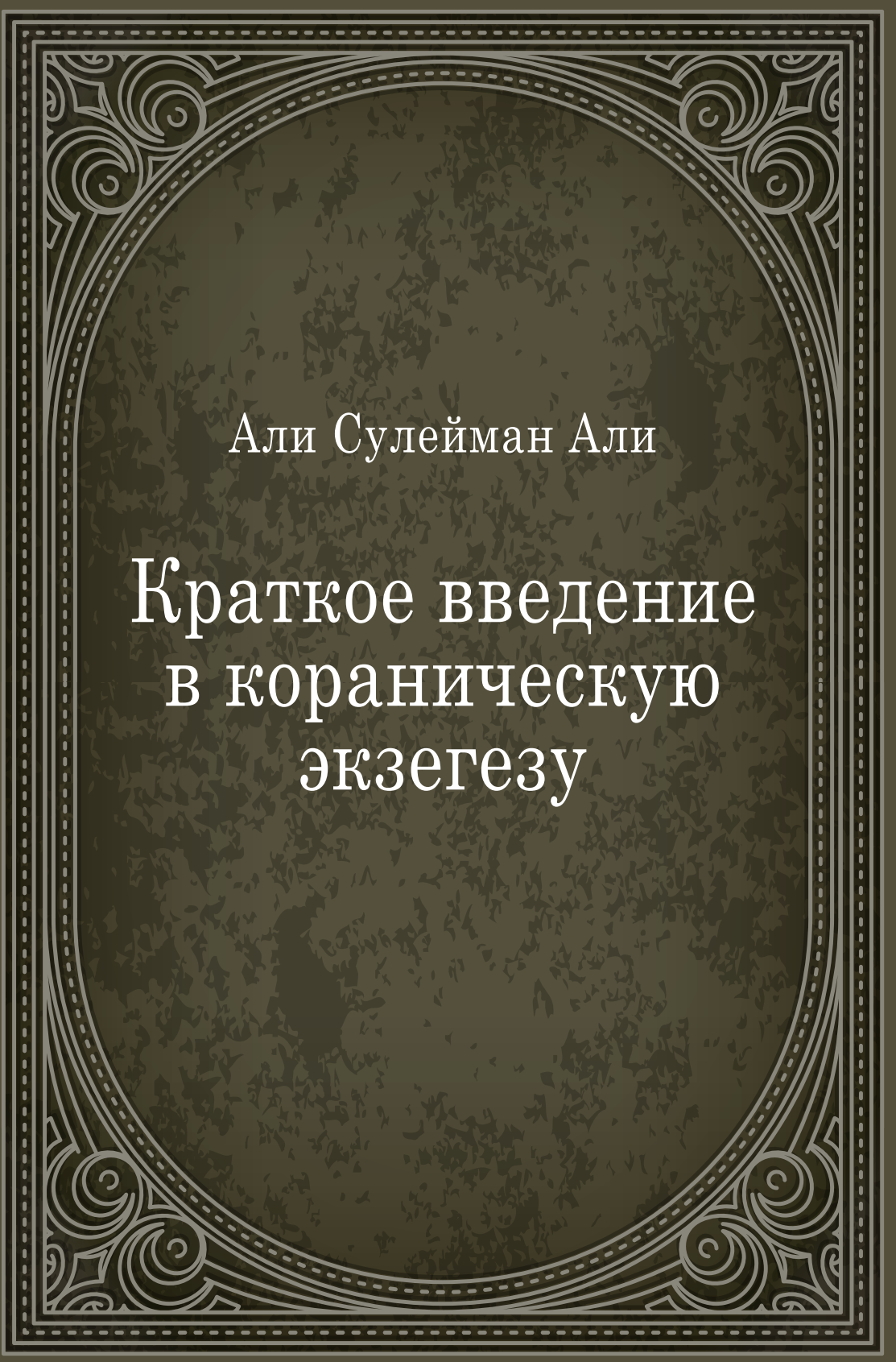




Али Сулейман Али

Краткое введение
в кораническую
экзегезу

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

Ali Suleiman Ali

**A BRIEF INTRODUCTION
TO QUR'ANIC EXEGESIS**



London • Washington
The International Institute of Islamic Thought
2017

Али Сулайман Али

**КРАТКОЕ ВВЕДЕНИЕ
В КОРАНИЧЕСКУЮ ЭКЗЕГЕЗУ**

Издательство «Петербургское Востоковедение»
Санкт-Петербург
2022

УДК 297.18
ББК 86.38-2

*Книга издается под патронажем
Института интеграции знаний*

Али Сулайман Али. Краткое введение в кораническую экзегезу / пер. с англ. С. Казаков. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2022. — 176 с.

А 50 Цель коранической экзегезы (тафсира) как наиболее важной из исламских наук — прийти к точному пониманию Корана и истинному смыслу его айатов. С того момента, как Пророк покинул наш мир, многие ученые неустанно трудились, желая представить мусульманам и всем людям правильное понимание Корана. Понимание должно быть настолько полным, насколько возможно, тогда станет мыслимой попытка расширить знание руководства, которое содержится в Откровении, а равно и образа жизни, соответствующего его принципам.

В настоящей работе прослеживается эволюция коранической экзегезы, начиная со времен Пророка, а также его сподвижников и последователей, ранних муфассиров (экзегетов) с их независимыми тафсирами, до нынешней эпохи.

В книге излагается содержание работ видных толкователей; сравниваются и критикуются различные методологии. В конечном счете, мы получаем широкое, но при этом важное резюме темы.

Настоящее издание является ценным дополнением к пониманию и исследованию коранического текста.

*Взгляды и мнения, выраженные в данной книге, принадлежат автору
и могут не совпадать с мнением издателя.*

ISBN 978-5-85803-587-9

ISBN 978-5-85803-587-9



© Институт интеграции знаний,
издание на русском языке, 2022
© The International Institute of Islamic Thought,
издание на английском языке, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	6
Глава 1	
Исторический обзор	9
Глава 2	
Тафсир в третьем и четвертом веках хиджры.	26
Глава 3	
Тафсир, основанный на предании (<i>ат-тафсїр би ал-ма'сїр</i>)	54
Глава 4	
Тафсир и фетвы сподвижников Пророка (сахабов)	64
Глава 5	
Тафсир и фетвы Преемников (табиинов)	103
Глава 6	
Тафсир, основанный на личном мнении (<i>Ат-тафсїр би ар-ра'ї</i>)	126
Глава 7	
Тенденции современного толкования Корана	156
Заключение	168
Словарь	171
Об авторе.	175

ПРЕДИСЛОВИЕ

Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного!

И Мы ниспослали тебе (также) Послание для того, чтобы ты разъяснил людям то, что им ниспослано, и для того, чтобы они поразмыслили.

Коран, 16: 44

Коран — это последнее Откровение человечеству. Коран — это первый источник исламского права (*шар‘ий*). Он обращается к человечеству прежде всего и главным образом, чтобы дать руководство во всех аспектах жизни: духовном, политическом, экономическом, социальном и т. д. Коран — это свет, который открывает взгляду человека прямой и правильный путь. Поэтому со времен пророка Мухаммада (САС¹) и вплоть до настоящего момента мусульмане посвящали свою жизнь изучению Корана, размышлению над его учением, извлечению из него полезных уроков и рассмотрению происходящих на земле событий в свете этого вечно искрящегося Божественного фонтана. В результате этих изысканий мы получили в наследство впечатляющий массив знаний об исламе.

И действительно, Коран — это мать всех исламских наук. Можно со всей справедливостью утверждать, что все исламские науки, начиная с хадисов (заявлений и действий пророка Мухаммада, а также случаев молчаливого одобрения им чего-либо) и основ ис-

¹ САС — Салла-л-Лáху алáйхи ва салам — ṣallā llahu ‘alayhi wa sal-lam — «да благословит его Аллах и да приветствует!». Эта формула всегда произносится мусульманами вместе с именем пророка Мухаммада, а также в том случае, когда его упоминают в качестве Пророка Аллаха.

ламского права (*усу́л ал-фикх*) и заканчивая арабской грамматикой (*нахв*) и риторикой (*балāга*), несут на себе отпечаток Корана. В этой связи знание, связанное с эволюцией тафсира как науки о коранической интерпретации (или коранической экзегезе), весьма важно и полезно не только мусульманам, но и немусульманам.

Настоящее издание должно помочь знакомству изучающих науки о тафсире с историческим развитием толкования Корана со времен пророка Мухаммада до настоящего времени. Внимание в работе акцентируется на природе, характеристиках и методологии тафсира Пророка. Обсуждается также тафсир сподвижников Пророка (сахабов; *сахāба*) и тафсир табиинов² (*тāби 'ун*), включая статус, характеристики и методологию их тафсира.

Многообразные компиляции различных типов тафсира, которые появились в дальнейшем, равно как и их авторы, также обзреваются в настоящей работе.

В книге рассматриваются два основных типа тафсира: *ат-тафсир би ал-ма'сūr* и *ат-тафсир ар-ра'й*, кроме того, проливается свет на некоторые новые тенденции в тафсире в современном мире, подчеркиваются различия между классическими и современными трудами.

К этому можно добавить, что работа задумывалась как краткая и описательная, а не аналитическая. Дело в том, что основная ее цель заключалась в том, чтобы дать читателям базовую информацию об эволюции тафсира, о выдающихся толкователях Корана (муфассирах; *муфассир'ун*) и их сочинениях. Мы надеемся, что это краткое введение будет представлять интерес для изучающих тафсир и воодушевит их на собственные исследования в данной области.

В случаях, когда даты приводятся в соответствии с исламским календарем (по хиджре), это дополнительно указывается, в противном случае используется григорианский календарь. Арабские слова даются курсивом и не склоняются, за исключением тех, которые стали общеупотребительными. Диакритические знаки в случае арабских имен не используются. Все переводы из арабских источников авторские.

² Табины (*тāби 'ун*) — следующее после сподвижников поколение.

Предисловие

С момента своего основания в 1981 г. Международный институт исламской мысли (ИИМ) стал основным центром содействия серьезным ученым начинаниям. За прошедшие десятилетия с этой целью он осуществил множество исследовательских программ, провел большое количество семинаров и конференций, а также опубликовал немало ученых трудов, специализация которых — социальные науки и различные области теологии (таковых на данный момент насчитывается более четырехсот, их язык — английский и арабский, и многие из них переведены на другие языки).

Мы хотели бы поблагодарить автора, а также редакторскую и издательскую команды Лондонского отделения ИИМ и всех, кто был напрямую или опосредованно связан с завершением настоящей работы. Да вознаградит их Бог за все их старания.

Январь 2017 г.

Глава 1

Исторический обзор

Краткое содержание главы

1. Знакомство с коранической экзегезой, составляющей единое целое с базовым определением терминов, а также с тем, что она означает и как она развивалась на протяжении веков.
2. Знакомство с наиболее известными экзегетами и их произведениями, названия ключевых тафсиров.
3. Очевидно, что в Коране есть множество смысловых уровней и прочих объемных элементов: «Если бы Мы ниспослали этот Коран на гору, то ты увидел бы, как она смиренно раскалывается от страха перед Аллахом» [Коран, 59: 21]. Но вопрос состоит в том, доступен ли этот смысл нам, людям? Экзегеза Корана включает в себя понимание/разъяснение/толкование каждого айата. Нужен ли нам ясный, очевидный смысл или мы должны попытаться заглянуть под поверхность и раскрыть сокрытые значения? Есть ли у нас возможность совершить это, должны ли мы делать это, учитывая наши ограниченные возможности, должны ли мы придерживаться только того, что знаем из пророческих преданий?
4. Какие методологические стандарты должны быть приняты в коранической экзегезе? Должны ли мы полагаться только на хадисы и комментарии сподвижников? Или, учитывая пространственно-временной фактор, принять на вооружение определенный уровень аргументации и/или рационального понимания при интерпретации текста?

Эти и другие вопросы, представляющие собой неотъемлемую часть коранической экзегезы, преследовали мусульман на протяжении веков. Это привело к тому, что экзегеты восхваляли друг друга, критиковали друг друга и даже противостояли друг другу. В этой главе дается краткий обзор соответствующих проблем.

Наука тафсира нацелена на объяснение значения Слова Аллаха, ниспосланного в Его Священном Писании, Коране, Его Посланию Мухаммаду (да благословит его Аллах и приветствует!). Обычно слово *тафсир* переводится как ‘толкование’, или ‘экзегеза’, Корана. Это одна из главных исламских наук. Арабский корень *ф-с-р* имеет значение ‘раскрывать’, ‘выявлять’¹, и классические мусульманские ученые утверждают, что отглагольное существительное *тафсир* происходит от слова *фассара*, которое переводится как ‘объяснять’. Термины *фассара*, *тафсира* и *тафсир* означают ‘объяснение’, ‘разъяснение’, ‘изложение’ и ‘раскрытие’.

Тафсир (букв.: ‘объяснение’) и *та’вйл* (букв.: ‘интерпретация’) — это два термина, которые обычно используются учеными как синонимы, или взаимозаменяемые слова, для обозначения толкования, или экзегезы, Корана. Оба термина происходят от переходных глаголов, хотя слово *тафсир* используется чаще из-за его интенсивной сигнификации². Согласно арабским лексикографам, слово *та’вйл* является производным от слова *аввала* (‘возвращаться’ или ‘прийти к окончательному итогу’) и/или *ийāла* (*масдар*, то есть отглагольное существительное, от слова *āла* со значением ‘организовывать’ или ‘формировать’).

1.1. Разница между *тафсиром* и *та’вйл*

Согласно Мухаммаду ибн Мухаммаду ал-Матуриди (ум. 333 г. х.), тафсир — это объяснение окончательного смысла текста, раскрывающее то, что исключительным образом имеет в виду в тексте Бог, в то время как *та’вйл* применяется для того, чтобы придерживаться

¹ *Al-Suyuti J.* Al-Itqan Fī ‘Ulum al-Qur'an. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Imiyah, 1987/1407.

² *Ibn Ashur M.* Al-Tahrīr wa al-Tanwīr. Vol. 1. Tunis: Al-Dar al-Tunisiyyah li al-Tibā‘ah wa al-Nashr, n. d. P. 5.

наиболее вероятного толкования в случаях, когда текст имеет более одного возможного значения³. Хусайн ибн Мухаммад ар-Рагиб ал-Исфахани (ум. 502 г. х.) утверждал, что тафсир — это более широкое понятие, чем *та'вйл*, и чаще используется для объяснения слов и отдельных терминов. *Та'вйл* часто используется для объяснения значений и предложений и в основном применяется в богословских текстах или книгах, тогда как *тафсир* используется не только в богословских текстах, но и в других областях (таких как корановедение и исламское правоведение)⁴. Ас-Суйути, в свою очередь, сообщал, что *та'вйл* — это информация о действительном вложенном значении, а *тафсир* — информация об указании на значение⁵. Другие ученые понимают *тафсир* как объяснение Корана, основанное на передаваемых от Пророка, его сподвижников и табиитов хадисах, и вместе с тем они рассматривают *та'вйл* как индивидуальное знание, которое выходит за рамки очевидного значения. Следующий пример может помочь прояснить этот момент:

Когда придет помощь Аллаха и победа и ты увидишь, как люди входят в религию Аллаха толпами, восслав же хвалой Господа своего и проси у Него прощения. Воистину, Он — Принимающий (покаяния)⁶ [Коран, 110: 1–3].

Тафсир, или значение, этих аятов является видимым, или очевидным, смыслом, как указано в переводе. Однако *та'вйл* этих аятов — то, как их истолковал Абдаллах ибн Аббас. Он утверждал, что эта сура или все эти аяты предвещают грядущую кончину пророка Мухаммада. Согласно этой личной трактовке, Пророк является Посланником, и его миссия завершилась принятием ислама народом Аравии. Таким образом, он должен был вернуться к Богу, который послал его.

Однако Абу Убайда Муаммар ибн ал-Мусанна (ум. 210 г. х.) и ат-Табари не соглашались с приведенными выше определениями тафсира и *та'вйл*. Для них нет различия между этими двумя тер-

³ *Al-Suyuti J. Al-Itqan*. Vol. 2. P. 382.

⁴ *Ibid*. P. 381.

⁵ *Ibid*. P. 439.

⁶ *Ibn Kathir. Mukhtaṣar Tafsir Ibn Kathīr. Dār al-Maʿrifah / Ed. Alī al-Sabūnī M., new edn. 1994. Vol. 2. P. 438.*

минами, которые они считают синонимами ⁷. Термин *тафсир* в случаях использования его для толкования Корана, согласно моим собственным выводам, был разработан во второй половине или в конце первого века хиджры. Скорее всего, ‘Абдаллах ибн Умар был первым человеком, использовавшим слово *тафсир* в значении ‘толкование Корана’ в своей фразе: *Ма йа ‘джибунй джарā’ ат ибн ‘Аббās ‘алā тафсīр ал-Кура’н фал āн кад ‘алимту аннаху ‘утийа ‘илм* («Мне не нравится [или: я не восхищён смелостью] Ибн Аббаса в его комментариях к Корану, но теперь я знаю, что ему было дано знание» ⁸). Действительно, мы не находим случаев использования этого термина в Коране и хадисах для объяснения смысла Корана. С другой стороны, в Коране слово *тафсир* использовано в одном случае [Коран, 25: 33] для обозначения «объяснения»: *Ва ла йатунака бимасалин илла джинака би ал-хакки ва ахсана тафсиран* («Какую бы притчу они ни приводили тебе, Мы открывали тебе истину и наилучшее толкование (ее)»). Термины, которые и Коран, и хадисы используют для обозначения толкования Корана, — это *байāн*, *табййн*, *та’вил* и *каул*. Следующие отрывки из Корана и хадисов поддерживают мое утверждение:

Нам надлежит собрать его и прочесть. Когда же Мы прочтем его, то следуй за его чтением. Нам надлежит разъяснять его [и сделать понятным] [*байанаху*] [Коран, 75: 17–19].

Слово *байāна* здесь используется для обозначения объяснения или разъяснения.

[Мы направляли их] с ясными знамениями и писаниями. И Мы ниспослали тебе [также] Напоминание для того, чтобы ты разъяснил (*литубайина*) людям то, что им ниспослано, и для того, чтобы они поразмыслили [Коран, 16: 44].

В этом аяте слово *литубайина*, отглагольное существительное (*масдар*) от *табййн*, отсылает к разъяснению или прояснению аятов Корана.

⁷ *Al-Tabari A. J. Jami‘al-Bayan ‘an Ta‘wil Ay al-Qur‘an. Vol. 1. Cairo: Dār al-Ma‘arif, n. d. P. 204.*

⁸ *Al-Suyuti J. Al-Itqan. Vol. 1. P. 204.*

Айат 3: 7 гласит: «хотя толкования (*та'вйл*) их не знает никто, кроме Аллаха». Слово *та'вйл* указывает на фактическое значение, или истолкование. В популярном хадисе пророк Мухаммад просит Аллаха даровать Ибн Аббасу знание о понимании как *ад-дйн* (религии, ислама), так и Корана: *Аллāхумма факкихху фй ад-дйн ва 'алимху ат-та'вйл*, что означает: «О Боже, даруй ему знание об исламе и научи его объяснять [или толковать] Коран»⁹.

Один хадис из сборника ат-Тирмизи гласит: *Ман кāла фй ал-Кур'āн би ра'йихи фал йатабавва' мак'адаху мин ан-нāр*¹⁰. Перевести фразу можно следующим образом: «Тот, кто толкует Коран, руководствуясь своим собственным мнением, пусть горит в адском огне». Слово *кāла* (в настоящее время имеющее значение 'говорить') в контексте хадиса отсылает к толкованию Корана. Кроме того, и Пророк, и его сподвижники трактовали некоторые стихи Корана аллегорически. Их интерпретации, однако, именовались тафсирами, а не *та'вйл*. Я полагаю, это произошло потому, что многие ученые тафсира, если не большинство их, не видели между этими двумя значениями никаких различий.

Использование этих слов в Коране и хадисах позволяет сделать вывод, что ряд толкователей Корана (муфассиров), в том числе такие ученые, как ат-Табари, аз-Замахшари и прочие, использовали слова *байан*, *та'вйл* и *каул* в названии своих книг из-за связи их с объяснением Корана. Объёмный труд ат-Табари озаглавлен *Джāми' ал-байāн 'ан та'вйл āйат ал-Кур'āн*, а знаменитый тафсир аз-Замахшари называется *Ал-кашиāф 'ан хакā'ик ат-танзил ва 'уйūн ал-акāвил фй вуджūх ат-та'вйл*.

1.2. Пророк Мухаммад и тафсир

Пророк Мухаммад был первым толкователем Корана (муфассиром). Однако он не объяснял его весь слово за словом, поскольку многие айаты были ясны его современникам в силу того, что они были арабами, которые понимали свой собственный язык. Как пра-

⁹ *Al-Asqalani I. H. Faṭḥ al-Barī fī Sharḥ Saḥīḥ al-Bukhari*. Vol. 8. Cairo: al-Maṭba'ah al-Salafiyyah, n. d. P. 265.

¹⁰ *Al-Tirmidhi A. I. Sunan al-Tirmidhī*. Vol. 2. Cairo: Dar al-Fikr. 1964/1384. P. 397.

вило, объяснения Мухаммадом Корана относились к одному из трех случаев: когда конкретный отрывок не мог быть понят через обычное понимание арабского языка; когда, по мнению мусульманских ученых, аят не был предназначен Богом для буквального понимания; когда сподвижник просил разъяснить некоторые айаты. Например, Убада ибн ас-Самит спросил Пророка о значении слова *бушрā* ('радостная весть') в айатах 10: 63–64: «Они уверовали и были [постоянно] богобоязненны (т. е. у них была таква). Им предназначена радостная весть (*бушрā*) в Нынешней жизни и в Грядущей жизни. Слова Аллаха не подлежат отмене. Это — великий успех». Пророк ответил: «Ты спросил меня о том, о чем никто из моей уммы (мусульманской общины) никогда не спрашивал до тебя». Он объяснил, что под *бушра* в этом аяте подразумевается приятный сон, который видит человек или кто-то вместо него ¹¹.

Повеление Корана, связанное со временем допустимого прекращения поста в течение месяца Рамадан, гласит: «Ешьте и пейте, пока на рассвете не сможете отличить белую нитку от черной» [Коран, 2: 187]. Чтобы соблюсти это правило, Удай ибн Хатим, который не понимал этой метафоры, имел при себе белую и черную нити специально для того, чтобы увидеть, когда ранний свет зари позволит ему различить нити и он сможет начать поститься в течение дня. Пророк Мухаммад объяснил ему, что белая и черная нити, упомянутые в аяте Корана, отсылают к раннему утреннему свету горизонта, контрастирующему с темнотой неба ¹².

1.3. Тафсир после кончины пророка Мухаммада

Мусульмане, жившие в годы сразу после смерти Пророка, признавали определенные навыки и способности его сподвижников в плане знания Корана. Перед смертью Пророк провозгласил их высший статус в отношении Корана тремя способами. Во-первых, он посылал их в другие города с целью рассказать людям о Коране и проповедовать ислам. Например, он отправил Мусаба ибн Умайра в Мадину перед общей хиджрой, или «переселением», мусуль-

¹¹ *Ibn Hanbal A. Al-Fatḥ al-Rabbanī li Tartīb Musnad al-Imam Aḥmad ibn Ḥanbal Al-Shaybani. Vol. 18. Cairo: Dar al-Shihab, n. d. P. 175–176.*

¹² *Al-Tabari A. J. Jami' al-Bayan. Vol. 1. P. 204.*

ман из Макки в Мадину¹³. Али ибн Аби Талиб (ум. 39 г. х.) и Муаз ибн Джабал (ум. 18 г. х.) аналогичным образом были посланы в Йемен в разное время, чтобы наставлять новых мусульман, а также предложить немусульманам принять ислам¹⁴.

Во-вторых, Пророк восхвалял некоторых сподвижников, таких как ‘Абдаллах ибн Масуд (ум. 32 г. х.), Убайй ибн Кааб ал-Хазраджи ал-Ансари (ум. 21 г. х.), Зайд ибн Сабит (ум. 45 г. х.) и Муаз ибн Джабаль, за их умение правильно и тщательно читать Коран¹⁵.

В-третьих, он просил некоторых своих сподвижников выносить фетвы (правовые заключения) в его присутствии¹⁶. Например, в различных случаях он просил Абу Бакра ас-Сиддика (ум. 13 г. х.), Умара ибн ал-Хаттаба (ум. 23 г. х.), Усмана ибн Аффана (ум. 34 г. х.) и Али ибн Аби Талиба сделать это, пока он был рядом. После смерти Пророка мусульмане обратились к упомянутым и прочим сподвижникам, чтобы узнать о Коране и его тафсире. Другими сподвижниками, известными своими экзегетическими способностями, были Абу Муса ал-Ашари (ум. 44 г. х.), Аиша бинт Абу Бакр ас-Сиддик (ум. 58 г. х.), Абу ад-Дарда Уваймир ибн Зайд (ум. 32 г. х.) и ‘Абдаллах ибн аз-Зубайр (ум. 73 г. х.).

Исторический обзор. После смерти Пророка и с распространением ислама мусульмане поселились в ранее немусульманских землях и взяли на себя ответственность за распространение веры и обучение чтению и толкованию Корана. Впоследствии появились четыре различные школы толкования и рецитации Корана (кираат), которые могут быть идентифицированы по областям, где они возвысились, таким как Макка, Мадина, Куфа (в районе нынешнего Ирака) и аш-Шам (современная Палестина, Сирия и Ливан).

Макканская школа. По словам Ибн Таймийи (ум. 728 г. х.), кораническая интерпретация в макканской школе была наилучшей,

¹³ Муса б и б н У м а й р был первым послан в истории ислама. Он был послан Пророком в Мадину, чтобы рассказать о Коране жителям Мадины. Погиб в битве при Ухуде.

¹⁴ Али и б н А б и Т а л и б был двоюродным братом и зятем пророка Мухаммада, а также был четвертым халифом.

¹⁵ *Ibn Sad M. Al-Ṭabaqat al-Kubrā. Vol. 2. Beirut: Dar Ṣādir, 1957. P. 107–110.*

¹⁶ *Ibid. Vol. 2. P. 98–99.*

потому что ее сторонниками были ученики Ибн Аббаса, главного учителя макканской школы тафсира¹⁷. Большая часть знаний, которые он приобрел в связи с толкованием, хадисами и другими науками, пришли к нему через выдающихся сподвижников. Так случилось потому, что ему было всего тринадцать лет, когда Пророк умер. Среди его учителей были Али ибн Аби Талиб, Убайй ибн Каб, Зайд ибн Сабит и Умар ибн ал-Хаттаб. Исламская литература изобилует восхвалениями Ибн Аббаса; ему также были даны почетные титулы, такие как *ra's al-mufasssirrīn* ('ведущий толкователь Корана') и *ḥabṛ ḥāḏīḫī al-ummā* ('наиболее просвещенный, или главный, учёный мусульманской общины').

Ибн Аббас после убийства Али ибн Аби Талиба, которого он поддерживал и за которого боролся в течение всего бурного правления халифа, вернулся в Макку, свой родной город. Вплоть до своей смерти в Таифе около двадцати лет спустя он занимался изучением Корана, посвятив себя его интерпретации, истории, правоведению (фикху), хадисам, арабскому языку, а также поэзии. Его классными комнатами были мечеть и собственный дом, и, судя по всему, он был красноречив и убедителен в своих речах. Действительно, студенты из разных городов приезжали в Макку, чтобы учиться у него, с ним всегда занималось немало людей, а его многочисленные ученики продолжали передавать его знания после него. Самыми выдающимися его учениками были Икрима ал-Барбари (ум. 105 г. х.), Саид ибн Джубайр (ум. 95 г. х.) и Муджахид ибн Джабр (ум. 104 г. х.). Муджахид получил величайшее признание, ибо сообщается, что он трижды перечитывал Коран аят за айатом вместе с Ибн Аббасом¹⁸, хотя это не означает, что он не расходился с толкованием своего учителя, о толковании некоторых аятов он имел свое собственное мнение.

Иракская школа. По словам Ибн Таймийи, ас-Суйути и других, основателем иракской школы тафсира был 'Абдаллах ибн Масуд, родившийся в Макке и умерший в Медине (ум. 32 г. х.)¹⁹. Он был шестым человеком, принявшим ислам, и одним из первых писцов

¹⁷ *Ibn Taymiyyah T. Muqaddimah fi Uṣul al-Tafsir. Beirut: Dar al-Qur'an al-Karīm, 1979/1399. P. 61.*

¹⁸ *Al-Suyuti J. Al-Itqan. Vol. 2. P. 413.*

¹⁹ *Ibn Taymiyyah T. Muqaddimah fi Uṣul al-Tafsir. P. 61.*

Корана, а также был одним из четырех сподвижников, которых Пророк высоко ценил за превосходное чтение Корана. Ибн Масуд утверждал, что узнал семьдесят глав Корана непосредственно от самого Пророка²⁰. Его современники ценили его до такой степени высокое знание тафсира, хадисов и кираата, что Абу Муса ал-Ашари (ум. 52 г. х.) говорил тем, кто приходил к нему с определенными вопросами: «Не спрашивайте меня ни о чем, пока ибн Масуд находится среди вас». После смерти Пророка и до того времени, когда Ибн Аббас был признан лучше всего знающим тафсир, никто не возражал заявлениям Ибн Масуда о том, что он является наиболее сведущим в исламе ученым в Куфе. Он известен следующим своим высказыванием: «Если бы я знал кого-нибудь с бóльшим знанием Божьего Писания, чем я, я бы пошел к нему; нет никакого айата, о котором бы я не знал, где и когда он был открыт»²¹. Ибн Масуд стал основателем куфской школы после того, как халиф Умар отправил его туда в качестве советника губернатора Куфы, чтобы учить исламу широкие слои населения. Среди его многочисленных учеников наиболее выдающимися были Масрук ибн ал-Аджда (ум. 63 г. х.), Алкама ибн Кайс (ум. 63 г. х.) и Хасан ал-Басри (ум. 110 г. х.).

Мадинская школа. Основным наставником этой школы был Убайй ибн Каб ибн Кайс ал-Хазраджи ал-Ансари (ум. 21 г. х.), имевший еврейское происхождение. Он родился в Медине и умер там же. Убайй был одним из первых жителей Медины, принявших ислам еще до переселения Пророка. Он участвовал во всех завоеваниях Пророка. Убайй был также одним из четырех сподвижников, чтение Корана которыми было высоко оценено Пророком. Он советовал сподвижникам учить Коран у него. Убайй также знал наизусть весь Коран и выносил фетвы во время жизни Пророка. По словам Ибн Сада, Пророк говорил, что Убайй был лучшим чтецом Корана в общине²².

Современники Убаййа, такие как Абу Бакр ас-Сиддик, Умар ибн ал-Хаттаб и Усман ибн Аффан ценили его знание Корана. И Абу Бакр, и Усман назначили Убаййа членом комитета по кодификации

²⁰ *Ibn Sad M. Al-Ṭabaqat al-Kubra.* P. 164.

²¹ *Al-Suyuti J. Al-Itqan.* Vol. 2. P. 413.

²² *Ibn Sad M. Al-Ṭabaqat al-Kubra* Vol. 2. P. 164.

Корана²³. Достоверно записано, что Умар ибн ал-Хаттаб говорил: «Кто хочет изучать Коран, тот пусть идет к Убаййу»²⁴.

После смерти пророка Мухаммада Убайй посвятил себя преподаванию Корана и его толкованию в Медине. Студенты из аш-Шама и прочих городов специально приезжали в Мадину, чтобы учиться у него²⁵. Убайй продолжал учить Корану и тафсиру до самой своей смерти. Среди выдающихся учеников, передавших знания Убаййа, был его сын Туфайл ибн Убайй.

Школа аш-Шама. Главным наставником этой школы был Умайр ибн Зайд ибн Кайс ал-Хазраджи (ум. 32 г. х.), который принял ислам на третий год хиджры и был широко известен как Абу ад-Дарда. Во время своего пребывания в аш-Шаме, где он позже умер, он преподавал Коран в мечети Умаййадов. Абу ад-Дарда был известным ученым и аскетом (*zāhid*). Он был одним из немногих сподвижников, которые составили полную рукопись Корана при жизни Пророка²⁶.

В этой школе было много авторитетных ученых. Одним из наиболее выдающихся был Абд ар-Рахман ибн Ганнам ал-Ансари (ум. 78 г. х.)²⁷, который был послан в аш-Шам Умаром ибн ал-Хаттабом для обучения людей Корану и сунне²⁸. Другим выдающимся учеником этой школы был Раджа ибн Хайва ал-Кинди (ум. 31 г. х.). Третьим известным учеником был Умар ибн Абд ал-Азиз ибн Марван (ум. 101 г. х.), восьмой омейядский халиф. Он был признан авторитетом в правоведении, корановедении и хадисах, а также имел великолепную репутацию аскета (*zāhid*) и справедливого (*‘ādil*) лидера²⁹.

²³ *Zaghlul Sh.* Ubay ibn Ka‘b: Al-Rajul wa al-Muṣḥaf. Cairo: Al-Haya'ah al-Miṣriyyah al-‘Ammah li al-Kitab. 1978. P. 33–36.

²⁴ Ibid. P. 28.

²⁵ *Ibn Asakir.* Tarikh Dimash. Vol. 1. P. 102.

²⁶ *Ibn Sad M.* Al-Ṭabaqat al-Kubra. Vol. 2. P. 125.

²⁷ *Al-Zirikli Kh.* Al-A‘lam: Qamus Tarajim li Ashhar al-Rijal wa al-Nisa' min al-‘Arab wa al-Musta‘ribin wa al-Mustashriqin. Vol. 3. Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1980. P. 322; *Al-Asqalani I. H.* Tahdhib al-Tahdhib. Vol. 3. P. 265.

²⁸ *Ibn Sad M.* Al-Ṭabaqat al-Kubra. Vol. 2. P. 161.

²⁹ *Al-Zirikli Kh.* Al-A‘lam. Vol. 4. P. 96; *Al-Dhahabi A. A.* Tadhkirat al-Ḥuffaz. Vol. 1. P. 48.

1.4. Тафсир: от ранних толкователей до наших дней

Эпоха табиinov. За исключением Ибн Аббаса, умершего в 68 г. х., к середине первого века хиджры все выдающиеся сподвижники, которые были толкователями Корана, скончались. В этот период тафсир преподавался учеными, использовавшими независимое рассуждение, основанное на здравых принципах наук тафсира, правильном понимании арабского языка (*тафсир би ар-ра'й*), а также на том, что было передано учениками сподвижников, табиинами. Самыми выдающимися из них были Муджахид ибн Джабр³⁰, Саид ибн Джубайр³¹, Икрима ал-Барбари³², Алкама ибн Кайс³³, Масрук

³⁰ Муджахид ибн Джабр был известным учеником Ибн Аббаса. Он передавал тафсир и хадисы от более чем 12 сахабов, и с его слов передавали более двадцати непосредственных *табиinov* (последователей) и более поздних нарраторов тафсира, хадисов и правоведов. Он утверждал, что трижды читал весь Коран вместе с Ибн Аббасом. Во время каждого такого сеанса он останавливался в конце каждого айата и спрашивал Ибн Аббаса о месте и контексте его откровения. Муджахид описывался как глава муфассиров и был известен как *сика* ('заслуживающий доверия', 'надежный'). См.: *Al-Dhahabi A. A. Siyar A'lam-Nubala*. Vol. 4. Cairo: Ma'had al-Makhṭūṭat al-'Arabiyyah, 1952–1956. P. 449.

³¹ Саид ибн Джубайр — один из учеников Ибн Аббаса. Он передавал тафсир и хадисы примерно от 11 сахабов и был источником для более чем 86 собственных учеников. Ибн Аббас высоко ценил его знания. Когда жители Ирака подходили к Ибн Аббасу с религиозными вопросами, он отвечал им: «Почему вы спрашиваете меня, когда среди вас есть в Ираке такой человек, как Саид ибн Джубайр?» См.: *Al-Dhahabi A. A. Siyar a'lam al-Nubala*. Vol. 4. P. 328; *Ibn Sad M. Al-Ṭabaqat*. Vol. 6. P. 179.

³² Икрима ал-Барбари был выдающимся учеником Ибн Аббаса и жил вместе с ним в его доме. Икрима учился и передавал тафсир и хадисы от более чем 10 сахабов, а также был источником для более чем 20 последователей и более поздних рассказчиков. Ибн Аббас публично признал его знания и призывал его выносить фетвы в его присутствии. Икрима утверждал, что в Коране нет ни одного айата, о котором он не слышал бы какой-либо информации. Некоторые из его современников называли его *ал-бахр* ('океан') и *сика*. См.: *Al-Dhahabi A. A. Tadhkirat al-Ḥuffaz*. Vol. 1. P. 96.

ибн ал-Аджда³⁴, Мухаммад ибн Кааб ал-Курази³⁵, Абу ал-Алийах Рафи ибн Махрам³⁶ (ум. 90 г. х.), Зайд ибн Аслам (ум. 13 г. х.)³⁷, Раджа ибн Хайва (ум. 131 г. х.)³⁸ и Абд ар-Рахман ибн Ганнам (ум. 78 г. х.)³⁹. Все эти ученые учились у многих сподвижников, хотя каждый из них связывал себя с одним из сподвижников на многие годы и, в конечном счете, становился известен как ученик этого конкретного сподвижника. Например, Муджахид ибн Джабр, Саид ибн Джубайр и Икрима были известны как ученики Ибн Аббаса, в то время как Алкама ибн Кайс и Масрук ибн аль-Аджда были известны как ученики Ибн Масуда.

В это время в толковании Корана начали возникать некоторые новые тенденции, опиравшиеся на личное мнение отдельных авторов, при этом приоритет отдавался пророческому преданию или традиции сподвижников, что в некоторых случаях приводило к толкованиям, противоречащим толкованиям Пророка и его сподвижников. Слово *ра'й* (рай) — это отглагольное существительное со значением 'мнение', 'убеждение', 'аналогия' и 'усилие'. С технической точки зрения *ра'й* означает независимое мнение, которое используется для обозначения толкования Корана с участием разума в понимании слова Божьего, основанного на глубоком знании арабского языка и реализации принципов тафсира. Этот вид тафсира, однако, делится на две части: *ар-ра'й ал-махмūd*, или *ал-мамдūх* ('достойный похвалы'), и *ар-ра'й ал-мазмūм* ('заслуживающий порицания'). В следующих главах будет более подробно обсуждаться

³³ Алкама — один из выдающихся учеников Ибн Масуда. См.: *Al-Asqalani I. H. Tahdhib al-Tahdhib*. Vol. 7. P. 276–279.

³⁴ Масрук ибн ал-Аджда — ещё один выдающийся ученик Ибн Масуда. См.: *Ibid*. Vol. 7. P. 149.

³⁵ Один из учеников Убайя ибн Кааба. См.: *Ibid*. Vol. 9. P. 421.

³⁶ Абу ал-Алийах Рафи ибн Махрам — один из учеников мадинской школы. См.: *Al-Dhahabi A. A. Siyar A'lam-Nubala'*. Vol. 4. P. 207–212.

³⁷ Выдающийся экзегет мадинской школы тафсира. См.: *Al-Dhahabi A. A. Tadhkirat al-Huffaz*. Vol. 1. P. 132.

³⁸ Один из учеников шамской школы тафсира. См.: *Ibn Sad M. Al-Tabaqat al-Kubra*. Vol. 2. P. 161.

³⁹ Один из учеников шамской школы тафсира. См.: *Al-Asqalani I. H. Tahdhib al-Tahdhib*. Vol. 3. P. 265.

тема *ар-ра'й* (как достойного похвалы, так и заслуживающего порицания), а также тема *исрā'илийāt* (совокупность повествований, происходящих из иудейских и христианских традиций).

Термин *ар-ра'й* в значении 'достойный порицания' также использовался для трактовки значений Корана таким образом, что позже стало именоваться «сектантским тафсиrom». Кроме того, в этот период рассказчики-увещеватели (*куссās*) оказались в большей степени вовлечены в толкование Корана. Они использовали неимоверное воображение и черпали примеры из легендарных источников. Возможно, лучший пример, который можно привести в данном случае, — это пример Муджахида ибн Джабра. Например, его толкование аята *Вуджухун йавма'изин нāзиратун илā Раббихā нāзиратун* («Одни лица в тот день будут сиять [яркостью и красотой] и взирать на своего Господа») [Коран, 75: 22–23] противоречило толкованию Пророка. Согласно достоверному пророческому преданию и тафсиру его сподвижников, эти аяты относятся к лицу Аллаха, которое мусульмане увидят невооруженным глазом в день Суда. Муджахид же объясняет слово *нāзира* иначе. Мусульмане будут ожидать награды от Бога, а это означает, что мусульмане не увидят Аллаха в день Суда. Несмотря на это, позже интерпретация Муджахида была принята мутазилистами и стала отождествляться уже с ними, а не с её автором, Муджахидом ⁴⁰.

Другие видные ученые, в частности ал-Хасан ал-Басри (ум. 110 г. х.) и Катада ибн Дуама, были обвинены в использовании сектантских аргументов в своих тафсирах ⁴¹. При этом, поскольку упомянутые тенденции в основном опираются на источники *исрā'илийāt* (как иудейские, так и христианские), а также на субъективное мнение (*ар-ра'й*), без ссылок на пророческое предание или на сподвижников при объяснении отрывков Корана, некоторые ученые проявляли большую осторожность в отношении интерпретаций Муджахида, Иkrimы, Зайда ибн Аслама и прочих. Они были убеждены, что *ар-ра'й* и *исрā'илийāt* оказались встроенными в их тафсиры ⁴². Другие ученые, такие как ал-Касим ибн Мухаммад ибн

⁴⁰ *Al-Shawkani M.* Fath al-Qadir al-Jami 'bayn fannay al-Riwayah wa al-Dirayah min 'Ilm al-Tafsir. Vol. 5. Beirut: Maḥfūz al-'Ali, n. d. P. 338.

⁴¹ *Al-Asqalani I. H.* Tahdhib al-Tahdhib. Vol. 1. P. 263.

⁴² *Ibn Sad M.* Al-Ṭabaqat al-Kubra. Vol. 5. P. 467. Также см.: *Al-Dhahabi A. A.* Siyar A'lam-Nubala'. Vol. 4. P. 45.

Абу Бакр (ум. 106 г. х.), внук Абу Бакра ас-Сиддика, и Убайдулла ибн Хафс (ум. 280 г. х.), внук Умара ибн ал-Хаттаба, полностью воздерживались от толкования Корана, чтобы избежать подобных обвинений⁴³.

Одним из выдающихся авторов периода этих ученых был Мукатил ибн Сулайман. Его выдающийся труд *Ал-вуджух ва ан-на-з'ир* считается первой полной работой, посвященной *ар-ра'й* (подробно об этом будет рассказано в третьей главе). Тафсир этого периода классифицируется одновременно как «лучший» и как «худший», причём «лучший» относится к такому тафсиру, который не содержит *ар-ра'й*, а «худший» — к тому, который полностью основан на *ар-ра'й*. Среди лучших тафсиров находятся произведения Ибн Аббаса, Муджахида и прочих; среди худших — произведения ад-Дахака и Абу Салиха⁴⁴.

1.5. Тафсир после эпохи табиinov

К концу II в. х. в живых не осталось ни одного из последователей сподвижников Пророка, табиinov. Никто из толкователей того времени не создал работ, посвященных исключительно интерпретации Корана. Утверждали, что Муджахид написал полный тафсир Корана. В течение второй половины II в. х. различные ученые начали составлять работы о Коране в соответствии со своими специальностями и интересами. Тафсир превратился в одну из таких специальностей. Часть ученых занимали позицию сторонников предания [traditionists]. Среди них Шуба ибн ал-Хадждадж (ум. 160 г. х.), Ибн ал-Вард (ум. 160 г. х.⁴⁵), Ваки ибн ал-Джаррах (ум. 197 г. х.⁴⁶)

⁴³ Goldziher I. Muslim Studies / Trans. from German by Berber C. R., Stern S. M. Vol. 2. Chicago: Aldine, New York, Altherton. n. d.

⁴⁴ Abbott N. Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition. Chicago: The University of Chicago Press, 1967. P. 112.

⁴⁵ Шубе ибн ал-Хадждаджу дали титул *амир ал-му'минин фи ал-хадис* («повелитель верующих в хадисы»). Он был первым ученым, который произвел критическое исследование хадисов. Его называли достойным доверия, *сика*. См.: Al-Dhahabi M. H. Tadhkirat al-Huffaz. Vol. 3. P. 249; Ibn Taymiyyah T. Muqaddimah fi Usul al-Tafsir. P. 105.

и Суфйан ибн Уйайна ибн Маймун (ум. 198 г. х. ⁴⁷) уделяли особое внимание передаче тафсиров, приписываемых Пророку, его сподвижникам и табиинам. Грамматики и языковеды писали авторитетные работы о Коране, демонстрировавшие их эрудицию. Назовем некоторые из этих сочинений: *Ма'ānī ал-Кур'āн* Абу Закарийи Йахйи ибн Зийада ал-Фарры (ум. 207 г. х.) и *Маджāз ал-Кур'āн* Абу Убайды ибн Муаммара ибн ал-Мусанны ал-Тайми (ум. 204 или 224 г. х.) ⁴⁸. Труд ал-Фарры содержал небольшое число трактовок Корана, которые шли от Пророка, его сподвижников и табиinov ⁴⁹.

Согласно Ибн Халликану, человек по имени Ибрахим ибн Исмаил спросил Абу Убайду о некоторых смыслах Корана. После того как Абу Убайда объяснил смыслы, о которых шла речь, он решил посвятить себя написанию книги, проливающей свет на значения Корана ⁵⁰. Завершенная им работа подходит к Корану со стороны лингвистики и грамматики, а также включает объяснения сложных слов, известных как *гарīb*. Он широко использовал поэзию, встраивая ее в свои объяснения. Его труды были собраны под

⁴⁶ Ваки ибн ал-Джаррах был известен своей экстраординарной памятью. Один из современников утверждал, что он слышал, как ал-Джаррах рассказывал по памяти семьсот хадисов. Его считают одним из выдающихся хадисоведов. См.: *Al-Razi A. Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil. Vol. 1. India: Mabta'ah al-Majlis Da'irat al-Ma'arif al-'Uthmaniyyah, 1952/1371. P. 219–220.*

⁴⁷ Суфйан ибн Уйайна обладал репутацией великого знатока и эксперта в области хадисов в Хиджазе (Макке и Медине). Он был одним из выдающихся хадисоведов. Его называли достойным доверия, *сика*. См.: *Al-Razi A. Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil. Vol. 1. P. 32–35.*

⁴⁸ Абу Убайда ал-Мусанна ат-Тайми был замечательным языковедом и книжником. См.: *Al-Dhahabi M. H. Siyar A'lam al-Nubala'. Vol. 1. P. 369.*

⁴⁹ Опубликован в трех томах под редакцией Ахмада Йусуфа Наджати и Али Наджжара в 1955 г.

⁵⁰ *Ibn Khallikan A. Wafayat al-A'yan wa Anba' abna' al-Zaman. Vol. 1. Cairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1948–1950. P. 139.* Также см.: *Abu Zayd N. H. Al-Ittihad al-'Aqli fi al-Tafsir: Dirasah fi Qadiyyat al-Majaz fi al-Qur'an 'Inda al-Mu'tazilah. Beirut: Dar al-Tanwir al-Tiba'ah wa al-Nashr, 1982. P. 100.*

одной обложкой и опубликованы в 1959 г. под редакцией Фуата Сезгина (Fuat Sezgin).

Упомянутые подходы, а также методологии, которые использовали грамматики, языковеды и сторонники предания, бурно развивались вплоть до конца III и начала IV в. х. Вследствие этого тафсирная литература оказалась отделена от основного массива хадисной литературы. И тафсир, и хадисоведение закрепились в статусе независимых наук.

Такое отделение привело к тому, что обе области стали независимыми науками с собственной литературой и заботами. Хадисная литература, например, связана с передачей сообщений о делах или высказываниях Пророка.

Эти сообщения были предметом интенсивного изучения в первые два с половиной века исламской эры. Они были записаны и собраны в разнообразные своды, и с течением времени шесть таких сборников получили признание в большинстве, если не во всех суннитских кругах в качестве наиболее достоверных. Шесть этих книг формально именуют *ал-Кулуб ас-Ситта* (шесть достоверных сборников хадисов). Перечислим их:

1. *Ал-Джәми‘ ас-сахїх*, автор — Абу ‘Абдаллах Мухаммад Исмаил ал-Бухари.
2. *Сахїх Муслим*, автор — Абу-л-Хасан Муслим ибн ал-Хадждадж ал-Кушайри.
3. *Сунан Абу Дауд*, автор — Абу Дауд Сулайман ибн ал-Ашас ас-Сиджистани.
4. *Ал-Джәми‘ ас-сахїх*, или *Сунан ат-Тирмизи*, автор — Абу Иса Мухаммад ибн Иса ат-Тирмизи.
5. *Сунан ан-Насаи*, автор — Абу Абд ар-Рахман ибн Али ибн Шуайб ан-Насаи.
6. *Сунан Ибн Маджа*, автор — Абу ‘Абдаллах Йазид ибн Маджа.

Тафсирная литература имеет дело с передачей сообщений, которые касаются объяснения Пророком Корана, а также объяснений сподвижников и табиinov. Кроме того, она обращается к языковедческому, риторическому, правовому и теологическому размышлениям и соображениям. Эти сообщения и размышления были предметом интенсивного изучения после разделения хадисов и тафсира. В какой-то момент тафсирная литература разделилась на два основных

типа, известных под техническими названиями *ат-тафсър би ал-ма'сър* и *ат-тафсър би ар-ра'й*. К работам типа *ат-тафсър би ал-ма'сър* относятся такие книги, как *Джāми' ал-байāн 'ан та'вйл āйāt ал-Кур'āн* Мухаммада ибн Джарира ат-Табари, *Ал-Мухаррир ал-Курā* 'Абд ал-Хакка ибн Галиба ибн Атийи, *Тафсър ал-Курāн ал-'азīm* 'Имад ад-дина Исмаила Ибн Касира. Примерами *ат-тафсър би ар-ра'й* выступают следующие работы: *Ат-Тафсър ал-кабър* Мухаммада ибн Умара Фахр ад-дина ар-Рази (труд также известен под именем *Мафātīх ал-гайб*), *Ал-Бахр ал-мухīt* Асир ад-дина ибн Йусуфа Абу Хайана и *Ал-Кашиāфан хакāик ва гавāмид ат-танзйл ва уйūн ал-акāвйл фй вуджūх ат-тавйл* Абу-л-Касима Махмуда ибн Амра ибн Мухаммада аз-Замахшари.

Глава 2

Тафсир в третьем и четвертом веках хиджры

Краткое содержание главы

1. Существует невероятно большой объем трудов в области коранической экзегезы. Хотя некоторые учёные и их произведения выдержали испытание временем и заняли более видное место среди других, исследователи попытались категоризировать их всех, чтобы разобраться во всем этом море литературы как целом.
2. По мнению ученых, две основные категории для понимания коранических комментариев — это *ат-тафсйр би ал-ма'сӯр* (комментарий, основанный на предании) и *ат-тафсйр би ар-р'ай* (комментарий, основанный на мнении).
3. Различия важны, и вместе с ними появилось множество работ в области тафсира, то есть коранических комментариев, которые определяются, в свою очередь, подкатегориями. Эти подкатегории могут быть определены в простых терминах, тогда речь пойдет о суннитских, шиитских, суфийских и т. д. тафсирах, о чем в общих чертах говорилось выше, или в более сложных терминах, как то: а) *ихтисār ал-асāнйд*, б) период специализации и в) *тафсйр ал-бид'а*. Внутри этих категорий мы сталкиваемся с подкатегориями права, грамматики, мистической интерпретации и т. д. Каждая подкатегория и

подкласс определяются ключевыми учеными работами, которые их олицетворяют.

4. Наряду с подкатегориями у нас также есть использованные в прошлом различные имманентные подходы к толкованию Корана или методологии. Некоторые из них строго фокусируются на полных цепочках передачи хадисов, другие более информативны — до такой степени, что их считают *бид'а*. Общая идея, по-видимому, заключается в том, что классические аутентичные комментарии следуют коранической экзегезе, основанной на строгих методологиях, использующих достоверные хадисы (*ат-тафсър би ал-ма'сур*), а в большей степени полагающиеся на интерпретацию (и, следовательно, менее уважаемые) комментарии используют менее строгие подходы, основанные на собственном мнении (*ат-тафсър би ар-р'ай*).
5. В процессе создания каждый из комментариев к Корану, естественно, имел в своем распоряжении список тех работ, которые уже были опубликованы до него, и, следовательно, он в меньшей или большей степени находился под их влиянием. Чтобы упростить временные рамки, в общем историческая хронология классифицировалась следующим образом: а) эпоха от Пророка до его преемников; б) период вплоть до ат-Табари (который написал одну из первых всеобъемлющих работ — самый ранний построчный комментарий Корана, сохранившийся в его первоначальном виде); в) третий и четвертый века хиджры, когда толкование Корана продолжало развиваться, — они находятся в центре внимания этой главы. Затем мы переходим к современности и ориентализму, в лоне которого появились такие ученые, как родившийся в Венгрии Игнац Гольдциер, которого считают основоположником современного европейского исламоведения.

В третьем и четвертом веках хиджры письменная традиция тафсира преобразилась. Стала популярной передача тафсира с полной цепочкой передачи (*иснād*), которая стала привлекать внимание богословов и лексикографов: ее рассматривали в качестве специализации в одном из аспектов толкования Корана. Таким обра-

зом, стали выпускать комментарии тафсира, в которых доминировала одна отличительная особенность. Достойные в этой связи упоминания, но не дошедшие до нас работы: толкование Абу 'Абд-аллаха Йазида ибн Маджи (ум. 273 г. х.)¹, тафсиры Абд ар-Рахмана ибн Аби Хатима (ум. 304 г. х.)² и ал-Хусайна ибн Дауда ал-Масиси, известного как Сунайд. Согласно Ибн Таймийе, труды этих конкретных сторонников предания основывались исключительно на изречениях Пророка, сподвижников и табиитов³.

Среди выдающихся сочинений по лексикографии и языковедению были *Тафсир гариб ал-Кур'ан*, автор Ибн Кутайба (ум. 276 г. х.), и *Ал-Муфрадāt фī Гариб ал-Кур'ан*, автор ар-Рагиб ал-Исфахани (ум. 502 г. х.). Последний трактат считался лучшим в этой области. В этих работах рассматривались лексические проблемы коранических слов. К той же эпохе относится творчество Абу Джафара Мухаммада ибн Йазида ат-Табари, методология и подход которого отличались от используемых современниками. *Джāми' ал-байан 'ан-та'вил ал-Кур'ан* ат-Табари большинство мусульманских и немусульманских ученых считают наиболее всеобъемлющим тафсиром⁴. Кроме того, в своем *Ат-Тафсир ва ал-муфасссирун* аз-Захаби (его современник) также утверждал, что мето-

¹ Мухаммад ибн Йазид ибн Маджа был автором одного из семи знаменитых сочинений, известных в хадисоведении под названием *Кутуб ас-Сумма*. Его считают «имамом хадисов» (выдающимся знатоком хадисов). См.: *Al-Dhahabi A. A. Siyar A'lam-Nubala'*. Vol. 13. P. 277–279.

² Абд ар-Рахман ибн Мухаммад ибн Абу Хатим ат-Тамими ар-Рази был знаменитым критиком хадисов. Среди его трудов *Кутāб ал-джарх ва ат-та'дйл*, *Илал ал-хадис*. *Al-Dhahabi A. A. Siyar A'lam-Nubala'*. Vol. 1. P. 468.

³ Ал-Хусайн ибн Дауд ал-Масиси, известный как Сунайд. Его называли хафизом, человеком выдающейся памяти, тем самым указывая на многочисленность запомненных им хадисов. См.: *Ibn Taymiyyah T. Muqaddimah fi Uṣul al-Tafsir*. P. 78–80.

⁴ Гольдциер отмечал: «Если бы эта книга дошла до нас, у нас не было бы нужды читать какие-либо тафсиры последующих поколений» (перевод автора). *Goldziher I. Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*. Leiden: Brill, 1920. P. 85–86.

дология, принятая ат-Табари в работе, была непревзойдённой. Ибн Хазм оспаривал оба этих утверждения ⁵.

2.1. Важные события после ат-Табари

После четвертого века хиджры в области коранических комментариев произошли, как отмечает ас-Суйути, следующие основные события: а) *ихтисār ал-асāнīд* — сокращение цепочек повествования (которые сопровождались непроверенными утверждениями); б) события периода специализации; в) распространение *тафсīр ал-бид'а* (еретического толкования), то есть возникновение неортодоксальной экзегезы ⁶.

Есть еще одна категория, не упомянутая ас-Суйути, — *назм ад-дурар фī танāсуб ва ас-сувар*. Она касается, с одной стороны, отношений между сурами Корана, с другой — отношений между аятами в каждой суре. Некоторые учёные, такие как аз-Заркаши (в своём *Ал-Бурхāн фī 'улūм ал-Кур'āн*) и ар-Рази (в *Ат-Тафсир ал-кабīр*), а также прочие, вкратце затрагивали эту тему.

А. *Ихтисār ал-асāнīд* и использование ненадежной информации. Укорачивание цепочки передатчиков известно в хадисоведении под названием *ихтисār ал-асāнīд*. Вместо того чтобы повторять имя каждого знатока или передатчика в данной цепи повествования (*иснād*), мусульманские ученые стали опускать полный *иснād*, что шло вразрез с методологией исламской науки, поскольку эта тенденция не предусматривала проверки источников информации. Поэтому часто и легко цитировали и принимали информа-

⁵ Ибн Хазм полагал, что тафсир Баки ибн Махлада ибн Йазида (ум. 273/889) превзошел работу ат-Табари. Он также утверждал, что ни один тафсир не может сравниться с сочинением Баки. См.: *Ibn Bashkuwal Kh. Kitab al-Silah*. Cairo: Al-Dar al-Misriyyah li al-Tarjamah, 1996. P. 116. Кроме того, Ибн Ашур утверждал, что ат-Табари обязан своей методологией работе Йахйи ибн Салама. В ее подходе сочетаются *асар* и *'акл* (повествование и иджтихад). См.: *Ibn Ashur M. Al-Tafsir wa al-Rijaluh*. P. 37.

⁶ *Al-Suyuti J. Al-Itqan*. Vol. 2. P. 382. Также см.: *Al-Zarqani M. A. Manahil al-'Irfan fi 'Uloom al-Qur'an*. Vol. 2. P. 32–33.

цию из несуществующих или ненадежных источников. Следовательно, многие тексты были написаны в соответствии с такими низкими стандартами учености, что их авторы не делали различий между точными и неточными данными. Кроме того, их авторы не проводили различия между научными и ненаучными толкованиями⁷.

Крупнейшим трудом, который отражает в себе *ихтисār ал-асā-нīд* и использование недостоверной информации, является *Тафсīр ал-кашф ва ал-байāн ‘ан тафсīр ал-Кур’āн*, написанный историком ас-Салаби (ум. 427 г. х.). Он состоит в основном из подробных пересказов повествований без критического внимания к их правдивости, то есть к тому, является ли информация, содержащаяся в них, правдивой или ложной⁸. В дополнение к этому ас-Салаби рассказывает также о ряде слабых и сфабрикованных хадисов, не проводя между ними различия. Он утверждает, что источник его информации — около ста книг и заявлений, полученных им от примерно трехсот ученых⁹.

Ас-Салаби сообщает нам в своем предисловии, что его тафсир был написан в ответ на просьбу некоторых людей и что он хотел написать всеобъемлющую краткую аутентичную, понятную и хорошо организованную, работу в противоположность той, которая содержит длинные цепочки передатчиков, повторяющих различные повествования с дополнительными иснадами, как труд ат-Табари, который он критиковал. Тем не менее ас-Салаби сам включает (в тафсир) значительное количество рассказов и *исрā’илийāt* в дополнение к судебным вопросам, грамматическим решениям и преданиям, исходящим от Пророка, сподвижников и табиinov. Отметим: Ибн Кайим (ум. 701 г. х.) удостоил ас-Салаби такой суровой критики за толкование слабых преданий, что выпустил собственную отредактированную версию тафсира этого автора¹⁰.

⁷ *Al-Suyuti J. Al-Itqan*. Vol. 2. P. 419.

⁸ *Al-Dhahabi M. H. Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. 1st edn. Cairo: Dar al-Kutub al-Hadithah, 1381/1961. P. 29.

⁹ *Ibn Taymiyyah T. Muqaddimah fi Uṣul al-Tafsir*. P. 76; *Al-Suyuti J. Al-Itqan*. Vol. 2. P. 419.

¹⁰ *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, London: Luzac and Co., 1927. Vol. II. E–K. Vol. 7. P. 735–739; *Al-Dhahabi M. H. Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Vol. 1. P. 228.

Б. *Период специализации.* Ас-Суйути и прочие считают, что период с пятого века — это эпоха специализации в тафсире, потому что исследователи производили интерпретацию Корана только с точки зрения своей области специализации, с большим акцентом на грамматический, правоведческий и теологический анализ. Употребленное здесь слово «специализация» не следует понимать в контексте, окружающем его в современности. Его следует понимать скорее как отсылку к доминирующему элементу, появляющемуся в произведении. Степень доминирования в произведении того или иного элемента определяет его специализацию.

1. Грамматический тафсир. Среди образчиков грамматического толкования следует отметить работу *Ма'ānī ал-Кур'āн*, написанную аз-Заджаджем (ум. 316 г. х.¹¹), *Ал-Васит фй тафсир ал-Кур'āн ал-Маджид* и *Ал-Ваджиз фй тафсир ал-Китāб ал-Вахида* (ум. 468 г. х.), а также *Ал-Бахр ал-мухйит* Абу Хайана (ум. 745 г. х.). Далее обсуждается последняя работа, поскольку этот труд считался первым полным и наиболее важным сочинением в области грамматического тафсира¹².

Абу Хайан Мухаммад ибн Йусуф ибн Али ибн Йусуф Хайан ал-Андалуси начал писать свой тафсир в возрасте пятидесяти семи лет. Он говорил, что написал свою книгу, чтобы угодить Богу. Его методология и подход заключались в том, чтобы сначала объяснять аят слово за словом, а затем производить грамматическое и лингвистическое рассуждение. Когда аят имел более чем одно значение, он, говоря об этом, упоминал их, а затем переходил к обсуждению обстоятельств ниспослания данного айата. Далее следовало представление как общепринятого, так и отвергнутого варианта чтения отрывка, при этом обсуждался и грамматический аспект. Вариант чтения считался отвергнутым, если оно противоречило каноническому чтению, предложенному халифом Усманом ибн Аффаном, или же противоречило общепринятому обычаю использования арабского языка¹³.

¹¹ Абу Исхак Ибрахим ибн ас-Сари ибн Сахл, известный как аз-Заджадж. См.: *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Al-Bidayah wa al-Nihayah* / Ed. Al-Najdi M. A. Vol. 12. Riyadh: Mu'assasah al-Kutub, n. d. P. 147.

¹² *Al-Dhahabi M. H. Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Vol. 1. P. 138–139.

¹³ Сочинение опубликовано в восьми томах египетским издательством «Дār ал-кутб». Работа считалась первым грамматическим тафсиром, ко-

Наконец, Абу Хайан цитировал высказывания табиинов (поколения после четырех халифов). Когда отрывок касался правовых вопросов, он повторял мнение каждого из глав четырех суннитских юридических школ: имама Абу Ханифы, Малика ибн Анаса, Мухаммада ибн Идриса аш-Шафии и Ахмада ибн Ханбала ¹⁴.

2. Правовой тафсир (фикховый тафсир, тафсир исламского права). Юридический тафсир. Известны три основных текста правового толкования с одинаковым названием: *Ахкām ал-Кур'āн* Абу Бакра ибн Али ар-Рази, известного как ал-Джассас (ум. 370 г. х.), *Ахкām ал-Кур'āн* Абу-л-Хасана 'Имад ад-дина Али ибн Мухаммада ибн Али ат-Табарӣ, известного как ал-Кийа ал-Хараси (ум. 504 г. х.), и *Ахкām ал-Кур'āн* Мухаммада ибн 'Абдаллаха ибн Мухаммада ал-Марифи, известного как ал-Кади Абу Бакр ибн ал-Араби (ум. 543 г. х.). Хотя авторы имели дело с каждой главой Корана, они давали тафсир только тех аятов, которые касаются правовых аспектов ¹⁵.

Еще одной общей чертой этих авторов было их предвзятое отношение к определенным направлениям мысли. Ал-Джассас был ханафитом, ал-Кийа ал-Хараси — шафиитом, а Ибн ал-Араби — маликитом. Опять же каждая из их работ содержала некоторые предания, идущие от пророка Мухаммада, сподвижников и табиинов, а также некоторые грамматические и языковедческие рассуждения. Подход ал-Джассаса заключался в том, чтобы выстроить композицию своего сочинения в соответствии с требованиями литературы *усūл ал-фикх*. Он обсуждал каждый вопрос в отдельном разделе (*фасл*) или главе (*бāб*), а также вставлял в текст отрывки Корана, чтобы объяснить аяты, и хадисы и чтобы привести доводы в поддержку своей школы мысли.

С другой стороны, Ибн ал-Араби упоминал сначала название главы Корана, которую он намеревался объяснить, а затем указывал общее количество содержащихся в ней аятов, связанных с правовыми вопросами. Далее он перечислял правовые вопросы, возникающие в том или ином аяте, заявив, например, что в пер-

торый охватывал весь Коран. См.: *Al-Dhahabi M. H. Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Vol. 1. P. 138–139.

¹⁴ *Abu Hayan Al-Andalusi M. Al-Bahr al-Muhil*. Vol. 1. P. 5.

¹⁵ *Al-Dhahabi M. H. Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Vol. 2. P. 416–429.

вом аяте есть пять правовых вопросов, во втором — десять других и т. д. Точно так же, как и ал-Джассас, он включал в текст отрывки из Корана.

Еще одно выдающееся толкование, достойное упоминания в этой связи, — это *Ал-Джāми‘ ли-ахкām ал-Кур’āн* правоведа Абу ‘Абдаллаха Мухаммада ал-Куртуби (ум. 671 г. х.).

Современный египетский ученый Мухаммад аз-Захаби писал, что ал-Куртуби был человеком энциклопедических знаний и что его труд относится к числу величайших толкований, которые могут принести пользу простому человеку. Он хорошо организован и чрезвычайно удобен¹⁶. Современные ученые относили его комментарий к области правоведения¹⁷. Стоит, однако, отметить, что ал-Куртуби иногда бывал вовлечен в правовые вопросы настолько, что обсуждал проблемы, которые не имели отношения к конкретным аятам, трактуемым им.

Кроме того, во введении он заявил, что решил посвятить всю оставшуюся жизнь интерпретации Корана и использовать все свои силы для создания тафсира, который будет включать в себя языковедческие рассуждения, вариации чтения Корана, а также грамматику, и что он будет бранить искажающих (тех, кто извращает смысл Корана). Он добавил, что будет ссылаться на многие хадисы, на сподвижников и табиinov, чтобы подкрепить свои взгляды на правовые вопросы¹⁸.

3. Теологический тафсир. Наиболее полной работой, представляющей тафсир, написанный с точки зрения теологии, был трактат *Ат-Тафсīр ал-кабīр*, также известный под названием *Мафātīх ал-гайб*. Его автор — Мухаммад ибн Умар Фахр ад-дин ар-Рази (ум. 606 г. х.), который был теоретиком права, теологом и экзегетом. Работа состоит из тридцати двух томов. Ар-Рази дает подробный отчет о существующих богословских спорах, включая дискуссии насчет проблем взаимоотношений или согласованности (*munāsabāt*) коранических аятов, а также сур (*сувар*). Автор подробно обсуждает теологические тезисы и аргументы против мутазилитского

¹⁶ *Al-Dhahabi M. H. Al-Tafsir wa al-Mufasssirun. Vol. 2. P. 430–435.*

¹⁷ *Al-Dawudi M. Tabaqat al-Mufasssirin. Vol. 2. P. 66.*

¹⁸ *Al-Qurtubi A. Al-Jami‘ li Ahkam al-Qur’an. Vol. 1. Cairo: Dar al-Kutub al-‘Arabiyyah li al-Tiba‘ah wa al-Nashr, 1387/1967. P. 2–3.*

учения. Когда он обращается к айатам, затрагивающим вопросы права, его интерпретация склоняется к мазхабу аш-Шафии, идей которого придерживался сам.

Ар-Рази затрагивал также грамматические и филологические вопросы, хадисы и толкования, идущие от сподвижников и таби-инов. Обычно говорят, что ар-Рази умер, не закончив свою книгу, и что ее завершил его ученик Ахмад ибн Мухаммад ибн Аби ал-Хазм ал-Макки Наджм ад-дин ал-Махзуми ал-Кумми (ум. 672 г. х.). Он следовал методике и стилю своего учителя столь верно, что между ними невозможно с точностью провести различие¹⁹. Возможно, в составлении тафсира участвовало третье лицо. Его звали Шихаб ад-дин Халил ал-Хаули ад-Димашки (ум. 639 г. х.). Хотя эта работа получила высокую оценку за ее значимость в области толкования Корана, тем не менее Абу Хайан, ас-Суйути и прочие подвергли комментарий ар-Рази критике. По их мнению, работа содержит слишком много теологических споров и других элементов, причем их так много, что читатель может найти в ней все, кроме собственно толкования²⁰. Я, как и многие другие исследователи, полагаю, что это преувеличение. В тафсире ар-Рази можно найти все те элементы тафсира, которые характерны для *Джāми‘ ал-байāн* ат-Табари, а также для работ Ибн Атийи, Ибн Касира и любого из основных тафсиров.

4. *Назм ад-дурар фй танāсуб ал-āйāt ва ас-сувар*. В то время как толкователи Корана (муфассиры) составляли свои труды, основываясь на своих специальностях, Абу-л-Хасан Бурхан ад-дин Ибрахим ибн Умар ал-Бикаи ввел всеобъемлющий элемент, некоторыми предыдущими учеными лишь кратко затронутый с целью обогатить область тафсира. И он создал новаторскую работу, используя подход под названием *назм ад-дурар*. Из предисловия к этой работе видно, что основное внимание ал-Бикаи уделял вопросу согласованности айатов и сур. Именно в этом, по словам ал-Бикаи, заключается суть *‘илм ал-мунāсабāt*. Последнее для него означает по-

¹⁹ *Atr H. D.* Al-Ahruf al-Sab‘ wa Manzilat al-Qira’at Minha. 1st edn. Beirut: Dar al-Basha’ir al-Islamiyyah, 1409/1988. P. 317–320.

²⁰ *Al-Suyuti J.* Al-Itqan. Vol. 2. P. 249; *Abu Hayan Al-Andalusi M.* Al-Bahr al-Muhil. Vol. 1. P. 5.

пытку представить тематический порядок Корана, начало и конец которого взаимосвязаны.

Ал-Бикаи хвалил себя за знание различных исламских наук, владение полезными книгами и приверженность надежным мнениям. Он описывал свою собственную книгу как *китāб ал-'аджā'иб* ('книга чудес'), то есть как работу беспрецедентно высокого качества. Как бы то ни было, ученый признавал работы, написанные до него, а также книги, в которых обсуждалась важность '*илм ал-мунāсабāt* (отношений между аятами Корана), такие как *Ал-Бурхан фī 'улūм ал-Кур'āн*, написанный аз-Заркаши. Среди книг, посвященных теме композиционной связности Корана, он упомянул *Ал-Му'лам би ал-бурхан фī тартīb сувар ал-Кур'āн* Абу Джафара, а также труд Ахмада ибн Ибрахима ибн аз-Зубайра ас-Сакафи (ум. 585 г. х.), труд имама Абу 'Абдаллаха Мухаммада ибн Сулаймана (широко известного как Ибн ан-Накиб) и тафсир ар-Рази.

Однако, по мнению ал-Бикаи, ни одна из этих работ подробно не касалась вопроса о согласованности Корана. Например, работа Ибн аз-Зубайра касалась только вопроса о взаимоотношениях (*мунāсабāt*) между сурами Корана, тогда как только на четырех страницах книги аз-Заркаши упоминался вопрос о *мунāсабāt*. Что касается тафсира ар-Рази, он не ограничивался только вопросом о *мунāсабāt* и освещал также иные вопросы, связанные с утонченностью Корана. Шестьдесят же томов Ибн ан-Накиба не охватывали все аяты Корана с точки зрения *мунāсабāt*.

Ал-Бикаи много раздумывал насчет названия своего тафсира. Первоначально назвав его *Назм ад-дурар фī танāсуб ал-āйāt ва ас-сувар*, он решил, что все же наиболее подходящим названием будет *Фатх ар-Рахмāн фī танāсуб аджзā' ал-Кур'āн*, а затем избрал вариант *Турджуман ал-Кур'āн ва мубди 'мунāсабāt ал-Кур'āн*. Однако в конечном итоге всем альтернативам он предпочел изначальное название *Назм ад-дурар*.

В целом его методология была такова: прежде чем обсуждать какую-либо суру, ал-Бикаи говорил о ее цели оборотом *максūd-хā...* (цель ее в...). Затем он обсуждал название суры, объяснял, почему было дано именно это название, каково его значение, а если у суры было несколько названий, упоминал все с последующим объяснением. Затем он рассуждал о значении фразы *бисми Аллāх ар-*

Рахмāн ар-Рахīm. Здесь мы встречаемся с удивительным явлением. Дело в том, что он не просто рассуждает о формулировке *бисми Аллāх ар-Рахмāн ар-Рахīm* при первом ее появлении, но, начиная с первой суры и заканчивая последней, определяет слово *Аллах* различными атрибутами, слово *ар-Рахмāн* — присущими ему атрибутами, слово *ар-Рахīm* — характерными для него.

Чтобы проиллюстрировать данное утверждение, приведем несколько примеров. При обращении к первому случаю употребления *бисми Аллāх ар-Рахмāн ар-Рахīm* в первой суре (ал-Фатиха) ал-Бикаи дает следующее пояснение: *Бисми Аллāх ал-Кайūм аллазī лā йа'зуб шай' 'ан'илмихи ар-Рахмāн аллазī 'аммат рахматуху алмавджудāt, ар-Рахīm аллазī таммат ни'матуху би тахсīs ахл валāйятих би-арда ал-'ибадāt* («Во имя Аллаха, Независимого, Сохраняющего и Поддерживающего всю жизнь, от знания Которого ничему не скрыться, Милостивого, милость Которого охватывает все творение, и Милосердного, безгранично Одаривающего своих слуг выбором наиболее непорочного поклонения»).

Что касается формулировки *бисми Аллāх* в начале второй суры, он расширяет ее следующим образом: *Бисми Аллāх насаб ма'а кавнихи бāтина далā'ил ал-худā, ар-Рахмāн аллазī афāда би-рахматихи 'алā' сā'ир халкихи, ар-Рахīm аллазī хасса ахл вуддихи би аптауфйк* («Во имя Аллаха, Он указал путь к руководству. Милостивый, Который одарил Своё творение Своей милостью. Милосердный, Который даровал успех только любящим Его»). Из этого уникального стиля само собой вытекает рассуждение об отношениях между двумя соседними сурами, и наконец обсуждается *танāсуб*, то есть отношения между аятами, или их связь. Одна из примечательных особенностей методологии ал-Бикаи заключается в том, что, обращаясь к аяту, относящемуся к правовым вопросам, он, как правило, игнорирует мнения факихов (правоведов) и дает свое собственное толкование. Однако для обоснования он приводит цитаты из хадисов и высказывания сподвижников.

В. Появление неортодоксальной экзегезы — вариации тафсира. Теперь речь пойдет о третьей из категорий ас-Суйути, которую он называл *тафсир ал-бид'а* ('еретическое толкование'). Я решил обозначить ее как «вариации тафсира». После убийства Усмана ибн Аффана, третьего халифа, и религиозно-политического конфликта,

с которым столкнулись мусульмане, они разделились на три основные группы: алиды (сторонники Али ибн Аби Талиба), омейяды (сторонники Му'авийи ибн Аби Суфйана) и хариджиты. Это также привело к расколу между суннитами и шиитами.

Три стороны обвиняли друг друга в том, что они лжемусульмане. Этот актуальный вопрос отражен в текстах их сторонников в целом и в работах по тафсиру в частности. *Джами' ал-Байън ат-Табари* выступает одним из тафсиров, представляющих суннитские точки зрения. Такие суннитские ученые, как ат-Табари, ибн Таймийа, ас-Суйути и другие, классифицировали большинство, если не все тафсиры, написанные шиитами, мутазилитами и суфиями, как *тафсир ал-бид'а* (толкование, не основанное на Коране и особенно на Сунне Пророка). С другой стороны, ал-Кади 'Абд ал-Джаббар (ум. 410 г. х.), аз-Замахшари и прочие отвечали заявлениями, что такие сунниты были неразумными и несправедливыми, что они были лжемусульманами и лицемерами²¹.

1. Шииты. Шиитский тафсир развивался параллельно суннитскому. Однако между ними есть два основных различия. Во-первых, некоторые шииты верили, что Коран в первую очередь обращается к их имаму Али ибн Аби Талибу и его одиннадцати потомкам. И вот почему: часть шиитского вероубеждения — убеждение в том, что они и только они унаследовали знания пророка Мухаммада и предыдущих пророков. Сунниты же верят, что Коран адресован всему человечеству в целом. Во-вторых, шииты считают, что только двенадцать имамов являются единственными законными авторитетами после Пророка, которые могут говорить о Коране. Сунниты же верят, что Пророк, его сподвижники и любой образованный мусульманин являются законными авторитетами²².

Современный исламовед и преподаватель Темпльского университета в Филадельфии Мухаммад Айюб отмечает, что тафсир Абул-Хасана Али ибн Ибрахима ибн Хашима ал-Кумми (ум. 328 г. х.), известный как *Тафсир ал-Кумми*, выступает примером ранней ши-

²¹ *Al-Salus A. A. Bayn al-Shiah wa al-Sunnah: Dirasah Muqaranah fi al-Tafsir wa Usulih. Cairo: Dar al-Itisam, 1989. P. 178.*

²² *Ayoub M. M. The Qur'an and Its Interpreters. New York: Albany State University of New York, 1984. P. 1369.*

итской работы ²³. Текст ал-Кумми, как утверждается в одной из монографий суннитского авторства, часто обвиняет сподвижников Пророка и суннитов в буквальном изменении текста Корана. По этой и другим причинам он клеймит суннитов как немусульман, неверующих, лицемеров ²⁴ и т. д. Тем не менее по большей части шииты считали работу Кумми надежным и заслуживающим доверия источником.

Абу Али ал-Фадл ибн ал-Хасан ат-Табарси (ум. 548 г. х.) написал *Маджма' ал-байан фй тафсйр ал-Ку'ран*. Ученый придерживался либерального подхода, который позволял в определенной мере примирить шиитскую позицию с суннитской. Поэтому он цитирует хадисы из суннитского сборника *Сахйх* Бухари, который в целом шииты отвергают, а также использует предания как от тех сподвижников, которые были почитаемы шиитами, так и от тех, кто не был почитаем. Иногда мнению Али ибн Аби Талиба он даже предпочитает некоторые иные трактовки. Так, например, относительно айата «А опередившие остальных в [вере] опередят остальных в [Грядущей жизни]» [Коран, 56: 10] ат-Табарси отмечает, что в то время как Али ибн Аби Талиб считает термин «опередившие остальных» отсылающим к тем, кто первыми собираются для молитвы, другие объясняют данный термин как отсылающий к мусульманам, которые раньше остальных совершают благие поступки, ведь к ним призывает ислам. Таким образом, под понятием «первейшие» подразумеваются не только те, кто ранее всех совершает намаз, а все категории людей, которые совершают добрые деяния, упомянутые в Коране ²⁵.

Более того, во вступлении ат-Табарси указывает: причина, по которой он написал свой тафсир, заключается в том, что суннитские ученые были единственными, кто создал всеобъемлющий и разумный тафсир и разъяснил глубинные и скрытые смыслы Корана. В сравнении он описывает шиитский тафсир как крайне простой и краткий, без полной цепочки передатчиков и испытываю-

²³ Ayoub M. M. The Qur'an and Its Interpreters. P. 178

²⁴ Al-Salus A. A. Bayn al-Shiah wa al-Sunnah. P. 178.

²⁵ Al-Tabarsi A. Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. 2nd edn. Vol. 1. Cairo: Dar al-Fikr, 1954–1957. P. 112–113.

щий нехватку подробных рассуждений. Единственным исключением является работа Мухаммада ибн ал-Хасана ат-Туси (ум. 460 г. х.) *Ат-Тибйāн ал-джāми‘ ли кулл ‘улūм ал-Кур’āн*. Тем не менее эта работа, по словам ат-Табарси, пострадала от грамматических и лингвистических ошибок, недостатка надёжной информации и слабостью структуры и потому не способствовала лучшему пониманию Корана и не смогла завоевать одобрение ученых ²⁶.

Подход ат-Табарси состоит в объяснении Корана слово за словом в порядке ниспослания, которое заняло 23 года. Прежде чем объяснять каждую суру, он ясно указывал, к какой фазе Откровения Корана (макканской или мадинской) относится сура, а также упоминает, была ли вся сура или только её часть ниспослана в Макке или Медине. Далее он приводит предания Пророка, сподвижников и табиитов, кратко говоря об общей морали суры. После этого он представляет разнообразные *курā‘āt* (варианты чтения Корана) и начинает толковать аяты, применяя свои лингвистические умения и подмечая влияние грамматики на смысл. Затем он упоминает обстоятельства ниспослания, а также *танāсуб* ('связь') между соседними аятами.

При встрече с аятом, относящимся к правовым вопросам, он упоминает мнение имамитов (*шйā имāмийā* — основное направление в шиизме), пытаясь поддержать их точку зрения. Иногда он обращается и к взгляду суннитов.

2. Тафсир мутазилитов. Тафсир мутазилитов, как упоминалось ранее, был заклеимён традиционалистами (traditionalists; имеются в виду *ахл ал-асар*) как *бид‘ā*, так как они полагали, что мутазилиты исказили некоторые из слов Корана, чтобы те поддерживали или соответствовали их убеждениям. Мы ранее упоминали, например, аят «Одни лица в тот день будут сиять [яркостью и красотой] и взирать на своего Господа» [Коран, 75: 22–23], в котором выражается убеждение, что мусульмане увидят Бога своими собственными глазами в Раю. Согласно мутазилитам, аят означает, что мусульман будет ожидать награда от Бога. Аяты, имеющие отношение к

²⁶ *Al-Tabarsi A. Majma‘ al-Bayan fi Tafsir al-Qur‘an*. 2nd edn. Vol. 1. P. 75–77.

атрибутам Бога, интерпретируются вразрез с традиционной интерпретацией тафсиром Пророка и его сподвижников²⁷.

Мутазилиты, однако, написали множество тафсиров, выражая свою точку зрения и разоблачая то, что они считали ошибками традиционалистов.

Мутазилиты полагали, что традиционалисты неправильно поняли их либо неверно истолковали их взгляды. Исходя из этого, один из величайших мутазилитских ученых ал-Кади Абд ал-Джаббар ибн Ахмад написал свой тафсир *Танзйх ал-Кур'ан 'ан ал-матā'ин* («В защиту Корана от клеветы»), чтобы детально проработать различие между *мухкам* и *мутаишāбихāt* и обратить внимание на ошибки традиционалистов²⁸.

Наиболее полный существующий тафсир, в котором блестяще продемонстрирована доктрина мутазилитов, — это *Ал-Кашишāф* аз-Замахшари (ум. 467 г. х.)²⁹. Труд был так же высоко оценен, как и сурово раскритикован. Во введении аз-Замахшари приводит следующие три причины написания тафсира:

- 1) группа людей, восхищавшихся его знаниями, попросили его написать комментарий к Корану. Они были настолько настойчивы в своем требовании, что попросили нескольких сановников переговорить с ним от их имени;
- 2) эмир Макки имам Шариф Абу-л-Хасан ибн Хамза, родственник Пророка, тоже просил его написать тафсир;
- 3) он, аз-Замахшари, хотел угодить Богу, чтобы быть спасённым от адского пламени. Завершение *Ал-Кашишāф* заняло у

²⁷ *Ibn Taymiyyah T*, Majmu' Fatawa Shaykh al-Islam Ahmed ibn Taymiyyah / Ed. by Al-Hanbali A. Vol. 3. Makkah: Matba'ah al-Nahdah al-Hadithah 1404/1983. P. 384–386.

²⁸ Кади 'Абд ал-Джаббар ибн Ахмад ал-Хамадани был одним из выдающихся ученых-мутазилитов. Среди его известных работ *Танзих ал-Кур'ан 'ан ал-матā'ин*, *Тасбйт далā'ил нубувват саййидина Мухаммад*, *Мутаишāбах ал-Кур'ан*. См.: *Al-Suyuti J*. Tabaqat al-Mufasssirin. P. 234.

²⁹ Абу-л-Касим Махмуд ибн Умар ал-Хаваризми аз-Замахшари был ученым в области арабского языка и тафсира, получившим широкое признание. Наиболее известны следующие его работы: *Asās al-balāga*, *Ал-Фйик фи гарйб ал-хадйс*. См.: *Ibn Khallikan A*. Wafayat al-A'yan. Vol. 4. P. 255.

него чуть больше двух лет и двух или трёх месяцев, и он даже описал это в стихотворении:

Истинно, в мире немало тафсиров,
Но не найти *Ал-Кашишāф* подобный.
Кому руководство потребно, тот должен читать его.
Болезнь есть невежество, *Ал-Кашишāф* — лекарство³⁰.

Мусульманские ученые как восхваляли, так и осуждали *Ал-Кашишāф*. Абу Хайан утверждает, что Ибн Башкувал считал *Ал-Кашишāф* весьма ясным и глубоким трудом, пусть его автор и искажил значение некоторых аятов в угоду мутазилитской доктрине. Однако сам Абу Хайан дает тафсиру аз-Замахшари высокую оценку³¹. Ибн Халдун (ум. 808 г. х.) в своем комментарии говорил: «Это был один из лучших тафсиров, если мы говорим о филологических и литературных аспектах»³². Тадж ад-дин ас-Субки (ум. 735 г. х.) утверждал, что *Ал-Кашишāф* — это великая книга в своей области, а ее автор был выдающимся ученым, но при этом он был еретиком-новатором (*мубтади*'), который открыто заявлял о своей *бид'ā*.

Подход аз-Замахшари не был уникальным для его времени, и он использовал такие же методы, как и его современники. Чаше всего разбор суры он предварял указанием места, где были ниспосланы суры, — Макку или Мадину. Иногда за этим следует рассуждение о Коране и способах рецитации. Затем он переходит к подробному грамматическому, языковедческому, или филологическому, обсуждению, а также касается вопросов риторики. Аятов, затрагивающих правовые вопросы, он касается вскользь, иногда приводя мнение правоведов, в других случаях цитирует Пророка, его сподвижников и табиinov. Кроме того, обращаясь к аятам, связанным с теологическими вопросами, он ясно представляет различные аргументы, используя свои языковые навыки для защиты

³⁰ *Al-Zamakhshari A. Al-Kashshaf'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil. Vol. 1. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh, 1966. P. 3.*

³¹ *Abu Hayan Al-Andalusi M. Al-Bahr al-Muhil. Vol. 1. P. 4.*

³² *Ibn Khaldun A. Muqaddimat Ibn Khaldun. Vol. 3. Beirut: Ihya' al-Turath al-'Arabi, n. d. 4th edn. P. 998.*

воззрений мутазилитов. Например, опять же традиционная интерпретация аята «Одни лица в тот день будут сиять [яркостью и красотой] и взирать на своего Господа» [Коран, 75: 22–23] — мусульмане физически увидят Бога в Раю³³. Мутазилиты же придерживались позиции, что Бога никоим образом невозможно и никогда не будет возможно увидеть. Поэтому аз-Замахшари трактует фразу *ilā Rabbiḥā nāziрах* как означающую ‘ожидая и надеясь на милость Аллаха’³⁴, потому что, согласно ал-Замахшари, невозможно когда-либо физически увидеть Бога. Из-за такой интерпретации Гольдциер и другие разделяли мнение традиционалистов, что тафсир аз-Замахшари является одновременно *бид‘ā* и лучшей репрезентацией мнения мутазилитов³⁵.

Несмотря на представление точки зрения мутазилитов, анализ Корана аз-Замахшари с точки зрения грамматики, лингвистики и риторики настолько умело выполнен, что Ибн Халдун, Абу Хайан и другие провозгласили *Ал-Кашишāф* одним из лучшим тафсиров за филологическое, риторическое и грамматическое толкование. Наконец, одной из главенствующих черт методологии аз-Замахшари является *фа ин кāла*. Данная формула отсылает к его стилю постановки наводящих вопросов — он часто говорит: *Изā култа, култу...* («На это я могу ответить...»).

3. Тафсир суфиев. Суфийский тафсир мистичен по своей природе. Кроме того, большое влияние на него оказала философская мысль. Суфии верят, что Коран обладает двумя значениями: явным (*zāhir*) и внутренним скрытым (*bātin*). Они утверждают, что обычные люди знают только внешнее значение, тогда как внутреннее значение известно одним лишь суфиям. Поэтому значительная часть суфийского тафсира входит в явное противоречие как с прямым значением языка, так и со значением, на которое указывают Пророк, сподвижники, их последователи (табиины) и традиционалисты. Возьмем, например, следующие аяты: «Он смешал два моря, которые встречаются друг с другом. Между ними существует

³³ *Al-Tabari A. J. Jami‘ al-Bayan*. Vol. 30. P. 345.

³⁴ *Al-Zamakhshari A. Al-Kashshaf*. Vol. 4. P. 192.

³⁵ *Al-Tayyar M. Al-Athar al-Lughawi fi Ikhtilaf al-Mufasssirin*. P. 149; *Goldziher I. Kitab Madhahib al-Tafsir al-Islami*. P. 89.

преграда, которую они не могут преступить» [Коран, 55: 19–20]. Для большинства, если не всех мусульман-суннитов эти два моря — это соленая океаническая вода и пресная вода, которые встречаются друг с другом. Ибн Араби (ум. 638 г. х.), видный суфийский шейх, усматривает в двух морях душу и тело человека³⁶. Другой пример имеет отношение к аяту «Поминай же имя Господа твоего и посвяти себя Ему полностью» [Коран, 73: 8]. Ибн Араби утверждает, что значение этих слов заключается в следующем: «Поминай имя Господа твоего, ведь Он есть ты»³⁷. Это смелое утверждение — явное возражение тому, о чем говорится в суре ал-Ихлās: «Скажи: „Он — Аллах, Единственный, Единый. Аллах — Вечный, Абсолют. Не родил Он и не был рожден, и нет подобного и равного Ему“» [Коран, 112]. Оно противоречит также и аяту Престола (айат ал-Курси [Коран, 2: 255]), и другим отрывкам Корана. На фундаментальном уровне данное заявление о Боге вытекает из ошибочного знания. Из-за подобных трактовок такие ученые, как аз-Захаби и Ибн Таймийа, считали суфийский тафсир ересью³⁸.

Еще один тафсир, в котором отражен суфийский взгляд, — это *Хака'ик ат-тафсир* Абу Абд ар-Рахмана Мухаммада ибн ал-Хасана ибн ал-Азди, также известного как ас-Сулами (ум. 412 г. х.³⁹). Труд ас-Сулами был весьма противоречив. Некоторые ученые сурово критиковали его, тогда как другие превозносили⁴⁰. Покойный египетский ученый Мухаммад Хусайн аз-Захаби, творчество которого относится к современной эпохе, прочел рукопись работы и обнаружил, что она охватывала все суры Корана, но далеко не все их аяты. Основываясь на сообщении ад-Дауди, которое включено в его *Табакāt ал-мұфассирйн*, можно с уверенностью утверждать,

³⁶ *Al-Dhahabi M. H. Tadhkirat al-Huffaz. Vol. 3. P. 249; Al-Suyuti J. Tabaqat al-Mufasssirin. P. 31.*

³⁷ *Al-Dhahabi M. H. Tadhkirat al-Huffaz. Vol. 2. P. 240.*

³⁸ *Al-Dhahabi M. H. Tadhkirat al-Huffaz. Vol. 3. P. 249; Al-Suyuti J. Tabaqat al-Mufasssirin. P. 31.*

³⁹ Ас-Сулами — суфийский шейх Хорасана. Его называли человеком обширных познаний. См.: *Al-Suyuti J. Tabaqat al-Mufasssirin. P. 31.*

⁴⁰ *Al-Dawudi M. Tabaqat Muffasirin. Vol. 2. Cairo: Maktabah Wahbah, 1972. P. 138–139.*

что сочинение *Ḥakā'ik at-tafsīr* выражало исключительно суфийскую точку зрения.

Потому неудивительно, что некоторые мусульманские ученые, как, например, ал-Вахиди (ум. 468 г. х.), утверждали: «Если ас-Сулами верит, что *Ḥakā'ik at-tafsīr* — это тафсир, тогда он отступил от веры [*факадд кафар*]»⁴¹.

Абу Бакра Мухйи ад-дина Мухаммада ибн Араби ибн Мухаммада (ум. 638 г. х.) многие считали в его время и считают сейчас эталоном суфия и наиболее выдающимся исламским мистиком. Ему дали титулы *аш-Шайх ал-акбар* («Величайший шейх», «Величайший учитель») и *ал-‘Ариф би-Аллāх* («Познавший Бога»). Он остается суфийской фигурой, вокруг которой возникает больше всего противоречий. Было распространено мнение, что Ибн Араби был автором знаменитого тафсира, известного под названием *Тафсīр Ибн Араби*, однако покойный египетский ученый Мухаммад Абдо поставил его под сомнение, подозревая в нем работу Абдурраззака ал-Кашани ал-Батини. Более того, Мухаммад Хусайн аз-Захаби не только поддержал заявление Мухаммада Абдо, но и категорически утверждал, что работа принадлежит перу ал-Кашани, основываясь на проведенном им исследовании рукописи, доступной в Каире. Некоторые ученые также говорили о полной доказанности того, что данный тафсир не был написан Ибн Араби⁴².

Ибн Таймийа, аз-Захаби и другие ученые сурово критиковали Ибн Араби за его работу в области тафсира, тогда как специалисты, подобные Мухаммаду ибн Йакубу аш-Ширази ал-Файрузабади (ум. 812 г. х.) и ас-Суйути, защищали его.

Хотя подлинный тафсир Ибн Араби до нас не дошел, мы все же можем рассмотреть его трактовки Корана, содержащиеся в некоторых опубликованных работах Шейха, таких как *Ал-Футūḫāt ал-Маккийа* и *Фусūs ал-хикам*. Вспомните, например, аят «Господи! Прости меня и моих родителей и тех, кто вошел в мой дом верующим, а также [всех] верующих мужчин и женщин. А незаконникам не преумножай ничего, кроме гибели!» [Коран, 71: 28]. Ибн

⁴¹ *Al-Suyuti J. Al-Itqan*. Vol. 2. P. 249.

⁴² *Rida M. R. Tafsīr al-Qur’an al-Hakim* [также известен под названием *Тафсīр ал-маннāр*]. Vol. 2. Beirut: Dar al-Fikr, n. d. P. 400–401.

Араби толкует «родителей» как разум и природу, «дом» как сердце, «верующих мужчин» как разум и «верующих женщин» как душу⁴³.

4. *Ат-Тафсир ал-ишарӣ* (толкование указанием или аллегорическая интерпретация). Теперь речь пойдет о методе толкования, который именуется *ат-тафсир ал-ишарӣ* (толкование указанием или аллегорическая интерпретация), поскольку он заглядывает за пределы явных значений Корана. Его сторонники заявляют, что данный метод выводит значения, которые открыты не всем, но тем, чье сердце открыл Бог. Его приверженцы основывают свои толкования на определенных тафсирах сподвижников Пророка. Часто в этой связи в качестве примера приводят тафсир суры ан-Наср [Коран, 110: 1–3] Ибн Аббаса. Приведем эти аяты:

Когда придет помощь Аллаха и победа и ты увидишь, как люди входят в религию Аллаха толпами, восславь же хвалой Господа своего и проси у Него прощения. Воистину, Он — Принимающий [покаяния].

Поскольку Ибн Аббас трактовал данный аят в качестве определенного указания на неизбежную смерть Пророка и поскольку основная масса мусульман считают данное толкование в равной степени как точным, так и таким, которое (очевидно) не имеет отношения к «внешнему значению», оно превратилось в тезис в поддержку легитимности аллегорической интерпретации. Еще одна опорная точка этого вида тафсира — это понимание Умаром ибн ал-Хаттабом аята «Сегодня Я ради вас усовершенствовал вашу религию, довел до конца Мою милость к вам и одобрил для вас в качестве религии ислам» [Коран, 5: 3]. Умар в дополнение к очевидному значению видел в аяте указание на начало ухудшения качества ислама в том виде, в каком его практикуют последователи⁴⁴. Некоторые намекают на этот факт как на еще одно обоснование допустимости аллегорического тафсира.

Третий пример — это пример из ал-Алуси, связанный со значением аятов 11: 105–106 Корана. В этих аятах говорится: «Когда

⁴³ *Ibn Arabi M. Al-Futuhāt al-Makkiyah. Vol. 2. Beirut: Mu'assasah al-ʿIlami li al-Matbu'at, 1973. P. 432.*

⁴⁴ *Al-Tabari A. J. Jami' al-Bayan. Vol. 4. P. 104; Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 1. P. 347.*

тот День наступит, ни один человек не заговорит кроме как с Его позволения. И среди них будут [собранные] несчастные и счастливые. Несчастные пребудут в Огне, где они будут [только] вздыхать и вдыхать». Согласно ал-Алуси, «огонь», в котором будут пребывать несчастные, — это *nār al-хирмān* ‘ан ал-мурād (‘огонь лишения цели, желания или стремления’). Кроме того, он заявил, что «огонь» в этом аяте не огонь Ада, но, скорее, *азхāб ан-нафс* (‘наказание самости’⁴⁵).

Ученые расходились в вопросе о правомерности *ат-тафсīр ал-ишīārī*. Некоторые отрицали его на том основании, что он основан на одном только мнении. Другие, такие как Мухаммад ибн Абу Бакр Шамсуддин ибн Кайим ал-Джаузийя (ум. 751 г. х.), принимали его при условии следования при его осуществлении таким пяти принципам:

а) отсутствие расхождения между очевидным значением аята и выведенным аллегорическим значением;

б) надежность значения как такового;

в) наличие в словесной формулировке аята или аятов указания, допускающего аллегорическое истолкование;

г) наличие тесной связи между аллегорическим значением и очевидным внешним;

д) недопустимость притязания на приоритетную корректность аллегорического значения, исключающую из поля возможных все остальные значения.

Согласно аз-Заркаши, *ат-тафсīр ал-ишīārī* не такой тафсир, который можно постичь посредством обучения, но, скорее, он представляет собой результат мистического опыта, пережитого при рецитации Корана⁴⁶.

Наилучшим примером *ат-тафсīр ал-ишīārī* признают сочинение *Латā’иф ал-ишīārāt*, которое принадлежит перу ‘Абд ал-Карима ибн Хавазина ибн ‘Абд ал-Малика ибн Талхи ибн Мухаммада ан-Найсабури, известного под именем ал-Кушайри (ум. 465 г. х.). В свое время ал-Кушайри был удостоен звания суфийского шейха.

⁴⁵ *Al-Alusi Sh. M. Ruh al-Ma‘ani fi Tafsir al-Qur’an al-‘Azim wa al-Sab‘ al-Mathani*. Vol. 12. Beirut: Dar al-Turath al-‘Arabi, n. d. P. 168.

⁴⁶ *Al-Zarkashi A. A. Al-Burhan fi ‘Ulum al-Qur’an* / Ed. by Ibrahim M. A. F. Vol. 1. Cairo: Dar Ihya‘ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1957. P. 7.

Его считают суфием, который придерживался умеренности. Он овладел традиционными исламскими науками, такими как хадисоведение и фикх, как их понимали несуфийские ученые, и никогда не притязал на получение знания из незримого, равно как не считал толкование свободным от необходимости традиционного или языкового обоснования⁴⁷. Другие суфии считали его знатоком мистicisma. Поскольку он не написал ничего, что могли бы посчитать радикальным, его тафсир был единственным или одним из немногих суфийских тафсиров, который избежал строгой критики. Собственно говоря, *Ламā'uf al-ushīrāt* превозносили как сторонники предания [traditionists], так и суфии.

Работа ал-Кушайри — это завершенный тафсир. В нем суры обсуждаются как целое, а также разбираются все айаты Корана. Рассматривается каждая из коранических сур, которые начинаются словами «во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного», а также сура девятая, которая не начинается с этой формулировки. Ал-Кушайри не считает вводную фразу каждой суры *бисми Аллāх* автономным введением к каждой суре, но, скорее, видит в ней органическую часть суры. В дополнение к этому он полагал, что каждая сура обладает уникальным смыслом и имеет значимую мистическую подоплеку⁴⁸. Разбор каждой суры он начинает с объяснения ее уникального смысла, а затем переходит к объяснению каждого айата по отдельности, предложение за предложением. Такая тактика позволяет ученому сначала представить явное значение, то есть как его понимают сторонники предания, а затем перейти к мистическому значению согласно умеренным суфиям. Ал-Кушайри не придерживался данного порядка следования строго на протяжении всей работы, которую можно было бы назвать образцовым трудом в поле умеренного суфизма. Иногда он вскользь затрагивает вопросы грамматики, но совершенно игнорирует правовые проблемы.

Приведем пример трактовки ал-Кушайри слов *бисми Аллāх ар-Рахмāн ар-Рахīm* («во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного»). Он толкует термин *ал-исм* ('имя') как указание на то, что читатель

⁴⁷ *Al-Suyuti J.* Tabaqat al-Mufasssirin. P. 31.

⁴⁸ *Al-Zurqani M. A.* Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an. Vol. 2. Cairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, Isa al-Babi al-Halabi, n. d. P. 18. См.: *Von Denffer A.* 'Ulum al-Qur'an. P. 134.

должен стремиться к возвышению и достижению уровня тех, кто обрел статус *ал-мушāхадāt* ('свидетелей [истины]'). Затем он добавляет, что любой, кто не стремится к возвышению, не почувствует экстаза, который следует чувствовать при прочтении стиха, и не сможет восславить чистоту, присущую отношениям между состоянием читателя/свидетеля истины и аятом ⁴⁹.

Г. *Реакция ортодоксии на вариации толкования и ар-р'ай*. Появление вариаций тафсира подвергалось резкой критике со стороны таких сторонников предания, как Ибн Таймийа, аз-Захаби, Ибн Касир, ас-Суйути и другие. Они считали, что такие толкования т. н. *мубтади'а* (практикующих неисламские неортодоксальные предосудительные нововведения) не что иное, как искажение толкований Пророка, его сподвижников и последователей. Таким образом, они начали бескомпромиссные атаки на вариации тафсира. Кроме того, сторонники предания выступали за то, чтобы мусульмане писали и читали только традиционные тафсиры, и предостерегали от *ар-р'ай* (независимого суждения разума), лишённого целесообразного использования арабских терминов и обоснования. Для обоснования своих взглядов они использовали четыре разных источника: Коран, хадисы, сообщения сподвижников и последователей. Среди коранических аятов, которые они приводили в поддержку своей позиции, был следующий:

Скажи: «Вещи, которые Мой Господь запретил, — мерзкие поступки, явные и скрытые, грехи, бесчинства безо всякого права, приобщение к Аллаху сотоварищей, в пользу чего Он не ниспослал никакого доказательства, и говорить об Аллахе то, чего вы не знаете» [Коран, 7: 33].

По мнению сторонников предания, структура и явное значение этого аята указывают на то, что утверждения об Аллахе без правильного и необходимого знания являются большим грехом, который подобен грехам, упомянутым в начале аята. Следовательно, любое толкование, не подтвержденное Пророком, запрещено ⁵⁰.

⁴⁹ *Al-Qushayri A. Lata'if al-Isharat: Tafsir Sufi Kazmil li al-Qur'an. Dar al-Kutub al-'Arabiyyah, 1968. Vol. 1. P. 57.*

⁵⁰ *Al-Mahdi J. M. M. Al-Wahidi wa Manjaluhi fi al-Tafsir. Cairo: Al-Majlis al-A'la al-Shu'un al-Islamiyyah, 1979. P. 152.*

Помимо этого важен и другой аят: «И Мы ниспослали тебе (Мухаммаду) [также] Напоминание для того, чтобы ты разъяснил людям то, что им ниспослано, и для того, чтобы они поразмыслили» [Коран, 16: 44]. Идея здесь, как ее понимают приверженцы традиции, заключается в том, что пророк Мухаммад — единственный человек, которому Бог дал власть объяснять Коран. Таким образом, никто не может давать тафсир, опираясь на собственное независимое мнение.

Ортодоксы также часто цитируют следующий хадис в поддержку своей точки зрения: «Всякий, кто объясняет Коран в соответствии со своим личным мнением, займет свое место в аду»⁵¹. Приведем и иную версию того же хадиса: «Неправ любой, кто говорил что-либо о Коране, основываясь на своем собственном мнении, даже если оно верное»⁵². Кроме того, они обращаются к широко известной реплике Абу Бакра ас-Сиддика: «Какая земля понесет меня и какие небеса укроют меня, если я скажу, что ничего не знаю о Коране?»⁵³ Они также цитируют Саида ибн ал-Мусайиба (ум. 94 г. х.), который, когда его спрашивали о тафсире, заявлял: «Мы ничего не говорим о Коране»⁵⁴. Масрук ибн ал-Аджда же говорил: «Будьте осторожны с тафсиром (*иттакū ат-тафсīr*), ведь это и впрямь рассказ о Боге»⁵⁵.

Некоторые сторонники традиционного подхода к тафсиру утверждали, что хотя Коран нельзя понять без пророческих хадисов, призыв исключительно к традиционной интерпретации и против всякого использования рациональных усилий для них не может быть интеллектуально оправдан. Некоторые правоведы, грамматики и теологи, включая Абу Хамида ал-Газали, Ибн Атийу, ал-

⁵¹ *Al-Suyuti J. Al-Itqan. Vol. 2. P. 395; Ibn Taymiyyah T. Muqaddimah fi Usul al-Tafsir. P. 105.*

⁵² *Al-Alusi Sh. M. Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Mathani. Vol. 1. P. 1.*

⁵³ *Ibn Taymiyyah T. Muqaddimah fi Usul al-Tafsir. P. 90–91; Al-Suyuti J. Tabaqat al-Mufasssirin. P. 30.*

⁵⁴ Саид ибн ал-Мусайиб был известным в Мадине правоведом. Он был одним из наиболее осведомленных табиinov. См.: *Al-Dhahabi M. H. Tadhkirat al-Huffaz. Vol. 1. P. 54–57.*

⁵⁵ *Al-Saboony M. A. Mukhtasar Tafsir Ibn Kathir Ikhtisar wa Tahqiq. Vol. 1. P. 7.*

Куртуби и Абу Хайана, бросили вызов точке зрения радикальных сторонников предания бескомпромиссными, резкими и решительными ответами, используя те же источники, что и их оппоненты. Отвечая традиционалистам, которые ссылались на аят 16: 44, Ибн Атия утверждал, что хотя на Пророка была возложена ответственность объяснять Коран, толкование давалось им в соответствии с потребностями его времени и для людей его эпохи. После его смерти факторы времени и пространства могут потребовать дополнительных интеллектуальных усилий в прояснении общих положений трактовок Пророка. Продолжая изложение своей аргументации, он утверждал, что отсюда вытекает требование прибегнуть к независимым ученым рассуждениям (*p'au*), которые допустимы при условии соблюдения основных правил тафсира⁵⁶.

Ал-Байхаки (ум. 458 г. х.) поставил под сомнение достоверность хадиса: «Всякий, кто объясняет Коран в соответствии со своим личным мнением, займет свое место в аду», добавляя к этому, что в случае достоверности хадиса запрет распространялся бы только на мнения, которые не верны основным правилам тафсира⁵⁷.

Согласно ал-Газали, хадис имел два возможных значения или указывал на две вещи: либо он оставлял тафсир только Пророку, что, по его мнению, не имело места, потому что Пророк не объяснял весь Коран, либо его значение заключалось в другом. Он добавил, что если первое предположение было верным, то следует также принять во внимание аят «Если бы они обратились с ним к Посланнику и обладающим влиянием среди них, то известие от них узнали бы те, которые могут исследовать его [напрямую]. Если бы не милость и милосердие Аллаха к вам, то вы, за исключением немногих, последовали бы за сатаной» [Коран, 4: 83]. Ссылаясь на этот аят, ал-Газали утверждал, что надлежащее исследование не может быть проведено без использования *p'au*.

Что касается заявления Абу Бакра ас-Сиддика: «Какая земля понесет меня и какие небеса укроют меня, если я скажу, что ничего не знаю о Коране?»⁵⁸ — Ибн Атия допускал две возможности:

⁵⁶ *Al-Mahdi J. M. M. Al-Wahidi wa Manjaluhu fi al-Tafsir*. P. 153; *Al-Zarkashi A. A. Al-Burhan*. Vol. 2. P. 162.

⁵⁷ *Al-Zarkashi A. A. Al-Burhan*. Vol. 2. P. 162.

⁵⁸ *Al-Ghazali A. M. Ihya' 'Ulum al-Din*. Vol. 1. Cairo: Dar Ihya' al-Kutb al- 'Arabiyyah, n. d. P. 29.

либо Абу Бакр сказал это в самом начале его *хилāфа*, чтобы помешать мусульманам заниматься тафсиром наугад, либо таковым было его первоначальное мнение, когда он только стал халифом (что тафсир не должен производиться только на основании обоснованного мнения, *ар-р'ай*), но со временем он понял, что использование в тафсире *ар-р'ай* было неизбежно. Поэтому, когда его спросили о значении используемого в аяте слова *калāла* [Коран, 4: 12], он сказал: «Я отвечаю на основе моей собственной точки зрения (*ар-р'ай*). Если она правильна, слава Богу. Если она неправильна, однако, то она от меня и от дьявола, и Бог в этом не повинен»⁵⁹.

Что касается воздержания некоторых табиinov от тафсира, аз-Заркаши сравнил их отношение с позицией сподвижников Пророка. Он указал, что некоторые выдающиеся сподвижники, такие как аз-Зубайр ибн ал-Аввам, Усман ибн Аффан и Талха ибн Убайдаллах, избегали рассказывать хадисы или приписывать высказывания Пророку не из-за страха высказать независимое мнение, а только из благочестия. Тогда то же самое можно сказать и о позициях табиinov в вопросе о тафсире⁶⁰.

Сторонники использования *ар-ра'й* в тафсире для обоснования своей позиции обращались к Корану. Среди часто приводимых примеров был следующий аят, в котором Аллах предлагает людям задуматься и извлечь смысл из Его слов: «[Это] Писание, которое Мы ниспослали тебе, чтобы они размышляли над его знамениями и чтобы обладающие разумом помнили наизидание» [Коран, 38: 29]. Цитировали они и другой аят: «Неужели они не размышляют над Кораном? Или же на их сердцах замки?» [Коран, 47: 24]. Здесь говорится о том, что если бы использование мнения при понимании Корана было запрещено, не было бы причины ниспосылать эти аяты.

Сторонники *ар-ра'й* цитируют знаменитый хадис, в котором Пророк ясно призывал своих последователей заниматься иджтихадом: «Если кто совершит иджтихад, и [его решение] окажется правильным, ему [полагается] двойная награда, если же он вынесет решение и ошибётся, то ему [полагается одна] награда»⁶¹.

⁵⁹ *Ibn Atiyyah A.* Muqaddimah fi 'Ulum al-Qur'an. Cairo: Matba'ah al-Khaniji, 1972. P. 186–187.

⁶⁰ *Al-Zarkashi A. A.* Al-Burhan. Vol. 2. P. 162.

⁶¹ *Ibn Taymiyyah T.* Muqaddimah fi Usul al-Tafsir. P. 52.

В результате споров между традиционалистами и теологами-правоведами классический тафсир был разделен на две основные категории: *ат-тафсир би ал-ма'сūr* и *ат-тафсир би ар-р'ай*. Естественно, тафсирная литература также разделилась на две части.

2.2. Основные классификации тафсира

Ат-тафсир би ал-ма'сūr. Слово *ма'сūr* — это страдательное причастие от глагола *асара* со значением 'прочертить', 'оставить отпечаток'. Глагол *асара* также означает 'передавать', 'сообщать' и т. п. Таким образом, *ма'сūr* означает 'переданное', 'сообщенное'. В общем смысле *ат-тафсир би ал-ма'сūr* понимается как трактовки Корана, которые были выведены Пророком, его сподвижниками и их последователями. Основными тафсирами, представляющими эту категорию, считают следующие работы:

- 1) *Джāми' ал-байāн* ат-Табари;
- 2) *Ал-Мухаррир ал-ваджиз фи тафсир ал-Китāб ал-'азиз* Ибн Атийи;
- 3) *Ма'āлим ат-танзил* ал-Багави;
- 4) *Тафсир ал-Кур'āн ал-азим* Ибн Касира;
- 5) *Ад-Дурр ал-мансūr* ас-Суйути;
- 6) *Бахр ал-'улūм*, или «*Тафсир* Абу Лайса ас-Самарканди».

Ат-тафсир би ар-р'ай. Слово *ра'й* — это отглагольное существительное со значением 'мнение', 'взгляд', 'точка зрения', 'убеждение'. С ним часто ассоциируют аналогию и интеллектуальное усилие. Технически оно отсылает к независимому мнению, которое используются для вывода трактовки Корана посредством умственного усилия, направленного на понимание Слова Божьего. Обычно оно основано на устойчивом знании арабского языка и применении общепризнанных принципов тафсира. Однако этот вид тафсира делится на две части:

- 1) *ар-ра'й ал-махмūd* или *ал-мамдūх* ('заслуживающее похвалы');
- 2) *ар-ра'й ал-мазмūм* ('заслуживающее порицания').

1) *Ат-тафсир би ар-р'ай ал-махмūd*. *Ар-р'ай ал-махмūd* — это независимое мнение, основанное на принципах тафсира и арабско-

го языка, причем конечная трактовка не должна входить в противоречие с пророческим преданием или азами исламской мысли;

2) *А-тафсър би ар-р'ай ал-мазмӯм*. *Ар-р'ай ал-мазмӯм* — это независимое мнение, которое не основано ни на принципах арабского языка, ни на хадисах, ни на Сунне Пророка, ни на сообщениях сподвижников, ни на утверждениях табиинов. *Ар-р'ай ал-мазмӯм* — это наименование обусловлено тем, что и традиционалисты [traditionalists], и сторонники предания [traditionists] полагали: единственная цель такого тафсира — распространять *бид'а* ⁶². Среди значительных примеров *Ам-тафсър би ар-р'ай ал-мамдӯх* — *Мафātīх ал-гайб* ар-Рази и *Анвār ам-танзил* ал-Байдави (ум. 685 г. х.).

Традиционалисты и некоторые правоведы, такие как Ибн Таймийа, ал-Газали, Ибн Касир и другие, считают, что *Ам-тафсър би ар-р'ай ал-мазмӯм* и тафсиры, которые упоминались ранее в разделе о вариациях толкования, игнорировали языковые аспекты, равно как и толкования Пророка, его сподвижников и их последователей. Более того, они были убеждены, что авторы подобных текстов были слишком образованны, чтобы не сознавать неправильности своих интерпретаций коранических аятов и некорректности своего способа их использования. Они попросту искали коранического оправдания для проповеди догмы, которую они хотели возвысить.

Ам-тафсър би ал-ма'сӯр и *Ам-тафсър би ар-р'ай* оставались двумя основными ветвями науки тафсира вплоть до настоящего времени, когда другие тенденции и методологии тафсира появились из-за обновления социальных структур, появления многообразных политических систем и научно-технического прогресса.

⁶² *Al-Ghazali A. M. Ihya' 'Ulum al-Din. Vol. 1. P. 292; Al-Zurqani M. A. Manahil al-'Irfan. Vol. 2. P. 49.*

Глава 3

Тафсир, основанный на предании (*ат-тафсӣр би ал-ма'сӯр*)

Краткое содержание главы

Понятие *ат-тафсӣр би ал-ма'сӯр* в целом понимают следующим образом:

- толкование Корана, переданное от Пророка и его сподвижников;
- толкование Корана, восходящее к Пророку, а также в некоторой степени связанное с обстоятельствами ниспослания, *асбāб ан-нузӯл*;
- объяснение Корана самим Кораном, Пророком и его сподвижниками;
- объяснение Корана, данное в прочих айатах Корана Пророком, его сподвижниками и табиинами.

Существование этих различий обусловлено понятием *худжа*. *Худжа* обычно переводится как «доказательство, имеющее обязывающую силу». Однако некоторые ученые определили смысл этого понятия как «обнаружение и проявление чего-либо и его последующее объяснение; когда же нечто представлено вам непосредственно, необходимо действовать исходя из его данности, потому что таков указ Аллаха».

В этом случае возникает вопрос: кто из авторов имеет больший авторитет или чей тафсир можно считать худжей? Имеют ли таф-

сиры сподвижников и табиinov авторитет, равный с авторитетом тафсира Пророка? Считаются ли тафсиры табиinov и тафсиры сподвижников равными? Некоторые ученые, такие, как Ибн Таймийа, полагали, что тафсир сподвижников действительно имеет такой же авторитет, как и толкования Пророка. Другие ученые, такие, как ал-Хаким ан-Найсабури (ум. 405 г. х.) и Ибн ас-Салах, считали, что тафсир сподвижников — худжа, когда он относится к *асбаб ан-нузूल*. Большинство ученых сходятся в мнении, что тафсир табиinov не является худжей. Однако имам Ахмад ибн Ханбал по некоторым данным считал их тафсир худжей. Для Ибн Кайима толкование табиinov также является худжей.

Описанная проблема, а также споры о том, объяснял ли Пророк весь Коран, рассматриваются в настоящей главе.

3.1. Понятие и определение

По мнению ученых, понимание Корана, как упоминалось ранее, делится на две основные категории — это *ат-тафсир би ал-ма'сур* (комментарий, основанный на традиции) и *ат-тафсир би ар-ра'й* (комментарий, основанный на мнении). В действительности разделение не настолько четкое, поскольку трактовки *ар-ра'й* неизбежно на том или ином этапе будут вовлечены в традиционную экзегезу *ма'сур*.

Слово *ма'сур* — это страдательное причастие, произошедшее от отглагольного существительного от глагола *асара*. В арабском языке *асара* имеет множество значений, таких как 'отслеживать', 'отмечать', 'сообщать' и 'передавать'. Таким образом, фраза *асара хуфф ал-ба'ир* может переводиться так: «Он сделал надрез на копыте верблюда, чтобы узнать след и проследить путь»¹.

В Коране этот термин используется в различных формах для указания на эти же словарные значения, но не только. В аяте «Их при знаком [являются] следы от земных поклонов на их лицах» [Коран, 48: 29] существительное *асар* используется для обозначения 'следов' или 'знаков', 'отметин'. Значение «следа» также встреча-

¹ Lane E. W. Arabic-English Lexicon. Vol. 1. P. 232; Ibn Manzur M. Lisan al-'Arab. Vol. 1. Beirut: Dar Sadir, n. d. P. 6.

ется в аяте «Воистину, Мы оживляем мертвых и записываем то, что они совершили, и то, что они оставили после себя (*wa āsārahūm*). Всякую вещь Мы подсчитали в ясной Книге [доказательств]» [Коран, 36: 12].

В хадисах термин *асар* также используется в его словарном значении. Пророк говорил: *Инна умматй йуд‘авна йаума ал-кийāма... мин асар ал вудў’*, что переводится следующим образом: «В Судный день моя община или мусульмане будут названы (будут выделены или станут известны)... по следам омовения»².

Во времена сподвижников этот термин использовался для обозначения хадисов Пророка. Например, Ибн Масуда однажды спросили о положении женщины, чей жених умер, не успев вступить с ней в брак, тогда как *махр* (приданое, обязательный дар от жениха невесте перед днем бракосочетания) не был установлен. Он ответил: «Спросите сподвижников, не передан ли в этом деле какой-либо *асар*»³.

Ибн Аббас советует мусульманам «держаться правильного пути и *асар*»⁴. Во времена табиитов хадисоведы (*мухаддисун*, мухаддисы) и правоведы использовали этот термин для обозначения двух вещей: того, что относится к Пророку и его сподвижникам, и того, что приписывается только сподвижникам⁵. В науке тафсира, однако, термин *асар* имеет четыре разных значения:

- 1) толкование Корана, переданное от Пророка и его сподвижников⁶;
- 2) толкование Корана, восходящее к Пророку, а также в некоторой степени относящееся к случаям откровения *асбāб ан-нузул*⁷;

² Khan M. Sahih Al-Bukhari. Riyadh: Dar al-Salam. 1994. P. 110.

³ Ibn Hazm A.M. Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam / Ed. by Shakir A. 2nd edn. Vol. 6. Beirut: Dar al-Afaq al-Hadithah, 1983/1403. P. 47.

⁴ Ibn Qayyim S. I‘lam al-Muaqqi‘in ‘an Rabb al-Alamin. 2nd edn / Ed. by Abdal-Alamin M. M. Vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr. 1977/1397. P. 55.

⁵ Al-Suyuti J. Tadrib al-Rawi fi Sharh Taqrib al-Nawawi / Ed. Abd al-Wahhab. Cairo: Dar al-Kutub al-Hadithah, 1966. Также см.: Al-Shawkani M. Fath al-Qadir. Vol. 1. Madinah: al-Matba‘ah al-Salafiyyah, n. d. P. 103.

⁶ Al-Zarkashi A. A. Al-Burhan. Vol. 2. P. 157. Также см.: Goldziher I. Die Richtungen. P. 63.

⁷ Ibn al-Salah. Muqaddimah Ibn al-Salah. P. 128.

- 3) объяснение Корана Пророком и его сподвижниками, данное в самом Коране ⁸;
- 4) объяснение Корана, данное Пророком, его сподвижниками и табиинами ⁹ в прочих айатах Корана.

Ал-Хаким, Ибн ас-Салах и другие считали, что тафсир сподвижников мог называться *ат-тафсир би ал-ма'сур* только в том случае, если сказанное ими относилось к *асбāб ан-нузул*. Возможно, они, в отличие от других, определяли *асбāб ан-нузул* как своего рода интерпретацию, нежели как инструмент для понимания айатов с учетом непосредственных обстоятельств их ниспослания и контекста. Подобное понимание является необходимым условием для того, чтобы стать грамотным толкователем (мuffассиром). С другой стороны, Ибн Таймийа и другие учёные согласны с тем, что *ат-тафсир би ал-ма'сур* включает в себя использование одной части Корана для объяснения другой. Однако они не установили, чем это объяснение отличается от *ра'й*, когда выступили против *ра'й*. Действительно, само использование Корана для объяснения Корана без вставки чего-либо, идущего от Пророка, выглядит как *ра'й* или *иджтихад*. В Коране нет четкого указания на то, что определенные айаты должны использоваться для объяснения других айатов. При рассмотрении этих определений становится очевидным, что толкование сподвижников включено в три определения, а табиinov — только в четвертое определение.

Вопрос, который сразу же приходит на ум: почему толкования сподвижников и табиinov, наряду с толкованием Пророка, были включены в одно и то же определение, которое имеет отношение к *асар* сподвижников?

Ответ на этот вопрос связан с понятием *худжа*. Худжа обычно переводится как «доказательство, имеющее обязательную силу». Однако 'Абд ал-Гани 'Абд ал-Халик в своём *Худжийат ас-сунна* определил этот термин так: «Обнаружение и проявление чего-либо и его последующее объяснение; когда же нечто представлено вам непосредственно, необходимо действовать исходя из его данности, потому что таков указ Аллаха» ¹⁰.

⁸ *Al-Zurqani*. Mannahil al-'Irfan. Vol. 2. P. 12.

⁹ *Al-Dhahabi M. H.* Al-Tafsir wa al-Muffasirun. Vol. 1. P. 153.

¹⁰ *Abd al-Khaliq A.* Hujiyyahal-Sunnah, 1st edn. Beirut: Dar al-Qur'an, 1986. P. 413.

Ибн Таймийа, Ибн Кайим и другие придерживались мнения, что толкования сподвижников по авторитетности равны толкованию Пророка ¹¹, причем все они считались *ат-тафсир би ал-ма'сур*. Другие ученые, такие как ал-Хаким ан-Найсабури (ум. 405 г. х.) и Ибн ас-Салах, смотрели на толкования сподвижников иначе, считая их худшей лишь тогда, когда они имели отношение к *асбāб ан-нузūл* ¹². Некоторые ученые, включая Ибн Кайима, считали, что тафсир табинов равнялся по авторитету тафсирам Пророка и сподвижников ¹³. Аргументация каждой из этих групп будет подробно изложена, когда тафсиры Пророка, сподвижников и табинов будут обсуждаться по отдельности.

Далее рассматриваются Сунна Пророка или его хадисы в связи с толкованием Корана.

3.2. Хадисы, асар, ма'сур и экзегеза Корана

Использование хадисов в Коране. По-арабски термин *хадис* буквально означает 'новый' в противоположность «старому» и может относиться к историям, рассказу, общению, беседе, разговору и т. д., то есть к новым знаниям, сообщениям. В Коране это слово обычно используется для обозначения языкового значения рассказа, общения и разговора. В аяте «Дошел ли до тебя рассказ (хадис) о Мусе?» [Коран, 79: 15] термин *хадис* обозначает рассказ, историю. В аяте «Оставь же Меня с теми, кто считает ложью это повествование (хадис)» [Коран, 68: 44] термин *хадис* отсылает к самому Корану. В аяте «Когда ты увидишь тех, которые напрасно разглазговствуют о Наших знамениях, отвернись от них, пока они не увлекутся другим разговором (*хадисом*)» [Коран, 6: 68] термин *хадис* обозначает простой разговор.

Хадисы в изречениях Пророка. Пророк использовал термин *хадис* в том же значении, в каком он использован и в Коране. Один

¹¹ *Ibn Taymiyyah T.* Muqaddimah fi Usul al-Tafsir. P. 105; *Ibn Qayyim S.* I'lam al-Muaqqi'in. Vol. 4. P. 153.

¹² *Ibn al-Salih M.* Muqaddimah Ibn al-Salah / Ed. by Bint al-Shati A. Cairo: Dar al-Kutub, n. d. P. 128.

¹³ *Al-Turki A. A.* Usul Madhhab al-Imam Ahmad: Dirasah Usuliyyah Muqaranah. Riyadh: Matba'ah al-Riyad, 1397/1977. P. 179–180.

хадис из *Фатх ал-бārī* гласит: «Лучший хадис — Писание Аллаха». В другом сообщении ал-Бухари говорится: «Тот, кто пытается подслушивать хадисы людей (частные разговоры), когда им это не нравится», то есть слово *хадис* используется для обозначения разговора¹⁴.

Хадисы в употреблении мухаддисов. Мухаддисы (хадисоведы) использовали термин *хадис* для обозначения того, что было передано от Пророка или сказано о нем, о его деяниях, высказываниях, невербальном одобрении или для описания его *сифāt* (внешнего облика). Факихи (правоведы, юристы) придерживались того же определения хадиса, что и мухаддисы, но исключили из их определения описание *сифāt*. Разумно предположить, что они исключили *сифāt* по той причине, что его ценность не входила в сферу их рассмотрения. Коран предписывает мусульманам безоговорочно следовать за Пророком и рассматривать его как пример для подражания; это означает повиновение ему и следование его поведению и образу жизни, за исключением внешности.

Термины хадис и сунна. Сунна — это 'путь', 'правило' или 'способ', хороший он или плохой, и Коран использует этот термин именно для обозначения этого буквального значения. Мы можем наблюдать это в аяте «До вас исчезли многие уклады (*сунан*) жизни: постранствуйте по земле и посмотрите, каким был конец тех, кто считал лжецами [посланников]» [Коран, 3: 137].

В своем труде *Рийād ас-сāлихйн* ан-Навави сообщает о хадисе, в котором Пророк говорит о награде (или воздаянии) за введение хорошей или плохой сунны: «Если кто вносит сунну *хасана* (хорошую сунну)... и если кто вносит злую *сунну*...» В этом хадисе слово *сунна* используется для обозначения как хороших, так и плохих поступков. Сунна как исламский термин или то, как его использовали последующие поколения, ограничивается Сунной Пророка в соответствии со школой мысли аш-Шафии.

Однако сподвижники Пророка использовали термины *хадис* и *сунна* как взаимозаменяемые. Ибн Кайим цитирует слова Умара ибн ал-Хаттаба: «Те, кто пользуются *ра'й* (т. е. те, кто использует свое мнение в вопросах, которые уже рассматривались в хадисе)

¹⁴ *Ibn Hajar Al-Asqalani Sh. Fath al-Bari. Vol. 1. Cairo: al-Matba'ah al-Salafiyyah, n. d. P. 45, 70.*

сах) — это враги Сунны. Если они не запоминают хадисы, то не смогут их и понять. У них было мнение по любому вопросу, даже по [определенному вопросу]. Таким образом, они отвергли Сунну»¹⁵. Во избежание путаницы, условно оба слова будут использоваться как взаимозаменяемые, поскольку так делали и классические, и современные мусульманские ученые.

Интерпретация Пророка. Роль Пророка важна не только потому, что он единственная прямая связь с Богом, но и потому, что Сунна — второе после Корана предание, регулирующее все аспекты жизни мусульман. Мусульмане считают, что священной миссией Пророка было толкование Корана человечеству. При этом Пророк не толковал Коран самостоятельно, а передавал слова Бога, ниспосланные ему через ангела Джибрила.

Эта точка зрения чаще всего подкреплялась следующими тремя айатами из Корана: «[Мы направляли их] с ясными знамениями и писаниями. И Мы ниспослали тебе [также] напоминание для того, чтобы ты разъяснил людям то, что им ниспослано, и для того, чтобы они поразмыслили» [Коран, 16: 44]; «Нам надлежит собрать его и прочесть. Когда же Мы прочтем его, то следуй за его чтением. Нам надлежит разъяснять его [и сделать понятным]» [Коран, 75: 17–19]; «Он не говорит [что-либо] по [своей собственной] прихоти. Это — не иначе как по вдохновению, дарованному ему» [Коран, 53: 3–4].

Эти и другие айаты демонстрируют, что Пророк был первым толкователем Корана. Истолковал ли он полностью весь Коран или нет? На этот вопрос существуют три разных ответа. Согласно первому, Пророк истолковал Коран полностью. В своей работе *Ат-тафсир ал-муфассирун* аз-Захаби упоминает выдающихся исследователей (например, Ибн Таймийю), разделяющих эту точку зрения¹⁶. Ибн Таймийа в *Маджму' ал-фатāwā* приводит следующее изречение из Корана: *Литубайина ли ан-нās mā нуззила илайхим* («Для того, чтобы ты разъяснил людям то, что им ниспослано, и для того, чтобы они поразмыслили»). Эти исследователи также придерживаются точки зрения, что сподвижники Пророка не переходили к новой части Корана, пока не поймут уже полученное от

¹⁵ *Ibn Qayyim S. I'lam al-Muaqqi'in*. Vol. 1. P. 55.

¹⁶ *Al-Dhahabi M. H. Al-Tafsir wa al-Muffasirun*. Vol. 1. P. 149.

него. Так, различные ученые, включая Ибн Таймийу, считали, что это является наглядным доводом в пользу того, что Пророк объяснил своим сподвижникам смысл всего Корана.

Ученые цитируют также строки, приписываемые Умару ибн ал-Хаттабу: «Среди аятов, ниспосланных последними, был аят о *рибā* (ростовщичестве). Однако Пророк умер, не успев его объяснить». Поэтому они сделали вывод, что Пророк объяснял сподвижникам каждый аят Корана. Иначе отдельное упоминание Умаром ибн ал-Хаттабом о том, что Пророк не мог объяснить последний аят из-за своей смерти, не было бы логичным. И наконец, исследователи полагают, что, поскольку люди по своей природе запоминают важные тексты или какое-либо научное знание посредством полного осмысления и понимания, текст Корана, будучи выше любого текста или научного знания, требует особенно тщательного толкования ¹⁷.

Другие исследователи, включая ат-Табари, ас-Суйути и аш-Шатиби, склоняются к мнению, что Пророк давал толкование только некоторых аятов Корана. Для подкрепления этой точки зрения они приводят слова жены Пророка, Аиши: «Пророк толковал лишь некоторые аяты из Корана, те, о которых поведал ему ангел Джибрил» ¹⁸. Ученые утверждают, что если Пророк действительно объяснил весь Коран, то его особая просьба к Богу благословить Ибн Аббаса ниспосланием ему *та'вйл* Корана, выделившая последнего, была бы излишней (Пророк помолился за Ибн Аббаса: «О Аллах, благослови его пониманием религии (*дин*) ислама и научи его смыслу Корана», и действительно, я обнаружил, что Пророк не просил Бога об этом для кого-либо другого из своих сподвижников). Ас-Суйути бросает вызов тем, кто оспаривает это мнение, представляя список аятов, которые, по его мнению, действительно были объяснены Пророком ¹⁹. Но сторонники этого мнения говорят в ответ: невозможно, чтобы Аллах приказал Пророку объяснять каждый аят Корана, потому что это не оставило бы места для человеческого размышления над ним, к чему Бог призвал как мусульман, так и немусульман.

¹⁷ *Ibn Taymiyyah T. Muqaddimah fi Usul al-Tafsir. P. 37.*

¹⁸ *Al-Tabari A. J. Jami' al-Bayan. Vol. 1. P. 38.*

¹⁹ *Al-Suyuti J. Al-Itqan. Vol. 2. P. 430–453.*

В-третьих, есть те, кто верит, подобно ученикам аз-Заркаши, что айаты Корана, объясненные Пророком, были многочисленны. Однако, в отличие от ас-Суйути, они не перечисляют айаты, которые были объяснены Пророком, поэтому не могут привести какие-либо конкретные доказательства справедливости своего утверждения²⁰.

Беглый взгляд на доводы, которые выдвигает каждая сторона, создает впечатление, что вопросы безнадежно запутаны. Но более внимательное рассмотрение этих аргументов доказывает обратное. Для начала фраза из Корана, которую Ибн Таймийа приводит в поддержку своего аргумента («для того, чтобы ты разъяснил людям то, что им ниспослано»), не обязательно, на мой взгляд, подразумевает, что Пророк объяснил всю полноту Корана. Скорее всего, он подразумевает объяснение спорных айатов, а также таких, что не могут быть поняты только при условии знания арабского языка, то есть таких, как айаты о посте, паломничестве и т. д. Они могут быть поняты только через Сунну (например, как совершать намаз). То же самое можно сказать и о сообщении относительно способа изучения Корана сподвижниками. Несмотря на то, что они тщательно осмысливали суть заучиваемой ими части, такое осмысление могло происходить в ходе как личных бесед между ними, так и индивидуальных раздумий и осмыслений Корана. В действительности мусульман неоднократно призывали в Коране и хадисах размышлять над Кораном и тем самым приходить к его пониманию, как, например, в айате «[Это] Писание, которое Мы ниспослали тебе [о Мухаммад], чтобы они размышляли над его знамениями и чтобы обладающие разумом помнили назидание» [Коран, 38: 29].

В своем *Матн ал-арба ън ан-нававийа* имам ан-Навави сообщает, что Пророк сказал:

Никто не собирается в одном из домов Аллаха, читая Книгу Аллаха и изучая ее между собой, без того, чтобы спокойствие не снизошло на них, милость не окутала их, ангелы не окружили их и Аллах не упомянул о них среди тех, кто с ним²¹.

²⁰ *Al-Zarkashi A. A. Al-Burhan. Vol. 1. P. 16.*

²¹ *Al-Nawawi A. Z. Y. Matn al-Arba'in al-Nawawiyyah / Trans. from Arabic by Ibrahim E. and Johnson-Davies E. Damascus, 1977. P. 45.*

Более того, из того, что сказал Умар ибн Хаттаб относительно айата о *рибā*, нельзя сделать вывод, что Пророк объяснял каждый отдельный аят Корана. Скорее, создается впечатление, что этот аят несколько сбивал с толку самого Умара ибн Хаттаба и был бы прояснен Пророком, если бы тот не умер вскоре после его ниспослания. На самом деле сам Умар в других случаях выражал затруднение в понимании некоторых аятов Корана, таких, как аят, упоминающий *калāла* [Коран, 4: 176] для тех, кто умирает и «не оставляет после себя родителей или детей»²².

Примечательно, что в своем *Фатх ал-бārй*, комментарии к *Ал-джамий' ас-сахйх* ал-Бухари, Ибн Хаджар ал-Аскалани собрал 548 хадисов в главе, в которой обсуждается тафсир²³. Из этих 548 хадисов только 100 хадисов не являются, с технической точки зрения, повторениями, или *му'аллак*²⁴.

В своем кратком и исключительно превосходном исследовании литературы тафсира в шести авторитетных сборниках Р. Марстон Спейт (ученый, руководивший Отделом христианско-мусульманских отношений Национального совета церквей с 1979 по 1992 г.) приводит отчет о 475 хадисах в главе ал-Бухари, не считая повторений, а также перечисляет 393 сообщения о тафсире, содержащих *Джами' ат-Тирмизй*. В четырех книгах он не дал конкретной статистики, но достаточно объяснил отношение каждой книги к роли хадисов в качестве комментария к Корану и всему, что с этим связано, — например, *асбāб ан-нузūл*, *ал-ахруф ас-саб'а* (букв.: 'семь версий', но точный смысл остается размытым) и т. д.²⁵

²² *Al-Nasai, A. A. Tafsir al-Nasa'i* / Ed. by Al-Sharif A. and Ibn Abbas al-Julayni S. Cairo: Matba'ah al-Sunnah, 1990. P. 422–423.

²³ *Ibn Hajar S. Fath al-Bari*. Vol. 8. P. 743.

²⁴ Хадис, в котором не упоминается первый из всей цепочки передатчиков.

²⁵ *Speight R. M. The Function of Hadith*. P. 72–79.

Глава 4

Тафсир и фетвы сподвижников Пророка (сахабов)

Краткое содержание главы

Сподвижники Пророка сыграли важную роль как источники тафсира, а после смерти Пророка стали первыми муфассирами. Они трактовали не весь Коран, а лишь особенно сложные его части, и их экзегеза дала начало науке тафсира. Несмотря на кажущуюся очевидность данного суждения, в научном плане касательно его существуют различные вопросы.

- А. Что представляет собой сподвижник в отличие от любого другого человека, который жил в это время и видел пророка Мухаммада?
- Б. В какой мере тафсир сподвижников обладает решающим авторитетом, то есть, иными словами, считается обязывающим?

Методология, которую использовали сподвижники, заключалась в знакомстве с Кораном и затем с Сунной, и если из этих текстов нельзя было извлечь никаких объяснений, можно было использовать личную интерпретацию, основанную на знании ими обстоятельств ниспослания аятов и арабской грамматики. Мы начнем с обсуждения слова *сахāби* или *сахīb* ('сподвижник'), затем рассмотрим доводы, касающиеся авторитета тафсира сахабов, прежде чем перейти к некоторым конкретным примерам.

4.1. Введение

После смерти Пророка сподвижники стали самыми важными толкователями Корана. В своих тафсирах они использовали ряд источников, включая утверждения Пророка, свои собственные рассуждения или свое понимание (иджитхад), так же как и арабскую грамматику. Знали они и об обстоятельствах ниспослания Корана, а также о причинах откровения и местах, где оно было совершено. Одними из самых выдающихся деятелей в этой области являются четыре халифа (Абу Бакр, Умар, Усман и Али), так же как и 'Абдаллах ибн Масуд, 'Абдаллах ибн Аббас, Убайй ибн Каб, Зайд ибн Сабит, Абу Муса аш-Ашари и 'Абдаллах ибн аз-Зубайр. 'Абдаллах ибн Аббас считается наиболее осведомленным из всех сподвижников.

4.2. Определение слов *sāhib* и *sahāba*

Арабское слово *sāhib* (прилагательное) происходит от отглагольного существительного (*масдар*) *сухбах*, которое имеет множество значений, отражающих в себе понятие товарищества или подчинения. Таким образом, фраза *ва ашабтуху аш-шай* переводится как «я сделал что-то, чтобы стать его сподвижником»¹, в то время как фраза *фа асхабтуху ан-нāках* (которая является частью хадиса) переводится, согласно Ибн Мансуру, как «верблюд покорился и последовал за своим хозяином»².

Термин *sāhib* в исламской историографии отсылает к современнику Пророка, тому, кто веровал в него, сохранял связь с ним и умер, не отступившись от него. Сторонники предания (*ахл ал-хадис*) и правоведы имеют свое собственное определение этого термина. Сторонники предания, включая Ибн Хаджара, Ибн Касира и других, определяют *sahābī* или *sāhib* как любого, кто встретил пророка Мухаммада в реальной жизни (в отличие от встречи с ним во сне) после того, как он стал Пророком, и умер верующим, даже если он или она не передали от Пророка ни одного хадиса³.

¹ *Ibn Manzur J. Lisan al-‘Arab. Vol. 1. P. 520.*

² *Ibid.*

³ *Ibn Hajar S. Al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah. Vol. 2. P. 83.*

Это определение, по-видимому, не удовлетворяет критическим условиям теоретиков права (*усулиййн*), для которых сахаб — это не просто кто-то, кто встречался с Пророком, но некто, имеющий гораздо большее значение: тот, кто признал его как Пророка, стал его учеником, сопровождал его в течение длительного времени, часто встречался с ним в течение этого периода и учился у него. Таким образом, определение правоведов вычеркивало из числа сахабов многих людей, обладавших, по мнению сторонников предания⁴, этим статусом. В частности оно исключало тех, кто видел Пророка лишь один раз во время единственного паломничества в Макку.

Это различие между мнениями во многом объясняется двумя причинами. Во-первых, понятие *'адāла* (правосудие/справедливость), честность и правдивость, заставило знатоков права быть более сдержанными в своем определении этого термина по сравнению со сторонниками предания. Это произошло потому, что первые больше интересовались его правовой частью, в то время как вторые были обеспокоены передачей хадисов. Во-вторых, сторонники предания не вышли за рамки буквального смысла этого слова, в то время как правоведы углубились в применение его в *'урф* (практическом употреблении/обычае).

4.3. Аргументы, касающиеся *худжийа* (доказательств, имеющих обязательную силу) толкований и фетв сахабов

Восхваление сахабов в Коране и хадисах заставило мусульман последующих поколений уважать всех сподвижников Пророка, хотя и в разной степени. Почтение разнилось от принятия за безусловный авторитет, что приравнивало их мнение к мнению Пророка, до простого уважения со стороны ограничивающихся почитанием их роли первопроходцев ислама и их дружбы с Пророком. Отсутствие консенсуса среди мусульман в отношении правового статуса сахабов (о чем далее будет рассказано более подробно) в той или иной степени повлияло на толкование Корана и исламское право. Сподвижники, будь то при жизни Пророка или после этого, время

⁴ *Ibn Hajar S. Al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah*. Vol. 2. P. 83.

от времени излагали свое собственное мнение при толковании Корана и хадисов. Такие случаи стали называть *ра'й сâхиб* (мнение, высказывание или фетва сподвижника), и его авторитет стал предметом споров среди мусульманских ученых⁵. В своих «Принципах исламской юриспруденции» Мухаммад Хашим Камали следующим образом грамотно представил аргументы, с точностью указав их контекст:

Суннитские ученые единодушно согласились с иджмой «сподвижников» (консенсусом мусульманских ученых) как обязывающим доказательством и наиболее авторитетной формой иджмы. Возникает вопрос о том, следует ли признавать фетву одного сподвижника в качестве обязывающего доказательства и, следовательно, отдавать приоритет фундаментальным принципам, таким как кийас (аналогическое рассуждение) или фетва другого муджтахида⁶ (лицо, компетентное давать авторитетные мнения в религиозной юриспруденции).

Научное мнение разделяется на четыре основные группы:

1. Высказывание сподвижника или его тафсир является абсолютным обязывающим авторитетом, который имеет приоритет над кийасом и тафсиrom всех остальных людей. Среди сторонников этой точки зрения были такие люди, как имам Малик, имам Ахмад ибн Ханбал, Ибн Таймийа, Ибн Кайим и другие⁷.
2. Высказывание сподвижника является обязывающим авторитетом только в том случае, если оно относится к случаям откровения или к тому, что не может быть субъективно обсуждено (*мā lā маджāl ли ар-ра'й'фйх*)⁸.

⁵ *Al-Amidi, S. A. Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam / Ed. by Afifi A. A. 2nd edn. Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1402 AH. Vol. 4. P. 140–145.*

⁶ *Kamali M. H. Principles of Islamic Jurisprudence. Cambridge: Islamic Text Society, 1991. P. 249.* Ученые также единодушно пришли к выводу, что мнение сахабов не является обязывающим для других сахабов.

⁷ *Al-Aynayn B. A. Usul al-Fiqh, 1st edn. Cairo: Dar al-Fikr, 1976. P. 149.*

⁸ *Al-Sarkhasi M. Usul al-Sarkhasi / Ed. by Al-Wafa al-Afghani A. Vol. 1. Beirut: Dar al-Ma'rifah, n. d. P. 110.*

3. Только слова первых двух халифов являются безусловно обязывающими.
4. Высказывания сподвижников не являются обязывающим доказательством. Так считали многие юристы и богословы, в том числе Абу Хамид ал-Газали, Ибн Хазм, ал-Амиди, Мухаммад Али аш-Шавкани и другие⁹.

Группа 1: высказывание сподвижника или его тафсир являются абсолютным обязывающим авторитетом, который имеет приоритет над кийасом и тафсиром всех остальных. Первая группа использует в качестве основного аргумента в поддержку своей точки зрения следующий аят: «Аллах доволен теми, которые опередили остальных, переселяясь [из Макки в Мадину], помощниками [верующими Медины] и [также] теми, которые последовали за ними в добрых делах. Они также довольны Аллахом» [Коран, 9: 100]. Это относится к первым переселенцам из Макки и жителям Медины, которые поддерживали их (ансары).

Они утверждают, что важность этого айата заключается в том, что Бог прославлял сподвижников и тех, кто последовал за ними, будь то по одиночке или в группе. Поэтому, следуя их точке зрения, если кто-то расходится с одним из них во взглядах или вовсе не принимает его мнение (мнения), то такой человек не получит благословения Бога. Таким образом, эта группа приходит к выводу, что мнение сподвижников является абсолютным обязывающим авторитетом в рамках исламского права, и необходимо следовать их суждениям или мнениям¹⁰. Другой аят, на который обычно ссылаются сторонники этого представления: «Вы лучшая из общин, появившаяся на благо человечества» [Коран, 3: 110]. Из этого следует, что Бог описывает сподвижников как лучших людей, когда-либо рождавшихся для блага человечества¹¹, намекая этим, что их суждения и мнения лучшие в своем роде и должны быть общеприняты.

Сторонники этого взгляда также ссылаются на несколько хадисов. Один из них: *Асхāбӣ ка ан-нуджӯм: би айихим иктадайтум*

⁹ *Al-Ghazali A. M. Al-Mustasfa min 'Ilm Usul al-Fiqh. Vol. 1. P. 616.*

¹⁰ *Ibn Qayyim S. I'lam al-Muaqqi'in. Vol. 4. P. 126–131.*

¹¹ *Al-Amidi S. A. Al-Ihkam. Vol. 4. P. 152.*

ихтадайтум («мои спутники подобны звездам: кто из вас последует за кем-либо из них, тот пойдет по правильному пути»). Этот хадис не является надежным (достоверным). Другой хадис гласит: *Хайр ал-курʼуни карнӣ хāдхā, сумма ал-лазӣна йалӯнахум, сумма а-лазӣна йалӯнахум* («лучшее поколение — мое, затем следующее поколение, затем последующее поколение») ¹². Эти два хадиса, в частности первый, очевидно указывают на то, что любой, кто следует за любым сподвижником, находится на правильном пути. Это, по видимому, подтверждается авторитетом мнения сподвижников. Один из самых весомых аргументов, используемых сторонниками этой точки зрения, заключается в том, что Бог благословил сподвижников общением с Пророком, они узнали весь Коран непосредственно от Пророка, они были свидетелями Откровения и понимали обстоятельства его ниспослания. Кроме того, они хорошо понимали методологию Пророка и владели арабским языком, языком Корана, в совершенстве ¹³.

Двумя наиболее выдающимися сторонниками этой точки зрения являются Ибн Таймийа и его верный ученик Ибн Кайим, которые серьезно боролись с противниками этой идеи и защищали свою собственную позицию, представив около сорока шести доказательств из Корана, хадисов и утверждений сподвижников, а также с помощью простой логики. Далее эта группа в качестве аргумента представляет аят «Скажи: „Хвала Аллаху, и мир Его избранным рабам (*устафā*) (для послания)!“» [Коран, 27: 59]. Для Ибн Аббаса избранные слуги Бога — это сподвижники Пророка, и, согласно Ибн Кайиму: «Фактическое значение слова *истифā* — это очищение от нечистоты, которая включает в себя ошибки. Таким образом, спутники являются очищенными». Далее он добавляет: «Хотя мнения сподвижников касательно некоторых вопросов различались, это не противоречит их чистоте и не влияет на их утверждения, так как никто не может иметь понимания ислама более истинного, чем они» ¹⁴. Дополнительная текстуальная поддержка этой точки зрения включает в себя:

¹² *Ibn Qayyim S. Iʼlam al-Muaqqiʼin*. Vol. 4. P. 151.

¹³ *Ibn Taymiyyah T. Majmuʼ Fatawa*. Vol. 13. P. 364. Также см.: *Abd Allah U. F. Malik's Concept of Amal in the Light of Maliki Legal Theory*. Vol. 1. Chicago: The University of Chicago, 1978/1398. P. 162.

¹⁴ *Ibn Qayyim S. Iʼlam al-Muaqqiʼin*. Vol. 4. P. 137.

Среди них есть такие, которые слушают тебя. Когда они вышли от тебя, то сказали тем, которым было даровано знание (*ал-‘илм*): «Что он сказал только что?» Это те, сердца которых Аллах запечатал и которые потакают своим желаниям [Коран, 47: 16].

Аллах возвышает по [соответствующим] степеням [и рангам] тех из вас, кто уверовал, и тех, кому даровано [истинное] знание (*ал-‘илм*) [Коран, 58: 11].

Ибн Кайим утверждает, что определенный артикль *ал* в слове *ал-‘илм* в этих аятах несет в себе значение *ал-‘ахд*, указывая на то, что это было нечто, уже определенно известное читателю. Ибн Кайим интерпретирует этот термин как относящийся к Корану. Таким образом, он заключает, что если сподвижникам было дано такое знание, то необходимо следовать им во всем, что они сказали или решили¹⁵.

Третий аргумент из Корана, который приводит Ибн Кайим, это аят «Таким образом, Мы сделали вас уммой, придерживающейся умеренности. Так вы можете быть свидетелями народам» [Коран, 2: 103]. Ибн Кайим подчеркивает, что Аллах сделал сподвижников избранными праведниками, предоставив им статус свидетелей над людьми в Судный день. Свидетельство, которое принимает Аллах, основано на знании и, таким образом, оно подтверждает правильность знания сподвижников. Следовательно, истина, или настоящее понимание, никогда не выходит из круга последнего. Отсюда он заключает: «Мы говорим всякому, кто не согласен со сподвижниками, что их мнение лучше, чем ваше»¹⁶.

Ибн Кайим ссылается на следующий хадис: «Не оскорбляйте моих сподвижников, ибо даже если кто-либо из вас потратил золото, равное количеством [горе] Ухуд [во имя Аллаха], вы все равно не смогли бы достичь того, что они сделали, нет, даже наполовину». Ибн Кайим прокомментировал этот хадис, сказав: «Если достоинства сподвижников лучше в глазах Бога, чем золото, равное горе Ухуд, то как мог Аллах не вдохновить их правильным пониманием в их фетвах и [почему он] вместо этого вдохновил одно из следующих поколений таким знанием? Это, очевидно, невозможно»¹⁷.

¹⁵ *Ibn Qayyim S. I‘lam al-Muaqqi‘in*. Vol. 4. P. 131.

¹⁶ *Ibid*. P. 132.

¹⁷ *Ibid*. P. 138.

Второй цитируемый им хадис гласит: «Воистину, Аллах выбрал или избрал и выделил сподвижников для меня. Некоторых из них он сделал моими служителями, помощниками и родственниками». Поэтому, по словам Ибн Кайима, Аллах не может отнять правильное понимание или мнение касательно тех или иных вопросов у людей, которых он избрал в качестве служителей, помощников и родственников Пророка¹⁸.

Доказательства также приводятся из собственных высказываний сподвижников, таких, как, например, высказывание ‘Абдаллаха ибн Масуда, который утверждает следующее:

Тот, кто ищет модели для подражания, должен следовать сподвижникам Пророка, потому что они были самыми добродетельными людьми этого сообщества, более глубокими в познании, менее вовлеченными в ненужные вещи, более праведными и находящимися в лучших условиях. Аллах избрал их для сопровождения своего Пророка и утверждения ислама. Вы должны признать их добродетель и пойти по их стопам, ибо, воистину, они были на верном пути.

Ибн Кайим комментирует это, используя тот же аргумент, что и в своих предыдущих толкованиях.

Второе утверждение исходит от Хузайфы ибн ал-Йамана, который адресует эти слова группе чтецов Корана (*кари*):

О вы, группа чтецов Корана, следуйте путем тех, кто был до вас. Я клянусь Аллахом, что если вы будете стоять прямо (придерживаться ислама), вы будете праведниками, а если вы откажетесь от пути ваших предков, вы глубоко заблудитесь¹⁹.

В-третьих, известен случай, произошедший в доме одного из сподвижников, Джундуба ибн ‘Абдаллаха. Группа мусульман (Ибн Кайим называет их группой хариджитов) пришли к Джундубу и сказали ему: «„Мы приглашаем тебя стать частью Книги Аллаха“». Он спросил: „Вы?“ — на что они ответили: „Да“. Он повторил еще раз: „Вы?“ — и они опять ответили ему: „Да“. Тогда он сказал: „О вы, самые злые из созданий Аллаха, хотите ли вы следовать злу

¹⁸ *Ibn Qayyim S. I‘lam al-Muaqqi‘in*. Vol. 4. P. 138.

¹⁹ *Ibid*.

или следовать нашей сунне, чтобы пойти по праведному пути?» Ибн Кайим утверждает, что известно, будто всякий, кто думает, что сподвижники могут ошибаться, и тем самым не согласен с ними в их фетвах, не следует их сунне ²⁰.

В-четвертых, когда сподвижник говорит что-то или дает фетву, можно разделять его мнение, можно с ним не соглашаться, но необходимо понимать, что из того, что сподвижники слышали от Пророка, не все было передано. Чтобы обосновать свою точку зрения, Ибн Кайим вопрошает: «Где тот хадис, о котором повествовали Абу Бакр ас-Сиддик и важные сподвижники?» Абу Бакр сопровождал Пророка с того момента, как он стал Пророком, и до самой смерти, тем не менее число хадисов, переданных Абу Бакром, не превышает ста. Таким образом, все, что Абу Бакр и сподвижники говорили об исламе, скорее всего, является тем, что они услышали от Пророка. Развивая свои аргументы, Ибн Кайим представил шесть категорий, под которые может подпадать фетва или мнение сподвижника:

1. Возможно, он слышал заявление Пророка, но ничего ему не приписывал из страха неправильно его процитировать.
2. Возможно, он услышал его от сподвижника, который в первую очередь услышал его от Пророка.
3. Возможно, он понял его из Корана, хотя другие люди не могли этого понять.
4. Возможно, он мог бы сказать что-то, с чем согласилось большинство сподвижников, но это не было передано нам, за исключением заявления одного человека, навязавшего определенное мнение.
5. Поскольку сподвижники очень хорошо знали собственный язык, понимали конечную цель ислама, наблюдали за поведением Пророка в решении различных вопросов, они, таким образом, были достаточно квалифицированы, чтобы понять то, что следующее поколение не может понять, и следовательно, их мнения и фетвы являются обязывающими и должны соблюдаться.

²⁰ *Ibn Qayyim S. I'lam al-Muaqqi'in*. Vol. 4. P. 138.

6. Возможно, он неправильно понял изречение Пророка, хотя это, по утверждению Ибн Кайима, невозможно или не является реалистичным²¹.

Группа 2: высказывание сподвижника является обязывающим авторитетом только в том случае, если оно относится к случаям Откровения или к тому, что не может быть субъективно обсуждено (mā lā madjāl li ar-ra'ī 'fīḥ). Эта группа ученых включает тех, кто поддерживает идею о том, что интерпретация сподвижника или его фетва имеет обязывающую силу только в том случае, если то, что он рассказывает, относится к случаям Откровения. Они считают, что то, что пишет сахаб в этом контексте, не может восприниматься как лишь обычное мнение. Таким образом, что бы сподвижники ни говорили в этом отношении, они должны основываться на свидетельствах очевидцев или на том, что было услышано непосредственно от Пророка²².

Группа 3: точка зрения, согласно которой только слова первых двух халифов являются безусловно обязывающими. Аргументы третьей группы основывались на хадисе, который гласит: «Придерживайтесь моей Сунны и сунны четырех ведомых мной халифов». Аналогичный хадис также предписывает: «Подражайте этим двум людям в своем следовании мне — Абу Бакру и Умару»²³.

Группа 4: высказывания сподвижников не являются обязывающим доказательством (худжей). Четвертая группа поддерживает свое мнение, цитируя множество аятов, два из которых являются для него (мнения) наиболее важными. Первый из них: «Если же вы не согласитесь в чем-нибудь, то обратитесь с этим к Аллаху и Его Посланнику» [Коран, 4: 59].

Они указывают на то, что в этом аяте Бог повелел мусульманам обращаться с вопросом, в котором они расходятся, только к

²¹ *Ibn Qayyim S. I'lam al-Muaqqi'in.* Vol. 4. P. 139–148.

²² *Al-Ansari N. Kitab Fawatih al-Rahmut bi Sharh Musallam al-Thubut wa ma'ahu Al-Mustasfa min 'Ilm Usul al-Fiqh.* Vol. 2. Beirut: Dar al-Arqam ibn Abi al-Arqam li al-Tiba'ah wa al-Nashr, 1944/1414. P. 187–188.

²³ *Al-Shawkani M. Irshad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-Usul.* P. 83.

Богу и Его Посланнику. Следовательно, если бы мнение сподвижника было обязывающим, Бог упомянул бы и его ²⁴.

Следующее доказательство: «Неужели они не размышляют над Кораном? Или же на их сердцах замки?» [Коран, 47: 24]. В этом аяте Бог призывает мусульман задуматься над аятами Корана. Поэтому в данной группе считается, что полагать мнение сподвижника обязывающим (худжей) было бы нарушением этого Божьего предписания ²⁵.

Абу Хамид ал-Газали, по-видимому, больше всех настаивает на том, что не следует расценивать мнение сподвижника как худжу. Он даже отвергает идею о том, что если бы четыре правильно ведомых халифа были единодушны в том или ином вопросе, это стало бы обязывающим для уммы. Он считает эту точку зрения ничтожной (*ва ал-кулл бāтил ‘индана*) ²⁶, добавляя, что человек, который по своему существу подвержен ошибкам, не может быть непогрешимым. Кроме того, он вопрошал: «Как могут два человека, каждый из которых высказывает непогрешимое мнение, расходиться в одном и том же вопросе?» — то есть как могут два обязывающих доказательства (худжи) быть противоречивыми, касаясь одного и того же вопроса? Он отметил, что сподвижники расходятся в мнениях по многим вопросам до такой степени, что их суждения никак не могут быть согласованными ²⁷. Он также утверждал, что сподвижники сами признавали, что их собственное мнение не является решающим доказательством. Если бы они считали, что их рассуждения являются обязывающими, они не позволили бы себе так в них расходиться. Ученые, которые поддерживают это мнение, заходят настолько далеко, что говорят, будто рассматривать тафсир или фетву сподвижника как обязывающее доказательство равносильно подавлению собственного интеллекта ²⁸.

²⁴ *Al-Amidi S. A. Al-Ihkam. Vol. 4. P. 149.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Al-Ghazali A. M. Al-Mustasfa min ‘Ilm Usul al-Fiqh. Vol. 1. P. 261.*

²⁷ *Al-Amidi S. A. Al-Ihkam. Vol. 4. P. 151; Al-Ghazali A. M. Al-Mustasfa min ‘Ilm Usul al-Fiqh. Vol. 1. P. 261.*

²⁸ *Al-Amidi S. A. Al-Ihkam. Vol. 4. P. 150.*

Наконец, последствия этих теологических споров имеют два аспекта. Первое — религиозное, второе — интеллектуальное. Ал-Газали утверждает, что, согласно религиозному аспекту, если мнение сподвижника является обязывающим доказательством, то оно становится одним из основных принципов ислама. Чтобы это произошло, их обязательный характер должен быть установлен так же, как и другие основные принципы ислама, то есть через доказательства и доводы из Корана и хадисов ²⁹.

Другой аспект этого неоднозначного вопроса заключается в том, что если мнение сподвижника является обязывающим доказательством (худжей), то сам сподвижник наделяет себя полномочиями сужать общий смысл Корана. Ханбалистские правоведы ал-Кадри Абу Йала и Абу Баракат подтвердили, что если мнение сподвижника считать худжей, то оно может ограничить общий смысл Корана ³⁰. Аш-Шатиби придерживается аналогичного мнения с небольшими различиями.

Интеллектуальный аспект касается ограничения мысли. Ал-Газали и ал-Амиди утверждают, что если кто-то принимает мнение сподвижника в качестве обязывающего доказательства, то это равносильно таклиду (принятию и утверждению юридического заключения без изучения предпосылок). Это, по их словам, противоречит призыву Корана к мусульманам размышлять над ним [Коран, 47: 24] и анализировать информацию, содержащуюся в нем. Таким образом, научный подход к определению авторитета мнения собеседника предполагает интеллектуальное исследование и анализ ³¹.

Абу Хайан поднял еще один научный вопрос, когда заявил: «Если бы Коран можно было понять только со ссылкой на интерпретации сподвижников и табиитов, то не возникло бы необходимости в дальнейшем толковании его учеными, которые последовали за ними» ³².

²⁹ *Al-Ghazali A. M. Al-Mustasfa min 'Ilm Usul al-Fiqh. Vol. 1. P. 261.*

³⁰ *Al-Turki A. A. Usul Madhhab al-Imam Ahmad. P. 401.*

³¹ *Al-Ghazali A. M. Al-Mustasfa min 'Ilm Usul al-Fiqh. Vol. 1. P. 285.*
Также см.: *Al-Amidi S. A. Al-Ihkam. Vol. 4. P. 154.*

³² *Abu Hayyan A. Al-Bahr al-Muhit. Vol. 1. P. 5.*

4.3. Толкование Корана сподвижниками

В Коране и хадисах есть много аятов, повелевающих мусульманам стремиться к поиску новых знаний и к тому, чтобы обучаться им. Вдохновленные этим приказом, сподвижники занялись тафсиром. Несмотря на все свои усилия, они не истолковали весь Коран и не составили сборник собственного вклада. Это произошло по четырем основным причинам. Во-первых, простые арабы писали не так часто. Ибн ан-Надим упоминает, что только 13 человек в Макке были грамотными, когда пророк Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует!) стал Посланником Бога. Именно поэтому он так доверял собственной памяти.

Во-вторых, в начале своего правления Умар ибн ал-Хаттаб не поощрял стремление записывать какие-либо религиозные тексты кроме Корана, включая предания Пророка. Позже, однако, он разрешил это. Смысл такого ограничения состоял в том, чтобы не допустить путаницы между Кораном и хадисами, а также чтобы люди не занимали себя хадисами вместо Корана.

В-третьих, Коран написан на арабском языке. Для сахабов этот язык родной, они понимали его лучше, чем последующие поколения, следовательно, они лучше понимали Коран.

В-четвертых, они посвятили свою жизнь распространению ислама. Таким образом, большая часть их жизни была посвящена защите и отстаиванию ислама, а также предоставлению людям возможности выбирать религию, которой они хотели бы следовать. Из этого также следует, что сподвижников, которые действительно занимались тафсиром, было очень мало. То же самое относится и к их фетвам.

В своем *Ал-ихкām фй усӯл ал-ахкām* Ибн Хазм указывает, что число издававших фетвы сподвижников, среди которых были как мужчины, так и женщины, колебалось от 119 до 133 человек ³³.

В целом, согласно имеющимся источникам, среди сподвижников было десять выдающихся экзегетов (муфассиров): четыре халифа (Абу Бакр, Умар, Усман и Али), ‘Абдаллах ибн Масуд, ‘Абдаллах ибн Аббас, Убайй ибн Каб, Зайд ибн Сабит, Абу Муса аш-Ашари и ‘Абдаллах ибн аз-Зубайр. Другие люди, признаваемые

³³ *Ibn Hazm A.M. Al-Ihkām. Vol. 2. P. 92.*

благодаря их способности толковать, — это Анас ибн Малик, Аиша бинт Абу Бакр ас-Сиддик (жена Пророка), Абу Хурайра, ‘Абдаллах ибн Умар, Джабир ибн ‘Абдаллах и ‘Амр ибн ал-‘Ас ³⁴.

Интерпретация, которую дали первые три халифа, была невелика по сравнению с тем, что дали Али ибн Аби Талиб ибн Масуд и Ибн Аббас. Ас-Суйути утверждал, что столь малое количество тафсиров у первых трех халифов объяснялось тем, что они умерли раньше, чем Али и прочие муфассиры. Он отметил также, что Абу Бакр, хотя он и был самым близким сподвижником Пророка и первым человеком, принявшим ислам, передал очень мало толкований от Пророка ³⁵, возможно, по причинам, связанным с богобоязненностью (из страха неправильно процитировать Пророка). Также возможно, но маловероятно, что его тафсир был потерян, ведь Абу Бакр умер вскоре после Пророка. Однако хорошо известное высказывание Абу Бакра «Какая земля понесет меня и какие небеса укроют меня, если я скажу о Коране что-то, о чем я не знаю» позволяет считать, что именно первое предположение является наиболее вероятной причиной. Первые три халифа, несмотря на то, что их тафсиры невелики по объему, все еще считаются одними из самых выдающихся, если не самыми главными экзегетами, мусульманскими учеными. Это объясняется тем, что мусульмане высоко ценят сподвижников, в том числе четырех халифов, за то, что они были прославлены в Коране, а также Пророком.

Далее будут рассматриваться тафсиры некоторых из сподвижников, включая четырех халифов (Абу Бакра, Умара, Усмана и Али) и четырех других выдающихся сподвижников, которые высоко ценились за их комментарии к Корану: Ибн Масуда, Убаййа ибн Каба, Аиши бинт Абу Бакр ас-Сиддик и Ибн Аббаса.

Тафсир Абу Бакра ас-Сиддика. Абу Бакр заметил, что некоторые сподвижники воздерживаются от предписания добра и запрещения зла на основе своего понимания аята: «О верующие! Позаботьтесь о себе. Если вы последовали [прямым] путем, то вам не причинит вреда тот, кто впал в заблуждение» [Коран, 5: 105]. Этот аят не подразумевает, что люди должны беспокоиться о своем собственном спасении, а не брать на себя задачу перевоспитания

³⁴ *Al-Zurqani*. Mannahil al-‘Irfan. Vol. 2. P. 16.

³⁵ *Al-Suyuti J.* Al-Itqan. Vol. 2. P. 412.

или воспитания других людей, которые могут отклоняться от верного пути. Вот почему Абу Бакр исправил их восприятие, заявив им: «О люди! Вы читаете этот аят и неправильно его истолковываете. Я слышал, как Пророк сказал: „Если люди увидят, что происходит разложение, и не сделают ничего, чтобы остановить его, то Бог накажет их“»³⁶. В другом случае Абу Бакра спросили о значении коранического термина *калала*. Он ответил: «Я скажу [относительно его значения], что, как мне кажется, оно относится к любому, кто умер и не имеет ни отца, ни сына». В другой раз Саид ибн Имран (сподвижник) попросил Абу Бакра объяснить ему аят «Воистину, к тем, которые сказали: „Наш Господь — Аллах“, а потом были стойки и верны...» [Коран, 41: 30]. Абу Бакр истолковал это следующим образом: «Это те, которые не придают сотоварищей Аллаху (вплоть до своей смерти не принимали многобожие)»³⁷.

В свете этих трех случаев можно заметить, что Абу Бакр:

- а) в первом примере ссылается на хадис Пророка в объяснении значения аята [Коран, 5: 105];
- б) во втором примере опирается на свое собственное мнение;
- в) в третьем примере не сослался на Пророка и не высказал свое мнение так же ясно, как в случае с *калала*. Возможно, он вывел свою точку зрения из объяснения Пророка в аяте 41: 30, что «большинство людей, заявивших в этом аяте „Наш Господь — Аллах“, затем стали неверующими. Кто бы ни говорил это, он должен стоять на своем до самой смерти. Некоторые люди исповедуют Ислам, но позже отвергают его. Таким образом, те, кто умирают, оставаясь верны исламу, — это те, кто стоит прямо»³⁸.

Умар ибн ал-Хаттаб. Среди сподвижников Умар, по-видимому, уделял больше времени размышлениям о глубочайших значениях Корана и был более склонен заставлять сподвижников заниматься интеллектуальным пониманием Корана. Это предположение основано на описанных далее случаях.

³⁶ *Al-Saboony M. A. Mukhtasar Tafsir Ibn Kathir. Vol. 1. P. 557.*

³⁷ *Ibid. Vol. 3. P. 262.*

³⁸ *Al-Tabari A. J. Jami'al-Bayan. Vol. 27. P. 457.*

Пока остальные сподвижники восхищались, когда был явлен аят, гласящий: «Сегодня Я ради вас усовершенствовал вашу религию, довел до конца Мою милость к вам и одобрил для вас в качестве религии ислам» [Коран, 5: 3], Умар плакал. Когда Пророк спросил Умара, почему он плачет, тот ответил: «Я плачу потому, что религия стала совершенной сегодня, а после достижения совершенства всё становится несовершенным». Пророк поддержал его заявление, сказав: «Ты говоришь правду»³⁹.

Ал-Бухари рассказывает, что однажды Умар хотел узнать мнение сподвижников относительно смысла аята, в котором говорится:

Неужели кто-либо из вас хочет иметь сад с плодовыми деревьями, виноградниками и текущими внизу реками, а также различными фруктами, но при этом быть уже слишком старым, имея детей, которые еще слабы,— и вот сад будет унесен бурей, с огнем внутри, от которого он и сгорит? Вот так Аллах разъясняет вам [Свои] знамения, чтобы вы могли задуматься [Коран, 2: 266].

Они ответили:

— Аллах знает лучше всех.

На это Умар воскликнул:

— Скажите: «Мы знаем» или «Мы не знаем».

Услышав это, Ибн Аббас заявил:

— О повелитель правоверных, у меня есть мнение на этот счет.

Умар сказал:

— О сын моего брата, скажи без утайки, что ты думаешь.

Ибн Аббас сказал:

—[Аят] подал нам пример для подражания деяниями.

Умар ответил:

— Деяниями?

Ибн Аббас повторил в ответ:

— Деяниями.

Умар спросил:

— Какими деяниями? — на что Ибн Аббас ответил:

— Поступал ли богатый человек правильно или нет, все его благие поступки сводятся на нет в тот момент, когда Аллах посылает к нему Иблиса и он совершает грех⁴⁰.

³⁹ *Al-Saboony M. A. Mukhtasar Tafsir Ibn Kathir. Vol. 1. P. 482.*

⁴⁰ *Ibid. P. 557.*

В аналогичном случае Умар спрашивал сподвижников, как они понимают айаты, в которых говорится: «Когда придет помощь Аллаха и победа и ты увидишь, как люди входят в религию Аллаха толпами, восславь же хвалой Господа своего и проси у Него прощения. Воистину, Он — Принимающий (покаяния)» [Коран, 110: 1–3]. Некоторые отвечали: «Мы обязаны прославлять Аллаха и просить у Него прощения, когда Он благословит нас победой». Другие молчали в ответ. Умар продолжал спрашивать дальше: «Ибн Аббас, согласен ли ты с их интерпретациями?» Ибн Аббас ответил: «Нет. Я бы сказал, что это указание на смерть Пророка»⁴¹.

Опять же, Умар интерпретировал слово *истāкамū* ('стоять прямо и непоколебимо') в аяте «Воистину, к тем, которые сказали: „Наш Господь — Аллах“, а потом были стойки и верны...» [Коран, 41: 30], объяснив это так: «Клянусь Аллахом, они следуют прямым путем к Аллаху, повинуюсь ему, и не хитрят, сбиваясь с пути, будто лисы»⁴², это означает, что они не пользуются никакими потайными ходами.

В свете этой информации можно прийти к выводу, что Умар изучал Коран и использовал свои рассуждения, чтобы понять его. К тому же он, похоже, не полагался на очевидное значение текста.

Усман ибн Аффан. Хотя Усман и был одним из халифов, у нас очень мало информации о его понимании и толковании Корана. Различные источники практически не упоминают его. Однако даже в таком случае небольшая существующая интерпретация, которую обычно приписывают ему, будет обсуждаться позже в этой главе при сравнении различий тафсиров сподвижников.

Али ибн Аби Талиб. Али был наиболее плодотворным толкователем среди четырех халифов. Похоже, он был полностью уверен в своем знании Корана и, как сообщается, заявил:

Спросите меня! Клянусь Аллахом, вы не спрашиваете меня ни о чем, но я отвечу вам. Спросите меня о книге Аллаха, клянусь Аллахом, я знаю, был ли раскрыт любой аят ночью или днём, на равнине или на горе⁴³.

⁴¹ *Al-Saboony M. A. Mukhtasar Tafsir Ibn Kathir. Vol. 3. P. 735.*

⁴² *Ibid. Vol. 3. P. 262.*

⁴³ *Al-Suyuti J. Al-Itqan. Vol. 2. P. 412.*

Одно из толкований Али касается аята, гласящего: «Когда ниспосылается сура, то среди слушающих находится тот, кто спрашивает: „Чья вера от этого стала сильнее?“» [Коран, 9: 124]. Али трактовал этот аят следующим образом:

Вера рождается, словно маленькое белое пятнышко в сердце. Всякий раз, когда она усиливается, белое пятнышко также увеличивается до тех пор, пока все сердце не станет белым. [С другой стороны], лицемерие рождается как маленькое черное пятнышко в сердце. Всякий раз, когда оно усиливается, черное пятнышко также увеличивается⁴⁴.

Другой пример толкования Али касается проявления *ни‘ма* (‘милость’) в аяте, гласящем: «И так Я исполню Свою милость (*ни‘мати*) для вас и вы сможете [рассчитывать] на то, что вас поведут прямым путем» [Коран, 2: 150]. Али объясняет это тем, что человек должен умереть, оставаясь преданным Аллаху (исламу). Далее он уточняет, что *ни‘ма* включает в себя ислам, Коран, Пророка, покрывание чьих-либо грехов или пороков, хорошее здоровье и самодостаточность⁴⁵.

В своем тафсире Али также использовал Коран для объяснения других аятов Корана. Это привело современного исследователя Корана Мухаммада Ибрагима Шарифа к предположению, что Али был первым муфассиром, инициировавшим концептуальный подход к тафсиру, который известен в наше время как *ат-тафсир ал-мавдӯ‘ӣ*⁴⁶.

‘Абдаллах ибн Масуд. Ас-Суйути считал, что тафсир, полученный от Ибн Масуда, более совершенен, чем тафсир, написанный Али ибн Аби Талибом. Биография Ибн Масуда указывает на то, что он тщательно изучил значение Корана⁴⁷. Это предполагалось наблюдением Ибн Масуда, в котором утверждалось: «Наиболее ис-

⁴⁴ *Al-Baghawi A. M.* Ma‘alim al-Tanzil. Vol. 1. Multan: Idarat Talifat Ish-rāfiyya, 1988. P. 373.

⁴⁵ *Al-Wahidi A.* Al-Basit fi Tafsir al-Qur’an al-Majid. Ed. by a group of ‘Ulama’. 1stedn. Vol. 1. Cairo: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992. P. 240.

⁴⁶ *Sharif M. I.* Buhuth fi Tafsir al-Qur’an: Tarikhuhu, Ittijahatuhu, wa Mahajjihu. Cairo: Jami‘at al-Qahirah, n. d. P. 163.

⁴⁷ *Al-Saboony M. A.* Mukhtasar Tafsir Ibn Kathir. Vol. 2. P. 343.

черпывающий аят в отношении хороших и дурных нравов в Коране — это аят 16: 90, в котором указывается, что „Аллах повелевает быть справедливыми, делать добро и одаривать родственников. Он запрещает мерзости, предосудительные деяния и бесчинства...“»

Как бы Ибн Масуд сделал такое заявление, если бы он не изучил Коран всесторонне? Один из примеров его толкования относится к аяту «Те, кому Мы даровали Книгу, изучают ее так, как ее следует изучать» [Коран, 2: 121]. Ибн Масуд определяет «тех» как людей, которые узаконили то, что приказала Книга Бога, и воздержались от того, что запретила Книга Бога, при этом не исказив ее⁴⁸.

Масрук ибн Аджда однажды сказал: «Я спросил Ибн Масуда о несправедливости в суде, виной чему был судья, на что тот ответил, зачитав аят 5: 44, предостерегающий: „Те же, которые не судят в соответствии с тем, что ниспослал Аллах, являются неверующими“».

По-видимому, ссылаясь на этот аят, Ибн Масуд истолковал неспособность судить в соответствии с тем, что ниспослал Аллах, как несправедливость, а саму несправедливость — как неверие и бунт против наставлений Аллаха.

Ибн Масуд использует исторические обстоятельства откровения аята 44: 10, чтобы вывести его смысл. Аят гласит: «Подожди же того дня, когда небо принесет ясный дым [и туман]». Ибн Масуд трактует это следующим образом:

Когда курайшиты взбунтовались и восстали против Пророка, тот воззвал к Богу, говоря: «О Аллах! Помоги мне в борьбе с ними, поразив их семью годами голода, подобными семи годам Юсуфа». Так курайшиты были поражены продолжавшимся год голодом, в течение которого они питались костями и мертвечиной. Когда же племя взмолилось, обратившись к Богу со словами «Господь наш, избавь нас от мучений, мы действительно верим в тебя», Аллах сказал Пророку, что если он положит конец их мучениям, они вернуться к своим прежним порядкам. Но Пророк молил о благосклонности к ним своего Господа, который прекратил их наказание. Позже они вернулись к своим первоначальным порядкам, после чего Аллах наказал их в битве при Бадре, на что и указывают слова Аллаха.

⁴⁸ *Al-Suyuti J. Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Ma'thur. Vol. 1. P. 347.*

В свете этой интерпретации становится ясно, что Ибн Масуд рассуждал самостоятельно, чтобы понять текст. При этом он выходил за границы очевидного, чтобы получить новый смысл, как в случае с аятом 2: 121. Стоит отметить, что при этом Ибн Масуд следовал одному из методов толкования Пророка, как показано на примере аята 44: 10. Этот метод включает в себя ответ на вопрос со ссылкой на Коран.

Убайй ибн Каб. Убайй ибн Каб был одним из лучших чтецов Корана и главным наставником мадинской школы тафсира. Он был еврейского происхождения, поэтому ожидалось, что его еврейское воспитание будет отражено в его толковании. Эту особенность отмечают ученые в интерпретациях ислама Кабом Ал-Ахбара и 'Абд-аллахом ибн Салама. Одно из толкований Убаййи относится к аяту «Человечество было одним народом...» [Коран, 2: 213]. Ученые понимали этот аят по-разному: одни толковали «один народ» как Адама и Еву, другие — как Пророка Нуха и людей, которые были с ним в Ковчеге. Третьи предположили, что эта ссылка делается на человечество в целом на основании аята, имеющего в виду неверующих ⁴⁹, и т. д. Убайй, однако, истолковал этот аят как относящийся к человечеству как одному народу или общине «только единожды». Этим он хотел сказать, что Аллах собрал души детей Адама вместе, прежде чем рассеять их по земле. То есть человечество было единым сообществом лишь тогда, когда оно было в своей колыбели. Он поддерживает свою точку зрения ссылкой на аят 7: 172, в котором говорится:

Вот твой Господь взял из чресл сынов Адама их потомство и взял их в свидетели о самих себе[, сказав]: «Разве Я — не ваш Господь[, Который оберегает и хранит вас]?» Они сказали: «Да, мы свидетельствуем» ⁵⁰.

В другом случае Мусаб ибн Саад, один из табиитов, спросил Убаййа, идет ли в аяте «Которые небрежны к своим молитвам...» [Коран, 107: 5] речь о мыслях о себе во время молитвы ⁵¹. Убайй не согласился с этим предположением, заметив, что все люди посту-

⁴⁹ *Al-Shawkani M. Fath al-Qadir. Vol. 1. P. 347.*

⁵⁰ *Al-Wahidi A. Al-Basit. Vol. 1. P. 129.*

⁵¹ *Sharif M. I. Buhuth fi Tafsir al-Qur'an. P. 110.*

пают таким образом. Затем он продолжил свое объяснение, сказав, что в этом аяте говорится о пренебрежении совершением намаза вовремя.

В другой раз к Убаййу пришел некий человек и заявил: «Один аят Корана заставил меня почувствовать себя неловко». Когда Убайй спросил, какой это аят, человек зачитал аят «Ни посредством ваших мечтаний, ни посредством мечтаний людей Писания этого [не достичь]. Кто творит зло, тот получит за него воздаяние...» [Коран, 4: 123]. Убайй объяснил ему: «Этот аят означает, что если несчастье постигнет верующего и он терпеливо перенесет его ради Аллаха, то все его грехи будут стерты»⁵².

Методология Убаййи не отличается от методологии его современников. Он использовал Коран для объяснения других аятов Корана, а также использовал свои собственные рассуждения, объясняя смысл текста.

Аиша бинт Абу Бакр ас-Сиддик. Аиша была самой знающей среди всех жен Пророка. Она была третьей среди всех повествователей его хадисов. Ее племянник Урва ибн аз-Зубайр передал многие из ее толкований, о чем свидетельствуют следующие беседы между ними. Первый случай касается аята, в котором разъясняются вопросы, связанные с ритуалами хаджа. В нем говорится:

Воистину, Сафа и Марва относятся к обрядам [религии] Аллаха. И если те, кто посещает Дом в соответствующее или в любое другое время, обойдут их, то не будет в этом греха (*фа лā джунāха 'алайхи ан йаттафава бихимā*). И если кто-нибудь из вас по своей воле сотворит благое, то пусть будет уверен, что Аллах — Тот, кто благодарит и признает [Коран, 2: 158].

Урва ибн аз-Зубайр рассказывает, что он спросил Аишу: «Расскажи мне о словах Аллаха, об аяте 2: 158». Прежде чем Аиша ответила, как она понимает этот аят, он уточнил: «Нет никакого греха на том, кто не обходит ас-Сафу и ал-Марву». Аиша ответила на это: «Позор тому, что ты говоришь, о мой племянник. Если бы твое толкование было верным, аят бы гласил *фа лā джунāха 'алайхи ан лā йаттафава бихимā*, и если те, кто посещает Дом в соответствующее или в любое другое время, *не обойдут их*, то не

⁵² Sharif M. I. Buhuth fi Tafsir al-Qur'an. P. 110.

будет в этом греха. Этот аят был ниспослан по поводу ансаров, до принятия ислама входивших в состояние *ихлāl* (или ихрам для хаджа) около горы ал-Мушаллал для идола Манат, которой они поклонялись. Те, кто принимал *ихлāl* за Манат, обычно старались не совершать *таваф* между ас-Сафой и ал-Марвой даже после принятия ислама, считая это греховным⁵³.

В другом случае, рассказанном ал-Буханом, Урва спросил Аишу о значении айата 12: 110, уточнив: «Замечали ли [посланники, упомянутые в этом аяте], что они были преданы Аллахом или что их народ обращался с ними, как с лжецами?» Аиша отвечает ему: «Они подозревали, что их народ обращался с ними, как с лжецами».

Урва продолжил: «Но они были уверены, что их люди относятся к ним, как к лжецам, и это вызывало у них подозрения?» Она ответила: «Да, клянусь моей жизнью (*ла 'амри*), они были уверены в этом». Урва ответил ей: «Значит, они (посланники) заподозрили в этом своего Господа?» — и добавил: «О ком же тогда говорится в этом аяте?» Аиша ответила: «О последователях посланников, которые уверовали в Господа, подтвердили послание посланников, но трудности сгустились над ними, а победа запаздывала. А когда посланники отчаивались из-за тех, кто отверг их из их народов, и думали, что их последователи потрясены, тогда приходила помощь Аллаха»⁵⁴.

Урва спросил Аишу о толковании айата, в котором говорится:

Они просят тебя о распоряжении относительно женщин. Скажи: «Аллах вынесет для вас решение относительно них. И [помните] то, что читается вам в Писании по поводу сирот из числа женщин, которым вы не даете того, что им предписано, желая жениться на них...» [Коран, 4: 127].

Аиша ответила:

Эти аяты были ниспосланы в отношении человека, у которого на попечении находится девушка-сирота. Она делится с ним всем своим имуществом, даже финиковой пальмой (садом), но он не хо-

⁵³ *Ibn Hajar S. Fath al-Bari. Vol. 8. P. 175. Также см.: Khan M. M. Sahih Al-Bukhari. Vol. 6. P. 19–20.*

⁵⁴ *Ibn Hajar S. Fath al-Bari. Vol. 8. P. 367–368; Khan M. M. Sahih Al-Bukhari. Vol. 6. P. 179–180.*

чет жениться на ней и не хочет отдавать ее замуж за другого человека, который разделит с ней причитающуюся ей часть имущества. По этой причине этот опекун не дает этой девушке выйти замуж⁵⁵.

В свете этого краткого обзора можно сделать вывод, что Аиша использовала три разных метода в толковании Корана. Первый из них касается ее языковых навыков, как это иллюстрирует пример исправления ею трактовки айата Урвой, в котором она заявляет: «Если бы твое толкование было верным, айат бы гласил «*фа лā джунāха 'алайхи ан [лā] йаттафава бихимā*». В первой части этого выражения частица *лā* обозначает отрицание, тогда как во второй части *лā* (выделено жирным шрифтом) не упоминается в оригинальном айате Корана. Во-вторых, она использует своё знание традиционной арабской культуры, как это было в случае айата 2: 158. В-третьих, она использует свое знание обстоятельств ниспослания Откровения, о чем говорит, объясняя айат [Коран, 4: 127].

‘Абдаллах ибн Аббас. Когда Пророк умер, Ибн Аббасу было около тринадцати или четырнадцати лет. Тем не менее он был признан всеми как самый выдающийся экзегет среди сподвижников. Мусульманские ученые полагали, что это было связано с известной молитвой Пророка за него: «О Боже, даруй ему знание этой религии (ислама) и научи его толкованию Корана»⁵⁶. За свои толкования Ибн Аббас получил похвалу от многих современников Пророка, которые неизменно называли его *тарджуман ал-Кур’ан* («лучший толкователь Корана»), *ра’с ал-муфассирйн* («глава или лидер экзегетов»), *хабр хāзихи ал-умма* («знаток уммы») и т. д. Отрицательным последствием популярности Ибн Аббаса как авторитета стало ложное приписывание ему хадисов и экзегетических текстов. Согласно ас-Суйути, существует бесчисленное множество таких хадисов (*мā лā йухсā касра*). Аш-Шафики утверждает: «Число хадисов, достоверно полученных от Ибн Аббаса, не превышает сотни»⁵⁷.

⁵⁵ *Ibn Hajar S. Fath al-Bari. Vol. 8. P. 265; Khan M. M. Sahih Al-Bukhari. Vol. 6. P. 99.*

⁵⁶ *Ibn Taymiyyah T. Muqaddimah fi Usul al-Tafsir. P. 89; Al-Suyuti J. Al-Itqan. Vol. 2. P. 413.*

⁵⁷ *Al-Suyuti J. Al-Itqan. Vol. 2. P. 414–417.*

В своей книге *Ат-тафсир ва ал-муфасссирун* аз-Захаби упоминает причину приписывания Ибн Аббасу сфабрикованных тафсиров как следствие его принадлежности к дому Пророка и того факта, что он связан с теми, от кого мусульмане хотели получить благословение. Из-за высокого статуса Ибн Аббаса ему была приписана даже целая книга под названием *Танвйр ал-микбās*. Эта работа была составлена Абу Тахиром Мухаммадом ибн Йакубом ал-Файрузабади аш-Ширази (ум. 817 г. х.) и несколько раз публиковалась в Египте и Пакистане издательством «Ал-Мактаба ал-Фарукийя». На самом деле тафсир Ибн Аббаса, о котором говорится в *Джами' ал-байан* ат-Табари, в *Ал-джами ас-сахїх* ал-Бухари, в *Тафсир ал-Кур'ан ал-азим* Ибн Касира и в других источниках, отличается от предполагаемого тафсира (толкования) Ибн Аббаса в *Танвйр ал-микбās*. Таким образом, *Танвйр ал-микбās* не может отображать тафсир Ибн Аббаса. Например, все суры Корана, кроме одной (сура ат-Тавба), начинаются с *басмалы* (Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного)⁵⁸. Однако никакого толкования значения *басмалы*, приписываемой Ибн Аббасу, не существует, за исключением того, что встречается в *Танвйр ал-микбās*. Как сообщается там, он утверждает: «Буква *бā* означает '*бахā*'у Аллах, *бахджату*; *балā*'у, *барақātu*' (величие Бога, Его радость, Его испытания и Его благословения). Буква *сїн* означает '*сана*'у, *сумувву*' и *ибтида*'у *исмихи ас-самї*' (превосходство Бога, Его господство и начало Его величественного имени Всеслышащего). Что касается буквы *мїм*, она озна-

⁵⁸ Единственное исключение — сура 9 ат-Тауба, где *басмала* не упоминается. Касательно этого есть две разные точки зрения. Первое мнение касается того, что эта сура является отдельной, то есть когда сахабы составляли Коран в письменном виде, они не были уверены, были ли ал-Анфал (предыдущая сура) и ат-Тавба одной сурой, поскольку там не было *басмалы*. Таким образом, они разделили их, проведя между ними черту. Вторая причина заключается в том, что сура была ниспослана в связи с расторжением мирного договора и выражает гнев Бога на многобожников. В *басмале* говорится о мире и милосердии, но в данном случае она отсутствует. Согласно арабскому обычаю, когда кто-то хочет выразить свой гнев или серьезность речью, он не следует формальной процедуре речи, начиная с *Бисмик Аллахумма*, «во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного». Также см.: *Ibn Ashur M. Al-Tanwir wa al-Tahrir*. Vol. 6. P. 101.

чает 'мулку, маджу, миннату 'алā 'ибāди (Божье владычество, Его слава и Его милость к Его слугам)»⁵⁹.

Толкование этих слов не упоминалось ни в одном из крупных тафсиров. В своем *Фатх ал-кадйр* аш-Шаукани упоминает неубедительный или сфабрикованный хадис от сподвижника по имени Абу Саид ал-Худури (ум. 16 г. х.), который, предположительно, передал следующий хадис: «Пророк сказал, что мать Иисуса послала его в школу, чтобы учиться. Учитель попросил Иисуса записать *бисми Аллах*. Иисус спросил: „Что такое *бисми Аллах*?“ Учитель ответил: „Не знаю“. Затем Иисус утверждает, что буква *ба* означает 'бахā'у Аллах (господство Бога), буква *сйн* означает 'сана'у (превосходство Бога), а буква *мйм* означает 'малакūту (Царство Божье)»⁶⁰.

Эти толкования представляют собой аллегорические интерпретации суфиев (*та'вйлāt*). Подобного рода аллегорические интерпретации появляются в *Танвйр ал-микбās* в начале большинства глав, которые начинаются с так называемых *ал-хурūф ал-мукат-та'а*, сокращенных буквосочетаний. Тем не менее ат-Табари, аш-Шавкани и другие сообщают, что Ибн Аббас заявил относительно смысла этих сокращенных буквосочетаний, что они являются высочайшими именами Бога. Когда его спросили об их значениях, он не дал какой-либо конкретной интерпретации⁶¹.

Анализ *Танвйр ал-микбās* показывает, что все повествования, содержащиеся в нем, восходят к Мухаммаду ибн Марвану (ум. 186 г. х.)⁶², Мухаммаду ибн ас-Саибу ал-Калби⁶³ и Али ибн Абу

⁵⁹ *Fayruzbadī A. T. M. Tanwir al-Miqbas (Tafsir ibn 'Abbas)*. Pakistan: Al-Maktaba al-Furuqiyya Malkan, n. d. P. 2.

⁶⁰ *Al-Shawkani M. Fath al-Qadir*. Vol. 1. P. 18; *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir*. Vol. 1. P. 17.

⁶¹ *Al-Tabari A. J. Jami' al-Bayan*. Vol. 1. P. 79; *Al-Shawkani M. Fath al-Qadir*. Vol. 1. P. 29.

⁶² Мухаммад ибн Марван ас-Судди ас-Сагир описывался как лжец такими критиками хадисов, как Йахйя ибн Маин и Ибн Хиббан. *Tahdhib al-Tahdhib*. Vol. 9. P. 436.

⁶³ Мухаммад ибн ас-Саиб ал-Калби подвергся критике со стороны имама Ахмада ибн Ханбалы и других. Имам Ахмад заявил, что тафсир ал-Калби ничего не стоит. Также см.: *Ibn Khallikan A. Wafayat al-Ay'an*. Vol. 4. P. 309.

Салиху⁶⁴. Эта цепочка передатчиков технически известна под названием *силилат ал-кадиб* (цепь сфабрикованных передатчиков)⁶⁵. В связи с неприятием этой преемственности можно смело утверждать, что *Танвйр ал-микбās* был написан не Ибн Аббасом.

Однако некоторые вопросы остаются без ответа: если произведение приписывается Ибн Аббасу ложно, то кто его настоящий создатель? Почему он приписал его Ибн Аббасу? И что более важно, какова была его цель? Об этом можно только догадываться.

В ответ на первое: возможно, именно Абу Тахир ал-Файрузабади мог быть оригинальным автором. Что касается причины, то предполагается, что он выступал в пользу такого типа мистического тафсира. Наконец, что касается цели, он сделал это, чтобы придать тексту больше весомости.

Другой тафсир, приписываемый Ибн Аббасу, — это тафсир *Ма-сā'ил Нāфи'* («Вопросы Нафи») ⁶⁶. Эта книга состоит примерно из двухсот вопросов, которые Нафи ибн ал-Азрак якобы задает Ибн Аббасу. История гласит, что однажды, когда Ибн Аббас сидел в заповедной мечети в Макке, отвечая на вопросы людей о значении различных частей Корана, Нафи и его друг Наджда ибн Уваймир подошли к нему, и Нафи заявил: «Мы пришли спросить вас о некоторых значениях Корана, но мы хотим, чтобы ваши ответы были подкреплены арабской поэзией». Сообщается, что Нафи задал Ибн Аббасу двести вопросов, на которые, как считается, Ибн Аббас ответил, используя в качестве подтверждения своих слов строфы из стихов.

Эта история была общепризнана такими учеными, как Абу ал-Аббас Мухаммад ибн Йазид ал-Мубаррид (ум. 285 г. х.), Ибн Хаджар ал-Аскалани, ас-Суйути, Фуад Сезгин, а также современной исследовательницей из Египта Аишей Абд ар-Рахман бинт аш-Шати. Аиша бинт аш-Шати читала разные рукописи *Масā'ил Нāфи'* и сравнивала их. Признавая проблемы, связанные с текстом и его ис-

⁶⁴ Абу Салиха исследователи хадисов считали недостойным доверия. *Ibn Khallikan A. Wafayat al-Ay'an*. Vol. 4. P. 309.

⁶⁵ *Al-Suyuti J. Al-Itqan*. Vol. 2. P. 435.

⁶⁶ Нафи ибн ал-Азрак был одним из глав хариджитов, наводивших ужас на Умаййадов. Также см.: *Al-Dhahabi A. A. Lisan al-Mizan*. Vol. 6. P. 114–115.

надом (цепочкой передатчиков), она тем не менее, похоже, убеждена, что текст действительно принадлежит Ибн Аббасу. Согласно аш-Шати: «Ответы Ибн Аббаса (Ибн ал-Азрак) были представлены в лингвистической экзегетической литературе и во всеобъемлющих трудах по кораническим наукам». Она завершила свое исследование следующим заключением: «Цель представления *Маса'ил Ибн ал-Азрак* [*Масā'ил Нāфи*] здесь, как я упоминала ранее, состоит в том, чтобы рассмотреть проблему чудодейственной неповторимости Корана через повествование об интерпретации Ибн Аббасом коранических слов в *Маса'ил Ибн ал-Азрак*»⁶⁷.

С другой стороны, западные ученые, такие как Гольдциер, Уонсбро и Эндрю Риппин, считали *Масā'ил Нāфи* не более чем легендой или вымыслом. Гольдциер, не представивший критического анализа в поддержку неприятия им этого труда, тем не менее описывает *Масā'ил Нāфи* как «ein lehrreiche legende angesetzt» (научная легенда)⁶⁸. Уонсбро считал *Масā'ил Нāфи* искусной подделкой, приписываемой Ибн Аббасу. Чтобы подтвердить свое утверждение, он обратился к определенным исламским источникам, таким как *Ал-джами' ас-сахīх*, *Сахīх Муслим*, *Сунан ат-Тирмизī* и *Ал-иткāн*, обнаружив при этом, что поэзия лишь в редких случаях использовалась для лексического объяснения. В *Масā'ил* ал-Бухари была процитирована только одна строка поэзии в связи с кораническим описанием [Коран, 9: 114] Пророка Ибрагима как *ла-аввā* ('добросердечный'). В *Сахīх Муслим* был приведен единственный аят [Коран, 7: 31], а в *Сунан ат-Тирмизī* в экзегетическом плане не рассматривался ни один аят. Он пришел к выводу, что *Масā'ил Нāфи* демонстрирует метод толкования, значительно уступающий стандартам Ибн Аббаса⁶⁹. Что касается Риппина, то он полагался на заключение Уонсбро и называл *Масā'ил Нāфи* недостоверным

⁶⁷ *Bint al-Shati A.* Al-I'jaz al-Bayani li al-Qur'an wa Masa'il Ibn al-Azraq: Dirasah Muqaranah Lughawiyah wa Bayaniyyah. 2nd edn. Cairo: Dar al-Ma'rifah, 1987. P. 289–305.

⁶⁸ *Goldziher I.* Die Richtungen. P. 372.

⁶⁹ *Wansbrough J.* Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation. Oxford: Oxford University Press, 1977. P. 216–217.

текстом, который должен вызвать большее доверие к так называемому тафсиру Ибн Аббаса ⁷⁰.

Не только он придерживается такого мнения. В своем *Гарīb ал-Кур'ан ли Ибн 'Аббās: дирасā иджтима' ийа лугавийа* Тахир ал-Маннаи Мухаммад Рашад ал-Хамзави также признал *Масā'ил Нā-фи'* выдумкой и даже высказал сомнение, что Ибн Аббас и Нафи когда-либо встречались.

Существует еще один аргумент в пользу фабрикации труда. Ал-Мубаррид отмечает, что Нафи якобы долго расспрашивал Ибн Аббаса, пока его терпение не иссякло. В этот момент пришел известный поэт Умар ибн Аби Рабийя, поприветствовал Ибн Аббаса и сел рядом. Затем Ибн Аббас попросил Ибн Аби Рабийю прочитать некоторые из его стихов. Он декламировал около восьмидесяти стихов. Нафи, сердито слушающий, внезапно восклицает: «О Боже! О Ибн Аббас, мы пришли издалека, чтобы расспросить тебя об исламе, а ты отворачиваешься от нас, слушая глупость этого молодого курайшита?» Ибн Аббас сказал в ответ: «Богом клянусь, никакой глупости я не слушал». Нафи ответил: «Разве он (Умар) не сказал: *Ра'ат раджулан амма идхā аш-шамс 'āрадат фа йадхā ва амма би ал-'аший фа йахсар* (Она видела мужчину, который становится бесчестным, когда появляется солнце, а ночью страдает от холода и боли)?» Ибн Аббас сказал: «Нет, он не сказал *фа-йахзā* ('смущать'), но сказал: *фа йад-хā ва би ал-'аший фа йахсар*». В этот момент Нафи изумленно спросил: «Вы запомнили все стихи?» «Да», — ответил ему Ибн Аббас, добавив: «Если ты хочешь услышать их все, я их процитирую». Когда Нафи ответил, что он хотел бы этого, Ибн Аббас декламировал все восемьдесят стихов ⁷¹.

У любого человека есть основания быть скептически настроенным, потому что количество заданных вопросов — двести, и то,

⁷⁰ Rippin A. Review of Studien zur Komposition der mekkanischen Suren by Angelika Neuwirth // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Vol. 45. Part. 1184. P. 24–25.

⁷¹ Al-Mubarrid A. A. M. Al-Kamil fi al-Lughah wa al-Adab. 1st edn. Vol. 3. Beirut: Mu'assat Al-Risalah, 1986. P. 1144–1155; Al-Suyuti J. Al-Itqan. Vol. 1. P. 225; Sezgin F. Tarikh al-Turath al-Arabi: Fi 'Ulum al-Qur'an wa al-Hadith / Trans. by Hijazi M. F. Vol. 1. Part 1. Riyadh: Jami'at Muhammad ibn Su'ud al-Islamiyyah, 1981. P. 65.

как их задает Нафи, ставит под сомнение всю достоверность этой истории. Мы могли бы относиться к этому с доверием, только если бы: а) Нафи хорошо знал тафсир и арабский язык; б) выучил наизусть весь Коран или большую его часть; в) заранее подготовил двести вопросов; г) у него была хорошая память, которой он явно не обладал, потому что он неверно процитировал последние стихи Умара ибн Аби Рабийи, упомянутые выше.

Кроме того, ал-Мубаррид упоминает, что Нафи заимствовал двести стихов из *истиихādāt* (цитирование слова или текста в поддержку чего-либо) Ибн Аббаса. Это означает, что если утверждение ал-Мубаррида верно, то Нафи, должно быть, выучил наизусть все двести стихов, когда Ибн Аббас читал их, поскольку известно, что он (Нафи) не записывал их. Итак, если Нафи не мог правильно запомнить восемьдесят стихов Умара ибн Аби Рабийи, как упоминалось выше, как он мог запомнить эти двести стихов? Следовательно, мы склонны сомневаться в подлинности этой истории и вынуждены заключить, что *Масā'il nāfi*⁷², скорее всего, является сфабрикованным текстом, призванным придать большую убедительность экзегезе Ибн Аббаса.

Теперь мы представим несколько толкований Аббаса, задокументированных в некоторых крупных работах, касающихся тафсиров и хадисов.

В *Фатх ал-Бārī* есть рассказ о некоем человеке⁷², однажды явившемся перед Ибн Аббасом и выдвинувшем перед ним следующее утверждение: «Я нахожу в Коране некоторые вещи, которые кажутся мне противоречащими. Например, Аллах говорит в аяте 23: 101: „А в тот день, когда затрубят в Рог, между ними не останется родственных связей, и они не будут расспрашивать друг друга“. Однако в аяте 37: 27 Аллах говорит: „Они будут обращаться с вопросами друг к другу“. Похожим образом утверждается и в аяте 4: 42, Аллах говорит: „В тот День те, которые отреклись от веры и ослушались Посланника, пожелают, чтобы земля сровнялась с ними. Они не смогут утаить ни одного события от Аллаха“. Тем не менее опять в аяте 6: 23 можно прочитать: „Тогда у них не останется [никакого] оправдания кроме слов: „Клянемся Аллахом,

⁷² Ибн Хаджар утверждал, что Нафи написал свои вопросы на двух листах и читал их оттуда. *Ibn Hajar S. Fath al-Bari*. Vol. 8. P. 557.

нашим Господом, мы не приобщали сотоварищей Аллаху!“ Согласно этому айату, идолопоклонники будут скрывать некоторые факты. Более того, в аяте 79: 27 говорится: „Вас ли труднее создать или небо? [Аллах] воздвиг его...“ Бог упоминает сотворение небес до сотворения земли. Кроме того, он говорит в аяте 41: 9–10: „Скажи: Неужели вы не веруете в Того, Кто создал землю за два дня, и равняете с Ним других? Он же Господь [всех] миров. Он воздвиг прочно стоящие на [земле] горы, наделил ее благодатью и распределил на ней пропитание за четыре полных дня для [всех] страждущих“. В этом аяте он упоминает о сотворении земли перед небом. Между тем он говорит в аяте 4: 56: „Воистину, Аллах — Могущественный, Мудрый“, в то время, как в аяте 4: 23 говорится: „Воистину, Аллах — Прощающий, Милосердный“, а в аяте 4: 58: „Потому что Аллах — Слышащий, Видящий“. Мне кажется, смысл в том, что Аллах был прощающим, но больше это не так».

Затем этот человек попросил Ибн Аббаса разъяснить его замешательство. Ибн Аббас ответил ему так: «Что касается аята 23: 101 („А в тот день, когда затрубят в Рог, между ними не останется родственных связей...“), это произойдет при первом же звуке трубы. Труба будет слышна там, где на всех небесах и на земле будут падать в обморок, за исключением тех, кого Аллах освободит. Тогда между ними не будет никаких отношений и никто не будет задавать друг другу вопросов. Затем, когда затрубят во второй раз, они повернутся друг к другу и зададут вопросы. Что касается утверждения, что они никогда не поклонялись другим божествам, кроме Аллаха, и что они не могут скрыть никаких фактов от Аллаха, Аллах простит грехи тех, кто искренне поклонялся им. Что до язычников, они скажут [друг другу]: „Давай скажем, что мы никогда не поклонялись другим божествам кроме Аллаха“, но их уста будут запечатаны, а их руки будут говорить [правду]. Тогда станет очевидным, что от Аллаха нельзя утаить никакие речи, а те, кто не уверовали [и ослушались Апостола], пожелают, чтобы они провалились под землю, поскольку они не смогут скрыть правду от Аллаха. Что же насчет идеи, что Аллах сотворил землю за два дня и что он распределил ее [землю], то распределение здесь означает сотворение воды и пастбищ из нее. (Следует обратить внимание, что это относится к аяту 79: 30: „После этого Он распростер землю“.) Затем он сотворил горы, верблюдов и холмы, и все, что меж-

ду ними. Таким образом, [Земля и небо] появились за два [других] дня. Ибн Аббас утверждает, что смысл слов Аллаха „Он распростер землю“ и „Создал землю за два дня“ заключается в том, что Земля и все, что находится на ней, было сотворено за два дня. Что касается его высказывания „Воистину, Аллах — Прощающий“, именно так Аллах относится к себе, но содержание его высказывания все еще в силе; ибо если Аллах когда-нибудь захочет что-то сделать, Он обязательно исполнит то, что захочет. Поэтому вы не должны видеть никаких противоречий в Коране, потому что все в нем от Аллаха»⁷³.

Кроме того, согласно ат-Табари, Ибн Аббас однажды написал обращенному в ислам еврею, известному как Абу Джаллад, спрашивая его об упомянутом в аяте 2: 35 дереве: «И Мы сказали: „О Адам! Живи ты и твоя жена в Саду. Ешьте там прекрасные вещи, [где и когда] пожелаете. Но не приближайтесь к этому дереву, иначе встретитесь с вредом и несправедливостью“». Абу Джаллад написал Ибн Аббасу, что это дерево — кукурузный початок *сунбула*. Ибн Аббас также спрашивал Каб ал-Ахбара, еще одного обращенного еврея, о некоторых значениях Корана, например, он спрашивал его о значении *Умм ал-Китаб* (Матери Книги) и *ал-Марджан* (Коралла, Красного камня)⁷⁴.

Использование источников людей Писания для объяснения некоторых исламских концепций в целом и тафсира в частности разрешено в исламе. Действительно, ссылка на еврейские и христианские источники может быть сделана на основе следующего хадиса: *Баллигү ‘анни ва лав айа, ва хаддисү ‘ан банй Исрә’йл ва ла харадж*⁷⁵ («Передайте другим то, что вы знаете или слышите от меня, даже если это всего лишь одно слово, и нет ничего плохого в том, чтобы процитировать *банй Исрә’йл*»). Хадис *банй Исрә’йл* относится как к евреям, так и к христианам, которые в Коране называ-

⁷³ Khan M. Sahih al-Bukhari. Vol. 6. P. 321–324.

⁷⁴ Ибн Аббас не был единственным сахабом, использовавшим источники людей Писания, чтобы объяснить аяты. Стоит также упомянуть ‘Абдаллаха ибн ‘Амра и ‘Абдаллаха ибн Умру ибн ал-‘Аса. Также см.: Nana R. Al-Isra’iliyyat wa Atharuha fi Kutub al-Tafsir. 1st edn. Damascus: Dar al-Qalam, 1970/1390. P. 78–89.

⁷⁵ Al-Bukhari A. A. M. Al-Jami‘ al-Sahih. Vol. 1. P. 331.

ются *ахл ал-китāб* («люди Писания»). Очевидно, что хадис позволяет мусульманам цитировать людей Писания.

Считается, что это разрешено по двум причинам. Во-первых, иудаизм, христианство и ислам разделяют некоторые фундаментальные убеждения, такие как вера в Бога, Пророков, Судный день и рай, а также в другие вещи. Во-вторых, при жизни Пророк действительно соглашался с частью того, что люди Писания цитировали из своих священных текстов. Например, в *Фатх ал-бārī* можно прочитать: «Еврейский раввин пришел к пророку Мухаммаду (да благословит его Аллах и приветствует!) и сказал: „О Мухаммад! Мы находим, что в [Торе] Бог поместит все небеса на один палец и землю на один палец, деревья на один палец, воду и пыль на один палец и всех остальных сотворенных существ на один палец. Затем Он скажет: „Я царь“. Тогда Пророк улыбнулся во весь рот. Затем Пророк прочитал аят 39: 67: „Не ценили они Аллаха должным образом“»⁷⁶.

В *Сунан ан-насā'ī* сообщается, как один еврей подошел к пророку Мухаммаду (да благословит его Аллах и приветствует!), обвиняя некоторых мусульман в *ширке* ('многобожии') за высказывание *māshā' Allāh wa shi'ta* («Как чудесно, что Аллах и вы (Мухаммад) пожелали этого»). Услышав это, Пророк предложил сподвижникам сказать *māshā' Allāh зумма shi'ta*. Еврей указал на то, что буква (*vāw*) во фразе *māshā' Allāh wa shi'ta* является соединительным союзом, используемым для обозначения участия в действии более чем одной стороны, без обязательного определения того, какая из сторон совершает это действие в первую очередь. Таким образом, фраза *māshā' Allāh wa shi'ta* может означать, что воля Пророка, возможно, может осуществиться даже раньше воли Бога. Это противоречит исламской концепции таухида, как в аяте «Но вы не пожелаете этого, если этого не пожелает Аллах. Воистину, Аллах — Знающий, Мудрый» [Коран, 76: 30]. Этот аят подразумевает, что воля Бога находится впереди всего остального. Таким образом, чтобы избежать неправильного представления, к которому могла привести буква *vāw*, Пророк повелел сподвижникам заменить *vāw* на *зумма* ('затем'), что подчеркивает хронологию действий, происходящих между двумя частями фразы. Действие, упомя-

⁷⁶ *Ibn Hajar S. Fath al-Bari. Vol. 8. P. 550–551.*

нутое перед *зумма*, происходит первым, а глагол или имя существительное, упомянутые после *зумма*, имеют место уже после этого. Таким образом, фраза *māshā' Allāh wa shi'ta* перефразируется как *māshā' Allāh зумма shi'ta* («Бог пожелал, затем пожелал ты») ⁷⁷.

Различия в толковании Корана сподвижниками. Представив интерпретации наиболее выдающихся сахабов-экзегетов, стоит отметить, что понимание сахабами Корана и его толкования в некоторых случаях различалось в основном касательно правовых, теологических, исторических и лингвистических вопросов. Ибн Таймийа, который рассматривал различия сподвижников как вариации, а не противоречия, разделил их на два типа: выражение и иллюстрирование.

Выражение — это выражение одной идеи разными способами, при этом окончательный смысл остается одинаковым. Например, Ибн Аббас истолковал кораническую фразу *ас-сирāt ал-мустакīm* («прямой путь») как религию Бога, в то время как Ибн Масуд истолковал ее как Божье Писание. Каждый из этих двух выдающихся экзегетов приписывает фразе два разных значения, но они означают или подразумевают одно, потому что и религия Бога, и Божье Писание называются прямым путем ⁷⁸.

Иллюстрация — это то, как сподвижники объясняют общий коранический термин со ссылкой на другой общий термин, чтобы привлечь внимание аудитории к исходному термину, а не дать определение с точки зрения его рода и отличий. Например, в аяте 35: 32 говорится:

Потом Мы открыли Книгу в наследие тем из Наших рабов, которых Мы [избрали] раньше. Среди них есть такие, которые несправедливы к самим себе, умеренные и опережающие других [*сāбик*] в добрых делах с дозволения Аллаха. Это и есть большая милость.

Ибн Таймийа полагал, что предыдущие поколения объясняли этот аят со ссылкой на одно или несколько действий, выражающих послушание Богу. Некоторые утверждали, что *сāбик* — это тот,

⁷⁷ *Al-Shaykh A. Fath Al-Majid. Riyadh: Dar al-Ifta'. P. 379–380.*

⁷⁸ *Ibn Taymiyyah T. Muqaddimah. P. 41–43; Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 1. P. 23; Al-Shawkani M. Fath al-Qadir. Vol. 1. P. 24.*

кто возносит молитвы в самое раннее предписанное время, *муктасид* — тот, кто возносит молитвы позднее, но вовремя, а *зāлим* — тот, кто откладывает, например, вечернюю молитву до захода солнца. Другие утверждали, что *сāбик* — щедрый человек, раздающий деньги на благотворительность сверх необходимой нормы, *зāлим* — ростовщик или человек, не платящий закят, а *муктасид* — тот, кто платит закят и воздерживается от ростовщичества, и т. д.⁷⁹

Затем будут исследоваться различия сподвижников в четырех областях: фикх, теология, исторические личности, упомянутые в Коране, и лингвистика. Это необходимо для того, чтобы увидеть, справедливо ли утверждение Ибн Таймийи.

Фикх. Речь идет о тех айатах, в интерпретации которых сподвижники разошлись либо из-за их индивидуального понимания данного айата, либо из-за незнания хадисов Пророка, касающихся этого конкретного вопроса. Например, в аяте 5: 5 говорится:

Сегодня вам стала дозволенной [любая] благая пища. Еда людей Писания также дозволена вам, а ваша еда дозволена им. [Дозволены вам для брака] целомудренные женщины из числа уверовавших и целомудренные женщины из числа тех, кому Писание было даровано до вас...

На основании этого айата почти все сподвижники заявили о допустимости брака между мужчинами-мусульманами и женщинами-еврейками или христианками. ‘Абдаллах ибн Умар, однако, придерживался иного мнения. Ссылаясь на аят 2: 221, он утверждал: «Бог запретил мусульманам жениться на идолопоклонниках, нет ничего хуже, чем *ширк*, и нет греха больше, чем сказать, что Иисус — мой Господь»⁸⁰.

Другой пример касается предписанного периода ожидания беременной вдовы или разведенной женщины, прежде чем ей будет разрешено повторно выйти замуж. Это известно как *‘идда*, в отношении чего в аяте 65: 4 говорится: «[Это справедливо и] для бе-

⁷⁹ *Ibn Taymiyyah T.* Introduction to the Principles of Tafsir. UK: Al-Hidaayah Publishing & Distribution, 1993. P. 20–21.

⁸⁰ *Al-Jassas A. A.* Ahkam al-Qur’an. Istanbul: Maktabah al-Awqaf al-Islamiyyah, 1916 CE/1335 AH. Vol. 1. P. 332.

ременных: срок (*идда*) установлен до тех пор, пока они не разрешатся от бремени».

‘Абдаллах ибн Масуд понял этот аят в его общем смысле, учитывая хадис о Субайи ал-Асламийи, жене Саада ибн Хаулы, которая была беременна, когда умер ее муж. Сразу после того, как она родила, Пророк сообщил ей, что ее *идда* закончилась родами. Таким образом, зная об этом хадисе, Ибн Масуд заявил, что *идда* беременной вдовы или разведенной женщины прекращается с рождением ребенка. С другой стороны, как Али ибн Аби Талиб, так и Ибн Аббас считали *идду* более продолжительной из «двух *идд*». Что означают «две *идды*»? Согласно исламскому закону, в случае смерти мужа его вдова должна соблюдать период *идды* в четыре месяца и десять дней. После этого она может выйти замуж за кого пожелает. Ссылка на этот закон — это аят 2: 234, в котором говорится: «Если кто-нибудь из вас умрет и оставит после себя вдов, то они должны выждать четыре месяца и десять дней».

Али ибн Аби Талиб и Ибн Аббас объединили вышеупомянутый аят и аят 65: 4, в котором говорится:

Для тех из ваших женщин, у которых прекратились месячные, если вы сомневаетесь, установленный для развода срок равен трем месяцам, как и для тех, у которых не было месячных. [Это справедливо и] для беременных: срок установлен до тех пор, пока они не разрешатся от бремени.

Али ибн Аби Талиб и Ибн Аббас сделали вывод из обоих аятов, что *идда* беременной вдовы, находящейся на восьмом месяце беременности, составляет четыре месяца и десять дней. Если вдова находится на втором месяце беременности, то *идда* продолжается семь месяцев. Это то, что Али и Ибн Аббас называли *аб‘ад ал-аджалайн* («самая продолжительная из *идд*»).

Исторические лица и места, встречающиеся в Коране. Сподвижники разошлись также в мнениях относительно конкретных исторических личностей и мест, упомянутых в некоторых аятах Корана. Например, в Коране говорится:

Тогда, когда [сын] достиг того [возраста], чтобы [серьезно] работать вместе с ним, он сказал: «Сын мой! Я вижу во сне, что я приношу тебя в жертву. Посмотри, что ты думаешь?» [Сын] сказал:

«Отец мой! Сделай то, что тебе велено. Если Аллах пожелает, ты найдешь меня одним из терпеливых» [Коран, 37: 102].

Какого сына Бог повелел принести в жертву пророку Ибрахиму? Исмаила или Исхака? Согласно Ибн Касиру, некоторые из сподвижников, в том числе Ибн Аббас, считали, что это был Исхак, в то время как Умар ибн ал-Хаттаб, Али ибн Аби Талиб и другие считали, что это был Исмаил⁸¹.

Аят 9: 108 иллюстрирует еще один пример разной интерпретации: «Никогда не совершай в ней молитвы. Мечеть, которая с первого дня была основана на богобоязненности...» Какая это была мечеть? Где она была расположена? Умар ибн ал-Хаттаб, Зайд ибн Сабит и другие считали, что это мечеть Пророка в Мадине, в то время как Ибн Аббас и другие считали, что это мечеть Куба⁸², которую Пророк построил по прибытии в Кубу.

Теология. Сподвижники придерживались различных теологических взглядов на определенные предметы, когда они не знали о конкретном или явном пророческом хадисе, относящемся к нему. Таким образом, каждый из них зависел исключительно от своего понимания рассматриваемого аята. Например, в аяте 17: 1 говорится: «Слава [Аллаху], Который перенес ночью Своего раба из Священной мечети в Отдаленнейшую мечеть, окрестности которой Мы благословили, чтобы показать ему некоторые из Наших знамений».

Сподвижники расходились в мнениях относительно того, как проходило это путешествие. Путешествовал ли Пророк на деле или это делала только его душа (*рух*)? Ибн Аббас, Анас ибн Малик и другие экзегеты, знающие хадис и касающиеся этого вопроса, полагали, что Пророк путешествовал в физическом смысле, в то время как Аиша, жена Пророка, и Му'авийа ибн Аби Суфйан считали, что речь идет о его душе⁸³. Другой пример может быть проиллюстрирован аятом 53: 7–9: «На наивысшем горизонте. Потом он приблизился и снизошел. Он находился от него на расстоянии двух луков или даже ближе».

⁸¹ *Ibn Kathir al-Dimashqi I.* Tafsir Ibn Kathir. Vol. 3. P. 186.

⁸² *Ibid.* Vol. 2. P. 170.

⁸³ *Ibn Qayyim S. Zad al-Ma'ad.* Vol. 2. P. 48; *Al-Tabari A. J.* Jami' al-Bayan. Vol. 27. P. 289; *Ibn Kathir al-Dimashqi I.* Tafsir Ibn Kathir. Vol. 2. P. 363–364.

Ибн Масуд и Аиша рассказывают, что «в этом аяте говорится об ангеле Джibriле, находящемся на самой высокой точке горизонта, и о том, что он приблизился на расстояние двух длин лука или ближе к Пророку. Таким образом, Бог передал Откровение Мухаммаду через ангела Джibriла». Ибн Аббас, с другой стороны, придерживался мнения, что в аяте идет речь о Пророке, приблизившемся к своему Господу на расстояние двух длин лука или ближе, и что он видел своего Господа сердцем, а не глазами⁸⁴.

Лингвистика. Еще одним фактором, повлиявшим на то, как сподвижники толковали определенные отрывки Корана, были различия между определенными диалектами арабского языка. Интересно отметить различные предписываемые интерпретации. Например, *ал-мурасалāt* ('посылаемые') из аята 77: 1 трактуются Абу Хурайрой как ангелы, в то время как Ибн Масуд интерпретирует этот термин как относящийся к ветрам⁸⁵. Более того, в аяте 85: 3 слова шахид и машхуд (свидетель и засвидетельствованное) были истолкованы Абу Хурайрой как означающие соответственно «пятница» и «день Арафат» во время хаджа⁸⁶, в то время как Ибн Аббас истолковал шахид как пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует!), а машхуд как Судный день. Ал-Хасан ибн Али, внук Пророка, выразил согласие с мнением своего дяди Ибн Аббаса, поддерживая его аятом 4: 41, который гласит: «Что если Мы приведем по свидетелю от каждой общины, а тебя приведем свидетелем против этих людей?» Ал-Хасан ибн Али сказал, что в этом аяте Коран ясно описывает Пророка как шахида (свидетеля), таким образом, слово шахид в вышеупомянутом аяте относится к Пророку⁸⁷.

Опять же, что касается термина *ал-‘адийат* в аяте 100: 1, Али ибн Аби Талиб интерпретирует его как «верблюды», в то время как Ибн Аббас интерпретирует его как «лошади»⁸⁸. Что касается слов:

⁸⁴ *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 3. P. 398; Al-Shawka-ni M. Fath al-Qadir. Vol. 5. P. 110.*

⁸⁵ *Al-Saboony M. A. Mukhtasar Tafsir Ibn Kathir. Vol. 3. P. 623–624.*

⁸⁶ День Арафат празднуется на девятый день месяца Зу ал-хиджа, двенадцатого месяца исламского календаря. Это величайший день хаджа (мусульманского паломничества).

⁸⁷ *Al-Saboony M. A. Mukhtasar Tafsir Ibn Kathir. Vol. 3. P. 623–624.*

⁸⁸ *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 4. P. 579.*

ва *аш-шаф* ва *ал-ватр*, которые переводятся как 'клянусь (противоположностью) чета и нечета' в аяте 89: 36, то и Абу Хурайра, и Ибн Аббас интерпретируют *аш-шаф* как первый день Курбан-байрама, а *ал-ватр* как день Арафат. В другом сообщении Ибн Касира говорится, что Ибн Аббас истолковал *ал-ватр* как Аллаха (Бога), а *аш-шаф* как человечество ⁸⁹.

Некоторые из этих примеров различия в толкованиях между сподвижниками не согласуются друг с другом. Таким образом, утверждение, что различные интерпретации сподвижников в их тафсирах являются просто интерпретациями различных вариантов, а не противоречиями, не может быть обосновано.

После того как сподвижниками были представлены различные интерпретации Корана на подтверждающих примерах, следует краткий обзор их источников и методологии.

Принципиальные характеристики тафсира, источников и методологии сподвижников. Источники показывают, что на самом деле сподвижники не интерпретировали весь Коран. Сам Пророк не объяснил Коран целиком. Сподвижники самостоятельно судили о дальнейшем толковании на том основании, что Коран побуждает мусульман задуматься над его значением. Таким образом, сподвижники приступили к объяснению многих аятов, которые включали в себя судебные, богословские, лингвистические и исторические аспекты, используя в своей экзегезе следующие шесть источников:

1. Иногда они использовали аяты Корана для объяснения других аятов, как, например, в тафсире Али ибн Аби Талиба.
2. Иногда они ссылались на хадисы в поддержку своего толкования Корана, как в примере, приведенном в тафсире Абу Бакра.
3. Иногда они цитировали людей Писания, еврейские и христианские источники, чтобы подтвердить значение некоторых аятов, как, например, в тафсире Ибн Аббаса.
4. Иногда они допускали объяснение Корана самим собой в процессе, в котором одни аяты разъясняются другими.
5. Сподвижники ссылались на собственные лингвистические навыки, на знание обстоятельств ниспослания Откровения

⁸⁹ *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 4. P. 540–541.*

(*асбāб ан-нузūл*), а также на сведения, связанные с доисламской религиозной культурой.

6. Иногда они обращались к поэзии.

4.4. Заключение

Ученые делятся на две группы в отношении обязывающей силы толкования сподвижников. Среди тех, кто считает экзегезу сахабов обязывающей, есть такие исследователи, как имам Малик, Ахмад, Ибн Ханбал, Ибн Таймийа и его ученик Ибн Кайим. Они основывали свои доводы главным образом на фактах добродетели и заслугах сподвижников, ибо они были прославлены как в Коране, так и в хадисах и были свидетелями Откровения. Кроме того, они также в совершенстве овладели языком Корана.

Среди тех, кто считал иначе, то есть утверждал, что тафсиры сподвижников не являются обязывающими, были ал-Газали, Ибн Хазм и Абу Хайан. В центре их аргументации — практичность трактовки сподвижников, местами содержащей непримиримые противоречия. Под этим подразумевается, что с практической точки зрения принятие тафсиров сподвижников с их непримиримыми различиями в качестве обязывающих повергло бы мусульман в замешательство и смятение, так как противоречия между ними также обязательно имели бы обязывающую практическую силу в различных сферах жизни мусульман. Какие обязывающие авторитеты должны принять мусульмане? Как могут два обязывающих авторитета противоречить друг другу?

Стоит вспомнить, например, вопрос об идде беременной вдовы, который обсуждался ранее, а также пример из айата 37: 102. Какого сына Господь повелел принести в жертву пророку Аврааму? Исаила или Исаха? И наконец, пример чудесного ночного путешествия и вознесения пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует!). Путешествовали ли тело и душа Пророка или то была только его душа?

В целом можно сказать, что интерпретация сподвижников, без сомнения, важна для понимания Корана и имеет бесспорную ценность и присущие им достоинства, особенно учитывая их близость к Пророку и знание Корана.

Глава 5

Тафсир и фетвы преемников (табиинов)

Краткое содержание главы

Преемники (поколение, следующее за сподвижниками) также составляли тафсиры. Методика, которую они использовали для толкования Корана, включала в себя:

- 1) использование Корана для объяснения Корана;
- 2) ссылки на Сунну Пророка;
- 3) ссылки на хадисы;
- 4) знание арабского языка (будь то грамматика, лингвистика, поэзия);
- 5) личное мнение/иджтихад.

В какой степени тафсиры табиинов имеют безусловный авторитет, то есть считаются обязывающими?

В этой главе будет исследоваться данный вопрос, а также различие тафсиров в толковании стихов Корана и в других вопросах.

Считается ли толкование табиинов (преемников) обязывающим? Больше всего нас беспокоит здесь его правовой статус. Вторая проблема связана с определением характеристики и сущности толкования табиинов. К сожалению, исторические материалы, посвященные обсуждению этого вопроса, не так обширны, как в случае со сподвижниками, из чего, естественно, следует, что ученые, которые не считали толкование сподвижников Пророка обязывающим (например, ал-Газали, Ибн Хазм и другие), не проявили интереса к обсуждению авторитета трактовки табиинов. Даже такие

ученые, как Ибн Кайим, считавший тафсир табиинов обязывающим авторитетом, не разъясняли свою позицию касательно этого.

Прежде чем подробно остановиться на природе толкования табиинов, мы начнем с определения слова *табиин* как с лингвистической, так и с исламской точки зрения.

Табиин — это множественное число от слова *tābiʿ*. *Tābiʿ* — это действительное причастие, происходит от глагольного существительного *tabaʿa* ('следовать'). Таким образом, *tābiʿ* означает человека или поколение, пришедшее после другого, следующее за чем-то или являющееся его последователем, иными словами, является преемником, наследником. Формально термин *tābiʿ* относится к мусульманину, который не имел прямого контакта с пророком Мухаммадом (не видел его своими глазами), но контактировал с одним из его сподвижников (встречал его) и умер как мусульманин¹. Табиины, или преемники, считаются вторым, лучшим после сподвижников, поколением мусульман.

5.1. Дискуссия об обязывающем характере толкования преемников

Большинство суннитских ученых соглашались с тем, что иджма преемников является обязывающим доказательством (*худжей*). В таком случае возникает вопрос: следует ли признавать также трактовку или религиозную фетву одного из преемников как таковую? Ученые расходятся в мнениях касательно этого вопроса.

Первая группа, в которую входит Абу Ханифа, считает, что толкование преемников и их религиозных указов не является обязывающим лишь потому, что у них не было возможности увидеть Пророка своими глазами или стать непосредственными свидетелями Откровения. Абу Ханифа, например, очень четко излагает свою позицию: «Все, что приходит к нам от Бога и Пророка, мы принимаем без каких-либо оговорок, однако неважно, какие идеи приходят к нам от табиинов, они такие же люди, как и мы»².

¹ *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Al-Baʿith al-Hathith fi Ikhtisar ʿUlum al-Hadith.* Beirut: Dar al-Fikr, 1967. P. 78.

² *Al-Sarkhasi M. Usul al-Sarkhasi.* Vol. 1. P. 114.

Ибн Таймийа цитирует слова Шубы ибн ал-Хаджжаджа (ум. 160 г. х.)³, говорившего: «Если мнение табиинов по второстепенным вопросам (то есть судебным) не является обязывающим (худжей), как тогда оно может быть обязывающим, когда касается тафсира?»⁴ Ибн Таймийа поддерживает это мнение, говоря: *Ва хāса сахйх* (и это правильно)⁵. Для Абу Хайана принятие толкования табиинов является интеллектуальным или научным самоубийством⁶.

Во вторую группу, согласно некоторым сообщениям, входят Ахмад ибн Ханбал и некоторые правоведы маликитского мазхаба, которые считали, что толкование непосредственных преемников обязательно к исполнению⁷. Однако, по словам современного правоведа-ханбалита ‘Абдаллаха ибн Мухсин ат-Турки, большая часть ханбалистских законоведов полагают, что наиболее достоверное сообщение, полученное от Ахмада ибн Ханбалы, указывает: трактовки табиинов не являются обязывающими⁸.

В своем *Ас-савā’ик ал-мурсалах* Ибн Кайим объясняет, что сподвижники выучили текст Корана и узнали его значение из уст Пророка, и, поскольку преемники затем изучили это значение и текст от сподвижников, толкование как сподвижников, так и преемников одинаково обязывающее⁹.

По мнению аз-Заркаши, хотя такие ученые, как Шуба ибн ал-Хаджжадж и прочие, считали, что тафсир табиинов не является обязывающим, их собственная экзегеза и экзегеза других комментаторов имела недостаток, поскольку они все же полагались на мнение табиинов, перенявших большую часть своего тафсира от сподвижников¹⁰.

³ Шуба ибн ал-Хаджжадж считался надежным человеком с хорошей памятью. Его описывал Амир ал-Мухаддисин. Он также был первым исследователем из Ирака, внимательно изучившим иснад. Также см.: *Ibn Taymiyyah T. Muqaddimah fi Usul al-Tafsir*. P. 105.

⁴ *Ibn Taymiyyah T. Muqaddimah fi Usul al-Tafsir*. P. 105.

⁵ Ibid.

⁶ *Abu Hayyan. Al-Bahr al-Muhit*. Vol. 1. P. 4.

⁷ *Abu Zahrah M. Al-Mu’jizhah al-Kubra: Al-Qur’an*. P. 513.

⁸ *Al-Turki A. A. Usul Madhhab al-Imam Ahmad*. P. 180.

⁹ *Ibn Qayyim S. Al-Sawa’iq al-Mursalah*. Riyadh: Dar Al-Hijrah, n. d. Vol. 2. P. 345–6.

¹⁰ *Al-Zarkashi A. A. Al-Burhan*. Vol. 1. P. 24.

5.2. Выдающиеся табиины и их тафсиры

Мусульмане верят, что Бог велел им искать знания и обучать им других. Таким образом, обучение и преподавание в исламе одинаково важны и неразделимы. В этом отношении в Коране говорится:

Верующим не следует выступать в поход всем вместе. Почему бы не отправить из каждой группы по отряду, чтобы они могли изучать религию и увещевать людей, когда они вернутся к ним? Быть может, они защитят себя [от зла] [Коран, 9: 122].

Популярным хадисом, относящимся к обсуждаемому вопросу, является *хайрукум ман та'аллама ал-Ку'ран ва 'алламах* («Лучшие из вас — те, кто выучил Коран и преподает его [другим]»). С этой точки зрения становятся ясными устремления табиinov.

Указав возможную причину участия табиinov в толковании, здесь уместно представить примеры некоторых тафсиров среди самых известных из них.

Муджахид ибн Джабр (ум. 104 г. х.)

Муджахид был одним из самых выдающихся учеников Ибн Аббаса и утверждал, что он трижды тщательно изучил весь Коран вместе со своим учителем¹¹. Несмотря на это, прочитав *Джами' ал-байан* ат-Табари, *Тафсир ал-Кур'ан ал-азим* Ибн Касира и предполагаемый тафсир Муджахида (недавно напечатанный), можно легко заметить, что Муджахид использовал комментарий Ибн Аббаса гораздо реже, чем это делали другие его ученики, такие как Икрима ал-Барбари, Саид ибн Джубайр и ад-Дахака ибн Музахим. Судя по всему, Муджахид больше опирался на собственное мнение. Следовательно, он не соглашался с тем, как сподвижники объясняли некоторые айаты. Один из примеров подобного касается айата 2: 30:

Вот твой Господь сказал ангелам: «Я создам наместника на земле». Они ответили: «Неужели Ты поставишь здесь того, кто будет распространять нечестие и проливать кровь? Ведь мы восхва-

¹¹ *Al-Suyuti J. Al-Itqan. Vol. 2. P. 418.*

ляем Тебя и славим Твое святое [имя]?» Он сказал: «Я знаю то, что не знаете вы».

Муджахид объяснял «мы восхваляем Тебя и славим Твое святое [имя]» как *ну‘аззимук ва нукаббидж* («мы возвышаем и превозносим тебя») ¹². Похожим образом он объяснил аят «Одни лица в тот день будут сиять [яркостью и красотой] и взирать на своего Господа» [Коран, 75: 22–23]. Согласно Ибн Касиру, сподвижники и табиины использовали эти айаты, чтобы согласиться в том, что обитающие в джаннате (‘раю’) увидят Бога собственными глазами ¹³. С другой стороны, Муджахид истолковывает эти айаты как знак того, что «мусульмане будут ждать награды от Бога». Он рассматривал *илā* (предлог «к») как единственное число от *ālā* (‘щедрость’, ‘милость’ и т. д.) ¹⁴, а не так, как этот термин объясняли большинство ученых.

Другой пример тафсира Муджахида — это его толкование аята 2: 108, который гласит: «Или вы хотите спросить вашего Посланника так, как раньше был спрошен Муса?» Он объясняет это, используя аят 4: 153: «Мусу они попросили о еще большем [чуде], когда сказали: „Покажи нам Аллаха открыто“».

Согласно мусульманским источникам, касающимся биографии Муджахида, он написал тафсир всего Корана. Его предполагаемая рукопись публиковалась дважды за последнее время. Впервые это было сделано в 1976 г., книга вышла под названием *Тафсир Муджāхид*. Абд ал-Рахман ал-Сурти, член *Маджма‘ ал-Бухūt ал-Ислāмийа* (Института исламских исследований) в Пакистане, стал первым ученым, отредактировавшим рукопись. Вторая публикация появилась в 1989 г. благодаря Мухаммаду Абд ас-Саламу Мухаммаду Али, который выбрал его в качестве темы своей докторской диссертации в университете *Дār ал-‘улūм* в Каире. Стоит отметить, Мухаммад Абд ас-Салам утверждал, что его работа более научна и точна. Он признавал усилия ал-Сурти, но заявил, что обнаружил в

¹² *Al-Tabari A. J. Jami‘al-Bayan. Vol. 2. P. 490; Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 1. P. 17.*

¹³ Также популярный хадис, встречающийся и у ал-Бухари, и у Муслима: «Вы увидите Господа подобным луне». *Al-Bukhari A. A. M. Al-Jami‘ al-Sahih. Vol. 4. P. 146.*

¹⁴ *Al-Tabari A. J. Jami‘al-Bayan. Vol. 28. P. 320; Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 7. P. 171.*

его работе множество ошибок¹⁵. Оба ученых полагались на рукопись *Дā р ал-кутуб ал-Мисрийя*.

Западные ученые, такие как Фред Леемхуйс и Джон Уонсбро, напротив, выражают сомнение в подлинности рукописи. Более того, они полностью отвергают подлинность любой работы, приписываемой не только Муджахиду, но и любому исламскому ученому или алиму I в. Уонсбро сравнил каирский манускрипт с мнением Муджахиды в *Джами‘ ал-байан* ат-Табари, дополнительно исследуя метод Муджахиды в контексте его собственной работы. Результатом стало обнаружение двух проблем, которые заставили его отрицать подлинность тафсира, приписываемого Муджахиду. Во-первых, он содержал неправильный *иснад*, во-вторых, имел противоречивые суждения, основанные на одном крупном источнике¹⁶.

Леемхуйс, судя по всему, был настроен в этом отношении более критично, чем Уонсбро. Он внимательно изучил каирский манускрипт вместе со своими коллегами, и они пришли к выводу, что рассказ Абу Наджи, передававшего со слов Муджахиды, должен был иметь место примерно в середине II в. хиджры. Леемхуйс комментирует: «Эти выводы были основаны на цепочке передатчиков, а также на текстовом анализе различных пересказчиков Муджахиды»¹⁷.

Судя по всему, Леемхуйс предпринял это серьезное исследование работы Муджахиды, чтобы опровергнуть или оспорить утверждение Сезгина о том, что работа ат-Табари может служить доказательством наличия полноценного письменного сочинения начала I в. из-за ее зависимости от литературы первого века, как в случае с тафсиром Муджахиды *Тафсīр Муджāхид*. (Обратите внимание, что Фуат Сезгин является почетным профессором истории естествознания во Франкфуртском университете имени Иоганна Вольфганга Гете, а сделанное им утверждение заключалось в том, что тафсир ат-Табари может использоваться для доказательства существования тафсира начала I в., поскольку Муджахид опирался на тафсиры сахабов и табиинов).

¹⁵ *Al-Nil*, M. Tafsir al-Imam Mujahid ibn Jubayr. 1st edn. Cairo: Dar al-Fikr-al-Hadithah, 1989. P. 2–15.

¹⁶ *Wansbrough J.* Qur’anic Studies. P. 120–139.

¹⁷ *Leemhuis F.* Origins and Early Development of the Tafsir Tradition // Rippin A (ed.). Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an. P. 19–21.

Саид ибн Джубайр (ум. 94 г. х.)

Саид также был одним из самых выдающихся учеников Ибн Аббаса, причем настолько талантливый, что Ибн Аббас даже рекомендовал его людям, желающим проконсультироваться по поводу издания фетв. Это высокое признание Саида Ибн Аббасом заставило ученых очень уважать его.

Согласно сообщению Ибн Халликана, Саид не любил записывать толкования. Однажды, когда некий человек, восхищавшийся его знанием Корана, попросил его написать книгу с толкованиями, он рассердился, сказав: *ла-ан яскут шиккй Ахабб илаййа мин зāлик* («Я бы лучше потерял какую-либо часть своего тела, нежели сделал это»).

Саид ссылаясь бы на Ибн Аббаса, когда речь заходила бы о понимании значения Корана или о знании некоторых случаев Откровения. Например, он спрашивает Ибн Аббаса о причине Откровения: «Они спрашивают тебя о [вещах, взятых] как трофеи на войне» [Коран, 8: 1], а Ибн Аббас отвечает, что в стихе говорится о добыче, полученной мусульманами после поражения макканцев в битве при Бадре¹⁸. Другой пример касается аята 2: 243:

Не обратишь ли ты свой взгляд на тех, которые блокируют свои дома, опасаясь смерти, несмотря на то, что их были тысячи? Аллах сказал им: «Умрите», а потом вернул их к жизни. Аллах полон милости к человечеству, но большинство из них неблагодарны.

Согласно Саиду, Ибн Аббас утверждал, что число людей, упомянутых в этом аяте, — четыре тысячи человек. Он также говорил, что они покинули свои дома из-за страха перед чумой и что, когда они дошли до определенного места, Бог забрал их души¹⁹.

Однако несмотря на то, что Саид в значительной степени опирался на тафсир Ибн Аббаса, он также высказывал собственное мнение. Пример мы видим в толковании аята 2: 178:

О верующие! Предписано вам воздаяние за убийство: свободный за свободного, раб за раба, женщина за женщину.

¹⁸ *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 3. P. 273.*

¹⁹ *Ibid. Vol. 1. P. 242.*

Саид утверждает, что слово *kisās* ('воздаяние') применимо лишь в случае межнациональной резни. Кроме того, он рассказывает о контексте этого айата, рассказывая историю двух арабских племен, которые незадолго до прихода ислама воевали друг с другом, убив множество невинных людей, включая женщин и рабов. Поскольку разногласия продолжались, несмотря на появление ислама и их обращение в него, Бог ниспослал этот айат, в котором говорится об *ал-кисāсе*.

Икрима ал-Барбари (ум. 105 г. х.)

Икрима был одним из учеников Ибн Аббаса. Он утверждал, что в Коране нет такого айата, значения которого он бы не знал. Он передал значительную часть знаний Ибн Аббаса²⁰.

Далее следуют интерпретации трех айатов, показывающие связь Икримы с Ибн Аббасом.

Первое толкование относится к айату «Когда вы вернетесь с Арафата, поминайте Аллаха возле Священного места» [Коран, 2: 198]. Икрима повествует, что Ибн Аббас указал конкретное время, когда мусульмане должны уехать с Арафата в Муздалифу (два священных места)²¹. Он приписывает Ибн Аббасу следующее утверждение: «В дни Джахилии (доисламские дни) народ ал-Джахилии стоял у Арафата до захода солнца, а затем ушел»²².

Он также сообщает, что Ибн Аббас указал точное количество обитателей пещеры (*асхаб ал-кахф*), упомянутых в айате 18: 22, хотя в Коране об этом ничего не говорится: «Скажи: „Моему Господу лучше знать об их числе. Никому неизвестно, кроме немногих (о реальных обстоятельствах)“». По сообщению Икримы, Ибн Аббас утверждал: «Я из тех немногих людей, кто знает точное число обитателей пещеры. Их было семеро». Ибн Касир считал эту информацию, полученную от Ибн Аббаса, достоверной²³.

²⁰ *Ibn Hajar A. Tahdhib al-Tahdhib*. Vol. 1. P. 42–44; *Al-Dhahabi M. Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Vol. 1. P. 11.

²¹ Священное место для мусульман в Макке, где они проводят весь день на Арафате и ночь в Муздалифе во время ежегодного паломничества (хаджа).

²² *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir*. Vol. 1. P. 427.

²³ *Ibid*. Vol. 4. P. 378.

Что касается айата «О Пророк! Когда вы даете женам развод, то разводитесь в течение предписанного периода, ведите [точный] счет этому периоду (идде)» [Коран, 65: 1], Икрима комментирует, что *ал-хайд* (ежемесячные кровотечения) — это «очищение» *тухр* (времени, когда у женщины отсутствует менструация). Далее он развивает свою мысль: «Необходимо разводиться с женой в случае, когда ее беременность подтверждена²⁴»²⁵.

Катада ибн Дуама ас-Садуси (ум. 110 г. х.)

Катада был одним из самых выдающихся экзегетов среди преемников. Ибн Касир много цитирует Катаду в своем тафсире, его имя появляется почти на каждой странице *Тафсир ал-Кур'ан ал-Азъм*. Похоже, что Катада полагался больше на собственное мнение, чем на мнение сподвижников Пророка. Его мастерское владение арабским языком отразилось в его экзегезе. Например, мы видим, что он использовал в объяснении некоторых отрывков из Корана термины *такдъм* (предлог) и *та'хир* (объект, поставленный в затруднительное положение). Эти концепции были разработаны представителями более поздних поколений, в частности, к ним прибегали такие ученые, как Абд ал-Кахир ал-Джурджани, аз-Замахшари. Они использовались в качестве одного из инструментов для того, чтобы наглядно иллюстрировать *и'джаз ал-Кур'ан* (неподражаемость Корана)²⁶. Пример этого можно увидеть в айате «Пусть не восхищают тебя их имущество и дети. Аллах желает только наказать их этим в этой жизни, чтобы они расстались со своими душами, будучи отвергающими Аллаха» [Коран, 9: 55]. Объясняя этот айат, Катада утверждал, что в нём выражены *такдъм* и *та'хир*. Из-за принципов *такдъм* и *та'хир* он помещает мирскую жизнь раньше в айате и перефразирует его так: «Итак, пусть их мирские блага или

²⁴ Когда муж подает на развод, он выжидает положенный срок и, если в это время у жены выявляется беременность, все одно разводится с нею. Факт беременности проверяется, чтобы муж убедился, что ребенок зачат от него, и не мог отказаться от своих обязательств. (*Примеч. ред.*)

²⁵ *Al-Suyuti J. Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Ma'thur*. Beirut: Dar al-M'arif, n. d.

²⁶ См.: *Abd al-Qahir al-Jurjani A. B. Dala'il al-I'jaz*. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1967. P. 42–48.

[счастье, которое они могут получить от] своих детей, не вызывают у вас восхищения в этой мирской жизни. Бог лишь хочет наказать их с помощью богатства их отпрысков»²⁷.

Катада также ссылался иногда на арабские метафоры, чтобы поддержать значение слова из Корана, которое он намеревался объяснить. Например, в отношении айата «Одежды свои очищай!» [Коран, 74: 4] он заявлял: *ва к̄анат ал-‘араб тусаммī ар-раджул идх̄а накатха ва лам йаф̄и би ‘ахд Аллах иннаху ладанис ат-тий̄аб* («арабы клеймили человека, который нарушает свою клятву и не выполняет Божий завет, как человека в грязной одежде») ²⁸.

Катада цитирует другой отрывок Корана, чтобы объяснить значение слова *калим̄ат*: «Далее Адам принял слова (*калим̄ат*) от Господа своего, и Он (*Господь*) принял его покаяние; ведь Он — Принимающий покаяние, Милосердный» [Коран, 2: 37]. В качестве примера он приводит аят «Они сказали: „Господь наш! Мы поступили несправедливо по отношению к своим душам, и если Ты не простишь нас и не смилостивись над нами, то мы непременно окажемся потерянными“» [Коран, 7: 23].

Катада и другие преемники Пророка иногда комментировали значение или подтекст айата, при этом не интерпретируя его подробно. Например, относительно айата «Неужели Мы отвратим от вас Напоминание из-за того, что вы являетесь людьми, преступающими границы дозволенного?» [Коран, 43: 5] Катада заявил: «Клянусь Аллахом, что если бы этот Коран был вознесен, когда его отвергло первое поколение этой общины, то они бы все были обречены. Но Аллах по Своей милости продолжал ниспосылать Коран и призывать их к нему на протяжении двадцати трех лет» ²⁹.

Масрук ал-Аджда (ум. 63 г. х.)

Масрук, учившийся у нескольких сподвижников Пророка, был одним из признанных ученых иракской школы тафсира и фикха. Он обнаружил, что знания сподвижников подобны реке: «Река утоляет жажду одного человека, река утоляет жажду двоих, река уто-

²⁷ *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 3. P. 267.*

²⁸ *Al-Tabari A. J. Jami' al-Bayan. Vol. 1. P. 546; Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 7. P. 154.*

²⁹ *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 1. P. 141.*

ляет жажду десяти человек, река утоляет жажду сотен человек, а также река может утолить жажду всего человечества. Эта река — ‘Абдаллах ибн Масуд»³⁰.

После того как Масрук стал учеником ‘Абдаллаха ибн Масуда, он объяснил, сколько времени продолжает обучение у своего учителя: «‘Абдаллах имел обыкновение тратить целый день, чтобы объяснить нам главу Корана»³¹.

Масрук учился у многих сподвижников, одним из которых являлся Ибн Аббас. В толковании Ибн Аббаса был рассмотрен один из аятов, прокомментированный им для Масрука. В нем упоминается о некоем человеке, которого Бог благословил знанием знамений [айатов], но тот не воспользовался даром этого знания: «Прочти им историю о человеке, которому Мы даровали Наши знамения, а он отбросил их. Так сатана последовал за ним, и он стал заблудшим» [Коран, 7: 175]. Масрук, цитируя Ибн Аббаса, называет имя этого человека, хотя в Коране и хадисах об этом ничего не сказано. Согласно повествованию Масрука, имя этого человека — Балам ибн Натира³².

Масрук также передавал со слов Аиши, жены Пророка. Один из примеров такой передачи касается аята 2: 275 и запрета на продажу алкоголя:

Те, кто пользуется ростовщичеством, будут поставлены так, как будет поставлен тот, кого коснулся своим прикосновением сатана. Это так, поскольку они говорили: «Торговля ведь тоже как ростовщичество!» Но Аллах разрешил торговлю и запретил ростовщичество [Коран, 2: 275].

Пророк пошел в мечеть и продекламировал этот аят перед своими сподвижниками. Затем он запретил продажу алкоголя.

Ал-Хасан ал-Басри (ум. 110 г. х.)

Ал-Хасан был известен как влиятельный проповедник. Он был набожным и надежным человеком, хорошо знающим как Коран,

³⁰ *Ibn Hajar A. Tahdhib al-Tahdhib. Vol. 10. P. 109–111.*

³¹ *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 3. P. 109–111; Al-Suyuti J. Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Ma'thur. Vol. 1. P. 345.*

³² *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 3. P. 258; Балам — один из последователей пророка Мусы.*

так и Сунну. Абу Джафар ал-Бакир говорил, что его речь подобна речи Пророка³³. Ат-Табари, Ибн Касир и другие муфассиры чтили его тафсир. Ал-Хасан, подобно своим современникам, часто высказывал собственное мнение при написании тафсира. Например, при объяснении айата «А рабами [Аллаха] являются те, которые ступают по земле смиренно, а когда невежды обращаются к ним, они говорят благие слова» [Коран, 25: 63], ал-Хасан говорит такие слова:

Когда ислам дошел до верующих [сподвижников] от Бога, те уверовали и, безусловно, пустили веру в свои сердца; таким образом, их сердца, их тела и их глаза стали смиренными. Клянусь, когда я увидел их, мне показалось, что описание айата подходит им. Клянусь Богом, они не были ни спорщиками, ни развращенными людьми. Когда к ним пришло повеление Божье, они приняли его и выполнили. В результате Бог дал им прекрасное описание. Когда невежды обращались к ним безрассудно, те были очень любезны к ним. По утрам они следовали за слугами Божьими. По ночам они проводили большую часть времени в молитве, плача от страха перед Богом [Коран, 25: 63].

Однажды ал-Хасана спросили о значении айатов «Являясь местом назначения для тех, кто преступает границы [дозволенного], они пробудут там долгие годы» [Коран, 78: 22–23]. Он ответил: *амма ма'нā ал-ахкāб фа лайса лаху 'идда иллā ал-кхулūd фй ан-нār* («слово *ахкāб* означает неопределенный период времени, в который не входит лишь вечное пребывание в адском огне»).

Аят «Вот твой Господь сказал ангелам: „Я создам наместника на земле“. Они ответили: „Неужели Ты поставишь здесь того, кто будет распространять нечестие и проливать кровь?“» [Коран, 2: 30] Хасан интерпретировал, используя свое собственное мнение. Он заявил: «Бог сказал ангелам, что он создаст наместника на земле. Это означает, что он сообщил им об этом и вдохновил их предсказать, что человечество будет совершать зло и прольет кровь, потому что на земле уже существовали джинны, которые действительно творили зло и проливали кровь». Поэтому ангелы и спрашивают: «Неужели Ты поставишь здесь того, кто будет распространять нечестие и проливать кровь?» Мы также видим, что ал-Хасан, как и многие табиины, рассказывает о событиях, связанных с Откровением,

³³ *Ibn Hajar A. Tahdhib al-Tahdhib. Vol. 2. P. 263–270.*

не подкрепляя их никакими источниками. Например, касательно контекста айата «Среди людей есть такие, которые покупают праздные речи без знания [и смысла], чтобы сбивать других [людей] с пути Аллаха, и высмеивают их [путь]. Таким уготованы унижительные мучения» [Коран, 31: 6] ал-Хасан указывает на то, что этот стих был раскрыт в отношении музыки и флейты ³⁴.

Зайд ибн Аслам (ум. 136 г. х.)

Зайд был выдающимся экзегетом мадинской школы тафсира. Он известен тем, что в значительной степени полагался на собственное независимое мнение (*ар-ра'й*) в своем тафсире. Это утверждение было отражено в важнейших книгах, в которых затрагивается его биография ³⁵. Когда мы читаем основные экзегетические сочинения, такие как *Джами' ал-байан* ат-Табари, *Тафсир ал-Кур'ан ал-'Азъм* Ибн Касира, *Мафātīх ал-гайб* ар-Рази, *Ал-Джами' ли Ахкām ал-Кур'ан* ал-Куртуби и пр., мы находим относительно немного цитат Зайда. Даже сын Зайда, Абд ар-Рахман, упоминался в тафсире Ибн Касира чаще, чем его собственный отец. Значит ли это, что толкования Зайда были утеряны? Возможно, они были очень запоминающимися? Или же его ученики не прибегали к цитированию тафсира своего учителя? Скорее всего, наиболее вероятным является последнее предположение.

Тем не менее Зайд считался одним из ведущих экзегетов среди табиинов. В одном из своих толкований Зайд указывает на значение айата «Жертвуйте свои средства на пути Аллаха, но не ввергайте [себя] собственными руками в погибель. Творите добро, ведь Аллах любит тех, кто творит добро» [Коран, 2: 195]. Он утверждает, что в армии Пророка существовала группа людей, которые не тратили никаких сбережений из собственного богатства, поэтому Бог велел им тратить деньги на джихад ³⁶. Заметим, что Зайд упоминает здесь контекст айата, не упоминая свой источник. Что касается значения айата «Скажи: „Он властен наслать на вас мучения сверху

³⁴ *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 7. P. 199.*

³⁵ См.: *Ibn Sad M. Tabaqat Ibn Sa'd. Vol. 4. P. 412; Al-Dhahabi A. A. Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal. Vol. 1. P. 313; Ibn Hajar A. Tahdhib al-Tahdhib. Vol. 3. P. 397–395.*

³⁶ *Al-Shawkani M. Fath al-Qadir. Vol. 1. P. 193.*

и снизу...» [Коран, 6: 65], Зайд цитирует пророка Мухаммада, который объяснил его словами: *lā tardжи 'ū ba 'dй куффар йадриб ба 'дукум рикāб ба 'д би ас-сайф* («Не становитесь после моей смерти неверующими те из вас, кто убивают других мечами») ³⁷.

Нет нужды говорить, что Зайд никогда не встречался с Пророком, поэтому он должен был указать свой источник информации. Такой тип передачи технически называется *хадис мурсал* ³⁸. Интерпретации Зайда будут более подробно рассмотрены при обсуждении различных мнений в толковании других табинов в адрес Пророка.

Рафи ибн Махрам Абу ал-Алиья (ум. 90 г. х.)

В отличие от многих современников, Абу ал-Алиья, по-видимому, сильно зависел от повествований других в своем толковании ³⁹, в частности от Убайи ибн Каба, который был одним из его учителей. Например, Абу ал-Алиья цитировал тафсир Убайи, объясняя аят 7: 172:

Вот твой Господь взял из чресл сынов Адама их потомство и взял их в свидетели о самих себе[, сказав]: «Разве Я — не ваш Господь[, Который оберегает и хранит вас]?» Они сказали: «Да, мы свидетельствуем». [Это] для того, чтобы в День воскресения вы не говорили: «Мы не знали этого».

Убайй говорил: «[Перед этой жизнью] Бог собрал всех детей Адама, которые будут находиться на земле до Судного дня, и создал их в их физической форме [и задал им такой же вопрос, как в айте]».

³⁷ *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 3. P. 42.*

³⁸ *Хадис мурсал* — это хадис, который один из табинов приписал непосредственно Пророку, не упоминая ни одного из сподвижников. Такой хадис обычно классифицируется как ненадежный. См.: *Al-Nawawi A. Z. Y. Sharh Sahih Muslim. Vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr, n. d. P. 131–132.*

³⁹ Абу ал-Алиья — один из выдающихся экзегетов мадинской школы тафсира. Он был назван знатоками хадисов как *сика* ('заслуживающий доверия'). См.: *Ibn Hajar A. Tahdhib al-Tahdhib. Vol. 3. P. 284–285; al-Dhahabi M. Mizan. P. 249.*

Говоря о значении мучений в аяте «Скажи: „Он властен наслать на вас мучения сверху и снизу...“» [Коран, 6: 65], Абу ал-Алиа приводил цитату из Убайи:

Существуют четыре мучения. Два из них уже произошли после двадцати пяти лет со смерти Пророка, и другие, несомненно, также произойдут. Два еще не произошедших — это *ар-радждм* (побитие камнями с неба) и *ал-хасф* (заглатывание земель)⁴⁰.

Несмотря на огромную зависимость от передачи сподвижниками, Абу ал-Алиа руководствовался собственным мнением при интерпретации некоторых отрывков из Корана. Например, он комментировал аят «Те, которые нарушают завет Аллаха после того, как они его заключили, и те, кто разъединяет то, что Аллах повелел соединять...» [Коран, 2: 27], утверждая, что «в этом аяте говорилось о лицемерах». Далее он утверждает, что существует шесть видов лицемерного поведения, проявляемых лицемерами, когда те одерживают победу: в случаях, когда они говорят, они лгут; когда они дают обещание, они не исполняют его; когда им доверяют что-то, они предают; они нарушают завет Божий; они разрушают то, что Бог повелевает им соединить; они причиняют несчастья всем существам.

Далее следует рассмотреть различия между работами упомянутых ранее выдающихся экзегетов. Можно выделить различия в пяти ключевых областях, таких как фикх, богословие, исторические личности, встречающиеся в Коране, лингвистика и коранические выражения.

5.3. Различия в коранических толкованиях табиинов

Фикх

Различия в правовых смыслах аятов, возможно, были вызваны разным пониманием смысла этих аятов, недостаточной осведомленностью о высказываниях Пророка по сопутствующим вопросам или зависимостью от слабого хадиса.

⁴⁰ *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 3. P. 40.*

Один пример, иллюстрирующий непонимание изречения Пророка по конкретному вопросу, можно увидеть в связи с аятом 2: 196: «Завершайте *хадж* и *умру* в служении Аллаху. Но если вам помешают (завершить их), то принесите такое жертвенное животное, которое сможете найти. Не брейте своих голов, пока жертвенное животное не достигнет места жертвоприношения. Если же кто из вас болен либо имеет рану на голове, [делающую невозможным бритье], то пусть взамен постится, или накормит бедняка, или принесет жертву»⁴¹.

Пророк (по согласованию с ал-Бухари и Муслимом) указал в хадисах, сколько дней нужно соблюдать пост и сколько бедняков нужно кормить, когда человек не может совершить *хадж* или *умру*. Однако мы обнаруживаем, что преемники разнятся в мнении о том, сколько дней надо голодать и сколько бедняков надо накормить. Муджахид придерживался изречения Пророка, в котором тот утверждал, что нужно поститься три дня и накормить шесть бедных, в то время как ал-Хасан ал-Бари и Икрима заявили, что нужно поститься десять дней и накормить десять бедных⁴². Возможно, и ал-Хасан, и Икрима не знали хадисов Пророка касательно этого или были озадачены тем фактом, что человек совершает хадж, но не может позволить себе принести жертву. Так или иначе, в такой ситуации необходимо поститься десять дней.

Другой пример, связанный с незнанием некоторых хадисов, касается аята «Воистину, Сафа и Марва относятся к обрядам [религии] Аллаха. И если те, кто посещает Дом в соответствующее или в любое другое время, обойдут их, то не будет в этом греха» [Коран, 2: 158].

Большинство табиинов считали, что обхождение ас-Сафы и ал-Марвы является одним из главных элементов *хаджа*, а неспособность обойти их делает паломничество недействительным. Они подкрепляли свое понимание этих аятов многими хадисами, например: *ис'ав фа инна Аллāх катаба 'алайкум ас-са'й* («Пройдите между ас-Сафой и ал-Марвой, потому что *са'й* (особая пробежка) предписана вам Аллахом») ⁴³. Муджахид, ал-Хасан и Катада, цитируя аят 2: 158, в котором подчеркивается, что Бог не говорил, будто кто-то

⁴¹ *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 1. P. 412–413.*

⁴² *Ibid. Vol. 1. P. 412–413.*

⁴³ *Ibid. Vol. 1. P. 350.*

должен избегать обхождения, но утверждается, что он заявлял, что на том, кто по каким-то причинам это не сделает, нет никакой вины, считали, что *ас-са'й* не является обязательным⁴⁴.

Исторические персонажи и места, упомянутые в Коране

Это относится к кораническим ссылкам на отдельных личностей, чьи имена не указаны в тексте. Тем не менее табиины пытались так или иначе идентифицировать их (вероятно, ссылаясь на Тору и Новый Завет). Результаты их поисков удивительным образом отличались друг от друга в отношении того, кто трактовал текст. Пример этого относится к аяту 2: 246:

Не обратишь ли ты твой взгляд на вождей сынов Исраила после [времен] Мусы? Они сказали пророку[, который был] среди них: «Назначь нам царя, чтобы мы могли сражаться на пути Аллаха».

В Коране не упоминается имя этого пророка Исраила, но некоторые табиины, т. е. Муджахид, Катада, ас-Судди и другие, пытались определить его личность, при этом Муджахид утверждал, что это Самвил ибн Бали, Катада считал, что это Йуша ибн Нун, а ас-Судди называл его Шамуном⁴⁵.

Другой пример касается аята «А тот, который обладал знанием из Книги, сказал: „Я принесу его тебе в мгновение ока“» [Коран, 27: 40], в котором идет речь о престоле Билкис. Кто предложил захватить трон? Хотя в Коране не упоминается имя этого персонажа, Катада тем не менее указывает, что это был Асиф или Балх, в то время как по мнению Муджахида это был Астум⁴⁶.

Теология

Этот аспект расхождения в толковании относится к собственному пониманию аята табиинами и его интерпретации без опоры

⁴⁴ Для более углубленной дискуссии об этом см.: *Al-Mukhtar al-Shinqiti M. Adwa' al-Bayan fi-Idah al-Qur'an bi al- Qur'an*. Vol. 5. Beirut: A'lam Al-Kutab, n. d. P. 231–247.

⁴⁵ *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir*. Vol. 1. P. 533.

⁴⁶ *Ibid.* Vol. 4. P. 237.

на хадисы или высказывания сахабов. В качестве примера такого толкования можно привести аят 4: 159: «Среди людей Писания (иудеев и христиан) не останется такого, который не уверует в него (в Ису) до его смерти (*кабла мавтихи*)». Местоимение *хи*, означающее 'его', может относиться как к человеку Писания, так и к Исе. Если местоимение «он» относится к отдельному человеку из людей Писания, то смысл этого стиха заключается в том, что каждый из людей Писания, безусловно, должен уверовать в Ису как в посланника Божьего, прежде чем он (этот человек) умрет. Если же местоимение указывает на Ису, это означает, что «ни один из людей Писания не должен верить в него до его смерти».

Катада и Муджахид придерживались первого мнения, однако ал-Хасан ал-Басри ограничил людей Писания обращением к Негусу (эфиопскому правителю) и к его народу, в то время как Икрима истолковал этот аят так, что каждый из людей Писания перед своей смертью должен был уверовать в пророка Мухаммада (*lā yamūt an-Nasrānī wa lā-al-īyahūdī hattā yu'min bi Mухаммад*). И ат-Табари, и Ибн Касир отвергли толкование ал-Хасана и Икримы, подтвердив при этом правильность толкования Катады ⁴⁷.

Еще одно различие в толковании относится к значению аята «Никакие взоры не могут достичь Его, а Он постигает все взоры. Он — Проницательный, Сведущий» [Коран, 6: 103]. Икрима интерпретирует это как возможность того, что человек может видеть Бога «в потустороннем мире», но не может постичь его, подобно тому как, видя облако, не может его осознать. Согласно ас-Судди и Муджахиду, напротив, никто и ничто не может увидеть Бога ⁴⁸.

Другой случай расхождения в мнениях относительно богословских вопросов можно рассмотреть на примере аята «Аллах стирает и утверждает то, что пожелает, и у Него — Мать Писания» [Коран, 13: 39]. Саид ибн Джубайр использует другой аят Корана, чтобы объяснить значение этого, а именно аят «Он прощает кого пожелает и наказывает кого пожелает» [Коран, 2: 284]. Катада же указывает на то, что аят 13: 39 похож на аят 2: 106: «Мы не отменяем ни одного из [Наших] аятов и не даем его забыть, не заме-

⁴⁷ *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 4. P. 249.*

⁴⁸ *Ibid. Vol. 7. P. 74–75.*

нив на нечто лучшее или схожее. Знаешь ли ты, что Аллах имеет власть над всеми вещами»⁴⁹.

Лингвистика

Этот раздел касается отдельных слов или терминов, которые табиины толковали по-разному в зависимости от своего собственного знания языка. Интересно, что они также расходились в вопросе происхождения некоторых коранических слов, якобы происходящих из иностранных языков. Например, слово *ас-самад* в аяте 112: 2 интерпретировалось по-разному: Зайд ибн Аслам трактовал его как *ас-сайид* ('хозяин'), Катада понимал его как *ал-бāкй ба'д халких* (тот, кто переживает свое творение), Икрима объяснял его как *аллазй лам йахрудж минху шай' ва лā йут'ам* (тот, кто не производит отходы и не нуждается в питании)⁵⁰, ар-Раби ибн Анас утверждал, что это подразумевает *аллазй лам йалид ва лам йулад* (тот, кто не порождает и сам не был порожден)⁵¹, и наконец, согласно Муджахиду, Саиду ибн Джубайру, ас-Судди и ад-Даххаку, *ас-самад* — это *нур йатала'ла'* (свет, который сияет)⁵².

Другим примером источника разногласий в понимании может послужить слово Йāсйн [Коран, 36: 1]. Что означает это слово? Икрима, ад-Даххак и ал-Хасан объяснили его как *йā инсāн* («о человек»), а Саид ибн Джубайр (выходец из Эфиопии) подтвердил это значение, сказав *ху ва казāлика фй лугхат ал-хабашиййа* («это так», с амхарского языка). С другой стороны, Зайд ибн Аслам указывает на то, что это *исм мин асмā' Аллāх Та'алā* (одно из имен Аллаха)⁵³.

Споры касаются также слова *аз-зайтун* в аяте 95: 1. Каб ал-Ахбар и Катада уверяли, что оно относится к мечети ал-Акса в Иерусалиме, в то время как Муджахид и Цикрима указывают на то, что это известное оливковое дерево⁵⁴.

⁴⁹ *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 4. P. 304.*

⁵⁰ *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 7. P. 412.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid. Vol. 5. P. 600.*

⁵⁴ *Ibid. Vol. 7. P. 476.*

В заключение рассмотрим значение и лингвистическое происхождение коранической фразы *хайт лак* в аяте 12: 23. По словам Муджахиды и других, она означает обольщение, в то время как, по словам Иkrimы, ал-Хасана и Катады, она относится к сирийскому диалекту или языку и означает '*алайка* ('наступать'). Ас-Судди упоминает, что она относится к коптскому языку и означает '*наступать*'⁵⁵. Ал-Бухари приписывает Иkrimе идею о том, что она означает '*наступать*' на языке Хурāн⁵⁶.

Коранические выражения

Эта категория относится к тем терминам Корана, которые табиины истолковывали по-разному из-за незнания хадисов, упоминающих значение этих фраз, или из-за отсутствия таких хадисов. В результате каждый человек при объяснении значения использовал собственное мнение или свои знания. Таким образом, фраза в аяте «Мы даровали тебе семь часто повторяемых [стихов] и [таким образом открыли перед тобой] великий Коран» [Коран, 15: 87] была истолкована по-разному. Для учеников Ибн Аббаса, в частности для Муджахиды, Саида ибн Джубайра и ад-Даххака, наряду с их учителем Ибн Аббасом, это означало семь самых длинных глав Корана. С другой стороны, для ал-Хасана ал-Басри и Катады, а в конечном итоге и для Муджахиды (хотя он когда-то и придерживался первого мнения), выражение *ас-саб' ал-масāнī* подразумевало собой только ал-Фатиху (первую суру Корана). Они цитируют хадис, найденный у ал-Бухари в поддержку своего толкования, в то время как те, кто придерживался первого мнения, не ссылались ни на какой хадис⁵⁷.

Ибн Касир поддержал вторую версию толкования, сославшись также на хадис ал-Бухари и указав в отношении значения *ас-саб' ал-масāнī*, что *хādха насс фī анна ал-фātиха, (хува) ас-саб' ал-масāнī ва ал-Кур'ан ал-'азīm* (это четкое утверждение, что ал-Фатиха — это *ас-саб' ал-масāнī* и величайший Коран)⁵⁸.

⁵⁵ *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 8. P. 432.*

⁵⁶ *Ibn Hajar A. Fath al-Bari. Vol. 8. P. 463.*

⁵⁷ *Al-Bukhari A. A. M. Sahih al-Bukhari. Vol. 4. P. 356.*

⁵⁸ *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 4. P. 173–172.* Осознав противоречие между двумя толкованиями, Ибн Касир заявил: «Но это не

Ад-Даххак объясняет смысл айата «И сойдется голень с голенью» [Коран, 75: 29], как две вещи, которые сходятся для умершего: это люди, которые готовят тело к погребению, и ангелы, готовящие его душу. Ал-Хасан ал-Басри, с другой стороны, интерпретирует это буквально, говоря *хумā sākāка идхā илтаффатā* («это ваши ноги, когда они соединены»). В других повествованиях ал-Хасан ал-Басри утверждает: «Икрима понимает значение айата 75: 29 как *ал-амр аз-‘азīm би ал-амр аз-‘азīm* («значимое дело соединяется с другим значимым делом»)), а что касается Муджахиды, то для него этот аят означает бедствие, соединенное с другим бедствием⁵⁹.

После введения некоторых интерпретаций и толкований табиинов, включая различия между ними, следует выделить основные характеристики их экзегезы.

5.4. Основные характеристики тафсиров табиинов, их источники и методология

Несмотря на утверждения о том, что некоторые табиины, такие как Муджахид, Саид ибн Джубайр и другие, занимались экзегезой, их тексты не охватывали всех айатов Корана. В целом тафсиры табиинов были простыми и понятными. Они включали в себя очень мало цитат из стихотворений в качестве обоснования того или иного понимания коранического текста, и, хотя грамматического анализа могло не хватать, некоторые из табиинов, такие как Катада, действительно включали в свои работы риторические и лингвистические комментарии некоторых айатов. Они также объяснили значительное количество отдельных слов (масштабы охвата и цели чего выходят за рамки данного исследования)⁶⁰.

Табиины в основном использовали три источника для своей экзегезы. Одним из них был Коран. Иногда они использовали коранические айаты для объяснения других айатов, как указывалось ра-

означает, что другие айаты Корана не могут быть описаны как *ас-саб‘ ал-масāнī*». Далее он заявил, что все главы Корана можно квалифицировать как *ас-саб‘ ал-масāнī*.

⁵⁹ *Ibn Kathir al-Dimashqi I. Tafsir Ibn Kathir. Vol. 7. P. 173.*

⁶⁰ *Al-Bukhari A. A. M. Sahih al-Bukhari. Vol. 4. P. 123–170.*

нее в случае толкования аятов 13: 39 и 2: 37 Саидом ибн Джубайром и Катадой.

Вторым источником, о котором преемники так много говорили в своих толкованиях, были сахабы. Все хадисы, ими используемые, были переданы им сподвижниками Пророка, и почти все их тафсиры ссылались на сахабов.

Третьим источником было собственное мнение. Несмотря на то, что табиины в значительной степени полагались в своих тафсирах на сподвижников, они использовали и свое независимое мнение (как это уже было проиллюстрировано), из-за чего табиины различались в своем понимании некоторых аятов.

Еще одним источником, который они использовали для интерпретации Корана, был *исрā'илиййāt*, особенно этим отличались ученики Ибн Аббаса. Так, в своем *Фаджр ал-ислām* Ахмад Амин утверждает, что на тафсиры табиинов особенно сильно влиял *исрā'илиййāt* ⁶¹. В списке значимых источников *исрā'илиййāt* в эпоху сахабов и табиинов наиболее выдающимися являются Каб ал-Ахбар (еврей по происхождению) и Вахб ибн Мунаббих (христианин по происхождению) ⁶².

Во многих случаях табиины не упоминали о своих источниках при обсуждении вопроса об *асбāб ан-нузūл*. Исламская методология требует указывать свои источники информации, что было особенно важно для поколения табиинов, зависевшего от повествований и с осторожностью относившегося к их подлинности. Эта аккуратность была необходима в связи с интенсивной фальсификацией хадисов, которая наблюдалась после убийства третьего халифа Усмана ибн Аффана. Табиины иногда использовали аяты для объяснения других аятов, а также прибегали к хадисам, пуская их в дело в качестве подспорья для объяснения аятов. Они также цитировали своих учителей и сподвижников, хотя время от времени интерпретировали Коран несколько иным образом, нежели их наставники.

⁶¹ Ahmad A. Fajr al-Islam. P. 205.

⁶² Al-Dhahabi M. H. Al-Isra'iliyyat fi al-Tafsir wa al-Hadith. Cairo: Majma' al-Buhuth al-Islamiyyah, 1963. P. 76–85; Nana R. Al-Isra'iliyyat wa Atharuha fi Kutub al-Tafsir. P. 78–92.

5.5. Заключение

С практической точки зрения дать подлинную концепцию или представление экзегетических произведений табиinov нелегко. Существующие работы некоторых лиц, как, например, тафсир Муджахида, все еще вызывают сомнения. Таким образом, толкования табиinov, содержащиеся в классических произведениях тафсира, таких как *Джами' ал-байān* ат-Табари и *Тафсир ал-Кур'ān ал-азīm* Ибн Касира, никогда не подвергались критическому анализу для определения их подлинности. Так обстоит дело с тафсиром сахабов. Вот почему можно найти два, а иногда и более двух противоречащих друг другу сообщений или интерпретаций, приписываемых одному и тому же экзегету.

Мусульманские ученые делятся на две группы при рассмотрении того, обладает ли толкование табиinov обязывающим авторитетом. Большинство ученых считают, что их экзегеза не является худжей, если они не встречались с Пророком лично или не стали свидетелями обстоятельств, сопутствовавших Откровению.

Другие ученые считают, что, поскольку экзегетические работы табиinov основаны на знаниях, полученных ими от сахабов, они, таким образом, имеют равный статус с работами сахабов. Соответственно, они также могут расцениваться как обязывающее доказательство, потому что любое знание, приобретенное табиинами, совпадает со знаниями, которыми обладали их наставники.

В конечном счете кажется, что обоснования и причины, приведенные обеими сторонами, едва ли основываются на научных характеристиках, а базируются исключительно на факте или заслуге проживания во времена Пророка и наличия контакта с ним.

Глава 6

Тафсир, основанный на личном мнении (*ат-тафсйр би ар-ра'й*)

Краткое содержание главы

Кораническая экзегеза, основанная на хадисах и личном мнении (иджтихаде), является весьма противоречивой областью тафсира. В этой главе рассматриваются аргументы, выдвигаемые сторонниками и противниками *ат-тафсйр би ар-ра'й*, а также то, в какой степени он допустим и при каких условиях может считаться приемлемым как форма толкования Корана. *Ат-тафсир би ар-ра'й* разделен на две категории, каждая из которых подвергнута тщательному анализу.

1. *Ат-тафсйр би ар-ра'й ал-махмӯд* («тафсир, достойный похвалы») — это толкование, основанное на независимом мнении, которое соответствует толкованию Корана Пророком или устоявшимся принципам ислама, а также не противоречит нормам арабского языка.
2. *Ат-тафсйр би ар-ра'й ал-мазмӯм* («тафсир, заслуживающий порицания») — это тафсир, подвергаемый критике за то, что он не обращается к достоверным источникам. Такой тафсир может быть определен как толкование, написанное без надлежащего знания источников тафсира, шариата и глубокого знания арабского языка.

6.1. Термины и определения

Согласно словарям арабского языка, слово *ра'й* — это отглагольное существительное. Оно имеет множество значений: видеть, представлять, размышлять, предполагать¹. Согласно мусульманским филологам и лингвистам, таким как Ибн Хишам ал-Ансари и Ибн Малик, слово *ра'ā*, происходящее от *ра'й*, является переходным глаголом, который может относиться к одному или двум прямым дополнениям. Если имеется в виду одно прямое дополнение, то он может переводиться как 'видеть' в прямом смысле, то есть *ра'айту Зайд* означает: «Я видел Зайда (букв.: собственными) глазами». Если речь идет о двух прямых дополнениях, то глагол означает 'видеть' в переносном смысле, «представлять себе»², то есть *ра'айту Аллāх Акбар мин кулли шай'* означает: «Я представлял себе Бога как самого великого» или «Я верил, что Бог — самый великий». Глагол *ра'ā* здесь передает тот же смысл, что и слово «верить», потому что он относится к двум прямым дополнениям.

В Коране мы встречаем термин *ра'й*, используемый в различных формах (прошрое и настоящее время глагола, а также как отглагольное существительное) для обозначения одного и того же лексического смысла. В аяте 6: 76 говорится: «Когда ночь покрыла его, он увидел (*ра'ā*) звезду и сказал: „Это мой Господь!“ Когда же она закатилась, он сказал: „Я не люблю тех, кто закатывается“». Глагол *ра'ā* используется здесь, чтобы указать на случай наблюдения звезды³. В другом месте мы можем прочитать: «Воистину, я вижу то, чего вы не видите» [Коран, 8: 48]. Здесь *ра'ā* употребляется в значении «видеть глазами». В хадисе Пророка *ра'й* и его вариации используются в двух смыслах: в одном случае — для выражения личного мнения, в другом — как эквивалент иджитхада (усилия над собой). Со ссылкой на первое у нас есть рапорт Ибн Исхака (ум. 213 или 218 г.), в котором он заявляет, что Пророк назначил сподвижников разбить лагерь в определенном месте перед битвой при Бадре⁴. Хаббаб ибн ал-Мунзир спросил Пророка, было

¹ *Ibn Manzur J. Lisan al-‘Arab. Vol. 14. P. 299–300.*

² *Al-Ansari J. Al- Tasrih ‘ala al-Tawdih / Ed. by Majmu ‘ah min al-‘Ulama. Vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr, n. d. P. 26.*

³ *Abu Hayyan. Al-Bahr al-Muhit. Vol. 3. P. 178.*

⁴ Битва при Бадре была первым крупным сражением, произошедшим между мусульманами и немусульманами на третьем году хиджры.

ли это напутствием Аллаха — разбить там лагерь, или же это было «просто *ра'й*, военная стратегия и результат консультации?». Пророк ответил ему, что это являлось *ра'й* и военной стратегией ⁵.

Об использовании *ра'й* во втором смысле мы можем также узнать из хадиса, переданного от Муазы ибн Джабала. Так, когда Пророк поручил ему призывать йеменцев принимать ислам, он спросил Муазу: «Руководствуясь чем ты судил бы людей?» Муаз ответил: «Руководствуясь Книгой Божьей». Пророк спросил в ответ: «А если там нельзя найти ответ на волнующий вопрос?» — «Тогда я буду руководствоваться Сунной Пророка». Пророк ответил: «А если и там нет ответа?» На это Муаз сказал: «В таком случае я буду прилагать собственные усилия (*ажтахид би ра'йи*)» ⁶. Личное мнение здесь используется в совокупности с иджитхадом.

Во времена сподвижников термин *ра'й* также использовался в двух значениях. Во-первых, как независимое личное мнение при отсутствии четких указаний из Корана или Сунны Пророка. Во-вторых, как эквивалент кийаса (дедуктивный вывод). В своей работе *И'лām ал-мувакки'ин* Ибн Кайим сообщает, что Абд Аллах ибн Масуд заявляет: «Если вы сталкиваетесь с правоведческим вопросом, и вы не можете найти на него ответ в Книге Божьей, в Сунне Пророка или в утверждениях его сподвижников, то используйте свое личное мнение» ⁷.

Аналогичное заявление приписывалось Умару ибн ал-Хаттабу. В своем письме Абу Мусе аш-Ашари, содержащем наставления, Умар советует: «Когда перед тобой представлена некая задача и ты не можешь найти для нее четкого ответа из Корана или Сунны Пророка, тогда используй собственный разум, проведи аналогии и примись за задачу, задействуя их» ⁸. В этом утверждении *ра'й* используется как эквивалент кийаса.

В эпоху табиитов появление различных политико-теологических групп в исламе привело к тому, что термин *ра'й* начал обо-

⁵ *Ibn Hisham A. M. Sirat al-Nabi* / Ed. by Al-Hamid M. M. Vol. 2. Beirut: Dar al-Fikr, n. d. P. 259; См.: *Al-Mubarakpuri S. Al-Rahiq al-Makhtum*. 1st edn. Vol. 1. Saudi Arabia: Maktabah Dar al- Salam, 1915. P. 435.

⁶ *Ibn Hazm A. M. Al-Ihkam*. Vol. 6. P. 26.

⁷ *Ibn Qayyim S. I'lam al-Muaqqi'in*. Vol. 1. P. 63.

⁸ *Ibn Hajar A. Tahdhib al-Tahdhib*. Vol. 3. P. 395.

значать экзегезу, которая была сектантской или *бид'а*. Таким образом, толкование *би ар-ра'й* в конечном итоге стало обозначать толкование Корана, не основанное на Сунне Пророка и его сподвижников. *Ра'й* стал термином, умаляющим статус толкования. Например, однажды человек обвинил Муджахиду в использовании *ра'й* в толковании Корана. При этом Муджахид отверг обвинение и воскликнул: «Я бы не осмелился сделать это; я изучил толкование Корана, переданное примерно от девятнадцати сподвижников Пророка»⁹.

Убайда Аллаха, внука Умара ибн-Хаттаба, однажды спросили, что он думает о Зайде ибн Асламе (выдающемся преемнике и мадинском экзегете). Он ответил: «Я не нахожу в нем ничего плохого, за исключением того, что он интерпретирует Коран, используя личное мнение»¹⁰. Икрима ал-Барбари и ад-Дахак ибн Музахим были обвинены ан-Наззамом ибн Йассаром (ум. 450 г.), выдающимся мутазитом, в использовании *ра'й*. Выдвигая это обвинение, Ибн Йассар предостерегал людей от их толкований¹¹. Катада ибн Дуама и ал-Хасан ал-Басри также были обвинены в использовании *ра'й* для поддержки взглядов кадаритов (для них характерно представление о том, что именно человек несет ответственность за свои плохие поступки, а не Бог)¹².

В этот период фраза *фул'ан мин ахл ар-ра'й*, переводимая как «такой-то человек причисляется к людям, использующим *ар-ра'й*», звучала при описании любого человека, верящего в доктрину хариджитов¹³ (секта, считающая, что любой, кто совершает тяжкий грех, не является ни мусульманином, ни кафиром, хотя эту доктрину исповедовало только радикальное крыло хариджитов). Несмотря

⁹ *Ibn Hajar A. Tahdhib al-Tahdhib*. Vol. 8. P. 351–356.

¹⁰ *Ibid.* Vol. 3. P. 397.

¹¹ *Al-Basri A. U. Kitab al-Hayawan* / Ed. by Harun A. Vol. 1. Cairo: Mataba'ah al-Khaniji, n. d. P. 167–168; Использование термина *ра'й* с отрицательной коннотацией не ограничивалось только кругом теологов, эта практика также была распространена у различных ученых-правоведов. Так, ханафитская школа описывалась как школа *ра'й*, в то время как маликитская школа считалась школой *асар* (традиции).

¹² *Al-Dhahabi M. Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Vol. 1. P. 347–349; *Al-Ghazali A. M. Ihya' 'Ulum al-Din*. Vol. 1. P. 292; См.: *Al-Qurtubi A. Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Vol. 1. P. 32.

¹³ *Ibn Manzur J. Lisan al-'Arab*. Vol. 14. P. 292.

ря на эти значения, вообще говоря, термин *ра'й* использовался для обозначения иджитхада, личного мнения, кийаса и веры (*и'тикād*). Выяснив значение слова *ра'й* в буквальном и переносном смысле, мы теперь дадим определение термину *ат-тафсър би ар-ра'й* с теоретической точки зрения.

Термин *ат-тафсър би ар-ра'й* используется для обозначения толкования коранического текста, которое не зависит от хадисов, но использует умственные способности для понимания слова Божьего на основе глубокого знания арабского языка и воплощения основных положений тафсира¹⁴. Любая кораническая экзегеза, соответствующая этому определению, называется *ат-тафсър би ар-ра'й ал-махмūd или мамдӯх*, что означает: «тафсир, достойный похвалы». Любое толкование Корана, которое не соответствует этому определению, называется *ат-тафсър би ар-ра'й ал-мазмӯм*, что означает: «тафсир, заслуживающий порицания»¹⁵. Таким образом, *ат-тафсър би ар-ра'й ал-мазмӯм* — это толкование, написанное без надлежащего знания источников тафсира, шариата и глубокого знания арабского языка. Соответственно, с точки зрения ислама, *ат-тафсър би ар-ра'й* делится на две категории: *ат-тафсър би ар-ра'й ал-махмūd* и *ат-тафсър би ар-ра'й ал-мазмӯм*.

В целом первый из этих двух видов толкования принят большинством суннитских традиционалистов, правоведов, видных богословов и суфиев, в то время как второй ими отвергается¹⁶. Прежде чем обсуждать принципы, на которых суннитские ученые основывают свое неприятие *тафсър би ар-ра'й ал-мазмӯм*, было бы правильно рассмотреть мнение трех видных ученых, подробно остановившихся на этом вопросе: ат-Табари, ал-Газали и Ибн Таймийи.

Мухаммад ибн Джарир ат-Табари

В своем труде *Джāми' ал-Байāн* ат-Табари утверждает, что толкование Корана может быть проведено только четырьмя спосо-

¹⁴ *Al-Ghazali A. M. Ihya'*. Vol. 1. P. 292.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ *Al-Mubarakpuri M. Tuhfat al-Ahwadhi bi Sharh Jami' al-Tirmidhi* / Ed. by Uthman A. Vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr, n. d. P. 270–280.

бами. Во-первых, есть некоторые айаты, которые можно понять только через объяснение, данное Пророком. Это относится к ритуальным аспектам ислама, таким как исполнение молитвы (салаха), паломничества (хаджа), а также других обрядов. Во-вторых, толкование некоторых айатов, понимание которых Бог сохранил для себя. Это для ат-Табари намекает на информацию, касающуюся вопросов хайба (невидимого), т. е. некоторых будущих дат и времени, таких, как час воскресения, когда Иса вернется, и т. д. В-третьих, понимание айатов, в отношении которых не может быть трудностей или невежества. Это относится к очень ясным айатам, например, к айату 2: 11, в котором говорится: «Когда им говорят: „Не творите нечестия на земле“, они говорят: „Почему, ведь мы только хотим установить мир!“» Для ат-Табари смысл этого айата предельно ясен, так как все знают, что значит «творить нечестия».

Четвертый способ — это толкование айатов, требующих лишь научного знания¹⁷. В свете этого очевидно, что ат-Табари считал, будто только два типа толкования Корана могут быть доступны каждому, кто говорит на арабском языке или понимает его, так как в нем используется лингвистическое значение коранических слов. Другие типы интерпретации могут использоваться только учеными. Таким образом, ат-Табари пришел к выводу, что любая попытка интерпретации смысла айатов, являющихся исключительной прерогативой Аллаха, ошибочна и предвзвешена, так как она была бы не чем иным, как предположением и догадкой. Именно поэтому Аллах запретил своим рабам утверждать что-либо, не имея подтверждающих доказательств. Пример мы видим в следующем айате:

Скажи: «Вещи, которые Мой Господь запретил, — мерзкие поступки, явные и скрытые, грехи, бесчинства безо всякого права, приобщение к Аллаху сотоварищей, в пользу чего Он не ниспослал никакого доказательства, и говорить об Аллахе то, чего вы не знаете» [Коран, 7: 33].

Поскольку существуют айаты, которые невозможно понять без объяснения Пророка, то, согласно ат-Табари, любые попытки иной интерпретации таких айатов заслуживают осуждения. Опять же ат-Табари считает, что любое толкование, не соответствующее толко-

¹⁷ *Ibn Taymiyyah T. Majmu' Fatawa. Vol. 13. P. 471.*

ванию пророка Мухаммада, его сподвижников, преемников или не достигнутое с помощью глубокого знания арабского языка, заслуживает порицания¹⁸.

Абу Хамид ал-Газали

Будучи суфийским богословом, ал-Газали считал, что Коран содержит скрытые значения, которые могут быть неправильно поняты, если полагаться исключительно на буквальные смыслы арабского языка (явное значение — *захир*). Однако любой, кто не понимает арабского языка, будет использовать личное мнение в попытке объяснить скрытые значения. Следовательно, по его мнению, для понимания и объяснения как буквального, так и скрытого значения Корана необходимы хадисы. Надлежащее и тщательное толкование скрытых значений может состояться только тогда, когда *захир* (буквальное/очевидное) было правильно понято с помощью хадисов¹⁹.

Это заявление указывает на то, что, хотя ал-Газали принял толкование Корана *ар-ра'й*, он признал верным только *ат-тафсир би ар-ра'й ал-махмуд*. Что касается *ат-тафсир би ар-ра'й ал-мазмум*, то ал-Газали рассматривал его как толкование Корана, проводимое для того, чтобы можно было с его помощью привести аргумент в пользу своей конкретной цели. Если бы это мнение вообще не существовало в голове переводчика, то смысл, который он пытался подтвердить, не являлся бы ему в Коране. Что еще более интересно, ал-Газали объясняет три способа, с помощью которых это может произойти:

1. Иногда это преднамеренное действие, совершаемое несмотря на наличие определенного знания. Например, в случае, когда кто-то извлекает из айата определенное значение в целях пропаганды и утверждения *бид'а*, прекрасно зная, что это не то значение, которое предназначалось для этого айата.
2. Иногда это происходит, когда человек не знает основных принципов шариата. Так, например, когда аят Корана может быть истолкован с двух или более точек зрения, понимание

¹⁸ *Al-Tabari A. J. Jami' al-Bayan. Vol. 1. P. 79.*

¹⁹ *Al-Ghazali A. M. Ihya' 'Ulum al-Din. Vol. 1. P. 292–295.*

человека может склоняться к той перспективе, которая соответствует его умыслам²⁰. Следовательно, оказывается, что он объясняет аят в терминах *ат-тафсир би ар-ра'й ал-мазмум*. Если бы либо его личного мнения, либо точки зрения, которая соответствует его цели, не существовало, то любая другая точка зрения не имела бы для него большого значения.

3. Иногда человек может иметь действительную цель, подтверждающие доказательства для которой он ищет в Коране. Он использует аят, чтобы получить это доказательство, зная при этом, что в нем нет подходящего умысла. Ал-Газали приводит в качестве примера аят «Ступай к Фараону, потому что он преступил границы дозволенного» [Коран, 79: 17]. Ал-Газали отвергает утверждение некоторых о том, что Мусе было приказано достучаться до сердца фараона. Такое толкование, как он заявляет, иногда используется некоторыми религиозными проповедниками из добрых побуждений в качестве украшения своих проповедей и для мотивации слушателей, но это неправильно. Далее он указывает на то, что некоторые секты, в основном батиниты (секта шиитов), использовали такого рода интерпретацию в нечестивых целях, чтобы обмануть людей и вовлечь их в ложный образ мышления и практики. Они искажали смысл Корана, даже если знали истинное его значение, чтобы поддержать их искаженные мысли²¹.

Абу ал-Аббас Абд ал-Халим ибн Таймийа

Ибн Таймийа был одной из ведущих фигур салафитов (группа мусульман, следовавших сподвижникам Пророка и верным мусульманам двух последующих поколений с той же верой, как верили Корану и Сунне).

Он открыто и решительно заявил: «Тот, кто применяет метод, отличный от метода сподвижников и преемников при толковании Корана, или отличается от них, даже если он муджтахид²², он со-

²⁰ *Al-Ghazali A. M. Ihya' 'Ulum al-Din. Vol. 1. P. 292.*

²¹ *Ibid.*

²² Муджтахид — человек, имеющий право выводить обоснованное суждение из Корана и Сунны. Мубтади — либо новичок, либо приносящий нововведения в религию.

вершенно неправ, более того, он — *мубтади*»²³. Это громкое утверждение, по всей видимости, предполагает, что Ибн Таймийа отверг все виды *тафсīр би ар-ра'й*, будь то *ат-тафсīр би ар-ра'й ал-махмūd* («тафсир, достойный похвалы») или *тафсīр би ар-ра'й ал-мазмūм* («тафсир, заслуживающий порицания»). Однако чтение его работы *Мукаддима* указывает на то, что на самом деле он принимает *ат-тафсīр би ар-ра'й ал-махмūd*.

Ибн Таймийа считал, что *ат-тафсīр би ар-ра'й ал-мазмūм* — это ошибочное толкование Корана, содержащее два вида ошибок: ошибки, относящиеся к общему значению, и ошибки, относящиеся к конкретным словам. Ошибка в значении (также ее выделял ал-Газали) касается толкователя, придерживающегося определенного мнения, а затем пытающегося найти его обоснование в Коране. При этом он может извращать значение так, чтобы оно соответствовало его конкретной цели, хотя он понимает, что реальный смысл этого аята не совпадает с его убеждениями. Ошибка же в словах возникает из-за зависимости от буквального значения конкретного слова без учета значения, предусмотренного Богом. Таким образом, по мнению Ибн Таймийи, сторонники первого подхода ошибались и в словах, и в определении общего значения текста, в то время как адепты второго подхода ошибались только в ориентировке на словесно ориентированные интерпретации²⁴.

Ибн Таймийа включил в первую категорию хариджитов²⁵, рафидитов²⁶, джахмитов²⁷, мутазилитов²⁸, кадаритов²⁹ и мурджи-

²³ *Ibn Taymiyyah T. Muqaddimah fi Usul al-Tafsir. P. 89.*

²⁴ *Ibid. P. 91.*

²⁵ Хариджиты являются последователями Али ибн Аби Талиба, который восстал против него после сиффинской битвы, когда он был вынужден согласиться на третейский суд с Му'авиейей, что их разозлило; *Ibn Taymiyyah T. Muqaddimah fi Usul al-Tafsir. P. 81.*

²⁶ Рафидиты — экстремистская секта шиитов. Они считают, что Абу Бакр и Умар лишили Али права стать халифом сразу после смерти Пророка. Титул рафидитов был дан им Зайдом ибн Али Зайном ал-Абидином (ум. 122 г. х./740 г. н. э.), когда он утвердил халифат Абу Бакра и Умара, хотя он верил в право своего дедушки Али ибн Аби Талиба на халифат, что, однако, его последователи не признали. Поэтому он назвал их *равāfida* ('отвергающие'); *Zahrah M. A. Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah (fi al-Siyasah wa al-'Aqa'id). Beirut: Dar al-Fikr, n. d. P. 245.*

итов³⁰. Во второй категории Ибн Таймийа упомянул о толкованиях многих суфиев, проповедников и правоведов.

²⁷ Джахмиты — последователи Джахма ибн Сафвана. Джахм был верным учеником Джада ибн Дирхама, казненного в 736 г. н. э. умайядским наместником Ирака Халидом ибн Абд Аллахом, так как он проповедовал, что у народа нет свободной воли. Джахмиты верили, что у человека нет свободной воли и что он абсолютно детерминирован. Они интерпретировали иман (веру) как знание лишь Бога и не осуществляли никаких действий; *Zahrah M. A. Tarikh al-Madhab al-Islamiyyah (fi al-Siyasah wa al-'Aqa'id)*; см.: *Bilal Philips A. A. The Fundamentals of Tawhid*. Riyadh: Islamic Monotheism: Tawheed Publication, 1990. P. 4.

²⁸ Мутазилиты верили в шесть принципов, и никто не может считаться мутазилитом, не веря в них. Это *таухид* (неделимость Бога), *'адл* (справедливость), *ва'д* (обещание рая истинным верующим), *вакид* (предупреждение против непослушания Богу), *манзила байн манзилатайн* (промежуточное состояние) и *ал-амр би ал-ма'руф ва ан-нахй 'ан ал-мункар* (предписание того, что правильно, и запрет на то, что неправильно). Предполагаемым основателем мутазилитов был Васил ибн Ата (ум. 131 г. х.). Причина, по которой они называются мутазилитами, заключается в следующем: однажды Васил сидел в учебном кружке ал-Хасана ал-Басри, когда был поднят вопрос о положении мусульманина, который совершает большой грех. Васил сказал, что такой человек не мусульманин и не немусульманин, но находится между верой и неверием. Однако учитель ал-Хасан не приветствовал ответ Василя и заявил, что он грешник. Таким образом, Васил *у'тазал* (держался подальше от уроков ал-Хасана); См.: *Al-Ashari A. Maqalat tal-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*. 1st edn. Cairo: Matba'at al-Nahdah al-Misriyyah, 1969/1389. P. 235–245.

²⁹ Кадариты — это секта, которая считает, что человек сам творит зло и что добро исходит только от Аллаха.

³⁰ Мурджиты — крайние противники хариджитов, они верят, что иман — это не что иное, как знание, и что человек не теряет своего имана, независимо от того, насколько тяжкий грех он совершил. Более того, они считали, что вопросы о наказании грешника в аду оставлены на усмотрение воли и милости Бога. Самые крайние среди них считали, что грех не причинит вреда в загробном мире при наличии веры. Проблема эволюции богословских школ в исламе неясна. Человек может сочетать эти разные верования в себе. Например, кто-то может быть шиитом и в то же время являться мутазилитом, или может быть суннитом и мурджиитом одновременно и т. д. Для получения подробных отчетов о богословских школах можно обратиться к: *Al-Shahrastani A. Kitab al-Milal wa al-Nihal*; *Al-*

В качестве примера можно привести аят «И вспомни, как Муса сказал своему народу: „Аллах приказывает вам принести в жертву корову“» [Коран, 2: 67]. Рафидиты полагали, что «корова» в этом аяте — человек, и более того, что это Аиша, жена Пророка. Другой пример связан с их объяснением аята «Он смешал два моря (два потока воды), которые встречаются друг с другом» [Коран, 55: 19]. Рафидиты утверждали, что под двумя морями здесь подразумевается Али ибн Аби Талиб (двоюродный брат Пророка) и Фатима (дочь Пророка). Такое толкование было отвергнуто всеми суннитскими традиционалистами, правоведами, богословами и умеренными суфиями³¹.

В итоге можно сказать, что каждый из этих трех выдающихся ученых отверг *ат-тафсир би ар-ра'й ал-мазмум*, потому что он а) усугублял *бид'а*; б) не согласовывался с толкованиями Пророка, сподвижников и преемников; в) не придерживался ни принципов арабского языка, ни правил шариата.

Далее исследуется позиция большинства ученых относительно правомерности *ат-тафсир би ар-ра'й ал-махмуд*. Единодушны ли они в убеждении, что он имеет правовую силу, или нет?

6.2. Вопрос о законности *ат-тафсир би ар-ра'й ал-махмуд*

Спор о правомерности толкования Корана на основе *ат-тафсир би ар-ра'й* (личного мнения) носит теологический характер и является результатом политического и интеллектуального конфликта, имевшего место в начале исламской истории после убийства Усмана ибн Аффана (ум. 35 г. х.).

Пророк Мухаммад умер, не назначив своего преемника. В результате вопрос о том, кто должен был стать его преемником, предвещал потенциальный раскол в еще молодой мусульманской об-

Baghdadi T. Al-Farq bayn al-Firaq; *Al-Ashari A.* Maqalat al-Islamiyyin; *Geijbel M.* An Introduction to Islam: Muslim Beliefs and Practices. Vol. 3; *Goldziher I.* Introduction to Islamic Theology and Law / Trans. by Hamori A. and Hamori M. Princeton: Princeton University Press, 1981.

³¹ *Ibn Taymiyyah T.* Muqaddimah fi Uṣul al-Tafsir. P. 82–84.

щине, пока после спорных дебатов вопрос не закончился мирно. Халифом стал Абу Бакр ибн Аби Кухафа (ум. 13 г. х.). Перед смертью тот назначил второго халифа, им оказался Умар ибн ал-Хаттаб. После десятилетнего правления Умар умер, и Усман был избран третьим халифом. Спустя двенадцать лет правления Усмана единство мусульман начало ослабевать. Впоследствии Усман был убит после тринадцати лет своего правления.

Четвертым халифом по единодушному согласию всех мусульманских халифов стал Али ибн Аби Талиб. Не согласился с этим решением только Му'авийя ибн Аби Суфйан (ум. 60 г.), халиф Сирии. Он выступил против решения Али о том, как поступить с убийцами Усмана, что впоследствии привело к политической борьбе между ними. С того момента исламское единство стало хрупким, а мусульманские государства были потрясены политическими волнениями. В результате мусульмане разделились на четыре основных течения: алиды (последователи Али), сторонники умайядов (последователи Му'авийи), хариджиты и наконец шуккак (Ибн Асакир, называл их скептиками³², потому что они не заняли никакой позиции в политико-религиозной борьбе). Самыми популярными из этих течений были сунниты, шииты, мурджииты, джабариты, кадириты и мутазилиты. Впоследствии из этих групп возникло множество различных сект, каждая из которых решительно отстаивала свои позиции и свою философию, используя Коран и хадисы для их доказательства и обоснования. Стоит заметить, что эти группы неустанно сталкивались с группой мусульманских приверженцев традиции, правоведов и богословов, известных как салафиты (следующие за салафами, то есть предшественники) за компрометацию исламского богословия и деяний Пророка. Салафитов также называют *ахл ас-сунна ва ад-Джамā'а* (те, кто придерживается традиций Пророка, его сподвижников и преемников).

Чтобы оправдать свои позиции, все исламские общины, включая суннитов, цитировали как надежные, так и ненадежные источники хадисов, а также приводили в качестве примеров ненадежные аргументы и надуманные толкования. Например, чтобы оправдать свою позицию в отношении упомянутых ранее политико-религиоз-

³² Zahrah M. A. Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah (fi al-Siyasah wa al-'Aqa'id). P. 67.

ных конфликтов, хариджиты изложили следующие хадисы: «Носи меч свой с собой и убивай неверующих»³³, и да будет группа людей, которые все еще придерживаются истины без вреда для тех, кто не согласен с ними»³⁴. Так как хариджиты считали себя единственной группой, придерживающейся истины, они считали своим долгом убивать любого, кто в их глазах был неверующим.

Шииты заявили, что когда Пророк скажет: «[Во время Судного дня] людям будет запрещено пить из реки, которой Бог благословил Пророка, и Пророк скажет: „Боже, ведь они мои сподвижники“», Бог ответит Пророку: «Ты не знаешь, что они сделали после твоей смерти»³⁵. Шииты верили, что речь в этом хадисе шла о суннитах, потому что они предали Пророка, выбрав Абу Бакра, Умара и Усмана в качестве халифов вместо Али.

Сунниты же цитировали такие слова Пророка: «Следуйте за Абу Бакром и Умаром после меня, ибо Бог, Его Пророк и мусульмане откажут [любому быть халифом], но Абу Бакр, воистину, Абу Бакр — лучший из этой общины после Пророка»³⁶.

Между тем мурджииты упоминают о хадисе, в котором якобы говорится: «Каждый, кто жил согласно высказыванию *lā ilāha illa Allāh*, попадет в рай [Джанна], даже если он совершал недопустимый половой акт и крал»³⁷.

Далее приводятся примеры отдельных надуманных толкований Корана, в использовании которых различные группы мусульман взаимно обвиняют друг друга. Согласно рафидитам, в аяте «Да отсохнут руки „отца пламени“! Пусть сгинет он!» [Коран, 111: 1] говорилось об Абу Бакре и Умаре³⁸. Также они утверждали, что в аятах «О чем они расспрашивают друг друга? О великой вести» [Коран,

³³ У этого хадиса нет *иснād*, поэтому он отвергается. См.: *Al-Sakhawī M. Al-Maqasid al-Hasanah*. Cairo: Maktabat Al-Khanijī. 1956. P. 85.

³⁴ *Ibn Qutaybah al-Dinawari al-Marwazi A. M. Ta'wil Mukhtalaf al-Hadith*. Beirut: Dar al-Kutb al-'Arabiyyah, n. d. P. 4.

³⁵ Ibid. P. 5.

³⁶ *Al-Khatib M. A. Al-Sunnah Qabl al-Tadwin*. 2nd edn. Cairo: Dar al-Fikr, 1971. P. 236.

³⁷ Ibid. P. 5.

³⁸ А б у Л а х а б — один из дядей пророка Мухаммада, который стал одним из его злейших врагов.

78: 1–2] речь шла об Али ³⁹. С другой стороны, некоторые сунниты утверждали, что в аяте «Те, кто показывают терпение[, твердость и самообладание], кто правдив [в слове и деянии], поклоняются искренне, творят милостыню [на пути Аллаха] и молят о прощении в ранние часы утра» [Коран, 3: 17] упоминались Пророк, Абу Бакр, Умар, Усман и Али ⁴⁰.

Некоторые сунниты утверждали также, что в аяте «Мухаммад — Посланник Аллаха. Те, которые вместе с ним, суровы к неверующим, [но] милостивы между собой. Ты видишь, как они кланяются и падают ниц [в молитве], стремясь к милости от Аллаха и [Его] довольству» [Коран, 48: 29] говорится об Абу Бакре («те, кто вместе с ним»), об Умаре («суровы к неверующим»), об Усмани («милостивы между собой») и об Али («они кланяются и падают ниц [в молитве], стремясь к милости от Аллаха и [Его] довольству»). Ибн Таймийа описывал такие толкования как бессмыслицу (*хурāфат*) ⁴¹.

Во время неких богословских дискуссий, происходивших между кадаритом, джабаритом и суннитом, кадарит процитировал аят «Все хорошее, что постигает тебя, приходит от Аллаха, а все плохое — от тебя самого. Мы направили тебя посланником[, чтобы обучать] людей. Довольно того, что Аллах является Свидетелем» [Коран, 4: 79]. Изначальное значение этого аята состоит в том, что человек сам несет ответственность за сотворение постигшего его зла или бедствий. Джабариты выступали против этой точки зрения, утверждая, что фраза «от тебя самого» на самом деле относится к скрытому вопросительному предложению, которое подразумевает отрицание этого очевидного значения, далее утверждая, что эту фразу следует читать как «от тебя ли это самого?». В таком случае смысл будет состоять в том, что и добрые и злые поступки исходят от Бога ⁴². Услышав это, сунниты объявили такое предположение неправильным, процитировав аят «Если их постигает добро, они говорят: „Это — от Аллаха“. Если же их постигает зло, они гово-

³⁹ *Ibn Taymiyyah T. Muqaddimah fi Uṣul al-Tafsir. P. 76.*

⁴⁰ *Ibid. P. 79.*

⁴¹ *Ibid. P. 81.*

⁴² *Ibn Qutaybah al-Dinawari al-Marwazi A. M. Ta'wil Mukhtalaf al-Hadith. Vol. 1. P. 59.*

рят: „Это — от тебя“. Скажи[, о Пророк]: „Всё — от Аллаха“» [Коран, 4: 78].

Разница между джабаритами и суннитами в этом вопросе заключается в том, что джабариты верят, что человек не несет ответственности за свои поступки и поэтому Бог не будет наказывать того, кто не может выбрать между добром и злом⁴³. Сунниты считают, что человеку был дан выбор делать и хорошее и плохое, но его выбор не является абсолютным, поскольку если бы этот выбор был таковым, это означало бы, что Бог не имеет абсолютной силы⁴⁴. В другие времена сунниты приписывали все добро (но не зло) Богу, чтобы сохранить идею добра Божьего и, с другой стороны, сделать человека ответственным за его собственные дурные дела.

Другой пример разногласий заключается в том, можем ли мы видеть Бога или нет. Согласно доктрине мутазилитов, Бога нельзя увидеть наяву. Они обосновывают свою точку зрения аятом «Никакие взоры не могут достичь Его, а Он постигает все взоры. Он — Проницательный, Сведущий» [Коран, 6: 103]. Сунниты, напротив, верят, что Бога можно узреть. Доказательством для них служит аят «В тот день они будут отделены от своего Господа завесой» [Коран, 83: 15]. В нем говорится, что неблагочестивые люди не увидят Бога в Судный день. Также сунниты подкрепляют свое предположение хадисами, в которых Пророк ясно заявляет, что мусульмане будут видеть Бога так же ясно, как они видят полнолуние⁴⁵.

6.3. Споры об *ат-тафсйр би ар-ра'й*

Эти толкования и споры отчасти стали причиной того, что некоторые суннитские ученые ставили под сомнение обоснованность и законность использования критического интеллектуального мышле-

⁴³ *Ibn Qutaybah al-Dinawari al-Marwazi A. M. Ta'wil Mukhtalaf al-Hadith. Vol. 1. P. 137.*

⁴⁴ *Ibid; Ibn Hazm. Al-Fisal fi al-Milal wa al-Nihal. Vol. 1. Cairo: Maktabah wa Matba'ah Muhammad Ali Sabihah, n. d. P. 56.*

⁴⁵ *Al-Uthaymin M. Sharh al-'Aqidah al-Wastiiyyah li Shaykh al-Islam ibn Taymiyyah / Ed. by Harras M. K. 3rd edn. Riyadh: Dar al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tawzi', 1955. P. 107–109; Ibn Qutaybah al-Dinawari al-Marwazi A. M. Ta'wil Mukhtalaf al-Hadith. P. 13–18.*

ния (*ар-ра'й*) в тафсире, будь то *ат-тафсир би ар-ра'й ал-махмуд* или *ат-тафсир би ар-ра'й ал-мазмум*. Это привело к тому, что группа богословов и толкователей, в частности ат-Табари, ал-Газали, Ибн Атийа, ал-Куртуби и пр., вступили в конфликт с теми противниками *ар-ра'й*, которые проводили различие между приемлемым и неприемлемым *ар-ра'й*, при этом не отвергая его полностью.

Источники, описывающие этот конфликт, не упоминали имен тех, кто отвергает *ар-ра'й*, в толковании Корана⁴⁶, оставляя нам, таким образом, неопределенную терминологию, такую как «некоторые люди говорят» или «те, кто отвергают *ар-ра'й*» и т. д. Предположительно, это было сделано по одной из трех причин:

1. Противники *ар-ра'й* в то время были известны, поэтому не было необходимости называть их поименно.
2. Чтобы избежать разжигания конфликта между мусульманами-суннитами.
3. Были некоторые известные преемники, прямо или косвенно отвергавшие или выражавшие осторожность в отношении использования *ар-ра'й*. Среди них были Салим ибн Абд Аллах, ал-Касим ибн Мухаммад и Саид ибн ал-Мусайиб.

Последнее предположение более вероятно, потому что более поздние поколения мусульман придавали большое значение мнению сподвижников и преемников. Делалось это главным образом из-за восхваления сподвижников в Коране и хадисах. Следовательно, учитывая это упущение в именах, рассмотрение аргументов, выдвинутых противниками *ар-ра'й* в литературе, будет проводиться в общих чертах, за исключением случаев, когда делается ссылка на конкретного человека или человек известен отрицанием *ар-ра'й* в своих работах (как, например, Ибн Хазм).

Аргументы противников *ар-ра'й*

Аргументы тех, кто выступает против *ар-ра'й*, будут обсуждаться в рамках следующих четырех категорий: Коран, хадисы, изречения сахабов и высказывания табиinov.

⁴⁶ Подобное отношение противоречит исламской науке. Традиционно, когда вы цитируете кого-то, следует давать ссылку.

Коран

В основном обсуждались три айата. Аят «Если же вы не согласитесь в чем-нибудь, то обратитесь с этим к Аллаху и Его Посланнику, если вы веруете в Аллаха и Последний день» [Коран, 4: 59]. Если экстраполировать это на *ар-ра'й*, можно сказать, что, поскольку есть разница в мнениях, окончательный вывод должен быть передан в руки Бога и его Пророка, а если их воля не выполняется, то такое мнение можно назвать непослушанием Божественному повелению. Таким образом, любое иное мнение отвергается⁴⁷.

В аяте «И Мы ниспослали тебе [также] Напоминание для того, чтобы ты разъяснил людям то, что им ниспослано, и для того, чтобы они поразмыслили» [Коран, 16: 44] Бог ясно заявил, что он доверил Пророку лишь объяснение коранического текста человечеству; таким образом, любая попытка кого-либо другого пролить свет на Коран, используя его как собственное мнение, в лучшем случае оказывается бесполезной.

Третий аят, который мы затронем, — аят «Скажи: „Вещи, которые Мой Господь запретил: мерзкие поступки, явные и скрытые, грехи, бесчинства безо всякого права, приобщение к Аллаху сотоварищей, в пользу чего Он не ниспослал никакого доказательства, и говорить об Аллахе то, чего вы не знаете“» [Коран, 7: 33]. Этот аят содержит ясное указание, что изложение вещей, касающихся Аллаха, без правильного и необходимого знания является великим грехом, сравнимым с грехами, упомянутыми в начале айата. Поэтому любое толкование без ведома Пророка запрещено⁴⁸.

Хадис

Цитировались три хадиса. Первый из них — переданный Ибн Аббасом известный хадис, согласно которому Пророк заявил: «Человек, толкующий Коран в соответствии со своим мнением, будет гореть в аду». Поскольку хадис не проводит различия между *ат-тафсир би ар-ра'й ал-махмуд* и *ат-тафсир би ар-ра'й ал-мазмум*, противники *ар-ра'й* приходят к выводу, что потакать и тому и дру-

⁴⁷ *Al-Amidi S. A. Al-Ihkam. Vol. 4. P. 149.*

⁴⁸ *Ibn Taymiyyah T. Muqaddimah fi Uṣul al-Tafsir. P. 112–113.*

гому (*ат-тафсир би ар-ра'й ал-махмуд* и *ат-тафсир би ар-ра'й ал-мазмум*) — дурной акт.

Второй хадис передан от Джундуба ибн Абд Аллаха и указывает на то, что Пророк сказал: «Всякий, кто толкует что-либо о Коране на основании его собственного мнения, становится неверующим». Ат-Тирмизи и другие объявили хадис несостоятельным из-за недостаточной достоверности одного из его рассказчиков, Сухайла ибн Хазма. Как имам Ахмад, так и ал-Бухари также не приняли хадис Сухайла⁴⁹.

Третий хадис передан от жены Пророка, которая, как цитируется, сказала, что Пророк не комментировал что-либо в Коране, за исключением нескольких аятов, смыслу которых его научил Ангел Джibrил⁵⁰. Следовательно, поскольку сам Пророк не истолковывал Коран, используя свое собственное мнение, то кто мы такие, чтобы поступать так?

Высказывания сахабов

Когда Абу Бакра ас-Сиддика попросили объяснить значение конкретного слова или слов Корана, он выразил свои сомнения, сказав: «Какая земля понесет меня и какие небеса укроют меня, если я скажу, что ничего не знаю о Коране?»⁵¹

Сообщается, что Умар ибн ал-Хаттаб процитировал аят 80: 31 («фруктовые плоды и травы (*аббан*)»). Он сказал: «Мы знаем, что такое „плоды“, но что означает термин „*аббан*“? Нет необходимости знать это в точности, иначе это стало бы ограничением (*такал-луф*)». Таким образом, обе эти цитаты иллюстрируют тот факт, что Абу Бакр и Умар воздерживались от использования *ар-ра'й* (своего собственного мнения), потому что знали, что это запрещено.

Другой пример касается Ибн Аббаса. Однажды его спросили о значении аята, но он отказался его комментировать. Мусульмане верили, что ему был дан особый дар от Бога в отношении знания

⁴⁹ *Al-Qurtubi A. Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an. Vol. 1. P. 32; Al-Tirmidhi A. I. Sunan al-Tirmidhi. 1st edn. Vol. 4. Cairo: Dar al-Fikr, 1964/1384. P. 386.*

⁵⁰ *Al-Qurtubi A. Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an. Vol. 1. P. 111.*

⁵¹ *Al-Tabari A. J. Jami' al-Bayan. Vol. 1. P. 183.*

Корана в ответ на молитву, произнесенную за него Пророком. Поэтому было выдвинуто предположение, что он отказался отвечать, так как знал, что обращение к *ар-ра'й* запрещено⁵².

Утверждения преемников

Убайд Аллах ибн Умар (ум. 140 г. х.) заявил, что он нашел в Мадине ученых людей, в том числе Салима ибн Абд Аллаха, ал-Касима ибн Мухаммада и других воздержавшихся от комментариев по Корану, в которых могло быть использовано свое собственное мнение⁵³. Саид ибн ал-Мусайиб был наиболее осведомленной фигурой своего времени, но всякий раз, когда его ученики спрашивали его о Коране, он молчал, как будто не слышал их, изредка отвечая: «Мы ничего не говорим о Коране»⁵⁴.

Аргументы сторонников ар-ра'й

Аргументы тех, кто поддерживал *ар-ра'й*, касались аята «Если же вы не согласитесь в чем-нибудь, то обратитесь с этим к Аллаху и Его Посланнику, если вы веруете в Аллаха и Последний день» [Коран, 4: 59]. Обратите внимание, что это тот же самый аят, который цитируют противники *ар-ра'й* в защиту своей позиции. Однако ал-Куртуби и прочие богословы не приняли этот аят в качестве доказательства запрета на толкования, использующие *ар-ра'й*. По их мнению, этот аят фактически ограничивает кораническую экзегезу двумя положениями: во-первых, толкование должно основываться на передаваемой традиции (*ан-накл*), во-вторых, толкование должно учитывать принцип «услышанного» (*ал-масмӯ'*) от пророка Мухаммада и его сподвижников. Поэтому они считали, что необходимо воздерживаться от выведения или извлечения смысла

⁵² *Al-Qurtubi A.* Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an. Vol. 1. P. 33.

⁵³ *Muhammad A. Q.* The Recitation and Interpretation of the Qur'an: Al-Ghazali's Theory. London; Boston; Melbourne: Kegan Paul International, 1982. P. 90–92.

⁵⁴ *Ibn Atiyyah A.* Muqaddimah fi 'Ulum al-Qur'an. P. 187; *Al-Zarkashi A. A.* Al-Burhan. Vol. 2. P. 12.

из Корана, если только эти два элемента не соблюдаются, чтобы смысл айата (айатов) не был чем-то иным, чем то, что было услышано из авторитетных источников. С этой точки зрения другие виды толкования, как представляется, запрещены. Поэтому ал-Куртуби пришел к выводу, что достаточно использовать только тафсир Пророка.

Кроме того, он утверждал, что сподвижники сами использовали свое собственное мнение при толковании текста Корана. Если бы этого не произошло, то просьба Пророка дать Ибн Аббасу знание ислама и объяснить ему смысл Корана не имела бы никакого значения⁵⁵.

Ал-Газали, однако, занимает, по-видимому, более критическую позицию в отношении использования *ан-накл* и *ал-масмӯ'* в качестве основы для толкования. Он заявляет: «...они были предназначены для того, чтобы ограничить понимание Корана передачей хадисов и тем, что указывается властями. Тем не менее было бы неправильно согласиться с тем, что их цель заключалась лишь в том, чтобы ограничить наше понимание Корана словами авторитетов»⁵⁶.

В отношении второго аргумента сторонники *ар-ра'й*, включая Ибн Атийу, аз-Заркаши и пр., утверждали, что никто не оспаривает тот факт, что на Пророка была возложена ответственность за разъяснение Корана человечеству. Они указывают, что его толкование было сделано в соответствии с потребностями его времени и для людей того времени, в котором он жил. После смерти Пророка возникла потребность в более подробном объяснении Корана просто потому, что толкования Пророка, которые, возможно, понятны его сподвижникам, не обязательно будут понятны последующим поколениям. Таким образом, использование *ра'й* допустимо при соблюдении основных правил написания тафсира⁵⁷.

Со своей стороны, ат-Табари говорил, что айаты, которые сторонники *ра'* выдвигают в качестве аргументов, нуждаются в тщательном объяснении. Он согласился с тем, что значение некоторых айатов невозможно понять без объяснения Пророка. Так, он отмечает, что аят «...говорить об Аллахе то, чего вы не знаете» [Ко-

⁵⁵ *Al-Tabari A. J. Jami' al-Bayan*. Vol. 1. P. 88.

⁵⁶ *Al-Ghazali A. M. Ihya' 'Ulum al-Din*. Vol. 1. P. 292.

⁵⁷ *Ibn Atiyyah A. Muqaddimah fi 'Ulum al-Qur'an*. P. 186.

ран, 7: 33] относится к толкованию, которое может быть достигнуто только на основе объяснений Пророка, в отличие от того, что можно получить с помощью здравого понимания арабского языка ⁵⁸.

Что касается хадисов, ат-Табари и ал-Куртуби ответили на хадис Ибн Аббаса: «Всякий, кто объясняет Коран согласно его личному мнению, займет свое место в аду». Они заявили, что запрет на *ра'й* по отношению к хадисам касается только понятия *мутаиш-бихāt* (айаты, значение которых известно только Богу). Это такие айаты, как, например, те, что упоминают время возвращения Исы в мир или являются сложными отрывками из Корана, требующими объяснения от Пророка. Они утверждали, что использование *ра'й* в таких ситуациях запрещено ⁵⁹. Ал-Куртуби также добавил, что этот запрет не относится к толкованию филологов, лингвистов и правоведов, потому что их толкование основано на познаниях ⁶⁰.

Ибн Атийа ответил на заявление Абу Бакра, представив некоторые вероятные объяснения относительно заявлений сподвижников. Он утверждает, что Абу Бакр мог сказать это в самом начале халифата, чтобы предотвратить беспорядочное толкование, или, возможно, потому, что в начале своего правления он придерживался мнения, что толкование не должно осуществляться лишь на основании личного мнения. Ибн Атийа объясняет, что со временем Абу Бакр понял, что использование собственного мнения в интерпретации неизбежно. Так, на вопрос о значении коранического слова *калāла* (айат 4: 12) Абу Бакр ответил: «Слова, что я говорю (принимая во внимание значение *калāла*), — это мое мнение. Если они правильны, то хвала Аллаху. Если это неправильно, то они от иблиса, и Бог не имеет отношения к ним». Также он добавляет: «*Калāла* — это умерший [человек] который не оставляет после себя отца или сына [в качестве наследника]».

Аналогичный случай касался проблемы компиляции и кодификации Корана в одной книге. Абу Бакр сначала колебался и отказался, позже обнаружив, что кодификация неизбежна. Таким образом, он подчинился своему мнению ⁶¹.

⁵⁸ *Al-Tabari A. J. Jami' al-Bayan*. Vol. 1. P. 93.

⁵⁹ *Ibid.* P. 190.

⁶⁰ *Al-Qurtubi A. Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Vol. 1. P. 32.

⁶¹ *Ibn Atiyyah A. Muqaddimah fi 'Ulum al-Qur'an*. P. 185.

Что касается отношения Умара к смыслу айата 80: 31 («фруктовые плоды и травы (*аббан*)»), то оно было истолковано как своего рода установление дисциплины. Умар хотел, чтобы мусульмане избегали использования мнения в отношении незначительных вещей. Что касается поведения Ибн Аббаса, то считалось, что он отказался интерпретировать один из айатов, который он должен был трактовать в одиночку. Что же касается воздержания как сподвижников, так и преемников от интерпретации Корана, то, как утверждает ат-Табари:

Отношение или действия тех, кто не воздержался от толкования, были схожи с действиями тех из них, кто воздержался от правовых заключений относительно конкретных событий и происшествий. Иными словами, они [все] верили, что Бог не позволял своему Пророку умереть до тех пор, пока тот не усовершенствовал свою религию для своих слуг. Они знали, что Бог показывает истинный смысл в тексте или через указание на каждое событие, но [первые верили], что они, возможно, должны были искать его, а иначе они отрицали бы, что Бог судил их за эти события. Наконец, [в отношении тех, кто воздерживался от интерпретации,] они могли опасаться, что своими собственными усилиями (иджтихадом) они не смогут выполнить требование, которое Бог возложил на самых знающих среди своих слуг. То же самое можно сказать и об учениках среди благочестивых предшественников, которые воздержались от разговоров о толковании и экзегезе Корана. Они делали это из предосторожности, дабы не допустить, чтобы случилось так, что они не выполнили поставленную перед ними задачу, а не потому, что толкование [этого айата] было недоступно ученым людям общины и что оно не существовало среди них ⁶².

Ибн Атийа, похоже, недоволен выводом ат-Табари о том, что главной причиной, по которой те, кто учился у сподвижников и преемников, воздерживались от толкования, было благочестие. Он заявил: «Слишком много выдающихся предшественников (салафов) были лишь обеспокоены или симпатизировали мусульманам, толковавшим Коран» ⁶³. Сторонники *ар-ра'й* опровергли аргументы своих противников:

⁶² *Al-Tabari A. J. Jami' al-Bayan*. Vol. 1. P. 290.

⁶³ *Ibid.*

[Это] Писание, которое Мы ниспослали тебе, чтобы они размышляли над его знаменами и чтобы обладающие разумом помнили назидание [Коран, 38: 29].

Ибн Атийа говорит, что значение этого айата с точки зрения *ра'й* лежит в слове *ли ятадаббару* ('размышлять', 'соображать'). Он утверждает, что изначально это слово означало конечную точку чего-то. Таким образом, только тот, кто размышляет над значениями айатов, может прийти к пониманию их действительных значений. Ибн Атийа объясняет, что размышлять о чем-то — это нечто иное, как *ра'й*, и поэтому если бы нельзя было использовать *ра'й*, то этот аят не имел бы смысла⁶⁴.

Еще один популярный аят, на который ссылаются в связи с *ра'й*:

Если бы они обратились с ним к Посланнику и обладающим влиянием среди них, то известие от них узнали бы те, которые могут исследовать его [напрямую] [Коран, 4: 83].

Согласно ал-Газали, в этом аяте одобряется использование *ра'й*, потому что Бог подтверждает действительность *истинбат* ('умозаключения') ученых мужей. И бесспорно, что *истинбат* — это нечто, выходящее за пределы *ал-масму'*⁶⁵.

Ат-Табари более подробно остановился на обоих айатах, утверждая, что Божье одобрение верующих к размышлению над айатами Корана является показателем того, что проявление *ра'й* в толковании айатов не только возможно, но и должно быть продолжено в целях предоставления логического аргумента: «Невозможно сказать тому, кто не понимает того, что ему говорят, *и'табир* (принять замечание), если он никак не воспринимает и не обосновывает то, что ему говорят. В противном случае это было бы бесполезно. Точно так же невозможно сказать некоторым неарабам, не понимающим арабского языка, следовать советам из арабских стихов, пословиц и мудрых речей. Точно так же Бог не заставлял людей размышлять над айатами Корана, если бы не было некоторых указаний, которые могли бы привести к пониманию значений его айатов.

⁶⁴ *Ibn Atiyyah A. Muqaddimah fi 'Ulum al-Qur'an*. P. 185.

⁶⁵ *Al-Tabari A. J. Jami' al-Bayan*. Vol. 1. P. 83.

Таким образом, толкование аятов, которые не являются исключительной прерогативой Бога, вполне допустимо»⁶⁶.

Что касается хадисов, представленных сторонниками *ра'й*, а именно повествования Ибн Аббаса, в котором Пророк сказал: «О Боже, даруй ему знание ислама и объясни ему смысл Корана» (*ва 'аллимху ат-та'вйл*), ал-Газали и ал-Куртуби указывают на то, что если бы толкование Корана ограничивалось только пророческими хадисами, то молитва Пророка к Ибн Аббасу, чтобы он наделил его пониманием толкования Корана, не имела бы никакого значения.

Другой хорошо известный хадис — это хадис Муазы ибн Джабала, в котором он указывает, что Пророк одобрил выполнение иджтихада, сказав: *идха иджтахад ал-хаким фа ахта' фалаху, ва ин иджтихада фа-асаб фалаху арджан* («Когда судья совершает иджтихад и ошибается, он должен получить одну награду, но если кто совершает иджтихад и оказывается прав, тот получит двойную награду»).

Аби ибн Талибу однажды задали вопрос: «Выделил ли вас Пророк [чтобы наделить] особым пониманием и пониманием в отношении знания Корана?» Али ответил: «Нет, за исключением того, что Бог дарует каждому слуге понимание Корана»⁶⁷. В этом отношении ал-Газали спрашивает: «Если нет другого значения, кроме [того, что основано] на передаче толкования авторитета, то что есть понимание [Корана], которое Бог дарует слуге?»⁶⁸

Ат-Табари сообщает, что и Ибн Масуд, и Ибн Аббас давали исчерпывающие толкования Корана, причем толкование Ибн Масудом только одной суры занимало целый день⁶⁹. Здесь стоит отметить, что Пророк никогда не давал столь длинного толкования какой-либо суры, поэтому можно лишь сделать вывод, что подробное толкование такого рода могло быть получено только на основе личных мнений или комментариев. Что касается уважения к заявлениям преемников, ат-Табари снова обращается к Саиду ибн Джубайру,

⁶⁶ *Al-Tabari A. J. Jami' al-Bayan. Vol. 1. P. 83.*

⁶⁷ *Ibn Hazm A. M. Al-Ihkam. Vol. 6. P. 35.*

⁶⁸ *Ibid. Vol. 1. P. 81.*

⁶⁹ Для аятов, представленных Ибн Хазмом в поддержку этой позиции, см.: *Ibn Hazm A. M. Al-Ihkam. Vol. 5. P. 36–100.*

который сказал, что кто бы ни читал Коран, он подобен слепому или бедуину (бедуины обычно считались неразумными), если не может его объяснить ⁷⁰.

Тем не менее Абу Мухаммад ибн Хазм исключает использование любых личных мнений в исламе в целом и в толковании Корана в частности. По его мнению, никто, включая сподвижников, не имеет права использовать свое собственное мнение в этом отношении, и тот, кто использует его при выводе закона или значения Корана, предполагая, что это то значение, которое Бог имеет в виду в конкретном аяте, или приписывает свое мнение Богу, является лжецом ⁷¹. Ибн Хазм основал свое неприятие личного мнения на следующих аятах: «Мы ничего не упустили в Книге» [Коран, 6: 38] и «Следуйте же[, о люди,] Откровению от вашего Господа» [Коран, 7: 3]. Ибн Хазм утверждает что, поскольку Бог ясно заявил в аяте 6: 38, что он ничего не упустил, Коран, таким образом, содержит все, что необходимо знать в исламе, и поэтому нет необходимости добавлять свое мнение. Кроме того, второй аят повелевает человечеству следовать Откровению, а не чужому мнению ⁷².

Как уже упоминалось, первым из двух самых сильных аргументов сторонников *ра'й* является аят 4: 83, а вторым — популярный хадис Муаза ибн Джабала, в котором Пророк одобрял использование *иджтихада*.

Ибн Хазм считал хадис Муаза недействительным из-за *ал-Хариса* ибн Умара, который исторически считается *маджхӯл* (ненадежным рассказчиком). Кроме того, согласно Ибн Хазму, *ал-Бухари* также отверг этот хадис ⁷³.

Похоже, что в результате всех этих теологических или экзегетических дебатов по толкованию Корана были высказаны возражения в отношении как *ат-тафсӣр би ар-ра'й ал-махмӯд*, так и *ат-тафсӣр би ар-ра'й ал-мазмӯм*. Следовательно, к наукам толкования Корана был разработан и добавлен новый принцип, известный как «предварительные усилия муфассира (экзегета)». Некоторые руководящие принципы уже были даны некоторыми сподвижниками и

⁷⁰ *Ibn Hazm A. M. Al-Ihkam. Vol. 5. P. 36.*

⁷¹ *Ibid. P. 21–22.*

⁷² *Ibid. P. 35.*

⁷³ *Ibid. Vol. 2. P. 400–401.*

преемниками до того, как такие ученые, как аз-Заркаши и ас-Суйути систематизировали их в своих трудах. Например, в своей работе *Ал-Иткан* ас-Суйути сообщает, что Али ибн Аби Талиб был свидетелем рассказа человека, говорящего о толковании Корана. Али спросил его: «Ты знаешь об отменяющих и отмененных айатах»? Он (рассказчик) ответил: «Нет», на что Али сказал: «Ты уничтожил (себя) и уничтожил других»⁷⁴. Еще одно руководство — это рекомендация Ибн Аббаса, согласно которой одна часть толкования Корана может быть получена при условии простого знания арабского языка, часть может быть понята учеными через их иджтихад, а часть может быть познана только через Пророка. Все эти аспекты включены в предпосылки толкования.

Ал-Байхаки цитирует имама Малика ибн Анаса, сказавшего: «Всякий человек, который толкует Коран без знания арабского языка, был бы наказан мной»⁷⁵. Ас-Суйути перечисляет пятнадцать предпосылок тафсира. Мы разбили их на шесть категорий следующим образом:

1. Хадисы Пророка: необходимо хорошо разбираться в этой науке.
2. Арабский язык: необходимо овладеть всеми аспектами арабского языка.
3. Исламская юриспруденция: человек должен хорошо знать и/или знакомиться с различными мнениями ученых-правоведов по всем аспектам исламского права.
4. У человека должна быть чистая вера (противоположность ереси) и ясное видение богословских вопросов. Он должен понимать их так, как это делали сподвижники, преемники и суннитские ученые.
5. Нужно знать отменяющие и отмененные айаты, а также случаи откровений.
6. Человек должен быть одарен специальными знаниями (*'илм ал-мавхиба*).

При обсуждении *ат-тафсир би ар-ра'й ал-махмуд* и *ат-тафсир би ар-ра'й ал-мазмум* внимания заслуживает также труд Мука-тила ибн Сулаймана. Он будет рассмотрен далее.

⁷⁴ *Al-Zarkashi A. A. Al-Burhan. Vol. 2. P. 18.*

⁷⁵ *Ibid. Vol. 1. P. 129.*

Ал-Вуджӯх ва ан-Наза'ир Мукатила ибн Сулаймана

Эта работа обычно считается первой полной книгой, прибегающей к *ат-тафсир би ар-ра'й*⁷⁶. И книга и автор имели неоднозначную репутацию. Некоторые ученые, такие как имам аш-Шафи, высоко оценили знания Мукатила в толковании, при этом аш-Шафи заявил: «Все люди в долгу перед Мукатилом (в *ат-тафсире*)», а Убада ибн Касир утверждал, что не было никого живого (в его эпоху), кто был бы лучше осведомлен о Коране, чем Мукатил⁷⁷. Хотя эти ученые восхваляли Мукатила, некоторые выдающиеся критики хадисной литературы, такие как ал-Бухари, Йахйя ибн Маин (ум. 274 г. х.), аз-Захаби и другие, изображали Мукатила лжецом и *муджасимом* (человекоподобным существом)⁷⁸. Однако Мукатил считался первым экзегетом, прибегнувшим к *ра'й*, просто потому, что, несмотря на то что жил в эпоху, когда толкование давалось путем повествования с полным описанием цепочки передач (*иснād*), он взял на себя смелость убрать цепочку передач (*аснāд*) и придерживался своего личного мнения.

Труд Мукатила *Ал-Вуджӯх ва ан-Наза'ир* известен под разными названиями или титулами, из которых наиболее популярны следующие два: *Kitāb al-Wudjūh wa an-Naẓā'ir* и *Al-Ashbā wa an-Naẓā'ir*. *Ал-Вуджӯх ва ан-Наза'ир* имеет дело в основном с *муштарак* (омонимами), то есть словами, написанными и произносимыми одинаково, но имеющими разные или противоположные значения. Категория *муштарак* соответствует семантической лексикологии⁷⁹.

Методология, которую Мукатил использовал в своем тафсире, делится на два вида: концептуальный и общий метод, который сунниты использовали в своих интерпретациях текста, он заключался в объяснении текста со ссылками на его предысторию или в интерпретации аятов *сифāt* (аяты, относящиеся к характеристикам Бога) без отрицания и искажения их очевидного значения. Рассмотр-

⁷⁶ *Al-Dhahabi A. A. Tadhkirat al-Huffaz*. Vol. 1. P. 174.

⁷⁷ *Rippin A. Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Ed. Oxford: Oxford University Press, 1988. P. 17.

⁷⁸ *Ibid*. P. 168.

⁷⁹ *Abbott N. Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition*. P. 92–93.

рим аят «Воистину, те, которые присягают (*йубайи ўнака*) тебе, присягают Аллаху. Рука Аллаха — над их руками» [Коран, 48: 10]. Мукатил, в соответствии со своим подходом, приводит некоторые подробности в отношении объяснения текста с точки зрения его предыстории:

Те, кто дал клятву верности под деревом на священной территории Макки, были воплощением Байа Ридван. Число мусульман в тот день составляло тысячу четыреста.

Чтобы проиллюстрировать концептуальный аспект методологии Мукатила, можно исследовать слово кафара ('не верить') и произошедшее от него имя существительное куфр, несколько раз упоминаемые в Коране. Значение слова различается в каждом отрывке, в котором оно упоминается. Мукатил собрал их, а затем объяснил значение этого слова в каждом аяте. Далее он заявляет, что одним из аспектов куфра является отрицание единства Аллаха, как в аяте «Что касается тех, кто отвергает веру, все равно им, будешь ты предупреждать их или не будешь предупреждать; они не поверят» [Коран, 2: 6]. Второй аспект куфра — неблагодарность к Аллаху, как в аяте «Кто благодарен, тот [получает] во благо своей душе. А если кто не признателен, то ведь мой Господь — Богатый, Великодушный» [Коран, 27: 40].

Третий аспект, утверждает Мукатил, состоит в том, чтобы объявить себя свободным, отдельным и отличным подобно тому, как в аяте «Но потом, в День воскресения, одни из вас станут отвергать и проклинать других»⁸⁰ [Коран, 29: 25].

6.4. Заключение и комментарии

В свете этих обсуждений мы можем сделать вывод, что *ат-тафсир би ар-ра'й ал-махмуд* («тафсир, достойный похвалы») — это толкование, основанное на независимом мнении, которое соответствует толкованию Корана Пророком или устоявшимся принципам ислама, а также не противоречит нормам арабского языка.

⁸⁰ Abbott N. Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition. P. 92–93.

Во времена Пророка и во время правления первых двух халифов, Абу Бакра и Умара, термин *ра'й* не имел отрицательного смысла и понимался как личное мнение и аналогия. После убийства Усмана, третьего халифа, мусульмане подверглись внутреннему расколу, и каждая группа, включая сторонников Абу Бакра и Умара, использовала Коран для поддержки своей точки зрения.

В частности, сунниты и шииты искажали значение некоторых аятов надуманными толкованиями, используя для поддержки своей собственной точки зрения сфабрикованные хадисы. В результате некоторые выдающиеся ученые, такие как Саид ибн ал-Мусайиб, Салим ибн Абд Аллаха, ал-Кайим ибн Мухаммад и другие, воздержались от тафсира. Впоследствии термин *ра'й* стал отождествляться с сектантством. Эти теологические политические школы продолжали распространяться по мусульманскому миру и существуют по сей день. Их толкования приобрели полемический характер, что в конечном итоге привело к разделению видов *ат-тафсир би ар-ра'й* на две группы: *ат-тафсир би ар-ра'й ал-махмуд* и *ат-тафсир би ар-ра'й ал-мазмум*.

Тем не менее, когда различные школы мысли развивались в результате различных теологических или политических разногласий, тафсир, к сожалению, оказался втянут в полемику, что привело к потере его объективности. Например, Муджахид интерпретирует аят «Одни лица в тот день будут сиять [яркостью и красотой] и взирать на своего Господа» [Коран, 75: 22–23] не только не так, как его объясняют Пророк и его сподвижники, но фактически противоречит им. Стоит также отметить, что, хотя тафсир Муджахида не обозначен как *бид'а*, тафсир мутазиликов, которые толковали Коран так же, как Муджахид, обозначен как таковой.

Критический взгляд на споры как противников, так и сторонников *ар-ра'й* в защиту своей позиции показывает, что часть аргументов нуждаются в большей поддержке, другие же считаются неуместными. Например, противники *ра'й* цитируют аят «И Мы ниспослали тебе [также] Напоминание для того, чтобы ты разъяснил людям то, что им ниспослано, и для того, чтобы они поразмыслили» [Коран, 16: 44], чтобы поддержать их неприятие *ра'й*. На мой взгляд, этот аргумент является слабым с практической точки зрения, поскольку Пророк не объяснил весь Коран, следовательно,

Тафсир, основанный на личном мнении (*Ат-тафсїр би ар-ра'ї*)

его сподвижники использовали свое собственное мнение при объяснении некоторых из его аятов.

Но в любом случае позиция большинства ученых такова, что *ат-тафсїр би ар-ра'ї* (в частности *ат-тафсїр би ар-ра'ї ал-мах-мūd*) допускается при определенных условиях, он доступен людям, наделенным глубокими знаниями и использующим надежные источники.

Глава 7

Тенденции современного толкования Корана

С 1750 г. до середины XX в. в мусульманском мире усиливаются процессы оккупации и упадка, при этом цивилизация под культурным и политическим влиянием Запада все глубже проникает во все стороны жизни мусульман — социальную, политическую, образовательную, культурную и экономическую.

Чтобы остановить эту тенденцию, выдвигались различные идеи возрождения и движения за реформы, направленные на восстановление и укрепление исламской идентичности, в качестве примера можно привести Индию и Египет. Некоторые движения стремились достичь своих целей путем принятия рациональных, интеллектуальных и научных подходов к осмыслению ислама как образа жизни. Так появились новые тенденции в исламской литературе вообще и в тафсире в частности. Далее рассматриваются аспекты, касающиеся шести направлений:

1. Интеллектуальное.
2. Научное.
3. Риторическое.
4. Филологическое.
5. Традиционное.
6. Естествоведческое.

Отметим, что Дж. Дж. Г. Янсен точно заметил, что ни один современный экзегет не создал работы, посвященной исключительно

одному конкретному аспекту. Он, однако, разделил современную экзегезу на три, а не шесть категорий: научные, традиционные и злободневные мусульманские дела ¹.

7.1. Интеллектуальная и социальная интерпретация

Сторонники такого подхода стремятся разбудить в мусульманах осознание, что Коран был явлен прежде всего для того, чтобы направлять человечество, и что он учит человека тому, как достичь успеха в этой жизни и в последующей. Таким образом, Коран представляется как ответ на все проблемы человечества, его духовные и мирские потребности. Мусульмане должны искать в Коране решения неурядиц во всех сферах своей жизни: социальной, экономической, политической, повседневной и т. д. Согласно этому подходу, мусульмане должны воспринимать Коран как непосредственное руководство к действию, использовать его в соответствии с тем, как мусульмане воспринимают свои проблемы в современном мире. Это напрямую противоречит постоянной опоре на классическое толкование Корана. Согласно этой точке зрения, классические интерпретации, хотя и будучи применимыми для своего времени и для конкретного исторического момента, не обязательно соответствуют реалиям, в которых живут современные мусульмане ².

Тафсир ал-Кур'ан ал-Хаким

Наиболее популярной работой этого направления является объемное сочинение *Тафсир ал-Кур'ан ал-хаким*, также известное под названием *Тафсир ал-манар*. Этот труд фактически представляет собой сочетание произведений шейха Мухаммада Абдо и его ученика Мухаммада Рашида Риды. Абдо читал серию лекций по тафсиру в университете ал-Азхар в течение шести лет (с 1317 г. х. до 1323 г. х., до своей кончины) и дал толкование только первых четырех сур Корана.

¹ Jansen J. G. The Interpretation of the Koran in Modern Egypt. Leiden: EJ. Brill, 1974. P. 7–8.

² Rida M. R. Tafsir Al-Manar. Vol. 1. P. 17; Vol. 4. P. 43.

Мухаммад Рашид Рида, будучи самым выдающимся учеником Мухаммада Абдо, публиковал свои собственные заметки и лекции своего учителя в журнале *Ал-манār*. Впоследствии он собрал все конспекты лекций Абдо с некоторыми собственными комментариями и толкованиями, охватывающими двенадцать сур. Абдо успел одобрить первые четыре суры до своей смерти. Рашид Рида после кончины учителя продолжил толковать Коран в одиночку с аята 4: 125 до 12: 107. Рида указал те части, за которые он и его учитель отвечали вместе, а также отметил, где заканчивались слова Абдо и начинались его собственные добавления³. Работа была опубликована в Бейруте издательством «Дār ал-фикр» в двенадцати томах⁴.

Цель Шейха Абдо — произвести на мусульман впечатление, что Коран — это Священное Писание, ниспосланное для того, чтобы направить человечество к достижению успеха в этой жизни и в загробном мире⁵.

Кроме того, Рашид Рида подробно объяснил желания, которые его учитель хотел исполнить через свое учение и толкование. Он говорил, что в исламе нет ничего, что противоречило бы модернизации, за исключением некоторых вопросов, связанных с ростовщичеством.

Рашид Рида цитирует Абдо: «Я готов установить гармонию между истинным исламом и тем, что может понадобиться Османской империи, чтобы достичь уровня цивилизации, достигнутого западом, через модернизационный процесс, за которым следует запад. Я сделаю это непосредственно через преподавание Корана и следование за подлинной традицией Пророка, а не через определенную школу мысли в исламе»⁶.

Характеристики и методология экзегезы Абдо

В своей работе «Ислам и модернизация в Египте» Чарльз Адамс прекрасно описал характер комментария Абдо следующим образом:

³ *Rida M. R. Tafsir Al-Manar. Vol. 1. P. 15–16; См.: Islamic Studies Presented to Charles J. Adams / Ed. by Hallaq W. B. and Little D. P. Leiden; New York: Brill, 1990. P. 22.*

⁴ *Al-Dhahabi M. H. Al-Tafsir wa al-Mufasssirun. Vol. 2. P. 528.*

⁵ *Rida M. R. Tafsir Al-Manar. Vol. 1. P. 17.*

⁶ *Ibid. Vol. 1. P. 239; См.: Goldziher I. Madhahib al-Tafsir al-Islami. P. 353.*

Он делает основной упор на руководство Корана в соответствии с айатами, которые его составляют, а также на предостережения и добрые наставления, указания и исправления, для которых он был ниспослан, в то же время заботясь о требованиях современных условий в отношении приемлемости формулировок и принимая во внимание возможности различных видов читателей и их способность к пониманию ⁷.

Следующее высказывание Абдо дает четкое представление о его толковании:

Сегодня тафсир находится в руках нашего народа (мусульман), но до недавних пор он был не более чем имитацией классических [сочинений] ученых, хотя эти сочинения, возможно, и отклонялись от основного предназначения Корана. [Однако] в Судный день Бог не будет спрашивать [кого-либо] о том, что понималось [другими] ранее. Напротив, он спросит, что вы поняли о его книге? Размышляли ли вы над смыслом книги, которая была дана вам? ⁸

Это наглядно свидетельствует о том, что Абдо основывал свою экзегезу на собственном понимании Корана. В результате он отверг некоторые уже устоявшиеся принципы или истолковал их иначе, чем большинство ученых-мусульман. Новый подход Абдо касается, например, его интерпретации ангелов, Иблиса и коранического рассказа о полете птиц ⁹.

Наконец, *Тафсир ал-манар* содержит различные интерпретации и утверждения, начиная от толкования Пророка и его сподвижников, интерпретации непосредственных наследников и заканчивая лингвистическими соображениями, такими как риторика, цитаты из еврейских и христианских источников, а также судебными вопросами.

Работа в целом была хорошо принята мусульманским миром. Однако некоторые ученые, такие как Субхи ас-Салих, Фахд Абд

⁷ Adam C. Islam and Modernism in Egypt. Oxford: Oxford University Press, 1933. P. 111.

⁸ Rida M. R. Tafsir Al-Manar. Vol. 2. P. 25–26.

⁹ Al-Muhtasibi A. A. Ittijahat al-Tafsir fi al-‘Asr al-Rahin. 2nd edn. Jordan: Jam‘iyyah ‘Ummal al-Matabi ‘al-Ta‘awuniyyah, 1982. P. 157, 183–185. См.: Al-Dhahabi M. H. Al-Tafsir wa al-Mufasssirun. Vol. 2. P. 543.

ар-Рахман ар-Руми и другие, критиковали *Тафсър ал-манър*¹⁰, и эта критика была в основном направлена на те идеи, которые, как упоминалось выше, отвергают установленные принципы толкований Корана.

Вклад Мухаммада Рашида Рида в экзегезу Корана состоит из суждений, которые в малой степени отличаются от мнения его учителя, за исключением нескольких понятий, касающихся применения хадисов — области, где Рашид Рида, судя по всему, придерживался классического мышления в большей степени, чем его учитель.

7.2. Научный подход

Этот подход решительно выступает за то, чтобы Коран понимался в свете науки, скорее в связи с научными достижениями современного мира, нежели с точки зрения правоведения. Одним из репрезентативных сочинений этого направления является *Ал-джавахир фй тафсър ал-Кур'ан ал-карйм* («Жемчужины из тафсира Священного Корана») шейха Джавхара Тантави (ум. в 1940 г. н. э.). Тантави читал лекции в Дар ал-улуме в Каире, где преподавал толкование Корана, а также публиковал статьи, касающиеся тафсира, в журнале *Маджаллат ал-Маләджи' ал-'Аббәсийа*. Впоследствии он собрал эти лекции в двадцать пять томов, которые затем были опубликованы в Каире¹¹.

В своем вступительном слове Тантави называет причину, по которой он написал свою работу: «Когда я осмотрел мусульманскую общину, я обнаружил, что большинство мусульманских интеллектуалов игнорируют важность естественных наук. Лишь немногие из них задумывались об этом. Таким образом, я намеревался написать толкование Корана в надежде, что оно вдохновит мусульман на изучение естествознания, медицины, математики, инженерии, астрономии и прочих наук». Очевидно, что он хотел

¹⁰ *Al-Rumi F. A. Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Hadithah fi al-Tafsir*. Vol. 1. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1981. P. 149–154; *Al-Salih S. Mabathith fi 'Ulum al-Qur'an*. 2nd edn. Beirut: Dar al-Malayin, 1986. P. 297.

¹¹ *Al-Shaykh Tantawi Jawhari*. *Al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an*. Vol. 1. Cairo: Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awlaldih, 1951. P. 2.

вдохновить мусульманских ученых своим толкованием айатов Корана, относящихся к научным предложениям, чтобы те следовали его новому подходу к научной экзегезе.

Тантави был твердо убежден в том, что в XX в. толкование Корана, в котором используется методология научного подхода, было важнее классической интерпретации. Он заявил, что научный подход к толкованию Корана возлагается на отдельных лиц, в то время как юриспруденция является прерогативой специалистов по праву. Таким образом, он открыто выступил с критикой в адрес правоведов: «Знание, которое мы включили в кораническую экзегезу, — это знание, которое игнорировали незначительные правоведы ислама. Сейчас время революции. Это время, когда раскрываются все реалии»¹² (то есть это время, когда мы должны отвергнуть классический тафсир и принять тафсир, базирующийся на современной науке).

Он начинал каждое из своих объяснений с прояснения конкретного отрывка из Корана слово за словом, а после продолжал разъяснение различными способами. Например, когда аят был связан с той или иной отраслью науки, он давал подробное научное объяснение по данному предмету, ссылаясь на современные науки. В качестве примеров он использовал в *Ал-джавāхир фī тафсīр ал-Кур'āн ал-карīm* также иллюстрации, растения и прочие вещи. Кроме того, Тантави использовал также еврейские и христианские источники, такие как Евангелие от Варнавы¹³.

Современные ученые восприняли методологию Тантави без энтузиазма. Субхи ас-Салих, Дженсен и другие критиковали ее за чрезмерное, по их мнению, внимание к научным соображениям, в результате чего эта работа не рассматривалась как подлинная экзегеза¹⁴.

7.3. Риторико-литературный стиль

Стиль этого подхода риторический, с большим вниманием к литературно-социологическим соображениям. Цели данного направ-

¹² *Al-Shaykh Tantawi Jawhari. Al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an. Vol. 1. P. 116.*

¹³ *Al-Dhahabi M. H. Al-Tafsir wa al-Mufasssirun. Vol. 2. P. 487.*

¹⁴ *Al-Salih S. Mabathith fi 'Ulum al-Qur'an. P. 297.*

ления совпадают с целями толкований Мухаммада Абдо. Наглядной иллюстрацией риторического подхода является труд *Фи зилāl ал-Кур'āн* Сайида Кутба, опубликованный в Каире в восьми томах. Сайид Кутб получил образование в области арабской литературы и социологии, а также был активным членом «Братьев-мусульман», самого мощного исламского движения в Египте. В своем вступительном слове Сайид Кутб утверждает, что решение проблем мусульманской общины и человечества кроется в преподавании и практическом применении Корана. Причина этого заключается в том, что Коран — это книга, созданная прежде всего для того, чтобы направлять человечество к достижению мира и счастья¹⁵.

В *Фи зилāl ал-Кур'āн* Кутб сначала давал общий обзор суры целиком, излагая ее основные положения и конечную цель, затем обсуждал каждую фразу и каждый аят. Он не объяснял каждое слово, как это делается во многих классических произведениях. Если существовал какой-либо хадис от Пророка, касающийся значения того или иного айата, то Кутб упоминал о нем, а также о случаях откровения. В конце обычно дается краткое изложение суры, указывающее на связь ее со следующейсурой.

Несмотря на то, что доминирующий стиль *Фи зилāl ал-Кур'āн* — риторический, Кутб неизменно отсылает своих читателей к правоведческой литературе ислама, утверждая, что юридические вопросы не являются целью его тафсира. Интересно, что он уделяет богословским аргументам очень мало внимания.

Труд *Фи зилāl ал-Кур'āн* получил широкое признание мусульман всего мира во многом потому, что он сосредоточен на социальных проблемах, пережитых мусульманами его времени. Мухаммад Айуб справедливо отметил, что эта работа получила положительный отклик как в суннитской, так и в шиитской общине¹⁶.

7.4. Филологическая интерпретация и исторический комментарий

Такой подход предполагает, что Коран должен быть понятен на арабском языке только потому, что Священное Писание было ни-

¹⁵ Qutb S. *Fi-Zilal al-Qur'an*. 10th edn. Vol. 1. Beirut: Dar al-Shuruq, 1982. P. 11–16.

¹⁶ Ayoub M. *The Qur'an and its Interpreters*. Vol. 1. P. 39.

спослано на арабском языке. Согласно этому подходу, необходимо знать хронологический порядок написания Корана, а также связанные с раскрытием текста обстоятельства — время и место. Несмотря на то, что не существует полной работы, которая бы отражала это течение, есть, однако, одна неоконченная книга, которая выполняет эту задачу. Этот текст называется *Тафсир ал-байан ли ал-Кур'ан ал-Карим*, написан он был Аишей бинт Абд ар-Рахман аш-Шати, более известной под именем Бинт аш-Шати.

Концепция этого направления была создана Амином ал-Хули (ум. 1967 г. н. э.), который так и не опубликовал собственный комментарий к Корану, хотя преподавал толкование Корана в *Ал-Джам'и'а ал-мисрийа* (египетском университете) в Гизе. Для Амина ал-Хули идеальный комментарий тафсира следует разделить на две части. Первая часть должна быть посвящена изучению предыстории Корана, истории его возникновения, состоянию арабского общества на момент открытия Писания, арабскому языку, а также другим смежным темам. Вторая часть содержит комментарий и толкование аятов Корана в свете предварительных исследований¹⁷.

Бинт аш-Шати, ученица Амина ал-Хули, ставшая впоследствии его женой, познакомилась с этой методологией благодаря своему мужу и отнеслась к ней с большим энтузиазмом. Она начала отстаивать ее в 1964 г., посвятив данной теме много своих лекций¹⁸. Примечательно, что, развивая или конкретизируя работу своего мужа *Манхадж таждид*, она подытожила принципы развития этой методологии в следующих четырех направлениях:

1. *Тема*. В качестве основы метода необходимо собрать все суры и аяты, а затем распределить их по изучаемым темам.
2. *Контекстуальное понимание*. Для контекстуального понимания того или иного коранического понятия аяты, упоминающие о нем, помещаются в хронологическом порядке их раскрытия, чтобы были известны обстоятельства места и времени их явления. Традиционные сообщения о «случаях откровений» принимаются во внимание только в той мере, в

¹⁷ Jansen J. G. The Interpretation of the Koran in Modern Egypt. P. 65.

¹⁸ Sharif M. I. Ittijahat al-Tajdid fi Tafsir al-Qur'an fi Misr. Cairo: Dar al-Turath, 1982. P. 597. Также см.: Boullata I. J. "Modern Qur'an Exegesis: A Study of Bint al-Shati's Method". The Muslim World. No. 64. 1979. P. 104.

какой эти случаи соответствуют контекстуальным обстоятельствам и связаны с откровением определённого айата. Они не являются его целью или причиной *sine qua non*. С этой точки зрения значение Корана заключается в общности слов, из которых он состоит, а не в особенностях конкретного случая.

3. *Лингвистическое понимание*. Поскольку арабский язык является языком Корана, для понимания значения слов ищется их оригинальное лингвистическое значение, благодаря которому можно понять смысл слов в различных буквальных и образных его проявлениях. Затем каждое значение учитывается путем сбора всех форм этого слова в Коране и изучения их непосредственного контекста в конкретных айатах и сурах, а также в Коране в целом.
4. *Понимание тонкостей формулировок*. Для этого учитывается как форма, так и содержание конкретного текста в его трактовках. Затем рассматриваются высказывания экзегетов по отношению к изучаемому тексту, в итоге принимается только то, что согласуется с текстом. Исключаются все толкования фанатиков (сект) и все назидания *исрā'илиййāt* (еврейско-христианских источников), навязываемые тафсиру. Подобным образом грамматическое и риторическое толкование Корана следует рассматривать именно как критерий, по которому оцениваются правила грамматиков и риториков, а не наоборот, поскольку для большинства толкователей арабский язык не является родным¹⁹.

Что касается методологии Бинт аш-Шати и некоторых ее важных выводов и деталей, то они рассмотрены Мухаммадом Шарифом и Боуллатой²⁰. Тафсир Бинт аш-Шати был описан Манна ал-Каттаном как удовлетворительное начинание. Тем не менее он выражает некоторую озабоченность в связи с недостатками этого метода в отношении некоторых аспектов коранических наук, включая,

¹⁹ Boullata I. J. "Modern Qur'an Exegesis". The Muslim World. No. 64. 1979. P. 104–105.

²⁰ Sharif M. I. Ittijahat al-Tajdid fi Tafsir al-Qur'an fi Misr. P. 595–610; Также см.: Boullata I. J. "Modern Qur'an Exegesis". P. 104–112.

например, чудеса, связанные с кораническими законами и их основными принципами. Мухаммад Шариф также высказал ряд замечаний, аналогичных критике ал-Каттана ²¹.

7.5. Традиционный подход

Этот подход в значительной степени опирается на классическую исламскую литературу — тафсиры, но при этом затрагивает и некоторые проблемы современности. Среди представителей этого направления шейх Мухаммад Джамал ад-дин ал-Касими (1866–1914), автор сочинения *Мах̣āsин ат-та'вйл*, и Мухаммад ат-Тахир ибн Ашур, автор знаменитого сочинения *Ат-тахрӣр ва ат-танвӣр*, которое мы будем обсуждать далее.

Аш-Шайх Мухаммад ат-Тахир ибн Ашур — современный ученый из Туниса (ум. 1960), один из наиболее выдающихся мусульманских ученых XX в. Он был компетентным *усӯлӣ* (правоведом-теоретиком), муфассиром, судьей и муфтием Туниса. *Ат-тахрӣр ва ат-танвӣр*, его знаменитый труд, первоначально был опубликован под названием *Тахрӣр ал-ма'нā ас-садӣд ва танвӣр ал-'акл ад-джадӣд*, которое позже было им сокращено до *Ат-тахрӣр ва ат-танвӣр*.

Работа носит всеобъемлющий характер и отличается своим традиционным подходом. Ее справедливо можно назвать энциклопедией. Ибн Ашур утверждал, что его тафсир — самый лучший из всех тафсиров, но при этом в нем собрано лучшее из всех иных тафсиров: *Фа фйх ахсан мāфй ат-тафāсир ва фйх ахсан мин мāфй ат-тафāсир* (то есть в его книге может быть найдено лучшее толкование Корана, а также в ней собраны лучшие отрывки из других тафсиров).

По словам ибн Ашура, он давно мечтал создать тафсир Корана с целью прояснения его тонкостей и общего законодательства (*ат-ташрӣ'*), но задача эта, учитывая огромную её сложность, оставалась лишь его мечтой до тех пор, пока в один прекрасный день он не оставил свои надежды, принимая в расчет свою должность судьи и

²¹ *Al-Qattan M. Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an*. Cairo: Maktabat Wahba, 1981. P. 375.

связанные с ней обязанности. Тем не менее спустя время он стал муфтием Туниса, это означало, что теперь у него есть право выносить фетвы (исламские юридические заключения), а также что он мог наконец начать работать над своим собственным комментарием к Корану и осуществить мечту, которую он так долго стремился воплотить в жизнь. Ибн Ашур утверждал, что включил в свой ныне известный тафсир тонкости, о которых до него никто не упоминал. В связи с этим он указывал, что провел на основе новых источников новаторские исследования и записал полученные им в результате этих исследований выводы, которыми Аллах благословил его и о которых до него никогда не упоминалось ни в одной экзегезе. Под этим он подразумевает, что другие люди, возможно, также открывали их, но на основании других источников.

Ибн Ашур говорил также, что при написании своего тафсира он сосредоточился на аспектах коранических чудес, на риторических тонкостях *ас-сәлīb ал-исти'мāl* (букв.: на «стиле использования»). Это арабская фраза, используемая для обозначения различных стилей написания Корана, взаимосвязи между аятами, а также уточнения значения коранических терминов и их точного диалектического использования, не упомянутого во многих словарях арабского языка.

Во-первых, Ибн Ашур, следуя собственной методологии, всегда начинал обсуждение суры с непосредственного упоминания ее названия. Если название было дано Пророком, то приводился соответствующий хадис, если же суру назвал сподвижник, то Ибн Ашур упоминал также и имя сахаба. Во-вторых, он называл, к какому из двух периодов (макканскому или мединскому) принадлежит сура. В-третьих, он указывал положение суры в хронологическом порядке откровения. В-четвертых, он отмечал количество аятов, содержащихся в суре, и в заключение объяснял цель и задачи суры.

Кроме этого в сочинении приводятся многочисленные хадисы, ссылки на *ас-сәбāб ан-нузūл* ('обстоятельства откровения'), высказывания сподвижников и преемников о тафсире, имена различных экзегетов, а также муфассиров, глубокое и продолжительное обсуждение *балāғха* ('риторики'), филологический и грамматический анализ, *мунāsабāt байн ал-āйāt* ('взаимосвязь между аятами'), фикх ('исламское правоведение') и др.

7.6. Естественная история

Мухаммад аз-Захаби (1915–1977) описывает это явление как течение, предпочитаемое вероотступниками, тогда как Дженсен называет его приближением к естественной истории. Аз-Захаби, будучи мусульманином, больше интересовался содержанием исламских произведений, в то время как Дженсен рассматривал их скорее с точки зрения западного ученого²². Основное положение этого течения состоит в том, что вся тафсирная литература не имеет никакого значения. Оно даже отвергает некоторые установленные принципы Корана и хадисов, а также чудеса пророков Ибрахима, Мусы, Исы, Сулаймана и пр., устанавливая, что в этом состоит новый метод понимания Корана. Одним из выдающихся произведений данного направления является противоречивая работа Мухаммада Абу Зайда *Ал-хидāйа ва ал-‘ирфāн*, конфискованная университетом ал-Азхар, объявившим ее автора вероотступником и вынесшим фетву, отрицающую ее содержание²³.

²² *Al-Dhahabi M. H. Al-Tafsir wa al-Mufasssirun. Vol. 1. P. 500; Jansen J. G. The Interpretation of the Koran in Modern Egypt. P. 35.*

²³ *Al-Dhahabi M. H. Al-Tafsir wa al-Mufasssirun. Vol. 2. P. 500–509.*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Толкование Корана имеет долгую историю развития. Его цель — прояснение истинного смысла Священной Книги. Каждое поколение экзегетов подходило к тафсиру с позиций, присущих времени, месту и обстоятельствам той эпохи, в которой они жили. Интерпретация Корана началась с пророка Мухаммада, главного толкователя, который давал точные и ясные объяснения. После его смерти сподвижники посчитали, что именно на них возложена божественная обязанность распространять эти знания и обучать Корану и его толкованию следующие поколения мусульман. За это время возникли четыре основные школы толкования Корана, названные по областям, в которых они стали заметными: макканская школа (возглавляемая Абд Аллахом ибн Аббасом), мадинская школа (возглавляемая Убайем ибн Кабом), иракская школа (возглавляемая Абд Аллахом ибн Масудом) и шамская школа (большая Сирия, или Левант).

Каждая из этих школ выпустила ряд значимых произведений, посвященных толкованию Корана. В эпоху табиитов методология и природа интерпретации мало чем отличались от тех, что были у сподвижников. Метод состоял из комбинации опоры на передачи и личного, но хорошо обоснованного интеллектуального мнения.

Позднее тафсиры сподвижников и преемников стали предметом ожесточенных споров среди ученых, которые разделялись в мнениях по вопросу, стоит ли считать их тафсиры обязывающим авторитетом (*худжей*). Этот вопрос затем имел последствия на уровне шариата. Среди сторонников того, что тафсир сподвижников является обязывающим для будущих поколений, были имам Малик, имам Ахмад ибн Ханбал, Ибн Таймийа и Ибн Кайим. Среди про-

тивников этого мнения числились имам Абу Ханифа, имам аш-Шафии, ал-Газали, Абу Хайан и Ибн Атия. Аргументы тех, кто считал, что тафсир сподвижников был обязывающим доказательством, основывались главным образом на обосновании достоинств сподвижников, в то время как аргументы тех, кто считал иначе, основывались на текстовых доказательствах и интеллектуальном анализе.

Вопросу авторитета тафсира табиinov уделялось значительно меньше внимания. Ибн Кайим был одним из сторонников обязывающего характера своего тафсира — и едва ли не самым сильным.

В течение первого века хиджры не существовало тафсира, охватывающего весь текст Корана. Единственным известным сохранившимся комментарием этого типа является *Джами' ал-байāн 'ан-еа'вил ай ал-Кур'āн* ат-Табари. Эта работа затрагивает весь Коран, суру за сурой и аят за аятом. Однако и Ибн Хазм, и ат-Тахар ибн Ашур выдвигают два положения: во-первых, что полный тафсир действительно существовал до ат-Табари и был написан Абу Абд ар-Рахманом Баки ибн Махладом ибн Йазидом (ум. 273/889), но впоследствии был утерян; во-вторых, что комментарий Баки был более полным, чем тафсир ат-Табари. Эту точку зрения поддерживает Тахир ибн Ашур, который заявил, что нашел некоторые тома этой работы в Тунисе, не приведя дополнительных подробностей. Также ее сторонником является Ибн Хазм, утверждавший, что не было никакого толкования, сравнимого с тафсиром Баки.

После четвертого века хиджры в области толкования Корана произошли три основных изменения: использование непроверенных утверждений, наступление эпохи специализации и появление предосудительного толкования, или *тафсйр ал-бид'а*. Ас-Суйути описал это как эпоху сокращения цепочки повествований (*ихтисār ал-асāнйд*).

Появление этих трех новшеств впоследствии привело к еще двум важным событиям в области интерпретации Корана. К ним относятся *ат-тафсйр би ал-ма'сӯр* и, в противовес, *ат-тафсйр би ар-ра'й*. Разные ученые далее разделили второй тип на еще две категории: *ат-тафсйр би ар-ра'й ал-махмӯд* и *ат-тафсйр би ар-ра'й ал-мазмӯм*. *Ат-тафсйр би ар-ра'й ал-махмӯд* был связан с формированием или признанием научных и интеллектуальных основ ра-

Заключение

ционального иджтихада, обеспечивающего надлежащее участие в науках толкования Корана.

Эпоха специализации характеризуется распространением тафсира на другие специальности, такие как правоведение, грамматика и прочие формы тафсира. *Бид'а ат-тафсир*, как его называют Ибн Таймийа, ас-Суйути и аз-Захаби, на самом деле является сектантским тафсиром, созданным мутазилитскими, шиитскими или суфийскими толкователями.

Тем не менее мусульманские ученые продолжали составлять свои толкования Корана. Продолжали появляться новые тенденции экзегезы, в результате которых возникали новые категории тафсира, такие его интерпретации, как научная, литературная, естественно-историческая и филологическая. Как отмечалось ранее, для классиков было обычным писать тафсиры, ставя главной целью воспитание своего поколения. Да вознаградит их Аллах за их похвальные намерения.

В XX в. и в наше время многие современные ученые, следуя по стопам муфассиров-предшественников, изо всех сил старались донести до мусульман и до прочего мира правильное понимание Корана, пытаясь расширить знания о содержащемся в нем наставлении и о том, как следует жить в соответствии с его принципами. Точное понимание Корана и истинного смысла его стихов, на мой взгляд, составляет суть, пожалуй, самой важной из исламских наук — экзегезы Корана или тафсира.

Послание вполне очевидно, по крайней мере для мусульман. Успех как в этой жизни, так и в загробном мире может быть достигнут лишь по воле Аллаха и в результате жизни, прожитой в соответствии с принципами, изложенными в его послании к человечеству — Коране. Именно поэтому крайне важно, чтобы священный текст был изучен, внимательно рассмотрен, получил внимание и приоритет и удостоился уважения, которого он заслуживает.

СЛОВАРЬ

- ‘Адāла* — правда, справедливость
‘Урф — обычай
‘Адил — справедливый человек
Аб‘ад ал-аджалайн — самый продолжительный период идды
Аввала — вернуться, прибыть в конечный пункт, толковать
Айаты (ед. *айат*) — стихи, из которых состоит Коран
Асар — след
Асар хуффа ал-ба‘йр — надрез на копыте верблюда, сделанный для того, чтобы иметь возможность определить его следы и отследить его
Асāлиб ал-исти‘мāl — литературный стиль, стилистическая особенность, риторическая тонкость
Ахл ал-хакйкха — люди истины, праведники
Ахл ас-сунна ва ад-джамā‘а — люди, придерживающиеся традиций Пророка, его сподвижников и преемников
Байāн — разъяснение
Балāга — арабская риторика
Бид‘а — нововведение
Бисми Аллāх — во имя Аллаха
Гарйб — странные слова
Джахилийя — традиции арабов, осужденные в исламе, когда пророк Мухаммад стал Божьим Посланником, поведение, которое не терпит ислам (букв.: невежество)
Заках (закят) — обязательная благотворительность
Зухд — аскеза
Зāхир — общедоступное
И‘тикāд — вера
Идда — запрет на вступление в брак вдовы или разведенной женщины (четыре месяца и десять дней для вдовы, три менструальных цикла для женщины, у которой они есть, и три месяца для женщины, у которой менструаций нет)

Иджтихад — чрезмерное старание, прикладываемое правоведом, чтобы вывести закон (букв.: усилие)

Ийāла — согласование, управление

Исрā'илийāt — хадисы, пришедшие от еврейских и христианских источников

Истинbāt — (логический) вывод

Истифā' — выбор, отбор

Истихādāt — цитата или стих, приведенные, чтобы подкрепить мнение

Иттакū ат-тафсīр — повтор из экзегезы Корана

Ихрām — особое состояние для паломничества и одежда, которую носят паломники

Ихтисār — сокращение, аббревиатура

Ихтāранī — он выбрал меня

Кавл — утверждение, слова

Калāла — умерший человек, который не оставил после себя наследников

ал-Карīm — Великодушный, одно из имен Аллаха

Кийās — аналогия

Кирā'a — декламация

Кисās — справедливое возмездие

ал-Курсий — (Божий) престол

Куссās — рассказчики

ал-Кутуб ас-Ситта — шесть основных сборников хадисов

Куфр — неверие

Кāла — он сказал

Ла 'амрī — (клянусь) моей жизнью. Используемое арабами выражение, которое не имеет буквального значения.

ал-Ма'sūr — передаваемая информация, восходящая к Пророку, его сподвижникам и второму поколению мусульман (букв.: отслеживаемое)

ал-Мазмūм — заслуживающий порицания

Максūdухā — значение, смысл

ал-Мамдūх — достойный похвалы

ал-Марва — холм в Макке, который считается символом Бога

ал-Масмū' — услышанное

Маихūd — увиденный, Судный день

Мубтади'a — новаторы ислама

Муджассим — человекоподобный

Муджтахид — компетентный ученый, использующий иджтихад

Муктасид — тот, кто выбирает средний путь, человек умеренных взглядов

- Мулхид* — отступник, неверный, неверующий
- Мунāсабāt* — пропорциональные отношения между айатами Корана, пропорции
- ал-Муташибихāt* — не вполне ясные айаты, которые открыты для разных интерпретаций
- Муфассиры* (ед. *муфассир*) — экзегеты, толкователи Корана
- Мухаддисы* (ед. *мухаддис*) — ученые, занимающиеся хадисами
- ан-Накл* — передача
- Нахв* — арабское языкознание
- Ни'ма* — благословение
- ар-Ра'й* — мнение
- Ра'с ал-муфассирйн* — глава толкователей, выдающийся экзегет
- ар-Рахйм* — Милосердный, одно из имен Аллаха
- ар-Рахмāн* — Милостивый, одно из имен Аллаха
- Рибā* — ростовщичество
- Салаф* — предшественники, сахабы и табиины
- Сахабы* (ед. *сахаб*) — сподвижники пророка Мухаммада
- Сисилат ал-казиб* — ложная цепочка передатчиков
- Сифāt* — свойства, качества
- Сура* — глава Корана
- Суфши* — приверженцы суфизма
- Та'вйл* — толкование
- Та'хир* — подлежащее, стоящее в конце предложения
- Табиины* (ед. *табиин*) — люди, которые встречались с одним из сподвижников Пророка, но не видели Пророка вживую
- Табййн* — иллюстрация
- Тавхйд* (*таухид*) — вера в единобожие
- Тарджумāн ал-Кур'āн* — толкователь Корана, титул Ибн Аббаса
- Тафсир* — толкование Корана
- ат-Тафсйр ал-мавдӯ'й* — тематическое толкование Корана
- ат-Тафсира* — исследование мочи врачом для определения болезни пациента
- Улй ал-амр* — главы обществ, те, кто в ответе перед людьми
- Усӯл ал-фикх* — принципы фикха
- Ухуд* — гора в Мадине
- Факад кафар* — воистину, он не веровал
- Факихи* (ед. *факих*) — мусульманские правоведы, те, кто изучил фикх
- Фассар* — объяснение
- Фетвы* (ед. *фетва*) — судебные приговоры, правовое заключение
- Фулāн мин ахл ар-ра'й* — те люди являются людьми, имеющими собственное мнение

Словарь

ал-Фāтиха — букв.: открытие, первая сура Корана

Хабр хāзихи ал-умма — ученый-мусульманин

Хадис — слова и поступки пророка Мухаммада, а также все, что получило его молчаливое одобрение

Халиф — титул правителя мусульман

Хасана — добро

ал-Хасф — подлость, позор, поглощение земель

Хиджра — переселение пророка Мухаммада и его сподвижников из Мекки в Медину

ал-Хурūф ал-муката 'а — сокращенные буквосочетания из Корана

Хурāфāt — сказка, небылица

Шариат — исламский закон

Шахид — очевидец

ОБ АВТОРЕ

Доктор Али Сулайман Али — имам Мусульманской общины западных пригородов (Muslim Community of Western Suburbs, MCWS; г. Детройт, США) и руководитель Мусульманской социальной службы (ICNARELIEF USA). Али родился в Гане, а затем окончил Исламский университет Мадины в 1979 г. (специальность — арабистика, исламоведение). Научную работу продолжил в Мичиганском университете (г. Анн-Арбор), где получил магистерскую и докторскую степени в области исламоведения. Диссертация доктора Али, посвященная проблеме худжи (доказательства, имеющего обязывающую силу) в *тафсир би-л-ма 'сūr*, — веха в важной области науки. Автор книги преподавал исламоведение, страноведение мусульманских стран и арабский язык и коранические науки в Университете Детройт-Мерси, Оклэндском университете (Оберн-Хилс, Мичиган) и Муниципальном колледже Уэйн-каунти (Детройт, Мичиган).

Али Сулайман Али

КРАТКОЕ ВВЕДЕНИЕ В КОРАНИЧЕСКУЮ ЭКЗЕГЕЗУ

Макет подготовлен издательством
«Петербургское Востоковедение»

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я № 2
e-mail: pvcentre@mail.ru; *web-site:* <http://www.pvost.org>

Ответственный редактор — *О. И. Трофимова*
Литературный редактор — *Т. Г. Бугакова*
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*
Корректор — *Т. Г. Бугакова*
Дизайн обложки — *И. Т. Картвелишвили*

Подписано в печать 22.02.2022. Формат 60×90 ¹/₁₆
Бумага офсетная. Печать офсетная
Объем 11 печ. л. Тираж 500 экз.
Заказ № 112

PRINTED IN RUSSIA

Отпечатано в типографии ООО «Литография Принт»
191119, Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8, офис 14
web-site: www.litobook.ru
e-mail: info@litobook.ru

Прийти к точному пониманию Корана и истинному смыслу его аятов есть путь наиболее важной из исламских наук – коранической экзегезы, или тафсира. Начиная со времени кончины Пророка многие ученые неустанно трудились, чтобы предоставить правильное понимание Корана не только мусульманам, но и всем людям. Понимание должно быть настолько полным, насколько это возможно, – лишь тогда станет мыслимой попытка расширить знание руководства, которое содержится в Откровении, а равно и образа жизни, соответствующего его принципам. Настоящая работа прослеживает эволюцию коранической экзегезы от времен Пророка и его сподвижников и последователей, ранних муфассиров (экзегетов) с их независимыми тафсирами, до нынешней эпохи. В книге излагается содержание работ видных толкователей; различные методологии сравниваются и критикуются. В конечном итоге мы получаем широкое, но при этом важное резюме темы.

ISBN 978-5-85803-587-9



9 785858 035879