

СТАНОВИЩЕ

По конкурс за присъждане на академичната длъжност „професор“ по професионално направление 2.2 – история и археология (история на арабския свят и исляма), обявен в ДВ бр. 100/15.12.2017 г.

От: проф. дфн Павел Веселинов Павлович, ръководител на Катедра „Арабистика и семитология“, СУ „Св. Климент Охридски“

Като член и председател на научното жури (заповед РД 38-49 от 23.01.2018 г.) по конкурс за присъждане на академичната длъжност „професор“ по професионално направление 2.2 – история и археология (история на арабския свят и исляма), обявен в ДВ бр. 100/15.12.2017 г., получих за рецензиране един комплект с документи на кандидата доц. д-р Симеон Евстатиев Евстатиев, допуснат до участие в конкурса на 28.02.2018 г. с решение на комисия (заповед РД 38-152 от 21.02.2018 г.) в състав проф. д-р Мадлен Данова (председател); проф. дфн Павел Павлович и доц. д-р Цветомира Пашова (членове).

Доц. Евстатиев е завършил специалност „Арабистика“ в СУ „Св. Климент Охридски“ през 1994 г. с успех „отличен“ 5.75. През 2001 г. с решение на ВАК му е присъдена научната и образователна степен „доктор по история“. През 2007 г. с решение на ВАК му е присъдено научното звание „доцент“ по научна специалност 05.03.04 (Нова и най-нова обща история (История на арабския свят и исляма)).

От 1996 г. Симеон Евстатиев преподава като хоноруван асистент в специалност „Арабистика“ на Центъра по източни култури и езици. От 2000 г. е назначен на щатно място в катедра „Арабистика и семитология“. От 2006 г. насам той ръководи магистърската програма „Близкоизточни изследвания: Общество и култура на арабския свят“ при специалност „Арабистика“.

Академичната дейност и публикациите на доц. Евстатиев му спечелват международно признание. През периода 2009–2011 г. е бил асоцииран доцент в университета в Питсбърг (САЩ), през 2013–2014 г. – гост-професор в Принстънския университет в САЩ, през 2016–2017 г. – стипендиант на фондация Герда Хенкел в Свободния университет в Берлин.

Доцент Евстатиев е рецензент на научни трудове за получаване на различни научни степени и академични длъжности, както и анонимен рецензент към програмата Фулбрайт.

Доцент Евстатиев е участвал и ръководил 15 научно-изследователски проекта в България и чужбина. Член е на пет международни научни организации.

Доцент Евстатиев има двама защитили докторанти.

Доцент Евстатиев е публикувал четири монографични труда на български език и тридесет и осем статии, студии, глави от книги и учебни помагала на български, английски и немски език. За качеството на научната продукция на доц. Евстатиев говори присъствието му в утвърдени международни наукометрични бази данни. Към датата на написването на настоящата рецензия той е индексирани в SCOPUS с h-index 1 (<https://www.scopus.com/authid/detail.uri?authorId=56910146800>) и в google scholar с h-index 4 (<https://scholar.google.com/citations?user=mXOZ3nwAAAAJ&hl=en>). Отражение на високото качество на научната продукция на доц. Евстатиев е и приложената справка за цитиранията. Според информацията от система „Авторите“ на СУ „Св. Климент Охридски“ трудовете на доц. Евстатиев са цитирани 220 пъти.

За участие в конкурса доц. Евстатиев е представил монографичния труд *Салафизмът в Близкия изток и границите на вярата*, София, Изток-Запад, 2018 г.

Във Въведението към труда си (с. 21–58) авторът дискутира съвременното състояние на изследователското поле и опитите на социални и политически активисти в науката да предефинират понятието „ислям“, отричайки съществуването на ислямска „есенция“. Авторът заявява, че няма да работи с „активистката“ представа за съществуването на много условно свързани помежду си „локални ислями“ (с. 46). За разбирането на салафизма като исторически и интелектуален феномен е необходимо да се осъзнае наличието на нормативен ислям, който представлява устойчива структура, а не сбор от краткотрайни и динамични конструкции на отделно взети „действащи лица“ (*agents*).

Трудът е структуриран в две глави. В първата Евстатиев определя границите на салафизма отвън, като анализира неговите „припознавания“ в по-ранни течения, които сами по себе си не могат да бъдат определени като салафитски. Във втората глава, напротив, се разглежда същината на салафизма като правно и политическо течение в суннитския спектър на исляма.

От особена стойност за разбирането на салафизма е връзката, която Евстатиев прави между движението *Ахл-и ҳадїс* в Индия и движението на традиционистите (*ахл ал-ҳадїс*) през II/VIII и III/IX в. И в двата случая преданията за думите и делата на арабския пророк (*ҳадїси*) служат за

формирането на всеобхватна правна, морално-етична и поведенческа система, която е длъжен да следва всеки мюсюлманин (с. 59–75). Но докато движението на *ахл ал-хадѝс* придобива институционални измерения в четирите класически правни школи в суннитския ислям, индийските *Ахл-и хадѝс* отричат придържането към школските авторитети, което разглеждат като „сляпо подражание“ (*тақлѝд*). По този начин те не само заобикалят традиционните авторитети, но чрез това създават предпоставка за радикално преразглеждане на утвърдената от столетия насам ислямска екзегетика и правна херменевтика.

Евстатиев се спира на съотношението благочестие/легализъм, което ни помага да разберем често срещаното и странно от гледна точка на неислямския наблюдател мюсюлманско съчетание между аскетична отдаденост и мистична вглъбеност от една страна и светски дела като джихада от друга страна. Важен за разбирането на салафизма е анализът на реакцията на стриктни легалисти като Ибн Таймийа и неговия ученик Ибн Қаййим ал-Джаўзийа на учението на суфизма, което за тях е свързано с „еретични“ идеи (духовното единение с Бог) и практики (слушане на музика, ритмично рецитиране, повтаряне на имената на Аллах с цел да се постигне мистичен екстаз) (с. 76–92). Авторът разглежда подробно движението на кадъзаделиите и разпространението на тяхното учение на Балканите и в арабския свят. Проучва възгледите на основателя на движението Биргиви Мехмед Ефенди (1523–1573) и неговите последователи, като изтъква, че като ханафити в правото и матуридити в теологията те не са салафити в смисъла на последователи на ханбалитската теология в руслото на Ибн Таймийа и Ибн Қаййим ал-Джаўзийа (с. 93–170). Според автора религиозната ориентация на кадъзаделийското движение може да бъде определена като „стриктен ханафизъм“ (с. 137).

Евстатиев запознава читателя с модернизкия мюсюлмански реформизъм и неговите представители, Джамал ад-Дийн ал-Афгани, Мухаммад Абду и Рашид Рида, като аргументирано твърди, че те не могат да бъдат разглеждани като салафити в тесния смисъл на думата. Анализът на Евстатиев е подкрепен със задълбочен преглед на споровете в съвременните академични среди на Запад относно рамките на понятието „салафизъм“. Авторът застъпва тезата, че интелектуалните и корени на салафизма възхождат към „хората на преданието“ и Аҳмад ибн Ханбал (с. 158–170).

Във втора глава авторът се спира на това какво представлява салафизмът. В първия параграф (с. 171–202) описва догматичните особености на салафизма – доктринално разграничаване, символично дистанциране и социално сепариране от останалите мюсюлмани и немюсюлманите. Отделя внимание на академичната подготовка на салафитите и техните познания по класически арабски език. Спира се подробно на тяхната теология и юриспруденция. Важно за разбирането на салафизма е уточнението, което Евстатиев прави на с. 188: макар и да са приемници на

ханбалитската теология, салафитите не са ханбалити в юриспруденцията. Поради това е неточно и подвеждащо да ги окачествяваме като ханбалити.

Във втория параграф Евстатиев разглежда проблема за границите (*худūd*) на Аллах, вярата и неверието (с. 203–331). Съгласява се с мнението на Кристофър Мелчърт, че ислямът не е чиста ортопраксия. Макар и легалистки ориентирана, мюсюлманската религиозност включва значим теологичен компонент. Проследява различните мнения за източниците на правото, чиито спектър варира между скриптурализма, т.е. провъзгласяването на Корана за единствения източник на правни норми, традиционализма, който добавя към Корана сунната, т.е. нормативната практика на пророка и общността, и рационализма с неговата привързаност към „свободното мнение“ (с. 203–227). Спира се на съотношението между вярата и делата в представите на различните теологични направления в исляма и ролята, която играе всеки от тези компоненти за очертаването на рамките на вярата и неверието. При салафизма представата за вярата включва вярата в сърцето, потвърждаването с езика и съответните дела, извършени посредством телесните членове.

Авторът отделя значителна част от труда си на живота и учението на Ибн Таймийа (с. 228–331), чрез което разкрива значимостта на активизма в представата на салафитите. Засяга темата за отношението между владетеля и учените, която е много важна за разбирането на исляма (с. 252–260). Авторът справедливо отбелязва, че за всеки мюсюлманин шариатът си остава основата на естествения ред на нещата, а опитите за „секуларизация“ се възприемат като нарушаване на този ред. Показателно в това отношение е твърдението на Ибн Таймийа „Ако властта са отдели от религията или религията от властта, ще настъпи поквара в положението на хората“ (с. 261). От особен интерес е изложението на епистемологията на Ибн Таймийа, която отрежда на рационалното съждение второстепенна по отношение на текстовите източници роля (с. 270–4). Авторът подлага на системен анализ и представите на Ибн Таймийа за свещената война (*джихад*), посочвайки, че в неговите представи, а и в представите на исляма като цяло, джихадът е средство, чрез което всички немюсюлмани да бъдат приобщени към дома на исляма (с. 283–287). Анализът на теологията на джихада показва как ислямът изгражда своя представа за гибелта в името на вярата като средство за попадане в рая. Тази представа се отличава коренно от християнското учение за тайнството на божията благодат, която не може да бъде прозряна от хората, още по-малко осигурена чрез техните дела в тукашното (с. 288–290). Разгледани са и фетвите на Ибн Таймийа срещу монголите, чието съдържание оформя представите на съвременния салафизъм за джихада (с. 302–312). В тясна връзка с представите за джихада се намира принципът на „верността и отхвърлянето“, чрез който салафитите определят отношението си към неверниците, били те „заблудили се“ мюсюлмани или представители на немюсюлманска верска общност (с. 332–370).

Важно място в структурата на салафитската идеология заема представата за вероотстъпничеството и обвинението в неверие (*такфър*), на която авторът се спира на сс. 371–400. Още от времето на класическия суннитски ислям представата за богохулството включва както отказа от исляма, така и равносилното му отричане на монотеизма или изричане на обиди срещу пророка Мухаммад и неговите сподвижници. Авторът прави задълбочен анализ на представите на четирите правно-богословски школи в суннитския ислям по въпроса за вероотстъпничеството и неговата връзка с теологическата представа за неверието (*куфр*) и правните последици на обявяването за неверник (*такфър*) (сс. 349–400).

В третата част на втора глава (сс. 401–566) авторът разглежда съвременния салафизъм. За правилното разбиране на термина е важен анализът на салафитския *манхадж* – метода за практическото приложение на салафитските правни и догматични принципи. Макар че салафитите споделят общи ценности в областта на вярата и ритуалните практики, те не работят с еднакви представи за начините за тяхното прилагане и разпространение. Авторът обсъжда класификациите на Куинтън Викторович, Томас Хегхамер и Золтан Пал. След това авторът преминава към учението на ал-Маудуди и Саййид Кутб за всеобхватния божествен суверенитет и неговото отражение върху салафитската идеология.

Представеният от доц. Евстатиев труд представлява несъмнен принос в изучаването на салафизма. Сред приносите на труда мога да открия:

- Книгата е ценна с това, че, както отбелязва самият автор, той анализира салафизма в руслото на суннитския ислям през призмата на изследователския проблем за границите между вяра и неверие, без да си поставя за цел „нито да „защитава“ салафизма, нито да го „развенчава““ (с. 11).
- Авторът проследява идейните корени на салафизма, които открива в движението на „хората на преданието“, оформило се през III/X в. около багдадския правовед и разказвач на *хадиси* Ахмад ибн Ханбал. Спира се подробно на историята на движението през XX в.
- Авторът въвежда дефиниция на салафизма, която е изключително важна за разбирането на явлениято и избягването на неточни обобщения. Салафитите загърбват традиционните правни школи (мазхабите), отхвърлят суфизма, но същевременно се придържат стриктно към текстовете на Корана и сунната като източници на верски принципи и правни норми. За движението на салафизма в наши дни е характерен и активният прозелитизъм и мисионерска дейност (сс. 165–166). салафитите веднага правят впечатление с отличното си познаване на книжовния арабски език (с. 175).

- Доц. Евстатиев представя теологичните и активистките съставляващи на салафизма, като недвусмислено показва, че става дума за движение, което е единно откъм своята идеология, но следва различни подходи към нейното разпространение и прилагане.
- Въвежда понятието „суннитски спектър“, което очертава общите граници на всички основни течения, самоопределящи се като „хора на Сунната и общността“ (с. 51).
- Чрез прецизен филологически анализ на ключови термини разкрива концептуалния апарат на салафизма.
- Разглежда историята на понятието „куфр“ (неверие), като отбелязва разширителното му тълкуване в рамките на салафитската идеология.
- Проучва издълбоко историята и идеите на кадъзаделийското движение. Спира се на недостатъчно проучения въпрос за неговото разпространение в Румелия и арабския свят.
- Авторът за първи път превежда на български език части от „кредото“ на Ибн Ханбал, както и „кредото от Уасит“ на Ибн Тиймийа. Тези текстове са ключови за осмислянето на салафитската идеология.

Трудът се отличава с ясна структура и последователно изложение. Читателят добива завършена представа за това какво представлява салафизмът като правно и теологическо учение и обществено-политическо движение.

Трудът на доц. Евстатиев навежда изследователя на исляма на важни размисли, които очертават интересни перспективи за задълбочаване в историята на мюсюлманското право и теология.

Интересна насока за мисълта намирам в тезата на автора, че движението на *ахл ал-хадйц*, възникнало през 2/9 в., допринася за формирането на четирите правни школи в суннитския ислям. Неоднократно цитираното от автора изследване на Мелчърт *The Formation of the Sunni Schools of Law* недвусмислено показва, че през 3/9 в. всяка от оформящите се школи (дори някогашните привърженици на „свобдното мнение“, ханафитите) приема *хадйцуме*, което ще рече, преданията за Пророка Мухаммад и неговите сподвижници, за основен извор, от който се извеждат нормите на мюсюлманското право. Представителите на четирите школи споделят общи методологични подходи към удостоверяването на *хадйцуме*. Призовавайки за преодоляване на школите и завръщане към неизопачената практика на праведните предци, салафизмът всъщност се отдръпва от правната херменевтика на четирите школи. Отхвърлянето на „сляпото подражание“ на школските авторитети, струва ми се, означава завръщане към „антиаклидизма“ на *ахл ал-хадйц* от 2/8 и началото на 3/9 в. (вероятно споделян и от самия Ибн Ханбал), чрез което салафитите създават епистемологична предпоставка за процъфтяването на нови методи за тълкуване на *хадйцуме*. За

разлика от класическите правовеци и събирачи на предания от 3/9 в. и по-нататъшните столетия, те не отричат априорно автентичността на значителна част от огромния корпус от *хадиси*, което им позволява да ги преосмислят в съзвучие със салафитските правни и теологически представи и приоритети. Цитираният от Евстатиев „*хадис* за странника“ (с. 173) подсказва, че за разлика от *ахл ал-хадис*, чиято критична методология се гради на анализ на съобщителната линия (*иснāда*), салафитите обръщат по-голямо внимание на съдържанието (*матна*), който разполагат в необходимия им обяснителен контекст, без да се тревожат особено за достоверността на позоваването. Отдръпването от прикования към *иснāда* метод на класическата *хадисна* критика е впечатляващо нововъведение в подхода към мюсюлманските предания. В перспектива то може да послужи на несалафитските реформаторски учения.

Авторът често се позовава на *хадиси*, което е неизбежно за такъв задълбочен и всеобхватен труд. За мен остава открит въпросът за тяхната историчност. Така, например, обсъждайки темата за „границите на Аллах“, Евстатиев въвлича предания от „Хрониката“ на Мухаммад ибн Джарйр ат-Табарй (поч. 310/923) за думите на ‘Ā’иша и други участници в първата гражданска война (656–661). Не съм сигурен, че тези разкази отразяват действителни събития, разиграли се двеста и седемдесет години преди смъртта на ат-Табарй. Това, разбира се, не може да накърни основната теза на автора, която се отнася до салафитското разбиране за границите, но все пак налага известно отдръпване от историческите претенции на мюсюлманския сакрален наратив. Така спорът между ‘Ā’иша и ‘Усмāн, описан на сс. 223–4, вероятно отразява антиумайядските нагласи на ранните Аббасиди и надали повествува за действителни събития, разиграли си през 656 г. Същото се отнася до останалите предания за седмото столетие, които най-вероятно представляват псевдоисторически проекции на по-късни догматични позиции.

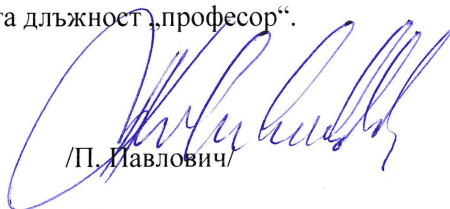
В Трета глава авторът различава две разбираня за неверието („куфр“). Едното, теологическо, е разгледано подробно на примера на трактата на ал-Газālй срещу философите. Другото, юридическо, е свързано с понятието за вероотстъпничество чрез явно отричане от исляма или неизпълнение на някое от ритуалните задължения като петкратната молитва или поста по време на месец рамадан. Авторът уточнява, че за ал-Газālй „куфр се изравнява с вероотстъпничество (*иртидāд*), придобивайки не просто назидателен, но и стриктно юридически смисъл“ (с. 369). Динамиката на отношението между теологическия (назидателно-осъдителния?) и юридическия (наказуемия?) *куфр* е от особено значение за разбирането на салафитската мисъл. С интерес бих се запознал с подробни примери за преливането на първия тип във втория в учението на ал-Газālй, което, доколкото разбирам, е ключово за по-късната концептуализация на *куфр*. В известна степен тази бележка важи и за авторския анализ на Ибн Тиймийя: фетвите му срещу *гулāt* изглеждат

мотивирани преди всичко от тяхното отпадане от мюсюлманската ортопраксия (петте молитви и т.н.), ала чак на второ място от теологични съображения (обожествяването на 'Али и т.н.) (с. 377). За мен остава недокрай ясен въпросът доколко двата типа *куфр* се припокриват, т.е. възможно ли е теологическият *куфр* да доведе не само до назидателно предупреждение, но и до конкретно наказание за престъпване на някоя от „божиите граници“ (*худоуд*).

Смятам, че по своя обхват и задълбоченост трудът на доц. Евстатиев отговаря на най-строгите изисквания за академизъм и приносен характер на изследването. Несъмнените достойнства на доц. Евстатиев като преподавател в Катедра „Арабистика и семитология“, участието му в управлението на национални и международни проекти, многобройните му публикации, честотата на тяхното цитиране, отразена в международните наукометрични бази данни, дейността му като научен ръководител на защитили докторанти и рецензент на дисертационни трудове и академични публикации са ясно свидетелство, че в негово лице СУ „Св. Климент Охридски“ разполага с компетентен преподавател и изследовател от международен мащаб. Личните критерии за качество, които доц. Евстатиев следва в своите публикации и др. академични изяви, далеч надхвърлят изискванията на текущото законодателство и съответните разпоредби в „Правилника за условията за придобиване на научни степени и заемане на академични длъжности в СУ „Св. Климент Охридски““. Така изложените обстоятелства ми позволяват убедено да препоръчам на почитаемото научно жури да присъди на доц. Евстатиев академичната длъжност „професор“.

София

03.05.2018 г.



/П. Павлович/