на Юге Аравии: Хадрамаут. СПб.: Музей антропологии и этнографии РАН, 2014. С. 41, 77–79.

мусульмане» впервые вышла на политическую сцену в качестве союзника режима при подавлении угрозы мятежа со стороны левых экстремистов в 1979 г., закончившегося полным разгромом левых движений ЙАР в 1980 г. Одержанная победа позволила исламистам существенно укрепиться во всех властных структурах государства.

В награду за оказанное содействие правительство ЙАР предоставило «Братьям-мусульманам» полуофициальный статус, позволивший им в условиях жесткого однопартийного режима издавать собственную газету «Ас-Сахва». После 1990 г. «Братья-мусульмане» способствовали образованию партии «Ислах». Таким образом, салафитская реформа ислама в ЙАР привела к обострению конфессиональных противоречий и дальнейшему росту политической функции ислама.

В центре межконфессионального конфликта оказалась провинция Саада, расположенная на северо-западе Йемена в горах на границе с Саудовской Аравией; к началу событий в июне 2004 г. ее население насчитывало (по переписи того же года) 693 217 человек. Ее административный центр г. Саада, исторический оплот зейдитской общины, был основан в конце IX в. сыном первого йеменского имама Йахьей ибн Хади.

Конфликт начался обычным столкновением полиции с приверженцами зейдитского духовного лидера сайида Хусейна Бадруддина из влиятельного рода аль-Хуси, выкрикивавшими лозунги «Смерть США и Израилю! Победа – исламу!» у пятничной мечети. В 1994–1997 гг. сайид Хусейн был членом парламента и входил в руководство партии «Аль-Хакк»; затем стал религиозным учителем и основателем сети зейдитских школ. В дальнейших стычках, охвативших всю провинцию, участвовали боевики-зейдиты из «Шабаб ал-му’минин» («Верующей молодежи»). На подавление мятежа был брошен командующий северо-западным военным округом генерал-майор Али Мухсин аль-Ахмар. Три месяца боев с применением танков, артиллерии

и вертолетов привели 7 сентября 2004 г. к блокаде штаба мятежных зейдитов у селения Джарф Сальман, где на четвертый день их лидер погиб вместе с группой соратников. Но восстание продолжилось под руководством сайида Абдальмалика аль-Хуси, брата погибшего, с благословения их отца, сайида Бадруддина.

В феврале 2007 г. правительство начало крупномасштабную операцию против мятежников в провинции Саада, вызвавшую гибель мирных жителей, потоки беженцев и большие потери у правительственных сил. Дальнейшие вспышки насилия происходили регулярно, как, например, после запрета на публичную встречу главного зейдитского религиозного праздника – Гадир Хум 27 декабря 2007 г. в округе Хайдан, где армия обстреляла верующих из тяжелого оружия.

Праздник Гадир Хум, отмечаемый шиитами, друзьями, нусайритами и некоторыми другими этноконфессиональными группами, назван по имени местности, расположенной между Меккой и Мединой. По традиции, признаваемой суннитами (например, в хадисах аль-Бухари, Муслима, ат-Тирмизи и т. д.) и шиитами, 18-го числа месяца зуль-хиджа 10 г. Хиджры (16 марта 632 г.) во время своего прощального паломничества Посланник Аллаха остановил возвращавшихся из хаджа мусульман у водоема Гадир Хум, помолился с ними и обратился к ним с импровизированной кафедры, сооруженной из верблюжьих седел. Шииты убеждены, что в своей проповеди, высоко отзываясь о Али ибн Аби Талибе, Пророк объявил его своим преемником и обосновал его право на имамат и *вилайят* (руководство общиной верующих).

Сторонников клана аль-Хуси, *хуситов*, правительство Йемена обвиняло в религиозном экстремизме, стремлении свергнуть республиканский строй и возродить теократическую монархию на зейдитский лад. Однако среди документов, принятых зейдитскими лидерами при формировании партии «Аль-Хакк» еще в 1990 г., был манифест, по характеру напоминавший фетву, который можно толковать как отказ от доктрины има-

мата. В документе провозглашалась необходимость возродить этические нормы шариата, объединить всех мусульман для борьбы с врагами ислама, с угнетением (*зулм*), заблуждением (*тадлил*) и тиранией (*истибдад*).

В этом же манифесте партия «Аль-Хакк» своим идейным врагом называла ваххабизм – империализм под личиной ислама. Причиной неприятия ваххабизма было его требование считать вероотступниками всех шиитов и приверженцев большинства суннитских мазхабов. Противопоставляя умеренность и веротерпимость зейдизма и шафиизма положениям ваххабитов, многие йеменские религиозные деятели проявляли озабоченность по поводу усиления влияния ваххабизма в Йемене.

Одним из очагов распространения ваххабитского учения была провинция Саада. Среди его ревнителей оказался местный шейх Мукбил аль-Вадиа (умер в 2001 г. в возрасте около 70 лет). Работая охранником в Мекке, он познакомился с ваххабитской литературой, открывшей ему «многочисленные искажения» зейдизма. С помощью «Братьев-мусульман» он учредил в Сааде центр, в котором, по его собственному свидетельству, обучалось от 600 до 700 студентов из многих мусульманских стран, включая постсоветское пространство.

Обращенные в ваххабизм прозелиты постепенно вытесняли зейдитов из мечетей и провоцировали их на столкновения (например, выкрикивая на пятничных богослужениях слово «амин», не употребляемое в зейдитском обряде, или вмешиваясь в публичные церемонии на празднике Гадир Хум). Правительство Йемена также настороженно относилось к зейдитским праздникам и социальной активности общины. После 2000 г. оно закрыло более 400 зейдитских религиозных школ и ограничило распространение их духовной литературы.

Пытаясь с 1994 г. включить радикальных исламистов в политическую жизнь Йемена, президент Али Абдалла Салех заложил

основу для грядущей дестабилизации страны. Сайид Хусейн аль-Хуси стал первым духовным лидером, открыто выступившим против попыток правительства маргинализировать его общину.

Президент Салех пытался маневрировать, применяя не только силу, но и обещая уступки и амнистию, так же как весной 2008 г., когда он пригласил вернуться для диалога всех высланных из страны оппозиционеров. Еще больше политической гибкости понадобилось ему после 22 января 2011 г.: в Йемене началось широкое движение за уход Салеха в отставку. В нашу задачу не входит изложение общего хода событий, остановимся лишь на нескольких аспектах, связанных с изменением этноконфессиональной ситуации в Йемене.

21 марта 2011 г. конфликт начал перерастать в вооруженное противостояние. После отставки правительства командующий 1-й бронетанковой дивизией генерал-майор Али Мухсин аль-Ахмар заявил от имени своих офицеров, что они вместе с могущественной племенной федерацией хашед выступают за мирную «революцию молодежи» и поддерживают оппозиционеров.

3 июня 2011 г. мечеть в резиденции Али Абдаллы Салеха была обстреляна, сам он был ранен и выехал в Саудовскую Аравию на лечение. Вопреки прогнозам он вернулся в Йемен осенью того же года и заявил, что если ускорить передачу власти, то она перейдет в руки радикальных исламистов «Аль-Каиды Аравийского полуострова» (АКАП), непосредственно связанной с организацией «Братья-мусульмане». Тем не менее 23 ноября в Эр-Рияде, в присутствии короля Саудовской Аравии, Салех подписал разработанный Советом сотрудничества арабских государств Залива (ССАГЗ) договор по передаче власти в Йемене, оставшись на трехмесячный переходный период почетным президентом страны. 21 января 2012 г. парламент Йемена принял закон, предоставлявший Салеху абсолютный политический и юридический иммунитет от судебного преследования. Вице-президент Абд Раббо Мансур Хади получил все властные полномочия для

создания временного переходного правительства и проведения последующих выборов, на которых был избран президентом.

После отставки Салех сохранил пост председателя правящей партии страны – Всеобщий народный конгресс (ВНК) и контролировал большинство мест в действующем парламенте. Однако ситуация начала резко меняться с августа 2014 г., когда противостояние властей и хуситской оппозиции достигло нового накала. В январе 2015 г. боевое крыло хуситов «Ансар Аллах» захватило Сану. Новый президент Абд Раббо Мансур Хади был вынужден перебраться сначала в зимнюю столицу Аден, а после того как хуситы 25 марта вошли в нее, Хади покинул Йемен. С 26 марта по его просьбе Саудовская Аравия при поддержке авиации Бахрейна, Катара, Кувейта и Объединенных Арабских Эмиратов проводила военно-воздушные операции против «Ансар Аллах». К коалиции также присоединились Египет, Иордания, Марокко и Судан.

В этом конфликте экс-президент Салех выступает в тактическом союзе с хуситским движением «Ансар Аллах» против официальных йеменских властей, за что он сам и его сын Ахмад попали в «черный список» лиц, подлежащих санкциям ООН. Салеха поддерживают некоторые воинские части и преданные ему подразделения Национальной гвардии. В этих условиях руководство партии ВНК, которую Салех возглавлял долгие годы, 21 октября 2015 г. выступило с заявлением о его смещении с поста лидера, по сообщению телеканала «Аль-Джазира». Салех объяснял, что взаимодействует с «Ансар Аллах» лишь временно, чтобы обуздать рвущуюся к власти просаудовскую партию Ислах, чье руководство находилось в Сане.

Движение «Ансар Аллах» сформировалось в годы саадских войн (2004–2010 гг.) исключительно на йеменской национальной почве. В 2013 г. президент Хади принес официальные извинения хуситам за несправедливый характер этих войн, а еще раньше они стали полноправными участниками мирного процесса в Йемене.

Лидеры хуситов неоднократно заявляли, что их цель – провести в жизнь решения Всеобщего Национального Диалога и искоренить религиозный экстремизм – базы АКАП и ИГ силами самих йеменцев.

Однако попытка мирного решения йеменского кризиса с опорой на внутренние силы в формате Договора о мире и национальном партнерстве, предпринятая осенью 2014 г. представителем ООН Джамалом Бенмаром, провалилась, несмотря на поддержку Совета Безопасности ООН. Военное вмешательство в дела Йемена резко обострило ситуацию.

Коалиция не достигла поставленных целей ни на севере, ни на юге. Альянс «Ансар Аллах» и сторонников Салеха не только не покинул обе столицы, Сану и Аден, но и расширил зоны своего контроля. Более того, очаги шиитского сопротивления перенесены и на территорию Саудовской Аравии после вторжения в Йемен возглавленной ею коалиции. Так, в саудовской провинции Наджран хуситы начали ракетные обстрелы, приведшие к тому, что 5 мая 2015 г. власти королевства закрыли местные учебные заведения и аэропорт. 19 июня представители племен Наджрана сформировали военно-политическое движение «Ахрар ан-Наджран» с целью борьбы за независимость от Саудовской Аравии, а 29 июня было создано сепаратистское движение «Молодежь Наджрана». Оба движения провели несколько показательных боевых операций на территории Саудовской Аравии.

Юг. Хуситы принципиально не вводили свои формирования на юг до марта 2015 г., когда разгорелся конфликт между президентом Хади и армейским командованием, отказавшимся исполнять его приказы. Вооруженный конфликт на юге концентрировался вокруг постоянных армейских баз в провинциях Ляхдж, Абьян, Шабва и Далиа. В некоторых случаях инициатива нападения на армейские части принадлежала АКАП, пытавшейся в обстановке безвластия завладеть оружием и расширить зону влияния.

Чтобы воспрепятствовать этому, хуситы ввели свои силы в Аден и некоторые другие конфликтные точки юга.

Для большинства участников Мирного движения Юга (по-арабски «Хирак»), ранее довольно строго придерживавшихся мирных форм борьбы, законный президент Хади остается «главой оккупационного режима», а хуситы и армия Салеха – «северянами», поэтому южные племена, лояльные «Хираку», не принимают активного участия в конфликте. На юге с армейскими частями и хуситами сражаются наемники президента Хади и структуры АКАП, объявившие хуситам джихад.

В 2015 г. АКАП удалось овладеть южной провинцией Хадрамаут – самой большой административной единицей Йемена, которую сепаратисты попытались превратить в «независимое государство». В начале апреля 2015 г. АКАП захватила большинство военных лагерей в Хадрамауте, поставив провинциальный центр – портовый город Мукаллу – под свой контроль. По сообщению директора Германского археологического института в Сане Ирис Герлах, летом того же года АКАП угрожала взорвать Исторический музей в Мукалле, т. к. там хранятся доисламские артефакты, которые рассматриваются исламистскими радикалами как памятники языческой *джахилии* (дословно «невежество»), порочащие ислам. Хотя в конце апреля 2016 г. боевиков АКАП удалось вытеснить из Мукаллы и некоторых других центров провинции, угроза традиционной культурной памяти и культурному наследию сохраняется.

Борьба за юг продолжается, т. к., по мнению многих йеменских политиков, именно к Хадрамауту – ключевой территории юга – приковано главное внимание саудовского командования и властей Саудовской Аравии, рассчитывающих включить эту провинцию в собственную зону политического влияния.

Север. Территория севера в 2016 г. остается в основном под контролем альянса «Ансар Аллах» и сил экс-президента Салеха. Главные очаги противостояния расположены в провинциях Таиз

и Мариб. Но лишь Таиз, входящий в число крупнейших городов страны, считающийся ее культурной столицей, ведет борьбу, следуя логике возвращения «законного правительства», поскольку в Таизе опасаются, что победа альянса позволит Салеху вернуть себе власть в стране. В Марибе продолжают попытки создания суннитского фронта для войны с шиитами. Фронтом руководят радикальные структуры «Ислаха» и генерал Али Мухсин аль-Ахмар при всесторонней поддержке Саудовской Аравии. Радикализация местных племен пока не удалась: они решают свои проблемы с хуситами традиционным путем – с помощью договоров, охраняющих их территории от захвата в обмен на неучастие племен в антишиитской коалиции. Коренные религиозные общины Йемена (сунниты-шафииты и зейдиты) пока воздерживаются от проявлений религиозной вражды, сознавая ее сокрушительные последствия.

На севере и на юге страны вызовы радикальных джихадистов распространяются практически на все аспекты культурной памяти Йемена: от доисламских артефактов в музеях, на древних городищах и в частных хранилищах до сомнительных, по их мнению, рукописных и печатных сочинений в прозе и стихах, – а также на все виды традиционных социальных презентаций.

Вопросы и задания для самоконтроля

1. В чем разница между этноконфессиональной спецификой севера и юга Йемена?
2. В чем особенности зейдитского имамата в Йемене: от имама Хади иля-ль-Хакк до короля Йахьи?
3. Как решалась проблема партикуляризма племен на севере и на юге Йемена?
4. Как решались проблемы политизации ислама на севере и на юге Йемена?

5. Кто такие хуситы и «Ансар Аллах»? Охарактеризуйте корни и цели движения.
6. В чем заключаются тактические цели альянса «Ансар Аллах» с приверженцами экс-президента Салеха?
7. Конфессиональный фактор в политике внешних сил, участвующих во внутрийеменском конфликте.
8. Вызовы и опасности сепаратизма на примере событий 2015–2016 гг. в йеменской провинции Хадрамаут.
9. На примере книги «Культурная память и мерная речь на Юге Аравии: Хадрамаут» (*Родионов 2014*) охарактеризуйте традиционные механизмы культурной памяти. Можно ли манипулировать традицией?

3.2. Исламские движения в современном Судане

Историко-географический регион Восточного Судана, а именно территория между третьим нильским порогом и десятым градусом северной широты, с запада ограниченная зоной расселения мабанских племен, а с востока – красноморским побережьем, издавна оставался местом взаимовлияния арабского мира и множества самых разных африканских культур.

В Республике Судан сохраняется исключительное этническое многообразие: здесь сегодня проживают носители около 300 языков, многие из которых до сих пор не описаны. Активная исламизация региона проходила, по сути, лишь в XVI–XVIII вв., и, помимо широкого распространения народного суфизма, поверхностное усвоение ислама привело к возникновению синкретических культов, а некоторые племена сохранили собственные верования. Все это делает Судан чрезвычайно интересным полем для исследования, особенно для отечественной востоковедческой науки, где суданская тематика представлена недостаточно

(в отличие от традиции изучения соседнего Йемена, тесно связанного с Суданом в культурном и конфессиональном отношении). Дальнейшее изложение основано на полевых и литературных материалах, собранных и обработанных молодым петербургским арабистом В. Г. Поповым, выпускником восточного факультета СПбГУ и аспирантом Музея антропологии и этнографии РАН.

Политический процесс отделения нилотского Юга фактически начался в 2005 г. после подписания противоборствующими сторонами в Нифаше мирного соглашения, согласно которому состоялся референдум, и летом 2011 г. было провозглашено независимое государство Южный Судан. В наши дни после провала попыток Хартума удержать Юг (так и не интегрировавшийся в общесуданское культурное пространство) на фоне мощных миграционных потоков (в основном внутрисуданских и с запада африканского континента¹) Республика Судан переживает значительные социально-культурные перемены.

При всем своеобразии и вписанности в африканский контекст, происходящее в Судане неотделимо от магистральных тенденций, характерных для остального арабского мира. Так, на протяжении последних 400 лет суданцы активно участвовали во всех исламских религиозно-политических движениях, подчас сами выступая их инициаторами, а в послевоенный период суданское *исламское обновленчество*, представленное, прежде всего, суданскими «Братьями-мусульманами» и их идейным лидером Хасаном ат-Тураби, стало одним из самых заметных явлений современного исламского модернизма (см. ниже описание встречи В. Г. Попова с шейхом Хасаном в 2014 г.).

Весьма полезным будет знакомство с тем, как суданские интеллектуалы видят прошлое, настоящее и будущее своей страны. С этой целью студентам, изучающим этноконфессиональную

¹ Миграционный поток из вновь образованного Южного Судана также присутствует, но на сегодняшний день (2016 г.) максимально сдерживается прежде всего из политических соображений.

ситуацию в арабском мире, предлагается для самостоятельного чтения и коллективного обсуждения сборник докладов, представленных на состоявшемся в Хартуме 27–28 марта 2007 г. семинаре, посвященном перспективам суданских исламских движений. Для студентов восточного факультета СПбГУ, слушающих этот курс, полный арабский текст сборника «Будущее современных исламских движений» («Мустакбал ал-харакат ал-исламиийа ал-му'асира». Хартум, 2007) доступен в электронном виде; два доклада помещены ниже, в разделе Приложение.

Сборник выпущен Центром эпистемологического просвещения, который в соответствии со своим уставом является некоммерческой организацией; в нем ежегодно проводится множество конференций, семинаров и круглых столов, организуемых, в частности, на площадках Министерства высшего и среднего образования Судана. В их работе самое непосредственное участие принимают высшие государственные чиновники Республики Судан.

Структурно Центр подразделяется на пять департаментов: философский, исторический, социологический, экономический и политологический. Официальной целью существования Центра провозглашается:

- проведение исследований в области социальных и гуманитарных наук;
- развитие соответствующей научной методологической базы;
- содействие в изучении и анализе современных теоретических и прикладных вопросов, затрагивающих интересы Судана как на региональном, так и на международном уровне, и последующая выработка теоретических и практических подходов к их решению¹.

¹ URL: <http://tanweer.sd/arabic/modules/wfchannel/index.php?pagenum=1>
(дата обращения: 15.10.2015).

Особенностью Центра является то, что принципы исламского Откровения берутся за основу при увязывании научно-теоретических построений с реальностью¹. При этом, помимо Откровения, в качестве доступного научного и методологического инструментария провозглашается вся совокупность накопленных человечеством знаний, в первую очередь западных, что практически означает следование традиционной для «Братьев-мусульман» программе исламизации западной науки и научного знания. С сентября 2006 г. Центр издает рецензируемый научный журнал «*Ат-Танвир*» (последний доступный нам номер датирован апрелем 2014 г.).

Предисловие к сборнику написано одним из архитекторов нынешнего хартумского режима Гази Салах ад-Дином аль-Атабани, в период с 1991 по 1995 г. занимавшим различные министерские должности, а в 1996–1998 гг. назначенным на пост главы правящей партии «Национальный конгресс». В 90-х гг. он был госсекретарем и возглавлял МИД Судана. С 1998 по 2001 г. – министр информации и культуры. В 2001–2003 гг. занимал пост советника президента по политическим вопросам. После частичного свертывания исламского проекта в Судане в 2012–2013 гг. перешел в умеренную оппозицию. Гази Салах ад-Дин был одним из разработчиков суданской версии современного политического ислама, того, который президент Омар аль-Башир до недавнего времени называл *умеренным исламизмом*.

Среди авторов представленных в сборнике текстов прежде всего следует выделить двух очень разных ученых: Али Салиха Каррара и Хасана Мекки. И если первого можно назвать одним из ведущих современных суданских академических историков, чьи работы получили весьма высокую оценку не только в Судане, но и на Западе, то деятельность второго вызывает острые споры.

¹ URL: <http://tanweer.sd/arabic/modules/wfchannel/index.php?pagenum=1> (дата обращения: 15.10.2015).

По окончании Хартумского университета профессор Каррар (1948 г. р.) успешно продолжил свою научную карьеру в Бергене, где и по сей день время от времени читает курсы лекций. Благодаря огромному объему привлеченных архивных документов (Али Салих Каррар много лет работал и в течение некоторого времени возглавлял Национальный архив Судана) и богатейшим полевым данным его монография „The Sufi Brotherhoods in the Sudan“¹ остается незаменимым источником по истории суфийских братств в Восточном Судане. Публикуемая в сборнике статья Каррара во многом опирается на этот труд.

Хасан Мекки Мухаммад Ахмад – автор классической монографии «Братья-мусульмане в Судане: 1944–1969», написанной в начале 1980-х гг. и во многом опирающейся на уникальные интервью непосредственных участников событий. Этот труд – магистерский диплом Мекки, работа безусловно интересная, хотя и тенденциозная. Еще в студенческие годы он вступил в ряды Исламского движения Хасана ат-Тураби и сам активно участвовал в политике. В качестве представителя *ихван* (так посторонние наблюдатели обозначают суданских «Братьев-мусульман» и их сторонников) и секретаря по культуре Союза студентов Хартумского университета он принял участие в так называемой студенческой интифаде 1973 г. Защита его докторской диссертации в 1989 г. совпала с переворотом Омара аль-Башира и последующим приходом Исламского движения к власти, после чего он занялся вопросами продвижения ислама в Дарфуре и на юге страны.

С начала 2000 г. его исследовательская деятельность была связана с Африканским исламским центром в Хартуме и Исламским фондом в Лестере. В конце десятилетия Хасан Мекки возглавил Центр африканских исследований при Всемирном университете Африки в Хартуме – огромном учебном заведении с десятками

¹ *Ali Salih Karrar. The Sufi Brotherhoods in the Sudan. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1992.*

тысяч студентов, специализирующемся на вопросах продвижения ислама в странах Черной Африки; при университете организованы переводческий центр и издательство, занимающиеся публикацией арабографических переводов Корана на различные африканские языки. Использование той или иной версии апострофированной арабской графики всегда считалось престижным, однако в 2015 г. перевод Корана на язык динка печатался здесь на адаптированной латинице. Представленная в сборнике статья Хасана Мекки является обзорной и во многом опирается на работы других авторов.

Необходимо упомянуть, что в арабских странах и исламском мире в целом авторитет суданской научной школы остается очень высоким, что не в последнюю очередь достигается благодаря активным межуниверситетским контактам с западными вузами. Например, многие авторы статей этого сборника учились в Европе и США. Так, помимо Али Каррара, западное образование получили Махди Сати Салих (Безансон, Сорбонна) и Хасан аль-Хаддж Али Ахмад (Миссури, Техас).

Дипломы Всемирного университета Африки высоко котируются не только в Судане, но и в странах Залива, Малайзии и т. д. В нынешнем сборнике выпускники, магистранты и докторанты этого вуза представлены, в частности, такими исследователями, как Тарик Ахмад Осман Мухаммад и аль-Мутасим Ахмад Али аль-Амин. Кроме того, следует подчеркнуть, что даже довольно характерные для современного Судана так называемые исламские университеты отнюдь не являются богословскими училищами: даже *таджвид* (определенная традиция чтения Корана нараспев) и хадисоведение в них преподаются по западной схеме, а основная масса из десятков тысяч студентов Исламского университета Омдурмана учится не на религиозных, а на естественно-научных и инженерно-технических факультетах.

Провозглашаемый с 1989 г. курс на исламизацию современного высшего образования подразумевает не отказ от западных

социальных технологий, а их адаптацию и по возможности развитие и поддержание на мировом уровне, что характерно для идеологии «Братьев-мусульман». Этот курс нашел свое отражение в подходах и методологии суданских исследователей в целом и, в частности, в некоторых статьях, предлагаемых студентам для самостоятельного перевода и анализа с последующим обсуждением в аудитории.

* * *

В. Г. Попов. Визит к Хасану ат-Тураби 11 февраля 2014 г. Из полевого дневника.

«Встречу с Хасаном ат-Тураби удалось устроить очень быстро: два звонка по телефону, и день и время были согласованы. И это при том что, человек, договаривавшийся с нашей стороны, мягко говоря, не сторонник шейха Хасана. Свою роль, вероятно, сыграл оппозиционный настрой нашего переговорщика по отношению к действующей власти и то, что, как нам сказали, была задействована дочь доктора ат-Тураби, также преподающая в Хартумском университете. Изначально планировалось, что на встречу могут поехать несколько человек из нашей команды, но в итоге автору пришлось ехать одному, что несколько расстроило планы принимающей стороны. Визит состоялся 11 февраля 2014 года. Поскольку шейх Хасан в тот момент находился фактически под домашним арестом, проникновение в дом напоминало сцену из остросюжетного фильма: таксист, поняв, куда он приехал, постарался как можно быстрее меня высадить и уехать; тут же открылись ворота одного из ничем не примечательных особняков, и меня пригласили войти, слегка удивившись, что со мной больше никого не было. Насколько можно было судить по тому, что мельком удалось увидеть, живет доктор ат-Тураби в довольно традиционном доме, состоящем из нескольких, по большей части одноэтажных, построек, окруженных глухой стеной. Несколько

необычными для Хартума были многочисленные видеокамеры на воротах и других постройках. Хозяин дома встретил меня при входе в довольно обширную и неосвещенную столовую и был представлен как шейх Хасан ат-Тураби. Из столовой все прошли в средних размеров зал для гостей. На встрече также присутствовали фотограф и, как он позже представился, куратор Народного конгресса по Хартуму, слегка говоривший по-русски. Так как встреча проходила вскоре после широко обсуждавшейся в тот период речи президента аль-Башира, в которой он предложил начать общенациональный диалог и провести честные и прозрачные выборы, к разговору мною были подготовлены вопросы, касавшиеся текущего политического момента. Однако полноценно задать удалось лишь несколько из них, поскольку Хасан ат-Тураби быстро перешел к монологу на свободную тему, ответив лишь мельком, что никакой диалог с властями невозможен, пока не будут обеспечены демократические свободы, и вообще, если так пойдет и дальше, то, по его убеждению, все неминуемо закончится революцией. Затем шейх Хасан сам стал расспрашивать меня о целях визита, составе нашей группы и пр., и разговор плавно перешел к моральной деградации Запада, утере им ориентиров, неспособности христианства с его священниками и индульгенциями обеспечить прямое общение человека со Всевышним, как в исламе. На мое возражение, что индульгенции были давно и практиковались только одной христианской конфессией, шейх Хасан ответил, что Запад – это вечные крестовые походы, продолжившиеся в форме колонизации, и что Россия также всегда угнетала мусульман на Кавказе и в Средней Азии. Несмотря на расхождение во мнениях, беседа шла в очень дружелюбной манере. Шейх Хасан все время говорил на диалекте, изредка перемежая свой монолог французскими (реже английскими) словечками. Шутил. Один раз даже съмитировал хмурого христианского священника, агрессивно машущего кадиллом. По всем идеологическим вопросам доктор ат-Тураби дословно

подтвердил все свои прежние позиции: необходимо постоянно обновлять основы фикха, адаптируя их к требованиям времени, как, например, происходило каждый раз, когда приходил новый пророк; в исламе нет принуждения и наказания за вероотступничество, можно сколько угодно принимать ислам и выходить из него; ислам универсален и не только не противоречит, но способен поднять на новую высоту все современные формы искусства, спорта и пр. Беседа не была обстоятельным экскурсом в историю или идеологические аспекты. Доктор ат-Тураби говорил непринужденно, перескакивал с предмета на предмет. Пока шел разговор, подали сок с пирожными. Шейх Хасан, не прерывая беседы, ел с аппетитом. После встречи куратор Народного конгресса по Хартуму отвез меня на своей старенькой машине обратно к Хартумскому университету. Обменявшись со мной контактными данными, он попросил выяснить возможность приезда доктора ат-Тураби в Россию с лекциями.

В феврале 2015 года произошла первая за 15 лет встреча президента Омара ал-Башира и Хасана ат-Тураби, в ходе которой бывшие бескомпромиссные соперники практически помирились, а выступая 7 февраля на съезде отколовшейся от Садика ал-Махди Федеральной партии Умма, на котором присутствовал и президент ал-Башир, шейх Хасан призвал всех отбросить партийные разногласия и объединиться в большую всеобщую коалицию. «Если бы мы в свое время провели у себя глубокую федерализацию, от нас не отделился бы Юг, – заявил ат-Тураби и продолжил: – Когда-нибудь мы вновь захотим объединиться, как объединилась Европа, захотим расшириться на восток и на запад, за пределы существующих границ». По словам шейха Хасана, «Судан без конца шарахался от военной диктатуры к демократии и обратно, поскольку народ видел в военных фактор стабильности, но как только стабильность наступала, люди сразу же выходили на очередную революцию. Однако на этот раз, после конфликтов, которые все мы пережили, мы, слава Богу,

уже в течение довольно долгого времени живем с устоявшейся властью, которая сначала на нас ополчилась, но потом стала с нами разговаривать, а тому, кто к тебе обращается с добрым словом, нужно воздать сторицей, и если тебе предлагают мир, нужно его принять». (Источник: хартумская газета «Аль-Ахбар». № 134. С. 1.)

Вопросы и задания для самоконтроля

1. В чем особенность этноконфессиональной ситуации в современном Судане и каковы ее исторические корни?
2. Что такое исламское обновленчество?
3. Охарактеризуйте социально-политическую роль суданских «Братьев-мусульман».
4. Салафиты в современном Судане, их задачи и тактика.
5. Роль суданских умеренных исламистов и академических историков в суданском обществе.
6. Эволюция взглядов шейха/доктора Хасана ат-Тураби.
7. Аргументируйте свой выбор статьи из сборника «Мустакбал ал-харакат». Дайте детальную характеристику ее содержания с развернутыми цитатами из текста.

3.3. Арабский мир: этноконфессиональные перспективы

Угрозы культурной памяти: региональные и глобальные. Покушение на культурную память Ближнего и Среднего Востока под конфессиональными лозунгами – примета третьего тысячелетия, если вести отсчет утрат с разрушения талибанами гигантских статуй Будд (Бамиан, Афганистан) в 2001 г. Конечно, культурные ценности уничтожались при любых социальных потрясениях, но сегодня фанатики провозглашают «идейную чистку», освобождающую планету от «неправильных» свидетельств прошлого, что,

по мнению экстремистов, позволяет начать историю человечества с чистого листа.

Гражданские волнения и войны в Ираке и Сирии привели к новым потерям: уничтожаются материальные свидетельства языческого прошлого, такие как всемирно известные ассирийские стражи дворца в Нимруде или ансамбли Пальмиры, столь близкой для жителей Санкт-Петербурга, названного Северной Пальмирой. В 2015 г. боевики запрещенного в России ИГ взорвали два пальмирских святилища – храм Бела и храм Баалшамина – и выложили в Интернет эти и другие свидетельства своего вандализма. Освобождение города весной 2016 г., отмеченное концертом российских музыкантов в Пальмире, было с облегчением встречено международным культурным сообществом.

В 2014 г. Комитет ЮНЕСКО по защите культурных ценностей при вооруженных конфликтах осудил многократное и умышленное причинение ущерба культурным ценностям – особенно в Сирийской Арабской Республике и Республике Ирак. Генеральный директор ЮНЕСКО Ирина Бокова назвала разрушения в Мосуле нарушением резолюции Совета Безопасности ООН № 2199, а разрушения в Нимруде – военным преступлением.

Гораздо меньше вспоминают об уничтожении культурного наследия Ливии, трагедии иракских городов Ракки и Тикрита. И совсем редко говорят о том, что происходит в Йемене, колыбели южноаравийской цивилизации. Широкомасштабные боевые действия с использованием тяжелого вооружения и воздушные бомбардировки нанесли ущерб историческим ансамблям Саны и других городов Йемена. Полностью разрушен новый музей в Замаре с его богатыми коллекциями древних надписей, барельефов и скульптур. Погибло археологическое городище 1-го тыс. до н. э. Баракиш – город царства Маин, который пощадило время, но уничтожили люди. Под угрозой всемирно известный Национальный музей в Санае, музеи Адена и других йеменских городов, попавшие в зону боев. Но не менее опасны для

мировой культуры вызовы радикалов-джихадистов, практикующих сознательное уничтожение культурной памяти для идеологического переписывания истории. Реальная опасность угрожает знаменитому хадрамаутскому городу глинобитных небоскребов Шибаму, для сохранения которого была проведена в свое время большая работа международных культурных организаций. 2 июля 2015 г. Комитет Всемирного наследия включил Шибам вместе со старым городом Саны в список объектов всемирного наследия, находящихся под угрозой.

Сегодня судьба йеменского культурного наследия настолько драматична, что некоторые представители местной интеллигенции считают: кризис уже достиг дна, и от этой низшей точки можно двигаться только вверх. Есть надежда, что институты гражданского общества можно постепенно восстановить, если опираться на традиционные для арабского мира механизмы саморегулирования и самоорганизации. Опасность для культурной памяти усугубляется гуманитарными проблемами, из них едва ли не самая главная – вовлеченность детей и подростков в военные действия. По оценке ЮНИСЕФ, около трети вооруженных участников конфликта – несовершеннолетние. Это касается всех противоборствующих сторон. Несмотря на неоднократные призывы прекратить подобную практику, ситуация далека от разрешения.

Чтобы привлечь внимание к событиям на юге Аравии, ЮНЕСКО провела всемирную кампанию «Неделя Йеменского культурного наследия – музеи мира за Йемен». На призыв ЮНЕСКО откликнулись и музеи нашей страны: Музей культур народов Востока в Москве, Государственный Эрмитаж и Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого в Санкт-Петербурге. Более 30 лет назад сотрудники этих музеев начали исследовательскую работу в Йемене в составе комплексной экспедиции отечественной Академии наук. Востоковеды и археологи России вместе с коллегами из Германии, Италии, Франции, Голландии, США тесно связаны с богатой и многоликой культурой арабского

мира и его населением независимо от его конфессиональной и этнической принадлежности.

Политические экстремисты, выступающие от имени конфессионального большинства, насильственно перекраивают и обедняют этноконфессиональную карту региона. Затянувшийся кризис выходит за пределы Ближнего Востока. Так, еще десять с лишним лет назад квалифицированные эксперты, изучавшие перспективы исламских общин в Европе¹, не могли даже представить себе сокрушительный эффект от потока ближневосточных беженцев: европейский избиратель существенно «поправел», а на референдуме 2016 г. в Великобритании высказался (пусть незначительным большинством – 51,9%) за выход страны из Европейского союза.

Методы, оценки, прогнозы. Для того чтобы избежать грубых ошибок в прогнозировании локальных и глобальных социокультурных процессов, многие специалисты с большим или меньшим успехом пытаются совместить микро- и макроподходы. В последнее десятилетие внимание ряда исследователей привлекает мир-системный анализ, определяемый современным американским социологом-неомарксистом Иммануилом Валлерстайном как изучение горизонтальных связей между историческими сообществами и в целом между историко-культурными ареалами, этносами и экономиками². Среди отечественных сторонников мир-системного подхода назовем арабиста А. В. Коротаяева, соединившего этот подход с теорией российского экономиста Н. Д. Кондратьева (1892–1938) о циклах/волнах социально-экономического развития; каждая «кондратьевская волна» продолжается примерно 40–60 лет.

¹ См., напр.: *Соболев В. Г.* Мусульманские общины в государствах Европейского Союза: проблемы и перспективы. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003.

² Подробнее о взглядах И. М. Валлерстайна см.: *Валлерстайн И.* Миросистемный анализ: Введение / пер. Н. Тюкиной. М.: Территория будущего, 2006; *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности = Race, nation, class. Ambiguous identities / общ. ред. Д. Скопина, Б. Кагарлицкого. М.: Логос-Альтера; Ессе Номо, 2003.

Обращаясь к социально-политическому кризису, охватившему арабский мир с 2011 г. и под названием «Арабская весна» ставшему предметом изучения многих востоковедов¹, А. В. Коротаев предполагает, что мир-система испытала в это время фазовый переход в качественно новое состояние глобальной социально-политической дестабилизации – пятую кондратьевскую волну, спровоцированную новыми технологиями связи (Интернет с социальными сетями, спутниковое телевидение, мобильная телефония)².

Следует добавить, что для характеристики текущей этноконфессиональной ситуации в арабском мире и прогнозов на будущее применимы стандартные приемы ситуационного анализа, например, методика, широко используемая в бизнесе и известная как SWOT – английский акроним: strengths (силы), weaknesses (слабости), opportunities (благоприятные возможности) и threats (угрозы). Исходя из указанных четырех критериев, для превращения слабостей в силу и устранения угроз необходимо использовать благоприятные возможности, существующие в традиционном арабском социуме, издавна прибегающем для разрешения конфликтов к механизмам посредничества (третейского суда) и/или прямого диалога.

Идеи диалога и партнерства цивилизаций стали в третьем тысячелетии не только предметом академических дискуссий, но и насущной задачей политики. Важной частью этого процесса должен быть межрелигиозный (межконфессиональный) диалог, по мнению короля Саудовской Аравии Абдаллаха, чью инициа-

¹ См., напр.: *Мирский Г. И.* «Арабская весна» между Америкой и «Аль-Каидой» // Ближний Восток. 2012. С. 117–130.

² *Коротаев А. В., Шишкина А. Р., Исаев Л. А.* Арабская весна как триггер глобального фазового перехода? // Полис. Политические исследования. 2016. № 3. С. 108–122; подробнее см.: *Коротаев А. В., Халтурина Д. А.* Современные тенденции мирового развития. М.: ЛИБРОКОМ/URSS, 2009; *Коротаев А. В. и др.* Законы истории: Математическое моделирование и прогнозирование мирового и регионального развития. Изд. 3-е, сущ. перераб. и доп. М.: URSS, 2010.

тиву поддержала и Россия как наблюдатель при Организации исламского сотрудничества (ОИС, до 2011 г. – Организация Исламская Конференция, ОИК)¹. Одним из шагов, сделанных Русской православной церковью для подготовки христианско-мусульманского диалога, можно считать работу молодого арабиста, священника о. Иоанна (Васильева), анализирующего возможности для такого диалога с привлечением широкого круга исламских источников².

Что дальше? В ряде пессимистических и оптимистических сценариев фигурирует понятие *сингулярность* – технологическая, демографическая, экономическая, культурная и т. д., т. е. гипотетический момент, после которого тот или иной процесс будет настолько быстрым и сложным, что окажется недоступным нашему пониманию. В аргументации за и против некоторые диспутанты прибегают к методам математического моделирования исторических процессов – *клиодинамике*, как назвал это направление (по имени Клио, музы истории и эпической поэзии) российско-американский ученый П. В. Турчин. А. В. Кортаев рассматривает концепцию сингулярности как метафору, считая, что «точка сингулярности» – это не катастрофический «уход в бесконечность», а *фазовый переход*, качественная трансформация мир-системы³. Но как измерить это качество? Дискуссия продолжается, и каждый новый день приносит новые доводы ее участникам.

¹ Попов В. В. Межцивилизационный диалог на Ближнем Востоке // Ближний Восток. 2012. С. 580–588.

² Васильев Иоанн. Богословские основания для межрелигиозного диалога в исламской традиции. Ставрополь; Пятигорск: СНЕГ, 2015.

³ Кортаев А. В. Новые технологии и сценарии будущего, или Сингулярность уже рядом? Размышления над книгой «Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего» (М.: ЛКИ/URSS, 2008) // История и синергетика. Методология исследования. 2-е изд. М.: ЛКИ/URSS, 2009. С. 183–191.

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Каковы этноконфессиональные аспекты ближневосточного кризиса для арабского мира в целом и для отдельных его стран в частности?
2. Прочитайте статьи: *Коротаев А. В., Исаев Л. А.* Анатомия египетской контрреволюции // *Мировая экономика и международные отношения.* 2014. № 8. С. 91–100; *Коротаев А. В., Шишкина А. Р., Исаев Л. А.* Арабская весна как триггер глобального фазового перехода? // *Полис. Политические исследования.* 2016. № 3. С. 108–122. Сформулируйте основные тезисы, защищаемые авторами статей. Аргументируйте свое согласие или несогласие с ними.
3. Какие методы и подходы к изучаемой теме кажутся вам наиболее плодотворными? Какие результаты ожидаются вами от ее микро- и макроанализа?
4. Назовите четыре критерия методики SWOT.
5. Возможен ли успешный межконфессиональный (христианско-мусульманский) диалог? Что для этого необходимо?
6. Что такое сингулярность, фазовый переход, клиодинамика?

4. Итоговый опрос по всему курсу

Вопросы по темам

1. Социокультурная роль основных религий в современном мире.
2. Дать развернутые определения следующим терминам: политеизм, монотеизм, этнос, конфессия, этноконфессиональная община/группа.
3. Этноконфессиональная характеристика населения арабских стран Ближнего Востока и Северной Африки в наши дни.
4. Религиозная ситуация в Аравии накануне ислама.
5. Восточное христианство: триадологические и христологические споры.
6. Восточное христианство: мелькиты, монофиситы, несториане, монофелиты.
7. Восточное христианство: марониты.
8. Правовое положение «ахл ал-китаб» в исламе.
9. Ислам: сунниты, шииты, хариджиты.
10. Ислам: исмаилиты, друзы, алавиты.
11. Ислам: суфизм и мусульманская умма.
12. Ислам: религиозные доктрины и социальная практика.
13. Миллеты в Османской империи.
14. Восточное христианство: униатские общины и деятельность западных миссионеров.

15. Мусульманский реформизм, фундаментализм, панисламизм.
16. Ваххабиты, салафиты.
17. Исламизм и панарабизм: история вопроса.
18. Современные этноконфессиональные конфликты в арабском мире: Ливан, Сирия.
19. Современные этноконфессиональные конфликты в арабском мире: Йемен и Саудовская Аравия.
20. Современные этноконфессиональные конфликты в арабском мире: Судан.
21. Современные тенденции в исламской науке о человеке (по сборнику «Ал-Харакат ал-исламийя»).
22. Этноконфессиональная ситуация в арабском мире: перспективы развития.

В качестве дополнительных могут быть заданы вопросы из разделов «Вопросы и задания для самоконтроля».

Информационное обеспечение

Для самостоятельного чтения на арабском языке с последующей проверкой преподавателем и обсуждением на семинаре предлагается одна из статей сборника: Мустакбал ал-харакат ал-исламийя ал-му'асира. Хартум, 2007. 293 с. (см. Приложение).

Приложение

Арабские тексты для самостоятельной работы

Сб. Мустакбал ал-харакат ал-исламийя ал-му'асира. Хартум,
2007 (о сборнике и его авторах см. раздел 3.2).

- 1) *Али Салих Каррар.*
Ат-Турук ас-суфиййа фи-с-Судан: манзур тарихий.
С. 133–156.

سلسلة ندوات التنوير — (٦)



مركز التنوير الحضري
CITY ENLIGHTENMENT CENTER

مستقبل الحركات الإسلامية

الأوراق المقدمة إلى ورشة الحركات الإسلامية

(٢٧- ٢٨ مارس ٢٠٠٧م)

تقديم

د. غازي صلاح الدين العتباني

المشاركون

- | | |
|-------------------------|----------------------------|
| د. محمد مجذوب محمد صالح | د. المعتصم أحمد علي الأمين |
| د. رحمة عثمان محمد | د. طارق محمد نور |
| أ.د. حسن مكّي محمد أحمد | د. حسن الحاج علي أحمد |
| د. مهدي ساتي | د. علي صالح كرار |
| د. طارق أحمد عثمان | د. قيصر موسى الزين |
| أ.د. سليمان حامد أحمد | أ. فاطمة العاقب |

الطرق الصوفية في السودان: منظور تاريخي

د.علي صالح كرار

الطرق الصوفية في السودان: منظور تاريخي

د. علي صالح كرا

لا يختلف اثنان في أن الطرق الصوفية قد شكّلت وجدان معظم أهل السودان وتركت آثاراً متعددة ومتجددة في الحياة السودانية منذ منتصف القرن السادس عشر الميلادي، مما أكسب هذه الآثار أهمية خاصة في دراسة الأصول الفكرية للمجتمع والروافد المغذية والمؤثرة في تشكيل الشخصية السودانية وارتباط ذلك بالمنغرات الاجتماعية والثقافية والسياسية في الحقب التاريخية المختلفة. ولعلنا نتفق مع البروفيسور الراحل الشيخ حسن الفاتح قريب الله فيما ذهب إليه من أن التصوّف في السودان يعتبر متنفساً طبيعياً واتجاهاً حتمياً للمزاج الديني والنزعة الروحية التي ظلت تجلج المجتمع السوداني^(١).

تسعى هذه الورقة إلى تناول الطرق الصوفية في السودان من منظور تاريخي، مستندة في ذلك إلى فيض من المصادر والمراجع التي تدرج بها دار الوثائق القومية ومكتبات مؤسساتنا العلمية والثقافية. ولن تكتمل جدوى هذا الطرح دون التعرض للسياق الاقتصادي والاجتماعي الذي ظهرت فيه هذه الطرق.

يرى البروفيسور عثمان سيد أحمد أن التطور التاريخي للإسلام في السودان يدفعنا إلى القول بأن الصوفية وجدت طريقها إلى السودان عقب انتشار الإسلام ودخوله مباشرة^(٢). ويعزز هذا الرأي ما ذهب إليه البروفيسور يوسف فضل حسن من أن الثقافة الفقهية التي وجدت سبيلها إلى السودان منذ وقت مبكر لم تستهوَ كل السودانيين وفضّل عامة الناس الانخراط في التصوّف^(٣).

ويذكر البروفيسور الراحل محمد إبراهيم أبو سليم أن الحركة الصوفية مرت خلال مسيرتها المتطوّرة في السودان بثلاث مراحل؛ مرحلة أولى: لا تتوفر

١. حسن محمد الفاتح قريب الله، التصوّف في السودان إلى نهاية عصر الفونج، كلية الدراسات العليا- جامعة الخرطوم، ص ٨.

٢. عثمان سيد أحمد، الدين والسياسة، نشأة وتطور الختمية والأنصار.

٣. يوسف فضل حسن، الهجرات البشرية وأثرها في السودان وادي النيل، ضمن معالم تاريخ الإسلام في السودان. مؤتمّر الإسلام في السودان، جماعة الفكر والثقافة الإسلامية- الخرطوم، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨٧، انظر أيضاً مقدمة بروفيسور يوسف فضل لكتاب الطبقات لمحمد النور بن ضيف الله، ط ٣. الخرطوم- دار جامعة الخرطوم للنشر ١٩٨٥، ص ٨-١٤، ومقدمته لموسوعة أهل الذكر بالسودان، ط ١، المجلس القومي للذكر والذاكرين- الخرطوم ٢٠٠٤م، ص ٨-١٧.

معلومات عنها لانقطاع الأخبار، وهذا بالتأكيد لا يعني أن السودانيين لم يشهدوا في هذه الفترة حركة صوفية، بل قد مارسوا الحياة الصوفية كاملة بما فيها الانتساب إلى الطرق والاشتغال بمذهب أهل الباطن في الحياة. ومرحلة ثانية: أخذت فيها الطرق تظهر وتتمو وتأخذ اتجاهات جديدة على نحو ما نجد في الطريقة الشاذلية التي اهتمت بالجوانب العلمية لأن مؤسسها كان عالماً. ثم جاءت المرحلة الثالثة والتي ظهرت نتيجة لمؤثرات الحجاز القوية والتي بدأت في أواخر القرن السابع عشر الميلادي وشهدت هذه المرحلة ظهور طرق ذات اتجاه تجديدي مثل السمانية والحنفية والإسماعيلية، واهتمت هذه الطرق اهتماماً كبيراً بنشر الدعوة بجانب بث تعاليمها ومبادئها^(٤).

ويعتبر البروفيسور حسن مكي أن قيام سلطنة الفونج الإسلامية في عام ١٥٠٤م على انقاض مملكة سوبا المسيحية نقطة تحوّل وفاصلة حضارية مهمة بدلالاتها الفكرية والثقافية في اتجاه تكوين المجتمع السوداني الجديد^(٥). فقد شجّع سلاطين الفونج توافد العلماء والمتصوفة للبلاد وأجزلو لهم العطاء والهبات. ويذكر الدكتور إدريس سالم الحسن أن دولة الفونج قد أحدثت منذ عهدها الأولى تحوّلًا مهمًا فيما يتعلق بملكية الأرض، فالسلطان هو المالك الفعلي للأرض غير المستخدمة في مملكة الفونج ويمكنه التصرف فيها كيفما شاء ولمن شاء، سواء كان ذلك لفرد أو مجموعة. كما شكلت التجارة المورد الأهم لعائدات دولة الفونج، إذ تميزت عاصمتها سنار بموقع إستراتيجي في ملتقى الطرق بين إثيوبيا وغرب وجنوب السودان مع محاور التجارة عبر نهر النيل وعن طريق ميناءي سواكن وعبداب على البحر الأحمر مع شبه الجزيرة العربية وحواليها. ويضيف الدكتور إدريس سالم: «وبهذه الخلفية يمكننا فهم أسباب الترحيب والحماسة التي استقبلت بها الطرق الصوفية في السودان في عهد الفونج»^(٦).

٤. محمد إبراهيم أبو سليم، "دور العلماء في نشر الإسلام في السودان"، مؤتمر الإسلام في السودان، قاعة الصداقة- الخرطوم، نوفمبر ١٩٨٢، أعد المقالات للنشر مدثر عبد الرحيم والطيب زين العابدين ط، دار الأصالة- الخرطوم ١٩٨٧، ص٣٦.

٥. حسن مكي محمد أحمد، الثقافة السنارية المعزى والمضمون بمناسبة مرور خمسمائة عام هجري على قيام سلطنة سنار الإسلامية، جامعة أفريقيا العالمية- مركز البحوث، إصدار رقم ١٥، ص١.

٦. إدريس سالم الحسن، الدين في المجتمع السوداني: نميري والطرق الصوفية ١٩٧٢-١٩٨٠.

الطرق الصوفية:

وفدت الطرق الصوفية للسودان من عدة مصادر هي الحجاز ومصر وشمال وغرب أفريقيا. في المراحل الباكرة كان الأثر الصوفي الحجازي أقوى من سواه، وربما يكون مرد ذلك إلى القيمة الروحية للحجاز والأثر الوجداني العميق لذلك على السودانيين. ووفقاً للمراحل التي أوردناها آنفاً على لسان البروفيسور أبو سليم، لدخول التصوف في السودان، فإن مرحلة دخول الطرق كمؤسسات منظمة ذات تعاليم وأذكار وأوراد جماعية ومشتركة قد سبقتها مرحلة اتجاه فردي في التصوف بهدف مجاهدة النفس وتطهيرها. وحتى الذين انخرطوا في حلقات ومراكز العلم الفقهي ونهلوا من رسالة أبي زيد القيرواني ومختصر خليل زواجوا بين ذلك والتصوف، فاشتملت تراجمهم وسيرهم على عبارات تعكس هذا المنهج أو الاتجاه مثل (جمع بين العلم والتصوف)، أو (جمع بين الشريعة والحقيقة)، أو (جمع بين علوم الظاهر والباطن).

ساد هذه الاتجاه الفردي في التصوف المرحلة التي سبقت مجيء الشيخ تاج الدين البهاري، أول داعية للطريقة القادرية، والتي تشير معظم المصادر إلى أنها أقدم الطرق دخولا في السودان. وينبغي أن نشير هنا إلى أن السودان خلال تاريخ تأثره بالطرق الصوفية شهد نوعين من الطرق؛ أولهما الطرق القديمة أو التقليدية ذات المشيخات والقيادات المتعددة والإدارة اللامركزية، ومن أمثلة هذا النوع الطريقة القادرية والشاذلية.

أما النوع الثاني فهو عبارة عن الطرق ذات القيادة المركزية والمتأثرة بالحركات التجديدية والإصلاحية التي شهدتها العالم الإسلامي في الفترة من أواخر القرن السابع عشر وحتى أواخر القرن التاسع عشر. وتندرج تحت هذا النوع الطريقة السمانية والطريقة التجانية والطرق المتأثرة بمدرسة السيد أحمد بن إدريس وهي الختمية والإسماعيلية والرشيدية والأحمدية الإدريسية.

الطرق القديمة:

الطريقة القادرية:

تعتبر الطريقة القادرية - التي تُعرف أيضاً بالجيلانية - من أوسع الطرق انتشاراً في العالم الإسلامي وتنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (٤٧٠ - ٥٦١ هـ/ ١٠٧٧ - ١١٦٦ م) والذي ولد بجيلان أو كيلان بإقليم طبرستان بإيران وتوفي ودفن ببغداد. كان الشيخ عبد القادر عالماً ضليعا يفتي على مذهب الإمامين

الشافعي وأحمد بن حنبل، وصحب أحد شيوخ التصوف هو الشيخ حماد الدباس وأخذ عنه الطريق. وقد انتشرت تعاليم الشيخ عبد القادر الجيلاني بواسطة تلاميذه في أنحاء واسعة من العالم الإسلامي. وكان من بين هؤلاء التلاميذ الشيخ تاج الدين البهاري الذي قدم السودان في نحو عام (١٥٧٧/هـ/١٩٨٥ م) من بغداد عن طريق الحجاز إثر دعوة من التاجر السوداني داود بن عبد الجليل، وأقام معه في وادي شعير نحو سبع سنوات. وقد أعطى الطريق خلال هذه الفترة لعدد من المريدين منهم: محمد الهميم بن عبد الصادق، جد الصادق، وبن النقا الضريير، جد يعقوباب، والشيخ عجيب المانجلك، شيخ العبدلاب، وتاج الدين ولد التويم، جد الشكرية، وحجازي بن معين، مؤسس أريجي ومسجدها. ويذكر محمد النور بن ضيف الله أن الشيخ البهاري قد ذهب إلى شمال السودان فاخذ عنه جماعة منهم الفقيه عبد الله الجمال جد الشيخ حمد الترابي^(٧).

وفي تلك الفترة طلب الشيخ تاج الدين البهاري من الشيخ عبد الله بن دفع الله العركي، تلميذ الشيخ عبد الرحمن بن جابر، وهو ممن ولاهم الشيخ عجيب، شيخ العبدلاب، القضاء أن يسلك طريق القوم ولكنه رفض متعللاً بأنه لن يخلط اشتغاله بالفقه والعلم بشيء آخر. وتذكر بعض المصادر أن رفض الشيخ العركي للتسليك ربما يرجع إلى أن الشيخ البهاري قال لطالبي السلوك «سلوك الطريق أو البيعة بالذبح» ورأى الشيخ العركي أن الله لم يأمر بالتهلكة لذلك أحجم عن البيعة^(٨).

غير أن الشيخ العركي لما رأى المكانة الرفيعة التي تبوأها حيران الشيخ البهاري بين الفونج والعرب، وما اشتهروا به من كرامات بين عامة الناس، أثر أن ينخرط في هذه الطريقة ولحق بالشيخ البهاري بالحجاز، فلما علم أن الاجل قد وافاه سلك الطريق على خليفته، وعاد إلى السودان مرشداً للناس. وقد كتب لفرع القادرية الذي أسسه الشيخ عبد الله العركي ببلدة أبو حراز النمو والازدهار أكثر من فروع حيران الشيخ تاج الدين. وتبوات بلدة أبو حراز مكانة مرموقة بين قرى ومدن السودان تبعاً لمكانة شيوخها ومقامهم في العلم والتصوف. وتواصل ازدهار

٧. كتاب الطبقات، تأليف محمد النور بن ضيف الله، تحقيق، بروفييسور يوسف فضل حسن، ط٣،

الخرطوم، دار جامعة الخرطوم للنشر، ١٩٨٥، ص٨، ٢٥٢.

٨. المصدر السابق.

الفرع العركي في عهد الشيخ دفع الله المصوبن، ابن الشيخ محمد بن إدريس، واستوعبت مدرسته للعلم طلاباً من كل أرجاء السودان، وأصبحت القرية قبلة للمريدين من كل قبائل السودان مما جعلها أشبه بالمدينة، إذ إنها استوعبت الرفاعيين والجليين والشايقية والذناقلة والعدلاب وغيرهم وسادت بينهم أخوة الطريق ورابطة الدين التي تسمو فوق كل انتماء أو ولاء جهوي أو عرقي.

ظلت بلدة أبو حراز تضطلع بهذه الرسالة الروحية حتى بعد زوال دولة الفونج نتيجة للغزو التركي المصري في عام ١٨٢١م. وفي خلال فترة المهديّة تم إجلاء العلماء والمشايخ إلى أم درمان على نحو ما أثبتته المؤرخون. غير أن بلدة أبو حراز عادت بعد المهديّة تؤدي دورها التاريخي الموروث. ورغم انتشار التعليم الحديث إلا أن مشايخ الطريقة القادرية العركية بابو حراز وطيبة وأم درمان وغيرها من مدن السودان يؤدون دورهم في الإرشاد والتوجيه وتسليك المريدين^(٩).

يذكر ابن ضيف الله في كتابه (الطبقات) أن فترة الفونج كانت قد شهدت تأسيس فروع أخرى للطريقة القادرية، من ذلك فرع الشيخ إدريس ود الأرباب، الذي ينتمي إلى قبيلة المحس، وقد ولد ونشأ وتوفي بالغيلفون وله قبة تعتبر من معالم المنطقة. وقد تمتع الشيخ إدريس بنفوذ واسع وسط سلاطين الفونج وشيوخ العدلاب وقام بأدوار مقدرّة في حل الخصومات وفض النزاعات بين السلاطين^(١٠).

ومن فروع القادرية كذلك الفرع الذي أسسه الشيخ حسن ود حسونة (توفي ٩٧٥ هـ/١٦٦٥م) بقرية ود حسونة بمنطقة أبو دليق. وعرفت منطقة كترانج على النيل الأزرق الطريقة القادرية على يد الشيخ المضوي بن عبد الدائم، حفيد الشيخ عيسى بن بشارة الانصاري مؤسس هذه القرية ومعهدا الديني^(١١).

استمرت هذه الفروع المستقلة للطريقة القادرية في نشر تعاليمها، وظهرت خلال القرن التاسع عشر والفترة التي تلتها فروع مستقلة أخرى منها فرع الشيخ إبراهيم الأمين الكباشي (١٢٠١-١٢٨٦ هـ/١٧٨٧-١٨٧٠م) بقرية الكباشي شمال مدينة الخرطوم بحري. ورغم نفوذ الشيخ الكباشي وسط قبيلة الكباشي وكثرة أتباعه بينهم إلا أنه لا يمت لهذه القبيلة بصلة عرقية، والراجح أنه ينتمي

٩. يوسف فضل حسن وعبد الحميد محمد أحمد(محرران)، موسوعة أهل الذكر بالسودان:

المجلس القومي للذكر والذالكين، الخرطوم ٢٠٠٤، مج ١ ص ٢٢٤-٢٤٢.

١٠. كتاب الطبقات، مصدر سابق ص ٤٩-٧٠.

١١. المصدر السابق ص ١٢٣-١٤٨.

إلى أسرة العركيين. وقد سلك الشيخ الكباشي الطريق على يد الشيخ طه الأبيض البطحاني ويتصل سنده الصوفي بالشيخ عبد الله العركي^(١٢).
عاصر الشيخ الكباشي عددا من شيوخ وزعماء الطرق المشهورين في السودان، وكانت تربطه بهم صلات طبية وعلائق حميمة ومنهم على سبيل المثال السيد الحسن المرغني، ابن السيد محمد عثمان المرغني مؤسس الطريقة الختمية، والشيخ أحمد الجعلي. مؤسس فرع القادرية بكداباس، والشيخ العبيد ود بدر، مؤسس فرع القادرية بأبضوا^(١٣).

من فروع القادرية المؤثرة ذلك الذي أسسه الشيخ أحمد الجعلي بكداباس. وينتمي الشيخ الجعلي إلى الحسب إلى أحد فروع السريحاب من الجعليين. وقد ولد بالمخبرف بمنطقة بربر في عام ١٨١٨م، وسلك الطريق على صوفي فارسي الأصل هو الشيخ عبد الرحمن الخراساني، وكان قد زار مدينة بربر في عام ١٨٦٥م خلال فترة الحكم التركي المصري. وعند فتح مدينة بربر بواسطة قوات المهدي في عام ١٨٨٤م استدعى الشيخ الجعلي إلى مدينة أم درمان حيث مكث حتى نهاية الدولة المهديّة لكنه عاد بعدها إلى قريته كداباس حيث توفي ودفن في عام ١٩٠٢م، وما زال مركزه مزدهراً حتى يومنا هذا^(١٤).

ولا بد لنا من أن نشير كذلك إلى فرع البادراب الذي أسسه الشيخ العبيد ود بدر (١٢٢٦-١٣٠٢هـ / ١٨١١-١٨٨٤م)، وكان مقر هذا الفرع أول الأمر بقرية النخيرة التي أوقد بها الشيخ العبيد نار القرآن في عام (١٢٦٤هـ / ١٨٤٧م) وأنشأ بها مسجده العمور والمشهور حالياً. وتذكر المصادر أن الشيخ العبيد قد عمل على تطوير الطريقة القادرية وأدخل الروح الاحتفالية الجماعية لكل فروع القادرية بدلا عن انفراد كل مركز بنفسه وذلك خلال الاحتفال بالمواسم والأعياد والمولد النبوي والإسراء والمعراج والحوليات وتنصيب خليفة جديد. وعند قيام المهديّة بقيادة الإمام المهدي انشغل الشيخ العبيد بنصرتها حتى وفاته في عام

١٢. موسوعة أهل الذكر بالسودان، مرجع سابق، ص ٢٧١-٢٧٨، انظر أيضاً London. Sufi Brotherhoods in the Sudan, Ali Salih, ١٩٩٢، ص ٣٥-٣٠. p

Karrar
١٣. موسوعة أهل الذكر بالسودان، المصدر السابق، ص ٢٧٦، Karrar, Sufi Brotherhoods, ٢٣-٢٢. pp

١٤. موسوعة أهل الذكر بالسودان، المصدر السابق، ص ٣٣٩-٣٥٠.

١٨٨٤م وخلفه ابنه الخليفة أحمد، واستمر الفرع مزدهراً تحت قيادة وإشراف البادراب حتى يومنا هذا^(١٥).

الطريقة الشاذلية:

تنسب الطريقة الشاذلية إلى الشيخ الضرير أبي الحسن الشاذلي، وهذا هو اسم الشهرة واسمه الحقيقي علي بن عبد الله بن عبد الجبار. ولد بالمغرب في عام (١١٩٦هـ/١٨٠٣م) ثم هاجر إلى تونس ثم إلى مصر، حيث أقام بالإسكندرية وحقق نجاحاً عظيماً. وقد وجدت أجزائه وأوراده ورواها ليس بين مرديه وأتباعه فحسب، بل بين أتباع ومريدي الطرق الأخرى. ومن أشهر أحزاب الشاذلية حزب (البحر). وقد اعتبر الدكتور زكي مبارك هذا الحزب من أفضل الأحزاب معني ولفظاً، فهو في لفظه تحفة فنية قليلة النظائر، وهو في معناه قوة روحية وعقلية نادرة المثال. توفي الشيخ الشاذلي سنة (٦٥٦هـ/١٢٥٨م) في طريقه إلى الحج ودفن في حميثراء بصحراء عيذاب^(١٦).

ويرى أن الطريقة الشاذلية دخلت البلاد السودانية قبل عصر الفونج أي أنها سابقة للقادرية. وأن ذلك قد تم على يد الشريف حمد أبو دنانة، صهر الشيخ الجزولي صاحب (دلائل الخيرات)، في القرن التاسع الهجري الموافق الخامس عشر الميلادي، وأن هذا العالم قد استقر في سقادي غرب المحمية الحالية بولاية نهر النيل^(١٧).

ومن أشهر الذين أسهموا في نشر تعاليم الطريقة الشاذلية بالسودان الشيخ خوجلي بن عبد الرحمن وكان قادرياً في بداية أمره. ويقال إن سبب تحوله من القادرية هو تشدهم وغلوهم في الخشونة وإظهار الفقر على خلاف الشاذلية الذين كانوا يميلون إلى التسامح وإظهار النعمة^(١٨).

ومن رموز الشاذلية بالسودان الشيخ حمد بن المجذوب، ثم جاء بعده حفيده محمد المجذوب بن قمر الدين، الذي سافر إلى مكة وأقام في المدينة وأجيز من

١٥. موسوعة أهل الذكر بالسودان، المصدر السابق، ص ٢٨٩-٣٠٠، د. يحيى محمد إبراهيم.

مدرسة أحمد بن إدريس وأثرها في السودان، بيروت، دار الجيل، ط١، ١٩٩٣، ص ٣١٩-٣١٥.

١٦. كتاب الطبقات، مصدر سابق، ص ٨.

١٧. المصدر السابق، ص ١٩٠-٢٠٣.

١٨. موسوعة أهل الذكر بالسودان، مرجع سابق، ص ٧٢-٧٤ ويحيى محمد إبراهيم، مدرسة أحمد

بن إدريس، مرجع سابق، ص ٢٢٤-٢٢٥.

الشيخ السويدي، ثم جاء إلى سواكن عام ١٢٤٨هـ/١٨٣٢م، ومنها إلى الدامر حيث استقر ونشر أورايد الشاذلية بعد أن دمجها في أورايد طريقته المجدوبية التي أصبحت رافدا من الروافد الأساسية لنقل تعاليم الشاذلية للسودان^(١٩).

انتقلت مؤثرات الشاذلية كذلك عن طريق الشيخ أحمد الطيب البشير (١١٥٥ - ١٢٣٩هـ/١٧٠٣ - ١٨٢٣م)، مؤسس الطريقة السمانية بالسودان، وكذلك كافة الطرق المبنية عن المدرسة التي أسسها العالم والصوفي المغربي السيد أحمد بن إدريس وعلى رأسها الطريقة الختمية والإسماعيلية والاحمدية الإدريسية.

الطريقة السمانية:

تسبب هذه الطريقة للشيخ محمد بن عبد الكريم السمان المدني (١١٣٢ - ١١٨٩هـ/١٧٢٠ - ١٧٧٥م)، الذي جمع بين ثقافة المغرب والحجاز وأخذ الطريقة الخلوئية عن الشيخ مصطفى البكري والنقشبندية عن الشيخ بهان شاه النقشبندي، وذاعت شهرته فقصده كثير من التلاميذ وأخذوا عنه، ومن هؤلاء الشيخ أحمد الطيب البشير، الذي جدد عليه طرقاً سبق أن أجزى فيها، ثم لازمه وأخذ عنه الطريقة الخلوئية، والقادرية، والنقشبندية، والانفاسية، والموافقة سلوكاً وتحقيقاً وأجازها الشيخ السمان بجميع طرقه وأمره بالعودة إلى بلاده.

تمكن الشيخ أحمد الطيب، بفضل علمه وحكمته، من استقطاب العديد من المريدين، وتميزت طريقته بالتنظيم الدقيق والكيان المركزي والمشيخة الموحدة. وقد حرر الشيخ أحمد الطيب التصوف في السودان من كثير من أوجه الغلو والممارسات الخاطئة، وأولى الجانب الفكري والفلسفي للتصوف عناية خاصة. ورغم النجاح والانتشار الواسع الذي حققته هذه الطريقة إلا أنها انقسمت بعد وفاة مؤسسها في عام ١٨٢٣م إلى ثلاثة فروع: تزعم أحدها حفيده الشيخ محمد شريف نور الدائم (توفي ٢٩ شوال ١٢٦٨هـ/٧ أغسطس ١٨٥١م)، واعتمد على صلة الرحم التي تربطه بمؤسس الطريقة في إثبات أحقيته. وأسس الشيخ أحمد البصير فرعاً مستقلاً وأظهر ميله للشيخ القرشي ود الزين، الذي استقل بدوره بالفرع الثالث، والأخيران اعتمدا على السند الصوفي المباشر بالشيخ

١٩. طارق أحمد عثمان، الطريقة السمانية وأثرها الديني والاجتماعي في السودان منذ دخولها في سنة ١٧٦٦م وإلى سنة ١٩٥٥، رسالة دكتوراة في الدراسات الأفريقية- جامعة أفريقيا العالمية- الخرطوم ٢٠٠٠م، مواضع منفرقة من الرسالة: يحيى محمد إبراهيم، مدرسة أحمد بن إدريس، مرجع سابق، ص ٢٢٠-٢٢٤، p. Karrar, Sufi Brotherhoods, ٤٣-٥٥.

المؤسس. ومهما كانت أدلة كل طرف من حيث الوراثة أو أحقية السند فإن هذه الانقسامات قد أضعفت الطريقة وأضحت تفتقر إلى الكيان المركزي والقيادة والمشیخة الواحدة التي كانت تتميز بها وأصبحت شبيهة بالطرق التقليدية المتعددة المشیخات والكيانات^(٢٠).

مدرسة السيد أحمد بن إدريس:

ولد السيد أحمد بن إدريس بن محمد بن علي في أسرة دينية بقرية ميسور بالقرب من مدينة فاس بالمغرب سنة ١١٦٣هـ/ ١٧٥٠م، وهو من ذرية الإمام إدريس بن عبد الله المحض من السادة الأدارسة المقيمين بالمغرب، والذين يلحقون نسبهم بالسيد الحسن بن علي رضي الله عنهما. وبعد أن حفظ القرآن الكريم وقرأ كثيرا من المتون ونال قسطا وافرا من العلوم انتقل، وهو في العشرين من عمره، إلى فاس حيث أخذ عن علمائها في علوم الظاهر كافة وزاوج بينها وبين التصوف. تحدثنا المصادر عن نشاطه الصوفي في المغرب، والمناظرة التي جرت بينه وبين علماء المغرب في فاس، وكيف أنه قرر الرحيل إلى المشرق حيث وصل إلى ميناء الإسكندرية، ثم قام بزيارة إلى صعيد مصر حيث اختار قرية الزينية مقرا لإقامته ومركزا لنشاطه. وقد زار السيد أحمد بن إدريس الصعيد مرة أخرى عقب انتقاله للإقامة بمكة التي وصل إليها في أواخر سنة ١٢١٣هـ/ ١٧٩٩م، حيث باشر نشاطه، ووفد إليه التلاميذ وأخذوا عنه وساعدوا في نشر تعاليمه. وقد واجه معارضة من علماء مكة عندما جاهر بأرائه الجريئة في الرأي والتقليد مما دفعه للهجرة إلى اليمن حيث استقر بقرية صيبا في منطقة عسير في سنة ١٢٤٥هـ/ ١٨٣٠م وباشر نشاطه وتوافد عليه الناس من أنحاء العالم الإسلامي. توفي السيد أحمد بن إدريس ودفن بصيبا في الحادي والعشرين من رجب سنة ١٢٥٣هـ الموافق ٢١ أكتوبر ١٨٣٧م.

وكما ذكرنا فإنه كان قد أقام بمكة مدة أربعة عشر عاماً، قبل انتقاله إلى اليمن وأسس خلالها مدرسة للعلم والتصوف استقطبت أعداداً مقدره من التلاميذ من سائر أنحاء العالم الإسلامي، ومن الذين أسهموا في وصول تعاليمه إلى السودان ونشرها به السيد محمد عثمان الميرغني، والسيد إبراهيم الرشيد، والسيد محمد

٢٠. موسوعة أهل الذكر بالسودان، مصدر سابق، ص ١٠٤-١٠٥، يحيى محمد إبراهيم، مدرسة أحمد بن إدريس، مرجع سابق، ٢٢٦-٢٧٥.

المجنذوب، والسيد عبد الله أبو المعالي، والسيد مكّي عبد العزيز وغيرهم^(٢١). لم يؤسس السيد أحمد بن إدريس طريقة صوفية بالمعنى المتعارف عليه للطريقة، وإنما أسس مدرسة تميزت بالإيجابية والاهتمام بالدعوة والفكر، ولم يكن همها مقصوداً على تعليم الأوراد والأذكار والحث على الخلوات والاعتكاف والبعد عن الناس والانقطاع عنهم. إذ كان يحث أتباعه على التقوى، التي يراها لبّ الدين وروحه وسبب الرحمة، ويحضّهم على الموازنة بين الدنيا والآخرة. وقد أولى السيد ابن إدريس أمر الدعوة عناية خاصة، فنجدّه يشجّع كبار تلاميذه على نشر تعاليمه في المناطق التي تقطنها القبائل والجماعات الوثنية وغير المسلمة، كبعض مناطق شرق أفريقيا وغربها، لاعتقاده بأن الدور الذي سيقومون به في نشر الإسلام بينها سيكون عظيم النفع وكبير الفائدة.

لم يشر السيد أحمد بن إدريس قبل وفاته إلى مسألة خلافته، أو زعامة المدرسة الإدريسية من بعده، فادى ذلك إلى خلاف وانشقاق بين الاتباع والمريدين وانتهى بتأسيس كبار التلاميذ لطرقهم الخاصة المستقلة، فجاءت السنوسية في شمال أفريقيا، والحتمية والمدنية التي أسسها السيد حسن ظافر المدني، بينما أسس أبناء السيد ابن إدريس أنفسهم الطريقة الأحمدية الإدريسية، وأنشأت أسرة السيد إبراهيم الرشيد الطريقة الرشيدية^(٢٢).

الطريقة الختمية:

هي الطريقة التي أسسها السيد محمد عثمان الميرغني الشهير بالحنتم عقب وفاة أستاذه السيد ابن إدريس وكان يعتبر من أقرب تلاميذه إليه. ولد السيد محمد عثمان الميرغني بالطائف في قرية السلامة في سنة (١٢٠٨هـ/١٧٩٣م) في أسرة عريقة اشتهرت بالعلم والصلاح. فجلده لأبيه هو السيد عبد الله المحجوب (توفي ٣-١٧٩٢م) من كبار الصوفية ومؤسس الطريقة الميرغنية. أخذ السيد محمد عثمان الميرغني الطريقة النقشبندية، والجنيدية، والقادرية، والشاذلية، عن مشائخ عديدين إضافة إلى طريقة جده الميرغنية، قبل أن ينتهي به الأمر إلى الأخذ عن

٢١. موسوعة أهل الذكر بالسودان، مرجع سابق، ص ١٠٤، يحيى محمد إبراهيم، مدرسة أحمد بن إدريس، مرجع سابق، ص ٣٥٤. p. ٥٤-٥٥. Karrar, Sufi Brotherhoods

٢٢. موسوعة أهل الذكر بالسودان، مصدر سابق، ص ١٤٤-١٤٦، يحيى محمد إبراهيم، مدرسة أحمد بن إدريس، مرجع سابق، ص ٣٣٦-٣٣٨، طارق أحمد عثمان، تاريخ الختمية في السودان، الخرطوم- منشورات دار سافنا والمأمون، ١٩٩٩، ص ٢١-٢٣.

السيد أحمد بن إدريس، صاحب القدح المعلّى في تربيته الصوفية ودفعه في مجال الدعوة. قام السيد محمد عثمان الميرغني موفداً من شيخه ابن إدريس برحلات دعوية إلى السودان، وصعيد مصر، والحيشة، وأريتريا، وكان له من العمر ستة وعشرون عاماً. ورغم أن العديد من المصادر تشير إلى أن زيارة السيد محمد عثمان الميرغني الأولى للسودان تمت بتوجيه من شيخه ابن إدريس إلا أن الرسائل المتبادلة بينهما تثبت أن المبادرة قد جاءت من السيد الميرغني^(٢٣).

وصل السيد محمد عثمان الميرغني إلى السودان قبيل الغزو التركي المصري في وقت كانت فيه دولة الفونج تعاني الحروب وعدم الاستقرار الإداري والسياسي. وقد نجح السيد الميرغني في استقطاب العديد من الأتباع في مناطق الكنوز والسكوت والمحس والداقلة. ومن أبرز أتباعه بمنطقة دنقلا الشيخ صالح سوار الذهب، الذي صحبه في رحلته من الدبة إلى كردفان. ومن الذين استمالهم بالدبة الشيخ صالح بن عبد الرحمن بن محمد بن حاج الدويحي والذ السيد إبراهيم الرشيد، وقد قدم من قريته دويم ود حاج لمقابلة السيد الميرغني^(٢٤).

سافر السيد محمد عثمان الميرغني من الدبة إلى بارا في قافلة كبيرة يقودها تلميذ الميرغني الخليفة محمد صالح شادول، وأقام بكردفان التي وصل إليها في شوال ١٢٣١هـ الموافق سبتمبر ١٨١٦م مدة ثلاث سنوات، قام خلالها بزيارة سنار حاضرة الفونج. وشهدت فترة إقامته ببارا زواجه من السيدة رقية بنت جلاب، التي ولدت له ابنه محمد الحسن الميرغني الشهير بالحسن أبو جلابية (١٢٣٥هـ/ ١٨١٩م)، كما أجاز الميرغني عدداً من الأتباع من أشهرهم السيد إسماعيل الولي (١٧٩٢-١٨٦٣م)، وقد أعجب الميرغني بعلمه فعينه مرشداً غير أن الولي أسس في فترة لاحقة طريقة مستقلة عُرفت بالإسماعيلية^(٢٥).

شملت زيارات السيد محمد عثمان الميرغني الدعوية مناطق الجعليين حيث مكث مدة بشندي والمثمة، واستقطب العديد من الأتباع وشيّد بعض المساجد. وتذكر المصادر أن السيد محمد عثمان الميرغني رجع إلى الحجاز ثم انضم لأستاذه ابن إدريس باليمن، وبقي معه حتى وفاته في عام ١٨٣٧م. وعقب الصراع

٢٣. انظر p. ٥٩-٦٤. Karrar Sufi Brotherhoods.

٢٤. موسوعة أهل الذكر بالسودان، مصدر سابق، ص ١٠٥، يحيى محمد إبراهيم، مدرسة

أحمد بن إدريس، مرجع سابق، ص ٢٢٥-٢٢٦.

٢٥. موسوعة أهل الذكر بالسودان، مصدر سابق، ص ١٥٥-١٥٩.

الذي نشب حول الخلافة أسس كبار تلاميذ ابن إدريس طرقاً خاصة بهم، فأسس الميرغني الختمية وأقام لها فروعاً في أقاليم مختلفة من الحجاز، واليمن، وشمال وشرق أفريقيا. وأرسل ابنه الكبير محمد سر الختم إلى حضرموت باليمن، والحسن إلى سواكن بشرق السودان، حيث استمال إليه النبي عامر، والحلنقة، والحجاب، الذين تأثروا قبل ذلك بوالده. كما سافر السيد الحسن إلى سنار، وكردفان، وشمال السودان، وحقق نجاحاً كبيراً وسط الشايقية والبديرية والدناقلة.

توفي السيد محمد عثمان الميرغني (١٢٦٨هـ/١٨٥٢م) وقام ابنه السيد محمد الحسن بمواصلة جهوده في نشر الطريقة بالسودان وحقق نجاحاً واسعاً، وأصبح محبوباً لدى معظم شيوخ وأتباع الطرق الصوفية مما أهله للإسهام في تحقيق قدر من التقارب بينها. ولم يغادر السيد الحسن السودان منذ أن أوفده والده إلى السودان وحتى وفاته في سنة (١٢٨٦هـ/١٨٦٩م)، حيث دُفن بكسلا وخلفه ابنه السيد محمد عثمان الميرغني (١٨١٩-١٨٨٦م)، ويُطلق عليه الصغير والأقرب تمييزاً له عن جده. وعقب وفاة السيد محمد عثمان الأقرب ودفنه بمصر في سنة (١٣٠٣هـ/١٨٨٦م) خلفه ابنه السيد علي الميرغني الذي ولد بمساوي بمنطقة الشايقية في شمال السودان في عام (١٢٩٧هـ/١٨٨٠) وكان حتى وفاته ودفنه بمسجده بمدينة الخرطوم بحري في اليوم الرابع والعشرين من ذي القعدة (١٣٨٧هـ/ فبراير ١٩٦٨م) من أبرز الزعماء الدينيين والسياسيين في السودان^(٢٦).

الطريقة الإسماعيلية:

تُنسب هذه الطريقة إلى الشيخ إسماعيل الولي وهو بديري دهمشي هاجرت أسرته من منطقة دنقلا إلى كردفان. ولد الشيخ إسماعيل بالأبيض في سنة (١٢٠٧هـ/١٧٩٢م) وبها نشأ وحفظ القرآن واشتغل بالتدريس وبها التقى بالسيد محمد عثمان الميرغني وأخذ عنه تعاليم المدرسة الإدريسية والطريقة الختمية. وفي عام ١٢٤١هـ/١٨٢٦م، أي بعد تسع سنوات من أخذه عن السيد الميرغني أسس إسماعيل الولي طريقة مستقلة عُرفت بالإسماعيلية، ومع ذلك ظل على وفائه لآستاذه الميرغني وانتشرت طريقتهم بين البديرية، وسكان الأبيض. وقام هو وتلاميذه بنشاط دعوي واسع لنشر الإسلام في مناطق جبال النوبة. توفي الشيخ الولي بالأبيض وله قبّة تعد من معالم المدينة، وقد خلفه في رئاسة الطريقة ابنه السيد

٢٦. المصدر السابق ص ١٠٥-١٠٨. Sufi Brotherhoods p. ٦٠-٦٢. Karrar

محمد المكي، الذي اشتهر بالتأليف في مسائل الطريقة والسالكين والفيض الإلهي والمدح والإحاديث، وفي عهده انتشرت الطريقة في مناطق كوستي والنبل الأبيض والجزيرة وأم درمان^(٢٧).

الطريقة التجانية:

تُنسب هذه الطريقة إلى السيد أحمد بن محمد بن المختار المشهور بأحمد التجاني وهو من أشهر متصوفة وعلماء القرن التاسع عشر في أفريقيا. ولد بعين ماضي بالجزائر في سنة ١٧٣٧م. وفي سنة (١١٨٦هـ/١٧٧٢م) توجه لأداء فريضة الحج، وفي المدينة أخذ الطريقة السمانية الخلوئية عن الشيخ محمد عبد الكريم السمان، كما أخذ أثناء وجوده بمصر الطريقة الخلوئية عن الشيخ محمود الكردي.

دخلت الطريقة التجانية السودان عن طريق غرب أفريقيا على يد عالم من الهوسا هو عمر جانبو الذي أخذ الطريق عن الشيخ محمد الصغير بن علي، أحد تلاميذ الشيخ التجاني، وقام بنشر تعاليم الطريقة بدارفور وكردفان. وتذكر المصادر أن هذا الشيخ عاش بالفائز في ضيافة السلطان علي دينار وذلك عقب نهاية الدولة المهديّة في عام ١٨٩٨م، لكن علاقته قد ساءت مع السلطان علي دينار مما اضطره إلى الهروب إلى الأبيض في عام ١٩٠٨ ومنها إلى أمدرمان ثم الحجاز حيث توفي ودفن بمكة^(٢٨).

غير أن الفضل في نشر تعاليم الطريقة التجانية بشمال السودان يرجع إلى عالم وصوفي آخر هو الشيخ محمد بن المختار بن عبد الرحمن الشنقيطي المشهور بأبي العالية، الذي ولد بموريتانيا في حوالي عام ١٨٢٠م. وقد كان الشيخ محمد بن المختار عالماً وتاجراً في آن معا وعاش لبعض الوقت في سواكن، ثم ذهب إلى بربر حيث توفي في سنة ١٨٨٢م، وقد أدخل كثيراً من السودانيين في الطريقة التجانية منهم حسين، سلطان دارفور، والشيخ أحمد البدوي (شيخ الإسلام) والشيخ محمد الخيزر، أحد معلمي الإمام المهدي، والشيخ أبو القاسم أحمد هاشم شيخ معهد أم درمان العلمي، والشيخ مدثر إبراهيم الحجاز (١٨٥٥-١٩٣٧).

ورغم أن الطريقة التجانية كانت تمنع أتباعها من ترديد أوراد وتعاليم الطرق

٢٧. موسوعة أهل الذكر، ص ١١٦-١١٨. Sufi Brotherhoods p. ١٢٠-١٢٢. Karrar

٢٨. موسوعة أهل الذكر، المصدر السابق، ص ١١٦-١١٨، انظر أيضاً طارق أحمد عثمان، الطريقة السمانية، مرجع سابق.

الأخرى إلا أن صلوات حميمة قامت بين أتباع هذه الطريقة وبعض أتباع الطريقة السمانية^(٢٩).

الطريقة الرشيدية:

تُنسب هذه الطريقة إلى الشيخ إبراهيم الرشيد الدويحي، الذي ورد ذكره عند حديثنا عن مدرسة السيد أحمد بن إدريس، والسيد محمد عثمان الميرغني. ورغم أن هذه الطريقة أسست ككيان مستقل عقب وفاة الشيخ إبراهيم الرشيد في شعبان (١٢٩١هـ/١٨٧٤م) إلا أن الشيخ ظل طوال حياته وفيما لشيخه السيد أحمد بن إدريس، واستقطب العديد من الأتباع الذين دانوا بالولاء عقب وفاة السيد أحمد بن إدريس لشيخهم إبراهيم الرشيد. ومن أشهر هؤلاء التلاميذ الشيخ محمد الدندراوي، الذي أسس فيما بعد طريقة مستقلة عُرفت بالدندراوية، والحاج عبد الله عبد الحفيظ الدفاري الذي يرجع إليه الفضل في نشر تعاليم السيد أحمد بن إدريس في بعض مناطق شمال السودان وفي منطقة الكوة بالنيل الأبيض. وقد ولد الحاج عبد الله الدفاري في حسينارتي في (١٢٢٥هـ/١٨١٠م) ويروى أنه قابل الإمام محمد أحمد المهدي في منطقة الكوة قبل إعلان مهادته في عام ١٨٨١م وأعطاه بعض أوراد وصلوات السيد أحمد بن إدريس.

ومن الأتباع الذين أخذوا عن السيد إبراهيم الرشيد، السيد الشريف محمد الأمين الهندي والد الشريف يوسف الهندي مؤسس الطريقة الهندية في السودان^(٣٠). وعقب وفاة السيد إبراهيم الرشيد ودفنه بمكة في ٧ شعبان ١٢٩١هـ/٢٠ أغسطس ١٨٧٤م انتقلت زعامة الطريقة إلى ابن أخيه الشيخ بن محمد صالح، مؤسس الطريقة الصالحية بمكة، والتي انتشرت تعاليمها بانحاء مختلفة من العالم الإسلامي، منها الصومال ومنطقة القرن الأفريقي. ومن أتباع هذه الطريقة المجاهد الصومالي محمد عبد الله حسن، الذي قاد حركة جهادية ضد الاستعمار والاحتلال البريطاني والإيطالي والفرنسي كما حارب البرتغاليين.

٢٩. موسوعة أهل الذكر، المصدر السابق، ص ٤١٦-٤٢٠، يحيى محمد إبراهيم، مدرسة أحمد بن إدريس، مرجع سابق، ص ٤٠-٤٠١.

٣٠. يحيى محمد إبراهيم، مدرسة أحمد بن إدريس، المرجع السابق ص ٢٧٧-٢٨٣، علي صالح كزار، السادة الأدارسة، أم درمان- مجموعة أوراق للتوثيق، مداوات الندوة الأولى لتوثيق وكتابة تاريخ مدينة أم درمان، جامعة أم درمان الأهلية، مركز محمد عمر بشير للدراسات السودانية، أم درمان، ١٩٩٩، ص ٥١-٧١.

الطريقة الأحمدية الإدريسية:

ارتبط دخول الطريقة الإدريسية للسودان بالسيد عبد المتعال بن السيد أحمد بن إدريس وابنه محمد الشريف، اللذين وصلا إلى منطقة دنقلا عن طريق مصر في مطلع عام (١٢٩٥هـ/١٨٧٨م). وكما بيّننا في صدر هذه الورقة فإن معرفة أهل السودان بالسيد أحمد بن إدريس وتعاليمه سبقت هذا التاريخ بكثير. والسيد عبد المتعال هو الابن الثاني للسيد أحمد بن إدريس وقد ولد بصيبا في سنة (١٢٤٦/١٨٣١م) وحفظ القرآن ودرس المتون بمسجد والده بصيبا، وعندما بلغ السابعة عشرة من عمره سافر إلى مكة بطلب من تلميذ والده محمد بن علي السنوسي، وتلقى مزيداً من العلم ثم سافر إلى برقة بصحبة السنوسي، وظل ملازماً له حتى وفاته بالجغبوب في ٩ صفر ١٢٧٦هـ الموافق ٢٧ أغسطس ١٨٥٩. استمرت جهود الإدارة في نشر تعاليم المدرسة الإدريسية من مقر الطريقة ببيوض، ودنقلا، وأرقو، وبعد وفاة السيد عبد المتعال وأصل ابنه محمد الشريف نشاطه وزار صعيد مصر عدة مرات وأسس عدداً من المساجد بدنقلا وأم درمان والخطوم إضافة إلى تكية بوادي حلفا. تواصلت الطريقة عقب وفاة السيد محمد الشريف على يد السيد ميرغني بن محمد عبد المتعال الذي تنقل بين دنقلا وأم درمان وصعيد مصر وعسير، وعقب وفاته في عام ١٩٦١م ألت زعامة الطريقة إلى السيد الحسن الإدريسي، واستمرت جهود الأسرة عقب وفاته بالموردة بأم درمان حتى يومنا هذا^(٣١).

الأدوار السياسية والاجتماعية للطرق الصوفية في السودان:

يتضح مما ورد في ثنايا هذه الورقة أن شبوخ وزعماء الطرق الصوفية في السودان تمتعوا بمنزلة دينية أثمرت مكانة اجتماعية متميزة اقترنت في العديد من جوانبها بالسياسة ورجالاتها بدءاً من عصر السلطنات الإسلامية وحتى وقتنا الراهن. بين البروفيسور يوسف فضل حسن، في مقدمة تحقيقه لكتاب (الطبقات)، الأدوار المتعددة التي اضطلع بها شبوخ الطرق الصوفية في السودان، وسعيهم ومجاهداتهم في نشر وتعميق العقيدة الإسلامية بطريقة مبسطة من خلال إلزامهم لمريديهم واتباعهم بمنهج تعبدية وخلقي معين. وكانت درجة نجاح الشبوخ في هذا المسعى تعتمد على ما يتمتعون به من مكانة وسلطان روحي وعلم وخلق

٣١. كتاب الطبقات، مصدر سابق، ص ٩-١١.

وورع وزهد وكرامات وبركة. وساد اعتقاد وسط جمهرة المريدين والأتباع أن مخالفة الشيخ أو الولي تعود عليهم وعلى أطفالهم باللعنة والضرر، وأن الشيخ قادر حياً وميتاً على أن ينقذ ويغيث ويشفع لمن يتوسل به^(٣٢).

قام شيوخ الطرق بوصفهم فقهاء ومتصوفة بالعديد من الأدوار والوظائف في مجتمعاتهم ومن أمثلة ذلك: دور المرشد، والمعلم، والإمام، والمأذون، والطبيب، والوسيط المتشفع في فض النزاعات والصراعات والحروب، ونصرة المستضعفين لدى الحكام والسلاطين. كما كان الناس يستشيرونهم ويستفتونهم في أمورهم وشؤونهم الحياتية المختلفة ويلجأون إليهم لإطعامهم عند الحاجة.

لعل ارتباط شيوخ وزعماء الطرق الصوفية بالسياسة اتخذ أشكالاً وصوراً متباينة خلال فترات الحكم المختلفة التي شهدها السودان بدءاً بفترة سلطنة الفونج الإسلامية (١٥٠٤-١٨٢١م) والتي، كما يصفها البروفيسور مدثر عبد الرحيم، كانت بمثابة «العصر الذهبي» بالنسبة للطرق الصوفية ومشايخها في السودان نظراً لما كان لها ولهم من منزلة علمية ودينية ومكانة اجتماعية ونفوذ سياسي^(٣٣).

ويذكر كتاب (الطبقات) بأمثلة الشيوخ والزعماء الدينيين الذين جمعوا بين المكانة الدينية السامية والثراء والنفوذ السياسي، ومن هؤلاء الشيخ حسن ود حسونة، وقد اشتهرت به قرية ود حسونة التي تقع على بعد ٢٧ ميل غرب أبو دليق، وصارت قبلة للبدو من أهل البطانة الذين تقاطروا عليها طالبين العلاج والبركة. وقد قام الشيخ ود حسونة بحفر الحفائر لحفظ الماء واهتم بتربية الماشية فكثر ماله وزاد سلطانه حتى صار كالحاكم في تلك المنطقة.

ويروى أن السلطان بادي ولدرباط (١٦٤٥-١٦٨٠)، وكان عهده من أزهى عهود سلطنة الفونج، دعا الشيخ حسن ود حسونة ليعالج أخاه ناصر من مرض نفسي ألم به، وقد غادر الشيخ ود حسونة قريته قاصداً سنار في حاشية كبيرة ضمت ثلاثة وأربعين من حملة البنادق، وأعداداً كبيرة من الفقراء والمتظلمين وأصحاب الحاجات. وبعد أن قام الشيخ ود حسونة بمعالجة شقيق السلطان مكث في سنار ثلاثة أيام قضى خلالها سلطان الفونج جميع ما طلبه منه^(٣٤).

٣٢. مدثر عبد الرحيم، الإسلام والسياسة في السودان، في كتاب الإسلام في السودان، الخرطوم ١٩٨٧، ص ٥٥.

٣٣. كتاب الطبقات، مصدر سابق، ص ١٢٣-١٤٨.

٣٤. يوسف فضل حسن، دخول وانتشار الإسلام في السودان، في ندوة العلماء الأفارقة ومساهماتهم في الحضارة العربية الإسلامية، بغداد ١٩٨٥، ص ٢٥-٤٢.

ويذكر البروفيسور يوسف فضل حسن أن السادة المجاذيب قد استخدموا نفوذهم الديني في بسط نفوذهم السياسي على منطقة الدامر، وما جاورها حتى نافسوا السعداب ملوك الجعليين في شندي، وملوك العبدلاب، شركاء الفونج في السلطنة، ومارسوا أدواراً شبيهة بدور الحكام^(٣٥).

ومن شيوخ الطرق الذين نالوا منزلة سامية لدى السلاطين والحكام خلال فترة سلطنة الفونج، الشيخ إدريس ود الأرباب وقد منحه السلطان بادي بن رباط الشفاعة في كل شيء. ويذكر صاحب الطبقات أن الشيخ إدريس قد دخل سنار إحدى وسبعين مرة متشفعاً وقاضياً لحوائج الناس^(٣٦). ويشير المصدر نفسه إلى مكانة شيخ آخر عند العامة والحكام هو الشيخ خوجلي بن عبد الرحمن الشهير بأبو الجاز، وكيف أنه قد درج علي عدم النهوض من مجلسه لمصافحة الحكام والسلاطين أو الذهاب إليهم متوسلاً في أمر من الأمور، ورغم هذا كانت شفاعته مقبولة إذ يكفي أن يرسل (طينة) مع المتظلم حتى تقضى حوائجه وترفع عنه المظلمة^(٣٧).

ومعجمي فترة الحكم التركي المصري للسودان (١٨٢١-١٨٨٥م) اختلفت أحوال الطرق الصوفية وسائر المحكومين، إذ شهدت تلك الفترة ظهور إدارة سياسية بسطت نفوذها على كل أجزاء القطر وتبلور السودان بحدوده السياسية الحالية. فقد أحدث الغزو التركي المصري تغييراً وتحولاً اجتماعياً وسياسياً كبيراً في المجتمع السوداني^(٣٨).

وكانت الطريقة الصوفية تمثل القوة الدافعة للجماعات ضد المستعمرين الغزاة، فنجد أتباع الطريقة المجذوبية الشاذلية المتأثرة بالمدرسة الإدريسية، تتخذ موقفاً معادياً للحكم التركي المصري. وينطبق نفس هذا القول على العديد من الطرق الأخرى مثل القادرية بفروعها المختلفة والسمانية التي تربي في كنفها الإمام

٣٥. كتاب الطبقات، مصدر سابق، ص ٦٠.

٣٦. المصدر السابق، ص ١٩٠.

٣٧. إدريس سالم الحسن، الدين في المجتمع السوداني، مرجع سابق ص ٤١ p. ٦٨-٨٢. Sufi Brotherhoods, Karrar

٣٨. محمد إبراهيم أبو سليم، الحركة الفكرية في المهديّة، الخرطوم ١٩٧٠، ص ٣، علي صالح كرار، السنوسية والمهديّة- دراسة فكرية للحركتين، مجلة الدراسات السودانية، ع ٢٤، مع ٥، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية- جامعة الخرطوم- يوليو ١٩٧٩،

الثائر محمد أحمد المهدي.

ورغم أن السيد الحسن الميرغني قد سعى بدبلوماسية وحكمة لتجنب الانغماس في السياسة، وسعى لتحقيق التقارب بين أتباع ومشايخ الطرق الصوفية في السودان، إلا أن موقف السيد محمد أحمد المهدي من الطرق الصوفية كان في نظر الكثيرين سبباً لمعارضة أسرة الميرغني وأتباع الطريقة الختمية للمهدية. ولعلنا نعلم أن أساس تعاليم السيد المهدي كان إعادة الدين إلى ما كان عليه من نقاء وصفاء في أيام الرسول (صلى الله عليه وسلم) وعهد الخلفاء الراشدين، وأن يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً وظلماً، وكان مذهبه - كما أكد في منشوراته المختلفة - الاعتماد على الكتاب والسنة. وكان المهدي يرى أن إمامته أو مهديته صمدية ولا تتكرر، ولا يأتي بعده إلا الدجال والنبي عيسى عليه السلام، وأن إمامته تجمع بين إمام الشيعة المعصوم وشيخ الصوفية الملمهم، لذلك فإنه فوق كل أصحاب الطرق والمذاهب. لذا قام السيد المهدي بإصدار منشور في أواسط سنة ١٣٠١هـ/ أوائل عام ١٨٨٤م أبطل فيه العمل بالمذاهب الأربعة. وكان يرى أن كل ما كتب من إجماع وقياس وتفسير تناول مسائل فرعية لا قيمة لها من حيث الأركان الأساسية للعقيدة الإسلامية^(٣٩).

وقام المهدي كذلك بإبطال الطرق الصوفية بالمنشور آنف الذكر، وهدف من إلغاءه العمل بالمذاهب وإبطاله للطرق الصوفية، إلى وقف الخلاف بين المسلمين، وقد أشار إلى ذلك بقوله: «تعددت الطرق واختلفت حتى ظن أن كل شيخ يقوم بتأسيس دين جديد وأن غيره من زعماء الطرق خارج عن الدين، وحتى ضل القوم ضلالاً مبيناً وأصبحوا يوجهون أنظارهم لمشايخهم بدلاً من ينبوع الدين والعرفان الأصيل القرآن الكريم والسنة المطهرة»^(٤٠).

ومما يذكر أن السيد المهدي كان قد مهد في بعض منشوراته السابقة إلى مسألة إلغاء العمل بالمذاهب وإبطال الطرق الصوفية، كما أشار إلى أن المهدية قد استندت إلى أسس الطرق الصوفية وعددها ستة وأضافت إليها أسسها الذاتية وعددها ستة أيضاً، وصارت المهدية بذلك تقوم على اثني عشر أساساً، فأصبحت أعلى وأسمى

٣٩. المرجع السابق.

٤٠. منشورات المهدي، تحقيق محمد إبراهيم أبو سليم، الخرطوم ١٩٦٩، ص ٦١؛ محمد إبراهيم أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، مرجع سابق، ص ٢.

من الطرق وأوسع منها، وكان إلغاء الطرق تمثيلاً مع هذه الفكرة^(٤١). ولعل ماورد ذكره يعزز الرأي الداعي إلى النظر لموقف المهديّة من الطرق الصوفية من خلال تقييم موقف الطرق المعينة من المهديّة، بمعنى أن الحظر والإبطال لم يكن مطلقاً، وإنما انحصر في الطرق التي اتخذت موقفاً معادياً للمهديّة وعلى رأسها الختمية التي عُرفت بتعاطفها مع الحكم التركي المصري، الذي سعى لاستمالة قيادتها ليكسب تأييد الأتباع، كما عرفت الطريقة أيضاً وبخاصة في عهد السيد محمد عثمان الأقرب، معاداتها للمهديّة ليس لعدم إيمانها بفكرة المهديّة، بل لعدم اعترافها بمهديّة الإمام محمد أحمد المهدي.

وفي أعقاب دحر الجيوش الغازية لقوات المهديّة ومقتل الخليفة عبد الله في أم دبيكرات في نوفمبر ١٨٩٩م اتبعت حكومة العهد الثنائي تجاه الطرق الصوفية والمتصوفة سياسة يشوبها التشكك وعدم الثقة. وتعرض بعض زعماء هذه الطرق للاستجواب والسجن. ففي عام ١٩٠٥م اتهمت السلطات البريطانية الشريف يوسف الهندي بالعمل على مقاومة الحكومة، فاعتقلته في حلة الربوة جنوب بركات وأودع السجن لمدة تزيد عن ستة أشهر ثم أفرجت عنه وحددت إقامته بالخرطوم، حيث أقام بمنطقة بري اللاماب التي ظل بها إلى أن توفي^(٤٢).

وفي تلك الفترة أيضاً صدر منشور من السكرتير الإداري للحكومة الاستعمارية دعا فيه كل حكام المديرية إلى مراقبة ومتابعة نشاط الطرق الصوفية بدقة وكتابة تقارير عنها. غير أن قيام الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤م أدى إلى تغيير هذه السياسة بسبب تخوّف الإنجليز من أن تضيقها على المتصوفة قد يدفعهم إلى الوقوف مع تركيا إلى جانب الألمان نتيجة للدعاية الإسلامية التي كانت تتبعها تركيا باعتبار أن الحرب دينية بين المسلمين وغير المسلمين.

وللرد على تلك الدعاية طلب الإنجليز من الزعماء الدينيين وشيوخ الطرق استخدام نفوذهم لإقناع أتباعهم بأن الحرب ليست دينية وأن الإنجليز يعملون لمصلحة الإسلام. وسعت الحكومة لاستمالة الطريقة الختمية ومنحت زعيمها

٤١. إدريس سالم الحسن، الدين في المجتمع السوداني، مرجع سابق، ص٧٦-٧٧ طارق

أحمد عثمان، الطريقة السمانية، مرجع سابق، ص٢٢٦-٢٢٨.

٤٢. انظر موسوعة أهل الذكر بالسودان، مصدر سابق، ص١٥٥-١٥٩ محمد سعيد القفال.

تاريخ السودان الحديث ١٨٢٠-١٩٥٥، الخرطوم ٢٠٠٢م، ص٤٨٢-٤٩٢.

السيد علي الميرغني العديد من الأوسمة والألقاب التقديرية، فضلاً عن بعض الأراضي والمشاريع الزراعية. غير أن الإدارة البريطانية في السودان خشيت من تعاطف نفوذ السيد علي الميرغني، فانتهجت سياسة لحفظ التوازن بين الزعماء، فقربت كذلك الزعيم الديني والسياسي السيد عبد الرحمن المهدي، زعيم الأنصار، ومنحته مشاريع وأراضي في الجزيرة أبا وأنحاء أخرى من منطقة النيل الأبيض، كما انتهجت الحكومة اسلوباً مماثلاً مع زعيم الطائفة الهندية الشريف الهندي.

اتصف هؤلاء الزعماء الدينيون بالحصافة والحذر فلم يشتغلوا بالسياسة مباشرة، بل اكتفوا بتوجيه الأمور عبر المحبين والمريدين والاتباع. غير أن السياسة التي انتهجتها الإدارة البريطانية تجاه هؤلاء الزعماء الدينيين بذرت بذور الفتنة والشقاق بينهم تحقيقاً للمبدأ الذي وظفته الإدارة الاستعمارية (فرّق تسد). فقد أدت هذه السياسة إلى تبدل مواقف هؤلاء الزعماء تجاه الحكم الاجنبي وسعوا من خلال رعايتهم للمؤسسات والتنظيمات والأحزاب السياسية التي افرزتها تنظيماتهم الدينية، واعنى الختمية والأنصار واتباع الطريقة الهندية، إلى بلوغ غايات اتسمت بالتناقض. فوجد الختمية بقيادة زعيمها الروحي السيد علي الميرغني قد بدلت موقفها المؤيد والمتعاطف مع الإنجليز في فاتحة عهدهم بالسودان واتخذوا موقفاً متعاطفاً في معظم الفترات مع مصر، وعلى نقيض ذلك كان موقف الأنصار وزعيمهم السيد عبد الرحمن المهدي الذي اتسم في معظم الأوقات بالاتساق مع السياسة البريطانية التي سعت لأن يكون السودان للسودانيين بعيداً عن التاج والهيمنة المصرية، وهو ما راق للأنصار وزعيمهم السيد عبد الرحمن المهدي فتبنوا شعار (السودان للسودانيين)، وأثمر كل هذا الخلاف أحزاباً اتحادية، نالت في معظم الأحيان مباركة ومساندة زعيم الختمية السيد علي الميرغني، وأخرى استقلالية، حظيت بتأييد ودعم السيد عبد الرحمن المهدي^(٤٣).

فكما كان للطرق الصوفية بجانب دورها السياسي دور اجتماعي مؤثر، فقد شكلت عبر الفترات التاريخية الممتدة منذ عهد سلطنة الفونج الإسلامية وحتى وقتنا الراهن آلية من الآليات التماسك والتكافل الاجتماعي، ونجحت بتعاليمها المستندة إلى

الكتاب والسنة النبوية وبمناهجها التربوية والسلوكية وشيوخها الذين مثلوا القدوة والأمثوذج للمريدين والاتباع في أن تبدل الولاءات والانتماءات القبلية والعرقية والجهوية بأخوة الطريق وربطته^(٤٤).

وتبين المصادر الدور العمراني والحضري للشيوخ، فهذا هو حسن ود حسونة قد أنشأ قرية عُرفت باسمه استقطبت أعداداً كبيرة من بدو البطانة، وكيف أنه حفر الحفائر لحفظ الماء، واهتم بتربية الماشية وأسهم بذلك في تغيير نمط وأساليب حياة أهل المنطقة وأسهم في استقرارهم وتحضرهم. وهذا إسهام يناظر ما قام به الشيخ إبراهيم الكباشي الذي ازال غابة كثيفة واستصلح اراضيها وأسس قرية الكباشي بمنطقة الجيلي لتكون مقراً للطريقة، وقد تقاطر نحو مركزه بدو الكباشي وأسهم في استقرارهم وتحضرهم^(٤٥). ولا ريب أن المجال لا يسع لحصر وإحصاء شامل لقرى ومدن أسسها مشايخ وزعماء طرق، وحسبنا أن نشير إلى دويم ود حاج بمنطقة مروى والدامر، وحلة الشيخ خوجلي وحلة الشيخ حمد، وابو حراز وكدياس، ومدني السني، وطابت، والكريدة، وحي السيد المكي بأم درمان والختمية بالخرطوم بحري^(٤٦).

اعتمدت الطرق الصوفية في القيام برسالتها الدينية والتعليمية والاجتماعية والسياسية على عدد من المؤسسات من أهمها المساجد والخلاوي والزوايا والتكايا والأضرحة والقباب والمزارات والبيانات.

وقد درج شيوخ الطرق على دعم وإعانة الفقراء والمساكين وإطعام المحتاجين والمسافرين والتجار والحجاج وعابري السبيل فضلاً عن المريدين والخيران والاتباع. وقد سعى العديد من شيوخ الطرق الصوفية لتنقية الدين من الشوائب ومحاربة العادات الضارة. وحسبنا أن نشير هنا إلى الشيخ إدريس ود الأرياب الذي حرّم تعاطي التمباك والتبغ. كما أن الشيخ حمد ود أم مريوم نهى عن خفاض البنات ونادى بالتمسك بالسنة النبوية. وينبغي أن نذكر أيضاً السيد أحمد بن إدريس الذي حارب الكثير من البدع ونادى بالتمسك بالكتاب والسنة ونهى عن تعاطي التمباك والتبغ وحذر من اتخاذ العلم تجارة^(٤٧).

٤٤. المرجع السابق ص٣٢، موسوعة أهل الذكر والذاكرين، مصدر سابق، ص٣٧٤.

٤٥. 34 pp, Sufi Brotherhoods, Karrar, 37-38-44-66-103. طارق أحمد

عثمان، الطريقة السمانية، مرجع سابق ص٣٣٩-٣٤١.

٤٦. 137 - 144. Karrar Sufi Brotherhoods, p

٤٧. علي صالح كرار، السادة الأدارسة- مرجع سابق، ص٥١-٧١.

الخاتمة:

لعله من نافلة القول استحالة الإحاطة الشاملة بتاريخ الطرق الصوفية كافة في مثل هذا الحيز المحدود والذي سعينا لتوظيفه في إبراز ملامح بعض الطرق، لنقف خلال ذلك على آثارها المتعددة في الحياة السودانية بوجوهها السياسية والاجتماعية والدينية والثقافية والاقتصادية. ورغم اختلاف الآراء حول هذه الطرق فقد كان عليها المعول الأكبر في تحفيظ القرآن الكريم وتعليم الناس شؤون دينهم وديناهم ونشر العقيدة وتثبيتها وتهذيب السلوك وترسيخ القيم الإسلامية.

2) *Махди Сати.*
Ат-Тайяр ас-салафий фи-с-Судан.
С. 157–174.

التيار السلفي في السودان

د. مهدي ساتي

Служба

التيار السلفي في السودان

د. مهدي ساتي

تهدف هذه الورقة إلى إلقاء بعض الضوء على مسيرة التيار السلفي في بلاد السودان (الشرقي) من حيث النشأة والتطور. ولما كانت التيارات الفكرية لا تنشأ من فراغ، رأينا ضرورة تلمس البدايات الأولى لنشأة هذا التيار منذ بواكيره الأولى في تاريخ الفكر الإسلامي عالمياً، ثم تصويب النظر في نشأته قارياً وإقليمياً في إفريقيا، وصولاً إلى دراسة تاريخ هذا الفكر في السودان موضوع الدراسة. ولعله من المفيد بدءاً أن نعرف بهذا التيار لغةً واصطلاحاً. فلغة: جاء لفظ (السلف) بمعنى (الماضي) أو ما مضى كما في قوله تعالى: (عفا الله عما سلف)^(١)، وقوله تعالى: (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف)^(٢)، وكذلك هنالك تلبو كل نفس ما أسلفت)^(٣) ومثل ذلك في الحديث الشريف. أما في معاجم اللغة العربية. كما في لسان العرب لابن منظور فالسالف تعني المتقدم ومنه أسلاف الرجل، وفي الصحاح للجوهري أسلاف الرجل هم آباؤه المتقدمون^(٤). أما اصطلاحاً فالسلفية تعني، في مفهوم معتقبيها، الرجوع إلى ما كان عليه سلف الأمة، أي المتقدمون من الصحابة الكرام والتابعين في التمسك بالكتاب والسنة، بينما هي في مفهوم جمهور الدارسين للفكر الإسلامي في تعريفهم لـ(السلفي) أنه «من يرجع في الأحكام الشرعية إلى الكتاب والسنة ويهدم ما سواهما»^(٥).

والإشارة إلى (الهدم) في العبارة السابقة تعني فيما تعني، عدم الميل إلى الاجتهاد، الأمر الذي يعرف هذا التيار بصورة تفيد (الجمود) كما في مفهوم معارضيتهم، لكنه مفهوم يفتقر هذا إلى كثير من الموضوعية. فقد شهد تاريخ

١ - سورة المائدة: ٩٥.

٢ - سورة الأنفال: ٢٨.

٣ - سورة يونس: ٣.

٤ - الجوهري، الصحاح في اللغة، بيروت ١٩٧٥م، مادة سلف.

٥ - د. محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، كتاب الهلال القاهرة ١٩٨٢م، ص ١٩١.

السلفية تيارات تجديدية داخلية كتلك التي قادها شيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ/١٢٦٢م-٣٢٧م) وتلميذه ابن القيم (٦٩١-٧٥١هـ/١٢٩٢م-١٣٥٠م). من جانب آخر أشار بعض الدارسين المحدثين إلى أن المصطلح، على ما يحتويه من دلالات تشير إلى ضرورة الرجوع إلى حياة السلف الصالح وعصور التنزيل الأولى، يظل مشوباً بشيء من الضبابية في الدلالة والفهم من حيث الشكل والمضمون. فالرجوع إلى الكتاب والسنة أمر تجمع عليه معظم الفرق الإسلامية، أو تدعيه، فالتأسي بالماضي الذي شهد ميلاد التنزيل في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة الكرام ثم التابعين، يعد مما هو مطلوب ومعلوم بالضرورة. أما من حيث المضمون فثمة غموض قد يتأتى على مستوى النظر العملي لهذا المفهوم، كما في إشارة محمد عمارة حيث كتب يقول: «ولكن هذا التحديد الجلي للسلفية لا يستطيع وحده رفع الغموض عن مضمون مصطلح السلفية، لأن (الماضي) المحتذى سيظل غير محدد لأنه متعدد هو الآخر، فهل هو الكتاب والسنة؟، أم أن فيه المأثورات المروية عن الصحابة؟، هل هو تلك النصوص وحدها؟، أم أن فيه مذاهب التابعين وتابعي التابعين؟، وحتى إذا كان هذا السلف هو النصوص قرآناً وسنة فإن تفسيرها ورؤيتها قد تعددت بتعدد المناهج في المدارس الفكرية والفرق والتيارات»^(٦).

لقد مرّ الفكر الإسلامي في تاريخه الطويل بمراحل متعددة ارتبطت بالتحويلات الاجتماعية والسياسية التي عاشتها ديار الإسلام بعد اتساع رقعتها في زمان الأمويين خاصة، فوجدت بعض أفكار البلاد المفتوحة من زندقة وتلفس طريقتها إلى مجتمعات المسلمين، الأمر الذي دفع البعض للدفاع عن العقيدة الإسلامية بذات الوسائل الفلسفية الفكرية التي ظل يستخدمها المناطق فنشأ بذلك تيار الاعتزال، أسس المعتزلة، وعلم الكلام وحملوا لواءه لحوالي قرن ونصف من الزمان، ثم ما لبثوا أن وجدوا أنفسهم في خلاف مع المحدثين والفقهاء من أهل السنة والجماعة، وأخيراً شهد العصر العباسي تبلوراً ملحوظاً لتيار السلفية التي عدها بعض الدارسين ظاهرة عباسية، حيث اشتد الخلاف بين المعتزلة والسلفية الذين مثلهم يومذاك الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ/٧٨٠-٨٥٥م)، وتحمل بصورة مباشرة ويلات الخلاف مع المعتزلة إبان المحنة وخرج منها منتصراً، وكما

٦- المرجع نفسه، ص ١٩٣.

يقول ولتر باتون: «باعت سياسة المعتزلة إبان المحنة بالخيبة والخذلان وانتصرت عليها عاطفة التدين الشعبي التي آثرت الاعتصام بالسنن والآثار والابتعاد عن تشقيقات المتكلمين ودعواهم في تحكيم العقل دون النقل»، ثم يضيف «ما ميز مذهب الإمام أحمد عن سائر المذاهب السنية أنه كان أشدها حرباً على البدع الدخيلة في الإسلام مما هيأه لأن يكون الدعامة التي قامت عليها أول حركة إصلاحية في العالم الإسلامي في العصر الحديث»^(٧). ورغم أن الاعتزال اعتمد في طروحاته الفكرية على سلطة زمنية حاكمة في صراعه ضد السلفية العباسية، فإن ظهور تيار الأشعرية الذي أعلن انسلاخه عنه بقيادة الشيخ أبي الحسن الأشعري (سنة ٣٣٣ هـ) كتب نهاية هذا التيار. ويظهر المنهج التوفيقي الذي سار عليه أبو الحسن الأشعري بين أفكار السلفيين والمعتزلة، ظهر مذهب سني كلامي جديد، ذلك أن الإمام الأشعري استعمل أدلة خصومه المعتزلة في نقض آرائهم^(٨). ولعل هذا المنهج التوفيقي هو الذي أفضى إلى خلافات مستقبلية استمرت إلى يومنا هذا بين السلفيين والأشاعرة أو من سلك مسلكهم، كما يلاحظ في مواقف الجماعات السنية الدعوية المعاصرة (أنصار السنة والإخوان المسلمين).

استمرت المدرسة السلفية في تطورها التاريخي لتشهد صحوة فكرية تحت زعامة الشيخين الجليلين ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية. وبورثة العثمانيين للمماليك وتفشي البدع ومحدثات الأمور في مجتمعات المسلمين مرة أخرى، تطلب الأمر تصحيحاً لتلك الأوضاع فشهد تاريخ الفكر الإسلامي صحوة فكرية عظيمة بزعامة الإمام محمد بن عبد الوهاب (١١١٥-١٢٠٦ هـ/ ١٧٠٠م-١٧٩٢م) ثم سارت على ذات الطريق كوكبة من الأعلام كان من أشهرهم الإمام محمد علي السنوسي (١٢٠٢-١٢٧٦ هـ/ ١٧٨٧م-١٨٥٩م)، فالإمام محمد أحمد المهدي (١٢٦٠-١٣٠٢ هـ/ ١٨٤٤م-١٨٨٥م)، ومن قبله الإمام الشيخ عثمان دان فوديو (١١٦٨-١٢٣٢ هـ/ ١٧٥٤-١٨١٧م)، ثم لحقت بهم كوكبة أخرى من العلماء الذين جمعوا بين السلفية والتجديد من أمثال الشيخ جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧م)، وتلميذه الإمام محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م)، وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩-١٩٠٢م)، ومحمد

٧ - ولتر. م. باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، الترجمة العربية، ص ٨ القاهرة
٨ - عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى ابن خلدون، بيروت، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢م، ص ٣٣١.

رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥م)، وعبد الحميد بن باديس (١٨٨٩-١٩٤٠م)، وحسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩م)، وغيرهم من الأعلام في اليمن وشبه القارة الهندية.

إفريقيا والتيار السلفي:

قدر لإفريقيا أن تتعرف إلى الإسلام السنني من منابعه الأولى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين (بلاد الحبشة ومصر)، فكان لهذا السبق أثره في تجذر السلفية السننية في وجدان كثير من شعوبها. غير أن إفريقيا وفي شمالها على وجه الخصوص صارت فيما بعد مسرحاً لعدد من الفرق غير السننية نتيجة ما حدث في بلاد الشرق، ودخلت هذه الفرق في صراع مع التيار السلفي. ومن هذه الفرق المشهورة فرق الخوارج كالصفرية والإباضية وكذلك فرق الشيعة التي وجدت في بلاد المغرب موطناً جديداً لها^(٩)، حيث اتجهت من مدينة (المهدية) بتونس صوب الشرق لتستقر بمصر في زمان الفاطميين الذين انشأوا الأزهر الشريف كمسجد جامع لهم، ثم ما لبث أن تحول إلى جامعة سننية بمجيء الأيوبيين ومؤسس إمارتهم صلاح الدين الأيوبي الذي استقل بحكم مصر سنة ١١٧٤م. وقد واجه التيار السنني السلفي مصاعب جمّة في زمان الفاطميين في شمال إفريقيا، ويحمد هنا للمرابطين دورهم في الحفاظ على التيار السنني، وفي ذلك يقول الدكتور حسن أحمد محمود لدى حديثه عن قيام دولة المرابطين بأن أصحاب الفرق صاروا ينفثون سمومهم في البلاد، ويضيف: «فعمل المرابطون على نشر الإسلام والدفاع عن حوزته وإعلاء كلمته، وكانت الرباطات ملاجيء يعصم بها الناس وقت الفتنة، فلولا الربط والمرابطون لفضى الخوارج والصفرية والإباضية على التقاليد السليمة والسنن القويمة ولا سيما في عهد الفاطميين الذين مثلوا بفقهائهم مالك شرمثل حتى كانوا يفرون بأنفسهم وبدينهم إلى الرباطات ويتعبدون ويصنونون تراث مالك، حتى ليخيل إلي أن أهل الرباطات هؤلاء هم الذين حملوا لواء المقاومة السننية وهم الذين ذكوا صرح الشيعة في إفريقية والمغرب^(١٠)». بعد ذلك ساعدت ظروف تاريخية يعينها في غلبة التيار الصوفي ومنها الظروف السياسية والاجتماعية التي مر بها العالم الإسلامي، إضافة إلى

٩ - د. يحيى هويدي، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية - القاهرة ١٩٦٦م، ص ٢٥

١٠ - د. حسن أحمد محمود، قيام دولة المرابطين، القاهرة ١٩٥٦م، ص ١٣٥.

تدهور الإمبراطوريات الإسلامية الكبرى في إفريقيا جنوب الصحراء بانهيار مملكة صونغي، وأخيراً دخول القارة السمراء عصر الاستعمار الذي روج لما صار يسميه أحياناً بالإسلام الأسود، إشارة إلى البدع ومظاهر التخليط والسلبيات التي صاحبت تيارات التصوف رغم الدور الإيجابي الذي قام به التصوف، حيث شارك بعض زعماء الصوفية في عمليات الجهاد والمقاومة العسكرية للاستعمار إضافة إلى دوره في امتصاص الصدمة العسكرية التي منيت بها طلائع المجاهدين في مناطق مختلفة من القارة الإفريقية، فصار التصوف يقدم في شخوص زعاماته الجديدة البديل الروحي والجمعي للزعامات السياسية التي انتهت بسيادة الاستعمار، كما ظل التصوف مع ما فيه من بدعيات مستحدثة يؤسس لثقافة مضادة لثقافة المستعمرين النصارى أو Counter Culture كما في أدبياتهم، فساعد ذلك في تماسك المجتمعات الإسلامية ولم تتداعٍ وينفرد عقدها كما حدث لمجموعات غير المسلمين في إفريقيا إثر الهجمة الاستعمارية الشرسة.

لم تكن إفريقيا معزل عما يدور في ديار الإسلام وخاصة الحجاز الذي شهد انتصار الثورة السلفية (الوهابية كما يسميها أعداؤها)، وبذلك ظل طريق الحج السوداني يحمل أفكار السلفية إليه كسائر الطرق الإفريقية الأخرى. ولما كان الحج مؤتمراً إسلامياً جامعاً فقد تلقت وفود الحجيج الإفريقي بواكير الدعوة السلفية من الحجاز، وكان أثر هذه الأفكار واضحاً جلياً في الثورات التصحيحية التي شهدتها القارة الإفريقية ومنها حركة الشيخ عثمان دان فوديو في شمال نيجيريا، وقد أسس خلافة إسلامية استمرت حوالي قرن كامل من الزمان، وصنف الشيخ عثمان عشرات الرسائل والكتب في شتى مسائل الفكر الإسلامي السياسية والاجتماعية والثقافية، ومن أشهر كتبه التي صنّفها (إحياء السنة وإماتة البدعة) و(بيان وجوب الهجرة على العباد)، وغير ذلك.

ومن تلك الحركات الإفريقية ذات الأثر السلفي الحركة السنوسية التي جمعت في وضوح وتناغم غير مسبوقين في تاريخ الفكر الإسلامي في إفريقيا بين السلفية والصوفية. ومنها كذلك الثورة المهديّة بالسودان حيث بدأ الإمام المهدي صوفياً وانتهى سلفياً، وأدى كل ذلك لأن يشهد القرن الماضي بدايات صحوة إسلامية سلفية ابتدرتها أرض الكنانة مصر على امتداد وادي النيل والأقطار المجاورة. حيث كون الشيخ محمد حامد الفقي المولود سنة ١٣١٠هـ الموافق ٣/٢٥/١٨٩٢م، ما صار يعرف بـ "جماعة انصار السنة المحمدية" سنة ١٣٤٥هـ/ ١٩٢٦م،

وقد تجاوز تأثير الفقي مصر إلى كل من السودان وإريتريا وإثيوبيا والصومال. ففي إريتريا تكونت جماعة انصار السنة المحمدية سنة ١٩٤٠م، وفي الصومال تأسست الجماعة منذ ستينيات القرن الماضي وكان على رأس الجماعة في إريتريا الشيخ محمد صالح طاهر وفي الصومال الأستاذ محمد بن علي أحمد بافضل^(١١). وتتلّى إنشاء الجماعات السلفية في إفريقيا فظهرت جماعة (إزالة) أي إزالة البدعة في نيجيريا وجماعة عباد الرحمن السلفية في السنغال، ومؤخراً جماعة انصار السنة في ليبيريا سنة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

ظلت علاقة الجماعات السلفية بالأزهر الشريف في مصر قوية، وعمد الشيخ الفقي منذ البداية إلى إيجاد تواصل بينهم وبين الأزهر وعلمائه وشيوخه وكانت علاقته شخصياً بشيخ الأزهر الشيخ محمد مصطفى المراغي قوية. ولم يغب نشاط الجماعة السلفية في مصر عن عين السلطات الحاكمة، فقد اصدر الرئيس المصري الأسبق جمال عبد الناصر قراراً في عام ١٩٦٧ بضم الجماعة إلى (الجمعية الشرعية) والتي قامت قبل جماعة الفقي بعدة سنوات، ثم اختارت السلطات للمجموعتين رئيساً من العسكريين تحسباً لآية تطورات أمنية قد تحدث، إلا أن العمل المشترك بين المجموعتين لم يعمر طويلاً فانفصل انصار السنة المحمدية وعادوا للعمل كجماعة مستقلة سنة ١٩٧١م^(١٢).

أما علاقتهم مع جماعة (الإخوان المسلمين)، التي تأسست في مصر سنة ١٩٢٨م، فقد كانت علاقة تعاون يشوبها الحذر لتقوم كل فريق للجهود ومناهج الآخر، ورغم ذلك جسد بعض العلماء صوراً من صور التعاون بين الفريقين، ومن أولئك على قلتهم الشيخ سيد سابق، الذي كان يبدي اهتماماً كبيراً بالدعوة السلفية، وكذلك الشيخ محمد الغزالي الذي يذكر السلفيون له كتابه (ليس من الإسلام) كجهد سلفي يصادم البدع والمستحدثات الصوفية وغيرها دون موارد.

من جانب آخر فقد أدى انفتاح عدد من أقطار الخليج على إفريقيا وخاصة السعودية والكويت، إلى دعم تيار السلفية في القارة وانعكس ذلك في البعثات التعليمية وتأسيس المساجد الكبرى والمعاهد العلمية والمصحات الطبية.

١١ - د. أحمد محمد الطاهر، جماعة أنصار السنة المحمدية، نشأتها، أهدافها منهجها، جهودها - الرياض ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ص ١٣٥.
١٢ - المرجع نفسه، ص ١٤٨.

التيار السلفي في السودان:

يمثل السودان الشرقي أو السودان وادي النيل بوتقة انصهرت فيها العديد من الثقافات الإنسانية والأعراق، وظل ارتباط جنوب الوادي بشماله حقيقة لا تخطئها العين. أما ارتباطه بشرق القارة وغربها عبر الحزام السوداني فحقيقة أخرى لا تزال ماثلة للعيان، ولعله ولكل ذلك صار السودان هو القطر الوحيد الذي احتفظ بالأسم التاريخي من بين أقطار ذلك الحزام المتعددة، ولكل ما تقدم كان طبيعياً أن يؤثر ويتأثر بكل التيارات الثقافية التي شهدتها القارة والعالم الإسلامي.

تعرف السودان إلى الإسلام السني في زمان مبكر وغلبت عليه روح التصوف عقب تدفق الهجرات العربية عليه. ورغم أن بعض الفقهاء - كما يؤكد بروفيسور يوسف فضل «لم يكونوا يحسنون الظن بالمتصوفة إلا أنهم بدأوا يترسمون خطاهم بعد أن شاهدوا ما حققه رجال الصوفية من نجاحات»^(١٣). غير أنه ولما لم يكن السودان بمعزل عما يدور في العالم الإسلامي وفي مصر خاصة، فقد بدأت الأفكار السلفية تأخذ طريقها إلى البلاد. ولا شك أن طريق الحج السوداني كان قناة لتسرب بواكير التيار السلفي من الحجاز إلى السودان وسائر الأقطار الإفريقية، غير أن حيثيات ذلك التدفق السلفي في السودان لا تزال تقتصر إلى كثير من الشواهد التاريخية التي توثق لها، الأمر الذي يجعلنا نؤرخ ببداية القرن العشرين لنشأة هذا التيار في كثير من مدن السودان من خلال المعلومات المتاحة من التزير اليسير من الأبحاث التي أولت الأمر اهتماماً يذكر، ومنها الدراسة الموسوعية لآحمد محمد الطاهر الذي كتب عن «جماعة أنصار السنة المحمدية» في السودان وخارجه، وأصل الدراسة رسالة علمية لنيل الدكتوراة من جامعة أم القرى.

وتشير هذه الدراسة إلى أن السودان تعرف إلى هذا التيار عن طريق كوكبة من العلماء كان أولهم الشيخ عبد الرحمن أبو حجر الجزائري المولود حوالي عام ١٢٨٦ هـ الموافق ١٨٧٠ م، وكان قد نشأ نشأة جهادية في كنف والده، الذي كان قائداً مجاهداً في جيش الأمير عبد القادر الجزائري، وقد حفظ القرآن الكريم يافعاً ثم عمل بالتجارة بين مصر والسودان وأنه كان على صلة بالسيد رشيد

١٢ - د. يوسف فضل حسن، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان
الخرطوم ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م، ص ١٣٥.

رضا صاحب المنار^(١٤)، وأنه أقام بالسودان ثم ارتحل إلى مصر والتقى صاحب المنار ثم سافر إلى الحجاز حيث بقي به حتى وفاته، سنة ١٣٥٩هـ / ١٩٣٩م. ويبدو أن آثار دعوته بدأت في التبلور في السودان إثر تجمع عدد من السلفيين بالبلاد كان من أشهرهم الشيخ يوسف أبو، والشيخ أحمد حسون الكنزي، من مواليد كورتى عام ١٨٩٧، والشيخ الفاضل التقلاوي، الذي كان مدرسا بالمعهد العلمي، وقد تلقى الدعوة على يد الشيخ عوض الكريم الأزهرى، إضافة إلى الشيخ محجوب مختار، والأمين سيد أحمد، وجعفر السوري، وطيب الأسماء، وأحمد ياسين، فتكونت بذلك جماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان وصار الشيخ التقلاوي أول رئيس لها، بينما أصبح الشيخ يوسف عمر أغا، سكرتيراً عاماً، والشيخ محجوب مختار أميناً للمال، ثم انضم إليهم بعد ذلك الشيخ عبد الله حمد وطه الكردي والشيخ محمد هاشم الهدية، الرئيس السابق للجماعة، إضافة إلى عبد الحليم العتباتي والشيخ عبد الباقي نعمة، وخليل صالح داود، ومصطفى الغول، ومصطفى ناجي وآخرين. وكان فرع الخرطوم جنوب أول الفروع إنشاءً وذلك سنة ١٩٤٩م، وأعلن سكرتير الفرع يومذاك جيلاني الشريف بركات في أول اجتماع لهم برئاسة الشيخ عبد الله حمد، رئيس المركز العام بأم درمان، عن تشكيل لجنة لتسيير العمل على النحو التالي:

الحاج محمد أحمد علي مديراً للدار

الشيخ محمد البشير مساعداً له

الشيخ أمين نقد الله أميناً للمال

الشيخ أحمد التهامي مساعداً له

الشيخ حسين دفع الله محصلاً

الشيخ جيلاني الشريف بركات سكرتيراً

الشيخ عمر عبد الله صبير مساعداً للسكرتير

وتم لهم في العام نفسه التصديق بإنشاء مركز عام، وفي عام ١٩٥٩م حصلت الجماعة على التصديق بمنحهم قطعة أرض، ثم كان بناء الجامع الصغير الأول ثم الجامع الحالي سنة ١٩٦٧م والذي افتتحه الملك فيصل بن سعود^(١٥). كانت خطب

١٤- د. أحمد محمد الطاهر، مرجع السابق ص ١٠٧.

١٥- الشيخ عبد الغني الربيع، مقابلة شخصية بمنزله.

الشيخ مصطفى ناجي، القادم من شرق السودان والموظف آنذاك بالبريد والبرق، تستقطب جموعاً غفيرة من المصلين إلى صلاة الجمعة، وذلك لطبيعة الخطاب الدعوي المباشر للجماعة والذي يعالج قضايا يتحرج الكثيرون من تناولها لأسباب عدة. وشهدت السنوات التالية انضمام أعداد من الدعاة الذين قدم بعضهم من مصر من أمثال الشيخ أبو زيد محمد حمزة وغيره، وقد كان جهود المؤسسين الأوائل دفع الدعوة السلفية إلى الأمام، ومن هؤلاء الشيخ محمد الحسن عبد القادر في كسلا، والشيخ الشريف عبد الباقي بن محمد الأمين من قرية أم سنط، والشيخ الزبير عبد المحمود، والشيخ عمر عبد الله صبير، والشيخ التكنينة، وبذلك اتسعت دائرة العمل الدعوي وانضم إليها لفيف من التجار والمواطنين كان من أشهرهم الحاج عبد الباقي، ومهدي صبير، وأمين نقد الله، وحامد يوسف، إضافة إلى عطا المنان حسن المري، الأمين المغواري، الصافي الجعلي، وبشير العوض، عبد الله إدريس، عبد الغني الربيع علي. وقد بذلت المجموعة التي ضمت الشيخ عمر عبد الله صبير والشيخ سليمان طه والحاج عبد الغني الربيع وإبراهيم سوراوي جهوداً في محاولة التقارب مع الاتجاه الإسلامي أو جماعة الإخوان المسلمين، وانتهى بهم الأمر إلى الانضمام كلياً إلى الجبهة الإسلامية الواجهة الجديدة لحركة الإخوان المسلمين في السودان.

و لم تخل مسيرة التيار السلفي في السودان من أزمات وصراعات داخلية انتهت بتكوين جماعات منشقة كجماعة (جمعية الكتاب والسنة)، التي انفصلت عن التنظيم الأم للجماعة لأسباب مالية وإدارية وسياسية، كما أن مشاركة الجماعة السلفية في الجهاز التنفيذي لحكومة الإنقاذ ومن بعد في حكومة الوحدة الوطنية أنتجت انشقاقاً لا تزال آثاره مستمرة، ويتمثل ذلك في مواقف جماعة الشيخ أبو زيد محمد حمزة^(١٦) من المشاركة في سلطة الإنقاذ الإسلامية، لا على مبدأ المشاركة ولكن على عدم تمكن المشاركين من الوزراء وغيرهم من استصحاب أفكارهم السلفية من خلال مشاركتهم في الحكم، وفق تصريحات الشيخ أبو زيد في مقابلة تلفزيونية.

١٦ - حوار تلفزيوني مع الشيخ أبو زيد محمد حمزة، قناة النيل الأزرق السودان ٢٠٠٧م

جهود التيار السلفي في السودان:

١- دينيا:

١. في جانب العقيدة:

ظلت جهود التيار السلفي متواصلة فيما يتعلق بالدعوة إلى التوحيد، وقد نجح هذا التيار في تصحيح العقيدة بالطرق المستمر على موضوع الشريكات والبدع، كما بذل جهوداً في مواجهة التنصير بجنوب السودان وجبال النوبة، إضافة إلى محاربته لكثير من العادات الضارة في المجتمع، فأسهم السلفيون بمحاضراتهم في الميادين العامة ومن منابر المساجد ومؤسساتهم التعليمية، في تزيك المجتمع وبث الوعي الإسلامي بين شرائح المجتمع المختلفة، ونجحوا باديء الأمر في استهداف كثير من الطبقات الشعبية والعمال والتجار، على خلاف الجماعات الدعوية الأخرى التي خرجت بخطابها الدعوي للطلاب والنخب المثقفة من خريجي الجامعات وغيرهم.

ب. في العمل الدعوي:

وفي مجال التخطيط للعمل الدعوي شرعت جماعة أنصار السنة المحمدية في السودان في عقد مؤتمرات عامة تنادى لها الأعضاء من جميع المراكز والأقاليم، فقد دعت الجماعة إلى مؤتمر عام سنة ١٣٧٠هـ - ١٩٥٠م وأصدرت منشوراً أرسل إلى جميع الفروع فحواه في اختصار بعد الإشارة إلى حيثيات الانعقاد وزمانه:

١. تحديد شعار المرحلة وتمثل ذلك في قوله تعالى: (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین) الأعراف: ١٩٩، و(لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) البقرة: ٢٥٦، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (ما كان الرفق في شيء إلا زانه وإن المرء ليبلغ بالرفق ما لا يبلغ بالعنف) صحيح مسلم، مع اختلاف في الألفاظ.

٢. الطاعة للرئاسة العامة والمحلية فيما لا يخالف كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

٣. توحيد الوسائل وفق الأهداف والنشرات التي يصدرها المركز العام.

٤. التحلي بالفضائل ومجانبة الرذائل.

٥. طلب العلم.

٦. تبادل المنافع المادية والأدبية بين الأعضاء.

٧. على (الإخوان) محاولة إيجاد شركات تعاونية تبدأ بـدكاكين صغيرة وغيرها.
*av
٨. محاربة العادات السيئة والتقاليد الجاهلية في الأعياد والأعراس والمآتم بالحكمة والموعظة الحسنة.
٩. اتخاذ الشفقة والرحمة في دعوة الناس.
١٠. التعاون مع الناس ومشاطرتهم في البأساء والضراء لقوله تعالى: (ادفع بالتي هي أحسن) فصلت: ٣٤.
١١. تخير الزمان والمكان المناسبين وتهيئة الأسماع لسماع كلمة الحق.
١٢. التزام روح العمل والكسب والادخار ومحاربة البطالة والعطالة.
١٣. التبرؤ من الشذوذ والتهوس والتهور.
١٤. الانتظام في دفع الاشتراكات والمساعدات.
- أما قرارات وتوصيات المؤتمر الثاني في ١٣٧١ هـ - ١٩٥١م فقد أمنت، في معظمها، على القرارات السابقة، وشملت قرارات تنظيم عامة وظهرت توصيات ذات صلة بالعمل الدعوي بصورة مباشرة ومنها:
١. ألا يدخل (الإخوان) في جدال في المتشابه وغيره، مع ضرورة الاستزادة من العلم كما في قوله تعالى: (وقل رب زدني علماً) طه: ١١٤، و(فوق كل ذي علم عليم) يوسف: ٧٦.
٢. ضرورة العمل بإخلاص لمحاربة العقائد الإلحادية الهدامة التي تدعو لنشر الإباحية والتحلل والفساد.
٣. العمل على محاربة السفور.
٤. ضرورة التعاون مع جميع الهيئات التي تعمل لرفعة المسلمين.
٥. العمل لإيجاد مكتبة سلفية شاملة.
٦. التذكير بأن الإسلام دين ودولة، وعليه تسعى الجماعة لإصلاح عقيدة الفرد مع منع استغلال الجهلاء باسم الدين، والسعي لتحقيق العدالة الاجتماعية مع العمل لتوحيد كلمة الأمة تحت راية القرآن الكريم وزعامة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وعندما يتم ذلك يتهبأ الجو لقيام حكومة إسلامية تسير حسب التشريع السماوي العادل.
- انتهت قرارات المؤتمر وجاءت مهبورة باسم يوسف عمر أغا سكرتير عام جماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان.

وبتصويب النظر في قرارات المؤتمرين يتضح أن تطوراً في المنهج والخطط الدعوية والأهداف قد بدأ واضحاً في الإشارات إلى ضرورة التعاون والتأكيد على شمولية الإسلام ديناً ودولة، والتوصية بضرورة توخي الرفق في الأساليب الدعوية مما يدل على هذا التطور في المنهجية والتخطيط.

ج. سياسياً:

كان للتيار السلفي وجود فاعل في موضوع الدستور والمطالبة بتحكيم الشريعة الإسلامية في البلاد، فقد جاء في المؤتمر الثامن المنعقد في أم درمان يوم الجمعة الثامن من شوال ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م في خطاب الأستاذ محمد الفاضل التقلواوي توجيهات للجماعة بأن تحصر جهودها في أمرين: الأول أن يكون على رأس الدستور ما يدل على هوية الدولة السودانية فتعرف بانها (جمهورية إسلامية)، أما الأمر الثاني فهو أن يتضمن الدستور السوداني مادة تقرا كالتالي: (الشريعة الإسلامية مصدر التشريع والتقنين في الجمهورية السودانية الإسلامية)، ويدل هذا بوضوح على حرص الجماعة على اسلمة القوانين وتأكيد الهوية الإسلامية للإمامة السودانية. وتأكيداً لضرورة العمل الجماعي شاركت الجماعة في جبهة الميثاق الإسلامي التي خاضت الانتخابات على امتداد القطر سنة ١٩٦٥ م. ويتطور الأوضاع السياسية في السودان بداية الثمانينيات اتخذت الجماعة السلفية موقفاً واضحاً ضد التمرد الذي قاده جون قرنق بجنوب السودان، فبدأت بعد بيان الشيخ الهدية في إدانة التمرد بتنظيم حملة لدعم القوات المسلحة، ثم أنشأت الجماعة أمانة خاصة في تنظيم هيكلهم الجديد باسم «أمانة السياسة الشرعية والبحوث» في الوقت الذي بدأت فيه إصدارتهم (الاستجابة) في شرح منافاة الديمقراطية الغربية للإسلام، وبدأت بجانب ذلك في توضيح مخاطر الشيوعية الماركسية، كما في كتابات الأستاذ كامل عمر البلال، والأستاذ محمد أبو زيد مصطفى وغيرهما^(١٧). ورغم مشاركتها في الأنشطة السياسية والانتخابات في صالح الحركة الإسلامية العامة وجماعة الإخوان المسلمين، فقد درجت الجماعة على تجنب المشاركة الجماعية وفضلت خوض التجربة الانتخابية بمرشحيها الخاصين لما أحسوا به من بعض مظاهر التهميش، واتخاذ القرارات من وراء ظهورهم، كما اعترف بذلك زعيم الإسلاميين يومذاك الدكتور الشيخ حسن

١٧ - مجلة الاستجابة، العدد الثاني، السنة الأولى صفر ١٤٠٦ هـ

الترابي في أحد لقاءاته التلفزيونية، وأخيراً وبعد تباطؤ وحذر عادت الجماعة لتشارك في العمل السياسي العام في حكومات الإنقاذ وإن عارضت جماعة منهم هذه المشاركة مما أدى إلى انقسام في صف الجماعة، كما أسلفنا ذكره.

د. اجتماعياً:

شاركت الجماعة السلفية بمجهود مقدر في حركة التحول الاجتماعي التي تنتظم السودان. وقد أولت الجماعة منذ البداية اهتماماً خاصاً بالمرأة، فبدأت في إقامة مجتمعات نسوية كمجمع كسلا الذي صار معهداً متوسطاً للنساء، ومركزاً لتحفيظ القرآن الكريم ومركزاً للخياطة والتدبير المنزلي، ورياضاً للأطفال وفصولاً لتعليم الكبار ومعهداً متوسطاً للبنات في ود شريفى وبورتسودان^(١٨). بجانب ذلك اهتمت الجماعة السلفية بالعمل الخيري باعتباره واجباً دينياً، ونجحت في استنهاض جهود عدد من المحسنين السعوديين والخليجيين للمشاركة في إغاثة المنكوبين بالسيول والفيضانات وأعدت بناء أعداد كبيرة من المدارس التي تهدمت إبان فيضانات ١٩٨٨م، إضافة إلى اهتمام رئيس الجماعة الشخصي برعاية الأيتام حتى قبيل وفاته، وبدأت الجماعة تساهم في إفطار الصائمين وتقديم الأضاحي للمعوزين وكسوة الطلاب الفقراء. إضافة إلى كل ما تقدم ركزت الجماعة السلفية جهودها في رتق النسيج الاجتماعي في البلاد وذلك من خلال نشر الدعوة بالجنوب وجبال النوبة باعتباره واجباً دينياً واجتماعياً يجمع عناصر المجتمع المختلفة تحت ديانة واحدة. يضاف إلى ما تقدم جهود السلفيين في محاربة كثير من العادات الإجتماعية الضارة مثل الخفاض الفرعوني، والعزاء بإقامة السراقات لأيام طويلة، كما شاع استعمال النقاب في اوساط النساء وال طالبات.

هـ. ثقافياً:

أدركت الجماعة أهمية التعليم النظامي في إكمال رسالتها الدعوية فسعت لتأسيس المعاهد الدينية بمراحلها المختلفة للطلاب السودانيين والوافدين من الخارج، فساهمت في إنشاء المركز الإسلامي الإفريقي منذ بداياته الأولى في أم درمان، وكان الشيخ عبد الرؤوف التكنية، والشيخ عمر عبد الله صبير والأستاذ مصطفى ناجي من الناشطين في هذا التأسيس، ثم أنشأت الجماعة معهد بانة جنوب عام ١٩٧٥م بمدينة كسلا، وسار المعهد في متاهجه وفق مناهج المعاهد

١٨ - د. أحمد محمد الطاهر، مرجع سابق ص ١٢٢

التابعة للجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. ثم تتالى إنشاء المعاهد الدينية في عدد من مدن وأرياف شرق السودان. وفي عام ١٤٠٤هـ أنشأت الجماعة المعهد العالي للدعوة في الخرطوم، ليمنح دبلوما بعد سنتين دراسيتين وفق برامج جامعتي المدينة المنورة وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ولإدراك الجماعة ضرورة نشر اللغة العربية في إفريقيا خاصة، أسست معهداً لتعليم العربية للناطقين بغيرها إدراكاً منها لدور العربية في فهم تعاليم وقيم الدين. ومؤخراً أنشأت جماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان المعهد العالي للدراسات الإسلامية واللغة العربية بمدينة الدلنج بجنال النوبة. كما عكفت على إقامة المعسكرات والمخيمات الشبابية والأسابيع الثقافية والدورات العلمية، وظلت تستقدم العلماء السلفيين من خارج السودان، من السعودية، مصر وموريتانيا وغيرها، فأقامت الجماعة أول معسكر للطلاب عام ١٩٨١م، وانتقلت الحركة السلفية بذلك من مرحلة مخاطبة جموع المواطنين في المساجد والساحات، إلى مرحلة تكوين النخب الشبابية. ونجح التيار السلفي، خاصة بعد أن وفدت إلى البلاد تيارات سلفية شبابية تخرجت في جامعات المملكة العربية السعودية في أوائل التسعينيات، في أن يشكل حضوراً في اتحادات الجامعات السودانية، ويصبح تياراً جاذباً للشباب الجامعيين. بجانب هذه المناشط الثقافية المتنوعة، أصدرت الجماعة في ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥ إصداراً دعوية باسم (الاستجابة) رأس تحريرها المرحوم محمد هاشم الهدية، وكان مدير تحريرها عبد الله أحمد النهامي، وكان من أشهر كتابها الأستاذ محمد الحسن الهادي والأستاذ أبو حمد والأستاذة ثريا أحمد محمد خير، والأستاذ محمد أبو زيد مصطفى، أزهري أحمد، محمد أحمد النوير، الدكتور طارق محمد الهدية، الأستاذ يوناس لول، الأستاذ الشيخ صلاح طيفور، وآخرون. ولتحديث الجانب الإعلامي أنشأت الجماعة عام ١٩٨٨م مطبعة الفلاح في الخرطوم جنوب وبدأت في إعادة طبع الكتيبات والرسائل السنوية الصادرة من المملكة العربية السعودية والكويت ومصر، فخطت بذلك خطوات واسعة في تحديث العمل الثقافي الدعوي بالبلاد.

صفوة القول، ساعد التيار السلفي في السودان والممثل في جماعة أنصار السنة المحمدية بصورة ملموسة مقدرة في النهوض بالمجتمع السوداني، ولا تزال من خلال برامجها الدعوية وخاصة المنبرية التي ينفذها الأئمة الشباب، إلا أن ملحوظات بعينها ظلت تؤخذ على مناشط الجماعة، لعل من أهمها:

١- غلظة البعض في الإرشاد والتوجيه.

- ٢- عدم الفصل في كثير من الأحيان بين التبرؤ من الأعمال والأقوال السيئة وبين فاعليها.
- ٣- عدم الاهتمام بالتاريخ لحركتهم السلفية في السودان وخارجه مما لا يتيح للباحثين فرص التعرف على جهودهم، فمعظم المعلومات تأتي عن طريق الروايات الشفهية والمقابلات الشخصية.
- ٤- البعد عن وسائل الإعلام والإخفاق في مواصلة إصداراتهم الصحفية على قلتها وهو مما يؤخذ على سائر الجماعات الدعوية.
- ٥- عدم الاهتمام الواضح بتكوين داعيات مؤهلات للقيام بأعمال الدعوة في وسط النساء، الشريحة الأكثر حاجة للتوجيه والتقويم، وذلك مقارنة ببعض الجماعات الدعوية الأخرى في السودان.
- ٦- قلة تعرض الخطاب الدعوي السلفي للمخاطر والمخططات السياسية العالمية والداخلية التي تهدد مجتمعات المسلمين.
- ٧- العجز عن التوحد وهم دعاة التوحيد، حيث أصابهم ما أصاب الآخرين من تنازع وانقسامات مما يلقي بظلاله السالبة على مسار الحركة.
- أخيراً فإن المخاطر الكارثية التي تتهدد الإسلام والمسلمين تستوجب على الجميع توخي الحذر والحيلة والعمل على ما يحقق وحدة العمل الإسلامي خاصة في الظروف الراهنة، وهو ما صار يدعو إليه مجددا علماء السنة السلفيون المحذون في ضرورة توحيد الكلمة والصف وتجاوز الخلافات باعتبار أن ما لا يدرك كله لا يترك جله، وكيف أن على المسلمين الاجتماع على ما اتفقوا عليه في إطار حسن الظن بالمسلمين عامة بما يوفر التوالي باعتبار أن (التبرؤ) إنما يكون في الإسلام من الأعمال والأفعال السيئة وليس من فاعليها، ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال في حق خالد رضي الله عنه لما مثل بأحدهم: (اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد) ولم يبرأ من خالد نفسه^(١٩)، كما ذكر بذلك الشيخ الأمين الحاج في ورقة له بالمؤتمر العلمي في الخرطوم. بل ذهب الشيخ محمد سيد محمد حاج إلى القول، في شأن جمع الصف والائتلاف، بضرورة التفريق في هجر المتدع بين الداعي إلى بدعته والساكت عنها، كما في فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية، مع جواز التعاون

١٩ - الشيخ الأمين الحاج محمد أحمد، أسباب التفرق، أوراق المؤتمر العلمي، (العمل الإسلامي بين الائتلاف والافتراق) الخرطوم ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٤ م، ص ٢٢٣.

مع أهل البدع الذين لم يخرجوا ببدعهم عن الإسلام في المجالات التي لا خلاف فيها في دائرة الحق، باعتبار أن كل طائفة معها حتى وباطل، فالواجب موافقتهم فيما قالوا من الحق ورد ما قالوا من الباطل، مستدلاً في ذلك بمقولة شيخ الإسلام ابن تيمية حول الموضوع^(٢٠).

إن العمل على تجميع القوى في مواجهة المخاطر وحسن الظن بجماعات المسلمين، مبدا إسلامي أصيل في الكتاب والسنة، كما أشار إلى ذلك العلماء والأساتذة المشاركون في المؤتمر العلمي الجامع بجامعة الخرطوم قبيل أعوام^(٢١)، كما في مضمون الأوراق العلمية التي اعتنى بمراجعتها الشيخ الدكتور عبد الحي يوسف.

٢٠ - الشيخ محمد سيد محمد حاج، فقه الانتلاف.. الطريق إلى الوفاق، المؤتمر العلمي نفسه، ص ٢٣٩.

٢١ - د. محمد حسن عقيل، المؤتمر نفسه ص ١٦١.

Литература

- Ал-Антуни Антуниус.* Ватаниййат ал-каниса ал-кубтиййа ва та'рихуха. Шарикат ат-тиба' ал-мисриййа, 2004.
- Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности = Race, nation, class. Ambiguous identities / общ. ред. Д. Скопина, Б. Кагарлицкого. М.: Логос-Альтера; Ессе Номо, 2003.
- Бартольд В. В.* Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: Восточная литература РАН, 2002. (Классики отечественного востоковедения).
- Ближний Восток. Арабское пробуждение и Россия: что дальше? Сб. ст. / отв. ред. В. В. Наумкин, В. В. Попов, В. А. Кузнецов. ИВ РАН; Ф-т мировой политики ИСАА МГУ им. М. В. Ломоносова. М.: Институт востоковедения РАН, 2012.
- Валлерстайн И.* Миросистемный анализ: Введение / пер. Н. Тюкиной. М.: Территория будущего, 2006.
- Васильев Иоанн.* Богословские основания для межрелигиозного диалога в исламской традиции. Ставрополь; Пятигорск: СНЕГ, 2015.
- Васильев Л. С.* История религий Востока. 8-е изд. М.: Университет, 2006.
- Воскресенский А. Д., Алаев Л. Б., Белокреницкий В. Я., Дружиловский С. Б.* Конфликты на Востоке. Этнические и конфессиональные. М.: Аспект-Пресс, 2008.

- Гиргас В. Ф.* Права христиан на Востоке по мусульманским законам. Изд. 2-е. М.: ЛЕНАНД, 2015. (Академия фундаментальных исследований: этнология).
- Дау Бутрус.* Та'рих ал-маварина ад-дини ва-с-сиййаси ва-л-хадари. Т. 1–4. Бейрут, 1980–2002.
- Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. М., 2004.
- Джумблат Камал.* Адаб ал-хайят. Бейрут, 1980.
- Ислам. Энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, ГРВЛ, 1991.
- Кобищанов Т. Ю.* Христианские общины в арабо-османском мире. М.: Изд-во ИСАА при МГУ, 2003.
- Конфликты и войны XXI века (Ближний Восток и Северная Африка) / ИВ РАН. М.: Институт востоковедения РАН, 2015.
- Коротаев А. В., Халтурина Д. А.* Современные тенденции мирового развития. М.: ЛИБРОКОМ/URSS, 2009.
- Коротаев А. В. и др.* Законы истории: Математическое моделирование и прогнозирование мирового и регионального развития. Изд. 3-е, суц. перераб. и доп. М.: URSS, 2010.
- Кривец Е. А.* Христиане Востока: культурная самобытность и проблема выживания: монография. М.: Изд. комплекс МГУПП, 2009.
- Лобжанидзе А. А., Горохов С. А., Заяц Д. В.* Этногеография и география религий. М.: Академия, 2005.
- Малашенко А. В.* Исламская альтернатива и исламский проект. М.: РОССПЭН, 2006.
- Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.
- Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система. М.: Восточная литература РАН, 2004.
- Родионов М. А.* Раса'ил ал-Хикма I–XIV. Из друзских рукописей Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН (А 173). СПб.: Петербургское востоковедение, 1995.

- Родионов М. А.* Ислам классический. СПб.: Азбука-классика, 2003.
- Родионов М. А.* Культурная память и мерная речь на Юге Аравии: Хадрамаут. СПб.: МАЭ РАН, 2014. 154 с. (Kunstkamera Petropolitana).
- Родионов М. А., Сарабьев А. В.* Марониты: традиции, история, политика. М.: Институт востоковедения РАН, 2012.
- Свод этнографических понятий и терминов: Религиозные верования. М.: Наука, 1993.
- Соболев В. Г.* Мусульманские общины в государствах Европейского Союза: проблемы и перспективы. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003.
- Толмачева Е. Г.* Копты: Египет без фараонов. М.: Алетейя, 2003. (Vita memoriae).
- Травина Е. М.* Этнокультурные и конфессиональные конфликты в современном мире. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.
- Традиционное мировоззрение народов Передней Азии / отв. ред. М. А. Родионов, М. Н. Серебрякова. М.: Наука, ГРВЛ, 1992.
- Фролова Е. А.* Арабская философия: Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. (Философская мысль исламского мира. Исследования. Т. 2).
- Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003.
- Харири-Вендель Ал Тания.* Символы ислама. М.; СПб.: Диля, 2008.
- Хрестоматия по исламу / сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Восточная литература, 1994.
- Шевченко А. Г.* Ислам и христианство: исторический опыт и перспективы сотрудничества. М.: Наука, 2004.
- Этнические стереотипы поведения. Л.: Наука, 1985.
- Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков в Передней и Южной Азии. М.: Наука, ГРВЛ, 1981.
- Этносы и конфессии на Востоке: конфликты и взаимодействие. М., 2005.

- Bradley J. R.* Saudi Arabia Exposed: Inside a Kingdom in Crisis. NY: Palgrave Macmillan, 2005.
- Corrigan J., et al.* Jews, Christians, Muslims. A Comparative Introduction to Monotheistic Religions. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1998.
- Dresh Paul K.* Tribes, Government, and History in Yemen. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Eickelman D. F.* The Middle East and Central Asia. An Anthropological Approach. 3d ed. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1997.
- Robertson R. (ed.)*. Sociology of Religion. The Penguin Modern Sociology Readings. Harmondsworth, 1972.

Интернет-ресурсы:

- Государство и религия, информационно-аналитический портал:
<http://www.statereligion.ru>
- Институт Ближнего Востока, независимый научный центр:
<http://iimes.ru>
- Институт востоковедения РАН:
www.ivran.ru
- Институт социологии РАН:
www.isras.ru
- Институт стратегических исследований и анализа:
<http://www.isoa.ru>
- Институт толерантности:
<http://www.tolerinst.ru>
- Институт этнологии и антропологии РАН:
www.iea.ras.ru
- Интернет и толерантность, информационный портал:
<http://tolerance.fio.ru>
- Московский Центр Карнеги:
www.carnegie.ru/ru/staff

Портал национальных общин «Дом национальностей»,
Санкт-Петербург:

www.etnosite.ru/obsh/96/11708.html

Программа фундаментальных исследований Президиума РАН
«Адаптация народов и культур к изменениям природной среды,
социальным и техногенным трансформациям»:

www.adaptation.iea.ras.ru

Религия в светском обществе,
информационно-аналитический центр «Сова»:

<http://www.state-religion.ru>

Религия, информационный портал:

<http://www.portal-credo.ru>

Религия, справочно-информационный портал:

<http://www.religare.ru>

Толерантность, информационный портал:

<http://www.tolerance.ru>

Центр арабских и исламских исследований Института востоко-
ведения РАН:

www.ivran.ru>arab-center

Центр конфликтологии, Институт социологии РАН:

www.conflictolog1.narod.ru/data/project.html

Электронная библиотека социологического факультета МГУ:

www.lib.socio.msu.ru/l/library

Этнографическое обозрение,

Институт этнографии и антропологии РАН:

www.journal.iea.ras.ru

Учебное издание

М. А. Родионов

Этноконфессиональная ситуация в арабском мире: истоки и перспективы

Учебное пособие

Разработка и дизайн обложки: *Ю. В. Гребнева*

Редактор: *А. Д. Бархатова*

Корректор: *Л. И. Рудневская*

Техническое редактирование и компьютерная верстка:

Н. П. Дмитриева, Г. А. Филичева

Подписано в печать 05.12.2016. Формат 60 × 90 ¹/₁₆.
Печать цифровая. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 11,25.
Зак. № 199. Тираж 155 экз.

ISBN 978-5-905273-91-9



9 785905 273919

Издание подготовлено и отпечатано
в ФГБУ «Президентская библиотека имени Б. Н. Ельцина».
190000, Санкт-Петербург, Сенатская пл., 3



www.prlib.ru