



СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

Център за източни езици и култури
Катедра „Арабистика и семитология“

Специалност „Арабистика“
Арабско обществознание

Автореферат на дисертация

За придобиване на образователна и научна степен „доктор“

На тема:

**ИБН КАЙИМ АЛ-ДЖАУЗИЯ (1292–1350)
В ПОСТКЛАСИЧЕСКАТА ИСЛЯМСКА МИСЪЛ**

Докторант:

Стоян Йорданов Доклев

Научен ръководител:

проф. д-р Симеон Евстатиев

София, ноември 2018 г.

Дисертационният труд е в обем от 233 страници и включва увод, три глави, заключение, приложение с арабски извори в превод на български език и библиография. Библиографията обхваща 245 заглавия, от които 95 на арабица, 118 на латиница и 32 на кирилица.

Дисертацията е обсъдена и насочена за защита от катедра „Арабистика и семитология“ при Софийски университет „Св. Климент Охридски“ на 02.10.2018 г.

Докторантът е зачислен в редовна докторантура към катедра „Арабистика и семитология“ при Софийски университет „Св. Климент Охридски“ на 10.02.2015 г. и отчислен с право на защита на 10.08.2018 г.

СЪДЪРЖАНИЕ НА ДИСЕРТАЦИЯТА

Увод.....	5
-----------	---

ПЪРВА ГЛАВА.

ИБН КАЙЙИМ АЛ-ДЖАУЗИЙЙА И НЕГОВОТО ВРЕМЕ (КР. НА XIII – ПЪРВАТА ПОЛОВИНА НА XIV В.)

1. Ибн Каййим ал-Джаузиййа. Биографичен очерк.....	19
2. Западният интерес към Ибн Таймиййа и Ибн Каййим ал-Джаузиййа.....	39
3. Ибн Каййим ал-Джаузиййа като ученик на Ибн Таймиййа.....	45
3.1. Теология. Традиционализъм срещу ашаризъм.....	57
3.2. „Повеля на одобряемото и възбрана на порицаемото“.....	65
3.3. „Сляпо подражание“ (<i>тақлїд</i>) и „самостоятелно усилие“ (<i>иджтихад</i>).....	67
3.4. Суфизъм. Аскетизъм и мистицизъм.....	69
3.5. Джихад срещу „всеки, отклонил се от религията на Аллах“.....	77
3.6. Почитане на неислямски празници, култови обекти и гробници.....	81
3.7. „Трикратен“ развод и „клетва под страх от развод“.....	86

ВТОРА ГЛАВА.

ИБН КАЙЙИМ АЛ-ДЖАУЗИЙЙА И НЕГОВИТЕ СЪЧИНЕНИЯ. ИДЕИ В РЕЛИГИОЗНИТЕ НАУКИ

1. Трудовете на Ибн ал-Каййим. Периодизация според Холцман.	
Класификация на Кравиец.....	94
1.1. Вътрешноислямски теологически дебати. Полемика с юдеи и християни.....	97
1.2. Правни въпроси. Юридическа методология и позитивно право.....	102
1.3. Примерът на пророка Мухаммад във всекидневните дела.....	105
1.4. Нравствено богословие.....	106
1.5. Есхатология.....	107
1.6. Коран и хадиси.....	109
2. Теологически и догматико-правни възгледи на Ибн Каййим ал-Джаузиййа.....	111
2.1. Теология.....	111
2.1.1. Полемика с юдеите и християните в <i>Хидайат ал-хайър</i>	111

2.1.2. Съдружаване (<i>ширк</i>) и посещаване на гробове в <i>Игъсат ал-лахфън</i>	121
2.2. Ислямско право.....	130
2.2.1. Юриспруденция: <i>тақлїд</i> и <i>иджстихад</i> в <i>И'лām ал-му'аққи'йн</i>	130
2.2.2. Юридически статут на „хората на Писанието“ в <i>Ахкām ахл аз-зимма</i>	137
2.3. Наука за хадисите. Хадисна критика в <i>ал-Манār ал-мунїф</i>	147

ТРЕТА ГЛАВА.

ИБН КАЙЙИМ АЛ-ДЖАУЗИЙЙА И РЕЦЕПЦИЯТА НА НЕГОВИТЕ ИДЕИ В ПОСТКЛАСИЧЕСКАТА ИСЛЯМСКА МИСЪЛ

1. Теология.....	157
1.1. Теологическият проблем за атрибутите на Аллах.....	157
1.2. Суфизъм, аскетизъм и мистицизъм.....	160
1.3. Отвъдното и задгробния живот. Посещаване на гробници (<i>зийарат ал-кубур</i>).....	161
2. Ислямско право.....	168
2.1. Правна методология. <i>Иджстихад</i> и <i>тақлїд</i>	168
2.2. Проблеми на позитивното право. Наказателноправни въпроси и видове ислямски брак и развод.....	171
2.3. Върховенството на шариата. Императивите за джихада, „повелята на одобряемото“ и съобразеното с шариата държавно управление (<i>ас-сийаса ши-шар'ийа</i>).....	176
2.4. Междурелигиозна полемика. Юридически статут на „покровителстваните“ (<i>ахл аз-зимма</i>).....	184
3. Личността на пророка Мухаммад и „пророческа медицина“ (<i>ат-тибб ан-набауї</i>).....	187
4. Хадисна критика.....	194
Заключение.....	200
Приложение.....	204
Библиография.....	217

УВОД

Дисертационният труд е посветен на Шамс ад-Дин Мухаммад Ибн Каййим ал-Джаузийа (1292–1350) – един от най-значимите суннитски религиозни учени, работил през първата половина на XIV в. и оставил своя неизличима диря в историята на исляма. Работата има за своя основна цел да разкрие ролята и приноса на Ибн ал-Каййим в ислямската мисъл, като анализът е съсредоточен върху събития и процеси през периода XIV – XVI в. Тази цел е осъществена посредством изследване на конкретни религиозни процеси и идейни постановки в областта на ислямската теология, юриспруденция и „наука за хадисите“ чрез проследяване на връзките между приемственост и промяна в ислямската традиция. Така в обхвата на основната цел на дисертацията е включено и изследването на рецепцията, която имат идеите на Ибн ал-Каййим сред по-късни суннитски религиозни учени, работили в период от около две столетия и половина след него. Очертава се и набор от негови възгледи, чрез които този ислямски учен е ситуиран в историята на суннитското религиозното знание.

В по-общото русло на ислямската история личността, идеите и делото на Ибн ал-Каййим са пряко свързани с набор от специфични възгледи на религиозно явление, познато в наши дни като салафизъм. Салафизмът е „теологическа и догматико-правна ориентация в суннитския ислям, която се отличава със специфични схващания в сферата на вероучението (*‘ақїда*) и юриспруденцията (*фиқх*)“¹. Съвременните салафити и техните протосалафитски предшественици от миналото са своеобразни идейни наследници на „хората на хадисите“ (*ахл ал-хадїс*), разгърнали дейността си в Багдад през IX в. под водачеството на Ахмад ибн Ханбал (поч. 855)². В този смисъл салафитската теологическа и догматико-правна ориентация е разпознаваема насока в ислямската мисъл, като в историческа

¹ Симеон Евстатиев, *Салафизмът в Близкия изток и границите на вярата*, София, 2018, 171.

² Пак там, 63. „Хората на хадисите“, наричани още традиционалисти, се характеризират с това, че изискват наличието на стриктна текстуална основа за всяко съждение или извод в областта на теологията или правото, като формират свои специфични представи за ислямска набожност и благочестие. Традиционалистите се придържат към Корана, Сунната и консенсуса (*иджмā’*) – източници на консистентно религиозно знание, и се противопоставят на съждението по аналогия (*қийās*), както и на всякакви „нововъведения“ (*бидā’*) в религията (Евстатиев, *Салафизмът в Близкия изток*, 63, 213).

ретроспекция е проследима много столетия назад – далеч преди периода XIII – XIV в., когато живее Ибн ал-Каййим³. Каква е ролята и приносът на Ибн ал-Каййим в тази специфична религиозна насока в историята на суннитския ислям? Как този ислямски учен допринася за нейното историческо разгръщане в епохата между IX в. и по-късните нейни проявления в зората на Новото време?

Търсейки отговор на въпроси като тези, настоящата дисертация отчита базисните характеристики на салафитската религиозна ориентация, водеща началото си още от „хората на хадисите“. Салафитите вярват, че следват „най-ранната и най-автентичната форма на исляма“, която са изповядвали и практикували първите три поколения мюсюлмани – „праведните предци“ (*ас-салаф ас-сāлих*)⁴. Салафитите възприемат себе си като „победоносната група“ (*ат-тā’ифа ал-мансūра*), която в откъдното ще представлява „общността на спасените“ (*ал-фирқа ан-нāджийа*). Разграничаващи се както от немюсюлманите, така и от останалите мюсюлмани и отхвърлящи основавания на човешки закони социалнополитически ред, салафитите възприемат себе си и като „странници“ (*џурабā’*) в този свят и са готови да се противопоставят на всеки, дръзнал да възпрепятства призива им (*да’ўа*) към изконния ислям, очистен от натрупаните през вековете форми на съдружаващ политеизъм (*ширк*) и осъдителни „нововъведения“ (*бида’*, ед.ч. *бид’а*) в религията⁵.

В областта на теологията и вероучението салафитите разработват специфична концепция за единобожието (*таўхид*) – единността и единството на Аллах. Подобно на останалите мюсюлмани, салафитите схващат този фундаментален ислямски догмат като монотеизъм, но разграничават три негови специфични аспекта:

³ Симеон Евстатиев, „По въпроса за дефиниране на салафизма и неговите разновидности“, *Социологически проблеми*, 49 (2017): 144–193, 173; срв. Симеон Евстатиев, *Религия и политика в арабския свят: ислямът в обществото*, София, 2012, 263.

⁴ Към „праведните предци“ спадат първите три поколения мюсюлмани. Салафитски настроените мюсюлмани акцентират особено силно на ислямския идеал за „праведните предци“, опитвайки се да легитимират предприетото от тях „очистване“ на исляма от натрупаните в хода на историческото време греховни и осъдителни нововъведения (*бид’а*, мн.ч. *бида’*) в името на завръщането към модела на „сподвижниците [на Пророка]“ (*ал-асхāб*), „последователите“ (*ат-тāби’ўн*) и „последователите на последователите“ (*тāби’ ат-тāби’ўн* или *тāби’ў т-тāби’ўн*) (Евстатиев, *Салафизмът в Близкия изток*, 177–178).

⁵ Съдружаващият политеизъм (араб. *ширк*, букв. „съучастие“, „съдружаване“) е най-тежкият грях в исляма и се състои в поклонението на нещо друго освен на Аллах (Евстатиев, *Салафизмът в Близкия изток*, 21, 171–172).

1) Единство на господството (*таўҳид ар-рубубиййа*) – утвърждаване на абсолютния метафизически и политически суверенитет на Аллах, при което приписването на тази върховна власт на когото и да било съставлява неверие (*куфр*).

2) Единство на божествената същност (*таўҳид ал-улўхиййа*) или единство на поклонението (*таўҳид ал-‘ибāда*) – убеждението, че единствено Аллах е божествен и съответно само към Него трябва да бъде насочено всяко поклонение.

3) Единство на имената и качествата (*таўҳид ал-асмā’ ўа с-сифāt*) – вяра в атрибутите (включително антропоморфно звучащите), с които Коранът описва Аллах, но без да се разсъждава относно тяхната същност и без да се търси метафоричен смисъл в тях (*та’ўйл*). Това доктринално положение ислямските учени обозначават по различен начин: като *тафўйّد*⁶ (букв. „упълномощаване“, „доверяване“), като „без (да се пита) как“ (*би-лā кайф*)⁷ или чрез принципа на *имрār* или *тамрйр*⁸ („оставяне да отминат“).⁹

Друг важен пункт от вероучителното кредо на салафитите е позицията им по един от най-старите и дълго дискутирани въпроси на ислямската теология, а именно дали извършилият тежък „смъртен грях“ (*кабйра*, мн.ч. *кабā’ир*) мюсюлманин става вероотстъпник (*муртадд*). В по-широк смисъл този въпрос е свързан със споровете за същността на вярата (*ўмāн*): дали тя е „константна“ или може да „расте и намалява“, дали е само изповядване на доктринални догми или едновременно думи (*ақўāl*, ед.ч. *қаўл*) и дела (*а’мāl*, ед.ч. ‘амал) – например нормираните ритуали (*‘ибāдāt*) като законово предписаните от исляма актове на подчинение на Аллах. Салафитите и техните предшественици по линия на „хората на хадисите“, сред които и Ибн Каййим ал-Джаузиййа, застъпват постановката, според която вярата у един човек може да се променя или да изчезва напълно в зависимост от наличието както на думи, така и на дела. Представите за това от какво се състои вярата са свързани с набор от въпроси от огромно практическо значение, доколкото от тях следват и съответните възгледи за неверието, а оттук – и юридическите основания за „обвинение в неверие“ (*такфйр*) с всички произтичащи от това правни последици.

⁶ Пак там, 184.

⁷ Пак там, 185.

⁸ Пак там, 187.

⁹ Пак там, 182.

Така освен чисто теологически проблемът за същността на вярата е и въпрос от догматико-правен характер¹⁰.

Салафитите се отличават и със своите възгледи в областта на фикха, където развиват система от схващания, произтичащи от критичното им отношение към четирите традиционни правни школи – мазхабите (от араб. *мазхаб*) в суннизма. Салафитите се стремят към това на надскачат „сляпото подражание“ (*таклїд*) на авторитетите в рамките на мазхабите чрез *иджтихад* – индивидуално усилие на квалифицирани юристи за пряко извличане на правни норми от Корана и състоящата се от хадиси¹¹ нормативна традиция (Сунна) на Пророка. Ибн ал-Каййим има особени заслуги за експлицитното формулиране на този салафитски подход, впоследствие познат и като *ла мазхабиййа* (букв. „немазхабизъм“)¹².

В настоящата дисертация връзките между Ибн ал-Каййим и салафизма от по-ново време са открити чрез разглеждането на конкретни проблеми, които поначало са залегнали в основата на тази религиозна ориентация. Сред тези конкретни проблеми са теологическият дебат за атрибутите на Аллах; призивът за изоставяне на подражанието и прилагане на *иджтихад* в сферата на юриспруденцията; усилието за постигане на съобразено с шариата политическо управление, или „шариатската политика“ (*сийаса шар’иййа*); особено силният акцент върху „повелята на одобряемостта и възбрана на порицаемостта“ (*ал-амр би-л-ма’руф ъа н-нахї ан ал-мункар*); изострената чувствителност към осъдителните нововъведения в религията (*бида’*); принципът на „верността и отхвърлянето“¹³ (*ал-џалā’ ъа л-барā’*);

¹⁰ Пак там, 22, 92, 203, 267, 438, 542, 550. За салафизма вж. също Bernard Haykel, “On the Nature of Salafī Thought and Action”. – In: *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, ed. Roel Meijer, 33–57. За разлика от салафитите и хариджитите, мурджитите смятат, че вярата не е пряко зависима от действията на човека, въпреки че извършилият „смъртен грях“ (*кабїра*) се квалифицира като „греховен вярващ“ (*му’мин музниб*) или „заблуден мюсюлманин“ (*муслим дāли*) (Евстатиев, *Салафизмът в Близкия изток*, 217).

¹¹ Сунната (араб. *сунна*, букв. „традиция“, „обичай“, „практика“) се основава на хадисите (араб. *хадїс*, мн.ч. *ахādїс* в смисъл на „съобщение“, „разказ“), т.е. разказите за словата (*ақўāl*) и делата (*аф’āl*) на пророка Мухаммад, а също така и за красноречивото му мълчание (*такрїр* или *икрār*), означаващо съгласие с извършването от сподвижниците му. Вж. напр. Йордан Пеев, *Ислямът: доктринално единство и разноликост*, София, 1982, 53; Павел Павлович, *История и култура на древна Арабия*, София, 2008, 238.

¹² Евстатиев, *Салафизмът в Близкия изток*, 188–190.

¹³ Този принцип, известен още като „принцип на любовта и омразата“, съдържа идеята за безрезервната лоялност (*џалā’*), която мюсюлманите трябва да имат към Аллах, исляма и своите

императивът за водене на „свещена война“ (*джихад*)¹⁴ срещу немюсюлманите и отпадналите от вярата мюсюлмани; позицията към ритуални практики като посещаването на гробове (*зийарат ал-кубур*); отношението към рационализма и мистицизма; позициите спрямо друговерците, и по-специално „хората на Писанието“ (*ахл ал-китаб*) – юдеите и християните, на които под ислямска власт може да бъде предоставен статут на „покровителствани“ – зиммии (*ахл аз-зимма*)¹⁵.

Така очертааният за целите на дисертацията тематичен обхват определя и изборния в нея историко-текстуален подход, характерен за класическата европейска арабистика и ислямознание. Направен е опит за ситуирането на Ибн ал-Каййим в по-широкия идеен контекст на групата съмишленици около неговия учител Ибн Таймиййа (поч. 1328 г.). Обект на конкретен дълбочинен анализ са и няколко емблематични труда на самия Ибн Каййим ал-Джаузиййа, разкриващи неговите теологически и правни възгледи. Житейският път на Ибн ал-Каййим също е от особено значение за разбирането на неговия идеен и религиозен свят. Ето защо в дисертацията е предприето по-подробно проучване на споменаванията на Ибн ал-Каййим в различни хроники и мамелюкски „биографични речници“ (*табақāt*).

В хода на изложението са отчетени постиженията и становищата на водещите съвременни изследователи на личността и възгледите на Ибн ал-Каййим. Такива учени са Ливнат Холцман, Биргит Кравиец и Катерина Бори – сред съставителите на единствените два сборника със студии, в които този ислямски учен е основен обект

единоверци, в съчетание със задължението за „странене“ и „отхвърляне“ на всичко неислямско (*барā'*) (Евстатиев, *Салафизмът в Близкия изток*, 313).

¹⁴ Въпреки някои възражения, преводът на понятието „джихад“ като „свещена война“ има своите основания и е утвърден в научната литература. Ислямската свещена война е „свещена“ не защото е „отделена от профанното“, а защото се води в изпълнение на волята на Аллах (Евстатиев, *Салафизмът в Близкия изток*, 276).

¹⁵ *Ахл аз-зимма* (букв. „покровителстваните хора“) са немюсюлмански групи, които получават правото да останат да живеят в подвластна на ислямски владетел територия, съгласявайки се да плащат специален налог (*джизйа*) и да спазват дискриминационните спрямо тях разпоредби на ислямския закон (шариат). „Покровителствани“ (зиммии) са например останалите в Близкия изток след ислямските завоевания „хора на Писанието“ (*ахл ал-китаб*) – най-вече юдеи и християни, които наред с това са класифицирани от ислямска гледна точка и като неверници (*куффār*, ед.ч. *кāфир*) (вж. напр. Yohanan Friedman, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge, 2003, 55, 59). Срв. Евстатиев, *Салафизмът в Близкия изток*, 283, бел. №153.

на изследване¹⁶. Абдул-Рахман Мустафа е автор на цялостна монография за Ибн ал-Каййим, третираща конкретни ключови негови възгледи в сферата на фикха¹⁷. Сред западните изследователи, разглеждали живота и трудовете на Ибн ал-Каййим, чиито постижения в изучаването на Ибн ал-Каййим са отчетени в настоящата работа, са също така учени като Джон Хувър, Джоузеф Бел, Овамир Анджум, Кристофър Тейлър, Джордж Тамер, Джино Шаленберг и Доминик Шлосер.

Личността и възгледите на Ибн ал-Каййим са предмет на научен интерес и сред изследователи от българската школа по арабистика и ислямознание. Наред с няколко студии¹⁸, засягащи идеите на този ислямски учен, арабистът историк и ислямовед Симеон Евстатиев е автор и на вече споменаваната по-горе широкообхватна монография, посветена на салафизма през призмата на ислямската теология и право¹⁹. В този труд се отделя значително внимание на идеите на Ибн ал-Каййим в контекста на свързаната с „хората на хадисите“, традиционалистка теология и нейните по-нови в исторически план разклонения.

Ибн Каййим ал-Джаузиййа е бил обект на изследване и от страна на арабиста литературовед и ислямовед Цветан Теофанов²⁰. Той отделя особено внимание на *Раўдат ал-муҳиббйн* („Градината на обичащите“) – трактат, в който Ибн ал-Каййим коментира различните видове любов. Цветан Теофанов дискутира и проблема за допустимостта от ислямска гледна точка на погледа (*назар*), отправен към обект на съзерцание и възхищение, независимо от пола²¹.

¹⁶ Caterina Bori and Livnat Holtzman (eds.), *A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Jawziyyah*, Rome, 2010; Birgit Krawietz, Georges Tamer and Alina Kokoschka (eds.), *Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, Berlin, 2013.

¹⁷ Abdul-Rahman Mustafa. *On Taqlid: Ibn al Qayyim's Critique of Authority in Islamic Law*, Oxford and New York, 2013.

¹⁸ Simeon Evstatiev, “The Qādīzādeli Movement and the Revival of Takfīr in the Ottoman Age”. – In: *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfīr*, ed. by Camilla Adang, Hassan Ansari, Marivel Fierro, Sabine Schmidtke, Leiden/Boston, 2015, 213–243; Simeon Evstatiev, “The Qādīzādeli Movement and the Spread of Islamic Revivalism in the Seventeenth- and Eighteenth-Century Ottoman Empire: Preliminary Notes”, *CAS Working Papers Series*, 5 (2013): 1–37; Евстатиев, „По въпроса за дефиниране на салафизма“, 144–193.

¹⁹ Евстатиев, *Салафизмът в Близкия изток*.

²⁰ Цветан Теофанов, *Арабската средновековна култура. Т.2. Любов, вино, мъдрост*, София, 2002.

²¹ Теофанов, *Арабската средновековна култура*, т. 2, 93–117.

В своята последна монография²² изследователката на арабската култура и исляма Галина Евстатиева също разглежда мюсюлманския дебат относно допустимостта на погледа с желание към друг човек. Тя отчита приведеното от Теофанов мнение на муатазилита Абу Усман ал-Джахиз (поч. 869 г.), според когото е позволено да се общува с чужди жени и да се обменят погледи с тях²³, и на свой ред привежда мнението на Ибн Каййим ал-Джаузиййа, осъждащо втория поглед към жена без да порицава първият при условие, че е бил случаен²⁴.

В отделни аспекти на изложението в настоящата дисертация са отчетени и други постижения на български арабисти и ислямовеци, чиито академични трудове имат отношение към отделни тематични кръгове на разглежданата в дисертацията проблематика. Използвани са трудовете на изследователя на арабо-мюсюлманската цивилизация Павел Павлович за ранния ислям, хадисите и хадисната критика²⁵, монографията на Цветан Теофанов за ислямското учение за фигурата на пророка и пророчеството²⁶, както и основополагащите за българското ислямознание по-обща монографии на арабиста историк Йордан Пеев, посветени на различните течения в исляма²⁷.

Ибн Каййим ал-Джаузиййа е един от онези значими мюсюлмански мислители, чието идейно наследство все още не е напълно изучено в западното ислямознание, макар че личността му е пряко свързана с няколко вълни на ислямско възраждане от по-ново време. Ярък пример за такъв тип ислямски движения са кадъзаделиите в Османската империя през XVII в. и уаххабизмът²⁸ в Арабия през XVIII в. Изтъкнатият англо-американски историк и ислямовед Майкъл Кук определя Ибн ал-

²² Галина Евстатиева, *Ислямът и забулването на жените в арабския свят*, София, 2016.

²³ Цветан Теофанов, *Арабската средновековна култура: от езичеството към исляма*, София, 2004, 495–500.

²⁴ Евстатиева, *Ислямът и забулването на жените*, 87.

²⁵ Павлович, *История и култура на древна Арабия*; Павел Павлович, *Подходи към изучаването на ранния ислям (VII – VIII в.). Метод и история*, София, 2017.

²⁶ Цветан Теофанов, *Феноменология на пророка*, София, 2015.

²⁷ Пеев, *Ислямът: доктринално единство и разноликост*; Йордан Пеев, *Съвременният ислям*, София, 1999.

²⁸ Уаххабити (араб. *ал-ўаххāбиййа*) е термин, използван за обозначаване на последователите на идеите и делото на ислямския проповедник и реформатор Мухаммад ибн Абд ал-Уаххаб (1703–1792). Самите уаххабити наричат себе си „единобожници“ (*ал-муўаххидўн*) или просто суннити (*ахл ас-сунна ўа л-джамā‘а*), следващи „подхода на праведните предци“ (*мазхаб ас-салаф*), а отгук – и салафити (Евстатиев, *Салафизмът в Близкия изток*, 64, срв. 381).

Каййим като един от основните религиозни авторитети, споменавани в трудовете на Ибн Абд ал-Уаххаб²⁹. В наши дни Ибн Каййим ал-Джаузийа е и сред онези религиозни авторитети, на които се позовават редица джихадо-салафитски³⁰ лидери и групировки, включително и „Ислямска държава“.

Изследването на Ибн ал-Каййим е важно с оглед и на това доколко гореспоменатите движения за възраждане на исляма и мюсюлманската идентичност унаследяват конкретни религиозно-политически идеи и модели от предходните столетия. Установяването на приемственост по линия на конкретни текстуални взаимовръзки и позовавания на предходни религиозни авторитети би било аргумент в полза на съществуването на пряка интелектуална и религиозна приемственост сред тези движения. На свой ред това би било довод срещу тезата за чисто контекстуалния произход и характер на съвременните фундаменталистки и активистки движения в исляма. Разкриването на връзки на приемственост и споделени идеи между отделни импулси за възраждане на исляма през вековете би потвърдило хипотезата за наличието на вътрешни механизми за „ортодоксални проверки“, извършващи се в религиозните традиции с писмено фиксирани свещени текстове и първоизвори с нормативна стойност³¹.

За да бъдат очертани контурите на идейното влияние, което Ибн ал-Каййим упражнява върху по-късни представители на ислямската мисъл, в дисертацията е включен и анализ на по-широкия контекст, в който възгледите му се разполагат във времето преди и след неговия живот. С оглед на големия времеви обхват на посткласическата епоха (повече от пет столетия), се налага предложеното изследване да се самоограничи в по-тесен хронологически и географски обхват. В настоящото изследване възгледите на Ибн ал-Каййим и тяхната рецепция са разгледани като възникнали и разгърнали се в блискоизточния регион в рамките на

²⁹ Michael Cook, “On the Origins of Wahhabism”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2 (1992): 191–202, 200–201.

³⁰ За видовете салафизъм и в частност джихадо-салафизма вж. Евстатиев, „По въпроса за дефинирането на салафизма“, 184.

³¹ Понятието „ортодоксални проверки“ (*orthodoxy checks*) е въведено в този смисъл от когнитивния учен Харви Уайтхауз (Harvey Whitehouse, “Modes of Religiosity: Towards a Cognitive Explanation of the Sociopolitical Dynamics of Religion”, *Method and Theory in the Study of Religion*, 14 (2002): 299–301) и е приложено в изследванията на исляма от Симеон Евстатиев (*Салафизмът в Близкия изток*, 50).

период от около два века и половина след неговата смърт, т.е. от средата на XIV в. до края на XVI в.

Дисертацията търси отговор на въпроси, свързани, от една страна, със самобитната мисъл на Ибн ал-Каййим, а, от друга, с ролята му на идеен посредник между по-ранните традиционалисти и по-новите салафитски движения. Отчитайки тези въпроси, дисертацията е структурирана в три основни глави, последвани от кратко приложение, в което са поместени преводи на текстове от средновековни арабски извори. Първа глава предлага описание на културно-исторически контекст и житейския път на Ибн ал-Каййим. Втора глава предлага обща класификация на неговите трудове, като се стреми да разкрие по-конкретно теологическите и правни идеи на този ислямски учен през призмата на конкретен анализ на негови съчинения. От концептуална гледна точка Трета глава е своеобразен синтез, доколкото проследява взаимовръзката между възгледите на Ибн ал-Каййим и по-късни суннитски религиозни учени от Близкия изток въз основа на конкретни техни позовавания на негови трудове.

Времето, в което Ибн Каййим ал-Джаузиййа живее, е част от епоха, обозначавана от редица съвременни историци на исляма като посткласическа. Най-общо тя обхваща столетията между падането на Аббасидския халифат (750–1258), свързано с опустошаването на Багдад от монголите в средата на XII в. сл.Хр., и започналия през 1798 г. поход на Наполеон Бонапарт в Египет, ознаменуващ началото на модерния колониален период от историята на арабския свят.

Монголското нашествие е първият исторически случай на реална заплаха за съществуването на „дома на исляма“³². Рожба на тези тревожни за мюсюлманите времена е и самият Ибн ал-Каййим, роден в Дамаск само около три десетилетия след „Багдадската катастрофа“. Още млад той попада в редиците на една малка, но особено отдадена религиозна общност, изживяваща се като група от избрани със съдбоносната мисия да възродят исляма в неговата изконна и чиста форма – такава, каквато са вярвали, че е била изповядвана от „праведните предци“.

³² Към „дома на войната“ се числят земите, населявани от „неверници“ и дори от мюсюлмани, но които са управлявани от владетел немюсюлманин. За повече подробности вж. Евстатиев, *Религия и политика*, 199–205.

ПЪРВА ГЛАВА.

ИБН КАЙЙИМ АЛ-ДЖАУЗИЙЯ И НЕГОВОТО ВРЕМЕ

(КР. НА XIII – ПЪРВАТА ПОЛОВИНА НА XIV В.)

1. Ибн Каййим ал-Джаузийя. Биографичен очерк

Ибн Каййим ал-Джаузийя, или просто Ибн ал-Каййим³³, е изтъкнат ислямски религиозен учен, развивал дейност през първата половина на XIV в., чието цялостно име е Шамс ад-Дйн Абӯ ‘Абд Аллāх Муҳаммад ибн Абй Бакр ибн Аййуб ибн Са‘д ибн Харйз ибн Маккй ибн Зайн ад-Дйн аз-Зур‘й ад-Димашқй ал-Ҳанбалй. Двете кратки форми на името му – означаващи буквално „сина на председателя на [ханбалитското училището] ал-Джаузийя“ и съответно „сина на председателя“ – са свързани с професионалното поприще на баща му Абу Бакр, който действително бил „предстоятел“ (*қаййим*) на медресето „ал-Джаузийя“ в Дамаск³⁴.

Ибн ал-Каййим е роден на 7 *сафар* 691 г. по хиджра (29 януари 1292 г.) в Дамаск, който по онова време е в границите на Мамелюкския султанат (1250–1517) с център Кайро, Египет. Биографите на Ибн ал-Каййим го обрисуват почти изцяло в позитивна светлина. Неговият ученик и известен ханбалитски учен Ибн Раджаб (поч. 1393 г.) пише за своя учител: „Въпреки че по никакъв начин той не бе непогрешим (*ма‘сӯм*), никой не можеше да се мери с него в разбирането на [религиозните] текстове“³⁵. Освен заради задълбочените си познания върху ислямската религия Ибн ал-Каййим е възхваляван и заради изключителните си набожност, благочестие и морални добродетели.

През 1313 г. големият ханбалитски учен Ибн Таймийя (1263–1328) се завръща от Кайро в Дамаск, където среща Ибн Каййим ал-Джаузийя. Между двамата се заражда дълбока близост и те започват да споделят едни и същи идеи и сходна съдба, въпреки различията им по отношение на произход и личностни черти. Ибн Таймийя принадлежал към известен род, дал на ханбалитската школа двама високо уважавани учени. Освен като учен Ибн Таймийя е описван от своите съвременници като

³³ Birgit Krawietz, “Ibn Qayyim Al-Jawzīyah: His Life and Works”, *Mamluk Studies Review*, 10 (2006): 19–64, 19.

³⁴ Henri Laoust, “Ibn Qayyim al-Djawiyya”. – In: *EP*, III: 821–822, 821.

³⁵ Ибн Раджаб, *аз-Зайл*, 5: 173; Holtzman, “Ibn Qayyim al-Jawziyyah”, 208.

политически активист, религиозен полемист и дори военен деятел. Изглежда, че той никога не се оженва и не свързва по никакъв начин живота си с жена. За разлика от него Ибн Каййим ал-Джаузийа е от по-скромнен произход, води по-спокоен и по-обикновен семеен живот без голямо желание за намеса в политическите борби на деня. Работи като учител, за да изкарва прехраната за себе си и семейството си.

През 1326 г. политическите репресии срещу несговорчивия Ибн Таймийа се пренасят и върху неговите последователи. Причината са фетвите му, забраняващи пътуванията с цел поклонение на гроба на пророка Мухаммад в Мека, а конкретния повод – речите на Ибн ал-Каййим в Йерусалим и Наблус срещу поклоненията на гроба на Авраам (*зийāрат қабр ал-Халїл*) в Хеброн. Учителят е затворен в цитаделата на Дамаск, а ученикът е подложен на публично опозоряване (*таишїр*) и бит, след което също затворен – до смъртта на Ибн Таймийа през 1328 г.

След като бива пуснат на свобода Ибн ал-Каййим възобновява преподавателската си кариера. Израелската изследователка Ливнат Холцман смята, че след затвора в живота на „усърдния и скромнен“ ханбалитски учен настъпва постепенна промяна: от последовател в сянката на „буен и ексцентричен наставник“ Ибн ал-Каййим се утвърждава като уважаван независим религиозен учен и преподавател. В този нов етап от живота си той се заема със съхраняването и разпространението на идеите на своя шейх³⁶.

Ибн ал-Каййим почива по време на призива за вечерна молитва (*салāt ал-‘ашї*) на 13 *раджаб* 751 г. (16 септември 1350 г.) в Дамаск. Заупокойна молива за него е отслужена на следващия ден в съборната Умайядска джамия. По свидетелството на неговите биографи съвременници на погребението му присъствало голямо множество хора, което според ислямската традиция е признак за благочестивостта на покойника³⁷.

2. Западният интерес към Ибн Таймийа и Ибн Каййим ал-Джаузийа

Съвременната изследователка на Ибн ал-Каййим Биргит Кравиец отбелязва:

³⁶ Holtzman, “Ibn Qayyim al-Jawziyyah”, 212.

³⁷ Ибн Касїр, *ал-Бидāйа ўа н-нихāйа*, 14: 234–235; Ибн Раджаб, *аз-Зайл*, 5: 176; Ибн Муфлих, *ал-Мақсад ал-аршад фї зикр асхāб ал-имām Ахмад*, 2: 385.

Едва ли има друг толкова изтъкнат мюсюлмански енциклопедист от епохата на Мамелюците, който същевременно да е най-добре познат като ученик на някой друг. Независимо от своите удивителни научни трудове, Ибн Каййим ал-Джаузиййа (1292–1350) бил [възприеман преди всичко като] най-известният и важен ученик на Таки ад-Дин Ахмад ибн Таймиййа. Дори векове по-късно Ибн ал-Каййим все още е познат и определян чрез връзката и службата му към своя учител, чиито трудове компилирал и чиито юридически доктрини и херменевтични и теологични убеждения защитавал.³⁸

Западните ислямоведа започват да изучават задълбочено идейното наследство на Ибн ал-Каййим едва през последните две десетилетия. Биргит Кравиец обяснява този закъснял интерес със утвърдилата се на Запад романтична представа за оригиналността, разбираана като дързост и *creatio ex nihilo*. Германският учен прави опит за „прочит“ на Ибн ал-Каййим през концепцията за „продуктивно усвояване“ (*appropriation*), която набляга на важната роля на възприемането и пресъздаването.

Липсата на по-засилен интерес през почти целия XX в. към идеите на Ибн ал-Каййим се обяснява с представата за него като епигон на своя харизматичен учител – идея, която се оформя в ислямска среда още през средновековието. Така например известният историограф и ислямски учен Ибн Хаджар ал-Аскалани пише, че съчиненията на Ибн ал-Каййим са доста пространни, като „повечето от тях са от словата на шейха му, с които той [свободно] борави – нещо, за което притежава голяма дарба“³⁹.

Италианската изследователка на исляма Катерина Бори и нейната колега Ливнат Холцман от Израел смятат, че внимателният подход към биографичните податки и осмислянето на горното сведение в частност са достатъчни, за да се избегне капана на поляризираните мнения относно „оригиналността“ или пък „подражателството“ на Ибн ал-Каййим⁴⁰.

3. Ибн Каййим ал-Джаузиййа като ученик на Ибн Таймиййа

Ибн Таймиййа е харизматичен религиозен водач и вдъхновител на една недотам многобройна общност (*джамā'a*) в Дамаск от преди всичко учени

³⁸ Krawietz, „Ibn Qayyim Al-Jawzīyah”, 19.

³⁹ Ибн Хаджар ал-'Асқалāни, *ад-Дурар ал-кāмина*, 5: 138; аш-Шаўкāни, *ал-Бадр ат-тāли' би-маҳāсин ман ба'д ал-қарн ас-сāби'*, Байрут, 2: 143.

⁴⁰ Bori and Holtzman, „Introduction: A Scholar in the Shadow“, 28.

традиционалисти – ханбалити, но и шафиити, които се противопоставяли в една или друга степен на ашаризма – доминиращото в политическо отношение теологическо направление в мамелюкския султанат през XIV в. Ибн Каййим ал-Джаузиййа е най-верният ученик и последовател на Ибн Таймиййа и неизменна част от този кръг религиозни учени, гравитиращи в идеен план около „шейха на исляма“. Принадлежността на Шамс ад-Дин ибн Аби Бакр към този идеен кръг от традиционалисти, числящи се към различни юридико-богословски школи, обяснява до голяма степен проповядваните от него религиозно-политическите възгледи.

Относно самото съдържание на идеите, изповядвани в общността, особено показателно е едно писмо, адресирано до цялата *джамā'a* от един неин член – Имад ад-Дин Ахмад ибн Ибрахим ал-Уасити (поч. 1311 г.). Според него целта на Ибн Таймиййа и неговата *джамā'a* е реформирането на религията (*ислāх*) в смисъл на връщане към автентичната ѝ форма от времето на Пророка и неговите сподвижници посредством водене на борба (*джихād*) срещу онези, която я изопачават⁴¹. Суфият дефинира идентичността на общността и „апофатично“, т.е. като посочва онова, което тя не е и срещу което тя се бори, а именно: ашаризма; мазхабизма; мистицизма и определени форми на суфизма, както и свързаните с него понятия като „[Божествено] въплъщение“ (*хулӯл*), „единение [с Бога]“ (*иттихād*) и „обожествяване“ (*та'аллух*) на тварни вещи; участието на мюсюлмани в немюсюлмански празници; почитането на гробници и камъни и др⁴².

3.1. Теология. Традиционализъм срещу ашаризъм

В писмото си ал-Уасити призовава за „противопоставяне на джахмитите“⁴³ сред правовете“ (*муқāбалат ал-джахмиййа мин ал-фуқахā'*) и на проповядваното

⁴¹ Пак там, 320.

⁴² Съвременните салафити също често се самоопределят чрез това какви не са, вж. Евстатиев, *Салафизмът в Близкия изток*, 490.

⁴³ Джахмизъм (*ал-джахмиййа*) е ранноислямска теологическа школа, получила названието си от своя основател Джахм ибн Сафуан (екзекутиран 746 г.), който пръв артикулира характерната за муатазилитите идея за сътвореността на Корана (Евстатиев, *Салафизмът в Близкия изток*, 70). Джахмитите са били джабарити, т.е. вярвали са в абсолютната предопределеност, а заедно с това са отричали и буквалното значение на атрибутите на Аллах, несравним с нищо съществуващо в творението (Picken, „Jahmism (al-Jahmiyya)“). – In: *Encyclopedia of Islamic Civilisation and Religion*, ed. Ian Richard Netton, London/New York, 2008, 325). За джабаритите и техните идейни опоненти кадаритите вж. Евстатиев, *Салафизмът в Близкия изток*, 135–136.

от тях „очистване“ на атрибутите на Аллах (*та‘тйїл сифїт Аллїх*)⁴⁴. Названието на една от ранноислямските богословски школи – *джахмийїа*, е използвано в случая в неговия пейоративен смисъл за обозначаване на ашаритите. За да се избегне уподобяването на Аллах с творението, ашаритите прилагали символично-алегорическо тълкуване спрямо онези проблематични пасажи от Корана като знаменията, съдържащи антропоморфични описания на Аллах – неговата ръка⁴⁵, възкачването му на трон⁴⁶, пребиваването му „горе“ на небесата⁴⁷ и др.

За традиционалистите обаче метафоричното тълкуване на Корана също е само по себе си проблематично, защото в известна степен релативизира смисъла на текста на откровението като даден свише Закон. Затова те настояват да се вярва в посочените атрибути на Аллах буквално без да се изпада в рационалистични спекулации относно природата им⁴⁸.

3.2. „Повеля на одобряемостта и възбрана на порицаемостта“

Акцентът в писмото на ал-Уасити върху „повелята на одобряемостта“ като мисия на общността не е случаен предвид огромното значение, което Ибн Таймийїа придава на този принцип не само в трудовете си, а и на дело. За да постигне основната цел на *ас-сийїса аш-шар‘ийїа* – практическото (ре)ислямизиране на обществения живот и политиката, „шейхът на исляма“ актуализирал кораничния императив за „повеля на одобряемостта и възбрана на порицаемостта“, обявявайки го за *raison d’être* на всяка ислямска политическа институция⁴⁹. Ибн Таймийїа разработва и стройна теория за политическата институция *хисба*, чиято цел е да „повелява одобряемостта“, т.е. да се бори срещу публичното нарушаване на нормите на шариата.

3.3. „Сляпо подражание“ (*тақлїд*) и „самостоятелно усилие“ (*иджтихїд*)

⁴⁴ Ибн ‘Абд ал-Хїдї, *ал-‘Уқїд ад-дуррийїа*, 317; Вогї, “Ibn Taumїyu wa-Jamї‘atuhu”, 27.

⁴⁵ Коран, 48: 10. Ако не е указано друго, цитатите от Корана са съгласно българския превод на Цветан Теофанов, посочен в библиографията на дисертацията.

⁴⁶ Коран, 20: 5; Коран, 10: 3.

⁴⁷ Коран, 67: 16–17.

⁴⁸ Естатиев, *Салафизмът в Близкия изток*, 187.

⁴⁹ Anjum, *Politics, Law, and Community*, 244–245.

Ал-Уасити приканва своите „братя“ да се борят и със „сляпото подражаване“ (*тақлїд*)⁵⁰ на основателите на суннитските правни школи: „Вие също така трябва да се противопоставяте на онези законоведи, които не извличат [пряко] знанието си от Пратеника на Аллах [...], а са застинали (*джамада*) единствено в следването на имамите“⁵¹. В съчиненията си Ибн Таймийа осъжда не практиката *тақлїд* в нейната цялост, а по-скоро нейното частно проявление – появилия се след консолидирането на юридико-богословските школи т.нар. *мазхабизъм*, проявяващ се като безусловната лоялност към дадена школа дори и когато еднозначни текстове от Корана и Сунната опровергават авторитетите на школата по съответния въпрос⁵².

3.4. Суфизъм. Аскетизъм и мистицизъм

В писмото си суфият ал-Уасити напомня на своите „братя“ от кръга на Ибн Таймийа, че трябва да се противопоставят на онова, което аскетите (*фуқарā*) и организираните суфийски ордени са привнесли в исляма⁵³. Подобни податки първоначално са подвели някои западни ислямоведа да смятат Ибн Таймийа за „заклет враг“ на суфизма по принцип. През седемдесетте години на ХХ в. Джордж Макдиси публикува серия от статии, в които оспорва утвърдилата се в западната наука представа за Ибн Таймийа като „заклетия враг“ на суфизма. Нещо повече – Макдиси лансира хипотезата за принадлежността на Ибн Таймийа към кадаритския орден, основан от ханбалита Абд ал-Кадир ал-Джилани (поч. 1166 г.)⁵⁴.

Днес хипотезата за принадлежността на Ибн Таймийа към суфийски орден е до голяма степен отхвърлена. Американският ислямовед Овамир Анджум смята, че Ибн Таймийа и Ибн ал-Каййим се обявили не срещу суфизма по принцип, а

⁵⁰ *Тақлїд* (букв. „подражание“) е приемането и следването на мнение на *муджтахид* или друг правен авторитет като меродавно по определен юридически въпрос в рамките да дадена догматико-правна школа (*мазхаб*), вж. Евстатиев, *Салафизмът в Близкия изток*, 73, 137, 160 и др.; Devin J. Steward, “Ijtihād and Taqlīd”. – In: *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton, 2013, 244–246, 244. В понятието *тақлїд* е вложена и идеята за „приемането на мнение относно юридическа разпоредба без да се знаят неговите основания“ (Rudolph Peters, “Ijtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam”, *Die Welt des Islams*, 20 (1989): 132–145, 135). Повече за *тақлїд* вж. при Евстатиев, *Салафизмът в Близкия изток*, 188–197.

⁵¹ Ибн ‘Абд ал-Хадї, *ал-‘Уқўд ад-дурриййа*, 317.

⁵² Вж. Евстатиев, *Салафизмът в Близкия изток*, 188–196; Anjum, *Politics, Law, and Community*, 184.

⁵³ Ибн ‘Абд ал-Хадї, *ал-‘Уқўд ад-дурриййа*, 317.

⁵⁴ Diego R. Sarrio, “Spiritual Anti-Elitism: Ibn Taymiyya’s Doctrine of Sainthood (Walāya)”, *Islam and Christian–Muslim Relations*, vol. 22, no. 3 (2011): 275–291, 276; Kokoschka and Krawietz, “Appropriation of Ibn Taymiyya,” 5.

срещу „мистическите“ форми на суфизъм, доколкото мистицизмът като субективна духовна опитност (*ма‘риффа*) може да претендира за епистемологическа автономност от откровеното свише в свещените писания религиозно знание (*‘илм*)⁵⁵. Този нюансиран възглед обяснява факта, че Ибн Таймийа и Ибн ал-Каййим смятали ранния суфизъм за валидна, дори достойна за похвала форма на ислямска духовност, същевременно дистанцирайки се от по-късното историческо развитие на суфизма в мистическа посока⁵⁶.

3.5. Джихад срещу „всеки, отклонил се от религията на Аллах“

В писмото си до общността ал-Уасити приканва за сетен път общността „да подкрепя Аллах и неговия Пратеник и да защитава религията му“. В този контекст ал-Уасити заявява, че „няма по-приближаващо до Аллах благочестиво дело“ (*лā курба афдал ‘инда л-Лāх*) от джихада с всички възможни средства срещу „всеки, отстъпил от религията на Аллах (*джихād кулл ман алҳада фй дйн Аллāх*)“⁵⁷.

3.6. Почитане на неислямски празници, култови обекти и гробници

В посланието към своите религиозни съмишленици ал-Уасити споменава, че те трябва да се опълчат срещу определени неислямски практики, съблюдавани понякога от мюсюлманите от простолюдието, като почитането на християнските празници Рождество Христово (*ал-мīлāда*), Велики четвъртък (*хамīs ал-байд*), Вход Господен (Цветница) (*аш-ша‘анйн*), целуването на гробници и камъни (*тақбйл ал-қубūr ўа л-аҳджāр*), отправянето на молитви към Бога чрез тях (*ат-таўассул ‘индахā*) и др.

3.7. „Трикратен“ развод и „клетва под страх от развод“

Макар и да не присъства сред отличителните идейни белези на общността, очертани от ал-Уасити, особената позиция на Ибн Таймийа по отношение на трикратния развод в исляма (*талāқ би-с-салāс*) и клетвата под страх от развод (*ал-хилф би-т-талāқ*) се политизира толкова силно още докато той е жив, че става неизменна част от профила на общността в съзнанието на неговите съвременници.

⁵⁵ Anjum, “Sufism without Mysticism?”, 158, 165–166.

⁵⁶ Anjum, “Sufism without Mysticism?”, 185.

⁵⁷ Ибн ‘Абд ал-Хадй, *ал-‘Уқūd ад-дуррийа*, 320.

ВТОРА ГЛАВА.

ИБН КАЙЙИМ АЛ-ДЖАУЗИЙЙА И НЕГОВИТЕ СЪЧИНЕНИЯ.

ИДЕИ В РЕЛИГИОЗНИТЕ НАУКИ

1. Трудовете на Ибн ал-Каййим. Класификация на Кравиец

Трудовете на Ибн ал-Каййим пресичат границите на установените в ислямската религиозна литература жанрове, поради което и трудно се поддават на класификация. Ето защо Биргит Кравиец предлага класификация, която самата тя определя като условна, а именно: (1) вътрешноислямска полемика; (2) междурелигиозна полемика с юдеи и християни; (3) есхатология; (4) коранични науки; (5) хадиси; (6) правна методология; (7) практическа юриспруденция; (8) нравствено богословие (*moral theology*); (9) прилагане на примера на Пророка във всекидневните дела⁵⁸.

1.1. Вътрешноислямски теологически дебати. Полемика с юдеи и християни

В рубриката на вътрешноислямската полемика Биргит Кравиец нарежда онези трудове на Ибн ал-Каййим, в които той полемизира с различни опоненти мюсюлмани – ашарити, муатазилити, кадарити, джабарити, философи перипатетици и др. Най-значимият труд на Ибн ал-Каййим в сферата на междурелигиозната полемика несъмнено е *Хидāйат ал-ҳайārā фī аджўйбат ал-йахўд ўа н-насārā* („Напътствие за обърканите [мюсюлмани] относно това как да отговарят на юдеите и християните“). Освен че разглежда предполагаемото фалшифициране (*тахрїф*) на Библията, голям дял от книгата е посветена на библейски пророчества за пророка Мухаммад.

1.2. Правни въпроси. Юридическа методология и позитивно право

Сред капиталните трудове на Ибн ал-Каййим в тази рубрика е компендиумът по юридическа методология *И‘лām ал-муўаққи‘йн ‘ан рабб ал-‘āламїн* („Известяване на издаващите юридически решения за Господа на световете“), в което Ибн ал-Каййим защитава идеята за *иджтихād* в противовес на *тақлїд*. Основен труд на Ибн ал-Каййим в сферата на позитивното право е *Ахкām ахл аз-зимма* („Разпоредбите

⁵⁸ Krawietz, “Ibn Qayyim Al-Jawzīyah”, 29–30.

относно покровителстваните хора“), един от най-мощните наричаници относно юридически статут на „покровителстваните“ юдеи и християни в „дома на исляма“.

1.3. Примерът на пророка Мухаммад във всекидневните дела

В това подразделение от класификацията Биргит Кравиец поставя онези трудове на Ибн ал-Каййим, които третират ежедневни въпроси от бита на мюсюлманите, които обаче също трябва да се изпълняват в съответствие с пророческата традиция. Към тази тематика спадат въпроси като правилния начин за отслужване на задължителната ритуална молитва, отправяне на молитвено прошение (*ду‘а*) към Аллах и споменаването на Аллах като духовно упражнение (*зикр*) в трактати като *ал-Ўйбил ас-саййиб мин ал-калям ат-таййиб* („Проливният дъжд от добри слова“).

1.4. Нравствено богословие

Ибн ал-Каййим е описван от някои съвременни изследователи като един от „учените на сърцето“ (*‘уламā’ ал-кулуб*) заради вниманието, което отделя в трудовете си на идеята за „лечение на сърцата“ (*тйибб ал-кулуб*) и нравственото усъвършенстване на мюсюлманина в светлината на ислямските идеали. Именно съчинения в тази рубрика дават основание на някои съвременни западни ислямовеци и ислямски учени да говорят за Ибн ал-Каййим като за „суфий-ханбалит“⁵⁹ и съответно представител на „умерения суфизъм“⁶⁰ (*ат-тасаууф ал-му‘тадил*).

1.5. Есхатология

Най-известният труд на Ибн ал-Каййим, свързан с есхатологическата тематика, е *Китāб ар-рӯх* („Книгата за духа“), която му печели уважение дори в кръгове, недотам приятелски настроени към него. „Книгата за духа“ третира многобройни въпроси, отнасящи се до човешката душа и задгробния живот.

1.6. Коран и хадиси

Ибн ал-Каййим никога не написва цялостен коментар (*тафсир*) на Корана, но в различните свои трудове е оставил тълкувания на отделни пасажии от свещената за

⁵⁹ Ibid., 47.

⁶⁰ Ibid., 53.

мюсюлманите книга. Ибн ал-Каййим е автор и на няколко труда, посветени на хадисите и по-конкретно на тяхната йерархия и методи за изследване на тяхната достоверност.

2. Теологически и догматико-правни възгледи на Ибн Каййим ал-Джаузиййа

Приносът на Ибн ал-Каййим към посткласическата суннитска мисъл може да се очертае през множество негови трудове, поради което настоящата дисертация се ограничава до разглеждане на неговите приноси в теологията, правото и науката за хадисите посредством пет емблематични за ханбалита трактата: *Изъясат ал-лахфън* („Спасението на горестния“), *Хидâйат ал-хайърâ* („Напътствие за обърканите“), *И'лâm ал-му'аққи'йн* („Известяване на издаващите юридически решения“), *Ахкâm ахл аз-зимма* („Разпоредбите относно покровителстваните хора“) и *ал-Манър ал-мунîф* („Високият фар“). Изборът на точно тези трудове отговаря едновременно на две цели – от една страна се представят едни от несъмнено най-значимите трудове на Ибн ал-Каййим, а от друга страна те съдържат онзи набор от предварително зададени теми, върху които дисертацията е фокусирана – като особената идея за единожобие, „надмазхабизма“, полемиката срещу „неверниците“, специфичния подход в хадисната критика и др.

2.1. Теология

2.1.1. Полемика с юдеите и християните в *Хидâйат ал-хайърâ*

В *Хидâйат ал-хайърâ* Ибн ал-Каййим се опитва да онагледни ислямското учение за „неправилното“ тълкуване на Библията от страна на юдеите и християните, като покаже, че Мухаммад е „записан“ (*мактуб*) в Библията, „извличайки“ от библейските текстове пророчества, свързани според него с личността на Мухаммад и неговата общност. В този свой стремеж за ретроспективно „ислямизиране“ на библейския наратив Ибн ал-Каййим прибегва до различни апологетически стратегии за боравене с текста – текстуално „адаптиране“ на библейския оригинал към ислямското религиозно учение, нова (спрямо юдео-християнската традиция) интерпретация на Библията и накрая, но не на последно място, привеждане на псевдобиблейски пасажии, които всъщност не са налице в книгите на Стария или Новия завет.

2.1.2. Съдружаване (*ширк*) и посещаване на гробове в *Игъсат ал-лахфън*

Немалка част от *Игъсат ал-лахфън* е посветена на автентичното ислямско посещаване на гробове, което според Ибн ал-Каййим има за цел три неща: напомнянето на мимолетността на човешкия живот и отвъдното (*тазаккур ал-ахира*), извършването на благодеяние (*ихсан*) към посещавания покойник с отправяне на молитвено прошение (*ду'а'*) към Аллах за неговата душа и самата духовна полза за посетителя заради това, че е изпълнил повеля на Пророка⁶¹. Според Ибн ал-Каййим всичко, излизащо извън тези три цели – като отправяне на молитва към погребения покойник или чрез него към Аллах, носи опасност от „съдружаване“ на Аллах (*ширк*), а оттук и до анулирането на ислямския фундаментален принцип на единобожие (*таухид*).

2.2. Ислямско право

Приносът на Ибн ал-Каййим към ислямското право е очертан чрез разглеждането на два негови основополагащи в своята конкретна сфера юридически трактата – *И'лъм ал-му'аққи'йн* и *Ахкâm ахл аз-зимма*. Първият труд е базисен за принципите на ислямската юриспруденция (*усул ал-фиqh*) и често използван като учебник и в наши дни. Вторият труд, който е в сферата на позитивното право (*фурӯ' ал-фиqh*), е своеобразен „кодекс“ на шариатските норми, регулиращи статута на „покровителстваните“ немюсюлмани, обитаващи „дома на исляма“.

2.2.1. Юриспруденция: *тақлид* и *иджтихад* в *И'лъм ал-му'аққи'йн*

В този труд Ибн ал-Каййим отправя критика към „сляпото подражание“ (*тақлид*) на по-късните ислямски правовеци, които по думите му „превърнали фанатичната привързаност към школите си в религия, която изповядват“ (*джа'алӯ ат-та'ассуб ли-л-мазâхиб дийâнатахум ал-лати бихâ йадйнун*)⁶². Забележителното в *И'лъм ал-му'аққи'йн* е дефиницията, която Ибн ал-Каййим дава за институцията на мюфтията – това е лице, което има обективна представа за света, способен е на логическо мислене и наред с това е вещ познавач на Корана и Сунната.

2.2.2. Юридически статут на „хората на Писанието“ в *Ахкâm ахл аз-зимма*

⁶¹ Ибн Қаййим ал-Джаўзиййа, *Игъсат ал-лахфън*, 1: 365; 1: 359.

⁶² Ибн Қаййим ал-Джаўзиййа, *И'лъм ал-му'аққи'йн*, 1: 6.

Макар че *Ахкām ахл аз-зимма* разглежда широк набор от юридически въпроси, дисертацията се съсредоточава върху ислямския дебат за вътрешните основания, по силата на които Коранът повелява постоянно пребиваващите в „дома на исляма“ немюсюлманите (*ахл аз-зимма* или *аз-зимиййун*) да заплащат дискриминационния данък джизие (*джизйа*)⁶³. Джизие не е заплащане за правото да се обитава „дома на исляма“ (*уджра ‘ан сукнā д-дār*) – твърди Ибн ал-Каййим – а има за цел да демонстрира и институционализира унизеното положение на неверниците (*ал-джизйа ўди‘ат сағāран ўа излāлан ли-л-куффār*) и в този смисъл е наказание (*‘укўба*) за неверието⁶⁴. Така дискриминационното третиране на „зиммиите“ в сферата на правото се оправдава именно от гледна точка на теологическите им заблуждения⁶⁵, доколкото неверието трябва да бъде изкоренявано и подлагано на унижение – като условие за постигането на „върховенството на словото на Аллах“ и това „цялата религия да е на Аллах“⁶⁶.

2.3. Ислямска наука за хадисите. Хадисна критика в *ал-Манār ал-мунйф*

В *ал-Манār ал-мунйф фй с-сахйх ўа д-да‘йф* („Високият фар за достоверните и слабите хадиси“) Ибн Каййим ал-Джаузиййа прилага особена форма на хадисна критика, която не е фокусирана върху анализ на веригата от позовавания (*иснād* или *санад*), макар че класическата ислямска хадисна критика е изцяло фокусирана върху изследването на веригата от позования като мерило за достоверност⁶⁷. Целта на Ибн ал-Каййим е не толкова да даде пълно изложение на недостоверните откъм тяхното съдържание (*матн*) хадиси, а да предостави принципна методология за идентифицирането им. Според критериите на Ибн ал-Каййим за критика на съдържанието на хадисите, едно пророческо предание е недостоверно, ако влиза в пряко противоречие с: Корана и установената като достоверна и общоприета

⁶³ Коран, 9: 29.

⁶⁴ Ибн Каййим ал-Джаузиййа, *Ахкām ахл аз-зимма*, 1: 122.

⁶⁵ Срв. Евстатиев, *Салафизмът в Близкия изток*, 284, 289, 292–293; срв. по-конкретно 294 във връзка с това как ислямското военно право регулира отношенията с немюсюлманите и техния статут.

⁶⁶ За доминантната позиция на „словото на Аллах“ като върховна цел, наложена на вярващите от исляма, вж. Евстатиев, *Салафизмът в Близкия изток*, 284–285, 287.

⁶⁷ Павел Павлович, *Подходи към изучаването на ранния ислям (VII – VIII в.). Метод и история*, София, 2017, 135.

пророческа Сунна; базисните постановки на ислямската религия (като идеите за грях, ад, рай, спасение и т.н.); историческите факти и здравия разум и др.

ТРЕТА ГЛАВА.

ИБН КАЙЙИМ АЛ-ДЖАУЗИЙЙА И РЕЦЕПЦИЯТА НА НЕГОВИТЕ ИДЕИ В ПОСТКЛАСИЧЕСКАТА ИСЛЯМСКА МИСЪЛ

Трета глава има за цел да представи позоваванията на възгледи и становища на Ибн ал-Каййим, срещани при по-късни улеми⁶⁸, като за целта изложението е разделено на няколко параграфа, посветени на теологията, юриспруденцията, примера на Пророка и хадисната критика.

1. Теология

1.1. Теологическият проблем за атрибутите на Аллах

Споменаванията на Ибн ал-Каййим от страна на живели по-късно ислямски религиозни учени е в контекста на споровете дали той и неговия учител Ибн Таймиййа са изпаднали в греха на уподобяването (*ташбйх*) на Аллах с творението, заради отказа им да приемат символично-алегорическото тълкуване на антропоморфно звучащите атрибути на Аллах, споменати в Корана.

1.2. Суфизъм, аскетизъм и мистицизъм

По отношение на суфизма Ибн ал-Каййим е споменават в по-късните векове във връзка с неговата интерпретация на суфийската доктрина за „анихилацията“ (*фанā*). Ханбалитът разглежда анихилацията не като пантеистично сливане на Творец и творение, а като анихилация на човешката воля в името на следването на божествения закон, низпослан в Корана и пророческата традиция.

1.3. Отвъдното и задгробния живот. Посещаване на гробници (*зийāрат ал-қубūr*)

По-късно живелите улеми реферират към възгледите на Ибн ал-Каййим преди всичко във връзка с ислямската догма за „мъчението в гроба“ (*‘азаб ал-қубūr*), за което мюсюлманите вярват, че предхожда изтезанията в ада след Деня на страшния

⁶⁸ Улеми (*‘уламā*) – мн.ч. от *‘āлим*, букв. „знаещ“, „учен“ – в терминологичния си смисъл е събирателно понятие за авторитетните познавачи на „науките за религията“ (*‘улūм ад-дйн*) и цялостната историко-религиозна традиция на исляма. Улеми са ислямският правовед (*фақйх*), тълкувателят на Корана (*муфассир*), хадисоведът (*мухаддис*), специалистът по четенето на Корана (*қāри*), „схоластикът“ или специалистът в областта на спекулативната теология (*мутақаллим*) и др. Самият термин улем е навлязъл в българския през турски език. За повече подробности вж. Симеон Евстатиив, „Улеми“. – В: *Ислямът. Кратък справочник*, 190–193.

съд. Немалко са и позоваванията на мнението на Ибн ал-Каййим по въпроса за вечността на мъченията в ада, връзката между тяло и дух след смъртта на човек и правилата за легитимното от шариатска гледна точка външно оформяне на гробовете и тяхно посещаване.

2. Ислямско право

2.1. Правна методология. *Иджтихād* и *тақлīд*

Дебатът в тази рубрика е центриран около хадиса от Му‘аз, сподвижник на Пророка, относно допустимостта на самостоятелно директно извличане на правни норми от Корана и Сунната (*иджтихād*). По-късно живелите улеми се позовават на аргументите, привеждани от Ибн ал-Каййим в защита на достоверността на хадиса.

2.2. Проблеми на позитивното право. Наказателноправни въпроси и видове ислямски брак и развод

В сферата на позитивното право голяма част от позовавания на Ибн ал-Каййим се отнасят до наказателноправни казуси. Ханбалитът е споменат във връзка с наказанието за прелюбодеяние (*зинā*), хомосексуализъм (*лиўāt*) и вероотстъпничество (*иртидād*). По-късни улеми, споменават Ибн ал-Каййим в контекста на физическите и психически недостатъци, на които единият от съпрузите може да се позове, за да разтрогне брака.

2.3. Върховенството на шариата. Императивите за джихада, „повелята на одобряемото“ и съобразеното с шариата държавно управление (*ас-сийāса аш-шар‘иййа*)

Ибн ал-Каййим е цитиран във връзка с особеното му мнение за джихадът с лицемерно изповядващите исляма, който според него е по-труден, отколкото въоръжения джихад с неверниците (*джихād ал-мунāфиқīн ас‘аб мин джихād ал-куффār*). Що се отнася до принципа за „повеля на одобряемото“ Ибн ал-Каййим е споменаван в контекста на наказанията за изоставянето на общата петъчна молитва, пиенето на вино и слушането на музика.

По отношение на „шариатската политика“ по-късните улеми представят Ибн ал-Каййим като ислямски религиозен учен, загрижен за това, че управляващите мамелюци често пренебрегват ислямския религиозен закон, който смятат за

непригоден да регулира реалния обществен живот. Това е и мотивът на Ибн ал-Каййим да лансира промени в процедурните правила на шариата, с който ислямът по-лесно да се превърне в действащото право.

2.4. Междурелигиозна полемика. Юридически статут на „покровителстваните“ (*ахл аз-зимма*)

Основен въпрос в религиозната полемика между мюсюлмани и „хора на Писанието“ е кой от синовете си Авраам е понечил да принесе в жертва. По-късните ислямски религиозни учени заявяват, че „шейх Таки ад-Дин [Ибн Таймийа] и Ибн ал-Каййим са доказали, че [определения за жертва син] е Исмаил по повече от двадесет начина [с текстове] от Корана и пророческата традиция“⁶⁹.

В трудовете на по-късните улеми се срещат и препратки към *Ахкām ахл аз-зимма* и по-конкретно по въпроси като тези дали е позволено къщата на немюсюлманин да се издига над съседна къща на мюсюлманин и дали дете, чиито родители зиммии са починали, трябва да бъде принудено да приеме исляма.

3. Личността на пророка Мухаммад и „пророческа медицина“ (*ат-тибб ан-набауӣ*)

Ибн ал-Каййим е цитиран във връзка с най-разнообразни въпроси около личността на пророка Мухаммад – неговото облекло, външен вид, начин на отслужване на задължителната петкратна на ден ритуална молитва, любими ястия и различни навици. По-късните живелите суннитски учени често цитират Ибн ал-Каййим заради широките му познания в областта на „пророческата медицина“, която комбинира както духовни упражнения, така и приемането на определени храни и напитки.

4. Хадисна критика

В полето на хадисната критика по-късни суннитски учени се позовават на *ал-Манār ал-мунӣф*, за да отрекат достоверността на цели групи хадиси, разказващи за персонажи като ал-Хадир и Удж ибн Анак. Тези предания съдържат информация, която според Ибн ал-Каййим противоречи на Корана и общоприетата Сунна.

⁶⁹ Ал-Мардәуӣ, *Китāб ал-фурӯ‘ ўа тасхїх ал-фурӯ‘*, 10: 405; Ал-Мунәуӣ, *Файд ал-қадїр*, 3: 569.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ибн Каййим ал-Джаузиййа е ислямски учен, развивал дейността си през първата половина на XIV в., чиито религиозни възгледи и правни становища оказват огромно влияние върху ислямската мисъл от следващите столетия на посткласическата епоха и Новото време. Религиозните, правните и политическите възгледите на Ибн ал-Каййим му отреждат по недвусмислен начин средишна или свързваща позиция в идеен и хронологичен план между „хората на хадисите“ (*ахл ал-хадйс*) и по-късните движения за възраждане на исляма като кадъзаделиите и уаххабитите от XVII в. и XVIII в., както и съвременните салафити от края на XIX до началото на XXI в. Проповядването от Ибн ал-Каййим особено разбиране за ислямското единобожие (*таўхйид*), залегнало в неговото теологическо кредо, и приносът му за експлицитното формулиране на идеята за „надмазхабизъм“ са от особено значение за формирането на съвременния салафизъм като движение с глобален обхват в суннитския ислям.

Като приемник на традиционалистката линия в теологията (*усўл ад-дйн*) Ибн ал-Каййим води идейна борба с „полурационалистическото“ направление в суннитското спекулативно богословие – ашаризма, относно ролята на разума в интерпретирането на свещените за исляма текстове. Ибн Каййим ал-Джаузиййа унаследява от традиционалистите и своята представа за същността на вярата, разбираана като съвкупност от изповядване на вероучителни принципи и извършване на съответстващи на тях действия. Това предопределя и особения му акцент върху някои иначе класически за суннизма и общоприети в исляма постановки. Сред тях са воюването с всички отпаднали от исляма по една или друга причина мюсюлмани, стриктната сегрегация между мюсюлмани и немюсюлмани, борбата с различните форми на публичен „разврат“ чрез императива за „повелята на одобряемото“, премахването на осъдителните нововъведенията в религията (*бида‘*) и форми на „идолопоклонничество“ като почитането на гробове. Ибн ал-Каййим доразвива концепцията за съобразено с шариата управление, или „шариатска политика“ (*ас-*

сийāса аш-шар‘иййа), като средство за реализиране на крайната цел на исляма – по собствените му думи върховното положение на словото на Аллах⁷⁰.

Ибн Каййим ал-Джаузиййа има важна заслуга за експлицитното формулиране на базисния салафитски принципа за „надмазхабизма“ в сферата на юриспруденцията. В своя трактат *И‘лāн ал-му‘аққи‘йн* ханбалитът дава такова определение на мюфтийската институция, което не предполага съобразяване с предходните религиозноправни авторитети в рамките на съответната школа.

Ибн ал-Каййим оказва влияние върху формиране на по-късната салафитска представа за зиммиите и съответно за юридическия им статут от гледна точка на шариата. Като отпаднали от единствения изконен монотеизъм – исляма, юдеите и християните в „дома на исляма“ следва да се подчиняват на редица дискриминационни мерки – включително заплащането на допълнителен данък (*джизйа*), който обаче не е белег за по-снизходително отношение към тях, тъй като той следва да се заплаща и от всички останали неверници в една ислямска държава.

Отношението на Ибн ал-Каййим към рационализма и мистическия суфизъм е предопределено от потенциалната им способност да оспорят абсолютното епистемологическо превъзходство на откровеното свише религиозно знание (*‘илм*), съдържащо се в Корана и Сунната. За да бламира епистемологическите претенции на рационализма, Ибн ал-Каййим възприема формулираната от неговия учител концепция за пълна хармония между разума (*‘ақл сарīх*) и автентично предаденото религиозно знание (*нақл сaхīх*), според която обаче мерило за истинност е преди всичко Откровението. Ибн ал-Каййим вижда заплаха в мистическия суфизъм, доколкото мистицизмът е базиран на личната духовна опитност, която може да влезе в противоречие с нормите на откровената свише религия. Ето защо Ибн ал-Каййим осъжда мистическата форма на суфизма, като същевременно интерпретира суфийската терминология по такъв начин, който да я доближи до постулатите на „законническата“ религия.

Суннитските учени от Близкия изток, работили в периода от средата на XIV до края на XVI в., споменават Ибн Каййим ал-Джаузиййа най-вече в контекста на

⁷⁰ Ибн Қайим ал-Джаўзиййа, *Аҳкām ахл аз-зимма*, 110–111.

неговите (прото)салафитски възгледи. Така на преден план в по-нататъшната история на суннитския традиционализъм излизат дебатът за правилното възприемане на атрибутите на Аллах, призивът към *ижтихād* в противовес на *тақлīд*, въпросите на „шариатската политика“, чувствителната за салафитите тема за посещаването на гробове и др. Наред с тези позовавания по-късни суннитски религиозни учени се интересуват и от по-„езотеричните“ виждания на Ибн ал-Каййим за човешките дух и душа и задгробния живот, а също и към неговите занимания с „пророческата медицина“. Друга голяма част от позоваванията на Ибн ал-Каййим в посткласическата ислямска мисъл са свързани и с редица битови аспекти от живота на пророка Мухаммад в качеството му на „прекрасен образец“ (*усūа ҳасана*) за мюсюлманите.

Ибн Каййим ал-Джаузиййа изиграва важна роля в историята на ислямската религиозна мисъл, а именно тази на посредник между по-ранните традиционалисти и по-късните салафити. Освен това самият той допринася за доразвиването на редица унаследени от „хората на хадисите“ идеи, в което се състои и неговия оригинален принос. Предвид определящото значение, което неговите трудове имат за разгръщането на по-късните (включително и днешните) опити за възраждането на исляма, Ибн ал-Каййим се нарежда сред най-влиятелните и значими посткласически ислямски учени.

ПРИНОСИ

1. Чрез предприетото подробно изследване на позоваванията у по-късни ислямски учени, живели в период от две столетия и половина след Ибн Каййим ал-Джаузийа, в дисертацията са очертани по-конкретни представителни тематични направления в областта на ислямската теология и право, по които се разгръща исторически неговото влияние. Основни сред тези теми са:

- Атрибутите на Аллах и обвиненията в антропоморфизъм.
- Призивът за *иджтихād* в противовес на *тақлīд*.
- Пропагандирането на идеята за „шариатска политика“.
- Правилата за посещаването на гробове.
- Религиозната полемика с юдеи и християни и религиозноправният статут на немюсюлманите в „дома на исляма“.
- Отношението към ислямското учение за джихада.
- Позиция спрямо мистическия суфизъм.
- Наказанията за прелюбодеяние и хомосексуално поведение.
- Хадисна критика на самото съдържание на пророческите предания.

2. В дисертацията е представен анализ на полемичния антиюдейски и антихристиянски трактат *Хидāйат ал-хайārā*. Макар че въпросният труд вече е бил обект на изследване в няколко статии, дисертацията хвърля допълнителна светлина върху него и конкретно върху въпроса за видовете механизми, чрез които Ибн ал-Каййим подлага библейския текст на систематичен ислямски прочит, за да докаже, че ислямския пророк Мухаммад е „записан“ (*мактуб*) в писанията на Стария и Новия завет.

3. Предложен е конкретен текстови анализ на представения в *Ахкām ахл аз-зимма* ислямски дебат за налагането на данъка *джизйа*, като са разгледани последователно различни гледни точки относно идеологическите мотиви, стоящи зад кораничната разпоредба за облагането на зиммиите с джизие.

4. В дисертацията е предприет първият опит за извеждането на конкретни изводи относно изложения в *ал-Манār ал-мунйф* метод на Ибн ал-Каййим за критиката на съдържанието (*матн*) на хадисите без оглед на веригата от позовавания (*иснād*).

Публикации на докторанта по темата на дисертацията:

- (1) „Западни ислямоведски подходи към делото на Ибн Кайим ал-Джаузия (1292–1350)“. – В: *Сборник XIII Конференция на нехабилитираните преподаватели и докторанти от Факултета по класически и нови филологии*, съст. Мадлен Данова, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2017, стр. 261–268.

- (2) „Ибн Кайим ал-Джаузийя (1292– 1350) и неговите апологетични процедури за „ислямизиране“ на библейския текст: старозаветни и новозаветни предсказания за пророка Мухаммад“. – В: *Сборник XIV Конференция на нехабилитираните преподаватели и докторанти от Факултета по класически и нови филологии*, съст. Мадлен Данова, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2017, стр. 266–273.