



ТАХА ДЖАБИР
АЛ-АЛВАНИ

ВОССТАНОВЛЕНИЕ
БАЛАНСА:
ГЛАВЕНСТВО
КОРАНА
И СТАТУС
СУННЫ

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

Taha Jabir Alalwani

**REVIVING THE BALANCE
THE AUTHORITY OF THE QUR'AN
AND THE STATUS OF THE SUNNAH**



London • Washington
The International Institute of Islamic Thought
2017

Таха Джабир ал-Алвани

**ВОССТАНОВЛЕНИЕ БАЛАНСА:
ГЛАВЕНСТВО КОРАНА
И СТАТУС СУННЫ**

Санкт-Петербург
Издательство «Петербургское Востоковедение»
2023

УДК 297
ББК Э38-2

*Книга издается под патронажем
Института интеграции знаний*

**Таха Джабир ал-Алвани. Восстановление баланса:
главенство Корана и статус Сунны / пер. с англ.
Ильхам Забиров. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2023. — 328 с.**

Труд Тахи Джабира ал-Алвани «Восстановление баланса: главенство Корана и статус Сунны» посвящен изучению места Сунны в исламе, подробно рассмотрены также вопросы становления устной и письменной традиции и проблемы, с которыми столкнулись ученые. Автор демонстрирует, как в своем желании подражать Пророку мусульманское сообщество, собрав Сунну воедино, стало пренебрегать Кораном, отдавая предпочтение сообщениям о делах и словах Пророка и оправдываясь тем, что эти повествования «содержат в себе» Коран. Данный труд был написан с целью восстановления взаимосвязи между этими двумя источниками. Автор подчеркивает, что следует отдавать приоритет Корану перед неразрывно с ним связанной пророческой Сунной, не допуская при этом противоречий между ними.

Книга адресована широкому кругу читателей, интересующихся проблемой соотношения Корана и Сунны.

ISBN 978-5-85803-617-3

- © Институт интеграции знаний,
издание на русском языке, 2023
- © The International Institute of Islamic Thought,
издание на английском языке, 2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	7
Глава 1. Пророчество и обязанности Пророка	10
Пророк как Посланник и человек	10
Пророки в Коране	20
Задачи, назначенные пророкам	24
Задачи, назначенные Печати пророков	25
<i>Айя</i> (чудо или знамение) в предыдущих посланиях и в завершающем Послании	39
Заключение. Сунна пророка Мухаммада — это обобщение примеров и опыта, оставленных предыдущими пророками	56
Глава 2. Сунна как понятие и специальный термин	58
Понятие Сунны и ее историческое развитие	58
Использование термина <i>сунна</i> в последующие времена	69
Семантическая эволюция терминов, относящихся к понятию <i>сунна</i>	79
Глава 3. Коран как созидательный источник и Сунна как практическое разъяснение	94
Понятие <i>вахй</i>	96
Сунна и теория разъяснения	116
Изучение Сунны в свете Корана	124

Глава 4. Растущая роль сообщения — исторический обзор	148
Поколение, бывшее свидетелем Откровения Корана	149
Появление поколения рассказчиков	157
Правоведы и поколение юриспруденции	160
Поколение подражателей.	174
Глава 5. Записывание Сунны и его исторический контекст	180
Записывание Сунны и влияние иудейской и греческой культур	184
Взгляд на хадисы, касающиеся вопросов записывания переданных устно сообщений	191
Заключение. Итоги процесса записывания	221
Глава 6. Авторитетность переданной Сунны	230
Авторитетность Сунны и сообщения о ней в поколении современников Пророка и в поколении рассказчиков	232
Науки о хадисах: «передача» и «знание»	249
Влияние метода <i>усуля</i> на поздних ученых по хадисам	274
Оценивание рассказчиков: объективность и субъективность.	283
Терминология, используемая в <i>'илм ар-риджал</i>	289
Пробелы в методологии оценки рассказчиков	297
Память рассказчиков	304
Критический анализ понятий <i>иснад</i> и <i>матн</i>	309
Глоссарий.	324

ВВЕДЕНИЕ

Цель настоящей книги — разъяснить связь между Сунной * (изречениями и делами Пророка) и Кораном. Эта связь породила разнообразные формы знаний и опыта, оставивших, в свою очередь, отпечаток на науках, посредством которых мы изучаем Сунну. Ранние и поздние¹ ученые при изучении хадисов применяли, в зависимости от изменения исторических обстоятельств, различные подходы, учитывая при этом и различные мнения, а взгляды исламских школ мысли — как юридической, так и философской — относительно определенных видов передачи Сунны отражали реальную жизнь этих ученых. Разногласия по вопросу, относить ли рассказчика к заслуживающим или не заслуживающим доверия, точно так же отражают наличие различных юридических, теологических или философских принципов, которые приводят к неприятию одних рассказчиков и одобрению других; к принятию того или иного хадиса и отклонению или переистолкованию хадисов, ему

* О различных смыслах слова *сунна* см. пункт «Сунна» в глоссарии.

не соответствующих; к принятию или отклонению критериев критического анализа передаваемых в хадисах сообщений и т. д.

Вопрос, как следует подходить к Сунне, не возникал во времена Пророка, предписывавшего сподвижникам подражать ему в его следовании Корану. Именно он показывал, как надо применять Коран, перенося свои уроки на конкретные поступки и используя Коран как руководство в жизни. Чтобы обеспечить исполнение Сунной той практической роли, для которой она предназначалась, Пророк не позволял смешивать текст Корана с чем-либо иным и удерживал мусульманскую общину от увлечения иными текстами, помимо Корана, даже если они претендовали на божественное происхождение. Бог сделал Коран столь полным, что религия ислам содержится в нем целиком. Именно Коран дает всему разъяснение, а пример Пророка ясно показывает, как следует применять все, чему учит Коран.

Посланник Бога решительно не позволял умам и сердцам верующих занимать себя чем-либо, что станет соперничать с Кораном, или отвлекаться на что-то менее ценное, предостерегая мусульманскую общину от записи и увлечения чем-либо помимо Корана.

Однако после того, как была составлена Сунна, мусульманское сообщество стало пренебрегать Кораном и обратилось к повествованиям о деяниях Пророка, оправдывая это тем, что его слова и поступки «содержат в себе» Коран. А затем и сообщения Сунны были оставлены в пользу текстов по исламской

юриспруденции под тем предлогом, что они содержат в себе и Коран и Сунну.

Подводя итог, я надеюсь, что эта книга даст ответы на трудные вопросы, часто вызывающие разногласия среди тех, кто занимается изучением пророческой Сунны и исламской традиции.

Примечания

1. Термин «поздние», как правило, относится к ученым начиная с третьего века по хиджре, т. е. к тем, кто пришел после поколений сподвижников, последователей и преемников последователей.

ГЛАВА 1

ПРОРОЧЕСТВО И ОБЯЗАННОСТИ ПРОРОКА

Пророк как Посланник и человек

Завершающее послание Бога человечеству объединило в себе опыт всех предыдущих пророков. Коран содержит в себе обзор истории Божьих посланников и их народов, одни из которых приняли послание, а другие отвергли. Коран знакомит нас с особенностями этих взаимоотношений и рассказывает о различиях, как важных, так и незначительных, между пророчеством и божественностью, чтобы новая община верующих не повторяла ошибки предыдущих народов, утративших способность различать пророчество и посланничество, с одной стороны, и господство и Божественность — с другой, а также свободу воли человека и Божественное предопределение. Коран подчеркивает человеческую природу Пророка и необходимость подчинения предписаниям, принесенным им от Бога. Сам Пророк предостерегал от чрез-

мерного возвеличивания его. Он говорил: «Я всего лишь человек, который забывает так же, как и вы»; «Я родился у женщины, которая ест вяленое мясо» и «Не превращайте мою могилу в место поклонения и празднеств (*ла таттахизу кабри 'ид*)». В то же время последователям Пророка было запрещено, например, возвышать свой голос над его голосом (см.: Коран, 49: 2) *.

В какой-то момент мусульманская община была в состоянии такого разлада, что ее члены перешли все крайности в своем отношении к Пророку. Среди арабов-бедуинов были те, кто считал его лишь главой племени. Поэтому они беззастенчиво звали его по имени, не добавляя титул «Пророк» и не произнося мольбу за него «*Салла Аллаху 'алайхи ва саллам*» (да благословит его Аллах и приветствует), в то время как другие представители общины доходили до того, что приписывали ему черты знатности и божественности.

Понятие «Пророк»

В арабском языке слова «пророк» (*наби*) и «пророчество» (*нубув'а*) происходят от трехбуквенного корня *н-б-'*, означающего 'быть возвышенным, высоким или поднятым'. То есть *наби*, или пророк, может быть сравнен с выступающим камнем, который служит ориентиром для путешественников. *Наби* — это

* Коран цитируется по изданию: Коран / пер. с араб. и коммент. Османова М.-Н. О. Санкт-Петербург: Изд-во «Диля», 2014. 976 с. — *Примеч. ред.*

также тот, кто сообщил (*анба'а*) другим о Боге. Арабское существительное *наба'* указывает на новость или сведения о человеке высокого положения. Ал-Исфахани отмечал, что слово *нубув'а* означает место, возвышающееся над окружающей его территорией. С грамматической точки зрения значение существительного *наби* может быть в форме причастия действительного залога *мунби'* — 'тот, кто приносит вести о Боге', либо в форме причастия страдательного залога *мунба' минху*, указывающего на того, от кого эти вести пришли. Чаще всего употребляется термин *наби* с удвоенной *и* на конце.

У иудеев и христиан пророк — это вдохновленный человек, который сообщает остальным о царстве невидимого. В древнееврейском языке слово «пророк» использовалось применительно к тому, кто высказывался по вопросам законов. У мусульман термин *наби* указывает на того, кому Бог дал откровение; если этому человеку вменено доносить это откровение до других, тогда его называют *расул* — 'посланник'. И, следовательно, каждый посланник является пророком, т. е. каждый *расул* является *наби*. В суре *ал-А'раф* повествуется о тех, кто «веруют в Наши знамения и следуют за посланником, неграмотным пророком, запись о котором они найдут в Торе и [позднее] в Евангелии» (Коран, 7: 156–157). В суре *ал-Имран* сказано: «Мухаммад всего лишь Посланник. До него тоже были посланники» (Коран, 3: 144). В то же время в суре *ал-Ан'ам* термин *расул* относится как к ангелам, так и к людям: «Мы посылаем посланни-

ков только благовестителями и увещевателями...» (Коран, 6: 48).

Понятие «посланник»

В арабском языке слово «посланник» (*расул*) происходит от глагола *арсала*, означающего 'отправлять'. Глагол *арсала* использован с негативным оттенком в суре *Марйам*, когда сообщается о том, что Аллах отправил неверующим дьяволов:

Разве ты[, Мухаммад,] не знаешь, что Мы послали к неверующим шайтанов, чтобы они подстрекали их [против уверовавших]? (Коран, 19: 83).

Различие между тем, что Аллах послал (*арсална*) пророков, и тем, что Он послал (также *арсална*) дьяволов против Своих врагов, заключается в том, что в первом случае Он послал Своих пророков для предостережения других от предстоящего суда. В форме единственного числа слово «посланник» (*расул*) встречается в суре *ат-Тауба*: «К вам явился Посланник из вас же» (Коран, 9: 128), а в суре *аш-Шу'ара* единственное число (*расул*) используется в отношении двух пророков — Мусы и Харуна (Коран, 26: 16). Форма множественного числа *русул* употребляется для обозначения как ангелов, так и пророков: «[Посланцы] сказали: „О Лут! Мы — посланцы Господа твоего, а они не смогут навредить тебе“» (Коран, 11: 81). В суре *ал-Имран* сказано: «Мухаммад всего лишь Посланник. До него тоже были посланники (*русул*)» (Коран, 3: 144). В то же время в суре *ал-Ан'ам* слово

русул относится как к ангелам, так и к людям: «Мы посылаем посланников (*русул*) только благовестителями и увещателями» (Коран, 6: 48). Более того, слово *арсала* может относиться к чему-то желаемому, например к оживляющему дождю (Коран, 71: 11) или к чему-либо нежелаемому, как, например, Божественное покаяние (Коран, 51: 33).

Разница между пророчеством и посланничеством

Коран проводит разграничение между понятиями «пророк» и «посланник». И пророк и посланник получали откровение от Бога. Но откровение, направленное посланнику (*расул*), является законодательным по сути, а откровение, данное пророку (*наби*), не содержит нового законодательства. Пророк подчиняется и следует тому законодательству, что принес посланник до него. И пророк и посланник ответственны перед Богом за донесение откровения, которое им дано, и за призыв своего народа следовать тому, что им дано. Функция или обязанность посланника — произнести полученное им откровение и распространять все внушенные ему законы. В суре *ан-Нур* сказано:

Скажи[, Мухаммад]: «Повинуйтесь Аллаху, повинуйтесь Посланнику. Но если вы откажетесь, то Посланнику надлежит [исполнить] свою обязанность, а вам — свою. Если вы повинуетесь ему, то будете на верном пути. А на Посланника возложена только ясная передача [повелений Аллаха]» (Коран, 24: 54).

Пророчество подразумевает педагогическую миссию, функция пророка (*наби*) состояла в том, чтобы обучать и вести других, призывая их следовать откровению, принесенному посланником, который был до него. Пророк же, как мы видим, подчиняется предшествующему ему посланнику. Такое понимание отражено в истории Моисея и Аарона. О Моисее Бог говорит: «Мы даровали ему по Нашей милости его брата Харуна, пророка» (Коран, 19: 53). Аарон был пророком, и в то же время Бог отправил его с Моисеем к Фараону, чтобы оказывать поддержку Моисею, т. е. Аарон также поддерживал посланника. Различие между двумя братьями заключалось в том, что Моисею было даровано послание, а Аарону — нет. Вернее, Аарон помогал Моисею, которому было ниспослано откровение. Так же и другие пророки, посланные сынам Израиля, не приносили новых законов Божьих, а подчинялись откровению, ниспосланному Моисею. На основе послания Моисея им были даны предписания и наставления, руководствуясь которыми, они направляли других. Единственным исключением является Иисус, которому было ниспослано Откровение от Бога. Он был посланником и ему была дарована защита от вреда со стороны других.

В этой связи Коран проводит еще одно разграничение между пророком и посланником, основанное на принципе *'исма*, что означает «Божественная защита». Пророкам подобная защита не даровалась. Напротив, как и других людей, некоторых из них убивали. Им не даровалась защита от нападков людей, они

не были лишены таких слабостей, как ошибка, забывчивость и ослушание. Пророк как познавший Бога защищал себя от лжи и прочих актов ослушания посредством силы своей воли. Другими словами, это самозащита, к которой призываются все люди. Бог предписал верующим: «Держитесь (*ва 'тасиму*) все за вервь Аллаха» (Коран, 3: 103). Исползованный в повелительном наклонении глагол «держитесь» (*и 'тасиму*) в арабском языке является производным от глагола *'асама*, означающего 'сохранять, оберегать, защищать или наделять иммунитетом'. Верующих призывают защититься от разобщенности, схватившись за «вервь» Бога.

Что же касается *'исма* (защита, предоставляемая посланникам), то она проявляется в двух аспектах. Первый аспект — это защита посланников от убийства, чтобы они могли завершить свою миссию, второй — защита посланников от ошибок, когда они произносят слова сокровенного послания. Таким образом, откровение охраняется как в памяти посланника, так и в способе его произнесения, чтобы не было ошибок при передаче его другим. Когда посланник завершает передачу другим вверенного ему откровения, роль его как посланника завершается и начинается роль как пророка. Учитывая, что посланник первым получил откровение и, следовательно, первым должен ответить на этот призыв, его роль как пророка заключается в том, чтобы действовать в соответствии с ниспосланным, обучать ему других, призывать их принять и применять его.

Пророчество не только не отвергло человеческую сущность Пророка, но и предопределило ему роль ученого и учителя. Его человеческая природа или обязанность как пророка не отрицалась и тогда, когда Пророк стал Посланником. Став таковым, он указывал на свою человечность и пророческую роль, говоря по велению Бога: «Воистину, я — такой же человек, как и вы» (Коран, 18: 110). Более того, поскольку пророчество возлагает на человека статус учителя, а пророки — самые выдающиеся ученые, следовательно, они лучше всех способны заниматься толкованием (*иджтихадом*) Божественного послания. Пророк прибегает к *иджтихаду*, когда обучает других, выводит правовые нормы и подбирает информацию из Божественного послания, призывает других принять и практиковать это послание. С другой стороны, являясь и посланником, он использует ниспосланное ему откровение. На основании этих трех различий между пророком и посланником, касающихся откровения, предоставляемой защиты и практики *иджтихада*, определено, что посланник — это пророк, которому дано Божественное законодательство, и что пророк подчиняется посланнику. Исходя из этого «каждый посланник — это пророк, но не каждый пророк — это посланник».

Человек становится пророком не благодаря приобретенному опыту или достижениям, а только тогда, когда Бог выбирает его на эту роль, подразумевающую приобретение и применение знаний, лидерство и призыв к другим следовать Божественному посла-

нию. Мукам, которым подвергают обычных людей, могут подвергнуть и пророков, и свои несовершенство и греховность он преодолевает только собственной силой воли и решительностью. Кроме того, будучи ученым, пророк может применять иджтихад.

Посланник — это тот, кому предписано произносить и доносить людям Божественное послание, но у него нет права на собственное толкование содержания послания. Посланник пользуется защитой Бога от утраты или забвения какой-либо части послания; ему дается способность донести послание в идеальном виде, а также даруется защита от убийства, чтобы он мог завершить миссию.

На основании сказанного мы можем заключить, что статус пророка связан с его личностью. Миссия пророчества подходит к концу со смертью пророка, как это было в случае с пророком Аароном. А миссия посланничества связана не с личностью посланника, а с посланием, которое ему было дано, поэтому смерть его не влияет на послание, с которым он пришел; об этом свидетельствует тот факт, что после смерти Моисея осталась ниспосланная ему Тора. Пророчество привязано ко времени и месту, а посланничество универсально и продолжается после смерти человека, исполнившего свою роль. Учитывая это различие, можно сказать, что пророческая миссия Мухаммада была направлена к арабам, а посланническая миссия — ко всем людям на Земле. Как сказал об этом Аллах: «Скажи[, Мухаммад]: „О люди! Воистину, я — посланник Аллаха ко всем вам“» (Коран, 7: 158).

И действительно, послание, принесенное пророком Мухаммадом и закрепленное в Коране, продолжает распространяться среди людей по всему миру. Это не относится к хадисам (повествованиям, передающим слова и действия Пророка), многие из которых были и продолжают оставаться предметом горячих споров и разногласий среди мусульман. Когда процесс ниспослания религии ислама, начавшийся во времена Ноя и продолжившийся в эпохи Авраама, Моисея, Иисуса, достиг своего завершения с пророком Мухаммадом (мир и благословение Бога всем им), это означало, что в пророках более нет нужды. А завершённое, окончательное Послание продолжало распространяться из одного поколения в другое посредством ученых, каждый из которых исполнял роль пророка для своего поколения. Получив для себя знание и инструментарий, эти ученые обучают людей, призывают их к истине и справедливости и выводят соответствующие решения из Божественного откровения, тем самым помогая людям исцелиться и решать возникающие в обществе проблемы.

Любая речь *, обращенная к пророку, будь то явно или косвенно, содержит в себе поучения и руководство, ее цель — наставить людей на лучший путь и к наилучшим возможным решениям при сложившихся обстоятельствах. Но она не является новым законом. Видя фразу, начинающуюся словом «скажи...», мы должны вникнуть в последующее ее содержание. Ес-

* Речь Бога. — *Примеч. ред.*

ли в ней есть правило, как, например, в суре *ал-Бакара*, 2: 222, которое касается брачных отношений, когда у жены месячные, тогда слово «скажи» обращено к Посланнику Бога в его роли посланника. Но если текст является лишь указанием, как, например: «Скажи: „Он — Аллах, единый...“» (Коран, 112: 1), это уже обращение к нему в его роли пророка. Если текст четко содержит слово «посланник» (*расул*) и в нем идет речь о законах либо подчинении Богу, тогда это обращение к Посланнику Бога как посланнику, а если он касается наставлений или напоминаний об акте поклонения Богу, тогда он направлен к Мухаммаду как пророку.

Никто не знает, станет он пророком или посланником, покуда его не избрал Бог. Никто не знает об этом наперед и не будет добиваться для себя такого призыва. Это «Аллах избирает из среды ангелов и людей посланцев. Воистину, Аллах — всеслышащий, всевидящий» (Коран, 22: 75; 6: 124). Нам необходимо понять концепции пророчества и посланничества в том виде, в каком они представлены в самом Коране, а не так, как они подаются иногда некоторыми [учеными] на основе их собственных капризов и прихотей.

Пророки в Коране

Коран избавляет пророков от обвинений, которые предъявляли им сыны Израилевы, и подчеркивает их человечность.

Мы и до тебя[, о Мухаммад,] отправляли посланниками только мужей, которым внушали откровения. Спросите знатоков [Таурата и Инджила], если вы не знаете этого. Мы не сотворили их (т. е. посланников) бестелесными существами, не потребляющими пищу, и не были они бессмертными (Коран, 21: 7–8).

Коран в общих чертах определяет, как следует относиться к пророкам и как отвечать им. Истории о них, рассказанные в Коране, позволяют глубоко понять сообщества людей, с которыми имели дело пророки в различные периоды времени. В *Сахихе* ал-Бухари приведены слова Пророка, которыми он описывает «пророческую структуру» обществ:

И он завершил строительство, кроме одного кирпича... Люди же, входя в этот дом, восхищались им и говорили: «(Было бы прекрасно), если бы не место одного кирпича...» — о человеке, который построил хороший дом и (полностью) украсил его, если не считать (того, что не хватало... последнего) кирпича в (одном из его) углов...

(Пророк также) сказал: «Я и есть этот кирпич, и я — последний из пророков».

Коран и Сунна подтверждают непогрешимость (*'исма*) пророков в том смысле, что ни один пророк не может совершить большой грех. Ведь для выполнения своей посланнической миссии пророки должны быть примером для подражания. В конце концов, пророки должны быть выше любых поступков, подвергающих сомнению их добросовестность или их послание, они должны быть надежно ограждены от

возможности послушания Господа через нарушение данного им Откровения.

*Связь между пророком Мухаммадом
и предшествовавшими ему пророками*

Коран так характеризует связь Пророка Мухаммада с пророками, которые были до него: «Воистину, ваша община[, о люди,] — единая община, Я же — ваш Господь. Так поклоняйтесь же Мне!» (Коран, 21: 92). Божьи пророки составляют «единую общину» в плане посланий и их источника, призыва следовать установленным Богом идеалам и самоочищению, а также призыва заложить фундамент для человеческой цивилизации на Земле. Коран определяет, в чем состоит сходство и различие между пророками и посланниками, а также показывает общие и отличительные черты приносимых ими писаний. При этом Коран останавливается на таких важных аспектах, как: 1) доктрина; 2) нравственные ценности людей; 3) ниспосланный Богом закон; 4) общественные отношения. А детализация и издание новых законов отличаются в зависимости от общества, времени и места.

*Акты поклонения, которые совершал Пророк
до получения Божественного Откровения*

Были ли акты поклонения, совершавшиеся Пророком до и после получения Божественного призыва, основаны на законах и традициях тех, кто получил откровение до него? В зависимости от ответа на этот вопрос ученые-правоведы делятся на три категории.

Ученые первой группы отрицают, что Пророк поклонялся в соответствии с обрядами тех, кто был до него. Представители второй группы утверждают, что он поклонялся в соответствии с предыдущими практиками, третью группу составляют те, кто не имеет своего мнения по этому вопросу.

Сложность здесь заключается в неверном понимании контекста Корана. Представители второй группы приводят в качестве доказательства суру *ал-Ан'ам*, в которой Бог велит Пророку «Следуй же[, Мухаммад,] их прямому пути» (Коран, 6: 90), суру *ан-Нахл*, где Аллах сказал: «Затем Мы внушили тебе посредством откровения[, о Мухаммад]: „Следуй за религией Ибрахима, ханифа, ведь он не был многобожником“» (Коран, 16: 123), а также аяты Корана, которые подтверждают общность источников монотеистической традиции в вопросах веры в Единого Бога, поклонения, ценностей и морали. Признавая такую общность, эти ученые утверждали, что иудеи и христиане, которые действительно веровали в Божественное Откровение, предшествовавшее исламу, должны принять наставление и свет, принесенный посредством Корана, поскольку они являются тем же наставлением и светом, которые были принесены предыдущими откровениями. Что же касается Божественного Закона, то он отличается от одного пророка к другому, но в итоге этот закон был украшен посланием милосердия и облегчения, принесенным пророком Мухаммадом. В суре *ал-Араф* читаем:

Скажи[, Мухаммад]: «О люди! Воистину, я — посланник Аллаха ко всем вам, [Аллаха], который владычествует над небесами и землей. Нет бога, кроме Него. Он воскрешает [мертвых] и умерщвляет [живых]. Так веруйте же в Аллаха и в Его посланника, неграмотного пророка, который верует в Аллаха и в Его слово. Следуйте же за ним, — быть может, вы станете на прямой путь» (Коран, 7: 158).

Поэтому мы можем сказать, что Божественное послание, направленное всем посланникам и пророкам, основано на определенных столпах, а именно: единство Бога, полная человечность пророков и истинность их посланий, а также предписание всем пророкам следовать ниспосланным им откровениям.

Задачи, назначенные пророкам

Бог назначил Своим пророкам и посланникам задачи и обязанности, которые они должны в точности исполнять. Коран был ниспослан для того, чтобы разъяснить эти обязанности. В нем приводятся примеры религиозных общин прошлого, которые не принимали своих пророков, и содержится предостережение против совершения ошибок, подобных тем, что совершили они. Коран отмечает человечность и безгрешность всех посланников Бога, разъясняя показанные ими чудеса. Он подчеркивает ограниченную природу человеческих возможностей пророков, напоминая своим читателям, что любое чудо, показанное посланниками и пророками, было совершено по

воле одного Бога, не имеющего сотоварищей и даровавшего им эти чудеса, дабы подтвердить истинность их послания:

Отвечай[, Мухаммад]: «Я — всего лишь такой же человек, как и вы. Мне внушено в откровении, что ваш бог — Бог единый. Идите же к Нему прямым путем, просите у Него прощения. Горе многобожникам...» (Коран, 41: 6).

Откровения, дарованные ранним пророкам, имели форму предписаний следовать правилам, которые им ниспосланы. Пророки должны были увещевать свой народ и показывать ему, как претворять ниспосланное учение, применяя таким образом то, что можно назвать термином «юриспруденция праведности». Их живой пример был не самоцелью, а продолжением данных им откровений. Следовательно, Тора повествует о Моисее, Аароне и других пророках, отправленных сынам Израилевым, которые будут сообщать людям о ниспосланном. Затем они будут призывать людей действовать по ней и остерегаться их от нарушения запретов.

Задачи, назначенные Печати пророков

Первая задача: тилава (чтение сокровенного послания, или «следование» за ним)

Бог велел своему Пророку читать и распространять Коран. Об этом сказано в суре *ал-Имран*:

Аллах уже оказал милость верующим, когда отправил к ним Пророка из них самих, который читает им Его айаты (*йатлу* ‘*алайхим айатихи*), очищает их и обучает их Писанию и мудрости (Коран, 3: 164).

Арабское слово *йатлу*, которое часто переводится как ‘читай’ или ‘произноси’, имеет также значение ‘следовать’ или ‘имитировать’. Бог сказал: «Клянусь солнцем и его сиянием! Клянусь луной, когда она движется вслед за ним...» (Коран, 91: 1–2). Более точный перевод фразы «отражает Солнце» будет «(луна) следует за ним (за солнцем)». Луна получает свет от Солнца и в этом смысле является «последователем» или «преемником» Солнца.

Бог задает риторический вопрос:

Разве тот, кто опирается на ясное доказательство от своего Господа, за которым следует (*йатлуху*) свидетель от Него (Джибрил) и до которого руководством и милостью было Писание Мусы (Моисея), подобен неверующему? (Коран, 11: 17).

В этом контексте глагол *йатлу* также можно понимать как «действует вследствие него». Поэтому чтение (*тилава*) Божественного откровения может означать не только чтение, но и следование ему, т. е. выполнение предписаний, соблюдение запретов и призыв к тому, что в нем. Смысл этого слова также включает «передачу свыше», как сказал Бог: «Так Мы сообщаем (*натлуху*) тебе знамения и даем тебе мудрые назидания» (Коран, 3: 58).

*Вторая задача: таблиг
(объявление, произнесение)*

Глагол *балага*, от которого происходит его усиленная форма *баллага* (*таблиг* — его отглагольное существительное), означает «достигать цели или пункта назначения» в географическом, временном или метафорическом смысле.

В суре *ан-Нур* сказано: «А на Посланника возложена только ясная передача [повелений Аллаха] (*ал-балаг ал-мубин*)» (Коран, 24: 54). Выражение Корана *ал-балаг ал-мубин* указывает, что когда посланники доносят послание Бога, они доносят его целиком, позволяя людям полностью понять, как правильно применить его, сами сверяют по нему все свои действия, наставляя в нем других и стремясь к самоочищению.

Третья задача: байан (разъяснение)

Цель разъяснения Корана — предотвратить или хотя бы уменьшить разногласия между людьми в понимании его послания. Бог сказал Посланнику:

[Мы даровали посланникам] ясные знамения и писания, а тебе ниспослали Коран, чтобы ты разъяснил (*ли тубаййина*) людям то, что было ниспослано прежним посланникам, — быть может, они одумаются (Коран, 16: 44).

Процесс разъяснения послания происходит через слова, дела и подтверждение тех или иных идей или действий. Бог заявляет:

О люди Писания! К вам пришел Наш Посланник, чтобы разъяснить (*йубаййину*) вам многое из того, что вы утаиваете из Писания, и чтобы простить многие [ваши грехи]. Явились к вам от Аллаха свет и ясное Писание,.. (Коран, 5: 15).

Действие по разъяснению или пояснению может иметь различные смысловые уровни. На более общем уровне могут затрагиваться такие понятия, как власть, Божественность и Божественные атрибуты. А на более конкретном уровне — вопросы веры, доктрины, закона и ритуалов поклонения, каждый из которых требуется разъяснить людям. Другая сфера, требующая разъяснений, касается того, что мы имеем в виду, говоря, что Коран определяет, что является истиной в ранних посланиях или что он подтверждает истину того, что от них осталось (*Сура ал-Ма'уда*, 5: 48). Пророк на своем примере представил практический образец того, как следует сохранять лучшее и наиболее верное из предыдущих откровений.

Таким образом, Бог неустанно сохраняет Свое последнее откровение лишь во имя Себя, Всевышнего. В *Суре ал-Кийама* Бог сказал Пророку:

Не повторяй[, Мухаммад,] его (т. е. Корана), чтобы ускорить [запоминание, опасаясь ухода Джибрила], ибо Нам надлежит собрать Коран [в твоём сердце] и прочесть его [твоими устами людям]. Когда Мы возвещаем тебе его [устаами Джибрила], то слушай внимательно чтение. Далее, воистину, Нам надлежит разъяснять его (Коран, 75: 16–19).

В других айатах Бог заявляет: «Воистину, Мы ниспослали Коран, и, воистину, Мы оберегаем его» (Коран, 15: 9). Следовательно, Бог взялся Сам, без помощников, как ниспослать откровение с небес, так и сохранить его и донести до Своего последнего Пророка, объяснить смысл его ясных айатов, «собрать» его в сердце Пророка и заставить его читать Писание так, чтобы из него ничего не было забыто, а затем и разъяснить его таким способом, чтобы оно стало разъяснением для всего иного. Благодаря этому в Коране — завершающем послании, дарованном Печати пророков в священной земле, — объединены различные указания свыше для людей. Поэтому право Корана подтверждать или аннулировать другие писания является абсолютным. Точно так же Коран превосходит в суждении и руководство, принесенное в Сунне Пророка. Это означает, что Коран устраняет любые несоответствия и фальсификации, привнесенные в наследие предыдущих пророков. Он также исправляет невежественные толкования, выдвинутые некомпетентными и самообольщенными людьми, являя собой послание в новой, истинной и очищенной форме.

Четвертая задача: нусх (искренний совет)

Согласно Корану, пророк Худ однажды сказал:

О мой народ! Я вовсе не глупец, напротив, я — посланник Господа [обитателей] миров. Я [только] доставляю к вам (*убаллигукум*) послания от вашего Господа, и я для вас — «надежный советчик послания от вашего Господа» (Коран, 7: 67–68).

Слова «надежный и добрый советчик» могут быть перефразированы как «я надежный советчик для вас (*ва ана лакум насихун амин*)». Задача давать надежный совет (*ан-нусх*) следует за задачей доносить послание (*ат-Таблиг*), поскольку совет дается на основании послания. Понятие *нусх* в Коране охватывает целый ряд действий, одно из которых — советовать тому, кто этому совету последует, как нужно себя вести. Здесь, конечно же, имеется в виду, что дающий такой совет желает лишь наилучшего тому, кому он его дает.

Пятая задача: т'алимухум ал-китаба ва ал-хикма (обучение неграмотных Писанию и мудрости)

В суре *ал-Джум'а* сказано:

Он — тот, кто направил к неграмотным посланника из их числа. Он возвещает (*йатлу 'алайхим*) им Его айаты, очищает их [от многобожия], учит их (*ва йу'аллимухум*) Писанию (*ал-китаб*) и мудрости (*ва ал-хикма*), хотя прежде они, несомненно, пребывали в явном заблуждении (Коран, 62: 2).

«Мудрость» (*ал-хикма*) — это широкое понятие, охватывающее всё — от законов космоса до человеческих знаний и открытий. Осознав это, мы станем способны объединять Божественную книгу — записанное откровение — и мудрость в ее проявлении вокруг нас. Пророк обучал своих сподвижников тому, как извлекать пользу из мудрости и знаний,

вложенных Богом в этот мир, чтобы они научились жить в гармонии с мирозданием, а не воевать с ним или пренебрегать им в невежестве.

*Шестая задача: тазкийат нуфус ан-наси ва
'укулихим (очищение сердец и разума людей)*

В приведенном выше аяте сказано о такой задаче Пророка, как очищение людей: «...очищает их (*йузаккихим*)...» (Коран, 62: 2).

*Седьмая задача: иттиба'
(обучение следованию)*

Глагол *иттаба'а* (*иттиба'* — его отглагольное существительное) означает 'следовать за кем-либо' или 'идти по его следам'. Бог сказал:

А если к вам явится от Меня проводник [на прямой путь], то тем, кто последует (ман таби'а худайа) за посланником Моим, нечего страшиться, ибо они не изведуют горя (Коран, 2: 38).

Следование, о котором здесь сказано, подобно подражанию другому человеку. Однако, в отличие от подражания, в этом аяте следование опирается на понимание и довод. Поэтому тот, кто следует за благим человеком, делает это исходя из рациональности поведения данного человека и его доводов. Аят из суры *ал-Бакара* (2: 120) и другие аяты Корана подчеркивают разницу между следованием, основанным на понимании и знании, и следованием на основе страстей. В них анализируются последствия этих раз-

ных путей следования, чтобы помочь нам сделать правильный выбор. Правильное «следование» основано на надежном наставлении и знании, а не на предположениях и прихоти. Как было сказано устами пророка Авраама:

О отец мой! Меня осенило знание, которое не осеняло тебя. Так следуй же за мной, я направлю тебя на верный путь (Коран, 19: 43).

Бог велел Своему Посланнику следовать за ниспосланным откровением: «Следуй тому, что дано тебе откровением от Господа твоего» (Коран, 6: 106), а также велел уверовавшим в Посланника следовать за ним:

Скажи[, Мухаммад]: «Если вы любите Аллаха, то следуйте за мной, [и тогда] Аллах возлюбит вас и простит ваши грехи». Аллах — прощающий, милосердный (Коран, 3: 31).

*Восьмая задача Пророка: та'лимухум
ал-иктида' бихи (научить других
подражать ему)*

Бог велел Пророку подражать (*иктадих*) тем, кто был наставлен до него (сура *ал-Ан'ам*, 6: 90). Подражание здесь подразумевает следование подходам лидера к использованию доводов и доказательств, будь этим лидером пророк, благочестивый человек или кто-либо иной.

Девятая задача: та'лимухум ал-ихтида' би ал-хади (научить других руководствоваться истиной)

Получение или поиск наставления имеет отношение к тому, что мы ищем или к чему стремимся, а также к решениям, которые мы принимаем в земных и духовных вопросах. Бог «сотворил для вас звезды, чтобы вы находили по ним путь во мраке суши и моря» (Коран, 6: 97). Обращаясь к Пророку, Бог сказал:

Скажи[, Мухаммад]: «О люди! К вам явилась истина от вашего Господа. Кто идет прямым путем — идет на пользу себе, а тот, кто сошел [с этого пути], сошел во вред себе, и я — не защитник ваш» (Коран, 10: 108).

Божественное наставление людей бывает четырех видов. Первый вид наставления дается каждому здравомыслящему человеку посредством доводов и необходимых знаний и информации. Как сказал Моисей Фараону:

Наш Господь — тот, кто сотворил все сущее, а потом указал ему прямой путь (Коран, 20: 50).

Второй вид руководства Бог дает людям посредством призыва их Его пророками. Бог сказал Пророку:

Мы, воистину, даровали Мусе Писание. Так не сомневайся же в том, что ты обретишь его (т. е. свое Писание — Коран). И Мы сделали это [Писание] руководством к прямому пути для сынов Исраила.

Из них (т. е. сынов Ираила) Мы поставили вождей (т. е. пророков), которые ведут [их] по Нашему повелению на прямой путь, поскольку они были терпеливы и уверовали в Наши знамения (Коран, 32: 23–24).

Третий вид наставления дается в форме успеха от Бога. В суре *Мухаммад* сказано:

Среди них есть и такие, которые внимают тебе, но стоит расстаться с тобой, как они говорят тем, кому даровано знание: «Что это он болтал только что?» Это — те, на сердца которых Аллах наложил печать и которые потакают своим низменным желаниям. Тем, которые ступили на прямой путь, Он приумножил наставления свои и даровал им благочестие (Коран, 47: 16–17).

Четвертый вид — это наставления для обретения рая в будущей жизни. Об этом виде наставления упомянуто в словах Бога:

Мы ниспослали ясные знамения, и Аллах направляет, кого захочет, к прямой дороге (Коран, 24: 46).

Эти четыре вида наставления покоятся друг на друге. Без первого нет второго. И наоборот, если есть четвертый вид, это означает, что были и другие три.

Человек может наставить другого только посредством *дуа* и призыва или посредством установления путей, ведущих к истине. Бог обращается к Своему Пророку:

Таким же образом Мы в откровении дали тебе по Нашему велению Коран. Ты не знал, что такое Писание и вера. Но Мы сделали Коран светом, посредством которого выводим прямым путем кого угодно из наших рабов, и ты, воистину, ведешь на прямой путь... (Коран, 42: 52).

Об иных видах наставления Аллах сообщил Пророку:

Воистину, ты не сможешь наставить на прямой путь тех, кого любишь. Это Аллах ведет прямым путем кого пожелает, и Он лучше знает тех, кто ступил на прямой путь (Коран, 28: 56).

Бог лишает грешников и отрицающих истину третьего вида наставления, а именно успеха от Бога, который даруется только тем, кто желал истинного наставления. Также Бог лишает их четвертого вида, который заключается в обретении рая в будущей жизни. В суре *ал-Имран* сказано:

Как же Аллах направит на прямой путь людей, которые отреклись от веры, после того как уверовали, признали истинность посланника и к ним пришли ясные айаты [Корана]? Ведь Аллах не ведет путем истины людей нечестивых (Коран, 3: 86).

Некоторые виды наставления выходят за пределы человеческих возможностей, в том числе и возможностей самого Пророка. К ним относятся: наличие логики, Богом данный успех, обретение рая. Как сказал Пророку Бог:

Вести людей прямым путем не твоя обязанность. Это Аллах ведет путем истины тех, кого пожелает (Коран, 2: 272).

В Суре *ал-Исра'* сказано:

Только тот на прямом пути, кого Аллах ведет прямым путем. А для того, кого сбивает с пути Аллах, ты не найдешь покровителя, кроме Него (Коран, 17: 97).

Это означает, что ищущему наставления будет дарован успех от Бога и уготован рай. В суре *ал-Инсан* сказано:

Мы повели его путем либо благодарным, либо неблагодарным (Коран, 76:3).

И в суре *ал-Балад*:

[He] повели его по двум путям [добра и зла]? (Коран, 90: 10).

Здесь под «двумя путями» имеется в виду, что выяснить, где добро, а где зло, можно посредством разума и закона. Говоря о способности людей осознанно обманывать себя, Бог предупреждает:

Как Он сотворил вас, так и вернетесь [к Нему]. Одних из вас Аллах направил на прямой путь, другим Он предопределил заблуждение за то, что, отвергнув Аллаха, они признали шайтанов [своими] покровителями и полагают, что избрали прямой путь (Коран, 7: 29–30).

Что касается слов Аллаха: «Всякая беда поражает лишь по воле Аллаха. Он направит на верный путь сердце того, кто уверовал в Него. И Аллах ведаёт обо всем сущем» (Коран, 64: 11), то это указание на успех от Бога, к которому человек может стремиться. (По теме наставления см. также: Коран, 6: 87; 4: 68.)

*Десятая задача Пророка: та'лимухум
ат-та'асси бихи (научить людей брать с него
пример)*

Арабское слово, переведенное как 'пример' или 'модель' (*усва*), приводится в Коране лишь в трех местах:

Посланник Аллаха — образцовый пример (*усватун хасана*) для вас, для тех, кто возлагает надежды на Аллаха, [верит в приход] Судного дня и поминает Аллаха многократно (Коран, 33: 21).

Прекрасный пример (*усватун хасана*) для вас — Ибрахим и его последователи (60: 4).

Прекрасным примером (*усватун хасана*) для вас, для тех, кто надеется на Аллаха и на Судный день, были они (Коран, 60: 6).

Один из способов брать пример с Пророка как образца для подражания — придерживаться учений самого Корана. Когда 'Аи'шу однажды спросили о характере Пророка, она ответила: «Разве вы не читаете Коран? Его нравом был Коран».

Чтобы следовать примеру того, кого мы выбрали в качестве образца, нам необходимо считать, что слова и действия такого человека проистекают из конкретных причин и обстоятельств, а также связаны с определенным родом правилами или принципами. Слова и действия этого человека, взятые за образец, должны рассматриваться не по частям, а как единое целое, подчиняющееся универсальным законам и принципам, которые мы можем изучать и анализировать с тем, чтобы, применив их в более широком контексте, заняться поиском своего предназначения и цели за рамками всего того, что этот человек сказал и сделал.

*Одиннадцатая задача: ал-хаймана
(подтверждение завершенности
и верховенства)*

О процессе или действии *хаймана* идет речь в суре *ал-Ма'ида*, когда Бог сказал Пророку:

Мы ниспослали тебе[, Мухаммад,] это Писание (т. е. Коран) как истину для подтверждения того, что было [сказано] прежде в писаниях, чтобы предохранить их [от искажения] (Коран, 5: 48).

Фраза «определение того, что истинно в них» в арабском звучит как *мухайминан* “*алайхи*, что означает «смотреть или предостерегать, заботиться и таким образом выражать власть или преимущество над кем-либо или чем-либо». В Коране эта роль охарактеризована применительно к предыдущим писаниям: определение того, какая истина в них еще содержит-

ся, и подтверждение этого. Будучи завершающим посланием, Коран становится единственным источником религиозной власти и правления над людьми. Он устраняет все искажения, ложь и неверные толкования, привнесенные в послания предыдущих пророков и переходившие из одного поколения в другое, и представляет это послание в его первоизданном виде.

Айа (чудо или знамение) в предыдущих посланиях и в завершающем Послании

Согласно Божественной мудрости, пророки должны были быть избранными, поскольку именно им предстояло принести людям послания и свет от Бога. Бог обратился к Пророку: «И до тебя мы посылали посланников и давали им супруг и потомство» (Коран, 13: 38). Хотя с физиологической точки зрения пророки являются людьми, по духовному положению они принадлежат к сфере Божественных предписаний и подготовлены для получения Божественного вдохновения и духовной силы, ради которых они и были избраны. Бог сказал об Иисусе: «Мы даровали 'Исе, сыну Марйам, ясные знамения, поддержали его Святым Духом» (Коран, 2: 253) — и, обращаясь к Мухаммаду: «...с которым снизошел верный Дух на твое сердце, чтобы ты стал одним из увещателей, [но] на ясном арабском языке» (Коран, 26: 193–195). Они обрели способность получить вдохновение через посредство ангелов, а связь с обычными людьми помогла им довести до остальных то, что им было нис-

послано. Бог в суре *ал-Ан'ам* дает такое разъяснение по поводу врагов Пророка:

[Макканские многобожники] сказали: «Вот если бы к нему был ниспослан ангел...» Но если бы Мы ниспослали ангела, то наступил бы [Судный день] и не было бы для них отсрочки! Если бы Мы и ниспослали ангела [в качестве посланника], то Мы ниспослали бы его в облике человека, оставив их в заблуждении, в котором они пребывают (Коран, 6: 8–9).

Коран рассказывает, как во все времена люди спрашивали своих пророков о «знамении» (*айя*). Когда эта просьба проистекала из искреннего желания найти истину, люди получали ответ. Если же были иные мотивы, тогда пророки отказывались от участия в подобной «торговле» с Всевышним.

Чудо, или знамение, служит подтверждением со стороны Бога, что Его слуга сказал истину. Однако это не означает, что посланник перестал быть обычным человеком. Не отменяет оно ни законы природы, ни намерения парализовать человеческий разум и принудить его к подобоострастному повиновению.

Различие между чудом (му'джиза) и знамением (айя) в Коране

Понятие «чудеса пророков» стало общеупотребительным вместо более характерного для Корана понятия «знамения пророков». Возникает вопрос: к чему приводит подобная подмена? Можно сказать, что даже несмотря на то, что и «чудеса», и «знамения»

первоначально рассматривались как доказательство или свидетельство правдивости человека, через которого по воле Бога произошло событие, путаница между понятиями «знамение» и «чудо» укоренила упрямство и неповиновение среди тех, кто склонен сопротивляться истине. Различие же между этими терминами довольно значительно. Все, что содержится в «чудесном», обычно вызывает сопротивление и неповиновение среди тех, кто его наблюдает. «Знамение» же, включая элемент чуда, преподносит чудесное событие как некое доказательство, и назначение «знамения» — подготовить видящих его к тому, чтобы более внимательно слушать и лучше воспринимать послание и самого посланника.

Термин «чудо» (му‘джиза): определение и использование в Коране

Арабское слово *‘аджз* передает состояние краха, слабости, неспособности сделать что-либо; оно означает противоположность способности и силе. Каин крикнул:

Он воскликнул: «Горе мне! Не в силах я (*‘аджаз-ту*), подобно этому ворону, схоронить тело брата моего» (Коран, 5: 31).

В другом месте Бог сказал:

Воистину, то, что обещано вам, грядет! И вы не сможете уклониться [от него]! (*ва ма антум би му‘джизин*) (Коран, 6: 134).

Другими словами, они не способны ни замедлить принятие Божественного решения для самих себя, ни удержать других от следования пророкам. В суре *Саба* мы находим другую производную от корня '-дж-з, когда Бог говорит: «А тем, которые отвергали Наши айаты (*му'аджизин*), пытаясь опорочить их, уготовано мучительное наказание» (Коран, 34: 5) в их ошибочной вере в то, что нет воскрешения, награды или наказания в следующей жизни. Слово с тем же корнем использовано при увещевании Пророком отрицающих истину:

Вы не можете избежать [бедствия] на земле, и нет у вас, кроме Аллаха, ни покровителя, ни помощника (*ва ма антум би му'джизина фи ал-ард*) (Коран, 42: 31).

Итак, использование в Коране терминов, происходящих из трехбуквенного корня '-дж-з, не имеет ничего общего со знаменами (*айа*), принесенными пророками для поддержки их посланий. По сути, нет указания на то, что слова *му'джиза* и *айа* являются синонимами. Следовательно, возникает необходимость разъяснить такие понятия Корана, как знамение (*айа*), и отделить их от некоранических, к которым относится чудо (*му'джиза*). Существует комплекс взаимодополняющих понятий Корана, использование одного из которых вызывает ассоциацию с другими, терминами и понятиями, дополняющими его. Но если перемешать их с некоторыми посторонними для Корана понятиями, тогда они утратят согласованность и взаимодополняемость, что, в свою очередь, исказит их и лишит первоначального смысла.

Ал-Кади ибн ал-Бакиллани упомянул четыре условия, необходимых для того, чтобы что-либо было названо чудом (*му‘джиза*): 1) на чудо способен только Бог; 2) это нечто настолько необычное, что его можно считать несообразным с законами природы; 3) никто, кроме пророков, не способен обнаружить его признаки; 4) оно происходит с подачи посланника, бросающего вызов народу, к которому он послан, дабы заявить, что это знак истинности его послания.

Смысл термина «айа»

Слово *айа* означает ‘знак’ или ‘сигнал’. Оно может также обозначать часть стиха или полный стих Корана. Согласно Абу Бакру, «причина, по которой стих Корана называется *айа*, в том, что *айа* — это знак того, что одна часть высказывания завершена и начинается другая часть высказывания». Также было выдвинуто предположение, что каждый стих Корана называется *айа*, поскольку, будучи совокупностью слов из Корана, он раскрывает знамения и чудеса Бога. Далее, слово *айа* может обозначать урок или мораль, как, например, в словах Бога: «[В сказании] о Йусуфе и его братьях заключены, несомненно, знамения для алчущих истины» (Коран, 12: 7).

Понятие «айа» в изречениях Посланника

Передано со слов Абу Хурайры, что Посланник Бога сказал: «Каждому пророку даровалось из знамений (*айат*) то, благодаря чему люди начинали верить в него. Мне же дано откровение, вдохновленное Бо-

гом, и я надеюсь, что в День Воскресения у меня окажется больше последователей, чем у них». Забудьте, он употребил не термин «чудо» (*му‘джиза*), а кораническое понятие «знамение» (*айа*).

Понятие «айа» в Коране

Ал-Исфাহани определил *айа* как «ясный, видимый знак». Термин *айа* используется также для описания высокого строения, как это видно из слов Худа:

Неужели вы [и впредь] будете возводить на каждом пригорке диковинные изваяния (*айатан*), теща [свое тщеславие], и будете, в надежде, что вы бессмертны, строить замки (или водохранилища)... (Коран, 26: 128–129).

Слово *айа* происходит от отглагольного существительного *ат-та‘аййи*, означающего ‘обосноваться’ и ‘утвердиться’ на чем-либо. Глагол *та‘аййа* также является синонимом глагола *арфака*, означающего ‘быть полезным, служить’, или глагола *ауийа* — ‘обеспечивать жильё для приюта’.

Смысл, вкладываемый в слова «айа» и «айат» в Коране

Необходимо провести разграничение слов *айа* как структурная единица Корана и *айа* в его чисто логическом смысле. В первом смысле оно употребляется для обозначения любого места Корана, которое передает правовую норму или имеет самостоятельное значение, будь то целая сура (глава) Корана или же

часть либо раздел суры. Кроме того, *айя* может называться любое место, отделенное от другого опорным словом, на основе которого мы подсчитываем число стихов (*айят*) в суре. Три смысла слова *айя*:

1. «Знамения» (*айят*) — постоянные закономерности и законы, наблюдаемые во Вселенной. Этот смысл мы видим в отрывке:

И [одно] из Его знамений — то, что Он сотворил вас из праха. А уж потом, ставши родом человеческим, вы расселились [по земле]. [Другое] из знамений Его — то, что Он сотворил из вас самих жен для вас, чтобы вы находили успокоение в них, и учредил любовь и [взаимную] благосклонность между вами. Воистину, во всем этом — ясные знамения для людей, которые размышляют. И [еще] из Его знамений — создание небес и земли, разнообразие ваших языков и цвета [кожи]. Воистину, в этом — знамения для тех, кто обладает знанием. И [еще] из Его знамений — это ваш сон ночью и днем и то, что вы взываете Его милости. Воистину, в этом — знамения для людей внемлющих. И [еще] из Его знамений — то, что Он являет вам молнию, [чтобы вы питали] и страх и надежду, [и то, что] ниспосылает с неба дождь и оживляет им землю, после того как она иссохла. Воистину, в этом — знамения для людей разумеющих. И [еще] из Его знамений — то, что небо и земля держатся по Его воле. Потом, когда Он призывает вас из земли, вы выйдете [из нее] (Коран, 30: 20–25).

2. Общественные «знамения», которые мы находим в историях пророков. Этот смысл использован в отрывке:

Мы послали задолго до этого Нуха к его народу, и он пробыл среди них тысячу лет без пятидесяти годов. Их постиг потоп [за то, что] они были нечестивцами. Мы спасли его вместе с теми, кто был в ковчеге, и сделали их знамением для [обитателей] миров (Коран, 29: 14–15).

3. Стихи Корана. В этом смысле слово использовано в суре *ан-Намл*: «Та, син. Это — айаты Корана, ясного Писания» (Коран, 27: 1).

Айат, или «знамения», пророков

В Коране слово *айа* встречается как в единственном числе, так и во множественном — *айат*. В суре *ал-Му‘минун* оно использовано в единственном числе: «Мы сделали сына Марйам и его мать знамением и поселили их в убежище на холме, где в укромном месте протекал ручей» (Коран, 23: 50). Здесь используется единственное число, а не множественное, поскольку каждый из этих двоих — Иисус и его мать Мария — был составной частью единого великого «знамения», осуществившегося посредством их взаимосвязи. Повествуя о Моисее, Бог сказал: «Мы, воистину, даровали Мусе девять явных знамений (*айат*)» (Коран, 17: 101). В суре *ал-А‘раф* пророк Салих обращается к народу Самуда:

О мой народ! Поклоняйтесь Аллаху: нет для вас иного бога, кроме Него. К вам уже пришло явное чудо от вашего Господа — вот эта верблюдица Аллаха в качестве знамения. Пусть она пасется на земле,

принадлежащей Аллаху, не причиняйте ей зла, а не то вас постигнет мучительное наказание (Коран, 7: 73).

Это «знамение» было послано, чтобы люди осознали, что у них не будет оправданий перед Богом, если они ослушаются и не ответят верой в Него. Как сказано в суре *ал-Ан 'ам*:

Какое бы знамение из знамений Господа их (*айатун мин айати раббихим*) ни являлось перед ними, отворачались они от него! (Коран, 6: 4),

а также в суре *Йунус*:

Скажи[, Мухаммад]: «Задумайтесь о том, что на небесах и на земле». И не будет пользы от знамений и увещеваний тем, кто не уверовал! (Коран, 10: 101).

Знаменья, чье назначение — вселять страх или бросать вызов

Бог заявил:

Ниспослать [Мухаммаду] знаменья Нам помешало лишь то, что прежние народы не уверовали в них (т. е. в знаменья). Мы даровали самудянам верблюдицу как явное знамение, но они учинили с ней беззаконие. Мы же ниспосылаем Наши знаменья только для устрашающего предупреждения (Коран, 17: 59).

Упомянутые здесь «знаменья» были посланы прежним народам, дабы вселить священный страх в тех, кто был их свидетелем. Что касается поколения людей, среди которых родился Пророк, то Бог подтвер-

дил, что не подвергнет их наказанию. В отношении этих людей Бог ограничился лишь доказательствами, не насылая на них наказание, которое они столь опрометчиво торопили (Коран, 29: 54).

*Отличительные особенности
«знамения» в Завершающем Послании*

В том, что касается чудес (*ал-му‘джиза*) и знамений (*ал-айат*), завершающее послание человечеству отличается от предыдущих откровенных посланий по стилю, форме и содержанию. Бог сделал так, что пророчество и послание Мухаммада основывалось на знании и разуме. Во времена Пророка люди уже были готовы к появлению последнего обращения Создателя. Они начали понимать, что способны установить правильную связь между знамениями Вселенной (наблюдаемыми законами природы) и письменными «знамениями» Корана, что приведет их к вере в реальность Невидимого источника бытия. Бог обращается к людям времен Пророка:

Или же вы желаете вопрошать вашего Посланника, как прежде вопрошали Мусу? Но кто бы ни перешел от веры к неверию, он сошел с прямого пути (Коран, 2: 108).

Бог желает, чтобы мы создавали все больше средств для исследования и осмысления просторов Вселенной и ее законов, укрепляя связь между нами и Тем, кто отдал Землю и ее ресурсы в наше распоряжение. Вселенная и ее законы — это чудесные зна-

меня (*айатун му'джизат*), которые были явлены людям, дабы те постигли как материальный их смысл, так и духовный и после этого поставили их на службу Земле и ее жителям.

Коран был знаменем, дарованным Мухаммаду, последнему из Божьих пророков. Дав это знамение, Бог возложил на последующие поколения задачу — раскрывать, исследовать и осмысливать реалии Вселенной. Как сказано в суре *аз-Зарийат*:

На земле есть знамения для тех, кто стоек в вере, есть они и в ваших душах. Неужели же вы не видите? А на небе вам уготованы [благой] удел и то, что вам обещано (Коран, 51: 20–22).

Здесь нас увещевают совместить чтение письменного откровения в форме Корана с откровением природы, проявляющимся в окружающем нас мире.

Это увещевание мы видим во многих местах Корана, поскольку именно такое «двойное чтение» откровения дает нам возможность исполнить возложенную на нас Богом обязанность наместников и управителей на Земле. Именно посредством подобного двойного чтения откровения мы создаем средства для обдумывания, исследования, понимания, объяснения, истолкования, переосмысления и творческого применения нашего знания.

Все эти функции требуют независимых, эффективных и сильных способностей разума. Послание Корана направляет нас к сфере невидимого не для того, чтобы парализовать наш разум, а чтобы заставить

работать наше сознание и помочь нам увидеть, что эта сфера невидимого подчинена Тому же Создателю, которому подчинен видимый мир, и что связь между двумя мирами упорядочена и контролируется во всем. Поэтому нам нечего бояться Природы или бежать от неизведанного. Наоборот, нас призывают к изучению и пониманию скрытого при помощи «знамений» ниспосланной Книги. Предназначение Вселенной не в том, чтобы ослепить или напугать нас, сделав покорными невеждами. Вселенная — это сфера для конструктивной деятельности, которая лежит в основе правильного управления.

Смешивая понятия Корана с теми, что выходят за его нормативные рамки, мы ставим под угрозу свою способность правильно понимать Коран. Это объясняется тем, что понятия, почерпнутые из не относящихся к Корану источников или нормативных основ, будут нести в себе предпосылки или условия, которые отличаются от подходов Корана или противоречат им. Поэтому введение таких понятий в понятийный аппарат Корана, проистекающий непосредственно от Бога, приведет к размыванию и искажению нормативных рамок Корана. Именно так и случилось с понятиями знамени (*айа*) и чуда (*му‘джиза*), первое из которых кораническое, а второе — нет. Когда теологи и мусульманские философы заменили фразу «знамения пророков» (*айат ал-анбийя*) на фразу «чудеса пророков» (*му‘джизат ал-анбийя*), это пошло вразрез с Божественным намерением, заложенным в концепцию *айа* (знамение), смысл которого —

укрепить связь между проявлениями Божественности в физической Вселенной и в ниспосланном Писании. Правильное понимание концепции *айа* (знамение) заключается в том, что завершение пророчества и послания Мухаммада отражается в способности людей соединять конкретные знамения существования Бога и атрибуты окружающего мира со словесными знаменами Божественного в Коране без необходимости непосредственного присутствия пророка.

С течением времени усиливалась путаница между знаменем, данным Пророку (а это Коран), и чудесами, дарованными ранним пророкам, таким как Моисей, Иисус и другие. Чудеса предыдущих пророков, в частности Моисея и Иисуса, были наблюдаемыми в материальном мире, что соответствовало той эпохе, в которую ниспосылалось Божье послание. Часто те, чьи сердца были невосприимчивы к посланию Бога, требовали чудес. Но показанные чудеса лишь усиливали их неверие, и они были уничтожены Богом как предупреждение другим. Как сказал Бог в суре *ал-Исра'*:

Ниспослать [Мухаммаду] знамения Нам помешало лишь то, что прежние народы не уверовали в них (т. е. в знамения). Мы даровали самудянам верблюдицу как явное знамение, но они учинили с ней беззаконие. Мы же ниспосылаем Наши знамения только для устрашающего предупреждения (Коран, 17: 59).

В отличие от предшествующих посланий от Бога, Коран имел двойное предназначение — предостере-

гать и благовествовать. Более того, он доносился таким образом, чтобы не парализовать и не затормозить умственные возможности людей. Чудесные знамения, данные Моисею во времена Фараона, к которым сыны Израилевы отнеслись жестокосердно, были связаны с ужесточением Божественного закона, ибо подчинение сынов Израилевых теократии было заменой их смертной кары. Божественное решение для сынов Израилевых основывалось на том, что:

Если кто-либо убьет человека не в отместку за [убийство] другого человека и [не в отместку] за насилие на земле, то это приравнивается к убийству всех людей (Коран, 5: 32).

Следовательно, такой человек должен быть предан смерти без возможности получить прощение, выплатить кровные деньги и т. п.

Коран привлекает внимание мусульман к связи между отрицанием чудесных знамений Бога и последующим Божественным наказанием. И именно из-за этой связи Бог не даровал людям во времена Мухаммада конкретных чудес, как воскрешение из мертвых, исцеление больных, преумножение пищи и им подобные. Как сказано в приведенной выше суре *ал-Исра'*:

Ниспослать [Мухаммаду] знамения Нам помешало лишь то, что прежние народы не уверовали в них (т. е. в знамения). Мы даровали самудянам верблюдицу как явное знамение, но они учинили с ней без-

законие. Мы же ниспосылаем Наши знамения только для устрашающего предупреждения (Коран, 17: 59).

Или же, как и «прежние поколения», такие люди просто искали оправдания отрицанию ими своей веры в Мухаммада, его послание и следующую жизнь. В суре *ал-Фуркан* сказано:

Мы не посылали до тебя посланников, которые не вкушали бы пищи и не ходили бы по базарам, [как прочие смертные]. И Мы сделали одних из вас испытанием для других, [чтобы удостовериться], вытерпите ли вы [испытание]. Ведь твой Господь все видит (Коран, 25: 20).

На любое возражение людей посланию Пророка Коран отвечал более сильным аргументом. Так, например, когда люди пожаловались, что Коран ниспосылается частями, Бог заявил:

Неверующие спрашивают: «Почему Коран не ниспослан ему за один раз?» Мы поступили так и [повелели тебе] читать Коран частями, чтобы укрепить твое сердце [в вере]. [Неверующие в спорах] не приведут ни одной притчи, [в ответ на которую] Мы не поведали бы тебе истину и наилучшее толкование (Коран, 25: 32–33).

Множество аятов выступают в роли убедительных аргументов, доказывая, что Коран является величайшим и самым неопровержимым из всех знамений. Но даже несмотря на то, что ни один пророк или по-

сланник не приходил с подобным Корану знаменем, умы людей времен Пророка были пропитаны повествованиями о физических чудесах, которые совершали предыдущие посланники. Из-за этого они считали, что отсутствие подобных чудес у Мухаммада дискредитирует его послание и статус. Люди сравнивали его с Моисеем, который наслал чуму на народ Фараона в Египте и разверз Красное море, потопив таким образом своих врагов, когда те преследовали сынов Израиля. Также они сравнивали его с Иисусом, который воскрешал мертвых и исцелял больных. Но таких великих знамений и чудес было недостаточно, чтобы удержать сынов Израилевых от поклонения золотому тельцу в пустыне после того, как они пересекли Красное море. И этих чудес было недостаточно, чтобы они, увидев, как другие люди поклоняются своим идолам, не требовали от Моисея создать им идола для поклонения. Эти чудеса не смогли проникнуть в умы и сердца людей.

Но из-за подобных историй люди стали приписывать пророку Мухаммаду физические чудеса и в результате увлеклись рассказами о чудесах вместо того, чтобы обращаться к Корану. При этом они отложили разумное доказательство Корана в пользу его же собственного послания, обращенного ко всем людям независимо от уровня их культурного и интеллектуального развития, предпочтя приписываемые Посланнику Бога чудесные истории. За этим последовали попытки сообразовать подобные истории с аятами, которые недвусмысленно утверждают, что единым и един-

ственным знамением или чудом, связанным с исламским посланием, является Коран. Все истории о чудесах, относимые к Посланнику Бога, должны оцениваться в свете того, что сказано о них в Коране, иначе разум мусульманина превратится в рассадник суеверий. Позиция Корана по этому вопросу ясна, а точка зрения мусульманских ученых должна согласовываться с позицией Корана. Важнейшее и нескончаемое чудо Корана было достаточным для Посланника Бога, и оно должно быть достаточным и для мусульманской общины. Богу известно лучше.

*Завершающее послание
и его отличительные черты*

Коран был сохранен самим Богом в его содержательном оформлении, стиле, уникальности и неподражаемости, в то время как задача сбережения более ранних откровенных книг была вверена писцам и духовенству, которые забыли, исказили и утратили части своих писаний. Пророческая Сунна является для нас полным и целостным литературным собранием, работающим в гармонии с Кораном в том, что касается разъяснения и применения, а роль Корана — подтверждать Сунну и «присматривать» за ней, будучи тем критерием, на основе которого мы определяем, что из дошедшей до нас Сунны является действительным, а что нет. Вместе с Кораном пророческая Сунна формирует исламское законодательство. Были ниспосланы правила, регулирующие роль Сунны в этом процессе, основанном на соединении рациональ-

ных доказательств, вторичных доказательств и доказательств, по поводу которых есть разногласия. Этот процесс по праву сохранился и преуспел благодаря его полноте, цикличности и постоянной универсальной значимости.

Заклучение

Сунна пророка Мухаммада — это обобщение примеров и опыта, оставленных предыдущими пророками

История жизни Пророка и его пример заслуживают всеобщего людского внимания, поскольку они объединяют опыт и учения всех пророков и посланников. В нем мы видим, например, Ноя с его терпением и упорством. Видим Авраама с его стремлением найти истину, его праведностью и послушанием. Видим Моисея, его тяжкий труд и заботу о своем народе. Видим Иисуса, его самоотречение и упорство в приобщении своего народа к самым глубоким и важным истинам его (народа) религии. Коран — это сущность Божественного откровения, а Сунна — это квинтэссенция опыта общения предыдущих пророков с их народами и примеров, которые они нам после себя оставили. Бог велел Пророку:

Скажи: «Я ведь не был первым [по времени] среди посланников и не знаю, что будет [в дальнейшем] со мной и с вами. Я следую только тому, что внуше-

но мне в откровении. На меня [возложено] лишь ясное увещевание». Скажи: «Как вы думаете[, что будет с вами, если] [Коран] ниспослан Аллахом, а вы не уверовали в него? Ведь один из сынов Исраила засвидетельствовал [ниспослание писания], подобного Корану, и уверовал в него, вы же возгордились. Воистину, Аллах не ведет прямым путем творящих беззаконие!» (Коран, 46: 9–10).

В этом плане Коран и Сунна способны вдохновить верующих во все времена и в любом месте, защищая их от попыток Сатаны и его последователей включить верующих в ряды тех, кто отказывается поклоняться. Отрывочное, бессодержательное чтение Корана и Сунны будет опасно, если оно не будет подчинено универсальным принципам и ценностям, установленным Кораном, и его высшим целям. Пророческая Сунна должна быть неразрывно связана с Кораном таким образом, чтобы не только не допустить противоречий и конфликтов между ними, но обеспечить и структурное их единство. Сохранение примера Пророка (Сунна) и его жизнеописания (*сир*) зависит от Корана, а все сказанное или записанное мусульманскими учеными, будь то ранними или поздними, и свидетельствующее об ином, не стоит внимания.

ГЛАВА 2

СУННА КАК ПОНЯТИЕ И СПЕЦИАЛЬНЫЙ ТЕРМИН

Понятие Сунны и ее историческое развитие

Слово *сунна* я рассматриваю не как специальный термин, а как понятие¹. Это очень точное и тонкое правовое понятие, которое оказало большое влияние на всю интеллектуальную традицию ислама. Слово *сунна* включает в себя целый ряд сопутствующих понятий, таких как «путь» или «дорога» (*тарика*), «обычай» (*'ада*), «закон общества и природы» (*ал-канун ал-иджтима'и ва ат-таби'и*) и т. п. И кем бы ни использовалось слово *сунна* — арабами до прихода Корана, в Коране, пророком Мухаммадом, представителями первого поколения мусульман (бывших свидетелями Откровения Корана) мусульманскими учеными, будь то ученые по основам юриспруденции (*усул*), юристы, теологи-схоласты, передатчики хадисов, — оно обозначает полноценное, завершенное

понятие, охватывающее целый ряд дисциплин. Поэтому превращение слова *сунна* в чисто специальный термин, который может быть использован по чьему-либо усмотрению и в зависимости от обстоятельств, привело к путанице и неоднозначности, которую мусульмане легко могли избежать².

Ввиду этого важно исследовать, проанализировать и переформулировать это понятие, дабы уберечь его смысл от искаженного понимания, ставшего для него настоящим бедствием. Я не собираюсь давать определение множеству различных уже существующих терминов, используемых в дискуссиях о Сунне. Моя цель — разъяснить связи между этими терминами, чтобы доказать, что они по праву могут рассматриваться как всеобъемлющая концепция, отражающая единый правовой субъект (*хакика шар‘иййа вахида*), а не как специальный термин, которым ученые могут жонглировать как пожелают, привнося в него те смыслы, которые укладываются в их фантазии, под тем предлогом, что специалисты в отдельно взятой сфере имеют право на свой собственный жаргон.

Термин «понятие» (мафхум) и его формулировка

Арабское существительное *мафхум* обычно переводится как ‘понятие’. Оно является пассивным participium от трехбуквенного корня *ф-х-м*, означающего ‘понимать’. Таким образом, его буквальное значение — ‘понятый’. У логиков это слово означает осознание, понимание или постижение (*мудрак*), которое

появляется или может появиться в разуме, будь то в форме действия или речи, самостоятельно либо посредством чьего-либо устного описания. Ученые по *усулу* (специалисты по основам (*усул*) исламской юриспруденции) считают слово *мафхум* антонимом слова *мантук*, которое означает ‘сказанное’ или ‘произнесенное’. То, что сказано или произнесено, состоит из произнесения того, о чем говорится, и указания на одно или более его свойств. Примером *мантук* может быть фраза «я съел яблоко», которая указывает на то, что «я съел определенное яблоко» и что яблоки съедобны (т. е. съедобность — одно из их свойств).

Понятие *мафхум* тогда делится на две категории: 1) то, что может быть определено как «гармоничный смысл» (*мафхум мувафака*), т. е. то, что понимается непосредственно из сказанного прямо или косвенно; 2) «иной смысл» (*мафхум мухалафа*) — это то, что передается в сказанном ассоциативно или через то, что не было сказано, в противоположность тому, что было сказано.

Слово *сунна* — широкая, многогранная, даже, если хотите, универсальная категория, к которой применимы различные выражения на основе самых разных соображений. Отдельные проявления этой универсальности связаны со словом *сунна* различными способами. Следовательно, мы можем считать его омонимом (*мушаккик*)³. Тем не менее ученые по *усулу* и логике единодушны в том, что если частные примеры универсального не являются несоизмеримыми, тогда они считаются синонимами.

Арабские лингвисты вложили в слово *сунна* четыре смысла: способ или путь (*тарика*); привычка или обычай (*'ада*); стиль или жизненный путь (*сира*); естество, свойство или характер (*таби'а*). Хотя эти четыре смысла, будучи весьма разными, делают слово *сунна* омонимом, все же они довольно близки друг другу. Но я предпочитаю считать их в той или иной степени синонимами ввиду связи между ними, которая уменьшает их несхожесть и смягчает ее последствия. Так, например, слова *тарика* (путь или способ) и *сира* (стиль, жизненный путь) очень близки по смыслу. Слова *тарика* (путь, способ), *сира* (стиль, жизненный путь) и *'ада* (привычка, обычай) также находятся в едином семантическом поле. Что же касается четвертого значения — *таби'а* (свойство или характер), то оно содержит элементы, общие с понятием права, а именно — стабильность, продолжительность и согласие в том, что касается основ и принципов.

Рассматривая методы использования слова *сунна* учеными по *усулу*, юристами и передатчиками хадисов, мы должны определить конкретные эпистемологические рамки каждой группы. И для этого мы сначала должны обратиться к Корану.

Понятие «сунна» в Коране

Трехбуквенный корень *с-н-н* встречается девять раз в Макканских сурах и десять раз в Мадинских. Этот корень и его производные используются в Коране для указания на явления, которые происходят во

Вселенной и в обществе с такой частотой, что отражают предсказуемые, постоянные законы. Бог предостерегает многобожников и тех, кто сбился с Его пути, что им не избежать последствий своего непослушания и неповиновения, ибо этические законы во Вселенной и человеческом обществе неизменны. Он сказал:

Скажи[, Мухаммад,] неверующим, что если они воздержатся от [сращения верующих с пути Аллаха], то им будут прощены их прошлые грехи. Если же они вновь обратятся [к вражде с муслимами], то ведь уже в давние времена [за подобные деяния] были наказаны древние поколения (Коран, 8: 38).

А также:

...Когда же к ним явился увещатель, то это только приумножило их отвращение [к истине по причине] их надменности на земле и злонамеренного ухищрения. Но злое ухищрение поражает лишь того, кто творит его. Неужели они ожидают чего-либо иного кроме того, что постигло древние поколения? Ты никак не найдешь замены для наказания Аллахом (*суннат Аллах*), никак не уклонишься от Его наказания (*суннат Аллах*) (Коран, 35: 42–43).

Таким образом, слово *сунна* используется в Коране в значении ‘путь’. Согласно лингвисту и комментатору Корана ар-Рагибу ал-Исфакхани (ум. 502 г. х./1108), говоря о сунне Бога, мы говорим о пути Его мудрости и пути подчинения Ему, как сказано в айате, где Он предостерегает:

Если неверующие сразятся с вами, то непременно отступят. И тогда они не найдут ни покровителя, ни помощника согласно решению Аллаха (*суннат Аллаха*), принятому раньше. И не найти тебе замены решению Аллаха (*суннат Аллаха*) (Коран, 48: 22–23; см. выше: Коран, 35: 42–43).

Вневременной характер пути Бога можно видеть в том факте, что какими бы разветвленными ни были Божественные законы и сколь бы разными ни показались эти ветви, все они имеют общую, неизменную цель — очистить сердца людей, сделав их заслуживающими Божественной награды и подготовив к пребыванию в Божественном присутствии.

Слово «сунна» с лингвистической точки зрения

С чисто лингвистической точки зрения слово *сунна* означает поведение или образ жизни, как достойный, так и недостойный. Посланник Аллаха сказал:

Тот, кто положит начало какому-нибудь хорошему обычаю в исламе (*ман санна фи ал-ислам суннатан хасана*), получит награду за это, а также награду тех, кто станет придерживаться этого обычая после него, что нисколько не уменьшит их собственных наград. Тот же, кто положит начало какому-нибудь дурному обычаю в исламе (*ман санна фи ал-ислам суннатан саййи'а*), понесёт на себе как бремя самого этого греха, так и бремя грехов тех, кто станет придерживаться этого обычая после него, что нисколько не уменьшит бремени их собственных грехов!

Как видим, Посланник Бога словом *сунна* обозначает установление примера, достойного или недостойного. Ал-Хаттаби (ум. 388 г. х. /988) написал:

Изначальное значение слова *сунна* — это похвальный образ жизни. Если это слово использовано без уточнений, то положительный смысл преобладает. Но оно может иметь и негативный смысл, как, например, во фразе «*ман санна сунна саййи 'а*» (установление плохого примера, плохое поведение).

Аш-Шаукани приводит высказывание ал-Киса'и: «Слово *сунна* означает постоянство, продолжительность, упорство (*ад-давам*)» — и комментирует это высказывание так:

Возможно, он (ал-Киса'и) говорил о том, что делается по привычке или на регулярной основе (*ал-'амр аллази йудаваму 'алайхи*). Или же он мог ссылаться на обычную практику прошедших поколений.

Происхождение слова «сунна»

Фахр ад-Дин ар-Рази приводит три возможных варианта происхождения слова *сунна*.

1. Это слово — существительное по форме *фу'ла* со смыслом пассивного причастия *маф'ула*. В этом случае глагол *санна* следует понимать как 'постоянно литься' или 'литься постоянным потоком'. Арабы сравнивали прямой путь с льющимся потоком воды, поскольку молекулы воды, когда она льется, стремятся друг за другом последовательно и в едином на-

правлении, формируя таким образом единую целостность.

2. Глагол *санна* может означать ‘заострять’ (действие, которое производят с ножом). Следовательно, будучи использовано для описания действий, относимых к Пророку, слово *сунна* означает, что нечто было отточено или очищено.

3. Существительное *сунна* также может быть образовано от глагола *санна*, употребляемого, например, в выражении *санна ал-ибл*, что означает ‘щедро пасти своих верблюдов’. *Сунной* назывались и регулярно выполняемые Пророком действия, поскольку он проявлял в них постоянство.

Обозначает ли слово *сунна* обычай или привычку? Согласно ал-‘Адуду и многим другим ученым по усуду, слово *сунна* просто указывает на образ жизни, обычай, общепринятую практику. В своем комментарии к аяту из суры *Фатир* (Коран, 35: 43) аз-Замахшари отмечает, что слова «Неужели они ожидают чего-либо иного, кроме участия первых поколений?» означают, что эти люди ожидают судьбу, подобную суровому наказанию ранних народов, оболгавших своих посланников. Аз-Замахшари объясняет, что «обычай» (*‘ада*) Бога, состоящий в наказании тех, кто оболгал Его посланников, не подлежит изменению. Стало быть, он понял слово *сунна* как синоним слова *‘ада* (‘привычная практика’). Этому мнению придерживались и многие другие ученые.

Между тем слово *‘ада* допустимо использовать только в отношении людей, но не Бога. Возможно, по

отношению к Богу более подойдет употребление слова *сунна* в смысле 'закон' (*канун*), несмотря на то, что слово 'ада содержится в *дуа* против считающих ложью истину: «О Господь, [поступай] как обычно в отношении им подобных!» Здесь необходимо помнить, что ученые могут принимать для себя тот или иной смысл и приводить доказательства из текста в его поддержку, потому что этот смысл больше подходит их конкретному образу мышления.

Однако ни в одном словаре не указано, что слово *сунна* является синонимом слова 'ада и что слово 'ада является синонимом слов *тарика* (образ жизни) или *сира* (стиль). В словаре мы находим, что слово 'ада происходит от слова 'ада/*йа* 'уду, означающего 'возвращаться'. В этом случае оно указывает на действие, которое постоянно повторяется. Некоторые ученые определили слово 'ада как «повторение чего-либо некоторое время или всегда, однообразное и бессмысленное». Согласно 'Абд ал-Гани, слова 'ада и 'урф являются синонимами: слово 'ада указывает на привычное или обычное действие, а слово 'урф — на привычные или обычные слова. Он утверждает:

С лингвистической точки зрения слово 'ада имеет один смысл, а слово *сунна* иной. Тем не менее слово 'ада используется как синоним слова *сунна*, хотя и не является таковым.

Если мы рассмотрим все значения слова 'ада, то обнаружим, что они приближаются к понятиям 'продолжительность' и 'упорство'. Те, кто считает, что

слово *сунна* является синонимом слова *'ада*, по-видимому, ссылаются на приведенные выше слова ал-Киса'и, что *сунна* означает продолжительность, последовательность (*инна ас-сунна ад-давам*). Более того, если мы сопоставим словарное значение слова *'ада* как «то, что было установлено в сознании людей (*ма йастагирру фи ан-нуфус*)», его определение в ал-'айн как «постоянство или упорство в чем-либо», а также объяснение ал-Исфхани слова *таби'а*, означающего естество или свойство, то становится очевидным, что слово *'ада* может быть использовано в том же смысле, что и слово *таби'а*. Но необходимо отметить, что слово *'ада* не является синонимом ни слова *таби'а*, ни слова *сунна*. Если же применить упомянутое выше определение слова *'ада*, а именно «повторение чего-либо некоторое время или всегда», и рассматривать это слово как синоним слова *'урф* в значении 'обычай', то становится очевидным, что оно приобретает смысл *тарики* (способ или образ жизни). Таким образом, слово *'ада* означает продолжительность и повторение. В своей книге *ал-Фурук ал-лугауиййа* («Лингвистические различия») Абу Хилал ал-'Аскарй упоминает о разнице между *'ада* и *сунна*. Он утверждает, что «*'ада* — это то, что человек совершает самостоятельно продолжительное время, а *сунна* — это то, что он делает на основе установленного примера».

Подводя итог, можно сказать, что в некоторых значениях термины *'ада*, *таби'а*, *тарики* и *давам* имеют схожий смысл, но не являются синонимами;

тем не менее их можно рассматривать как своего рода семантическую интеграцию или омонимы.

Понятие «сунна» в самой Сунне Пророка

Кубайса ибн Зу‘айб сказал:

Одна бабушка пришла к Абу Бакру Сиддику и спросила у него о своем наследстве. Он ответил ей: «Согласно Книге Бога, тебе ничего не полагается, и я ничего не могу определить из *сунны* Посланника Бога. Поэтому возвращайся домой и подожди, пока я не посоветуюсь с другими». Затем он спросил других сподвижников. Ал-Мугира ибн Шу‘ба сказал: «Однажды я пришел к Посланнику Бога, и он дал ей⁴ одну шестую». Абу Бакр спросил его: «Есть ли кто-нибудь, кто согласен с тобой?» Мухаммад ибн Маслама ал-Ансари встал и сказал то же самое, что и ал-Мугира ибн Шу‘ба. И тогда Абу Бакр дал причитающееся ей.

Об этом же сказал и Джабир ибн ‘Абдаллах: «Посланник Бога установил обычай [подношения] жертвенного верблюда и коровы от имени семи человек».

‘Али Хасан ‘Абд ал-Кадир в своей книге *Назара ‘ама фи тарих ал-фикх ал-ислами* («Взгляд на историю исламской юриспруденции») отмечает:

В среде арабов прежних времен слово *сунна* использовали для указания на правильный жизненный путь как человека, так и общества <...> Такой смысл был привнесен в ислам ранними школами Хиджаза, а также Ирака, где он относился к описанию существ-

вующего или преобладающего действия. Среди мусульман этот термин использовался для обозначения того, относительно чего было согласие, и для описания правильного поведения, но опять же без определенной привязки к примеру, установленному самим Пророком. И только к концу второго века по хиджре значение слова *сунна* сузилось до описания действий Посланника. Это сужение произошло под влиянием имама аш-Шафи‘и, который выступил против общепринятого употребления слова.

Использование термина *сунна* в последующие времена

В первый век по хиджре термин *сунна* использовался в различных значениях. Приведенные ниже определения собрал д-р Д. С. Маргуолиус из труда ат-Табари *Тарих* («История»):

1. На основании беседы между ‘Али ибн Аби Талибом и ‘Усманом ибн ‘Аффаном, датированной 34 г. х., во время которой был упомянут тот, кто «установил известный обычай и устранил малоиспользуемое нововведение», можно заключить, что термин *сунна* использовался как узаконенное, общепризнанное действие в противоположность чему-то незнакомому или тому, что имеет признаки нововведения. Подобное употребление слова можно найти в цитате, приписываемой ‘Абдаллаху ибн аз-Зубайру во время войны против ‘Али в 36 г. х. Он сказал: «Это такое обстоя-

тельство, о котором у нас нет ни Откровения Корана, ни установленного Посланником Бога примера, ибо оно ранее никогда не случалось».

2. В 35 г. х. халиф ‘Усман ибн ‘Аффан обратился к жителям Макки с речью, в которой он говорил о «похвальном обычае Посланника Бога (*ас-Сунна ал-хасана аллати истанна биха расул Аллах*) и первых двух халифов».

3. В 38 г. х. ‘Али ибн Аби Талиб вступил в спор с ал-Хирритом, который возражал против арбитража ‘Али по вопросу о битве при Сиффине и желал отделиться от него. В связи с этим он сказал: «Давай изучим Книгу (т. е. Коран) вместе и будем спорить относительно *сунан* (мн. ч. от *сунна*)», где слово *сунна* указывало на привычные дела людей. Другим примером использования слова *сунна* являются указания ал-Мухаллаба его сыновьям, датированные 82 г. х.: «Читайте и произносите Коран, обучайте *сунан* и правилам поведения, которых придерживались праведные».

4. Слово *сунна* употреблялось для обозначения различных общих понятий, включая путь ислама (*суннат ал-ислам*) (34 г. х.), путь мусульман (*суннат ал-муслимин*) (36 г. х.) и путь Бога (*суннат Аллах*) (38 г. х.).

5. Это слово использовали для обозначения действий Пророка и первых двух халифов — Абу Бакра и ‘Умара ибн Хаттаба. Примером этого служит приведенное выше высказывание ‘Усмана ибн ‘Аффана, датированное 35 г. х.: «...похвальный обычай Послан-

ника Аллаха (*ас-Сунна ал-хасана аллати истанна би-ха расул Аллах*) и первых двух халифов».

6. Слово *сунна* употреблялось не только для обозначения действий Пророка, как это видно из слов Зайда ибн ‘Али, датируемых 122 г. х.: «Мы приглашаем тебя к Книге Бога и *сунне* Его Пророка. Мы призываем тебя к похвальным обычаям (*сунан*) и к отказу от нововведений (*бида*)».

7. Это слово использовалось для указания на самого Мухаммада как на того, кто призывал их к похвальным действиям. Подобное его употребление можно найти в речи, приписываемой ‘Али и датируемой 36 г. х.:

Он научил их Писанию, мудрости, религиозным обязанностям и *сунне*. Затем мусульмане назначили в качестве его последователей двух праведных руководителей для сохранения Писания и *сунны*. Эти два руководителя выказывали благое поведение и не выходили за рамки Сунны. Мы обязываем тебя действовать по Книге Бога и Сунне Его Посланника.

8. Слово *сунна* может указывать на действие, к которому призывает Коран. Подобное употребление слова мы видим в речи, произнесенной основателем ‘Аббасидского халифата (‘Абд Аллах ас-Саффах) в 129 г. х.:

Бог ниспослал Свою Книгу [Пророку] с небес, позволяя дозволенное и запрещая запрещенное. В ней Он ввел в действие Свой Закон и установил Свой обычай (*ва санна фихи сунанаху*).

Смысловая путаница

Смысловое разночтение слова *сунна* появилось среди ученых некоторых школ исламской юриспруденции. Эти ученые приводили примеры использования слова *сунна* в изречениях Пророка, его сподвижников и последователей сподвижников как доказательство образцового характера действий, которые те стремились поощрять как желательные, но они использовали слово *сунна* в сугубо терминологическом смысле, появившемся во втором веке по хиджре. Другими словами, они стали привязывать слово *сунна* к конкретным примерам, установленным Пророком, а не понимать его в широком смысле как «действия, достойные подражания». Эта ограниченная трактовка понятия была ошибочной, поскольку, как мы отметили, в сообщениях о жизни Пророка и в словах его сподвижников и их последователей термин *сунна* имел более широкий смысл, включающий убеждения, акты поклонения, повседневные торговые взаимоотношения, мораль, правила этикета и т. п. Повествования о событиях из жизни Пророка и употребление этого слова его сподвижниками ясно показывают, что оно обозначает обычаи, одобренные «людьми мнения» (*ахл ар-ра'й*) и авторитетными, влиятельными личностями (*ахл ал-хал ва ал-'акд*) либо потому, что этот обычай был установлен их предшественниками или влиятельными лидерами, либо потому, что это был обычай или традиция, которые передавались между ними и, будучи приняты заслуживающими дове-

рия руководителями, рассматривались как достоверные и достойные сохранения.

*Сунна в конце первого
и начале второго века по хиджре*

‘Умар ибн ‘Абд ал-‘Азиз, став правителем Мадины в 86 г. х., обратился к стоявшим перед ним людям:

О люди! Если вы стоите, то и мы встанем. Если вы сидите, то и мы сядем. Единственный, перед кем мы все должны встать, — это Господь Миров. Бог вменил нам обязанности и установил путь (*ва санна сунан*). Те, кто исполняет эти обязанности и придерживается этих путей, останутся, а те, кто ими пренебрежет, сгинут.

Внимательное чтение переписки между ‘Умаром ибн ‘Абд ал-‘Азизом, его администрацией и правителями показывает, что понимание Сунны, которого придерживался ‘Умар ибн ‘Абд ал-‘Азиз, было получено от жителей и ученых Мадины, игравших важную роль в его интеллектуальном становлении во времена его правления в Мадине. Жители Мадины понимали слово *сунна* как действия, которые совершались Посланником Аллаха и его сподвижниками после него. Такое понимание одобрил имам Малик и использовал его в своей книге *ал-Муватта’*. Малик не включал в *ал-Муватта’* какую-либо практику, которой не придерживались жители Мадины, унаследовавшие руководство Пророка. Если же до него доходило сообщение о каком-либо действии, которое он

считал действительным, но оно не было в обычае мадинцев, тогда он включал это действие в свою книгу, при этом отмечая, что данное сообщение противоречит практике, преобладавшей среди ученых города, и что следовать ей не надо было. Следовательно, в то время слово *сунна* еще не использовалось для обозначения высказывания или переданного сообщения; оно обозначало практику, преобладавшую в то время в мадинском обществе. Но ставшие столь распространенными действия или практики, несомненно, были основаны на Коране, ниспосланном Посланнику Бога, а он, в свою очередь, смог научить свой народ этой мудрости, очищая разум и сердца людей, а также сражаясь против врагов Бога.

Сунна и хадис

В Коране Аллах использует в нескольких местах слово *сунна* по отношению к Себе. Например, в суре *ал-Ахзаб* сказано: «согласно закону Аллаха (*суннат Аллах*) о прежних поколениях. И ты нигде и ни в чем не найдешь замены для закона Аллаха (*суннат Аллах*)» (Коран, 33: 62). Под «установлением Аллаха» подразумеваются неизменные Божественные правила, которые проявляются в окружающем мире, в человеческой душе, в обществе. Слово *сунна* также используется по отношению к человеку, как, например, в суре *ан-Ниса'*: «Аллах хочет объяснить вам [все эти указания], направить вас к законам (*сунан*) прежних [пророков] и простить вас. Ведь Аллах — знающий,

мудрый» (Коран, 4: 26). Фраза «законам прежних» (*сунан аллазина мин кабликум*) относится к постоянным и последовательным деяниям их предшественников в следовании руководству пророков. Когда слово *сунна* используется в отношении Посланника Бога, оно обозначает дела, посредством которых он применял учение Корана и которые совершал так часто, что они стали предсказуемым и неизменным образцом поведения. Это лучше всего выражено в ответе 'Аи'ши на вопрос о Пророке: «Его нрав был воплощением Корана» (*кана хулукуху ал-Кур'ан*). Другими словами, учение Корана настолько глубоко проникло в его сущность, что стало его второй натурой в его ежедневных делах и в поклонении. И потому нас призывают следовать ему. В этом случае Сунна берет начало из Корана и выражается в характере и поведении Пророка.

Что же касается литературы по хадисам, то она возникла, когда люди стали передавать повествования о делах Посланника Бога с целью донести их до тех, кто сам не был свидетелем этих событий и дел. Следовательно, хадис (слово *хадис* означает 'беседа', 'разговор') — это повествование, в котором кто-то сообщает другим о некоторых аспектах Сунны Пророка, а именно о его действиях и обычной манере поведения. Другими словами, хадисы — это не сама Сунна, а собрание повествований, описывающих Сунну. Каждое такое повествование задокументировано через цепочку рассказчиков, что убеждает ве-

рующих в его правдивости. Текст (*матн*) хадиса может отражать личное понимание рассказчиком описываемой им практики. Но возникает вопрос: было ли данное действие или слово Пророка примером, который мусульмане должны повторять? Сопровождавшие образцовое действие слова были подчинены этому действию и служили для его подтверждения или подкрепления или же наоборот? Разумеется, этим вопросом могут заниматься только ученые по *усулу*, чья работа заключается в установлении источников исламского законодательства и определении их приоритетности. Ученым по *усулу* следовало бы поставить действия Пророка на более высокое место. Как бы там ни было, мы отдаем приоритет действиям, подтвержденным словами, как, например, в случае с хадисами: «Молитесь так же, как вы видите, когда молюсь я» и «Берите от меня свои обряды поклонения». После этого — действиям Пророка, не сопровождаемым словами, которые ближе к понятию *сунна* в традиционном смысле. И, наконец, — чисто словесным сообщениям.

Все противоречия среди ученых касаются связанных с Сунной сообщений (то, что Пророк сделал, сказал или одобрил), а не самого понятия *сунна* (обозначающего подражание тому, что говорил и делал Пророк), поскольку ни один истинно верующий не станет отрицать идею подражания действиям, совершение которых Пророком доказано документально — либо через подтверждение в Коране, либо через достоверную и надежную передачу. Обобщая изложенное,

можно сказать, что противоречия в основном ограничиваются вопросом о точности передачи пророческой Сунны. А Богу известно лучше.

*Как слово «сунна» понимается учеными
в конкретных областях*

Значения, придаваемые учеными слову *сунна*, можно, на основе эпистемологических моделей, характерных для дисциплин, в которых они работают, классифицировать следующим образом:

1. Ученые по усулу (ученые по основам юриспруденции). Практический подход в рамках принятой этими учеными эпистемологической модели заключается в том, чтобы «подтвердить, что если что-то служит действительным доказательством в сфере юриспруденции, то это будет также общим доказательством». Изучение этого аспекта дало им основания определить Сунну как «второй источник исламского законодательства». Намереваясь представить Сунну как независимый вид юридического доказательства и один из фундаментальных источников исламской юриспруденции, они конкретизировали само понятие *сунна*. Среди различных допустимых его значений они выбрали значение «путь, способ» (*тарика*). Что касается альтернативных значений, принятых другими, они не считали себя обязанными к ним обращаться, будучи убеждены, что как специалисты в данной области они вправе использовать терминологию, которую они сами между собой согласовали.

2. Юристы. Предполагаемая эпистемологическая модель юристов, основанная на концепции ответственности (*хитаб ат-таклиф*), нацелена на оценку и классификацию действий морально ответственного человека. Видя, что ученые по *усулу* опустили Сунну на второе место среди различных видов признанных правовых доказательств, юристы решили присвоить слову *сунна* такой же статус в концепции моральной ответственности, определив ее как желаемое действие, ценность которого устанавливается на основе предположительного доказательства и которое ввиду этого не может быть определено как долг или обязанность. Следуя такой логике, юристы истолковали *сунну* как действие, совершение которого вознаграждается, а упущение — ненаказуемо, или же как действие, совершивший которое достоин похвалы, а не совершивший — не заслуживает порицания.

3. Передатчики хадисов. Вся эпистемологическая модель передатчиков хадисов вращается вокруг двух полюсов: повествование (*ривайа*) и цепочка передачи (*иснад*). Ввиду этого передатчики хадисов определяют Сунну как любые приписываемые Пророку действия, слова, как подтверждение чьих-либо действий или слов.

Рассматривая определения слова *сунна*, данные этими различными группами, мы замечаем отсутствие у них общего знаменателя из-за разницы в моделях, используемых ими в качестве стартовой точки. Например, классификация Сунны как второго по важности доказательства (учеными по *усулу*) не име-

ет ничего общего с совершением или упущением действий и полагающихся за них наград или наказаний (согласно определению юристов). Кроме того, можно усомниться в правильности определения Сунны как всех действий, слов или подтверждений, относимых к Пророку. Следовательно, эти три определения понятия *сунна* никак между собой не связаны и относиться к слову *сунна* следует не как к специальному термину, смысл которого можно уловить из точного определения, относящегося к конкретной и узкой области специализации, а как к целостному, гибкому понятию, которое проистекает из всеобъемлющей теории, охватывающей все возможные значения слова *сунна*, будь то на уровне словарного определения, использования в Коране или Пророком. Мы должны не затеряться в дебрях профессионального жаргона, а поместить термин *сунна* в согласованные нами рамки, обеспечивающие ему необходимую гибкость для того, чтобы он вобрал в себя все те смыслы, с которыми он ассоциировался в прошлом, и те, которые появятся в будущем.

Семантическая эволюция терминов, относящихся к понятию *сунна*

Семантическая эволюция термина «фикх»

Термин *фикх*, обычно передаваемый в наши дни словом «юриспруденция», означает ‘понимание’ или ‘осознание’. Слово *фикх* использовалось для обозна-

чения знаний, полученных через видение и наблюдение, поскольку зрение является наиболее сильным источником знания. Трехбуквенный корень *ф-к-х* встречается в Коране приблизительно двадцать раз, чаще всего в форме глагола настоящего времени со смыслом 'понимать'. Наиболее точная форма понимания, каковой является понимание сердцем, ибо сердце обладает пронизательностью, отражена в использовании слова *фикх* в Коране.

Слово *фикх* использовалось в значении 'понимание' с ранних времен ислама. С развитием исламского общества и с изменениями в повседневном общении людей религиозным авторитетам требовалось отточить способности к пониманию, что предполагало стремление понять изучаемый текст и мельчайшие тонкости его смысла. 'Умар ибн Хаттаб написал Абу Мусе ал-Аш'ари: «Когда тебе что-то преподносится, используй свою силу понимания». Комментаторы поняли это выражение так, что правильное понимание — это свет, который Бог вливает в сердце слуги. Более того, муфтий или правитель может издавать правовое решение или править справедливо на основании только двух видов понимания. Первое — это понимание и различение реальности, а также способность осознать истинную природу произошедшего на основании доказательств, знамений и взаимосвязей. Второе — это понимание подходящего для этой реальности правового решения, основанное на содержании Корана или словах Посланника Бога. Далее одно из этих видов понимания применяется к друго-

му. Знающий — это тот, кто посредством знания и изучения реальности определяет законы Бога и Его Посланника.

Такой поэтапный процесс включает чтение, затем знание и понимание, где понимание может сопровождать знание или следовать за ним. С него и начинается использование слова *фикх*. Ту же последовательность можно наблюдать в комментариях ат-Табари к айату суры *ал-Бакара* (Коран, 2: 269), в котором сказано, что Бог «дарует мудрость кому Он пожелает». Ат-Табари цитирует различные тексты для подтверждения разных интерпретаций слова *ал-хикма* ('мудрость'). Он говорит о чтении и изучении Корана (*ал-кур'ан ва ал-фикх фикхи*), об изучении Корана (*ал-фикх фи ал-кур'ан*), о Книге и ее изучении (*ал-китаб ва ал-фикх фикхи*), о Коране, знании и понимании (*ал-кур'ан ва ал-'илм ва ал-фикх*). Знание, когда оно упоминается в связке с Кораном (Книгой), — это то, что было передано (хадис или сунна), а *фикх* ('понимание') — то, что сопровождает знание.

Сравнивая этот ряд значений со словарными определениями слова *фикх*, можно провести четкую параллель между лингвистической и социальной эволюцией этого термина. Те, кто ответствен за вынесение правовых решений, будь то судьи или муфтии, прошли через ряд этапов:

1. Чтение написанных текстов — деятельность, которой занимаются люди, известные как чтецы или декламаторы (*кура* — мн. ч. от *кари*).

2. Знание, переданное наизусть в форме сунны или религиозных обязательств (*фарида*), которое разъяс-

няет смысл Корана. Занимавшиеся этим были известны как *'улама* (мн. ч. от *'алим*, т. е. *'знающий'*), а *суннна* считалась знанием (*'илм*).

3. Вдумчивое понимание и интуитивное восприятие. Занимавшиеся этим известны как *фукаха*' (мн. ч. от *факих*), т. е. *'юристы, правоведы'*.

Однако нужно помнить, что вплоть до второго века по хиджре в слово *фикх* не вкладывался ни смысл, упомянутый выше, ни тот, в котором мы понимаем его сейчас. Это следует из того, что Абу Ханифа (ум. 150 г. х./767) понимал слово *фикх* как познание души — познание ее добродетелей и пороков, сил и слабостей, убеждений, моральных качеств и поведения человека. Будучи столь всеобъемлющим, это понимание вполне могло быть приравнено к той мудрости, которую Бог дарует кому пожелает (см.: Коран, 2: 269). Во времена имама Малика (ум. 179 г. х./795) термин *фикх* все еще использовался в более широком смысле, чем в наше время, когда его смысл ограничился вопросами поведения людей и социальными взаимоотношениями. Дальнейшее сужение значения этого слова до сферы практических действий произошло на последующем этапе.

К этому следующему этапу развития была причастна группа ученых, в большей мере занимавшихся смысловыми значениями, специальными терминами и их определениями, разделением и классификацией наук и другой подобной тематикой, которая не была распространена в Хиджазе и не могла иметь там

большого влияния. В противоположность Хиджазу, Ирак был более восприимчив к такой тенденции. Слово *фикх* не употреблялось в конкретизированном смысле во времена сподвижников Пророка — как таковое оно возникло к концу их эпохи и во времена последователей сподвижников. Имам Малик присоединился к религиозно-культурному движению в тот период, когда слово *фикх* еще не стало специальным термином. Муфтии тогда занимались знанием (*'илм*), призывая других достичь глубокого понимания (*фикх*) того, что они знали. Тем не менее слово *фикх* все еще не приобрело тех семантических оттенков, с которыми оно ассоциируется в наши дни.

Эволюция понятия «ра'й»

Трехбуквенный корень *р-’-й*, от которого происходит слово *ра’й*, указывает в основном на процесс физического видения. И поскольку знание о чем-либо аналогично видению глазами, то производные значения этого корня включают ‘восприятие’, ‘проницательность’, ‘рассмотрение’, а также ‘принятие’ или ‘выражение точки зрения или мнения (*ра’й*)’. Каждое из этих значений подразумевает процесс видения «глазом» разума. Такое понимание отражается во многих словах, например, мы говорим *ру’йа* (‘видение’), когда описываем сновидение, но его можно употреблять и в значении ‘видение сердцем’, что есть «вера». Также оно может быть использовано в отношении видения наяву, как об этом сказано в аяте суры *ал-*

Исра' (Коран, 17: 60). В Коране трехбуквенный корень *p-*'*й* в смысле 'видение' используется чаще, чем в каком-либо ином. В смысле 'вера' слово в основном используется в качестве одного из возможных толкований, как в суре *ан-Нуса'*:

Воистину, Мы ниспослали тебе[, Мухаммад,] Писание как истину, чтобы ты разбирал тяжбы между людьми посредством того, чему тебя учил (*арака*, т. е. сделал так, чтобы ты увидел или уверовал) Аллаха (Коран, 4: 105).

Более того, существительное *ра'и*, которое нечасто встречается в Коране, передает только общий смысл понимания или рассмотрения.

Слово *ра'й* в смысле 'мнение' или 'точка зрения' означает результат знания и понимания, что является неотъемлемой частью процесса вынесения правового решения в определенной ситуации. Выполняя функции чтеца (*кари'*), ученого ('*алим*), юриста (*факих*), муфтии в связи с этим должны формировать мнение, или точку зрения, в соответствии со своим уровнем культуры или образования (начиная с умения читать до понимания переданных сообщений и размышления над сообщениями, которые были переданы от одного поколения к другому). Следовательно, термин *ра'й* прошел в социальном смысле через те же этапы, что и религиозные лидеры (от чтецов/декламаторов до ученых и юристов). Мы знаем, что как только Посланник умолкал, чтецы начинали размышлять над содержанием послания ислама, углубляя свое пони-

мание его и формируя мнения. После кончины Пророка его сподвижники собирались, чтобы обсудить, оспорить и защитить свои точки зрения относительно преемника, присягнув в итоге Абу Бакру как первому халифу. Затем они обсуждали и дискутировали по поводу того, как следует отвечать на вероотступничество определенных племен Аравийского полуострова. Они очень старались лучше понять сложившуюся ситуацию и то, как применять к ней тексты Корана.

Перед лицом подобных испытаний сподвижники обращались к мнению людей, которые были известны своим знанием и проницательностью. Они использовали слово *ра'й* даже для обозначения восхищения и уважения. К ал-'Аббасу, например, обращались как к Зу ар-ра'й, т. е. 'обладатель мнения'. В других случаях слово *ра'й* следовало за именем человека: Мугира ар-ра'й (Мугира Проницательный), Раби'а ар-ра'й (Раби'а Проницательный). Подобное использование слова *ра'й* показывает, что обнаружен сомнительный вопрос и найдено его решение. Слово *ра'й* добавляли также к именам некоторых юристов, как, например, Хилал ар-ра'й, где слово *ра'й* является указанием на проницательность.

Город Мадина был домом для тех, кто получал знание от самого Пророка и чьи дальновидность и наблюдательность стали основой для их правления. Таким образом, Мадина опередила другие регионы ислама в использовании слова *ра'й* в общем смысле, не вызывающем споров ни среди юристов, ни среди *муджтахидов*, или ученых-интерпретаторов. Имам

Малик однажды высказался об одном мнении как о «не заслуживающем внимания», охарактеризовав его как *ра'йун ма хува ра'йун*. Это показывает, что имам Малик считал себя достаточно компетентным для того, чтобы высказывать и оценивать чужие мнения. Ибн Кутайба также считал, что Малик способен высказывать обоснованные мнения. Ибн Рушд назвал имама Малика «предводителем правоверных» в сфере формирования мнения и применения принципа *кий-ас* — суждение по аналогии.

Тогда объяснение слова *ра'й* в сфере понимания и знания заключается в том, что чье-либо мнение или точка зрения зависят от образа мышления, окружающей среды или культуры, формирующих понимание, определяющих его направленность и четкость мышления человека.

Эволюция понятия «насс»

1) Традиционное использование корня н-с-с

Слово *насс* — отглагольное существительное, происходящее от трехбуквенного корня *н-с-с*, оно используется в многочисленных значениях, важнейшими из которых являются следующие:

- **Поднятие или повышение** — как в физическом, так и в нефизическом смысле. Передатчики хадисов, например, использовали термин *насс* для описания процесса возведения («поднятия») сообщения вплоть до Пророка либо для отнесения изречения к человеку, от которого оно было услышано. Восхваляя аз-Зухри, 'Амр

ибн Динар однажды сказал: «Никогда я не встречал человека более сознательного в вопросах прослеживания своих хадисов до Пророка» (*ма ра'айту раджулун анасса ли ал-хадиси минху*).

- В общеупотребительном смысле слово *насс* использовалось для описания **конца или цели** чего-либо.
- **Допрос.** Выражение *насс ар-раджулу нассан* примерно означает «Мужчину основательно опросил или проверил (его собеседник)».
- **Уточнение или назначение.**
- **Сообщение чего-либо.** Если сказать *нассаху 'алайхи нассан*, это будет означать 'он сообщил ему о деле'.
- **Объявление или разъяснение.** Выражение *насс аш-шай'а нассан* означает 'он разъяснил'.

Таким образом, это традиционное использование арабского корня *насс* и его производных.

2) *Использование термина «насс» имамом аш-Шафи'и.*

Имам аш-Шафи'и в своем труде *ар-Рисала* (пункт 56) написал: «Посланник установил сунну лишь на основании того, что содержалось в текстах Корана (*нассун хукмун*)». В пункте 97 он говорит о «религиозных обязанностях, ясно указанных (*ал-фара'ид ал-мансу-са*) в Книге Аллаха...», а в пункте 100 — о предписаниях, «о которых [Бог] заявил через сунну Своего Пророка без явного указания на это в тексте Корана (*била насс ал-китаб*)». В этом последнем отрывке имам аш-Шафи'и говорил о практике, которая была

разъяснена сунной, но на которую не было указания в Коране. В пункте 298 он отметил:

Сунна Посланника Бога двух видов. Первая состоит из действий, в которых он воплощал учение Корана (*насс китаб*), а вторая — из действий, которыми он показывал конкретное практическое применение того, что было ниспослано в общих терминах (*би ал-Джумла*) в Коране. Но при этом в обоих случаях он применял Коран.

Фраза *би ал-Джумла* (переведенная выше как «заявлено в общих терминах») не означает неясность или смутность, а указывает на отсутствие деталей. Следовательно, она противопоставляется не ясности, а деталям, хотя ясность связана с деталями. Поэтому мы говорим об общем, универсальном принципе Корана, значение которого становится ясным через частности, детали и практическое применение посредством Сунны. Хотя этот принцип и не был заявлен очевидно, тем не менее он был ниспослан Богом. И Богу известно лучше⁵.

Я показал, как именно употреблял понятие *насс* имам аш-Шафи‘и, прежде чем обсуждать это слово как специальный термин, поскольку он (имам аш-Шафи‘и) был авторитетом в лингвистике и употребление им того или иного слова значительно влияло на его толкование. Также он являлся основателем такой дисциплины, как основы юриспруденции (*‘илм усул ал-фикх*). Большинство современных ученых и ученых прежних эпох считают аш-Шафи‘и тем, кто по-

высил статус так называемых «единичных» (*ахад*) хадисов, защищая их полезность и достоверность. Термин *ахад* применяется к любому хадису, не являющемуся *мутавафир* (сообщением, рассказанным достаточно большой группой людей независимо друг от друга, так что их невозможно обвинить в фальсификации). Более того, имам аш-Шафи'и поднял статус Сунны в целом до статуса Корана. Однако, как мы видим из цитат, аш-Шафи'и считал Коран единственным базовым текстом для исламских исследований и практики. Он четко высказывался о том, что любой достоверный и надежный хадис должен иметь ясную основу в Коране.

3) *Смысл слова «насс» в обыденном использовании и в качестве специального термина юриспруденции*

Ученые использовали слово *насс* в наиболее общем смысле для обозначения «любой внятной речи». Внятность — необходимый смысловой компонент слова *насс*, которое по самой своей природе означает быть полностью понятным и недвусмысленным. Другими словами, это лишь вопрос толкования; следовательно, очевидный смысл слова совпадает с его фактическим значением.

Если кто-то говорит: «Данная правовая норма подтверждена текстом (*хаза ал-хукм сабита би ан-насс*)», это означает, что доказательство для нее установлено на основе Корана или Сунны — ввиду того, что она восходит к самому Пророку. У большинства ученых по *усулу* (называемых шафи'итами или теологами-схоластами) термин *насс* обозначает любое сло-

во или фразу, которая доносит смысл правовой нормы ясным и однозначным образом. Примером *насс* в этом смысле может служить аят из суры *ал-Фатр*, в котором сказано: «Мухаммад — посланник Аллаха» (Коран, 48: 29), что не оставляет места для сомнения в том, что Мухаммаду было даровано посланничество и что не позволяет существовать иной трактовке. Что же касается ученых по *усулу*, относящихся к ханафитской школе, они определяли *насс* как «выражение, которое делается более ясным благодаря языковому контексту и вне этого контекста не будет иметь очевидного смысла». В качестве примера они приводят аят из суры *ал-Бакара*:

Те, которые берут лихву, восстанут [в Судный день], как восстанет тот, кого шайтан своим прикосновением обратил в безумца. Это им в наказание за то, что они говорили: «Воистину, торговля — то же, что и лихва». Но торговлю Аллах дозволил, а лихву запретил. Если к кому-либо [из ростовщиков] придет увещевание от Аллаха и если он поступит согласно этому увещеванию, то ему простятся прошлые его грехи. Его дела принадлежат Аллаху. А те, кто станут [вновь давать в рост], — обитатели адского пламени на вечные времена (Коран, 2: 275).

Здесь говорится о различии между торговлей и лихоимством: первое было разрешено, а второе запрещено. Это различие понимается на основе вербального контекста аята, когда Бог говорит: «Но Аллах дозволил торговлю и запретил лихоимство». Этот

контекст указывает, что текст нацелен на установление различия между торговлей и ростовщичеством. Ученые утверждают, что этот аят ясно свидетельствует о разрешенности торговли и запрете ростовщичества. Тем не менее упомянутый выше контекст еще больше проясняет смысл айата.

Каждая школа мысли старалась защитить свою точку зрения в этом вопросе. Но если мы посмотрим на чисто лингвистический смысл слова *насс* и на то, как его использует аш-Шафи‘и, то увидим, что оно четко указывает лишь на Коран, который имеет главенство над всем остальным и является конечной целью и завершением. Ко всему прочему термин *насс* неприменим. Ученые по основам юриспруденции могли бы использовать какой-то другой термин, а не выхолащивать это слово, как они это делают. Однако этому термину был придан другой смысл, что затуманевало характер связи между Кораном и Сунной. Переводя термин *насс* просто как «текст» и тем самым подразумевая, что он может использоваться для обозначения практически любой фразы или речи, ученые по хадисам внесли сумятицу.

Таким образом, термин *насс* может быть применим только к Корану и ни к чему больше. Предназначение же *сунан* (мн. ч. от *сунна*) — разъяснить *насс* Корана, требующий разъяснения. Сунна подчинена Корану и неотделима от него, вращаясь в его орбите. Однако использование термина *сунна* не в той форме, в какой употребляли его Пророк и его сподвижники и

какая различается в разных школах, превратило Сунну из наследия, дающего нам объединяющее руководство, в источник заблуждения и раскола.

Примечания

1. Различия между понятием (*мафхум*) и специальным термином (*мустала*) трудно уловимы, но значимы. Понятию может быть дано такое определение, которое допускает различные формулировки, или же такое, которое иногда называется методическим определением. Специальный термин, наоборот, обычно предполагает более четкое определение, состоящее из конкретного набора взаимосвязанных слов. В результате этого различия отдельное слово, обозначаемое как «понятие», связано со многими другими словами, которые несут одинаковый, но по-разному выраженный смысл. Но если это отдельное слово является специальным термином, тогда считается, что оно передает какой-то конкретный смысл и потому не может рассматриваться как синонимичное другим словам. Эта особенность, или уникальность, является отличительной чертой того, что я подразумеваю под «специальным термином». Следовательно, на практическом уровне слово «понятие» выходит за рамки логического смысла слова *мафхум*, ассоциируемого с широким спектром понятий или трактовок, рассматриваемых во всеобъемлющих и комплексных семантических и лингвистических рамках, и связывается с определенным словом, несущим конкретный смысл. Подробнее см.: *Бина ал-мафахим: дираса марифиййа ва тамазидж татбикиййа* (Формирование понятий: Эпистемологическое исследование и прикладные модели), Ибрахим Баййуми Ганим и др., предисловие от Таха Джабир ал-‘Алвани (Каир: МИИМ, 1998).

2. Слово *сунна* было определено лингвистами арабского языка как «соблюдаемые манеры, обычаи и законы», учеными по основам юриспруденции — как «второй источник исламского законодательства», юристами — как «действия, совершение которых заслуживает вознаграждения, а упущение которых не заслуживает наказания», и передатчиками хадисов — как «слова, действия или одобрение, относимые к Пророку».

3. Омоним, или *мушаккик*, — это всеобщее, которое не будет определяться одинаково для всех его индивидуальных случаев. Например, способ, которым существование определяется для того, что существует лишь относительно, т. е. для созданных сущностей, будет более конкретен, а для того, что существует из необходимости — а это Бог, — более универсальным.

4. Местоимение «ей», очевидно, относится к другой женщине, также бабушке, которая обратилась к Пророку в аналогичной ситуации.

5. См. аш-Шафи‘и, *ар-Рисала*, параграфы 300, 303, 308, 314, 419, 440, 465 и 479.

ГЛАВА 3

КОРАН КАК СОЗИДАТЕЛЬНЫЙ ИСТОЧНИК И СУННА КАК ПРАКТИЧЕСКОЕ РАЗЪЯСНЕНИЕ

Пророк запрещал сподвижникам смешивать Коран с его словами, и праведные халифы твердо следовали этим указаниям. Следовательно, взаимосвязь между Кораном и Сунной была установлена Богом с исключительной точностью, а Посланник Бога разъяснил это максимально ясно. Коран — это созидательный источник, раскрывающий Божественные предписания, а также объясняющий все, что с ним связано. Именно Коран установил общие принципы и константы религии, принесенные всеми пророками.

Мусульмане всегда единодушно признавали верховенство и главенство Корана. Это единодушие распространяется и на тех, кто считает, что Сунна может быть независимым источником законодательства, поскольку то, что эти люди предлагают в качестве основы законодательства, при детальном рассмотрении восходит к общим понятиям, установленным самим

Кораном. Следовательно, двойной процесс установления и уточнения законов Бога происходит через Коран в соответствии со словами Бога «решение [об этом] выносит только Аллах» (Коран, 6: 57) и «Мы ниспослали тебе Писание в разъяснение всего сущего как руководство к прямому пути, как милость и добрую весть для муслимов» (Коран, 16: 89).

Посланник Бога читал Коран, следовал его учению, обучал ему других и показывал им, как превращать его слова в конкретный образ жизни, т. е. в этическую систему, которая будет управлять их действиями, мыслями, нравственностью, делами и взаимоотношениями. Таким образом, то, что названо Сунной Посланника Бога, фактически является разъяснением и применением Книги Бога. Бог сказал:

Но нет — клянусь твоим Господом! — они не уверуют, пока они не изберут тебя судьей во всем том, что вызывает у них споры. И тогда не восстанут они в душе против твоего решения и подчинятся ему полностью (Коран, 4: 65).

Это объясняется тем, что основой его решений должны были быть постановления Корана. Это факт подчеркивается в следующем аяте суры *ал-Мау'да*:

Мы ниспослали тебе Писание с истиной в подтверждение прежних Писаний и для того, чтобы оно предохраняло их (или свидетельствовало о них, или возвысилось над ними). Суди же их согласно тому, что ниспослал Аллах, и не потакай их желаниям, укло-

няясь от явившейся к тебе истины. Каждому из вас Мы установили закон и путь. Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, однако Он разделил вас, чтобы испытать вас тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он поведаст вам о том, в чем вы расходились во мнениях (Коран, 5:48).

Понятие *вахй*

Для правильного определения понятия *сунна* и понимания связи между Сунной и Кораном нам также необходимо дать точное определение понятию «откровение» (*вахй*). Только тогда мы избежим чрезмерного благодушия, из-за которого люди стали называть «откровением» помимо Корана и то, что пришло от самого Пророка, включая изречения, приписанные ему в устных повествованиях, восходящих к его сподвижникам и их последователям. Следует помнить, что учеными по *усулу* Коран определяется как «речь Бога, которой необходимо следовать и которую нужно произносить в благоговенном и почтительном духе, противники которой неспособны ответить на брошенный вызов и создать нечто подобное даже в самой короткой суре, а это показало, что не в человеческих силах подражать Корану». Роль Пророка в отношении Корана сводилась к тому, чтобы следовать в чтении за архангелом Гавриилом и передавать его другим в той форме, в какой он его получил.

Начиная наш разговор, определим *вахй* как ниспосланную Богом с небес в сердце Его Слуги, Посланника и Пророка, Божественную речь, которая начинается с суры *ал-Фатиха* и заканчивается сурой *ан-Нас*, составляя таким образом 114 глав, или сур. Что же касается приписываемых Пророку слов, действий и подтверждений чьих-то слов или действий, то единодушно признано, что они появились ввиду разнообразных обстоятельств. Среди того, что делал Пророк, были просто действия человека, которые совершил бы любой другой человек, потому что он человек; другие действия связаны с применением предписаний и принципов, заложенных в Коране; третьи совершались в связи с выполнением обязанности как религиозного и политического лидера, судьи, муфтия, учителя, наставника и законодателя. Некоторые из этих действий, несомненно, относятся к категории «личностных», являясь действиями, связанными исключительно с его личными обстоятельствами, привязанными к определенным условиям, времени и месту, в которых находились он и его сподвижники. Другие же, напротив, должны рассматриваться как основа для долговременного законодательства, вневременной характер которого проистекал из Корана. Пока эти различия не будут признаны, не утихнут споры об актуальности жизни Пророка для современности и не удастся определить даже точки соприкосновения.

Выяснив, чем является «откровение» (*вахй*) по отношению к Корану, Сунне и подтверждению един-

ственности Бога и его последствиям (*'илм ат-таухид*), мы сможем прояснить фундаментальный аспект нашего вопроса: как правильно относиться к Сунне Пророка? А прояснив его, можно будет скорректировать и другие понятия.

Каков смысл вахй?

Ал-Исфахани сказал: «Основной смысл слова *вахй* — это быстрый сигнал». Поскольку определение этого слова включает элемент скорости, слово *вахй* использовалось для описания связей, которые включают символы и намеки, невербальные звуки, жесты или письмо. Это значение слова встречается в аяте суры *Марйам*, который рассказывает нам о том, что «[Закарийя] вышел из алтаря к своим людям и дал им понять [жестами]: „Славьте [Господа] утром и вечером“» (Коран, 19: 11). Одно из значений глагола *ауха* — ‘показывать жестом, указывать’. Этот глагол появляется в суре *ал-Ан‘ам*, где Бог сказал:

И вот назначили Мы каждому пророку врагов-шайтанов — из числа людей и джиннов. Одни из них обращаются к другим (*йухи ба‘духум ила ба‘д*) с красивыми речами, обольщая [друг друга]... (Коран, 6: 112).

В суре *ал-Ан‘ам* сказано:

Не ешьте того, что [было забито] без упоминания над ним имени Аллаха, ибо такой поступок — грех. Воистину, шайтаны внушают (*йухуна*) своим после-

дователям [мысль о том], чтобы они пытались убедить вас в споре [о дозволенности есть мертвечину]... (Коран, 6: 121).

Глагол *ауха*, использованный в таком контексте, является синонимом глагола *васваса* в суре *ан-нас*, где приводится мольба Богу о защите «от зла искусителя, исчезающего [при упоминании имени Аллаха] (*ал-васвас ал-ханнас*), подвергающего искушению сердца живых созданий (*йувасвису фи судур ан-нас*)» (Коран, 114: 4–5).

Однако существительное *вахй* также используется для обозначения откровения, которое Бог доносит до Своих пророков и посланников различными средствами. Откровенное слово может быть передано через видимого посланца, который сообщает его с помощью внятной речи; либо пророк может слышать речь, но не видеть, кто ее произносит; либо слово Бога может прийти через инстинкт, который, например, указывает пчеле, где следует строить улей (как в суре *ан-Нахл*, 16: 68); либо посредством сна или другой формы внушения¹.

***Илхам* ('вдохновение') с лингвистической точки зрения**

Слово *илхам* определяется как то, что внезапно приходит человеку на ум. В частности, оно указывает на то, что дано в избытке и что идет от Бога и от небесного царства. Слово *илхам* также означает акт

прохождения в сердце чего-то, что несет спокойствие и что Бог дарует тем, кто чистосердечен. Глагол *алхама* употреблен в аяте суры *аш-Шамс* (Коран, 91: 8), где сказано, что Бог внушил душе (*алхамаха*) знание о порочности и богобоязненности. Ибн Сина определил значение слова *илхам* как «то, что активный разум помещает в душу человека и что поддерживается ревностной чистотой, ясностью, безмятежностью и постоянной связью с интеллектуальными принципами». Ас-Субки в своем труде *Джам ал-Джавами* определяет понятие *илхам* как «то, что помещается в сердце, принося умиротворенность и покой, и что Бог особо дарует некоторым из Своих чистосердечных [слуг]». Однако это не может служить авторитетным доказательством ввиду невозможности иметь полную уверенность в ком-либо, кто не защищен от греха в своих потаенных мыслях. Суфии определяют его как «переливание, или вдыхание в сердце, душу или разум (*ан-нафс фи ар-ру*)» и помещение в сердце знания без рассуждения на основе доказательств (*evidential reasoning*) и изучения (*inquiry*). Пророк в связи с этим сказал: «Воистину, Святой Дух дохнул мне в душу» (*инна рух ал-кудус нафаса фи ру*). Мухаммад ‘Абдух (ум. 1905) определил его как «чувство, в котором душа испытывает уверенность и за которым она следует, не зная, откуда оно появилось. Его можно уподобить состоянию голода, жажды, грусти или радости». Проводя разграничение между терминами «вдохновение» (*илхам*) и «Божест-

венное Откровение» (*вахй*), Рашид Рида (ум. 1935) написал:

То, что некоторые называют психологическим внушением или откровением (*ал-вахй ан-нафси*), — это явление, которое философы истолковали как некое вдохновение (*илхам*), исходящее изнутри «высшего Я» человека. Наше расхождение с такими философами относится к тому факту, что мы верим, что законное откровение (*ал-вахй аш-шари'*) приходит в душу пророка извне и что оно ниспосылается с небес, а не возникает в нем самом, как они утверждают. [Наше разногласие с ними также] относится к нашей вере в существование духовного посланца, который снизошел на Пророка от Бога. Как сказано Богом в суре *аш-Шу'ара*: «Воистину, Коран — послание Господа миров, с которым снизошел верный Дух на твое сердце, чтобы ты стал одним из увещателей, [но] на ясном арабском языке» (Коран, 26: 192–195).

Что касается вдохновенных, инстинктивных действий (см.: Сура *ан-Нахл*, 16: 68), сновидений и донесения Гавриилом посланий Пророку через явление в конкретном облике, то об этом сказано в суре *аш-Шура*:

Не удостоился человек того, чтобы с ним разговаривал Аллах иначе, чем посредством откровения (*вахйан*), или через завесу, или же через посланца, который возвестил бы по Его дозволению (*ау 'ан йурсила расулан фа йухи*) то, что Он желает. Воистину, Он — высокий, мудрый (Коран, 42: 51).

Бог обращается к Пророку:

Мы не посылали до тебя ни одного посланника без того, чтобы не внушить ему (*илла 'ан нухийа илайхи*): «Нет бога, кроме Меня. Так поклоняйтесь же Мне» (Коран, 21: 25).

Этим Бог указывает на общий характер откровения, поскольку признание единства Бога и необходимость поклонения одному Ему отсутствуют только в откровении, данном посланникам Бога: «Терпи[, Мухаммад], как терпели твердые духом [прежние] посланники...» (Коран, 46: 35). Скорее, это то, что можно узнать посредством разума и человеческого вдохновения точно так же, как через особое откровение. Упомянутый отрывок обращает наше внимание именно на то, что для посланника Бога было бы невысказанным не осознавать единство Бога и обязанность людей поклоняться Ему. По поводу откровения, пришедшего к Иисусу, сказано в суре *ал-Ма'ида*:

Я внушил апостолам²: «Уверуйте в Меня и Моего посланника». Они сказали: «Мы уверовали! За свидетельствуй же, что мы стали мусульманами» (Коран, 5:111).

Также смотрите айаты из суры *Йунус* (10: 87) и суры *Та-Ха* (20: 48).

Дав откровение Пророку, Бог указал ему:

Следуй тому, что дано тебе в откровении от твоего Господа. Нет божества, кроме Него. И отвернись от многобожников (Коран, 6: 106).

Он также сказал:

Затем Мы внушили тебе посредством откровения[, о Мухаммад]: «Следуй за религией Ибрахима, ханифа, ведь он не был многобожником» (Коран, 16: 123).

В Суре *ал-Анфал* слово *вахй* использовано для обозначения ангелов:

[Вспомни, Мухаммад], как твой Господь внушил ангелам (*ауха ила ал-мала'ика*), [посланным в помощь Муслимом]: Воистину, Я — с вами. Так окажите же поддержку уверовавшим! Я посею страх в сердцах тех, которые не уверовали (Коран, 8: 12).

В разных местах Корана сказано также о «внушении» небесам их функций:

Он завершил это, сотворив семь небес за два дня, и каждому небу внушил в откровении его обязанности (*ва ауха фи кулли сама'ин амраха*) (Коран, 41: 12).

Если внушение было обращено к обитателям небес, которые не упомянуты явно, тогда мы можем заключить, что Аллах внушил это и ангелам. С другой стороны, если учесть, что внушение было сделано небесам как созданиям, тогда для тех, кто считает небеса неживой материей, подобное внушение является установлением законов мироздания, а для тех, кто считает небеса живой материей, это внушение является формой высказанного повеления. В суре *аз-Залзала* сказано о Земле, получающей откровение или вдохновение от Аллаха:

Когда земля задрожит, сотрясаясь, и извергнет то, что в ее чреве, и человек спросит [в страхе]: «Что с нею?» — в тот день она поведает [человеку] о том, что с нею, поскольку Господь твой внушил ей [поведать об этом] (ауха лаха)! (Коран, 99: 1–5).

Превыше всех Аллах — истинный властелин! Не спеши [читать другим] Коран, пока не будет завершено откровение тебе (*мин кабли ан йукда илайка вахйуху*), и говори: «Господи! Умножь мне знание» (20: 114).

При жизни Пророка его дядя Абу Джахл начал движение за отрицание его пророчества. Позже ал-Валид ибн ал-Мугира возглавил движение, которое стремилось уравнять откровение с не-откровением. Затем, в эпоху, когда Коран записывался и переводился, появилась группа вольнодумцев и атеистов, а также различные философские течения. Были те, кто, например, обсуждал природу сотворенного, в том числе людей, животных, растений, неодушевленных объектов, заявляя, что на самом деле они не существуют. Те, кто придерживался подобных взглядов, не видели разницы между чудесами, которые совершались пророками, и фокусами, производимыми колдунами и монахами.

Первые поколения мусульманского общества верили в Божественное откровение и пророчество, что было частью их веры в невидимое. Став свидетелями вызова создать подобное Корану и убедившись, что он вообще неподражаем, они не чувствовали нужды

объяснять откровение или подавать его так, как было бы приемлемо для философского ума или же эмпирических умонастроений наподобие тех, что преобладают в наши дни.

Кораническое и некораническое откровение

Как мы видели ранее в аяте суры *аш-Шура* (Коран, 42: 51), Бог обращается к людям «посредством откровения (*вахйан*) или через завесу. Или же Он отправляет посланца (*йурсила расулан фа йухи*), который с Его позволения внушает посредством откровения то, что Он желает». «Посланец», о котором здесь сказано, — это «Верный Дух», а «Верный Дух», приносящий откровения Посланнику Бога, как сказано в Коране, — это архангел Гавриил. Пророк был подготовлен психологически и интеллектуально для получения откровения путями, ведомыми только Богу. Но в некоторых аятах Корана мы видим указание на то, какими были эти пути: иногда в форме вопроса, обращенного к разуму Пророка, либо в виде мысли, возникающей у него, либо в виде желания получить от Корана решающее слово относительно некоторых ситуаций, требующих ответа или принятия решения. Бог разъяснил Своему Пророку, когда тот хотел определиться по вопросу о направлении мусульман для молитвы:

Мы видели, как ты[, о Мухаммад,] обращался к небу [в поисках киблы], и Мы обращаем тебя к кибле, которая тебя обрадует (Коран, 2: 144).

Также нам известно, что однажды одна из супругов Пророка раскрыла тайну, которой он с ней поделился. В Коране сказано:

И когда [однажды] Пророк поведал одной из своих жен некую новость, то она разболтала это [своей подруге, другой жене]. Аллах открыл [этот поступок] Пророку, а тот рассказал жене часть [из открытого ему Аллахом], а часть утаил (Коран, 66: 3).

Поскольку задачей Пророка было донести до других послание, полученное им от Бога, ему не было дозволено запрещать или разрешать что-либо, покуда он не получит предписание от Бога. Данное Богом Откровение Корана — это то, что Он пожелал включить в Свою Книгу через описание деталей, обстоятельств и событий эпохи откровения. Через Коран мы узнаем об историях и событиях, относящихся ко времени ниспослания и завершения исламской религии. Бог ниспослал то, что людям необходимо было знать о таких вопросах, в устном тексте Корана, который Он обещал собрать, разъяснить и сохранить от любых искажений и нестыковок в содержании до Судного дня (Коран, 15: 9).

В этом плане Коран отличается от многих исторических записей или документов, которым не было даровано подобное обещание Бога и которые были тем или иным образом изменены. В суре *ан-Наджм* сказано:

Клянусь звездой во время ее заката! Не заблудился ваш собрат и не обольщен [демонами]. И речи он

ведет не по прихоти [своей]: они (т. е. речи) — лишь откровение внушенное (*ин хува илла вахйун йуха*), властелином силы [Мухаммаду] возведенное... (Коран, 53: 1–5).

Кто-то спросит: «А обвинялся ли когда-нибудь в заблуждении Посланник Бога, который был хорошо известен в своем обществе?» Он никогда в подобном не обвинялся, пока не начал распространять слова Корана и не заявил, что он — Посланник Бога для всех людей. В приведенном отрывке Бог защищает Своего Посланника от подобного обвинения, утверждая, что произносимые им слова есть не что иное, как Божественное откровение ему (*ин хува илла вахйун йуха*). Знакомые с привычной для Пророка манерой выражаться, представители его народа обвинили его в заблуждении, когда он начал произносить Коран. В его защиту Бог объявил, что он «не заблудился» и «не говорит по прихоти».

Некоторые люди истолковали фразу «он не говорит по прихоти. Это — всего лишь откровение» как таковую, относящуюся ко всему, что Пророк когда-либо говорил. Однако подобное истолкование не учитывает контекст данного айата. Следует помнить, что Бог не обращается здесь к тем, кто верит в послание Корана, говоря им, что они обязаны действовать в соответствии с каждым словом, выходящим из уст Пророка. Напротив, Он обращается к тем, кто лжет на Коран. Но это не означает отсутствие доказательств авторитета Сунны. Как сказано в суре *ан-Нуса*: «Кто

покорился Посланнику, тем самым покорился Аллаху» (Коран, 4: 80).

Повседневные дела Пророка, которые не были связаны напрямую с Откровением Корана, подчинены тем же человеческим законам, что и поступки других людей, хотя они имеют высшую степень совершенства. Коран упоминает об этом во многих аятах, обращенных к Пророку, например, в аяте суры *ал-Имран*:

Негоже пророку обманывать. Ведь тот, кто обманул, предстанет в День воскресения с тем, чем обманул, и каждому человеку сполна воздастся по заслугам, и никто не будет обделен справедливостью (Коран, 3: 161).

В некоторых ситуациях Посланник Бога совершал то, что позже исправлялось самими аятами Корана. В суре *ал-Ахзаб*, например, Бог сказал Пророку:

[Вспомни, Мухаммад,] как ты сказал тому, кого облагодетельствовали Аллах и ты: «Удержи свою жену при себе и страшись Аллаха». Ты таил в своей душе то, чего не скрывал Аллах, и ты боялся людей, в то время как следует более страшиться Аллаха (Коран, 33: 37).

Отныне и впредь тебе не дозволено [брать новых] жен, а также заменять [прежних жен] другими, даже если ты очарован их красотой, за исключением твоих невольниц. Аллах ведь следит за всем сущим (Коран, 33: 52).

Коран определяет характер откровения, которое Бог велел Своему Посланнику записать и передать другим, будь то Откровение Корана или же другие виды откровения. Бог обратился к Пророку в суре *ал-Ан'ам*:

Спроси: «Какое свидетельство самое достоверное?» [И сам] отвечай: «Аллах — свидетель между мной и вами. И дан в откровение мне этот Коран, чтобы я увещевал им вас и всех тех, кому он будет возвещен. Неужели вы свидетельствуете, что наряду с Аллахом существуют другие боги?» Скажи: «Я же не свидетельствую». [Еще раз] скажи: «[Именно] Он — единый Бог, и, воистину, я далек от того, чтобы, [подобно] вам, поклоняться другим богам наряду с Ним» (Коран, 6: 19).

Это — свидетельство от Бога и Его Посланника о том, что Откровение Корана является тем самым посланием, которое Пророку велено донести до людей. Коран — это истинный источник знания. В суре *Фатир* сказано:

То, что Мы дали тебе из Писания через откровение, — сама истина, подтверждающая то, что было до того. Воистину, Аллах сведущ и видит [все, что вершат] Его рабы. Потом Мы дали в наследие это Писание тем из наших рабов, кого Мы избрали. Среди них есть такие, которые совершают несправедливость против самих себя, умеренные и опережающие [других] в добрых делах по соизволению Аллаха — а это и есть великая милость... (Коран, 35: 31–32).

Определяя Божественное послание и роль Пророка в нем, Бог сказал ему:

Так Мы внушили тебе в откровении Коран на арабском языке, чтобы ты увещевал [жителей] матери городов (т. е. Мекки) и тех, кто [живет] вокруг нее, чтобы увещевал о том дне, когда весь люд будет собран, в чем нет сомнения. Одна часть их будет в аду, а другая — в раю (Коран, 42: 7).

В другом месте Он сказал Пророку:

Так Мы отправили тебя посланником в общину [неверующих], до которой были и другие общины, чтобы ты произнес им то, что Мы внушили тебе в откровении. Но они все же не уверовали в Милосердного. Скажи [им]: «Он — мой Господь, нет бога, кроме Него, на Него я уповаю, и к Нему я вернусь [после смерти]» (Коран, 13: 30).

А также:

Быть может, ты[, Мухаммад,] откажешься от какой-либо части ниспосланного тебе в откровении из-за того, что твое сердце[, быть может,] огорчится их словами: «Почему не ниспосланы ему сокровища или почему не явился вместе с ним ангел?» Ты ведь только увещеватель, Аллах же — поручитель всему сущему (Коран, 11: 12).

Таким образом, данное Посланнику Бога откровение было определено по качеству и величине так, чтобы он мог отличить части от целого, поскольку, в

отличие от тех откровений, которые унаследовало арабское общество до него, Коран был записан и проверен во времена самого Пророка и под его руководством. В суре *ал-Исра* ' сказано:

Они станут спрашивать тебя о духе (*ар-рух*). Отвечай: «Дух [нисходит] по повелению Господа моего. Но вам [об этом] дано знать очень мало». Если бы Мы захотели, то лишили бы тебя того, что дали тебе (*ма аухайна илайк*) откровением. И уж тогда никто не заступится за тебя пред Нами, если не будет милости твоего Господа. Воистину, велика Его милость к тебе! Скажи[, Мухаммад]: «Если бы объединили усилия люди и джинны, чтобы сочинить нечто подобное Корану, это бы им не удалось, если бы они даже и помогали друг другу» (Коран, 17: 85–88).

Этот отрывок Корана указывает на источник, из которого мусульмане берут свои религиозные знания и правовые решения и которого Бог не пожелал их «лишить». Этот источник неизменный, он охраняется Божественным промыслом. Коран является знаменем Бога, доказывающим истинность Пророка. Бог бросил вызов арабам времен Пророка, чтобы они сотворили нечто сравнимое с Кораном, но они этого не смогли. Разве один только этот вызов не показывает, что тот текст, который был ниспослан Пророку и который ему было велено донести до других, является не чем иным, как Кораном — Последним посланием Бога?

В многочисленных айатах Бог разъяснил нам, что единственным способом определить точность исторических сообщений и повествований о чудесах является обращение к источнику знаний, Божественное происхождение которого неоспоримо доказано. После повествования о чудесных событиях в жизни Марии, матери Иисуса, и Захарии, воспитателя Марии и отца Иоанна (Коран, 3: 37–43), Бог сказал Пророку:

Все это — из рассказов о сокровенном, и Мы общаем тебе это откровением. Ты не был среди них, когда они бросали свои каламы, [чтобы решить жребием,] кто из них будет опекать Марйам. И ты не был среди них, когда они препирались (Коран, 3: 44).

Бог предупреждает нас, чтобы мы не возводили на Него ложь и не заявляли, что данные Им правовые источники не имеют авторитета. В суре *ал-Ан‘ам* Бог задает риторический вопрос:

Есть ли [люди] несправедливее тех, кто возводит на Аллаха напраслину и утверждает: «Мне дано откровение», хотя никакого откровения ему не дано, или кто говорит: «Я ниспослал подобное тому, что ниспослал Аллах?» (Коран, 6: 93).

Также Он предостерегает от следования за чем-либо помимо того, что было ниспослано свыше:

[Скажи, Мухаммад]: «Перед вами предстали видимые знамения от вашего Господа. Тому, кто узрел их, [они пойдут] на пользу, а тому, кто был слеп к

ним, [пойдут] во вред. Я — не хранитель при вас». Так поступаем Мы со знаменьями, чтобы [люди] сказали [тебе, о Мухаммад]: «Ты уразумел!» — и чтобы Мы разъяснили это людям, [способным] уразуметь. Следуй тому, что дано тебе откровением (*ма ухийя илайк*) от Господа твоего: «Нет Бога, кроме Него». И не водись с многобожниками (Коран, 6: 104–106).

Это Откровение Корана является Законом, которым Бог велел подчиняться Своим посланникам и всем мусульманам. Любое толкование этого Закона должно основываться на Коране и соответствовать доказательствам Корана. И ни одно толкование не будет приемлемо или действительно, если предлагающий его человек не будет отмечен благочестием (*ар-раббанийя*) — качеством, которое прививали своим слушателям все пророки и посланники Бога. Именно об этой добродетели говорил Бог в суре *ал-Имран*:

Человеку, которому Аллах даровал Писание, мудрость и пророчество, не подобает говорить людям: «Будьте рабами мне, а не Аллаху», а [подобает говорить]: «Будьте приверженцами Господа тем, что вы учитесь Писанию и читаете его» (Коран, 3: 79).

Этим подтверждается, что Коран содержит все, что Бог желал донести до созданного мира вплоть до Судного дня. Бог утвердил это, четко заявив, что предназначение Его Пророка — предостерегать дру-

гих на основании Откровения Корана, полученного им с небес. Бог сказал в суре *ал-Ан‘ам*:

Скажи: «Я не утверждаю, что при мне сокровищницы Аллаха, и я не знаю сокровенного. Я не говорю вам, что я — ангел. Я следую только тому, что дано мне в откровении». [Еще раз] скажи: «Разве равны слепой и зрячий? Неужели вы не призадумаетесь?» (Коран, 6: 50).

Коран — это знамение, дарованное Пророку как доказательство его правдивости:

Те, которые при возвещении им наших ясных айатов надеются на то, что не предстанут перед нами, говорят: «Представь нам Другой Коран или замени его [чем-либо]!» Отвечай: «Не положено мне заменять его по своему усмотрению. Я лишь следую тому, что внушено мне в откровении. И боюсь, что если я послушаюсь Господа моего, то меня постигнет наказание в Судный день» (Коран, 10: 15).

Здесь мы видим ясное доказательство того, что самому Посланнику Бога было велено распространять людям лишь один источник права — Откровение Корана, содержащее последнее и вечное обращение Бога.

Бог предостерег мусульман и все человечество от принятия иных правовых текстов кроме Закона Корана, записанного в эпоху ниспослания откровения под руководством того, кому это откровение было дано. Он сказал:

Не изрекайте своими устами ложь, утверждая, что это, мол, дозволено, а то запретно, и не возводите напраслину на Аллаха. Воистину, не будут благоденствовать те, которые возводят на Аллаха навет. (Коран, 16: 116).

Так придерживайся стойко того, что дано тебе в откровении, ибо ты — на прямом пути. Воистину, он (т. е. Коран) принесет почести тебе и твоему народу. И [обо всем] вы будете спрошены [в Судный день]. (Коран, 43: 43–44).

Из приведенного выше мы можем заключить, что разъяснение и применение учений Корана, которые мы находим в жизни Пророка и которые позже были названы Сунной, подчинены Корану, как и наследие, оставленное всеми пророками и посланниками Бога. Именно поэтому мы видим, как Коран исправляет некоторые действия Пророка и случаи применения им учений Корана. Например, в суре *ал-Анфал* Аллах сказал:

Ни одному пророку не дозволено брать [себе] пленных, если он не сражался усердно на земле. Вы желаете мирских благ, Аллах же [изготовил для вас] будущий мир. Аллах — велик и мудр (Коран, 8: 67).

В другом месте, когда Пророк позволил некоторым воинам не отправляться в военный поход, Бог упрекнул его: «Да простит тебя Аллах[, о Мухаммад]! Почему ты разрешил им [уклониться от похода], пока не выяснил, кто говорит правду и кто лжет?» (Коран,

9: 43). И это только некоторые айаты, доказывающие, что действия Пророка подчинены Корану. Это был один из способов, которыми Бог оберегал, защищал и исправлял Своего Посланника, что, в свою очередь, дает нам еще больше причин доверять разъяснениям Корана Пророком. Поэтому имам аш-Шафи‘и написал: «Какая бы ситуация ни возникла у приверженца религии Бога, в Коране он найдет относящийся к ней источник руководства». В поддержку этого положения он приводит первый айат суры *Ибрахим*, где сказано:

Алиф, лам, ра. [Это] — Писание, которое Мы ниспослали тебе, чтобы ты повел людей от мрака [неверия] к свету [веры] с соизволения их Господа, на путь великого, достохвального... (Коран, 14: 1; см. также: Коран, 16: 44, 89; 42: 52).

Отсюда следует, что действия и слова, которым мусульманам предписано подражать и которые сами считаются боговдохновенными, проистекают из Корана. Если что-то не основано на Коране, на него все равно можно полагаться как на источник мудрости и практической пользы. Но при этом оно не будет носить характер ниспосланного Богом закона.

Сунна и теория разъяснения

Теорию, на которой мы основываем нашу концепцию Сунны, определяющую природу связи между Кораном и Сунной, мы называем «теорией разъясне-

ния» (*назариййа ал-байан*), где слово «разъяснение» (*байан*) понимается в кораническом смысле как уточнение и объяснение. Сунну можно считать прикладным, интерпретирующим разъяснением Корана. Она остается в орбите Корана и под его авторитетом. Сунна не отделена от Корана; напротив, она неотделима от него.

Пример, установленный Пророком для мусульманской общины, — это обобщение историй жизни всех предшествующих пророков и принесенного ими руководства. Бог сказал Пророку:

Я ведь не был первым [по времени] среди посланников и не знаю, что будет [в дальнейшем] со мной и с вами. Я следую только тому, что внушено мне в откровении. На меня [возложено] лишь ясное увещевание (Коран, 46: 9).

Действия пророков и посланников Бога являются олицетворением практического аспекта полученных ими откровений, чтобы последователи могли подражать и подчиняться им. Бог сказал в суре *ал-Ма'уда*:

О люди Писания! После [долгого] перерыва [в цепи] посланников явился к вам Наш Посланник (т. е. Мухаммад), разъясняя [Божественную истину] ради того, чтобы вы не могли утверждать: «К нам не приходил ни благовеститель, ни увещеватель». И вот к вам явились и благовеститель и увещеватель. Воистину, Аллах властен над всем сущим (Коран, 5: 19).

В суре *ал-Ма'уда* описывается роль Пророка как объясняющего:

Мы ниспослали тебе[, Мухаммад,] это Писание (т. е. Коран) как истину для подтверждения того, что было [сказано] прежде в писаниях, чтобы предохранить их [от искажения]. Так суди же их согласно тому, что ниспослал Аллах, и не поддавайся их желаниям, [уклоняясь] от истины... (Коран, 5: 48).

Однако исполняемые Пророком задачи принесут знание, мудрость и очищение сердца, если его последователи будут соблюдать его учение. Бог напомнил ему:

Но нет — клянусь твоим Господом! — они не уверуют, пока они не изберут тебя судьей во всем том, что вызывает у них споры. И тогда не восстанут они в душе против твоего решения и подчинятся ему полностью (Коран, 4: 65).

В отличие от интерпретации (*иджтихад*), суждения по аналогии (*кийас*) и их вспомогательных дисциплин, пророческая Сунна имеет объясняющий и обязывающий характер. Как сказал Бог в суре *Ибрахим*:

Алиф, лам, ра. [Это] — Писание, которое Мы ниспослали тебе, чтобы ты повел людей от мрака [неверия] к свету [веры] с соизволения их Господа, на путь великого, достохвального... (Коран, 14: 1).

Он также сказал Пророку в суре *ан-Нахл*:

[Мы даровали посланникам] ясные знамения и писания, а тебе ниспослали Коран, чтобы ты разъяс-

нил людям то, что было ниспослано прежним посланникам, — быть может, они одумаются (Коран, 16: 44).

*Понятие «байан» (разъяснение)
в трактовке имама аш-Шафи'и*

Согласно имаму аш-Шафи'и, процесс *байан* включает разъяснение Корана через применение его и толкование в конкретных обстоятельствах. В разгар его конфликта с *ахл ар-рай* (людьми мнения), когда он защищал *ахл ал-хадис* (людей хадиса), аш-Шафи'и истолковал концепцию *байан* как указание на то, что существует некоторая неопределенность или неясность (*ибхам*) в Коране, где есть места, являющиеся общими (*муджмал*) или неоднозначными (*муташабих*), а также намеками (*кинайа*), образными выражениями (*исти'ара*), метафорами (*маджаз*) и опущениями (*хадф*). Именно по причине подобного феномена в Коране он требует разъяснения или *байан*. Аш-Шафи'и посвятил целый раздел своего труда *ар-Рисала* обсуждению процесса разъяснения, который он разделил на пять уровней. Первый и второй уровни включают разъяснение как таковое. Третий уровень включает способы, которыми Посланник Бога конкретизировал общие по характеру места Корана. Так, например, предписание из суры *ан-Нуса'* «вершите салат» (Коран, 4: 77) он разъяснил тем, что показал, какое количество молитв необходимо совершать в течение дня и в какое время.

Четвертый уровень *байан* включает разъяснения, данные действиями Пророка — его Сунной. Сунна

проясняет то, что Бог оставил Пророку для уточнения. Аш-Шафи‘и на протяжении своей дискуссии подчеркивает, что Посланник Бога разъяснял то, что имело основу в Коране. Как было указано ранее, в поддержку этого мнения он писал: «Любую ситуацию, с которой столкнется приверженец религии Бога, он найдет в Коране, источнике руководства для нее, будь это явно или неявно». А то, на что нет явных и конкретных указаний в Книге Бога, будет рассматриваться через установленные ею общие, универсальные принципы. Аш-Шафи‘и заключает свое исследование термина *байан* долгим обсуждением пятого уровня, который состоит из разъяснений, осуществляемых посредством языка, сигналов, конкретных явлений или указаний и т. п. Именно здесь аш-Шафи‘и помогает нам увидеть связь между *байан* и, в частности, языком.

*Обязывающее разъяснение
(ал-байан ал-мулзим)*

Саморазъяснение Корана, несомненно, является самым высшим уровнем *байан*. Поэтому мусульманину необходимо знакомиться с Кораном и из всех видов разъяснения отдавать предпочтение Корану. Из остальных уровней разъяснения обязывающими для мусульман являются только действия, слова и подтверждения Пророка. Естественно, что процесс подражания Пророку связан с верой в его безгрешность, т. е. с его защитой со стороны Бога от совершения любого греха, большого или малого, на про-

тяжении его жизни. В конце концов, если бы Пророк не был безгрешен, тогда Божественное постановление подчиняться и подражать ему подразумевало бы и предписание совершать его ошибки и оплошности, что немислимо. Поэтому все айаты Корана, призывающие нас подчиняться Посланнику Бога, могут рассматриваться в рамках этого структурного единства, что делает для нас обязывающим как саморазъяснение Корана, так и разъяснение его Пророком. Ученые по *усулу* считают, что все другие формы разъяснения являются предметом разногласий. И даже если предположить, что их можно отнести к приемлемым формам разъяснения, они изначально не имеют обязывающего характера.

*Как понимался термин «байан»
учеными по усулу*

Имам ар-Рази разделил на ряд категорий то, что он назвал «общие категории, требующие разъяснений» (*ал-муджмал ал-мубаййан*). Затем вторую из этих категорий он рассмотрел под разными подзаголовками, среди которых — «виды текстов, требующих разъяснения» (*ал-мубаййан ва аксамуху*) и виды разъяснения (*аксам ал-байанат*). Он также посвятил дискуссию вопросу, как ранжировать то, что требует разъяснения (*ал-мубаййан*) по отношению к тому, что его разъясняет (*ал-мубаййин*). Изучение и анализ дискуссии ар-Рази показывает, что он многое добавил в теорию разъяснения, выдвинутую имамом аш-Шафи'и. И все же чувствуется разрыв между тем, что требует

разъяснения, т. е. Кораном, и тем, что разъясняет его, т. е. Сунной, поскольку юристы мыслят прежде всего категориями моральной ответственности. Большинство ученых по *усулу* считают, что разъяснением Корана может служить даже действие, не подтвержденное словами, и тогда вопрос заключается в том, являлось или нет подобное действие основой для правового решения, применимого к нравственно ответственным людям. Дополнительную информацию об упомянутых четырех точках зрения по этому вопросу см.: ар-Рази *ал-Махсул фи 'илм ал-усул*.

Сложность последовавших споров раскрывает путаницу вокруг понятия *сунна*. И все же ученые в своих дискуссиях все больше проникались пониманием того, что Сунна вращается вокруг Корана, поскольку разъясняющее (Сунна) не должно ни выходить за рамки того, ни главенствовать над тем, что разъясняет (Коран).

Слово «байан» как специальный термин

Цель разъяснения Корана — устранить разногласия относительно его понимания, чтобы тем самым помочь людям применять его более успешно (см.: Коран, 16: 44). Как мы видели, такое разъяснение происходит посредством действий, слов и подтверждения той или иной мысли или поступка (см.: Коран, 5: 15). Но процесс разъяснения подчиняется правилам. Например, он не должен изменять основной смысл разъясняемого или привносить что-либо, не относящееся к нему.

Миссия Корана в отношении наследия, оставшегося от прежних пророков, — подтвердить всю ту истину, которая в нем все еще содержится, и очистить его от любых искажений и манипуляций, которым оно было подвергнуто. И поэтому Печати Пророков была предписана двойная задача: 1) через Коран привести «неграмотных» арабов Аравийского полуострова («неграмотных» в смысле не имевших собственного писания) в лоно «людей Писания», т. е. тех обществ, которые обладают Священным Писанием, дав им Коран; 2) показать иудеям и христианам, что Коран передает истину, содержащуюся в ранних откровениях, путем критического переосмысления наследия, принесенного предыдущими посланниками и пророками.

Своей благородной жизнью Посланник Бога создал наилучшую модель сохранения пророческого наследия на практике и применения учения Корана в повседневной действительности. Следовательно, Аллах сохранил Свое финальное Откровение для Своего Величия. Он сказал Пророку в суре *ал-Кийама*:

Не повторяй[, Мухаммад,] его (т. е. Корана), чтобы ускорить [запоминание, опасаясь ухода Джибрила], ибо Нам надлежит собрать Коран [в твоём сердце] и прочесть его [твоими устами людям]. Когда Мы возвещаем тебе его [устаами Джибрила], то слушай внимательно чтение (Коран, 75: 16–18).

И в суре *ал-Хиджр*: «Воистину, Мы ниспослали Коран, и, воистину, Мы оберегаем его» (Коран, 15: 9).

Бог никого не привлек ни к ниспосланию Корана, ни к его сохранению. Тем самым Коран оказался единственным ориентиром для людей.

Как заключительное откровение Коран обладает преимуществом не только перед наследием всех предыдущих посланников, но и перед словами и действиями самого пророка Мухаммада. Как отмечено выше, Коран устранил все искажения и фальсификации, которым было подвергнуто наследие, принесенное предыдущими пророками, исправив ошибочные толкования и представив это послание заново в истинном, очищенном виде. Но чтобы этот процесс достиг завершения, мы должны сделать еще один шаг.

Изучение Сунны в свете Корана

Исследуя Сунну в свете Корана, я стараюсь не сходить с тропы, проторенной большинством мусульманских ученых, такими как имам аш-Шафи‘и и имам аш-Шатиби (ум. 790 г. х./1388), а также теми, кто пришел после них, кто придерживался мнения, что каждая Сунна, достоверность которой подтверждена, должна иметь свои истоки в Коране. Аш-Шафи‘и написал в своем труде *ар-Рисала*:

Так как Бог требовал от Пророка следовать за тем, что Он ниспослал ему <...> Сунна не может вступать в конфликт с Книгой Бога. Напротив, Сунна соответствует Книге Бога, применяя и разъясняя смысл, который Бог пожелал донести через Коран <...> Сун-

на Посланника Бога никогда не будет противоречить Книге Бога. Наоборот, она разъясняет его как в общем, так и в частном <...> Разъяснение частного и общего подпадает под категорию толкования <...> Каждая практика, установленная Посланником Бога, будет соответствовать Книге Бога как в конкретном применении однозначного текста, так и в разъяснении того, что сказано в Коране в общих терминах.

Некоторые ученые разделили хадисы на три категории на основе характера их связи с Кораном. К первой относятся полностью соответствующие Корану хадисы, которым мусульмане обязаны следовать. Вторая категория состоит из хадисов, добавляющих что-то к Корану, им мусульмане также должны следовать. Третья категория — хадисы, вступающие в конфликт с Кораном, их следует отвергать.

Для большинства ученых ханафитской школы рассмотрение Сунны в свете Корана стало основой для критического анализа хадисов. Ас-Сарахси (ум. 286 г. х./899), например, разделил разрыв последовательности в исторических сообщениях на два вида: 1) разрыв в словах, под которым он подразумевал хадисы *мурсал*, 2) разрыв в смысле. Ас-Сарахси далее пояснил, что под разрывом в смысле он имеет в виду, что хадис противоречит Корану. Подобный хадис не может быть принят и не может быть законным основанием для действий, независимо от того, имеет ли противоречащий ему аят общий смысл или конкретный и существует ли у айата несколько толкований.

Ас-Сарахси пришел к своим выводам на основании как авторитетной традиции (*ан-накл*), так и разума (*ал-‘акл*). Что касается авторитетной традиции, то она заключается в словах Пророка, что «любое условие, которого нет в Книге Бога, недействительно, так как Книга Бога более правдива[, чем любые другие источники]». Фразу «любое условие, которого нет в Книге Бога» ас-Сарахси трактовал как любое условие, которое противоречит Корану. Он также привел слова Пророка:

После моего ухода у вас будет множество сообщений о том, что я сказал и сделал. Кто припишет мне дело или слово, сравните его с Книгой Бога. Если оно согласуется с Книгой Бога, примите его и знайте, что оно от меня. Если оно противоречит Книге Бога, отвергните его и знайте, что я к нему непричастен.

Рациональный довод ас-Сарахси выстраивается вокруг процесса сравнения Корана с сообщением с точки зрения его надежности, поскольку о полной достоверности Корана известно, но имеются сомнения по вопросу, восходит ли «единичный» (*ахад*) хадис к самому Посланнику Бога. Если принять и сообщение, и текст Корана невозможно, тогда следует принять более достоверное и оставить то, что вызывает сомнения. Этот же подход применим как к более конкретным правилам, так и к общим принципам. Общий принцип является обязывающим источником для правовых решений в той сфере, к которой он относится, так же как и конкретный текст. То же самое

применимо к текстам, которые могут подтверждать несколько толкований в зависимости от контекста, а также к тем, которые подтверждают только одно толкование и имеют однозначный смысл, не требующий уточнения по контексту. Причина этого в том, что текст Корана вполне надежен, а текст хадиса никогда нельзя считать полностью достоверным, поскольку он может быть не рассказан дословно, а лишь пересказан с точки зрения его общего смысла.

Текст Корана имеет бóльшую достоверность, чем единичное сообщение (*хабар ахад*), на том основании, что Коран относится к категории *мутаватир* — того, что передано через столь большое число рассказчиков, что сговор между ними с целью обмана невозможен. Поэтому, если единичное сообщение противоречит Корану, это четко указывает на его вымышленность.

Подчеркивая важность рассмотрения хадисов в свете Корана и наиболее широко распространенной и всеми признанной Сунны, ас-Сарахси воздал хвалу ханафитским ученым за следование такому подходу, сказав:

Эти два подхода к критическому исследованию хадисов основаны на значительных знаниях и дают эффективное средство для сохранения религии. Ибо необоснованные нововведения и причуды проистекают от неумения исследовать единичные сообщения в свете Корана и повествований широко распространенной Сунны. Есть люди, которые сочли Сунну авторитетной, несмотря на неопределенность в том,

что она действительно исходит от Посланника Бога, и даже на то, что она не дает точного знания. Такие люди затем приступают к толкованию Корана и повествований широко распространенной Сунны в свете подобных сомнительных сообщений. При этом они переворачивают все в своей голове вверх дном, делая из последователя лидера и беря то, что лишено определенности, себе за основу. Вследствие этого они становятся жертвами прихотей, причуд и вредных религиозных нововведений не меньше, чем те, кто полностью отрицает любой единичный хадис лишь из-за того, что тот не является *мутаваатир* <...> В противоположность им, те из наших ученых, кто придает каждому виду доказательств его правильный вес, стоят на верном пути. Эти ученые рассматривают Коран и широко распространенную Сунну как непререкаемую основу при толковании единичных сообщений, которые в свете их [Корана и Сунны] менее надежны. То, что согласуется с общепринятыми повествованиями, они принимают; то, упоминания о чем они не находят в Коране или в широко распространенной Сунне, они также принимают и требуют от людей следовать ему; а то, что противоречит Корану и Сунне, они отвергают.

Среди тех, кто придерживался таких же взглядов, как ханафиты, пусть и с небольшими различиями, был имам Малик, чей подход был подобен подходу юристов Ирака, которые сверяли единичные сообщения с Кораном. Юристы маликитской школы заключили из практики своего имама, что он отдает предпочтение очевидному смыслу Корана перед Сунной,

особенно если Сунна вступала в конфликт с другими стандартами, например, с суждением по аналогии или с практикой, преобладавшей среди жителей Мадины, на основе чего имам Малик отклонил ряд хадисов. Имам аш-Шафи'и также поддержал настойчивость ханбалитов в необходимости сверки хадисов с Кораном и упомянул о том, что ранние и наиболее уважаемые ученые из среды мусульман делали то же самое.

Что же касается передатчиков хадисов и тех, кто уравнивал в статусе Сунну и Коран, а иногда даже ставил Сунну выше, то они не сверяли повествования хадисов с Кораном. Напротив, они решительно осуждали эту практику, поскольку отрицали саму возможность того, что достоверный хадис может противоречить Корану. О подобном подходе ибн Хазм (ум. 456 г. х. / 1064) написал:

Начнем с того, что достоверный хадис не может вступать в противоречие с Кораном. Каждое из подобных сообщений следует рассматривать как непререкаемый источник исламского права, поскольку оно будет либо дополнением к Корану, поясняющим общие его положения, либо указанием на исключения из общих правил, ниспосланных в Коране. Иной возможности нет.

По-видимому, с точки зрения ибн Хазма и ему подобных, когда Бог сказал Пророку, что он отправлен, чтобы «разъяснить (*ли тубаййна*) людям то, что было ниспослано...» (Коран, 16: 44), Он имел в виду, что

Пророк должен был разъяснить ниспосланное через Сунну. Но, как я показал выше, Пророку велено разъяснять Коран посредством самого Корана, читая его и обучая людей его смыслом.

В поддержку своей позиции передатчики хадисов приводят конкретный хадис, указывающий на то, что нет необходимости сравнивать повествования хадисов с Кораном. Ибн Маджа (ум. 273 г. х./887) передал от ал-Микдама ибн Ма'ди Кариб ал-Кинди, что Посланник Бога сказал:

Грядет время, когда человек, пресыщенный мирскими удобствами, поведает о чем-то, что я сказал и сделал, и скажет: «[Источник авторитета] у нас Книга Бога. То, что в ней есть дозволенного, мы объявляем дозволенным, а то, что в ней есть запретного, мы объявляем запретным. [А то,] что запретил Посланник Бога, запретил Сам Бог».

Согласно ал-Хаттаби, этот хадис предостерегает нас от отказа от практики Пророка, которая не упомянута в Коране. Это было ответом таким сектам, как хариджиты и рафидиты, которые ухватывались за очевидный смысл Корана и игнорировали служившую для разъяснения Корана Сунну, впад из-за этого в заблуждение. Ал-Хаттаби пишет:

Этот хадис указывает, что нет нужды рассматривать сообщения хадисов в свете Книги Бога. А то, о чем есть доказательства как о совершенном или сказанном Посланником Бога, само по себе служит авторитетным доказательством.

Однако подобные слова отражают серьезную путаницу между тем, чему есть доказательства как надежному и заслуживающему доверия, и тем, чему их нет. В приведенных нами цитатах аш-Шафи'и и других сказано, что сообщение о действии или высказывании Пророка, достоверность которого подтверждена, никак не может противоречить Корану. Ибн Маджа также передает от 'Убайд Аллаха ибн Аби Рафи', передавшего от своего отца такие слова Посланника Бога:

Пусть же никто из вас не пресытится мирскими удобствами и, видя мое предписание или запрет, пусть не говорит: «Я не знаю[, правда это или нет]. То, что мы находим в Книге Бога, — тому и следуем».

Что касается хадиса, приводимого теми, кто считает, что мы обязаны сверять повествования хадисов с Кораном, то передатчики хадисов относили его к категории слабых. Фактически они считают подобные хадисы вымышленными. В связи с этим ал-Хаттаби цитирует Йахйю ибн Му'ина: «Этот хадис был вымыслен безбожниками».

Передатчики хадисов считали практику сверки хадисов с Кораном опасной, поскольку боялись, что это приведет к полному отказу от Сунны и к зависимости от одного Корана. Ал-Хаттаби пишет: «Это мнение тех, кто не имеет доли в религии, и тех, кто отошел от единогласного мнения (*иджма'*) мусульманской общины». В своих словах ал-Хаттаби связал эту точку зрения с учениями хариджитов и рафидитов. Ибн

Каййим, выступая в защиту имама Ахмада [ибн Хан-бала], поддерживает мнение передатчиков хадисов:

Если бы все, что требуется Сунной, но не требуется Кораном, считалось противоречащим ему [Корану], тогда бóльшая часть практики, установленной Посланником Бога, была бы признана недействительной. Люди бы сказали: «Это дополнение к Корану и не следует принимать и придерживаться его». И это в точности то, о чем предупреждал и от чего предостерегал Посланник Бога.

Хариджиты и рафидиты, а также прочие секты, бывшие современниками этих споров, не смогли согласовать свои точки зрения. И тогда юристы из числа людей мнения установили дополнительный барьер для принятия хадисов, сверенных с Кораном. Его называли «добавления к тексту», поскольку эти юристы отрицали некоторые хадисы только потому, что в них содержались те правовые нормы, которых не было в Коране. Если отбросить подобные крайние позиции, то идея сверки хадисов с Кораном вполне разумна; она не является недозволенным нововведением или добавлением к религии. Как раз наоборот, эта практика была распространена во времена сподвижников Пророка и применялась как теми, кто передавал многочисленные сообщения хадисов, так и теми, кто этого не делал. В то же время следует отметить, что они сравнивали хадисы с Кораном не во всех случаях, а только тогда, когда надежность конкретного хадиса подвергалась сомнению.

Шайх Мухаммад Абу Зухра (ум. 1974) написал:

Из этого вы увидите, что юристы из числа людей мнения, которые не принимали хадис, не изучив его в свете ясных аятов Корана, не требующих разъяснения, полагались в своей методологии на самих сподвижников, включая Абу Бакра, ‘Умара ибн Хаттаба, ‘Аи’шу и других. Поскольку эти ученые выстроили свой подход по образу и подобию подхода сподвижников, они не могут быть отнесены к новаторам в отрицательном смысле этого слова. Напротив, они были «последователями». Сама идея является разумной, и разногласия относительно нее возникают только ввиду конкретных обстоятельств и различных способов ее понимания. Это становится очевидным, если учесть, что сами передатчики хадисов видели в ней практическую основу для критического рассмотрения хадисов, считая, что если хадис противоречит чему-либо очевидно выраженному в Коране, это говорит о том, что текст хадиса подделан.

Методологические сложности при рассмотрении Сунны

Как мы уже видели, задача определения связи между Кораном и пророческой Сунной с должной аккуратностью и точностью представляла серьезную проблему для мусульманских мыслителей и ставила многочисленные вопросы. Некоторые ученые считали, что Сунна может быть независимым источником исламского законодательства.

Такая позиция привела юристов и ученых по *услу* к заключению, что Сунна — это второй источник ис-

ламского законодательства, а первым является Коран. В дальнейшем они стали выстраивать свое интеллектуальное наследие, основываясь на различии между «категоричным» (*кати*) и «предположительным» (*зани*). Корану, являющемуся категоричным по природе, присвоено первое место как источнику правовых решений, а Сунне, как в основном предположительной по характеру, — второе.

В то же время некоторые ученые считали Коран и Сунну *ал-вахйайн*, или «двумя Божественными откровениями», и единственной разницей между ними является неподражаемость (*и'джаз*) и неоспоримость (*та'аббуд*). Коран считался ниспосланным дословно, а Сунна — ниспосланной по смыслу, но не дословно. Айаты Корана при этом выступали основой для брошенного людям вызова — создать нечто равное им (на который никто не смог ответить), тогда как Сунна лишена подобного качества неподражаемости. Именно поэтому считалось, что Коран должен произноситься в точности так, как он был ниспослан, а Сунну допускалось пересказывать.

Подобные умозаключения привели к ряду опасных последствий, например, к утверждениям, что Сунна и Коран могут противоречить друг другу, и в этом случае они должны быть согласованы через аннулирование, альтернативные интерпретации или иными средствами. Такой подход заставил некоторых вообразить или предположить, что единственное различие между Кораном и Сунной является лишь формальным, касающимся стилистики текста и статуса. Ввиду этого

смыслы Корана стали тесно ассоциироваться с историческим контекстом, в котором возникла Сунна, и связанными с этим контекстом толкованиями, и появилось убеждение, что подобные толкования останутся неизменными и неприкосновенными. Искать другие способы понимания Корана, отличные от тех, что преобладали во времена Пророка и первого поколения мусульман, было сочтено недопустимым.

Следует избегать как опасного любого понимания, приводящего к ошибочному убеждению, что Коран — это изменчивый по природе текст, а не неизменный документ, применимый всегда и везде. Бесплезно говорить о всеобщности и полноте тематики Корана, если при этом рассматривать его как изменчивый текст, смысл которого определяется временем и местом, поскольку такой подход приведет к выводу, что текст Корана не способен ни охватить исторический процесс перемен, ни подняться над ним. Подобный взгляд игнорирует связь Корана и Сунны, установленную в суре *ан-Нахл*, когда Аллах говорит Пророку:

Мы ниспослали тебе Писание, дабы ты разъяснил им то, в чем они разошлись во мнениях, а также как руководство к прямому пути и милость для верующих людей (Коран, 16: 64).

Мы ниспослали тебе Писание для разъяснения всякой вещи, как руководство к прямому пути, милость и благовую весть для мусульман (Коран, 16: 89).

В том же контексте Аллах обращается к Пророку в суре *ан-Намл*:

[Скажи, Мухаммад]: «Мне велено только поклоняться Господу этого города (т. е. Макки), который он провозгласил запретным. Все сущее принадлежит Ему, мне же велено предаться [Аллаху] и возвещать Коран». Тот, кто идет прямой дорогой, идет на пользу себе. А тому, кто сошел [с прямого пути], скажи: «Я — только увещеватель» (Коран, 27: 91–92).

Подобные аяты разъясняют, что стержень и источник послания Пророка были заложены в самом Коране, и задачей пророчества было донести и разъяснить послание, а также показать конкретное применение его ценностей и принципов так, чтобы люди могли подражать ему всегда и везде. Людям не нужно думать, как применять его по-новому, и если они вообразили себе, что должны это делать, тогда они ошибаются. Но до тех пор, пока у нас не будет точных определений, которые позволят нам выяснить разницу между Кораном и Сунной, среди мусульман будут серьезные разногласия по поводу истинного «авторитетного источника».

История исламской мысли в сфере юриспруденции и науки о хадисах наполнена, среди прочего, концепциями, которые не были правильно поняты, из-за чего была искажена природа связи между Кораном и Сунной. Среди подобных концепций, например, такие: «Сунна по правовому статусу выше Корана»; «Сунна упраздняет Коран»; «Коран нуждается в Сунне больше, чем Сунна нуждается в Коране». Все эти некорректные и безответственные утверждения

указывают на то, как сильно искажена связь между Кораном и Сунной в умах людей.

Изобилуя ссылками на конкретных людей, события и обстоятельства, для которых легко провести параллели и найти аналогии в последующих поколениях, Сунна в качестве первичного источника для выведения правовых норм юристами оказалась более доступной, чем Коран. К сожалению, этот факт укрепил мнение о разделении Сунны и Корана.

Положение усугубилось из-за попыток оспорить авторитетный статус Сунны или принизить ее важность. Принижая важность Сунны, мы ослабляем и взаимосвязь между Сунной и Кораном.

1. Трудности, связанные с наследием ученых по усулу

Многие современные мусульмане обладают лишь смутными представлениями о разнообразных задачах, которые включала в себя пророческая миссия, и о различиях между ними.

Определение границ между этими задачами является сложным процессом, который требует тщательного, глубокого изучения. Ведущие ученые по усулу, выступившие с многочисленными заявлениями о многогранности, которой отмечена пророческая миссия, признали различия между разными видами действий и поступков, которые Пророк совершал лишь как один из членов общества сообразно с его врожденными человеческими склонностями, и тем, что он совершал как Пророк, Посланник, учитель, религиоз-

ный лидер, как правитель и т. д. Однако они не применяли такой же строгий критерий в том, что касается слов Пророка.

Далее, ученые по *усулу* не отделяли слова и дела Пророка, которые были законодательным по природе, от тех, которые не были таковыми. Рассматривая связанные с Сунной темы, по которым уже высказались [занимающиеся ими] имамы, эти ученые изменяли точки зрения передатчиков хадисов, согласовывая их с мнениями имамов, но при этом принимая определения передатчиками хадисов таких критериев, как *сахих* ('достоверный'), *хасан* ('хороший'), *маишур* ('известный'), *му'аллал* ('дефектный'), *мудаллас* ('сфабрикованный') и *му'ан'ан* (содержащий союз *ан* в цепочке передачи). В то же время они отнесли все без разбора виды практик Сунны к «законодательным». К источникам законодательства были отнесены даже те спонтанные действия или высказывания Пророка, которые могли быть совершены или произнесены им по привычке либо по причине его человеческой природы.

Более того, отстаивая точку зрения, согласно которой Сунна — это независимый источник права наравне с Кораном, эти ученые дали ход правовым нормам, которые можно рассматривать как несерьезные и ненужные. Так, например, если высказывание Пророка указывало, что определенное действие является более или менее нейтральным, его относили к категории дозволенного (*мубах*). Этот подход привел к длительным спорам по поводу дозволенности (*иба-*

ха), а именно по такому вопросу: основывается ли дозволенное на правовой норме или на рациональном суждении? Большинство этих ученых утверждали, что дозволенность основывается на правовой норме, приняв «дозволенность» как пятую юридическую категорию для классификации действий, после чего список стал таким: 1) обязательное (*ваджиб*), 2) запрещенное (*харам*), 3) рекомендуемое (*мандуб*), 4) порицаемое (*макрух*) и 5) дозволенное (*мубах*). Определяя дозволенность как правовую норму, а не рациональное суждение, эти ученые свели вопрос к доказательству подлинности повествования хадиса. Если это доказывалось, тогда вопрос считался решенным, поскольку любое повествование хадиса как таковое считалось одним из видов законодательства.

2. Метод юристов и его главенство над прочими подходами к Сунне

Рассматривая Коран и Сунну как источники права лишь под юридическим углом, мусульмане стали упускать из виду тот факт, что Коран и Сунна предназначены для построения человеческого общества и содействия развитию цивилизации. Следовательно, необходимо указать на неюридические аспекты Корана и Сунны, которые не получили должного внимания.

Для тех, кто занимался формулированием правовых норм, Сунна была более доступным источником, нежели Коран, поскольку Сунна непосредственно касалась событий, людей и обстоятельств, для которых

легко можно было найти аналогии в последующие эпохи. Этот факт лишь подкрепил идею о разделении Корана и Сунны, которые читались и толковались все более фрагментарно, из-за чего ученые упустили из виду их полнейшее структурное, тематическое и функциональное единство. Эта тенденция привела к укоренению идеи об иерархии Корана и Сунны, которой придерживались юристы на основе вымышленного хадиса, рассказанного со слов Му‘аза ибн Джабала³.

Эта иерархия основана на совокупности ошибочных предположений. Первое из них — айаты Корана ограничены числом, а обстоятельства и события, с которыми, предположительно, могут сталкиваться люди, бесконечны. Но как же могут быть ограничены айаты Корана, если Бог сказал: «Мы ниспослали тебе Писание в разъяснение всего сущего как руководство к прямому пути, как милость и добрую весть для мусульман» (Коран, 16: 89)? Два последующих айата упоминают о таких общих понятиях, как справедливость, доброта, щедрость, правдивость в обещаниях, которые служат доказательством того, что Коран охватывает все, что произошло и когда-либо произойдет с людьми. Бог четко сообщил нам, что ничего не упустил в Коране (Коран, 6: 38).

Второе ошибочное предположение таково, что Му‘аз обращался к Сунне за правовыми решениями лишь после того, как отчаивался найти ответ в Коране. Подобное предположение противоречит взаимодополняемой связи, которую Бог установил между Кораном и практическим применением его учений

Пророком. Еще одно сомнительное предположение, которого здесь нужно коснуться, — то, что к иджитихаду обращаются только тогда, когда не находят правового решения по рассматриваемому вопросу ни в Коране, ни в Сунне. Как нам известно из многочисленных доказательств в источниках исламского права, первостепенной обязанностью людей является познание Бога. Но такое познание начинается с рационального исследования, за которым следует изучение слов Пророка и данных ему чудес, и в завершение — признание религии, с которой он пришел.

Осознав это, мы откроем для себя, что большинство споров, бушевавших в прошлом и все еще не утихших, по поводу авторитета и независимости Сунны как источника исламского законодательства, а также о том, чей правовой статус выше, Сунны или Корана, проистекают из нашей ограниченности как людей, которым нужно изучить и усвоить более важные вещи перед тем, как переходить к менее важным. Кто-то возразит в этой связи, что прибегающий к иджитихаду для решения вопроса вначале собирает все хадисы по теме вопроса, имеющиеся в его распоряжении; затем отсеивает, классифицирует и изучает их, определяя, какие из них отменили другие, а какие были отменены, какие из них безоговорочно действия, а какие требуют определения оговорок, какие общие, а какие частные, какие широкие, а какие узкие и т. д. Если это сделано, чтение будет полным. Почему тогда его считают частичным?

Ответ на этот вопрос заключается в том, что, говоря о комплексном или всестороннем изучении, мы не имеем в виду описанный выше подход. Поскольку, несмотря на то, что на первый взгляд он может показаться комплексным и всесторонним, он не охватывает общие положения Сунны и Корана как единое целое, а, скорее, касается универсальных ценностей в применении их к конкретной ситуации или юридическому вопросу. Комплексное, всеобъемлющее чтение Корана и Сунны — это, наоборот, исследование основополагающих, неизменных ценностей через изучение общего содержания всего Откровения, цели и предназначения людей в отношении всей Вселенной. Основополагающие, неизменные ценности, о которых я говорю, включают, например, единобожие (*am-tauhid*), необходимость самоочищения (*am-tazkiya*), прогресс и процветание (*al-'umran*). К ним относятся и такие ценности, как справедливость, свобода и исполнение человеческих нужд — от первостепенных материальных до более абстрактных, духовных и эстетических. Признание этих руководящих ценностей естественным образом ведет к определению регулирующих принципов, к раскрытию невысказанных предположений (*unstated assumptions*) и к установлению методологических детерминант, таких как философские посылки и гипотезы.

Интерпретации, содержащиеся только в юридической модели, могли быть одной из причин неспособности распознать потребность в комплексном подходе, при котором конкретные ситуации и аяты

Корана рассматриваются в более широком контексте всеобъемлющих принципов, записанных в Коране.

3. Методология *иснада* в изоляции

Методология, основанная на *иснаде*, считалась некоторыми непревзойденным способом доказательства подлинности и надежности хадиса. Это мнение основано на предположении, что в содержании хадиса нет ничего такого, что сделает его неподлинным и ненадежным. Если это предположение верно, тогда, если *иснад* оценен как надежный, больше ничего в отношении этого хадиса не требуется. Но если содержание хадиса подвергается критике на основании взыскательных, подкрепленных знаниями критериев, установленных самими передатчиками хадисов, тогда эти критерии могут быть успешно включены в критический анализ, основанный на *иснаде*, как его составная часть. Тогда мы станем рассматривать Сунну не как сборник бессвязных текстов, а как способ применения ценностей и учений Корана.

Доверие к основанной на *иснаде* методологии строится на предположении о том, что неопровержимый авторитет Корана зиждется на том, что он из поколения в поколение передавался значительным количеством надежных передатчиков. Но Коран был Самим Богом защищен от проникновения в него любой лжи, вне зависимости от того, много или мало людей участвовало в передаче его текста. Следовательно, такие внешние факторы никак не влияют на степень надежности, которой обладает Коран, на его полную сохранность, безошибочность и точность.

Если бы эти ученые по хадисам прибегли, подобно многим юристам, к использованию обеих методологий, тогда вначале они бы исследовали *иснад* (цепочку передачи) для определения ее надежности и подлинности. А затем они изучили бы *матн* (основное содержание хадиса) на предмет строгого соответствия стандартам подлинности и надежности на основе ценностей ислама — единобожия (*ат-таухид*), самоочищения (*ат-тазкийя*), прогресса и процветания (*ал-умран*). Таким образом, эти методологии взаимодополняли бы друг друга и в результате развивались бы вместе, а мы благодаря этому смогли бы избежать огромных противоречий, возникающих по поводу так называемых «спорных хадисов» и понятия «авторитетность» (*ал-худжджийя*) как такового. И мы не стали бы свидетелями возникновения заблудших сект, называющих себя коранитами (*ал-кур'аниййун*), а истинный коранит никогда бы не отвергал Сунну и не судил о ней на основании лишь собственных мыслей, желаний или капризов, принимая части, поражающие его воображение, и отвергая части, ему неприятные.

Большинство сегодняшних разногласий — это результат нашего пренебрежения одним из этих двух методов критического анализа хадисов. Есть те, кто применяет метод критического анализа *иснада* хадиса, но отказывается от критического анализа его *матна*, если цепочка передачи хадиса оказывается подлинной, так как, по их мнению, хадис уже «прошел проверку» и больше ничего не требуется. Другие, напротив, игнорируют *иснад* полностью, по-

сколько для них нет разницы, был ли исследуемый хадис передан ал-Бухари, Муслимом, ат-Табарани, ибн Маджа или другими. Они просто делают критический анализ текста на основании требуемых критериев, не обращая внимания на цепочку передачи. Третьи, наоборот, обходят такие критерии, которые не изменялись с конца четвертого столетия по хиджре, и вместо этого оценивают их по стандартам, которые другие сочтут несерьезными, произвольными и субъективными, а потому не имеющими никакой научной или интеллектуальной ценности. Излишне говорить, что к такой практике не прибегнет ни один уважающий себя ученый.

Единственный способ выхода из существующего тупика — выполнение тщательного критического анализа как *иснада*, так и *матна*. Обе методологии должны оцениваться в свете знаний, существовавших в те исторические периоды, когда они возникли. Следует изучить, как пользовались передатчики хадисов этими методологиями, по отдельности или вместе, к каким хадисам применялась только одна из методологий, рассмотреть историческое развитие методологий и периоды, когда их использование юристами и учеными по *усулу* прекращалось или прерывалось. Анализ конкретных текстов также облегчит переоценку и усовершенствование этих методов.

Примечания

1. В своем выдающемся труде под названием *Муфрдат гариб ал-кур'ан* («Редкие термины Корана») ал-Исфа-

хани разъясняет понятие *вахй* в Коране, кропотливо исследуя употребление этого слова в тексте Корана. Сначала он прослеживает языковой смысл слова *вахй*, что служит основой и точкой отсчета для построения надежной системы терминов и понятий Корана. Исследование ал-Исфাহани является одной из наилучших и наиболее важных работ по изучению понятия *вахй* и многогранности его смыслов. *Вахй* в смысле «Божественное откровение», несомненно, является сверхъестественным явлением. Бог избирает того, кого Он сам желает, из Своих слуг, чтобы тот получил Его откровение. Он также избирает ангела, чтобы тот получал откровение и доносил его к Его посланникам и пророкам, которым, в свою очередь, вверено донести его своим сообществам. Такой ангел может явиться к человеческому посланнику в своем облике ангела или в другом виде. Верующие считают, что ангел приходит к посланнику или пророку Бога как настоящий человек, а не просто как видение; он также приходит, когда пророк или посланник бодрствует, а не только во сне.

2. Отсылка к ученикам Иисуса.

3. Рассматриваемый хадис повествует о том, что Посланник Бога, отправляя Му'азу в Йемен, спросил его: «Как ты будешь издавать правовые решения, если тебе представят дело на суд?» Му'аз ответил: «Я буду судить по Книге Бога». Пророк спросил его: «А если не найдешь в Книге Бога по этому делу?» «Тогда буду судить по Сунне Пророка», — ответил Му'аз. Пророк затем спросил: «А если не найдешь ничего в Книге Бога или Сунне Пророка?» «Тогда, — сказал Му'аз, — Я постараюсь дать свое мнение сам». Услышав ответ Му'азу, Пророк ударил его в грудь и воскликнул: «Хвала Богу, который наставил посланца Пророка на то, чем доволен Пророк!» Ибн Хаджар ал-'Аскалани сообщает нам в книге *Талхис ал-хабир*, что этот хадис «был приведен Ахмадом, Абу Даудом, ат-Тирмизи, ибн

‘Удай, ат-Табарани и ал-Байхаки из хадиса ал-Хариса ибн ‘Амра от некоторых сподвижников Му‘аза со слов Му‘аза». Ат-Тирмизи писал: «Мы не знаем об этом хадисе из других источников, и цепочка его передачи не является непрерывной». В книге *ат-Тарих ал-кабир* ал-Бухари сообщает нам, что хадис был передан «ал-Харисом ибн ‘Амром со слов сподвижников Му‘аза и от Абу ‘Ауна. Он недостоверен и неизвестен из других источников». Что касается Ибн Хазма, то он сказал: «Он недостоверен, потому что ал-Харис не признан как рассказчик и его шайхи неизвестны». И продолжил: «Некоторые заявляют, что данный хадис — *мутаватир*, но это не так. В действительности он далек от того, чтобы быть *мутаватир*, так как он был передан лишь Абу ‘Ауном от ал-Хариса». В книге *ал-‘Илал ал-мутанахиах* ибн ар-Джаузи написал: «Он недостоверный. Однако все юристы приводят его в своих книгах и опираются на него в своих доводах. Кроме того, его смысл правилен...» (см.: ибн Хаджар ал-‘Аскалани, *Талхис ал-хабир фи ахадис ар-рафи‘и ал-кабир*, ред. ‘Абдаллах Хашим ал-Йамани ал-Мадани (Мадина, без указания издателя, 1964), том 4, с. 206).

ГЛАВА 4

РАСТУЩАЯ РОЛЬ СООБЩЕНИЯ — ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР

Если бы принесенному Пророком руководству следовали после его кончины так же, как и при его жизни, то вопрос о том, как Коран связан с Сунной, никогда бы и не встал. В суре *ал-Имран* сказано:

Несомненно, Аллах оказал милость верующим, когда пожаловал им Пророка из их же среды, который читает им Его айаты, очищает их от грехов, учит их Писанию и мудрости, хотя прежде они и пребывали в явном заблуждении (Коран, 3: 164).

Однако последующие изменения в подходах и интерпретациях людей вывели этот вопрос на передний план, что привело к проблемам во всех науках, связанных с передачей исламского откровения и традиции. Это даже оказало влияние на язык, которым передавались Сунна и другие устные сообщения.

Приступая к изучению Сунны — второго по важности влияния на формирование мусульманского сообщества источника (самым важным является Коран),

мы должны иметь ясное историческое видение того, как последующие поколения мусульман относились к Корану и его разъяснениям в пророческой Сунне. Для целей нашего изложения мы будем называть эти поколения так: 1) поколение, бывшее свидетелем Откровения Корана, 2) поколение рассказчиков, 3) поколение юриспруденции и 4) поколение (или поколения) подражания или традиции (*таклид*).

Поколение, бывшее свидетелем Откровения Корана

Учитывая ясность видения, которым обладало первое поколение мусульман, вопрос о связи между Кораном и Сунной вряд ли бы даже возник. Члены мусульманской общины привыкли слышать, как Посланник Бога произносит перед ними ниспосылаемые ему айаты Корана, свое учение, свое понимание Корана, то, как он применяет содержащуюся в Коране мудрость, делая это так, чтобы ответить на их вопросы, упорядочить их взаимоотношения, научить их различать дозволенное и запрещенное, добро и зло, истину и ложь. Иногда новые айаты ниспосылались без какой-либо конкретной причины или обстоятельства, а порой они были ответом на вопрос либо решением проблемы. В Коране упоминаются пятнадцать случаев, когда сподвижники Пророка спрашивают его о правовых нормах по конкретным вопросам. В каждом из этих мест в Коране сказано: «Они спрашивают тебя...», а затем следует ответ на заданный

вопрос. Восемь из них носят юридический характер. Если бы Посланник Бога знал, что он уполномочен законодательствовать, отвечая на эти и сопутствующие вопросы, он не стал бы ждать, пока правовое решение снизойдет к нему откровением, а просто отвечал бы на вопросы без задержки.

Также бывали ситуации, когда Посланнику Бога предписывалось выносить правовые решения по вопросам, о которых его не спрашивали. Одна из таких ситуаций передана в суре *ал-Ан'ам*:

Скажи: «Придите, и я возвещу [вам] то, что заповедал вам ваш Господь, [который велел] не поклоняться наряду с Ним другим божествам, относиться к родителям с добром, не убивать своих детей, [опасаясь] бедности, — ибо Мы даруем удел и вам и им, — не совершать мерзостных поступков, ни явных, ни тайных; не убивайте человека, ибо Аллах запретил это, за исключением тех случаев, когда у вас [на это] есть право. Все это заповедал вам Аллах, — быть может, вы образумитесь. Не распоряжайтесь имуществом сироты, кроме как на благо [ему], пока он не достигнет совершеннолетия; наполняйте меру [полностью] и взвешивайте [товар] по справедливости: Мы возлагаем на человека [обязанности] только по мере его возможности. Когда вы выносите суждение, будьте справедливы, даже если [дело] касается [вашего] родственника. Выполняйте [ваш] завет Аллаху. Все это заповедал Вам Аллах, — быть может, вы опомнитесь. И [знайте], что этот [путь] — прямая дорога, [указанная] Мною. Следуйте по ней и не следуйте другими путями, а не то вас собьют с пути,

указанного Им. Это — то, что Он заповедал вам. Может быть, вы будете богобоязненны». Потом [скажи, о Мухаммад]: «Мы даровали Мусе Писание как завершение [Нашего благоволения] тому, кто творил благое дело, как разъяснение всего сущего, как руководство к прямому пути, как милосердие: быть может, они уверуют в то, что предстанут перед Богом» (Коран, 6: 151–154).

Аналогичные примеры можно встретить в айатах из сур *ан-Нуса'* (Коран, 4: 42–59) и *ал-Исра'* (Коран, 17: 22–39). Многочисленные правовые нормы содержатся также в сурах *ал-Бакара*, *ал-'Имран* и *ал-Ма'ида*, не говоря о многих других нормах, рассеянных по всему Корану то ли в явной, то ли в неявной форме. Иными словами, вся юриспруденция, служившая основой учрежденного мусульманской общиной законодательства, происходит из Откровения Корана. Пророк же подчинялся этому Откровению и доносил его до остальных, разъясняя и обучая других тому, как претворять его в конкретные действия. Такое понимание было принято беспрекословно, поскольку никто из этого поколения не считал Сунну чем-то бóльшим, чем разъяснение правовых норм, которые были в Коране изначально. Ни разу Пророк не заявлял о своем праве законодателя независимо от Корана, ибо Коран ничего не упустил, а разъяснение — это не то же самое, что автономное правотворчество. Любые изданные им правовые нормы уже присутствовали в Коране. Все, что делал Пророк, бы-

ло объяснением их своими словами и практическими действиями.

В тех случаях, когда Посланник Бога издавал независимые правовые нормы, все они касались организационных вопросов и политических принципов, которые он относил к тому, что определяется личным мнением, и здесь он был вправе управлять так, как считал нужным. Один из таких случаев был связан с захваченными в битве при Бадре военнопленными, по поводу которых пришлось откровение, указывающее, что следовало бы сделать Пророку; в другом случае некоторые из лицемеров попросили разрешения не выходить в поход на Табук. В этих случаях Бог давал людям понять, что Он правит без чьего-либо участия. Следовательно, не остается и тени сомнения в том, что Пророк не считал себя уполномоченным издавать законы. Он был уполномочен лишь на то, чтобы доносить до людей законы Бога и подчиняться им. И, как мы объяснили, он мог разъяснять законы Бога словами, действиями или одобрением слов и действий других людей.

Поколение, ставшее свидетелем Откровения Корана, было чистым поколением, еще не видевшим возникновения сект, групп, разногласий, правовых школ, политической борьбы, стремления к власти над той или иной частью мусульманского общества. Лишенные политической власти желали обрести власть культурную, а неспособные удовлетворить свои амбиции разжиганием племенного рвення, что возвело бы их в правители, утверждали свое влияние рвением

философским, идеологическим или интеллектуальным.

*Методология Сунны во времена
правления праведных халифов*

Халифы Абу Бакр и ‘Умар ибн Хаттаб стремились проверять устные сообщения, тщательно изучая содержание любого рассказанного хадиса. Имам аз-Захаби писал:

Абу Бакр был первым человеком, который принял меры предосторожности перед принятием услышанного им сообщения. Ибн Шихаб передал от Кабисы ибн Зухайба, что к Абу Бакру подошла какая-то бабушка, прося включить ее в число чьих-то наследников. В ответ Абу Бакр сказал ей: «Согласно Книге Бога, тебе ничего не полагается, и я не знаю, чтобы Посланник Бога упоминал о чем-то, причитающемся тебе». А затем он спросил у других сподвижников Пророка. Ал-Мугира ибн Шу‘ба встал и сказал: «Однажды я видел, как Посланник Бога дал ей [т. е. какой-то бабушке] одну шестую». Абу Бакр спросил его: «Есть кто-нибудь еще, чтобы это засвидетельствовать?» Тогда Мухаммад ибн Маслама ал-Ансари это засвидетельствовал. После чего Абу Бакр дал ей причитающееся.

Тем самым Абу Бакр установил путь решения любого правового вопроса, который может быть поднят. Первый шаг — это соотнести вопрос непосредственно с Кораном. Заметим, что при этом ищущий ответа человек не обращается к Корану в поиске текстов-

доказательств в поддержку тех или иных предвзятых идей, предположений или требований.

За этим первичным исследованием следовал второй шаг, включавший поиск дел и слов Пророка, указывающих на соответствующий принцип Корана, который он применял или разъяснял. В случае, если в рассказах о Пророке было найдено то или иное соответствие, это рассматривалось не как текстовое доказательство в поддержку уже установленного закона, а как разъяснение подхода Корана и его ответ на поставленную проблему. Одной из наиболее отличительных черт этой ранней эпохи исламской истории было стремление свести к минимуму сообщения о Пророке. Однако с течением времени к этому добавилось требование дополнительного свидетеля в поддержку первого рассказчика, как это имеет место в случае с Абу Муса ал-Аш‘ари, который привел слова Пророка о том, что перед входом в дом нужно постучать трижды: если разрешение давалось, можно было входить, если же ответа не было, то следовало удалиться. Когда Абу Муса передал эти слова ‘Умару ибн Хаттабу, то ‘Умар потребовал от него привести еще одного свидетеля этих слов, чтобы признать их достоверными.

Что касается критического анализа приведенного у ал-Бухари, Муслима и других текста (*матн*) хадиса о Фатиме бинт Кайс, муж которой развелся с ней окончательно и которой Посланник Бога, предположительно, не дал жилье или содержание, то ‘Умар ибн Хаттаб сказал:

Мы не пренебрегаем Книгой Бога и Сунной нашего Пророка из-за слов некой женщины, которая, как мы знаем, уже забыла [то, что слышала ранее] и у которой были место для жилья и материальная поддержка. Как сказал Бог: «О Пророк! Когда вы (т. е. муслимы) даёте женам развод, то разводитесь согласно установленному сроку, ведите счет сроку и страшитесь Господа своего. Не выгоняйте [разведенных жен] из их жилищ, и пусть они остаются там, если только не совершат явную мерзость. Таковы установления Аллаха. Кто преступит установления Аллаха, тот совершит нечестие во вред себе. Ты и не знаешь, что, может быть, Аллах после этого решит по-иному» (Коран, 65: 1).

У нас также есть рассказы о случаях, когда ‘Аи’ша возражала против сподвижников, сопоставляя их сообщения с Кораном и поправляя их на основе этого. Например, она опровергла хадис, согласно которому умершим причиняют мучения их родственники, оплакивающие свою утрату. Основой для возражения ‘Аи’ши был аят, где сказано:

Скажи: «Неужели я стану признавать Господом кого-либо кроме Аллаха? Ведь Он — Господь всего сущего». И какое бы [зло] ни совершил человек, только он в ответе за [свое деяние]. И никто не понесет ноши [грехов] другого. А затем к Господу своему вы будете возвращены, и Он разъяснит вам то, в чем вы не соглашались друг с другом (Коран, 6: 164).

Две категории действий Пророка

К первой категории относятся действия, которые Пророк должен был совершать во исполнение ясных

постановлений Корана, например: «Совершайте молитву, давайте закат и преклоняйте колени вместе с преклоняющими» (Коран, 2: 43). Подобные общие предписания, разбросанные по всему Корану, позже были уточнены Пророком при помощи действий и слов, таких, как «совершайте молитву так же, как вы видите совершающим меня» и «берите свои обряды поклонения у меня». Имам ал-Газали даже заявил, что ни одно из действий Пророка не может рассматриваться как таковое, имеющее универсальную применимость, кроме тех, что служат разъяснением неизменным правовым нормам. Эта категория действий образует часть миссии Пророка по распространению полученного им Божественного Откровения.

Вторая категория включает действия, совершавшиеся Пророком по собственной инициативе в ответ на сиюминутную обстановку. Эта категория, называемая учеными «states and traits», отличается от Божественного послания, которое ему было поручено донести. Она включает толкования, даваемые Пророком на основе его личной оценки ситуации, а также то, что он делал по привычке либо ввиду своего характера.

Что касается идеи о том, что Пророк был уполномочен творить законы независимо от Корана, то на этом этапе подобное даже не предполагалось. Ибн ал-Каййим и другие ясно указали, что задачей Посланника Бога было разъяснение законов, уже указанных в Коране, а также конкретизация условий, ограниченных, времени и других понятий, связанных с некото-

рыми из его предписаний; ученые по *услу* называли их «ситуационные законы» (*ал-ахкам ал-вадиййа*). Сподвижники Пророка попытались собрать практику Пророка в «Пророческую юриспруденцию Корана», что позволило бы выработать подход для ситуаций, подобных той, когда бабушка обратилась к Абу Бакру, чтобы получить свою долю наследства.

Появление поколения рассказчиков

Было тяжело заполнить вакуум, образовавшийся после кончины Пророка. Однако здание, воздвигнутое им на основах Корана, было достаточно устойчиво, чтобы выстоять и сохранить единство мусульманской общины, несмотря на вероотступничество многих арабских племен пустыни после смерти Пророка. Тем более что Абу Бакр, ‘Умар, ‘Али, ‘Аи’ша и другие сподвижники являлись предводителями поколения, которое было свидетелем ниспослания Корана. Ислам оставался ясным учением о том, что является разрешенным и запретным, а когда речь шла о действиях, казавшихся неоднозначными, небольшого квалифицированного исследования и размышления было достаточно, чтобы правильно классифицировать их в свете универсальных ценностей, преподанных в Коране и его ясных учениях. Искренняя любовь мусульманской общины к Пророку также значительно повлияла как на раннее исламское законодательство, так и на последующее развитие исламской юриспруденции.

Однако с началом исламских завоеваний в лоно ислама стали входить самые разные народы. Ислам начали исповедовать в новой среде, весьма отличной от Аравийского полуострова, ввиду чего стали возникать новые вопросы и проблемы. Переплетение культур стало оказывать свое воздействие — положительное и отрицательное, начали давать о себе знать идеи, мнения и требования, с которыми не сталкивалось поколение свидетелей Откровения Корана. По мере ухода поколения первых мусульман у людей возникла необходимость в источниках руководства сверх и помимо Корана, чтобы помочь им решать возникающие проблемы и вопросы. И было вполне естественно, что мусульманское сообщество начало толковать айаты Корана и в некоторых случаях вкладывать в них те смыслы, которые помогут удовлетворить их законотворческие и интеллектуальные потребности. И все же оставались многочисленные вопросы, ответы на которые не могли быть получены лишь путем выведения мнений на основе разумно обоснованных или творческих толкований Корана. Следовательно, люди стали собирать повествования и сообщения, пытаясь отследить все, что имело отношение к жизни Пророка.

‘Умар ибн ‘Абд ал-‘Азиз и запись хадисов

Одна из первых попыток систематизировать хадисы через их запись была предпринята халифами ‘Абд ал-‘Азизом ибн Марваном (ум. 86 г. х.) и его сыном ‘Умаром ибн ‘Абд ал-‘Азизом (ум. 101 г. х./740) при

участии юристов их эпохи. Отмечая многочисленные споры по поводу того, в чем заключается религиозный авторитет, они стремились принять Сунну как замену различным правовым школам мысли. ‘Абд ал-‘Азиз и его сын ‘Умар были убеждены, что если они соберут все хадисы, относящиеся к словам и делам Пророка, и отдадут их людям наряду с Кораном как средство для разъяснения смыслов Корана и того, как следует их применять, это удержит мусульман от разделения на секты, школы, группы и течения. В результате появилось то, что мы называем «поколением рассказчиков», которое значительным образом отличалось от предшествующего поколения.

С точки зрения халифов ‘Абд ал-‘Азиза и его сына ‘Умара, собранию повествований о жизни Пророка не предназначалось стать сборником дополнительных или независимых доказательств, стоящих рядом с Кораном, поскольку характер связи Корана с Сунной не допускал такого рода понимания.

Однако даже лучшие лекарства могут иметь нежелательные побочные эффекты, и побочным эффектом собирания устных сообщений — чего боялись и против чего предостерегали предводители первого поколения мусульман — было то, что люди, излишне увлекшись этими повествованиями, потеряли из виду Коран. Именно из опасения такого развития событий первый халиф Абу Бакр не спешил с собиранием хадисов, а ‘Умар ибн ал-Хаттаб вскоре после того, как был собран ряд хадисов, велел удалить их.

Правоведы и поколение юриспруденции

Понятие фикха, или юриспруденции, вошло в обиход в 40 г. х./660 г. как реакция на распространение повествований о словах и действиях Пророка. Однако эти устные сообщения вместо применения их в качестве средства решения споров между теологами-схоластами и юристами превратились в войне между приверженцами различных религиозных мнений в новое оружие, которым пользовалась каждая сторона, защищая свою секту, школу или течение. Как только началась запись, люди стали полагаться на повествования хадисов не только как на способ понимания и применения Корана так, как это делал Пророк, но и как на источник исламского законодательства, параллельный Корану. Были даже те, кто ставил приоритет Сунны над самим Кораном. Следовательно, Коран был оставлен или, по крайней мере, отложен. Это произошло под тем предлогом, что «Коран подлежит многочисленным толкованиям» и, будучи чудесным и неподражаемым по своему языку, он доступен для понимания лишь немногими. Тем временем люди стали обращаться к фикху и Сунне.

Затем распространилась ошибочная идея, что, по самым завышенным оценкам, Коран содержит не более 500 аятов, касающихся правовых норм, и что именно к ним должны в основном обращаться ученые. Но и среди этих аятов ученые, как правило, ограничивались лишь теми, которые начинаются с ясного положительного или отрицательного императива (можно/нельзя). Согласно такому мнению, оставшаяся часть

Корана была ниспослана для того, чтобы описывать следующую жизнь, рассказывать притчи, истории, увещевания и тому подобное.

В результате единственными насущно необходимыми частями Корана были признаны примерно 330 аятов: 140 аятов, относящихся к ритуалам поклонения, примерно 70 — содержащих нормы о семье, около 70 — содержащих нормы о повседневных взаимоотношениях, 30 аятов, касающихся правовых санкций, и около 20 — касающихся вопросов судопроизводства, свидетельства в суде и т. п. Что касается хадисов, содержащих правовые нормы, то число основных хадисов оценивалось максимум в 1100. Согласно одному ученому, число хадисов, содержащих правовые нормы, равно числу аятов Корана, содержащих такие нормы; следовательно, каждый такой аят связывается с одним хадисом, который объясняет, как применять его содержание: 70 аятов о повседневных взаимоотношениях, 20 аятов об уголовных преступлениях и наказаниях и 90 аятов о личном состоянии.

В целом Сунна должна была стать для мусульман основным текстом, так как именно из него можно было выводить фундаментальные принципы религии, издавать на его основе фетвы по конкретным вопросам. По сути, Сунна рассматривалась как самостоятельный путеводитель по исламской жизни.

Со временем некоторые дошли до того, что отнесли все хадисы к источникам правовых норм, включая даже те, которые не содержали правовых норм в явно выраженном виде. Как ранее упоминалось в нашей дискуссии, некоторые ученые рассуждали так,

что любое сообщение о том, что Пророк сделал, разрешил или одобрил, можно рассматривать как доказательство того, что совершенное, разрешенное и одобренное относится к «дозволенному» (*мубах*). Основываясь на этом, такие ученые считали дозволенность (*ибаха*) отдельной юридической категорией. И именно этот момент положил начало размежеваниям среди мусульманских ученых, итогом которых стал фактический раскол, приведший к созданию двух школ, получивших названия «люди мнения» (*ахл ар-ра'й*) и «люди хадиса» (*ахл ал-хадис*). Каждая из этих двух школ сформировала отличительные черты и свой собственный набор текстов Священного Писания, приводимых в доказательство.

В этой связи мы остановимся, чтобы рассмотреть определяющие тенденции, проистекавшие из идеи о том, что Коран и Сунна являются параллельными источниками религиозного авторитета.

1. Исчезло стремление первых мусульман оградить Коран от любой порчи. Вместо этого люди углубились в сообщения о том, что Пророк сказал или сделал, а Коран стал всего лишь источником священных текстов, цитируемых теологами-схоластами, учеными по *усулу*, юристами и другими.

Если кто-то приводил доводы за или против чего-либо, основанные на доказательствах лишь из Корана, кто-то другой возражал ему словами: «Сунна стоит выше Корана в вопросах суждения. Коран не стоит выше Сунны в вопросах суждения». Подобные идеи принимались даже религиозными лидерами и видными учеными. Са'ид ибн Мансур передал от 'Исы ибн

Йунуса, от ал-Ауза‘и, от Макхула, который сказал: «Коран нуждается в Сунне больше, чем Сунна нуждается в Коране». Такие же слова были переданы ал-Ауза‘и от Йахи ибн Аби Касира. В том же духе высказался и ал-Фадл бин Зийад:

Однажды я услышал, как Абу ‘Абдаллах (т. е. имам Ахмад ибн Ханбал) был спрошен о хадисе, согласно которому Сунна стоит в суждении выше Корана, и он ответил: «Я не осмелюсь заявлять о таком. Я бы просто сказал, что Сунна объясняет и разъясняет Коран».

Ал-Фадл также сказал:

Я слышал, как кто-то спросил Ахмада ибн Ханбала, отменяет ли Сунна что-то в Коране, на что он ответил: «Ничто не отменяет Коран, кроме как сам Коран».

Что касается Абу ‘Умара, то он сказал:

Мнение, взятое аш-Шафи‘и, да помилует его Бог, указывало на то, что Коран может быть отменен только Кораном, так как Бог сказал: «Когда Мы заменяем один аят другим» (Коран, 16: 101) и «Мы не отменяем и не предаем забвению ни один аят, не приведя лучше его или равный ему. Разве ты не знаешь, что Аллах властен над всем сущим?» (Коран, 2: 106).

Вне зависимости от статуса этих юристов и обстоятельств, при которых их идеи получили развитие, подобные слова указывают, что случилась трагедия и

что мусульманское сообщество пребывает в кризисе. Теперь они занимались законотворчеством на основе повествований, не содержащихся в Коране, и заявляли, что Пророк принес как Коран, так и «нечто равное ему». Это основывалось на хадисе, переданном ал-Микдамом ибн Ма'ди Кариб ал-Кинди от Посланника Бога, которого он процитировал так:

Поистине, мне была дарована Книга и нечто подобное вместе с ней. Но приближается время, когда сытый человек, возлежащий на ложе своём, будет говорить: «Следуйте только этому Корану. И что обнаружите в нём разрешённым, то считайте разрешённым, а то, что обнаружите в нём запретным, считайте запретным». Поистине, вам не дозволено мясо домашних ослов, а также всех диких зверей, имеющих клыки, а также найденное имущество неверующего, получившего от мусульман гарантии безопасности (*му'ахад*), за исключением того, в котором он не нуждается.

2. Большинство ученых рассматриваемой нами эпохи считали, что Сунна может отменять Коран, даже если она передана в виде единичного сообщения (*хабар ахад*). Исходя из этого, они предположили, что между Кораном (первоначальным источником всей религии) и Сунной (практическим комментарием к Корану) имеется несоответствие, которое можно устранить лишь одним путем: заявив, что одно отменило другое. Понимая всю опасность подобных требований, имам аш-Шафи'и с присущей ему пронизательностью категорически отрицал возможность отмены

Корана Сунной или наоборот. В попытке предложить компромисс аш-Шафи‘и высказал идею «поддержки» (*ал-‘адид*). Согласно этой идее, Коран может быть отменен только Кораном, а Сунна может служить доказательством в поддержку отмены Кораном самого себя. Сунна же не может быть аннулирована Кораном, но может быть аннулирована только чем-то из Сунны; однако самоотмена Сунны может иметь поддержку в Коране.

3. Упомянутые выше ученые распространяли другие высказывания, а также обоснования своей позиции, при этом не учитывая тот факт, что Коран — это книга, которая защищена от любой лжи (Коран, 41: 42). Один из них сказал: «Коран может иметь многочисленные толкования». Следовательно, был сделан вывод, что Сунна необходима для предоставления доказательств, конкретизирующих то, какие из этих многочисленных толкований следует принять. Однако данный тезис идет наперекор всем утверждениям об обратном в Коране, который сам себя характеризует как ясный и легкий для понимания (12: 1; 16: 89; 19: 97; 24: 34; 36: 69; 44: 58; 54: 17 и т. д.). Коран также говорит сам о себе, что он был доведен до людей «и храним в Сокровенном Писании» (*фи ал-ки-табин макнун* — Коран, 56: 78).

Арабское слово *маknун*, означающее ‘скрытый’ или ‘сокрытый’, подразумевает, что Коран доносит смыслы, которые раскрываются постепенно. Отсюда следует, что с течением времени Коран способен ответить на все человеческие нужды всегда и повсюду.

Вот почему ас-Суюти и многие другие сообщили нам, что сподвижники, читая айаты Корана, смысл которых от них ускользал, говорили: «Это то, разъяснение чего нам пока не дано». Другими словами, они признавали, что Коран содержит аспекты, которые, будучи «хорошо защищены», несут в себе смыслы, о которых им не будет четко дано знать при жизни, учитывая, что события, к которым относятся айаты, еще не настали. Таким образом, слова Корана вышли за рамки эпохи их ниспослания, будучи предназначенны для решения проблем другой эпохи. Сподвижники, хорошо знавшие Коран, понимали, что им не следует считать Коран неясным или излишне общим, тем самым смущая его читателей или слушателей тем, что какой из его многих возможных смыслов является правильным. Напротив, они считали Коран безупречным и обязались видеть его так, как он изображает себя сам: как ясный, легкий для постижения и как средство для лучшего понимания других вопросов.

4. Некоторые заявили, что число айатов Корана ограничено, в то время как проблемы, которые Корану требуется решить, бесконечны. Следовательно, они заключили, что необходимо больше доказательств для заполнения того, что ошибочно считается законодательным вакуумом. Однако при этом они не учитывали, что, как нам сказано в суре *Марйам*, «а Господь твой не забывает [ни о чем]» (Коран, 19: 64). Поскольку, как сообщает нам сам Коран, он пришел прояснить все и Бог не упустил ничего на его страни-

цах, это непременно означает, что в Коране мы находим универсальные принципы, применимые к несказанному числу конкретных аспектов, в свете которых мы можем решать любые вновь возникающие вопросы и проблемы. Иначе говоря, Коран способен охватить собой практически все детали человеческой жизни. На этом основании Бог заверил Пророка: «[Неверующие в спорах] не приведут ни одной притчи, [в ответ на которую] Мы не поведали бы тебе истину и наилучшее толкование» (Коран, 25: 33). Таким образом, Коран способен вести нас к лучшим решениям всех мирских проблем.

Коран обладает собственным отличительным языком и безошибочным стилем. Однако, как и общины до них, мусульманское сообщество выказало ложное понимание того, что влечет за собой искренняя набожность, а также тяги к новшествам и самовольным «приукрашиваниям» религии. Принизив Коран, предпочитая устным сообщениям, они затем оставили Коран и пренебрегли еще и устными сообщениями, занявшись собственным законотворчеством, которое называли по-разному: «юриспруденция» (*фикх*), «принципы юриспруденции» (*усул ал-фикх*), «толкование» (*тафсир*) и «экзегезис» (*та'вил*). Они обсуждали Коран, основываясь на толкованиях, не подкрепленных текстом, а их столь благодушное отношение к устным сообщениям противоречило методу, установленному ал-Бухари, Муслимом и читавшими Коран сподвижниками. Они точно так же противоречили подходу, которому следовали предво-

дители поколения, бывшего свидетелем Откровения Корана. Они не принимали сообщения от отдельного человека, даже если он сам был одним из сподвижников, покуда он не приводил еще одного рассказчика, подтверждающего точность его сообщения. (Мы знаем, что когда сподвижник, передававший сообщение, не смог найти свидетеля того же события, то ‘Али ибн Абу Талиб потребовал от него принести клятву). И этому правилу следовали вплоть до 40 г. х.

*Противоречие между заявлением о том,
что Сунна подчинена Корану, и признанием
приоритета Сунны при выведении правовых
норм*

Приняв для себя, что Сунна ниже по статусу, чем Коран, это поколение сочло, что решило проблему связи Корана с Сунной. Однако тем самым они лишь подчеркнули неразделимую связь между Кораном и его покорным применением Посланником Бога посредством слова и дела. Пытаясь доказать независимость Сунны от Корана, ученые упомянули только три вопроса, каждый из которых охватывается общими понятиями, установленными Кораном: 1) запрет мужчине брать в жены тетю (по отцу) той женщины, на которой он женат, 2) запрет на употребление в пищу мяса осла и 3) запрет на употребление в пищу хищников с клыками. Ни один из этих запретов не упомянут в Коране. Ученые впали в противоречие, заявляя, что Сунна, будучи независимым источником доказательств для правовых норм, тем не менее ниже

по статусу, чем Коран. В то же время даже единичным сообщениям они отдавали приоритет перед ясным смыслом Корана, который они точно так же называли «единичным сообщением». Эти ученые утверждали, что Сунна конкретизирует неконкретные формулировки Корана и уточняет его общие формулировки. Однако такое утверждение больше не оказывало серьезного влияния на сам процесс определения связи между Кораном и Сунной.

Появление методологии иснада

После 140 г. х./757 г. *иснад* стал средством преодоления сомнений насчет достоверности переданных устно сообщений, и большинство ученых относят начало использования метода *иснада* при оценке хадисов ко второй половине второго века по хиджре. Это означает, что сообщения, собранные до 140 г. х., и рассказчики, передавшие их до этого же года, не подвергались тщательному анализу. Ученые, занимавшиеся критическим анализом хадисов до этого времени, если они вообще это делали, просто проводили поверхностное исследование одного только *матна*, чтобы удостовериться в том, что он не противоречит другим хадисам на данную тему, которые были переданы либо заслуживающими доверия рассказчиками, либо бóльшим числом рассказчиков, чем исследуемое сообщение. Когда передатчики хадисов занялись *иснадом*, они старались проследить анализируемый хадис до кого-либо, кого они знали и встречали и от кого непосредственно слышали сооб-

щение. Этот человек затем должен был поручиться за того, с чьих слов он передал сообщение, и т. д.

Тем, кто доверился *иснаду*, он казался бесхитрым способом устранить сомнения по поводу того, действительно ли данное сообщение восходит к Посланнику Бога. Что же касается Корана, то люди не нуждались в *иснаде* для доказательства его надежности, поскольку считалось, что авторитет Корана зиждется на его внутренней структуре и стиле, на его ослепляющем воздействии на слушателей, на том, как Коран влияет на их сердца, и на неспособности его противников создать что-то подобное ему.

Таким образом, в отношении Корана точкой отсчета для людей были вера или неверие. В случае же с хадисами, наоборот, точкой отсчета было сомнение насчет того, восходят ли они к самому Посланнику Бога. Покуда нет относительной уверенности в том, что Пророк это на самом деле говорил или делал то, что ему приписывается, данный хадис будет в равной мере объектом веры и неверия. Поэтому без цепочки передачи (*иснад*) не обойтись, если нужно достичь разумной степени уверенности относительно исследуемого сообщения.

Изначально внимание уделялось первому человеку, упомянутому в цепочке передачи, и ученые как бы выстраивали цепочку взаимозависимости, в которой каждый поручался за своего рассказчика. Вот почему в конце второго века по хиджре к рассказчикам стали относиться более снисходительно. Примером такого более снисходительного подхода является оценка рассказчика посредством процесса, называемого

ас-Сабр, т. е. глубокого изучения предыдущих его сообщений. Если выяснялось, что все предыдущие сообщения данного рассказчика были сочтены достоверными, его относили к заслуживающим доверия. Если в дальнейшем он же передавал сообщения, в отношении достоверности которых возникали сомнения, они все равно принимались на основании достоверности предыдущих переданных им сообщений.

Было отмечено, что люди стали указывать *иснады* для всех или для некоторых своих повествований после *фитны*. Однако смысл термина *фитна* понимается по-разному. Относится ли он к моменту мученической смерти халифа ‘Усмана бин ‘Аффана (ум. 36 г. х./656) или к разногласиям, возникшим из-за возобновившегося внимания к хадисам? Относится ли он к беспорядкам, связанным с бунтом в Мадине под руководством ‘Абдаллаха ибн аз-Зубайра в 63 г. х./683 г.? Или к преследованию тех, кто во времена халифата ал-Мамуна между 197–218 г. х./813–833 г. заявлял, что Коран извечен? Или к расколу, порожденному позицией секты мурджиитов? Вполне очевидно, что *фитна* — т. е. беспорядки, восстания, расколы и смуты, начало которым было положено убийством халифа ‘Умара ибн ал-Хаттаба в 23 г. х./644 г. — возникала многократно.

Как бы то ни было, но настало время, когда мусульманская община оказалась тонущей в море переданных сообщений и преданий. Ал-Хатиб ал-Багдади (ум. 463 г. х./1071), чей труд охватил срединный отрезок эволюции людей хадисов, так раскритиковал науку своего времени:

Некоторые из наших современников приложили огромные усилия в изучении и собирании хадисов. Однако они не придерживались методов ранних передатчиков хадисов, которые исследовали надежность как рассказчика, так и рассказанного, различали плохое и хорошее, выводили правовые нормы из обычаев, записанных в Сунне, и поднимали вопросы о том, что дозволено и запретно, на основе содержания хадисов.

Эти современные ученые, напротив, довольствуются лишь названием изучаемого хадиса и не делают ничего, кроме их записи. Легковерные и простодушные, эти люди подобны нагруженным книгами ослам. Терпеливые и упорные, они перенесли многие тяготы, бесстрашно отправлялись в далекие земли и за моря, преодолевая страх и беспокойство, изнуря себя и тратя свое имущество. Они делали все это в искреннем стремлении собрать как можно более надежные цепочки передачи. И они столько целеустремлены, что принимают повествования от лиц с сомнительной честностью. Они цитируют от людей, которым не стоит доверять, передают рассказы от людей, чьи сообщения могут и не быть точными и достоверными. Они основывают свои доводы на авторитете тех, которые не могут даже правильно прочитать имеющиеся в их распоряжении источники и ничего не делают для того, чтобы их рассказы соответствовали условиям достоверности и правдивости. Такие лица не отделяют тех, кто лишь услышал рассказ или сообщение от кого-то еще, от тех, кому дано официальное разрешение на передачу устных сообщений. Точно так же не различают они разные виды хадисов — *муснад* и *мурсал*, *макту'* и *муттасил*.

Они не знают имени шайха, от которого получили хадис, и вынуждены спрашивать других, дабы те подтвердили для них полученные сведения. Они считают допустимым передавать сообщения от лиц, у которых дурной нрав и на которых нехорошо смотрят другие приверженцы их собственных школ мысли, и от новаторов, чья религия не имеет прочных корней из-за их испорченных убеждений. Они считают подобную практику дозволенной; они считают себя обязанными действовать в соответствии с сообщениями, переданными такими людьми, поскольку было установлено, что повествование ими действительно было передано, и на том основании, что повествование сопровождается длинным *иснадом* <...> Когда их *иснады* противоречивы, они ничего не делают, чтобы исправить их или изменить, и когда один из них передает сообщение, он берет его из письменных источников, не слыша его непосредственно и не предпринимая усилий, чтобы собрать его самому, и ничего не зная о характере лица, передавшего его.

Если такой ученый что-то запомнит, он путает худого с жирным, здорового с больным. Более того, если есть путаница в порядке рассказчиков в цепочке передачи или если его спрашивают об обстоятельствах вокруг повествуемой в хадисе истории, он смущается, начинает теребить свою бороду, прочищать горло, дабы скрыть свое невежество, будучи чуть лучше, чем кричащий осел...

Ал-Хатиб ал-Багдади пытался быть честным в отношении людей хадиса, критикуя только некоторых

из них и разъясняя, почему некоторые из людей мнения столь критически к ним относились. Тем не менее его слова рисуют картину полномасштабного кризиса, в который попали обе группы.

Поколение подражателей

Когда школы юриспруденции окончательно оформились, традиционалисты (*ал-мукаллидун*) стали раболепно посвящать себя учениям своих имамов, превознося их добродетели и стараясь привлечь новых последователей в свои школы мысли. Но появились те, кто даже стал считать высказывания своих имамов Божественно вдохновенными, рассуждая о том, возможны ли между ними противоречия, можно ли отдавать предпочтение одним из них перед другими, могут ли одни высказывания аннулировать другие и т. п. Среди них было много тех, кто больше занимался вопросами Сунны, чем Корана, под тем предлогом, что Сунна полностью охватывает Коран и тесно связана с ним.

Позже они стали использовать хадисы как священные тексты в поддержку учений своих имамов, в результате чего правовым учениям их имамов стало уделяться больше внимания, чем Сунне. С течением времени правовые труды этих имамов настолько широко разошлись и стали так активно интерпретироваться, что можно было подумать, будто исламское право состоит лишь из их учений. Такой способ мыш-

ления отражен в следующем высказывании ханафитского ученого Абу ал-Хасана ал-Кархи:

Мы придерживаемся того принципа, что каждый аят Корана, противоречащий учениям наших имамов, должен либо считаться отменным, либо иметь меньший статус, чем учение имама. Однако предпочтительно интерпретировать подобные аяты так, чтобы согласовать их со словами наших имамов.

Подобного рода дерзкие высказывания говорят о том, что доктринальный фанатизм обрел такие патологические масштабы, когда ствол стал считаться отростком ветви. На рубеже второго и третьего веков по хиджре приверженность иджитхаду, связанному с юриспруденцией и ее принципами, ослабла, методология *иснада* была вытеснена зависимостью от письменных версий хадисов, находящихся в книгах. Следовательно, хадисы могли распространяться людьми, не получившими официального разрешения на передачу их другим; они могли также произноситься перед шайхами в учебных заведениях и передаваться подобным образом.

Некоторые хадисы, несомненно, были вымышлены в условиях политической борьбы и конкурирующих претензий на законность, включая споры, возникшие между арабами и неарабами по вопросу статуса, признания и влияния. Естественным результатом этих конфликтов стало стремление противоборствующих групп укрепить свои позиции хадисами и сообщениями. А ведь в Коране вряд ли найдется что-либо,

подтверждающее или подкрепляющее подобные споры. И соперники обратились за поддержкой к повествованиям и сообщениям, некоторые из них были сочинены ради восхваления определенных городов, племен, людей, имамов, ученых, а затем пущены в оборот. Примеры подобных подделок включают сообщения, превозносящие добродетели имамов аш-Шафи‘и и Абу Ханифы, хариджитов, кадаритов и других. Этот феномен достоин внимания критиков, которые много сделали для просеивания таких повествований, отличая подлинное от неподлинного и оповещая людей об их содержании.

Сообщения не имеют превосходства перед Кораном

Бог сделал Коран особенным с точки зрения уложения, стиля и структурного единства, легкости в заучивании, влияния, неспособности кого-либо из его современников и всех других ответить на вызов создать что-либо подобное ему. Он объявил, что Коран превыше всяких сомнений и подозрений, избавлен от противоречий и поэтому является неоспоримо надежным, а его айаты ясны и очевидны. Как сказано в суре Худ: «[Это] — Писание, айаты которого ясно изложены и разъяснены от имени Мудрого, Ведающего» (Коран, 11: 1). Подлинность Корана не зависит и не будет зависеть от каких-либо сообщений, каким бы надежным ни был их свидетель. Его точность основана на том, что это речь Бога, которая никак не подвержена лжи (Коран, 41: 42). Пророк получал его че-

рез ангела Гавриила и, читая его остальным по велению Бога, он вдохновлял их заучивать и читать Коран, обучать ему и распространять его как устно, так и письменно. Бог же взялся собрать его воедино в уме Пророка, дабы тот смог читать его правильно, делая его смыслы ясными и сохраняя его (Коран, 75: 16–19; 15: 9).

Однако, желая возвысить статус устных сообщений и связанных с ними методов, некоторые из людей хадиса подчеркивали, что Коран также был передан устно. Таким путем они стремились узаконить то, что позднее стало называться чтением (*ал-кира‘ат*) и наукой о чтении (*‘илм ал-кира‘ат*), поскольку это чтение зависит от устных сообщений. Наша позиция по поводу этого чтения такова, что Пророк позволял заниматься им отдельным лицам, которым было сложно произносить какие-то из букв Корана. Поэтому тем, кто с трудом произносил букву *дад*, разрешалось заменять ее буквой *за* или *син*, а те, кто не мог произнести букву *ха*, могли заменять ее буквой *‘айн* или *хя*. Однако, учитывая два последних повторных ниспослания Корана целиком, полученных Пророком от Гавриила перед кончиной, после его ухода из жизни такое послабление не предполагалось.

Необходимость отказа от этого послабления была подтверждена тем, что ‘Усман ибн ‘Аффан собрал Коран в единую книгу, названную «Основной Мусхаф» (*ал-мусхаф ал-имам*), что было одобрено мусульманским сообществом единогласно. Ни ‘Усман, ни те, кто помогал ему собирать Коран, нигде не

упомянули ни слова о том, что этот «Основной Мусхаф» читается несколькими разными способами. И поэтому возврат к этой уступке после смерти Пророка и единогласного принятия мусульманским сообществом «Основного Мусхафа» ‘Усмана является одним из самых странных событий, которые не должны были произойти. Оно было поддержано различными устными сообщениями, включая хадис о «семи диалектах» (*ал-ахруф ас-Саб‘а*). Однако эти сообщения сами нуждаются в пересмотре и критическом исследовании с точки зрения как цепочки передачи, так и содержания.

Здесь я еще раз повторяю, что Книга Бога не нуждается в проверке через посредство сообщений, переданных от одного поколения к следующему. Она точно так же не зависит ни от какого связанного с ней чтения, канонического либо иного. Не отменяет Коран и сам себя.

Коран и все, что к нему относится, находится лишь под Божественной опекой. Если бы Коран в своей надежности зависел от повествований людей, таких как хадисы и другие исторические сообщения, то для Бога было бы невозможным бросать вызов людям и джиннам, дабы те создали нечто сравнимое с ним. Коран стоит выше всех сообщений. Он стоит выше всех человеческих методов сохранения текстов, и он не должен подвергаться таким же критическим подходам, какие мы применяем к некоторым другим текстам. Следовательно, пусть постыдятся говорящие то, что после Корана *Сахих* ал-Бухари является наи-

более достоверной книгой исламского наследия. Нам же надлежит сравнивать *Сахих* ал-Бухари с любой другой книгой подобного рода. Можно, например, сказать, что *Сахих* ал-Бухари более достоверен, чем *Сахих* ал-Муслима, *Муснад* Ахмада или *ал-Муватта'* имама Малика. Но сравнивать его с Кораном — значит проявлять дерзость и непочтение к Корану, чего я не ожидаю от уважаемого исламского ученого. Ведь Книга Бога не имеет равных, и было бы немислимым рассматривать ее как нечто сравнимое с любой другой сущностью, сообразное ей или оцениваемое по ней. Это является истиной и неоспоримой, неизменной данностью.

Однако по мере того, как люди хадиса и люди мнения превращались в политические партии во всех смыслах этого слова, а решение вопроса о связи между Кораном и Сунной стало походить на перетягивание каната между ними, сфера юриспруденции превратилась в поле боя. В этих условиях «партия хадисов» принимала некоторые сообщения (сами нуждавшиеся в тщательном изучении с точки зрения *иснада* и *матна*) в попытке доказать свое утверждение, будто практика сверки Сунны с Кораном будет востребована не самими верующими, а лишь безбожниками, вольнодумцами, лицемерами, либералами и им подобными.

ГЛАВА 5

ЗАПИСЫВАНИЕ СУННЫ И ЕГО ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Понимание исторических условий, в которых происходило записывание Сунны, поможет нам понять многие из недостатков, поразивших исламское наследие устной передачи сообщений, а также его влияние на формирование мусульманского склада ума.

До прихода Мухаммада ибн ‘Абдаллаха арабы, жившие на Аравийском полуострове, никогда не были свидетелями появления пророка или посланника в своей среде. Однако на протяжении 23 лет, пока ему ниспосылалось Откровение, те, кто окружал его, наблюдали его последствия постоянно. Они восприняли свет, окружавший Пророка, ибо Гавриил снисходил и вновь возносился столь часто, что это стало для них своего рода «данностью». Результаты такого опыта были столь глубоки, что ‘Умар ибн Хаттаб даже отрицал смерть Пророка. Ведь всем нелегко было поверить, что он умер, особенно если учесть ту огромную любовь, которую испытывали к нему люди, и ту веру, столь важным проявлением которой была эта любовь.

Поэтому неудивительно, что скептицизм, с которым была встречена новость о смерти Пророка, ускорило образование трех групп. Первая из них состояла из политических фигур, выразивших свою неизменную любовь к Пророку, установив халифат, основанный на его миссии, проявлением которой считалось каждое его движение, каждое его действие и слово и даже каждое его молчание. Возможно, лучшей иллюстрацией этому послужит то, как Абу Бакр ответил на хаос, спровоцированный вероотступничеством (*ap-ridda*) многих после смерти Пророка. Взявшись покончить с теми, кто стал считать все наставления, оставленные им Пророком, как бы несуществующими, этот халиф действовал с непривычной решимостью и силой. Другие политические фигуры пошли еще дальше, настаивая на необходимости передать врученную Пророку власть религиозным лидерам семейства Пророка, дабы те олицетворяли собой неизменное присутствие Пророка в мусульманской общине.

Вторая группа состояла из мусульманских мистиков и аскетов, веривших, что миссия Пророка должна продолжаться в форме праведности. С этой точки зрения святым является преемник Пророка, или халиф, замещающий Пророка, показывая те чудеса, какие совершал при жизни Пророк. Представители этого течения передавали большое число хадисов, поскольку считали, что жизнь Пророка является более ясным и сильным воплощением сверхъестественности и аскетичности, чем Коран. Посредством своей

любви к Посланнику Бога они стремились воплотить его присутствие на своих собраниях, воспевая Пророка в своих стихах и прозе. Они также считали себя вправе приписывать ему изречения, у которых нет цепочки передачи, под тем предлогом, что Пророк передал им это знание сверхъестественными путями. Они не колеблясь вкладывали в его уста то, что подкрепляет их мысли, и трактовали айаты Корана соответственно своим собственным представлениям. Одним из таких айатов является айат из суры *аш-Шу'ара*, где Бог говорит о Пророке: «...совершаешь обрядовые движения среди бьющих челом (*такаллубака фи ас-саджидин*)» (Коран, 26: 219). Мусульманские мистики считали этот айат подтверждением того, что «сущность Мухаммада» движется в их кругах поминания.

Третья группа состояла из тех, кто позже стал известен как 'улама' (*ал-улама*, или 'знающие'), включая теологов, юристов и ученых по хадисам. Именно представители данной группы и группы мистиков изменили смысл термина *сунна* так, что он теперь стал означать не применение Корана и подчинение Корану в повседневной жизни людей, а практически все сообщения о словах или действиях Пророка. К этому расширенному определению термина *сунна* был добавлен еще один элемент: Сунна теперь включала также все, что Пророк знал о делах других и говорил об этом без порицания или неодобрения. Молчание Пророка в ответ на действия или слова других

стало рассматриваться как его подразумеваемое подтверждение их правильности, и такое молчание было подразделено на разные уровни и степени.

Когда сподвижники рассеялись по разным городам, передатчики хадисов стали странствовать из одного города в другой, чтобы продолжить собирать и записывать хадисы. Как только это случилось, Сунну стали рассматривать не как разъяснение и применение Корана, а как вещь в себе, по той простой причине, что она берет начало от Пророка. Теперь наряду с законами, основанными на Коране, появилось собрание законов, основанных на Сунне. То, что Пророк не сделал для разъяснения смысла Корана, он сделал для приближения к Богу. Из этих актов поклонения появилось то, что стало называться «подтвержденная Сунна» (*сунан му'аккада*), которая была очень близка по статусу к религиозным обязанностям. Эта тенденция была столь влиятельной, что юристы говорили, что должно бороться против тех, кто пренебрегает совершением двух «добровольных» поясных и земных поклонов перед обязательной утренней молитвой (*фаджр*) или нечетным количеством ракатов (*витр*) после последней вечерней молитвы ('*иша*').

Таким образом, Сунна стала основой для своего рода «саморегулирования», которое не оставило ничего случайного, будь то малого или большого, в повседневной жизни верующего. Сунна сама налагала в качестве религиозной обязанности повиновение и подражание Пророку: каждое его слово, каждое его

действие или бездействие, будь то в уединении его собственного дома или в общественном месте, рассматривались как закон, которому надлежит повиноваться со всей строгостью и любовью. Обязанность следовать Сунне оставалась в силе независимо от того, рассматривались ли слова и действия Пророка как разъяснение и применение Корана — т. е. как таковые, произнесенные или совершенные им в качестве Пророка, — или же как самовыражение, проистекающее из его человеческой природы.

Записывание Сунны и влияние иудейской и греческой культур

Иудеи присутствовали в Макке в значительно меньшей степени, чем в Хайбаре или Мадине и ее окрестностях, отчасти из-за того, что, согласно их предсказаниям, ожидаемый ими пророк явится в эти последние земли, а отчасти из-за того, что в тот исторический период они в основном занимались сельским хозяйством. И когда Посланник Бога получил призыв и ему начало ниспосылаться Откровение Корана, он попытался, следуя руководству Корана, привлечь внимание иудеев и христиан к той общей основе, которую они разделяют с исламом. Он подчеркивал, что пришел, дабы исправить и подтвердить предыдущие откровения, и что Откровение, с которым он пришел, является продолжением послания, принесенного отцом пророков Авраамом, который не

был ни христианином, ни иудеем, но лишь преданно поклонялся одному истинному Богу. Согласно сообщению, переданному некоторыми авторами от Абу Хурайры (хотя мы и не нашли его в источниках, признанных авторитетными), Абу Хурайра передавал устные сообщения от Пророка, а Ка'б передавал их от иудеев. Те, кто услышал подобные сообщения, могли ошибочно отнести их к Абу Хурайре, хотя они услышали их от Ка'ба.

Когда писания иудеев (*ат-Таура*) были переведены на арабский, мусульмане смогли проанализировать их, что позволило им увидеть, сколько всего было внесено в них рассказчиками-иудеями. После этого некоторые ученые написали книги, остерегавшие мусульман от подобных легенд. Одной из таких книг была книга *Тахзир ал-хавасс мин аказиб ал-кассас ас-Суйути*. В своей книге *Китаб ал-хавайан ар-Джахиз* цитирует Ка'ба ал-Ахбара: «В иудейских писаниях написано, что Ева была наказана десятью способами и что Адам также был наказан десятью способами». Он комментирует это так:

Я подозреваю, что многое из того, что передано от Ка'ба, где приводятся его слова «в иудейских писаниях написано, что...», можно найти в книгах (т. е. в книгах пророков), и в том, что они (исраилиты) передали от одного поколения к другому из книг Соломона, а также из таких писаний, как Книга Исаии, и прочих. Если же те, кто передает сообщения с его (Ка'ба) слов об 'Умаре ибн Хаттабе, и им подобные сообщают нам правду так, как они ее слышали, и ес-

ли шайх [Ка‘б ал-Ахбар] не выдумывает сообщения, его слова нужно понимать так, как я вам описал.

Отсутствие у арабов собственного священного писания плюс культура, преобладавшая у них до прихода ислама, вместе заложили фундамент для принятия идей и идеологий, которые были чужды исламу и неминуемо должны были окрасить его восприятие нами. Одной из таких идей был детерминизм (*ар-Джабриййа*) — вера в то, что люди не имеют свободы воли и все предопределено судьбой. Детерминизм чужд исламскому взгляду, который уделяет большое внимание нравственному кодексу и ответственности людей перед Богом за свой выбор и действия. Ислам не признает идею о том, что Бог, в качестве одного из своих принципов, управляет решениями людей.

Напротив, ислам основан на полной свободе выбора, а связь между людьми и их Господом строится на древнем завете. Людям был предложен священный долг, который они добровольно приняли и в результате этого стали считаться нравственно ответственными. Как сказано в суре Худ, Бог предоставил нам эту ответственность «дабы испытать, кто же из вас лучше по деяниям» (Коран, 11: 7). Высшая цель людей — стать наместниками или представителями Бога на Земле, и именно в этом качестве они подвергнуты испытанию. Детерминизму нет места в религиозном учении или праве, которое основано на свободе человеческого выбора. Тем не менее преобладающая культура привнесла доктрину детерминизма в неко-

торые места Корана и сочла их доказательством этой бесосновательной доктрины, несмотря на ее чуждость учениям ислама.

Одна за другой стали появляться различные философские и теологические головоломки — от детерминизма (*ар-Джабриййа*) до предопределенности (*ал-кадариййа*) и Божественного управления (*ал-хакимиййа ал-илахиййа*). Отойдя от Корана до такой степени, мусульманская община теперь разделилась и была неспособна с легкостью восстановить свое единство. Новоявленные философско-теологические секты оказались неспособны разрешить свои споры и разногласия, основываясь на аятах Корана. Вооружившись не чем иным, как Кораном, некоторые из этих групп одновременно начали нападать друг на друга и защищаться. Любимым их припевом было «Коран многолик» (*ал-кур‘ану хаммаалу ауджух*), а это означало, что аяты, истолковываемые одним образом, могут быть истолкованы и наоборот. Другим знакомым и уже упомянутым ранее припевом было то, что аяты Корана конечны, но существует бесконечное количество ситуаций, в которых предположительно могут оказаться люди, в результате чего Коран не сможет дать нам все нужное нам руководство.

Именно в этот период, в частности после переводческого движения, инициированного при ‘Аббасидском халифате в конце восьмого и середине девятого века, началась работа по установлению более четких границ и формулировок в исламских науках. Мусульманские ученые находились под влиянием аристотелевской логики, которая занимается определе-

нием сущности всех вещей. Подобная логика возымела такую власть над умами мусульман, что, по словам ал-Газали (ум. 505 г. х./1209), она стала «мерилом знания», правилом, согласно которому измеряется понимание. Считалось, что эта система логики позволит определить сущность вещей способом, одновременно понятным и исключительным. Однако ал-Газали и ряд других ученых раскритиковали это мнение. Ибн Таймийа (ум. 728 г. х./1328) особенно решительно оспаривал аристотелевскую систему и старался заменить ее кораническим подходом к определению вещей.

Принятие аристотелевского подхода к определению понятий внесло хаос в исламскую мысль. Это привело к запутыванию определений терминов и понятий буквально во всех областях исламских исследований, включая науку о хадисах: ученые по хадисам не смогли провести разграничение между понятиями, употребляемыми учеными по *усулу* и юристами, а также между пониманием Сунны комментаторами хадисов и учеными по хадисам. Однако для ранних ученых эти понятия были более ясными, точными и более соответствовавшими Корану, чем те определения, вокруг которых позже разгорелись споры. Возьмем, например, определение Сунны Пророка, предложенное аш-Шатиби (ум. 790 г. х./1388):

Слово *сунна* используется для обозначения того, что дошло до нас со слов Пророка, в частности в отношении того, о чем нет ясного текста Корана, но к чему обращался сам Пророк для разъяснения чего-то

из Корана либо для других целей. Этот термин также используется для противопоставления слову *бида* (религиозное нововведение). Кто-то, например, скажет: «Такой-то „на Сунне“ (фулан ‘ала ас-Сунна)», имея в виду, что он или она действует по примеру Пророка, независимо от того, есть ли явный призыв к нему в Коране. А кто-то скажет: «Такой-то „на нововведении“ (фулан ‘ала бид‘а)», имея в виду, что он или она действует вопреки примеру Пророка, будь или не будь действие такого человека явно запрещено в Коране.

Такое использование слова *сунна*, по-видимому, конкретно обозначает действия того, кто принес Закон Ислама, даже если эти действия были применением Корана. Слово *сунна* также использовалось для обозначения обычаев сподвижников Пророка (независимо от того, встречались ли эти обычаи в Коране или в примере Пророка, и от того, были ли они нам переданы в виде письменных сообщений) или толкований, относительно которых сподвижники и их последователи пришли к единогласному мнению. Поскольку их единодушие считалось обязывающим, практика их последователей точно так же была основана на таком единодушии и, следовательно, на единогласии в том, чтобы требовать от людей следовать этим обычаям, основанным на понимании ими того, что лучше всего служит интересам общества.

То, что Имам аш-Шатиби здесь говорит о важнейших из поднимаемых им вопросов, отражает его личное понимание Сунны. Возможно, что он пришел

к такому пониманию в ответ на определенные противоречия, существовавшие в то время вокруг связанных с Сунной вопросов. Как бы там ни было, его слова указывают на глубину пропасти между мыслью и юриспруденцией ранних мыслителей и их преемников в последующий период и, таким образом, на влияние времени на идеи и понятия.

Как мы уже видели, подобные рамки и определения основаны на аристотелевском мышлении, которое ошибочно придает терминам истинность независимо от их смысла и важности на конкретном уровне. В то же время они отражают мнение отдельно взятого человека, участвующего в процессе формулирования определений, и способ понимания им выделяемой или определяемой сущности. Такой человек попытается привести в определение [того или иного понятия] элементы, которые сделают его неизменным, универсальным, исчерпывающим и безупречным. А так как это было невозможно, по поводу любого предлагаемого определения будут бесконечные споры. Достаточно беглого взгляда на любую книгу этой эпохи по вопросам юриспруденции, основ юриспруденции, логики или схоластической теологии, чтобы понять, какие войны велись вокруг каждого предложенного определения. В результате многие понятия, включая понятие *сунна*, были определены иначе, чем они понимались в Коране.

Далее мы рассмотрим различные мнения по вопросу записывания Сунны. Вначале определим, как относился к этому процессу сам Посланник Бога, что серьезно повлияло на подходы к понятию *сунна*.

Взгляд на хадисы, касающиеся вопросов записывания переданных устно сообщений

Хадисы, указывающие на нежелательность записывания сообщений

Абу Са‘ид ал-Худри сообщил, что Посланник Бога сказал: «Ничего не пишите с моих слов. Кто запишет с моих слов что-либо, кроме Корана, должен уничтожить то, что записал».

В другой версии сказано: «Мы спросили Посланника Бога о разрешении записать [то, что он сказал и сделал], но он не дал его».

Зайд бин Сабит однажды отправился на встречу с Му‘авией ибн Аби Суфйаном и спросил его о каком-то хадисе, и Му‘авийа поручил одному человеку записать его. В ответ на это Зайд сказал ему: «Посланник Бога велел нам не записывать хадисов о нем». Есть и другие хадисы с похожим смыслом.

Хадисы, указывающие на дозволенность записывания

‘Абдаллах ибн ‘Амр ибн ал-‘Ас сказал:

Я записывал все, что слышал от Посланника Бога, так как хотел запомнить это. Однако члены курайшитского племени (мусульмане, которые переселились из Макки в Мадину) запретили мне, говоря: «Ты записываешь все, что ты слышал от Посланника Бога, хотя он лишь человек, который иногда говорит

гневно, а иной раз одобрительно?» И я прекратил записывать. Но когда я упомянул об этом Посланнику Бога, он указал на свой рот и сказал: «Продолжай записывать, ибо клянусь Тем, в Чьей длани моя душа, что с этих губ не исходит ничего кроме правды».

Абу Хурайра однажды сказал: «Никто из сподвижников Посланника Бога не передал с его слов больше, чем я. Единственное исключение — ‘Абдаллах ибн ‘Амр, который записывает, а я нет». В этом же духе передал и Анас ибн Малик: «Посланник Бога сказал: „Сохраняйте знание в записи“». Можно привести и другие хадисы с подобным смыслом.

Записывание хадисов во времена сподвижников Пророка

В эпоху праведных халифов Абу Бакр, ‘Умар ибн Хаттаб и прочие сподвижники и юристы, бывшие знатоками Корана, понимали, что недозволительно записывать хадисы и передавать их в слишком больших количествах, чтобы люди не отвлекались от Корана, который должен быть основой для формирования характера мусульманина в плане ума, чувств и поведения. Ал-Хаким передал в своем *иснаде* от ал-Касима ибн Мухаммада такие слова ‘Аи’ши:

Мой отец (Абу Бакр) собрал 500 хадисов, которые были переданы от Посланника Бога. Он метался и ворочался в ту ночь, а наутро сказал мне: «Принеси мне хадисы, которые у тебя есть». Я принесла их ему, а он же попросил зажечь огонь и сжег их. Позже ‘Умар ибн Хаттаб обратился к людям: «О люди!

До меня дошло, что среди вас есть книги. Самые угодные Богу книги — самые справедливые и точные. Поэтому каждый из вас, кто имеет при себе книгу, должен принести мне ее, чтобы я ее проверил». Думая, что он хотел просто проверить и исправить их в свете установленных фактов, они принесли их ‘Умару. Но когда он собрал их, то сжег...

‘Абдаллах ибн Мас‘уд сказал:

Все, что мы записали во времена Пророка, — это молитва для наставления (*салат ал-истихара*) и свидетельство, произносимое во время пяти ежедневных молитв (*ат-Тауаххуд*).

Абу Муса точно так же не хотел, чтобы его сын записывал то, что он говорил, так как опасался, что тот непреднамеренно добавит что-то к его словам или упустит что-то. Поэтому он взял воду и стер все, что записал его сын.

Эти и другие сообщения, переданные от сподвижников Пророка, показывают, что сподвижники знали о необходимости следовать Корану как книге, создающей и формирующей характер мусульманина, а также правильно увязывать данное Пророком руководство с Кораном. Они должны были разъяснять, как применял и читал Коран Пророк, как он обучал Корану других и как использовал Коран для исправления их нрава. В то же время они должны были постараться не дать людям отойти от Книги Бога. Хорошо известно, что то, что изначально утверждается в душе, сердце и поведении, возобладает над всеми по-

следующими влияниями. Заложенные в виде фундамента взгляды и нормы поведения станут мериллом для оценки и исправления всего остального. Точно так же все, что отличается от Корана, должно приниматься или отвергаться в меру его соответствия или несоответствия учению Корана, и толковаться в свете приобретенного из Корана понимания.

Анализ причин раскола, сектантства и прочих недугов, поразивших мусульманскую общину сегодня, служит напоминанием того, что чем слабее связь людей с Кораном, тем больше они будут склонны разделять религию и раскалываться на группировки и партии. Те, кто привержен Корану, совершает регулярные молитвы, старается отстоять Единобожие, смогут противостоять спорам и разобщению. А те, кто оставляет Книгу Бога и занимается иными делами, никогда не ощутят истинное единство в душе и сердце. Поэтому мы призываем мусульманскую общину начать сверять с Кораном все, что Кораном не является. Если так будет, община встанет на путь избавления.

Записывание хадисов при жизни последователей сподвижников

Некоторые из последователей сподвижников, включая ‘Убайду ибн ‘Амр ас-Салмани, Ибрахима ан-Нах‘и и других, старались не записывать хадисы. ‘Убайда, в частности, никому не позволял ни записывать что-то в своем присутствии, ни читать это ему. Однажды он посоветовал Ибрахиму: «Остерегайся передавать что-либо записанное из сказанного мной». Перед смертью

‘Убайда велел принести свои книги и сжег их. Аш-Ша‘би сказал: «Никогда я ничего не записывал и никогда не хотел, чтобы человек, из уст которого я услышал хадис, повторил мне его». Кто-то однажды сказал Джабиру бин Зайду: «Они записывают твои мнения». Оскорбившись, он ответил: «Неужели вы записываете то, от чего я могу отказаться завтра?» Есть много других сообщений и историй на эту тему. Мы привели лишь некоторые для иллюстрации. По поводу распространения практики записывания хадисов конца первого и начала второго века приводятся слова Абу Килады:

‘Умар ибн ‘Абд ал-‘Азиз однажды вышел на полуденную молитву с куском бумаги. Затем он вышел, чтобы вместе с нами совершить послеполуденную молитву, неся с собой тот же кусок бумаги. Я спросил: «О Повелитель Правоверных! Что это у тебя в руке?» Он ответил: «Это хадис, который рассказал мне ‘Аун ибн ‘Абд ал-‘Азиз. Он мне понравился, и я решил записать его».

Однако нет сведений о том, что до правления халифа ‘Умара ибн ‘Абд ал-‘Азиза кто-то утверждал, будто Пророк отменил хадис, в котором он запретил другим записывать Сунну.

Записывание хадисов во втором поколении последователей

Когда в поколении, следовавшем за аз-Зухри (ум. 124 г. х./741–742), был официально оглашен при-

каз записывать Сунну, были те, кто утверждал, что подобная практика нежелательна. Как бы предчувствуя неладное, ад-Даххак ибн Музахим писал: «Грядет время, когда в ходу будет столько хадисов, что Коран будет оставлен и покроется пылью». В том же духе сетовал и ал-Ауза‘и:

Знание тогда было почетно, когда он вытекало из уст получающих его и изучалось ими же самими. Но когда оно было низведено до книг, свет его потух, и оно перешло в руки людей, не заслуживающих его.

Некоторые последователи этого поколения записывали хадисы лишь на время, чтобы запомнить их, после чего стирали свои записи. Этому обычаю следовали также многие из ранних поколений праведных мусульман, такие как Суфйан ас-Саури, Хаммад ибн Салама и другие.

Однако есть сообщения о тех, кто, наоборот, собирал хадисы и записывал их. Среди первых, кто собирал хадисы, были ибн Джурайдж (ум. 150 г. х./767), ал-Лайс ибн Сад (ум. 175 г. х./791–792), имам Малик (ум. 179 г. х./795–796), ибн ал-Мубарак (ум. 181 г. х./797) и Суфйан ибн Уйайна (ум. 198 г. х./813–814). Все эти люди принадлежали к одному поколению, и их метод включал собирание хадисов, переданных от Посланника Бога, и объединение их в единую книгу вместе с высказываниями сподвижников и фетвами, изданными их последователями.

*Поддержка записывания хадисов
и противодействие ему*

Бог не возложил сохранение Корана ни на кого из людей, даже на Своего Пророка. Он взял эту задачу на Себя, сохранив Коран через придание ему собственного порядка, неподражаемости и красноречия. Этот процесс я называю «сохранение изнутри». Пророк указывал на важность записывания Корана и с такой же решительностью запрещал записывать Сунну. Перед тем как записать хадис, сподвижники должны были спросить разрешения Пророка, которое он мог дать в одном случае и не дать в другом.

Хадисы, согласно которым дозволено записывать Сунну, указывают на то, что каждый случай должен оцениваться по его собственным достоинствам. Небольшую группу людей, которым Пророк дал разрешение записывать хадисы, составляли те, относительно кого он был уверен в том, что они полностью усвоили душой и сердцем его учение, языковой стиль и высшие цели Корана, и поэтому можно было не бояться, что они перепутают Коран с чьими-либо словами.

Однако запрет на записывание хадисов не был продиктован одной лишь заботой о том, чтобы не смешать Коран с другими первичными источниками, поскольку арабы тех времен настолько свободно знали арабский язык в плане риторики, стиля и грамматики, что смешивание или путаница были почти немислимы.

Воистину, они знали все об отличии текста Корана от рассказов и сообщений, переданных от самого Пророка. Забота о записывании Корана в момент ниспослания явно показывает, что Коран был текстом, который не может быть подвергнут каким-либо изменениям, в то время как Сунна была по большей части практическим разъяснением, сообщавшим людям о том, как именно Пророк применял Коран и одобрял или объяснял определенные действия. Предназначение Сунны не требовало сохранности ее дословного текста, как в случае Корана. Вот почему сподвижники и ранние мусульманские ученые считали допустимым пересказывать Сунну по смыслу и предпочитали сохранять её не в письменной форме, а в сердцах и душах людей, поскольку это предотвратило бы процесс превращения ее в священный текст, который может соревноваться с Кораном за человеческое внимание и преданность. Таким образом, важным в то время считался не языковой строй Сунны, а доносимые ею смыслы.

Те же, кто считал допустимым записывать Сунну, расширяли применимость решений, принимаемых Пророком в ответ на некоторые исключительные обстоятельства, события или чрезвычайные случаи. Будучи необычными по характеру, подобные случаи не подразумевали, что Пророк изменит свое мнение о неприятии другого текста наряду с Кораном, который будет служить параллельным источником авторитета независимо от того, был ли такой текст признан равным по статусу с Кораном или ниже его.

Те, кто определил Сунну как второй источник исламского законодательства, надеялись опровергнуть ожидаемое возражение, т. е. вопрос о том, как они поставят рядом с Книгой Бога другой, параллельный текст, независимый от нее, но равный ей по авторитету. Они как будто бы хотели сказать: «Поскольку мы поместили Сунну на второе место, а не на первое, то подобные претензии неуместны. Ведь очевидно, что дело не в статусе как таковом. Оно, скорее, связано с достоверностью текста и значимостью его как доказательства за или против того или иного довода». Другими словами, то, что достоверно происходит от Посланника Бога, изначально является обязывающим для каждого мусульманина. Следовательно, вопрос был не в том, авторитетны ли толкования или применение Корана Пророком, а в том, как были переданы сообщения, содержащие эти толкования. В этом кроется мудрость, проявленная Посланником Бога, его сподвижниками и праведными халифами, которые заложили основополагающий принцип: ничто не может быть записано кроме Корана.

Другой целью запрета на передачу и записывание хадисов было предотвращение путаницы между Божественными предписаниями, которые Пророк внедрял на практическом уровне в присутствии других людей, и человеческой стороной жизни Пророка, включая его ежедневные поступки и высказывания в различных его ролях: имама, судьи, реформатора, советника и т. п. Что касается Божественных предписаний, то задача Пророка состояла в том, чтобы доне-

сти их по воле Бога так, как они были ниспосланы ему в Коране; он также был первым человеком, обязанным выполнять все, что предписал ему Бог, и вместе с тем призывать общину подражать ему в этом. Следовательно, он был образчиком подчинения Богу, следования Божественному откровению и призыва других уверовать и подчиниться ему.

Однако свидетелями слов и действий Пророка либо его согласия со словами или делами других обычно были немногие из сподвижников, которые, не будучи непогрешимы, могли запоминать события неточно или противоречить друг другу при их изложении. К тому же, учитывая установленный Кораном подход, Посланник Бога желал по возможности ограничить число предписанных действий, как можно больше расширяя спектр разрешенного. Следовательно, ввиду того, что единичные сообщения набирали все бóльшую обязывающую силу, увеличивая бремя дозволенного и запретного, лучше разрешить сделать так, чтобы все помимо Корана просто осталось лишь частью устной культуры ислама, отдаленной от Корана.

Появление и развитие хадисов

1. Обстоятельства возникновения хадисов

Хадисы появились в связи с вновь возникавшими вопросами, требовавшими срочного ответа. С окончанием эпохи праведных халифов произошел ранее неизвестный раскол между религиозно-интеллектуальным правлением, с одной стороны, и политиче-

ским правлением — с другой. Одной из наиболее важных отличительных черт правления первых четырех халифов, в частности при жизни шайхов ал-Бухари и Муслима, была неразделимость этих двух сфер правления — религиозно-интеллектуальной и политической. Никто из первых четырех халифов, имея политические функции, не нуждался в юристе или ученом, который преподавал бы ему его же религию. Скорее наоборот, каждый из них был и религиозным ученым, и политическим лидером по своему собственному праву. Именно он наставлял своих чиновников и судей, показывая им, что соответствует или не соответствует посланию ислама как по букве, так и по духу, поскольку он сам был имамом, обладавшим квалификацией для занятия иджтихадом. Четыре праведных халифа не нуждались в ученых, которые издавали бы для них религиозные нормы и рассказывали, что приемлемо, а что неприемлемо в свете закона ислама. Но с завершением эпохи праведного халифата этому единству политического и религиозно-научного правления точно так же пришел конец.

Когда к руководству пришли предводители клана Омейядов, которые сами были кладезями историй и знали толк в исламской юриспруденции, людей стали призывать передавать все больше и больше сообщений из жизни Пророка, чтобы черпать из них правовые нормы в ответ на вновь возникающие общественные проблемы. В результате хадисы все сильнее переплетались с юридическими и теологическими

вопросами. Это привело к появлению острых споров, которые жестоко подавлялись новыми халифами.

В разгар этих событий омейядский халиф ‘Абд ал-‘Азиз ибн Марван начал рассматривать идею собирания хадисов в надежде, что они обеспечат альтернативу противоречивым мнениям юристов и правовым нормам, которые теперь сеяли раскол и анархию в мусульманском обществе. Сунна была наделена таким авторитетом, каким не обладали мнения юристов, сколь бы учеными они ни были, поскольку Сунна как разъяснение Корана была, по крайней мере в том, что касалось ее достоверных сообщений, неотделима от текста Корана, чего нельзя сказать в отношении науки юриспруденции. Халиф ‘Абд ал-‘Азиз питал надежду, что Сунна, поскольку она объединена с Кораном и подтверждена им, разъяснит и решит вопросы, по которым были разногласия между отдельными лицами и целыми группами мусульманского сообщества. Когда ‘Умар наследовал своему отцу ‘Абд ал-‘Азизу, его основной заботой было восстановление единства мусульманского общества, в результате чего он инициировал серьезный диалог со всеми группами, которым предыдущие омейядские халифы объявили войну. Среди них были хариджиты и прочие. Помимо этого ‘Умар велел собрать и изучить все хадисы и прочие предания, чтобы дать мусульманскому обществу юриспруденцию, которая позволит ему избавиться от зависимости от юристов и их правовых норм, свести на нет причины многих возникающих в его среде споров и вновь обратить его внимание на Коран.

Однако ‘Умар ибн ‘Абд ал-‘Азиз не прожил достаточно долго, чтобы завершить столь грандиозные замыслы. Но хуже всего то, что собранные по приказу халифа хадисы были использованы его наследниками как новые семена для сеяния раздоров. Некоторые из его последователей считали Сунну аналогичной Корану. Они превозносили ее как текст, не только содержащий все, что есть в Коране, но и отличающийся от Корана тем, что в нем больше деталей. Будучи изложением Корана и применением его учений, Сунна конкретизировала то, о чем в Коране говорилось в общих чертах, и давала оценку вопросам, изложенным в Коране в абсолютных терминах. При этом ал-Ауза‘и (ум. 157 г. х./774) даже стал утверждать, что «Сунна стоит над Кораном в суждении» и что «Коран нуждается в Сунне больше, чем Сунна нуждается в Коране». Как мы видели ранее, именно в ответ на такие утверждения имам Ахмад ибн Ханбал объявил: «Я не осмелюсь говорить подобное. Но скажу лишь, что Сунна объясняет и разъясняет Коран».

Реакцией на внутреннюю и внешнюю смуту, на новые тенденции в обществе и религии, на процессы слияния и взаимодействия различных культур и цивилизаций, а также на принятие своеобразной максимы «число аятов Корана конечно, а число ситуаций, которые должен решать Коран, бесконечно» стало возникновение некоего атомарного мышления, которое уже не видело неразрывную связь между Кораном и Сунной и искало в последней средства и механизмы, необходимые для обеспечения юридических решений, требуемых меняющимися обстоятельствами.

Следовательно, Сунна не была текстом, который записан поколением, бывшим свидетелем ниспослания Корана, и Пророк никого не уполномочил ее записывать. Узнав, что некоторые люди записывали части Сунны, Пророк велел им уничтожить записи. Таким образом, Пророк считал, что его слова и действия не являются весомыми доказательствами для юридических норм и, следовательно, не касаются исламского законодательства, развития и руководства мусульманской общины. Однако он желал сделать так, чтобы мысли и мнения мусульман сформировались в первую очередь Кораном.

2. Эволюция сообщений

Поколение современников Пророка известно как «поколение получения», следующее поколение — как «поколение рассказчиков», а поколение, последовавшее за ним, — как «поколение юриспруденции». Но на самом деле эти поколения не имеют четких границ. В «поколении получения», которое было свидетелем смерти Посланника, сообщения уже распространялись. Однако большинство из тех, кто слышал эти сообщения, могли проверить их точность у самого Посланника. Следовательно, несмотря на широкое хождение сообщений в тот период, подражание людьми Пророку все еще по большей части основывалось на непосредственном наблюдении за ним и его жизнью. А между поколениями рассказчиков и юриспруденции границы были весьма размыты. Тем не менее оставались проблемы и вопросы, касавшиеся конкретно

юриспруденции, а не сообщений. Число ученых, способных освоить область как юриспруденции (*фикх*), так и сообщений (*хадисы*), было невелико, из-за чего возник опасный феномен, который можно назвать «раскол между фикхом и хадисами». Проявившийся впервые в 40 г. х./660 г., этот раскол повлиял на формирование школ, ставших известными как «люди мнения» и «люди хадисов». Несмотря на неблагоприятное влияние этого феномена, те, кто искал знания, получили от него определенную пользу как в техническом, так и в образовательном аспекте.

В начале периода сообщений ни исламские (религиозные) сообщения, ни исторические или литературные повествования никого особенно не волновали. Например, иногда сообщение не содержало *иснада*, или цепочки передачи, но никто и не спрашивал о нем до тех пор, пока общество не привлекло внимание к его отсутствию. Ибн Сирин (ум. 110 г. х./729) сообщает нам:

О цепочке передачи не задавалось вопросов вплоть до времени *фитны*, после чего начали говорить: «Назови нам своих рассказчиков». Если рассказчики оказывались правоверными, хадис принимался. Если же рассказчики оказывались неправовыми (религиозными новаторами), их сообщения отвергались.

Из контекста видно, что упомянутая Ибн Сирином *фитна* означает раздор, возникший по причине определенных религиозных нововведений и ереси. Амин ал-Хули в своей книге *Ал-имам Малик* сообщает нам,

что вплоть до кончины в 179 г. х./705 г. имама Малика к вопросу *иснада* не обращались на систематической основе, которую мы видим, например, у имама ал-Бухари в третьем веке по хиджре. Ал-Бухари жил более чем два поколения спустя и через два пласта ученых по хадисам. Это помогает объяснить, почему среди сообщений, переданных Маликом и учеными до него, мы находим так много хадисов, чьи цепочки передачи восходят только до одного из последователей сподвижников. Изобилие хадисов в этой категории (которые называются *мурсал*), чья достоверность является предметом споров среди ученых по *усулу*, по-видимому, является результатом того, что ученые поколения, следовавшего сразу за сподвижниками Пророка, не считали необходимым упоминать конкретного сподвижника, от которого исходило то или иное сообщение.

Из сказанного видно, что исламские науки прошли через три стадии. 1. Этап «устной культуры»: устная традиция включала сообщения Сунны, а также сам Коран, который стал текстом только после того, как был записан. Все остальное, за небольшими исключениями, передавалось на этом этапе в устной форме. 2. Этап собирания и записи, когда устные сообщения стали собирать и записывать. На этом этапе хадисы и другие сообщения, бравшие начало от сподвижников, записывались в книгах комментариев к Корану, книгах по юриспруденции и т. д. 3. Этап сортировки и классификации. Этот этап был отмечен разделением на различные виды знаний и появлением того, что

позже стало называться «принципы наук», на основе которых каждая наука или научная дисциплина получила признание как таковая, имеющая свое собственное определение и предмет исследования.

3. Собрание 'Умаром ибн 'Абд ал-'Азизом Сунны в историческом контексте

Когда 'Умар ибн 'Абд ал-'Азиз стал халифом, мусульманская община постоянно дробилась на группировки. Желая устранить этот раскол и вернуть под свое начало отколовшиеся от общины партии, он приступил к проведению реформ, начав диалог с хариджитами. В одних вопросах он шел им на уступки, а в других возражал, в результате некоторые из хариджитов вернулись в его лоно.

Абу Зур'а ад-Димашки объяснил, чего хотел достичь 'Умар посредством собрания и записывания, написав:

... 'Умар ибн 'Абд ал-'Азиз стремился сделать единообразным понимание людьми вещей, будь это в форме правовых норм или интерпретаций писания <...> В каждом мусульманском городе или армии находились люди, бывшие сподвижниками Посланника Бога. Среди них были судьи, которые издавали правовые нормы, уже одобренные сподвижниками Посланника и жителями города. Этим нормам люди продолжал следовать.

Данный отрывок показывает, что, будучи в то время правителем мусульманского государства, 'Умар ибн 'Абд ал-'Азиз, собирая и записывая Сунну, наме-

ревался превратить ее в закон, который станет обязательным для членов мусульманского общества. Это мнение подкрепляется тем фактом, что аз-Зухри и другие собирали не только хадисы, приписываемые Посланнику, но и биографии сподвижников, среди которых были праведные халифы и все из которых были квалифицированными юристами. Данный подход, который ‘Умар ибн ‘Абд ал-‘Азиз упоминал во многих своих поучительных проповедях, ясно указывает на понимание Сунны как практического применения Корана сподвижниками.

‘Умар ибн ‘Абд ал-‘Азиз и другие современники сочли необходимым собирать хадисы, чтобы дать мусульманской общине источник правильного толкования и применения Корана. Целью этого являлось разъяснение метода применения Пророком учения Корана, чтобы мусульмане могли подражать его примеру, решать свои разногласия и споры и восстанавливать единство мусульманской общины. Для этого ‘Умар велел мусульманским ученым по всему халифату собрать хадисы. Он отправил аналогичные указания своим наместникам в провинциях, среди которых был и Абу Бакр ибн Мухаммад ибн ‘Амр ибн Хазм (ум. 117 г. х./735). В них говорилось:

Найди хадисы, касающиеся того, что делал и говорил Посланник Бога, а также те, в которых описаны постоянные обычаи мусульманского общества. Затем запиши их, ибо я боюсь, что знание будет уничтожено с уходом тех, кто им обладает.

Лучшим примером такого собрания Сунны, которое надеялся осуществить ‘Умар ибн ‘Абд ал-‘Азиз, является труд имама Малика ибн Анаса *ал-Муватта’*. Далее я привожу описание метода, которому следовал в своей работе имам Малик.

4. Метод, которому следовал имам Малик при написании своего труда «ал-Муватта’»

Труд имама Малика *ал-Муватта’* считается самым ранним достоверным сборником исламских знаний в области хадисов и фикха. Имам аш-Шафи‘и писал об этой книге: «Я не знаю научной книги, более правильной, чем книга Малика». ‘Аббасидский халиф Джафар ал-Мансур (ум. 158 г. х./775) однажды сказал имаму Малику:

Напиши книгу, следовать которой я могу требовать от людей <...> О Абу ‘Абдаллах, собери это знание и запиши его в книгах. При этом избегай строгости ‘Абдаллаха ибн ‘Умара, вольностей, поощряемых ибн ‘Аббасом, и странных обычаев, преподаваемых ибн Мас‘удом. Придерживайся вместо этого умеренного пути, призывая людей принимать обычаи, относительно которых сподвижники единодушны.

Таким образом, ‘Умар Ибн ‘Абд ал-‘Азиз и Абу Джафар ал-Мансур были единодушны в вопросе важности собирания знаний, которые относились к временам сподвижников в Мадине. ‘Умар наказал Абу Бакру ибн Хазму, чтобы тот собрал подобный сборник, а Абу Джафар ал-Мансур велел сделать то

же самое имаму Малику. При том, что и сам имам Малик к тому времени уже увидел необходимость в записи знаний общины мусульман Мадины, дабы они не потерялись, просьба халифа стала ему в этом дополнительной мотивацией. Того же мнения придерживались и последующие халифы. Харун ар-Рашид (ум. 193 г. х./809), например, требовал от судей в халифате управлять в соответствии с учениями, содержащимися в книге *ал-Муватта'* имама Малика. Восхваляя добродетели имама Малика, ас-Суйути передает, что, когда Харун ар-Рашид попросил повсюду распространять книгу *ал-Муватта'*, Малик возразил словами: «О Повелитель правоверных, то, что ученые имеют разные мнения, есть Божественное благословение на мусульманскую общину».

Итак, имеется общая нить, связывающая то, чего стремился достичь омейядский халиф 'Умар ибн 'Абд ал-'Азиз, собирая Сунну своего времени, и то, что сделал имам Малик в книге *ал-Муватта'* с подачи 'аббасидского халифа Харуна ар-Рашида. В обоих случаях цель заключалась в том, чтобы сделать единообразной судебную систему, устранив различия между судьями и наместниками в различных регионах халифата. Другими словами, они стремились стандартизировать исламское право, предоставив судьям письменную запись действий и слов Посланника Бога, его сподвижников, первых халифов и тех, кто пришел за ними, в частности тех жителей Мадины, которые понимали Сунну как практику, унаследованную ими от Пророка и его сподвижников. Наместни-

ки и судьи в результате получили авторитетный нормативный документ для управления, отправления правосудия и издания правовых норм. Таким образом, основной целью было не просто беспорядочное собирание сообщений, а установление правовой системы государства и побуждение к глубокому изучению действий и слов Пророка, которые будут направлять людей, подражающих его примеру. Здесь необходимо отметить, что и ‘Умар ибн ‘Абд ал-‘Азиз, и имам Малик были приверженцами мадинской школы, которая полностью приняла практическое понимание Сунны.

Малик был одним из самых надежных рассказчиков хадисов, возникших в Медине со слов Пророка, с наиболее заслуживающей доверия цепочкой передачи. Он также был наиболее осведомленным в вопросах, связанных с ‘Умаром ибн Хаттабом и высказываниями ‘Абдаллах а ибн ‘Умара, ‘Аи’ши и семи правоведов, которые служили советниками в Медине у халифа ‘Умара ибн ‘Абд ал-‘Азиза². Вместе со многими другими Малик заложил науку о хадисах.

Возникает вопрос о том, к какой сфере следует относить книгу *ал-Муватта’*: хадисов или фикха. На него давались различные ответы. Те, кто принимал во внимание многочисленные хадисы, которые приводит в своей работе Малик, оценивают *ал-Муватта’* как сборник хадисов, а другие считают его книгой исламской юриспруденции по причине ее правовой направленности. Я считаю, что лучше всего отнести книгу *ал-Муватта’* к категории трудов, ка-

сающихся того, что я назову юриспруденцией Сунны (*фикх ас-Сунна*), поскольку она пытается ответить на вопросы права на основании хадисов о словах и действиях, которые служили основой для правовых решений.

В книге *ал-Муватта'* Малик стремился собрать воедино достоверные хадисы, переданные жителями Хиджаза. Они были объединены с высказываниями сподвижников и их последователей, а также с последователями последователей. Изначально книга Малика содержала приблизительно десять тысяч хадисов, но каждый год он пересматривал её и кое-что убирал. Ибн 'Абд ал-Барр приводит слова Малика: «Эту книгу я писал сорок лет, а ты прочитал ее за сорок дней. Как же мало ты понимаешь из нее!» Ас-Суйути писал, что «в *ал-Муватта'* не приводится ни один хадис *мурсал*, если у него нет хотя бы одного *иснада* или подтверждения из иного источника ('*адид*)».

5. «Ал-Муватта'» и «Сахих» ал-Бухари

Ибн Хаджар (ум. 853 г. х./1449) в своем предисловии к *Сахиху* ал-Бухари написал:

Некоторые имамы считали сомнительным приращение книге Малика такой же достоверности, какую они придавали ал-Бухари, даже при том, что оба ученых устанавливали жесткие требования к принятию хадиса как правдивого и оба шли на многое, чтобы убедиться в надежности тех хадисов, которые они одобряли. То, что Бухари включил большее число хадисов в свой сборник, чем Малик, не означает, что ему следует отдать приоритет в вопросах достовер-

ности. Малик, однако, не считал прерывание цепочки передачи достаточной причиной для сомнений в подлинности хадиса. Так, в его сборник включены хадисы, относимые к *мурсал* и *мункати*, а также хадисы, известные как *балагат*, т. е. хадисы, в цепочках передачи которых упоминается фраза *балагани мин фулан* («дошло до моего слуха через такого-то»).

Ал-Бухари же считал прерывание *иснада* слабостью, из-за которой хадис не подлежал включению в его сборник. Он приводил хадисы с прерывающимся *иснадом* только во вступительном комментарии или комментариях на полях. Некоторые считают, что хадисы с прерванным *иснадом* все-таки могут быть правовым доказательством. Однако хадисы с непрерывным *иснадом* более сильны при условии, что все рассказчики в обоих случаях являются честными людьми, известными своей хорошей памятью. На основании этого аш-Шафи'и справедливо охарактеризовал книгу *ал-Муватта'* как более подлинную, чем полные сборники хадисов его времени, такие как *Джами* Суфйана ас-Саури (ум. 161 г. х./778), *Мусанна* Хаммада ибн Салама (ум. 167 г. х./783) и другие. В данном отношении Даракутни (ум. 306 г. х./918) и другие поставили *ал-Муватта'* выше, чем *Сахих* Абу Бакра ибн Хузаймы (ум. 311 г. х./924). В своей книге *ал-Мадхал ила ма'рифат ас-сахих* ал-Хафиз ал-Исма'или отмечает:

Я изучил *ар-Джами* Абу 'Абдаллаха ал-Бухари и обнаружил, что книга всеохватывающая, на что и указывает ее заголовок. Помимо того, что она со-

держит многочисленные достоверные сообщения, *ар-Джами'* предлагает и четко сформулированные толкования, которые могут быть поняты обладателями прочного знания хадисов и их рассказчиков, науки о рассказчиках и их недостатках, о юриспруденции и языке.

Ал-Бухари записывал только те сообщения, которые он оценивал по своим строгим стандартам как полностью заслуживающие доверия и подлинные. Следовательно, он старался не упоминать многочисленные хадисы, подкрепляющие нормы, не соответствовавшие его взглядам. Поскольку, доказав недостоверность этих хадисов, он считал их слишком слабыми, а потому неприменимыми для опровержения его позиции.

Малик писал книгу *ал-Муватта'*, следуя стилю жителей Хиджаза; так, он указал источники правовых норм, выведенных из хадисов, единодушно признанных подлинными, и разделил свой материал на главы на тематической основе. Объясняя свой метод и терминологию, имам Малик писал:

В этой книге представлены сообщения из жизни Посланника Бога, высказывания сподвижников, высказывания последователей сподвижников, мнения, отражающие единодушные ученых Мадины, от которых я не отошел.

Затем он раскрывает свой метод рассуждения на основе доказательств:

...Написанное мною здесь отражает обычай людей в моей местности и содержание издаваемых нами законов, которые известны как знающим, так и невеждам. Точно так же оно отражает слова, которые я слышал от людей знания в моей местности и которые считаю благими и истинными. По вопросам, о которых я ничего не слышал, я привел свое собственное независимое суждение, исследуя их в свете правовой школы, которой следуют те, кого я встретил. В ходе этого я стремился достичь истины или хотя бы приблизиться к ней, чтобы мои слова не шли вразрез с мнением приверженцев мадинской школы.

Те, кто заучивал Коран, занимались изучением различных путей и цепочек передачи хадисов, «одни из которых из Хиджаза, другие из Ирака, а третьи из прочих мест». Что же касается ал-Бухари, то он располагал хадисы по категориям и собирал цепочки передачи от жителей Хиджаза, Ирака и Леванта, одобряя все те хадисы, по которым у них было единогласие, и отклоняя те, по которым были разногласия. Он также цитировал и обсуждал один и тот же хадис в различных главах, каждый раз выделяя тот аспект рассматриваемого хадиса, который соответствовал названию главы, где тот приводился.

В своем сборнике *Сахих* имам Муслим (ум. 261 г. х./ 875) применял тот же подход, что и ал-Бухари до него, включая хадисы, подлинность которых была всеми признана; он исключал повторяющиеся хадисы, объединял цепочки их передачи и делил материал на главы, посвященные конкретным правовым темам. Тем не менее сборники ал-Бухари и Муслима не

включают все подлинные хадисы, и за это они критиковались теми, кто утверждал, что установленные ими условия принятия хадиса как достоверного слишком строги.

Затем Абу Дауд, ат-Тирмизи и ан-Наса'и подготовили собственные сборники хадисов, в которые вошли не только хадисы, отнесенные к категории достоверных (*сахих*), но и хадисы, удовлетворявшие так называемым «условиям практического применения» (*шурут ал-'амал*), хадисы, отнесенные к категории «хороших» (*хасан*) и другие. Следуя такому подходу, эти составители вознамерились обеспечить полное руководство по Сунне и ее применению, и их труды являются официально признанной классикой в сфере собрания хадисов.

6. Правовой подход ал-Бухари к определению названий разделов

Рассматривая примененный ал-Бухари метод определения названий разделов для его сборника хадисов, Ибн Хаджар написал:

Давайте посмотрим на различные виды названий разделов. Некоторые из них связаны с поверхностными смыслами текста, другие — с основополагающими смыслами. Наша цель здесь не в том, чтобы заняться этими видами названий. Напротив, мы намерены лишь удостовериться, что какое бы название мы ни взяли, оно соответствует содержанию относящегося к нему текста. Польза, черпаемая из названия, лежит в передаче общего содержания того, что следует за ним, без учета частных. Ал-Бухари мо-

жет, например, сказать, что этот раздел содержит то-то и то-то или что он содержит доказательства такой-то и такой-то конкретной нормы.

В названии раздела могут использоваться те же слова, что и в представляемом тексте. Или же употребляться лишь некоторые из этих слов, или просто свободный пересказ. Когда используется свободный пересказ, это указывает, что последующий текст имеет несколько смыслов, и тогда составитель определяет один из двух возможных смыслов как более верный, исходя из того, что цитируется из последующего хадиса. С другой стороны, хадис может содержать слова или фразы в пользу противоположного толкования, так что в хадисе может быть заложен более чем один смысл, в то время как в названии раздела смысл определен четко. Таким образом, название раздела является разъяснением основополагающего смысла хадиса. Оно исполняет роль юриста, который, например, может сказать нам, что хадис, кажущийся общим по природе, в действительности имеет конкретное применение, или же что хадис, кажущийся конкретным по природе, в действительности имеет общее применение, тем самым указывая, что есть элемент, присутствующий в данных обстоятельствах и в других, подобных им, обстоятельствах, о которых раньше было решение, или что конкретный принцип, проводимый хадисом, имеет более широкое применение, чем это кажется на поверхности <...> То, что происходит с толкованием конкретного и общего, точно так же произойдет с толкованием условного и безусловного, упрощая то, что сомнительно, разъясняя то, что смутно, открывая глубокий слой очевидного смысла текста или конкретизи-

руя неконкретное. Это нашло отражение в большинстве глав этой книги.

Согласно хорошо известному выражению некоторых прославленных ученых, «юриспруденцию ал-Бухари можно увидеть в названиях разделов». Это особенно касается тех случаев, когда ал-Бухари не находил однозначного хадиса, отвечающего условиям достоверности, определенных им для конкретной темы или правового вопроса. Чтобы побудить к размышлению над рассматриваемым вопросом и обнаружить скрытые в тексте смыслы, ал-Бухари часто ссылается на хадисы, приведенные в других разделах книги (предшествующих или последующих), в которых разъяснены определенные моменты. Он также старался использовать вопросительную форму в названиях разделов, чтобы указать, основана данная норма на доказательствах или нет. В некоторых случаях доказательство опровергало норму, в других — подкрепляло ее, в третьих — подкрепляло два противоположных взгляда, но в различной степени.

Ал-Бухари преднамеренно оставлял возможность для последующих исследований, привлекая внимание к некой неопределенности или противоречию, что может потребовать отказа от поддержки одного мнения по сравнению с другим. Он, например, мог считать, что хадис по природе неконкретен или что из него можно делать различные выводы в зависимости от способа рассуждения на основе доказательств. Он часто давал разделам названия, которые на первый взгляд мало что означали. Например, один из раз-

делов называется «Если человек скажет: „Мы пропустили молитву (*фататна ас-салах*, что буквально означает «молитва прошла мимо нас»)“». Подобное название раздела является косвенным ответом тем, кто считает нежелательным использовать эту фразу, и тем, кто предпочитает говорить вместо этого: «Мы не смогли вовремя совершить молитву (*лам нудрик ас-салах*)». Он давал разделам названия, применимые к конкретным ситуациям, но смысл которых не был сразу очевиден. Одно из таких названий: «О том, следует ли имаму чистить зубы веточкой в присутствии собрания». Одно время чистка зубов веточкой считалась тем, что не следует делать прилюдно. Однако такое мнение было пересмотрено на основании хадиса, на который впервые указал ибн-Дакик ал-‘Ид (ум. 701 г. х./1302); в нем сказано, что Пророк чистил зубы веточкой в присутствии других.

Ал-Бухари часто дает разделам названия, в которых намекает на смысл хадиса, не являющегося подлинным, согласно его стандартам. В иных случаях он явно ссылается на такой хадис в названии раздела. В следующих после этого комментариях он иногда ссылается на содержание такого хадиса прямо, а иногда — косвенно. Примером является глава под названием «Глава о вождях курайшитов (*баб ал-‘умара мин курайш*)». Она непосредственно взята из хадиса, переданного со слов ‘Али ибн Аби Талиба, который не отвечает критериям достоверности самого ал-Бухари. Этим Ал-Бухари как бы говорит: «На эту тему нет ничего, что бы отвечало моим условиям достоверности». И, учитывая, что его читатели могут не

оценить этот факт, он оставил книгу в незаконченном виде. Шайх Насир ад-Дин Ахмад ибн ал-Мунир, проповедник в Александрии, собрал и прокомментировал четыреста названий разделов из этой работы, общий обзор которых также был сделан Бадром ад-Дин бин-Джумма‘а (ум. 733 г. х./1333). Вкратце эта тема была рассмотрена Мухаммадом ибн Мансуром ибн Джумма‘а, в труде которого под названием *Факк аград ал-Бухари ал-мубхама фи ар-Джам‘ байна ал-хадис ва ат-тарджам* приведено лишь около сотни названий разделов. Что же касается Зайна ад-Дин ‘Али ибн ал-Мунира (ум. 695 г. х./1296), то он подробно рассмотрел данный вопрос в своем комментарии к труду ал-Бухари (*ал-Мутавариан тараджим ал-Бухари: Шарх ар-Джами‘ ас-сахих ли ал-Бухари*). Также я ознакомился с одним томом работы Абу ‘Абдаллах ибн Рашида ас-Сабти под названием *Турджуман ат-тараджим ‘ала абваб сахих ал-Бухари*, которая была написана с этой же целью и охватывает текст из *Сахиha* ал-Бухари до главы о посте. Учитывая высокий уровень его работы, он окажет большую услугу, закончив свою книгу.

Становится очевидным, что как у Малика, так и у ал-Бухари был особый, убедительный подход к правовым вопросам, который проявился в их трудах *ал-Муватта’* и *ар-Джами‘ ас-сахих*. Из общей массы хадисов, тексты и цепочки передачи которых отвечали их критериям достоверности, каждый из этих ученых приводил те сообщения, которые подкрепляют их правовые взгляды. В этом плане Малик и ал-Бухари отличались от большинства своих современни-

ков. Ведь если первоочередной задачей большинства других передатчиков хадисов было лишь собрать и записать повествования, будь то сообщения, переданные со слов Посланника, или мнения сподвижников и их последователей, таких как ибн Абу Шайба (ум. 235 г. х./850) и другие, Малик и ал-Бухари подходили к хадисам с правовой точки зрения, считая их основанием, на котором выстраивается исламская юриспруденция.

Заключение

Итоги процесса записывания

Возникает вопрос: можно ли термин *сунна* применять к тому, что стало результатом процесса записывания различных сообщений и высказываний, относимых к Пророку? Этот вопрос, конечно же, связан с огромным числом сообщений, которые были собраны для нас учеными-мусульманами и записаны передатчиками хадисов.

Отвечая на данный вопрос, необходимо вначале вспомнить, что процесс собирания Сунны был плодом громадного коллективного труда. Однако в конце концов человеческий труд ограничен возможностями людей, неточностями и, в определенной степени, домыслами. Никто не может точно сказать, что этот процесс охватил все подлинные хадисы или предотвратил запись всех недостоверных хадисов. Поэтому следует спросить: как можно ожидать от людей верности чему-либо такому в религии, о чем мы не

способны сначала узнать, или же тому, что окажется недостаточно достоверным или даже вымышленным? Этот вопрос становится тем более значимым, если учесть, что процесс записывания, о котором мы говорим, начался всерьез лишь в середине второго века по хиджре и не завершился до конца третьего века по хиджре.

Такое трудоемкое дело, как процесс записывания сообщений, имело большие последствия. С одной стороны, количество исламских правовых норм многократно приумножилось, и это наследие, которое теперь перешло от одного поколения к другому, стало важнейшим компонентом религиозного обучения и воспитания каждого мусульманина. С другой стороны, рассказчикам и передатчикам хадисов удалось превратить Сунну в исследование того, какие изречения можно точно отнести к Посланнику Бога, а какие нет. Другими словами, если во времена Пророка и его сподвижников Сунной было конкретное применение Посланником Бога того, что было ему ниспослано, то впоследствии концепция Сунны была расширена, включив все сообщения о том, что Пророк говорил, делал и даже одобрял. Это измененное и расширенное понимание Сунны, сформулированное учеными из различных научных дисциплин и основанное на терминологии, уместной в их областях исследований, стало отходом от концепции, характерной для Корана и арабского языка. Пересмотр понимания Сунны отразил изменение временных и географических факторов, что помогло более точно определить, какие из действий или слов, записанных в хадисах, содержали

в себе обязывающие правовые нормы для всей мусульманской общины, а какие из них относились только к тем лицам, с которыми они изначально были связаны или к которым были обращены. Это также помогло выяснить, в каких сообщениях Пророк предстает в своей человеческой природе, все грани которой полностью были известны лишь тем, кто был к ним непосредственно причастен.

Дела и слова Пророка были ответом на конкретные ситуации, возникавшие в повседневной жизни людей; ничто из сказанного или сделанного им не появилось из ничего. Следовательно, они были неизбежно привязаны к тем или иным практическим условиям. Это один из наиболее важных аспектов, требующих разграничения между текстом Корана, который по большей части содержит универсальные принципы, и «текстом Пророка», обусловленным в основном конкретными, изменяющимися обстоятельствами.

Когда хадисы, изображающие жизнь Пророка, стали рассматриваться как составные части Сунны, то сообщения, которые когда-то относились к определенным ситуациям, стали считаться таковыми, изначально имеющими общее применение. Однако большинство из совершенного и сказанного Пророком было не только реакцией на конкретные ситуации, но и, что не менее важно, отражением его человечности. Во многих случаях Коран предписывает Пророку открыто заявить, что он всего лишь человек. И он старался подчеркнуть данный факт. Как мы уже видели в случае, переданном 'Абдаллахом ибн 'Умаром, который записывал все, что слышал от Пророка, чтобы

запомнить, собратья-мусульмане упрекали его за это, напоминая ему, что на Пророка могут влиять человеческие эмоции.

Следовательно, человеческая природа Пророка делает многие из его слов и действий неприменимыми в качестве основы для законодательства, имеющего обязательную силу. Он четко это отметил в известном случае, когда сказал, что опыление пальм не несет практической пользы, впоследствии признав, что сказал это из-за недостатка знаний в таких вопросах: «Я всего лишь человек. Если я учу вас чему-то о вашей религии, делайте то, что я говорю. Но если я учу вас чему-то по собственному мнению, то помните, что я всего лишь человек». В другой версии этого хадиса Пророк сказал: «Вам лучше знать, как решать ваши мирские дела». В третьей версии сказано: «Если я что-то предположил, не обязывайте себя моим предположением. Но если я сообщаю вам что-то от имени Бога, то действуйте, ибо я не буду лгать о Боге».

В этом проявляется величие и в то же время простота этой религии, а также ее пригодность для всех времен и мест. Поскольку здесь мы видим, что Пророк сам проводит четкое разграничение между своими способностями как Пророка и как простого человека, между личным мнением и религиозным наставлением, между человеческими попытками обнаружить истину и Божественным Откровением, между мирским и духовным, между тем, что он говорит от себя, и тем, что он говорит как представитель Бога. Следовательно, есть Откровение от Бога, что является рели-

гиозной обязанностью, и мирские дела, лучше известные знатокам в соответствующей области.

То, что мы называем «методологией передачи» (*манхаджиййат ан-накл*), преобладало не только в сфере изучения хадисов, но почти во всех науках, относящихся к исламской традиции и праву. Методология *иснада*, таким образом, считалась идеальным средством для очищения сборников хадисов от всего недостоверного, поскольку это позволяло людям с уверенностью полагаться на сообщения, переданные через удостоверенные на надежность цепочки передачи. Многие не смогли понять, что если метод *иснада* применять изолированно, он не обеспечит полной уверенности. Наоборот, отдельные лица профессионально занялись подделкой цепочек передачи хадисов так же, как и их текстов. Если они слышали изречение, которое им нравилось, то просто создавали *иснад* к нему. Как однажды сказал Са‘ид ад-Димашки: «Если кто-то скажет что-нибудь похвальное, что плохого в том, чтобы изготовить для него *иснад*?» Конечно же, такие люди знали, что уважаемые ученые по хадисам не преминут включить в свой сборник хадис, если у него имеется то, что они считают надежным *иснадом*.

Большинство из тех, кто так старательно трудился, собирая высказывания Пророка, несомненно, были движимы всего лишь желанием сохранить наследие Пророка, передать вверенное им знание и использовать эти сообщения в качестве замены физическому присутствию Пророка, которого больше не было среди них. Как бы там ни было, после того как собрание

хадисов появилось на свет, оно само по себе стало предметом науки и основой для исламской юриспруденции. Как только такое случилось, мусульманская община вошла в этап «юридического производства», когда ученые-правоведы должны были проверить тысячи и тысячи сообщений. Теперь их задачей было определить, какой хадис достоверен и, соответственно, пригоден для исламского правотворчества. Если хадис оценивался как надежный, тогда требовалось следовать ему как закону, а если какой-либо юрист возражал или восставал против подобного заключения, то искренность его веры сразу же ставилась под сомнение. Более того, он мог быть обвинен в откровенном неверии.

Сообщество мусульманских ученых раскололось, таким образом, на два лагеря: «люди мнения» и «люди хадиса». В то же время три группы, состоящие, соответственно, из политиков, аскетов/мистиков и ученых (*‘улама*), еще активнее занялись исследованиями подробностей жизни Пророка, чтобы тем самым смягчить жестокую реальность его отсутствия. Коран подготовил к тому, что Пророк уйдет, обратившись к потрясенному и опечаленному ‘Умару ибн Хаттабу и его товарищам-сподвижникам:

Мухаммад всего лишь Посланник. До него тоже были посланники. Неужели, если он умрет или будет убит, вы обратитесь вспять [от ислама]? А если кто и обратится вспять [от ислама], то этим он ничуть не повредит Аллаху. Аллах же вознаградит благодарных (Коран, 3: 144).

То же самое было высказано и Абу Бакром, заявившим:

Кто поклонялся Мухаммаду, пусть знает, что Мухаммад умер. А кто поклонялся Богу, пусть знает, что Бог вечно живой.

И хотя эти группы вынуждены были смириться с кончиной Пророка, или, по крайней мере, признать ее, они, по-видимому, сохранили за собой право отрицать это в своем сердце. В итоге юристы, ученые по *усулу* и теологи-схоласты попытались восполнить отсутствие Пророка повторением, распространением и передачей сообщений о событиях из его жизни.

После того как в середине второго века по хиджре мусульманское сообщество стало записывать свое устное культурное наследие, Коран был фактически отложен в сторону. Для простых мирян Коран казался двусмысленным и подверженным многочисленным толкованиям. Следовательно, хотя Коран считался великим чудом, жизненно важной его частью считались примерно 240–340 аятов. Помимо них основным текстом, через связь с которым формировалась «культурная память» мусульманского сообщества, теперь стала записанная Сунна Пророка. Именно хадисы теперь служили источником, из которого черпаются принципы исламской юриспруденции, а также основой для правовых решений в конкретных ситуациях. Хадисы стали играть столь решающую роль, что теперь можно было опираться лишь на них и невозможно было отказаться от них в пользу чего-либо иного.

Вследствие этого роль Корана в жизни мусульман значительно снизилась, их связь с ним теперь ограничивалась чтением его ради обретения небесных наград и извлечения нравственных уроков. А хадисы стали тем материалом, из которого формировалась мусульманская ментальность, — но лишь до тех пор, пока их не вытеснило внимание к другим источникам, о которых мы поговорим далее.

Примечания

1. Я не обнаружил сообщений с такими же формулировками в тех местах, где предполагал встретить их. Но я нашел похожее сообщение, переданное Муслимом ибн ал-Хаджаджем от Башра ибн Са'ида, который сказал: «Бойся Бога и остерегайся тех хадисов, которые слышишь. Ибо воистину скажу тебе: когда я однажды сидел с Абу Хурайрой, он передавал хадисы от Посланника Бога и от Ка'ба ал-Ахбара. Разговаривая с одним из нас, он передавал что-то от Посланника Бога так, как если бы это было от Ка'ба, а другое — от Ка'ба, но так, как если бы это было от Посланника Бога. Согласно иной версии этого сообщения, Бишр сказал, что Абу Хурайра «приводил сказанное Посланником Бога так, как если бы это было сказано Ка'бом, а сказанное Ка'бом — так, как если бы это было сказано Посланником Бога». Бишр затем добавил: «Так что бойся Бога и остерегайся хадисов, которые слышишь». Это сообщение было приведено одним из ученых в главе «Его [Абу Хурайры] подлог (*тадлисуху*)» из книги *ал-Бидайа ва ан-нихайа* ибн Касира (109/8). См.: Махмуд Абу Риййа, *Ад-ва' ала ас-сунна ал-мухаммадиййа* (Каир: Дар ал-мариф, 1994), 6-е изд., с. 176 и сноски в ней.

Во вступлении к своему сборнику *Сахих* имам Муслим ибн Хаджадж рассуждает о слабых сторонах определенных рассказчиков и упоминает о запрете рассказывать хадисы, переданные со слов рассказчиков, которые известны как слабые. Предполагая, что вышеупомянутое сообщение вполне может быть отнесено к нему, именно здесь я надеялся его найти. Однако я не обнаружил ничего подобного. См.: Муслим ибн ал-Хаджадж ал-Кушайри, *Сахих Муслим*, ред. Мухаммад Фуад ‘Абд ал-Баки (Каир: Дар ихья ал-кутуб ал-‘Арабийя, 1955), часть 1, с. 43–144.

Приведенное выше сообщение также приводит ал-Му‘аллими, который пишет: «Йазид ибн Харун сказал: „Я слышал, что Шу‘ба сказал: „Абу Хурайра совершал подлог (*тадлис*). Другими словами, он рассказывал то, что слышал от Ка‘ба, и то, что слышал от Пророка, не делая между ними различия. Об этом упомянул ибн Асакир“». См. это сообщение и предыдущее в данном источнике и в книге *ал-Бидайа ва ан-нихайа*. См. также комментарии ал-Му‘аллими по этому вопросу в ‘Абд ар-Рахман ибн Йахья ал-Му‘аллими, *ал-Анвар ал-кашифа ли ма фи китаби адва’ ‘ала ас-сунна мин аз-залал ва ат-тадлил ва ал-муджазафа* (Бейрут: Алам ал-кутуб, 1402 г. х./1983), часть 1, с. 171.

2. Этими юристами были: Ибн ал-Мусаййа, ‘Урва ибн аз-Зубайр, ал-Касим ибн Мухаммад, Хариджа ибн Зайд, Абу Бакр ибн ‘Абд ар-Рахман ибн Харис ибн Хишам, Сулайман ибн Йасар и ‘Убайдаллах ибн ‘Абдаллах ибн ‘Утба ибн Мас‘уд.

ГЛАВА 6

АВТОРИТЕТНОСТЬ ПЕРЕДАННОЙ СУННЫ

Сунна, будучи обязывающим разъяснением Корана через слова и действия Пророка, в том виде, в каком их услышало и увидело первое поколение мусульман, рассматривалась как авторитетная в силу необходимости, и ее авторитетность была неоспоримой в среде мусульман. Однако возник спор относительно авторитетности Сунны в том виде, в каком она передана. Вопрос звучал так: следует ли сообщению о действиях или словах Пророка придавать тот же правовой статус, что и самому действию или слову? Может ли подобное сообщение или передача быть основой для правового решения обязательной силы, исходящего от Бога?

Мусульманская община была единодушна в том, что Бог — единственный Законодатель и Правитель, и что право обнародовать законы для людей — одно из проявлений Его Божественности. Следовательно, утверждая авторитетность Сунны Пророка и обязанность мусульман признавать этот статус, мы косвенно признаем, что сообщение или передача о том, что

Пророк делал или говорил, будут авторитетными лишь тогда, когда не будет ни одного разумного сомнения в том, что это действительно сделано или сказано им. Однако это не означает, что сам Пророк был источником своего собственного авторитета или тем, кто обнаруживал законы, которые он установил посредством своих слов и дел.

Так почему же можно говорить, что послушание Пророку равносильно послушанию Богу? Если Бог требует от нас подчиняться Пророку, как, например, в суре *ан-Ниса'*: «О вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху, повинуйтесь Посланнику и носителям власти среди вас» (4: 59; см. также: 5: 92; 47: 33 и 64: 12), означает ли это, что Посланник также является правителем и что издаваемые им предписания и запреты не от Бога, а от него самого? Предписывая нам «повинуйтесь Посланнику», Бог предписывает нам делать то, что велит нам делать Пророк. Отсюда мы можем вывести два принципа. Первый — вмененная Богом обязанность подчинения Посланнику; второй — обязанность действовать так, как то установлено Посланником, из чего можно заключить, что Посланник является правителем по своему собственному праву.

Однако это не так. Правителем, требующим активного подчинения законам, изданным Посланником Бога, является лишь один Бог; Пророк — это лишь проводник, через которого приходят такие законы. Слова «повинуйтесь Посланнику» означают, что если Посланник издает предписание или запрет, именно

Бог требует от мусульман делать то, что предписал Посланник, или воздержаться от того, что тот запретил. Примером этого служат слова Пророка: «Когда Солнце проходит зенит, совершайте полуденную молитву». Если бы не приказание Бога подчиняться Посланнику, тогда его предписания не были бы для нас обязательными. И несмотря на то, что он по праву может выступать в роли правителя или законодателя, истинным Правителем и Законодателем является только Бог.

Авторитетность Сунны и сообщения о ней в поколении современников Пророка и в поколении рассказчиков

Мусульманские ученые согласны с тем, что допустимость использования хадисов, переданных от Пророка, для подкрепления религиозной доктрины или правового решения, зависит от двух условий. Первое — это возможность уверенно доказать, что сообщение действительно пришло от Посланника Бога. Второе — возможность доказать, что сообщение было передано от Посланника Бога не вызывающим сомнения путем. Первое условие относится ко всем поколениям без исключения. Второе же условие применимо только к тем поколениям, которые полагаются на сообщения, переданные от одного человека к другому, т. е. поколениям последователей сподвижников и всем следующим поколениям. «Поколение

рассказчиков» включает сподвижников, которые не достигли совершеннолетия к моменту смерти Посланника Бога. Что касается сподвижников, которые были взрослыми при жизни Пророка, то некоторые из них могли сами что-то слышать от Пророка либо сами видеть, как он что-то совершает. В таких случаях второе приведенное выше условие не действует, поскольку человек, передающий изречение или действие, видел его непосредственно. А те, кто был современником Пророка, но не жил в Медине во время конкретных событий, должны были подтвердить, что те имели место, через сообщения, услышанные ими от свидетелей. В этом смысле они занимали такое же положение, что последователи сподвижников и их преемники.

Правдивость сообщений, переданных со слов Пророка, была предметом значительных разногласий среди мусульманских ученых, которые придерживались весьма различных взглядов по поводу метода, который необходимо использовать для проверки того, что данный хадис действительно передан от Пророка. Согласно некоторым ученым, ни один метод не может дать достаточную гарантию того, что данное сообщение о словах или действиях Пророка является точным и надежным. Следовательно, они отрицали правомерность действий на основе чего-либо, переданного от Пророка. Такие ученые по факту отрицают все сообщения о словах и делах Пророка не потому, что считают, будто Пророк такого не делал и не говорил, и не потому, что такие сообщения бесполез-

ны как доказательство в споре, а потому, что точность и надежность подобных сообщений недоказуема. Мы не намерены углубляться здесь в эти дебаты или приводить доводы в пользу того или иного мнения. Однако мы упомянули их вкратце в надежде разъяснить читателям, что такие разногласия не касаются авторитетности Сунны как таковой.

Ведущие юристы, их подход к Сунне

Далее следует краткий обзор подходов к Сунне шести мусульманских ученых: имам Абу Ханифа, имам Малик, имам аш-Шафи‘и и имам Ахмад ибн Ханбал принадлежат к суннитским школам, имам Зайд ибн ‘Али и имам Джафар ас-Садик — к шиитским.

Имам Абу Ханифа (ум. 150 г. х./767)

Абу Ханифу обвиняли в искажении Сунны, хотя он это отрицал. Когда ‘Аббасидский халиф Абу Джафар ал-Мансур написал ему: «Дошло до нас, что ты ставишь суждение по аналогии (*кийас*) над хадисом!» — Абу Ханифа ответил:

Это не так, как ты услышал, о Повелитель Правоверных. Напротив, вначале я работаю с Книгой Бога. Затем обращаюсь к Сунне Пророка и после этого — к правовым решениям Абу Бакра, ‘Умара, ‘Усмана и ‘Али. В конце я обращаюсь к правовым решениям других сподвижников Пророка. Только если между ними имеется разногласие, я прибегаю к суждению по аналогии. И Бог превыше всех Его созданий.

Согласно ханафитам, хадис, который не получил широкого распространения (и потому не был отнесен к категории *маишхур* или *мустафид*), имеет только условную ценность. Он не конкретизирует то, о чем в Коране сказано в общем, и не определяет то, о чем в Коране сказано в абсолютных терминах.

Абу Ханифа отвергал одиночный хадис (*ахад*), если: 1) его содержание противоречило общему посланию или очевидному смыслу Корана; 2) он противоречил другим, широко распространенным хадисам; 3) рассказчик хадиса не был юристом или ученым-правоведом; 4) действия рассказчика, передавшего хадис, в дальнейшем противоречили содержанию хадиса; 5) он был связан с наказаниями или средствами искупления серьезных преступлений, ибо подобные меры утрачивают правомочность, если они вызывают даже небольшое сомнение и если рассказчик мог солгать или ошибиться в словах; 6) некоторые из ранних праведных мусульман оспаривали его надежность; 7) он перестал использоваться как довод по причине разногласий насчет него среди сподвижников. (Последнее условие было достаточным основанием для отклонения одиночных хадисов некоторыми ранними учеными-ханафитами и большинством поздних).

Имам Малик (ум. 179 г. х./795)

На основе чтения трудов имама Малика ученые маликитской школы пришли к выводу, что он отдавал приоритет очевидному смыслу Корана над Сун-

ной. В этом вопросе его позиция была аналогична позиции Абу Ханифы, кроме случаев, когда рассматриваемый хадис подкреплялся чем-то иным. Если такое подкрепление имелось, тогда хадис мог трактоваться как разъяснение чего-либо, о чем в Коране сказано в общем, или как уточнение чего-либо, о чем в Коране сказано в абсолютных терминах. Например, если хадис подкреплялся признанной практикой мусульманской общины Мадины (как в случае с хадисом, запрещающим употребление в пищу хищников с клыками), тогда он считался правдивым и применялся на практике. В своей книге *ал-Мувафакат* аш-Шатиби привел список вопросов, по которым имам Малик отдал предпочтение интересам общества (*ал-маслах*) и другим общим принципам перед остальными соображениями. На основе этого он отбрасывал одиночные хадисы, так как считал, что принятые им принципы обладали несомненной определенностью, а отвергнутый им хадис он считал обладающим лишь условной определенностью.

В то же время Малик принимал хадисы, отнесенные к категории *мурсал*, а также так называемые хадисы *балагат*, и даже цитировал их при обосновании своих правовых решений, несмотря на всю его требовательность к его же собственным критериям для принятия сообщения как правдивого. Малик принимал хадисы с прерванной цепочкой передачи, если он услышал их от кого-либо, кому доверял и кого выбрал именно потому, что счел его достоверным источником на основании своего строгого списка кри-

териев надежности. Жесткий процесс, при помощи которого Малик проверял тех, от кого он принимал хадисы в первую очередь, давал ему уверенность в передаваемых ему сообщениях. Таким образом, его решение по принятию хадисов с прерванной цепочкой передачи основывалось на личных соображениях, а не только на методологических.

Малик указывал, что одиночный хадис может быть отвергнут только на основании безоговорочного доказательства; он также указывал, что такой хадис не подкрепляется другими доказательствами (в форме удостоверенного текста или принципа). Если эти два условия не удовлетворялись, тогда одиночный хадис не мог быть отвергнут только потому, что у него лишь один рассказчик. Более того, безоговорочное доказательство может быть отвергнуто только тогда, когда ему противоречит другое доказательство, которое является в равной или большей степени безоговорочным в сравнении с рассматриваемым доказательством. Здесь необходимо отметить, что Малик относил к Сунне и практику сподвижников Пророка. Он, например, отметил, что когда ‘Умар ибн ‘Абд ал-‘Азиз желал распространить знание о Сунне, он собрал сборник правовых норм, изданных сподвижниками Пророка.

1. Стилистика использования выражений Малика в труде «ал-Муватта’»

Имам Малик в своем труде *ал-Муватта’* иногда использовал термин *сунна* в значении, близком к его

словарному значению в арабском языке, а именно в значении плана или метода. Но когда он использовал его для обозначения действий и слов, приписываемых Посланнику, то сопровождал его выражениями, уже устаревшими в кругах юристов. В частности, когда он описывал действия, приводимые им для разъяснения того или иного айата Корана, его речь изобиловала превосходными степенями: «лучшее из того, что я когда-либо слышал», «...самое замечательное правовое решение из когда-либо вынесенных» и т. п. Из подобных цветастых выражений, которыми пользовался Малик, очевидно следует, что он не употребляет слово *сунна* в формальном или техническом смысле, поскольку такой язык в целом не был присущ трудам правоведов.

Что же касается вопроса единогласия (*ал-иджма'*), имам Малик ссылается на него как косвенно, когда говорит о «том, в чем есть единогласие (*ал-'амр ал-муджтама 'алайхи*)» или о «том, что бесспорно» (*аллази ла хилафа фихи*)», так и прямо, когда заявляет о своей вере в то, что его книга отражает «единогласие мусульманской общины в Мадине (*иджма' ахл ал-мадина*)». Тогда термин *иджма'* в использовании Маликом указывает не на общее единогласие мусульманского сообщества во всем мире, а на единогласие конкретное — жителей Мадины. Что же касается фраз о «том, в чем есть единогласие» (*ал-амр ал-муджтамаа 'алайхи*) и о «том, что бесспорно» (*аллази ла хилафа фихи*), то имам Малик использует их, когда приводит доводы из Корана. Поэтому понима-

ние термина *иджма* имамом Маликом не может быть просто отождествлено с тем, которое впоследствии сформировалось среди ученых по *усулу*. Он определяет *иджма'* конкретно как единогласие мусульманской общины Мадины, поскольку именно она унаследовала Сунну Пророка и затем передала ее другим. Община Мадины лучше, чем любая другая, знала лучше всего отражавшие наследие Пророка правовые решения, а также источники их происхождения. Следовательно, Малик вознамерился собрать хадисы, которые передавались жителями Мадины, и правовые нормы, изданные сподвижниками из Мадины и теми, кто жил во времена ниспослания Корана. Все это он записал в книге *ал-Муватта'*.

Имам аш-Шафи'и (ум. 204 г. х./819–820)

Как было упомянуто в третьей главе, имам аш-Шафи'и посвятил целый раздел своей книги *ар-Русала* пяти уровням процесса *байан*, или разъяснению Корана.

Помимо этого, имам аш-Шафи'и определил строгие условия, которые должны быть выполнены для того, чтобы хадис считался приемлемым. Рассказчик должен: 1) заслуживать доверия, быть известным своей праведностью и честностью; 2) понимать произошедшие события достаточно хорошо, чтобы или пересказать их в разных формулировках, или передать услышанное дословно; 3) знать наизусть сообщение в том виде, в каком оно у него имеется в письменной форме; 4) должен сам услышать сообщение от чело-

века, от которого, как он утверждает, он это сообщение передает; 5) хадис не должен противоречить другим хадисам на ту же тему, переданным заслуживающими доверия учеными людьми; 6) предыдущие условия должны выполняться на всех уровнях *иснада*, восходящего до самого Пророка, либо до сподвижника, либо до одного из его последователей.

Следует напомнить, что жаркие споры во времена аш-Шафи'и между людьми мнения и людьми хадиса породили огромную путаницу в подходах к пониманию и применению понятия *сунна*. Как мы видели ранее в трудах имама Малика, люди мнения принимали хадис лишь тогда, когда а) он был отнесен к категории *машхур*, б) насчет него существовало единогласие среди ученых (*муджма 'алайхи*), в) он соответствовал практике мусульманской общины Мадины. Люди мнения отвергали любой одиночный хадис, который не отвечал этим критериям или противоречил очевидному смыслу Корана. В защиту людей хадиса аш-Шафи'и собрал доказательства в пользу того, что Сунна может служить законной основой для правовых решений, даже если она представлена одиночными хадисами, при условии, что передавшего хадис человека с уверенностью можно считать заслуживающим доверия. Приведенные аш-Шафи'и доказательства были собраны в книге *ар-Рисала*, а его дебаты с оппонентами записаны в книге *ал-Умм*.

Интеллектуальная перепалка между аш-Шафи'и и его оппонентами отметила начало сдвига в понимании Сунны: она перестала толковаться в ее первоначальном смысле.

чальном смысле и стала определяться как хадисы и сообщения, рассказанные передатчиками хадисов в соответствии с конкретными критериями. Аш-Шафи‘и так преуспел в этой битве, что был назван «защитником Сунны».

Имам Ахмад ибн Ханбал (ум. 241 г. х./855–856)

Согласно ибн ал-Каййиму, имам Ахмад считал Сунну второй половиной основного источника исламского учения, т. е. Корана. Мудрость такого подхода легко заметна, поскольку Сунна — это то, что разъясняет и дополняет Коран. Поэтому между ними не должно быть противоречий, а если конфликт и появится, он подлежит разрешению. Более того, имам Ахмад несколько раз выражал мнение, что мусульманам следует искать просвещения в своей религии через Сунну.

Будучи передатчиком хадисов, имам Ахмад написал свой сборник *Муснад* для наставления людей. Он не записывал ничего из сферы юриспруденции и ничего подобного не диктовал своим ученикам, так как не желал, чтобы что-то передавалось с его слов в этой области. Однако его ученики убедили его разрешить им передавать его мысли по вопросам юриспруденции, и он вполне мог посвятить свои молодые годы проверке того, что было передано, а также правильности приписывания ему этих сведений.

Большинство мусульманских ученых считали допустимым принимать одиночные хадисы как основу для практики, но не в вопросах веры и доктрины. Одна-

ко имам Ахмад принимал одиночные хадисы и в вопросах вероубеждения. Он не требовал от рассказчиков, от которых получал хадисы, будь то устно или письменно, чтобы те выполняли строгие условия, установленные Абу Ханифой и Маликом. В то же время он ввел правило, согласно которому он иногда проявлял снисходительность в отношении *иснада*, а иногда был строг. В этой связи он писал:

Если рассматриваемый хадис связан с добродетелями и наградой за них, тогда я снисходителен к *иснаду*; если же он касается религиозных обязанностей, предписанных наказаний и средств искупления, тогда я строг.

Имам Ахмад включал в свой *Муснад* только сообщения, переданные людьми, которых он считал достойными доверия, честными, богобоязненными и правдивыми. Он отвергал хадис лишь после критического анализа его содержания, если тот противоречил некоторым другим хадисам, признанным подлинными; но он не требовал, чтобы хадисы сопоставлялись с Книгой Бога. Он считал Сунну объяснением Корана и его смыслов. В письме Мусаддиду ибн Мусархиду ал-Барси он писал:

Мы определяем Сунну как сообщения, которые переданы нам от Посланника Бога. Сунна объясняет Коран, раскрывая нам его смыслы. К Сунне не подходят с суждением по аналогии, она не понимается ни посредством логики, ни на основе капризов и

фантазий. Ей необходимо просто следовать, оставляя личные желания и капризы.

Во времена имама Ахмада хадисы оценивались или как достоверные (*сахих*), или как слабые (*даиф*). Третья категория включала хадисы, оцененные как хорошие (*хасан*), а также слабые хадисы, которые, будучи переданы через многочисленные цепочки рассказчиков, возводились до статуса «хороший». Согласно ибн Таймийа, первым из известных людей, кто разделил хадисы на три группы — достоверные, хорошие и слабые, — был ат-Тирмизи. Объясняя, что он имел в виду под этими терминами, ат-Тирмизи определил как «хороший» (*хасан*) хадис с многочисленными цепочками рассказчиков, ни один из которых не был обвинен во лжи и не противоречил ни одному из хадисов, уже признанных надежными. Слабым (*да'иф*) он называл хадис, передатчик которого был обвинен во лжи или не обладал хорошей памятью. Если хадис передавался неизвестным человеком, то было опасение, что тот может быть неправдивым или слабым в запоминании. Но если рассказчик не противоречил другому рассказчику, который передал этот же хадис независимо от него, отсюда следовало, что даже если он передал неправду, это не было сделано преднамеренно.

Муснад Имама Ахмада содержит слабые хадисы, поскольку в соответствии с практикой своих современников он хотел включить в свой сборник все, что было передано от его поколения. Таким образом, он

собрал все, что дошло до него от рассказчиков его эпохи, и отвергал только те сообщения, которые противоречили уже имевшимся достоверным хадисам. Иначе говоря, судя по словам его сына ‘Абдаллаха, имам Ахмад не отклонял ничего из того, что получал, кроме как если имелся хадис, отвергающий это.

Имам Ахмад был известен тем, что никогда не отдавал предпочтение суждению по аналогии перед хадисом, даже если сообщение было слабым, пока у него не было доказательства его подделки. В этом случае он поступал как его учитель, имам аш-Шафи‘и, считавший, что при работе с хадисами нет места личному мнению. Однако имам Ахмад пошел еще дальше, чем имам аш-Шафи‘и, который не желал признавать ни одного слабого хадиса. Если аш-Шафи‘и отдавал достоверным хадисам приоритет перед мнением, Ахмад отдавал им предпочтение перед суждением по аналогии. Подход Ахмада и аш-Шафи‘и полностью противоречил подходу Абу Ханифы и Малика, которые известны тем, что отдавали предпочтение суждению по аналогии перед единичными сообщениями.

В качестве примера того, как эти ученые решали, какие хадисы принимать или отвергать, давайте рассмотрим хадисы, относимые к категории *мурсал*. Хадисы *мурсал* были одной из категорий хадисов, используемых в правовой аргументации. Такие хадисы определялись двумя разными методами. Передатчики хадисов использовали термин *мурсал* для хадиса, чья цепочка передачи не прерывается аж до одного из последователей сподвижников, который затем относил

хадис к самому Посланнику Бога, не упоминая имени сподвижника, через которого он получил хадис. Юристы той эпохи, напротив, использовали термин *мурсал* для любого хадиса, чья цепочка передачи постоянно прерывалась то ли на сподвижнике, то ли на ком-то другом вплоть до Посланника Бога.

Авторитетность хадисов, отнесенных к категории *мурсал*, как основе для правовых решений, долгое время была предметом разногласий между мусульманскими учеными. Большинство юристов, родоначальников четырех суннитских школ юриспруденции (Абу Ханифа, Малик, аш-Шафи‘и и Ахмад ибн Ханбал), считали, что допустимо использовать подобные хадисы как доказательство в пользу правовых решений. Некоторые из них принимали подобные хадисы без исключения, другие ставили их в один ряд с хорошими хадисами (*муснад*), а третьи относили их к более низкой ступени, чем хорошие хадисы, ставя условия для их принятия. Именно последнюю категорию мы встречаем у имама аш-Шафи‘и.

Имам Зайд ибн ‘Али (ум. 122 г. х./740)

*1. Зайдитская школа и Сунна:
одиночные хадисы*

Согласно зайдитской школе, одиночные хадисы имеют лишь условную точность (*tentative certainty*). Следовательно, их можно было использовать как основу для практических правовых решений, но не в вопросах доктрины. Рассуждая на основе доказа-

тельств, зайдиты считали одиночный хадис ниже по статусу, чем Коран и хадисы, относимые к категории *мутаватира*. Что касается остальных хадисов, то они могут конкретизировать общие положения Корана. Причина этого заключается в том, что конкретизация, или ограничение смысла текста, — не то же самое, что его отмена, а лишь форма применения. В этом вопросе зайдиты придерживались позиции, схожей с аш-Шафи‘и, который считал конкретизацию лишь формой разъяснения. В *ал-Кашиф* читаем, что на одиночные хадисы нельзя полагаться в вопросах основ религии, точных принципов юриспруденции или принципов исламского права, поскольку эти вопросы требуют полной точности, в то время как одиночные сообщения обладают лишь частичной точностью.

2. Требования зайдитов к рассказчикам одиночных сообщений

Чтобы сообщение считалось зайдитами заслуживающим доверия, его рассказчик должен удовлетворять таким условиям: 1. Он должен быть уважаемым и заслуживающим доверия, при этом не обязательно быть зайдитом или потомком Пророка. 2. Сообщение не должно быть связано с какой-либо обязанностью, требуемой от всех нравственно ответственных людей, поскольку обязанности подобного вида должны объявляться и передаваться публично и, следовательно, передаваться как сообщение категории *мутаватир*, а не как одиночное (*ахад*). 3. Хотя зайдиты не оговаривают, что предпочтение отдается сообщениям от зайдит-

тов, тем не менее сообщения от ‘Али ибн Абу Талиба обладали более высоким статусом, нежели сообщения, приписываемые другим сподвижникам. 4. Зайдиты принимают хадисы, отнесенные к категории *мурсал*, только если последователь в цепочке передачи заслуживает доверия. Если он был муджтахидом, то его сообщению придавался больший вес, нежели остальным. Таким же было мнение Абу Ханифы и Малика. Что касается аш-Шафи‘и, то он принимал хадис *мурсал* на двух условиях, в то время как Ахмад считал его слабым. 5. Рассказчик, который был *факихом*, или ученым-правоведом, получал большую степень надежности, нежели тот, который им не был.

Имам ас-Садик (ум. 148 г. х./765)

В целом шииты-двунадесятники в значительной степени согласны с подходом шафи‘итов к принципам юриспруденции. Имам ас-Садик писал: «В Коране Бог ниспослал разъяснение всему. Он не упустил ничего из того, в чем могут нуждаться Его слуги. Поэтому никто не скажет: «Если бы в Коране было раскрыто только то-то и то-то...» В книге *ал-Кафи* ал-Киллини (ум. 319 г. х./941) написал:

Абу ‘Абдаллах ас-Садик сказал: «Если видите хадис, который подкреплён Книгой Бога или тем, что сказал Посланник Бога, примите его. А если нет, тогда более заслуживает доверия то, что вам уже дано».

Шииты-двунадесятники также принимают как подлинное изречение, отнесенное к Пророку:

Если вам скажут, что я сказал что-то, то сравните это с Книгой Бога. Если это соответствует Книге Бога, тогда я это говорил, если же не соответствует Книге Бога, то я этого не говорил. Как я могу идти против Книги Бога, через которую Сам Бог наставил меня?

В перефразированной форме этот хадис можно найти в книге *ал-Кафи*. Имам ас-Садик учил своих учеников, что в любом повстречавшемся им хадисе они должны определить кораническую основу: «Если я передам вам хадис, тогда спросите меня, где в Коране ему подтверждение». Становится очевидным, что имам ас-Садик считал Коран основой для всего, а Сунну — тем, что разъясняет Коран.

Шииты-двунадесятники разделились на два лагеря в вопросе о принятии одиночных сообщений. Ранние ученые из числа шиитов-двунадесятников отвергали подобные сообщения, если те не сопровождались неопровержимыми доказательствами того, что они относятся к Посланнику Бога или безгрешному имаму. Однако большинство ученых шиитов-двунадесятников признают одиночные сообщения, а некоторые из них оговаривают, что сообщение должно быть передано от двух и более рассказчиков. В этом они приняли мнение имама Алиса, который настаивал на том, что условием принятия сообщения является передача его двумя и более рассказчиками со слов Пророка.

Шииты-двунадесятники принимали одиночные сообщения при условии, что: 1. Передатчик является шиитом-двунадесятником. 2. Человек, со слов которого передано сообщение, тоже шиит-двунадесятник.

Поэтому если шиит-двунадесятник передает одиночное сообщение со слов людей, которые сами не являются шиитами-двунадесятниками, тогда оно не будет считаться действительным. Таким образом, шииты-двунадесятники принимают только те сообщения, которые были переданы через потомков Пророка.

Науки о хадисах: «передача» и «знание»

Изучение хадисов включает две отрасли: наука о хадисах, основанная на передаче (*'илм ал-хадис ривайатан*), и наука о хадисах, основанная на понимании (*'илм ал-хадис дирайатан*), по которым должны классифицироваться все знания о хадисах.

Что означает слово «наука» ('илм)?

Концепция *'илм* основывается на четырех принципах: 1) строгое следование методу, 2) беспристрастность, или научная честность, 3) способность принципов и основ дисциплины вбирать новизну, 4) их способность к самообновлению. Каждая дисциплина должна быть открыта для проверки и пересмотра ее подходов путем критического анализа, обсуждений и корректировки в свете фактов и событий. Если же приносимые ею результаты неубедительны, это указывает на недостаток ее метода. Научный дух, воплощенный в неутомимых усилиях в поиске истины, а также сама наука могут развиваться лишь через критику и проверку, поскольку она не всегда зиждет-

ся на прочном основании. Словарное же определение слова *'илм*, обычно переводимого как *'наука*', является синонимом к словам «знание» (*ма 'риф*) и «понимание» (*фахм*). Если знание обладает точностью, оно называется *'илм*.

Философы используют слово *'илм*, чтобы указать на образ чего-либо, сформировавшийся в уме; это определенный уровень восприятия, а другими уровнями являются, в нисходящем порядке, предположение (*зани*), сомнение (*шаки*), иллюзия (*вахм*). Противоположностью *'илм* является невежество (*джахл*), будь то сложное (compound) (когда невежественный считает себя знающим) или простое (когда невежественный знает, что он невежда).

Отложив все эти многочисленные определения и различия, *'илм* можно определить как восприятие или понимание, как воспринятая или понятая реальность либо как способности и навыки, приобретенные человеком, участвующим в акте восприятия или понимания.

Первые ученые-сунниты, собравшие 'илм различных видов

- Ал-Хасан ибн 'Абд ар-Рахман ар-Рамихрамзи (ум. 360 г. х./971) написал книгу *ал-Бахс ал-фасил байн ар-Раби ва ал-Ва'и*, которой предшествовал ряд других работ на данную тему.
- Ал-Хахим ан-Нисабури (ум. 405 г. х./1014–1015) написал книгу *Ма 'рифат улум ал-хадис*, в кото-

рой привел пятьдесят видов 'илма. Однако книга так и не была завершена.

- Абу На'им Ахмад ибн 'Абдаллах ал-Исфахани (ум. 430 г. х./1038–1039) дополнил книгу ал-Хакима, но так и не воздал должное этой теме.
- Ал-Хатиб ал-Багдади (ум. 463 г. х./1071), собравший правила передачи в своей книге ал-Кифайа и протоколы, связанные с повествованием *ар-Джами' ли адаб ар-рави ва ас-сами'*. Ал-Хатиб ал-Багдади посвятил отдельный труд почти каждой из наук о хадисах, и все те, кто пришел вслед за ним, были обязаны его работам в этой сфере. В число его последователей входят ал-Кади 'Ийад, который написал книгу *ал-Илма' ула ма'рифат усул ар-ривайа ва такйид ас-Сама'*, и ал-Мийанджи, являющийся автором *Ма ла йаса'у ал-мухаддис джахлаху*.
- Абу 'Амр 'Усман ибн ас-Салах аш-Шахразури (ум. 643 г. х./1245–1246) собрал вместе труды своих предшественников в своей книге *Улама ал-хадис*. Более известная как *Мукаддимат ибн ас-Салах*, эта работа стала объектом интенсивного изучения. Были написаны комментарии к ней и составлены сокращенные ее версии, причем одни выступали против нее, а другие ее защищали. Труд аш-Шахразури стал опорой для исследования хадисов теми, кто пришел после него, включая аз-Заркаши (ум. 794 г. х./1392), аз-Зайн ал-Ираки (ум. 806 г. х./1403–1404) и ибн Хаджара (ум. 852 г. х./1448). Труд ибн ас-Сала-

ха был сокращен ан-Навави (ум. 676 г. х./1271–1272) в его книгах *ал-Иршад* и *ат-Тариб*. Вкратце он был изложен Ибн Джама‘а (ум. 734 г. х./1333–1334) в *ал-Манхал ар-Раби*, ибн Касиром (ум. 774 г. х./1373) в *ал-Ба‘ис ал-Хасис* и ал-Булкини (ум. 805 г. х./1402–1403) в *Мухасин ал-исттилах*.

- Аз-Заркаши написал книгу, известную как *Истидракат ‘Аи‘ша ‘ала ас-Сахаба*, которая является серьезным вкладом в дисциплину критического анализа текстов.
- Другие сокращенные работы, касающиеся используемой суннитскими школами терминологии, включают *ал-Иктира* Таки ад-Дина ибн Дакика ал-‘Ида (ум. 702 г. х./1302–1303) и *Нухбат ал-фикр* ибн Хаджара ал-‘Аскалани, который также написал подробный комментарий к этому труду под названием *Нухбат ан-назар*.

‘Илм в понимании шиитов-двунадесятников

Первым, кто собрал знание у шиитов-двунадесятников, был ар-Рамихрамзи, за которым последовали Абу ‘Абдаллах ал-Хаким ан-Нисабури и Ахмад ибн Таус (ум. 673 г. х./1274), создавший новую терминологию шиитов-двунадесятников, согласно которой хадисы разделены на три категории: *сахих*, *мувассак* и *даиф*.

Наука о хадисах, основанная на понимании, представлена ‘Али ибн ‘Абд ал-Хамидом ал-Хусни, со-

здавшим труд *Шарх усул дирайат ал-хадис*, также известный как *ад-Дайа фи 'илм ад-дирайа*. Другим ученым, который также работал в этой сфере, был Абу Мансур Баха' ад-Дин ал-'Амили, написавший *ал-Ваджиз фи 'илм дирайат ал-хадис*. К этому труду написали комментарии Хасан ас-Садр (*Нихайат ад-Дирайа*) и Мухаммад Бакир ад-Дамад (*ар-Рауаши*). Однако большинство трудов шиитов-двунадесятников из области изучения хадисов на основе понимания написаны в виде отдельных глав в книгах по основам юриспруденции или предисловий к книгам по исламской юриспруденции.

Зайдиты

Помимо незначительных различий, бóльшая часть терминологии зайдитов была основана на терминологии суннитских ученых. Одним из зайдитских ученых по хадисам был ибн ал-Вазир аз-Зайди (ум. 840 г. х./1437). Его труду под названием *Танких ал-анзар фи улум ал-асар* были даны разъяснительные комментарии Мухаммадом ибн Исма'илом, известным как ал-Амир аш-Шанани, в его книге *Таудих ал-Афкар*. Аш-Шанани также известен своими книгами *Субул ас-салам* и *Самарат ан-назар*, в которых он рассуждал о критериях праведности и добропорядочности, требуемых передатчиками хадисов от рассказчика, чтобы сообщения последнего были приняты.

Перу Ибн ал-Вазира принадлежит и другая книга под названием *ал-'Авасим ва ал-кавасим фи ад-дабб 'ан сунна Аби ал-Касим*, в которой он резюмировал

свою прежнюю работу *ар-Рауд ал-басим*, включавшую обширные исследования хадисов и сопутствующей им терминологии с зайдитской точки зрения. Другой работой ибн ал-Вазира на эту тему была книга *Касаб ас-суккар назму бухус нухбат ал-фикр ли ибн хаджар*.

*Изучение хадисов на основе передачи
(‘илм ал-хадис ривайтан)*

Ранние ученые определяли область, которую мы здесь называем «наукой о хадисах, основанной на передаче», как «дисциплину, изучающую путь, по которому хадисы восходят до Посланника Бога, с особым вниманием к точности и нравственным качествам их рассказчиков, а также к описанию цепочки передачи (*муттасил* — ‘непрерывная’, *мункати* — ‘прерванная’ и т. д.)». Эту дисциплину также можно назвать «основы хадисов» (*усул ал-хадис*) по аналогии с «основами юриспруденции» (*усул ал-фикх*). Более поздние ученые, которые пришли вслед за ал-Хатибом ал-Багдади (ум. 463 г. х./1071), определяли ее как «дисциплину, которая рассматривает передачу высказываний, действий и черт, приписываемых Пророку, включая слова и дела других людей, которым он дал одобрение. Такие действия включают даже жесты и неподвижность во время просыпания или сна». Позже шиитские ученые заменили слово «Пророк» на «непогрешимый» (*ал-ма‘сум*).

Различие между этими двумя определениями кроется в том факте, что для ранних ученых предметом

изучения являются личные качества рассказчиков хадиса, а не содержание передаваемых ими сообщений. Единственными исключениями этого правила были случаи, когда содержание хадиса могло пролить свет на качества самого рассказчика. Что же касается второго определения, то главным в нем является содержание переданных сообщений о Пророке. Таким образом, исследования более ранних ученых посвящались личным качествам рассказчиков хадисов, а более поздних — личным качествам Пророка. Ученым, заложившим науку о хадисах, основанную на передаче, считается аш-шихабу аз-Зухри (ум. 124 г. х./742 н. э.), который полагался на все, что могло ему помочь убедиться в силе или слабости личных качеств рассказчиков, чтобы определить, могут ли быть приняты их сообщения.

Что касается обязанности изучать эту науку, то правовая норма была такой, что при наличии достаточного числа людей, способных ее освоить, ее изучение становится общественной обязанностью, а личной обязанностью оно станет для особо одаренных в этой сфере, поскольку цели и выгоды этой науки очевидны.

Изучение хадисов на основе понимания (‘илм хадис дирайатан)

Ранние ученые определяли область, которую мы называем изучением хадисов на основе понимания, как «дисциплина, которая изучает смысл, передаваемый через слова в повествованиях хадисов, на основе

правил арабского языка, принципов исламского права и личных качеств Пророка». Темой ее исследований были сами тексты хадисов; источниками, на которые она опиралась, были арабская морфология, грамматика и т. п., а также принципы юриспруденции. Эта наука основана сподвижниками Пророка, которые изучали его жизнь, были свидетелями его слов, действий и черт характера, передавая это все другим как средство для разъяснения Корана и для демонстрации того, как следует применять его учения и как подражать Пророку. Сподвижники проверяли точность того, что они передавали, через процесс взаимного исправления, и это легло в основу метода критического анализа текстов, который был разработан теми, кто жил после них. Эта дисциплина позволила с достаточной или полной уверенностью определить приемлемость сообщения без оценки, приемлемость при определенных условиях или неприемлемость; другими словами, определить, является ли хадис таковым, подлинность которого несомненна (*сахих*), подлинность которого сомнительна (*да'иф*) или неподлинным, т. е. вымышленным (*мауду'*).

Поздние ученые определяли *'илм ал-хадис дирай-атан* как «дисциплину, посредством которой выясняются качества как рассказчика, так и того, что рассказано, дабы определить, следует принять или отклонить сообщение». На основании вышесказанного видно, что определение, данное ранними учеными, позволяет изучать, критиковать и анализировать текст хадиса, чтобы определить, не противоречит ли он Ко-

рану, достоверной Сунне, чувственному опыту или любому другому известному критерию. Все эти вопросы включены ранними учеными в определение «понимание», или *дирайа*. Согласно определению поздних ученых, эта дисциплина объединяет изучение самого рассказчика и того, что рассказано. Следовательно, «рассказчик» и «понимание» рассматриваются почти как одно и то же. Возможно, именно по этой причине ученые посвятили бóльшую часть своих усилий изучению цепочек передачи и качеств рассказчиков, а критический анализ текста был отставлен на второй план. Если цепочка передачи оценивалась как надежная, тогда дело редко доходило до критического анализа текста хадисов. Поэтому принятие или отклонение хадиса в основном зависело от его *иснада*.

Однако критический анализ текста хадиса так же важен, если даже не важнее, как и такой же анализ цепочки его передачи, особенно учитывая тот факт, что многие хадисы рассказаны по смыслу, а не дословно. Как ранние, так и поздние ученые заложили критерии для критического анализа текста, которые могут быть выведены из их трудов и использованы в качестве основы для методологии, в которой эти два подхода — критический анализ *иснада* и критический анализ *матна* — дополняют и подкрепляют друг друга. Если в тексте (*матн*) хадиса есть изъяны, тогда более вероятно то, что изъян имеется и в одном или более звеньев цепочки передачи (*иснад*), если только то же самое сообщение не передано через дополни-

тельный, полностью надежный ряд передатчиков. Поэтому, если изъян есть в *матне*, то ученые по хадисам должны будут провести тщательную проверку всех рассказчиков, которые передали это сообщение. Что же касается процесса критического анализа текста, мы больше поговорим о нем ниже.

Кто-то спросит: а можно ли рассматривать исследования хадисов, основанные на передаче, и исследования хадисов, основанные на понимании, как единую дисциплину? Как мы видели, ранние ученые стремились рассматривать их как две отдельные области познания, каждая из которых по-своему влияет на окончательный вывод исследователя и на решение о принятии или отклонении хадиса. А у более поздних ученых мы видим склонность к объединению этих двух методов познания. Такое слияние создает своего рода перекрытие, что, по мнению этих ученых, необходимо ввиду взаимосвязанного характера получаемых выводов. Тем не менее лично я предпочитаю подход ранних ученых по хадисам, которые обеспечивали разделение между критическим анализом, основанным на передаче, и анализом, основанным на понимании. Причина этого предпочтения такова, что посредством такого разделения или разграничения мы облегчаем гармоническое и разумное применение двух подходов (как говорится, «слишком много поваров портят суп»), поскольку, как мы видели, объединение этих двух подходов часто завершалось излишним вниманием к анализу *иснада* в ущерб анализу *матна*.

*Разделение хадисов на две категории:
мутавафир и ахад*

Для поздних суннитских ученых-хадисоведов арабские термины *хадис*, *асар*, *хабар* и *сунна* являются синонимами, обозначающими сообщение о том, что Пророк, его сподвижники или их последователи сказали, сделали или одобрили. В таком случае эти четыре термина включают не только хадисы, приписываемые конкретно Пророку (*марфу'*), но и те, которые относятся к категориям *маукуф* (приписываемые сподвижникам) и *макту* (приписываемые последователям). Некоторые ученые определяли хадисы исключительно как сообщения, относящиеся к тому, что сказано или сделано самим Пророком; поэтому их определение исключало сообщения, которые могли быть отнесены к *маукуф* или *макту'*. Другие же, напротив, считали, что сообщение, называемое *асар*, по определению было *маукуф*. Некоторые определяли хадис как то, что имеет конкретное отношение к сказанному или сделанному Пророком, а Сунну — как то, что относится к его словам, действиям, одобрению чужих слов и действий и к чертам характера.

Шииты-двунадесятники определяли все четыре приведенных выше термина как обозначающие «сообщение, повествующее о чем-то, сказанном или одобренном Непогрешимым», где название «Непогрешимый» (*ал-ма'сум*) могло относиться к Пророку или к одному из двенадцати имамов. Термин «Непогрешимый» также мог применяться к тому, кто был сподвижником имама или сподвижником его спо-

движников. Слово *каул* обозначает «действие или одобрение со стороны Пророка» и «действие со стороны имама». Большинство ученых термин *каул* считали синонимом словам *хабар* и *асар*, хотя слова *асар* и *хабар* могли использоваться для обозначения «того, что сказано или сделано Непогрешимым или кем-то другим». Для этих ученых термин *хадис* мог обозначать то, что было кем-то сказано, а термин *сунна* — действие или одобрение чьих-то слов или действий. Термин *хабар* мог использоваться для обозначения только тех сообщений, где описываются действия или слова того, кто не считается непогрешимым, а термин *асар* — для обозначения сообщений, переданных от имама или сподвижника.

Хадисы, относимые к категории мутаватир

Ученые по хадисам различались во мнениях относительно определения термина *мутаватир*. Некоторые считали, что хадис является *мутаватир*, если имеется определенное число рассказчиков. Имам ибн Хаджар написал:

Хадис может быть отнесен к *мутаватир*, если он отвечает следующим четырем условиям: 1. Число лиц, передавших сообщение настолько большое, что им невозможно вступить в сговор. 2. Все лица в цепочке передачи одинаково бесспорно честны. 3. Последний передатчик в цепочке передачи лично видел действие или слышал слова, о которых идет речь. 4. Сообще-

ние, о котором идет речь, несет подлинное знание для тех, кто слышит его.

Ал-Хатиб ал-Багдади определил термин *мутава-тир* как сообщения, «которые переданы достаточно большим числом людей, и увидевшему их будет понятно, что им невозможно договориться о лжи».

Тогда возникает вопрос: можем ли мы ожидать, что обречем реальные знания из сообщения только лишь потому, что оно передано определенным, но точно не указанным числом людей? И на каком основании мы можем определить, насколько велика должна быть эта группа людей, чтобы они не могли сговориться об обмане? Нельзя не отметить, что все предложенные определения *мутава-тир* вертятся вокруг идеи о лжи и преднамеренного обмана, и ни в одном из них не упомянуто о возможности ошибки, фантазии, забывчивости и т. п., которым может быть подвержен даже самый надежный рассказчик.

Ученые так и не договорились между собой о числе рассказчиков, необходимом для того, чтобы сообщение было отнесено к категории *мутава-тир*. Некоторые говорили о как минимум трех, другие — аж о 1500! Каждое предложенное число основывалось на выводах, почерпнутых этими учеными из соответствующих текстов или ситуаций. По поводу рассуждений ученых насчет числа рассказчиков, необходимых для того, чтобы хадис был *мутава-тир*, индийский ученый ‘Абд ал-Хайй Лакнави (ум. 1304 г. х./1887) писал:

Все эти и подобные им утверждения недействительны. Более верное мнение, выдвинутое многими

учеными по хадисам, таково, что классификация хадиса как *мутаваतिр* не требует, чтобы хадис был передан определенным числом рассказчиков. Важно то, что он несет определенное знание.

По мнению таких мыслителей, как Лакнави, классификация хадиса как *мутаваतिр* связана с логикой, эмоциями и чувством доверия или убежденности в том, что сказано в сообщении. Проанализировав различные точки зрения о количестве рассказчиков, необходимом для того, чтобы хадис считался *мутава-тир*, Фахр ад-Дин ар-Рази (ум. 605 г. х./1209) заявил:

Ни одно из этих ограничений или оценок не имеет ничего общего с рассматриваемым вопросом. Кто-то скажет: «Если ты определяешь знание, основываясь на наличии определенного, но неконкретного числа рассказчиков, этим ты не сможешь переспорить оппонента». На что я отвечу: «Мы не приводим доводы в пользу определенного знания, основываясь на сообщениях, относимых к *мутаватир*, т. е. основанных на необходимом числе рассказчиков, которое даже не установлено. Напротив, мы объяснили, что вопрос о приобретении определенного знания связан с личным восприятием».

Может ли вообще сообщение быть мутаватир?

Ученые по хадисам разошлись во мнениях относительно возможности того, что сообщение является *мутаватир*. Ибн ас-Салах, например, считал, что сообщения категории *мутаватир* встречаются редко.

В своем труде *Мукаддима* он пишет: «Если кого-то попросят привести пример хадиса *мутавафир*, то ему придется напрячься, чтобы найти его». Однако, как отметил ученый ал-Булкини (ум. 805 г. х./1403): «Сообщение может быть *мутавафир* в отношении бесспорных вопросов, даже если при этом будет трудно или невозможно найти цепочку передачи». В книге *Нузхат ан-назар* ал-Хафиз ибн Хаджар приводит вышеупомянутые слова ибн ас-Салаха, после чего отмечает:

Его (ибн ас-Салаха) утверждение о том, что трудно найти хадисы, которые по-настоящему являются *мутавафир*, неверно, как и утверждения других, что таких хадисов не существует. Такие утверждения произрастают от незнания многих путей передачи, жизненных обстоятельств передатчиков, а также черт характера, которые необходимы для того, чтобы мы исключили возможность их сговора во лжи.

Ибн Хаджар предваряет это положение в книге *Нузхат ан-назар* такими словами:

Указанные в источнике (*Нухбат ал-фикр*) условия, которым должен отвечать хадис, чтобы быть отнесенным к *мутавафир*, неясны, поскольку они не относятся к тематике, исследуемой наукой об *иснаде*. Наука об *иснаде* занимается достоверностью и недостоверностью хадиса, чтобы определить, является ли он законной основой для действий, учитывая черты характера рассказчика и формулировки, используемые при передаче сообщений (такие как «такой-то сообщил нам», «такой-то передал нам», «мы узна-

ли со слов такого-то» и т. д.). В случае же с хадисом, относимым к *мутаваतिр*, качества характера рассказчиков не исследуются; он становится основой для действий без такого исследования.

Утверждение о том, что ни один хадис не может быть отнесен к мутаваतिр

Во вступлении к своей книге *Сахих* ибн Хиббан написал:

Все хадисы[, касающиеся того, что сказано и сделано Пророком,] должны быть отнесены к *ахад*, или одиночным сообщениям; это означает, что ни один из них не является *мутаваतिр*. Поскольку ни одно из сообщений не было передано двумя рассказчиками с хорошей репутацией, каждый из которых услышал сообщение от двух других рассказчиков с хорошей репутацией, а те, в свою очередь, слышали его от двух других рассказчиков с хорошей репутацией и так далее до Пророка. Ввиду невозможности подобного сценария необходимо заключить, что все хадисы являются одиночными сообщениями, т. е. не *мутаваतिр*.

Ахад, или единичные сообщения

На основании определенного набора критериев суннитские ученые разделили сообщения *ахад* на две категории: приемлемые (*макбул*) и неприемлемые (*мардуд*). Хадисы, которые считаются *макбул*, могут использоваться в качестве основы для правовых норм в исламе, которым мусульмане обязаны следовать, и они рассматриваются как таковые, обеспечивающие

гипотетическую достоверность (*speculative certainty*). Более того, обязанность мусульман действовать в соответствии с ними не зависит от наличия или отсутствия внешних доказательств, указывающих на их достоверность.

И видные ученые из числа поздних шиитов-двунадесятников, и зайдиты согласны с суннитскими учеными в том, что сообщения *ахад* являются законной основой для обязательных исламских правовых норм, даже если у них нет внешних доказательств в их пользу. Фактически большинство убеждений, считаемых важными принципами ислама, основаны на сообщениях, которые обладают лишь гипотетической достоверностью, и у нас нет ни одного высказывания их имамов по поводу того, что сообщения, обеспечивающие лишь гипотетическую достоверность, не могут быть основой для действий. Поистине, как передатчики хадисов, так и ученые по усулу сами действовали в соответствии с этими сообщениями, и очень многие имамы указывали на то, что следует действовать в соответствии с ними, как это видно, например, в сборнике хадисов ал-Кулайни (ум. 329 г. х./941) и в сборнике ат-Туси *ал-Истибсар*.

Большинство поздних ученых считали, что сообщения *ахад* следует отвергать и не действовать в соответствии с ними, если они не подкреплены внешними источниками. Ал-Муртада сообщает нам, что поздние ученые были единогласны в том, что подобные сообщения не могут быть основой для правовых норм в исламе. Наиболее выдающиеся ученые из их числа считали такую позицию слабо обоснованной.

Однако те, кто полагался на такие сообщения как на доказательства для правовой аргументации, оговаривали, что эти сообщения могут быть основой для действий только в том случае, если они приведены в авторитетных шиитских трудах. Такие труды должны были содержать иные, более достоверные сообщения, которые им не противоречат. На хадис, включенный в авторитетный шиитский труд, можно полагаться, даже если его рассказчик не имеет хорошей репутации и даже если это хадис *да'иф*, *мурсал*, *маукуф*, *мункати*, *му'аллал* или *мудтариб*, поскольку считалось достаточным, что он был принят учеными на основе непрерывности цепочки передачи и отсутствия несоответствий с хадисами, подлинность которых установлена, и других недостатков. Ранние ученые применяли термин *сахих* ('достоверный') к каждому сообщению, которое подкреплено доказательством, признано авторитетным, включая выполнение этих условий.

Одиночные хадисы обладают только гипотетической достоверностью

Ал-Хатиб ал-Багдади посвятил целую главу в книге *ал-Кифайа* опровержению «сомнительного утверждения, что одиночный хадис несет точные знания». Затем он пишет: «Одиночные хадисы неприемлемы в отношении аспектов религии, которые нравственно ответственные лица обязаны знать и выполнять <...> Однако они приемлемы для использования в вопросах, не требующих точности». Ал-Манаби пишет в этой связи:

В противоположность большинству мнений, согласно которым одиночные сообщения не несут какого-либо знания, имамы ал-Газали, ал-Амиди, ибн ал-Хаджиб и ал-Байдави считали, что одиночный хадис может давать точные знания, если он сопровождается внешним доказательством.

Ученый по *услу* аш-Шанкити (ум. 1393 г. х./1973) пишет:

Одиночный хадис не дает знания ни при каких условиях, даже если его рассказчик имеет хорошую репутацию, и будь или не будь он подкреплён внешними доказательствами. Это точка зрения большинства проникательных мыслителей, хотя некоторые придерживаются противоположного мнения.

Аш-Шатиби сказал: «Очевидно, что одиночный хадис не обеспечивает полную точность». Согласно Фахр ад-Дин ар-Рази:

Если одиночный хадис относится к вопросам, связанным с основами религии, то он недействителен, так как подобные вопросы требуют точности, а одиночный хадис обладает только гипотетической достоверностью.

Ал-Бакиллани (ум. 403 г. х./1013) писал:

Юристы и теологи-схоласты договорились называть каждое сообщение, которое не даёт точных знаний, одиночным сообщением, и неважно, передаёт его один человек или группа.

Аз-Захаби (ум. 749 г. х./1348) написал в книге *Тазкират ал-хуффаз*:

Это дает нам еще одну причину приводить многочисленные ряды рассказчиков хадисов, чтобы те были подняты до статуса сообщений, несущих подлинное знание, поскольку один рассказчик может быть подвержен забывчивости или полету фантазии.

Ан-Навави (ум. 676 г. х./1277) в книге *ат-Такриб* утверждает:

Если хадис назван подлинным, это не обязательно означает, что он достоверен бесспорно <...> Согласно шайху ибн ас-Салаху, любой хадис, включенный в сборники *Сахих* имама ал-Бухари и имама Муслима, является доподлинным и содержит точное знание. Однако это мнение оспаривается большинством выдающихся ученых, которые считают, что любой хадис, не являющийся *мутаватир*, обладает только гипотетическим знанием.

Процитировав слова ибн ас-Салаха из введения к книге *ал-Минхадж*, имам ан-Навави пишет в своем комментарии к *Сахиху* Муслима:

То, что утверждает здесь шайх, противоречит мнению большинства выдающихся ученых, считающих, что те хадисы в сборниках Муслима и ал-Бухари, которые не являются *мутаватир*, обладают только гипотетической достоверностью, поскольку это одиночные сообщения <...> Несмотря на то что мусульманское сообщество единогласно в необходимости применять содержание хадисов из этих двух

сборников на практике, мусульмане необязательно единодушны в том, что эти хадисы непременно восходят до Посланника Бога. Ибн Бурхан ал-Имам, например, категорически не согласен с теми, кто принял подход шайха (Ибн ас-Салаха).

В том же духе высказался и ал-Баздави (ум. 480 г. х./1087):

Что же касается утверждения, что мы можем обрести точные знания через одиночные хадисы, то оно безосновательно, ибо опровергается логикой и здравым смыслом. Причина этому такова, что одиночное сообщение неизбежно влечет вероятность, а то, что влечет вероятность, не может быть полностью точным. Отвергающий это проявляет свою глупость и невежество.

Ал-Газали высказал схожую позицию:

Одиночное сообщение не дает точных знаний. Это именно так, поскольку мы не верим всему, что слышим. Если бы мы верили всему, что слышим, и услышали бы две разноречивые истории, как бы мы смогли согласовать две противоположности?

Вышеприведенные цитаты — это лишь пример многочисленных утверждений, сделанных выдающимися учеными для подтверждения интуитивно очевидного факта, что одиночное сообщение несет только гипотетическое знание.

*Методологические различия между
ранними и поздними учеными по хадисам*

На уровне как метода, так и терминологии можно заметить явное различие между ранними учеными по хадисам — под ними обычно имеют в виду тех, кто был предшественником и современником ал-Хатиба ал-Багдади, и поздними учеными — теми, кто был после ал-Хатиба ал-Багдади (ум. 463 г. х./1071) и до ал-Хафиза ибн ал-Хаджар (ум. 852 г. х./1449). Это говорит нам о том, что науками о хадисах занимались две основные группы, каждая из которых выделялась своими отличительными методами, концепциями и научным стилем. Для первой из этих групп характерна практическая направленность, а для второй — теоретический подход.

Ранние ученые, которые подходили к наукам о хадисах с практической точки зрения, были основными критиками хадисов. Именно эта группа подарила нам большую часть наших современных источников информации о хадисоведении той эпохи, и главнейшими ее работами были *Сахих* Муслима и *Сахих* ал-Бухари. Отличительной чертой этой эры, которая приблизительно охватила первые пять веков по хиджре, было то, что ученые получали и распространяли хадисы только через устную передачу.

Что же касается группы поздних ученых, то их подход к хадисоведению заключался в том, чтобы извлекать и определять терминологию из существующих письменных источников. Эти поздние ученые также формулировали правила критического анализа

хадисов, основываясь на практике предшественников. В отличие от их предков, работе поздних ученых была присуща опора на письменные источники при передаче хадисов, а не непосредственная индивидуальная передача. Этот период также отмечен формированием принципов логики, почерпнутых из греческой философии, которая оказывала все более глубокое влияние на исламские правовые науки в целом и в частности на формулировки и разграничения.

Всевозможные различия между ранними и поздними учеными по хадисам коснулись исследований хадисов, основанных как на понимании, так и на передаче. Эти различия привели к тому, что сама фраза «наука о хадисах» стала определяться как специальный термин, а также повлияла на всю терминологию, связанную с хадисами, и на правовые нормы, которые она породила. Изменения, произошедшие в сфере исследований хадисов, привели к немалой путанице в применяемых учеными методах. Причем эта путаница углублялась, влияя почти на все принципы и основы, на которых поздние поколения ученых выстраивали свои начинания.

Критики хадисов раннего периода свое внимание обращали на сообщения и рассказчиков, что выделяло их из тех, кто пришел после них. Это связано с тем, что сообщения, с которыми они имели дело, они получали от непосредственных свидетелей. Таким образом, их работа основывалась на прямом контакте с рассказчиками хадисов, в результате чего они непосредственно знакомились с личными качествами и

условиями жизни рассказчиков. Следовательно, они обладали глубоким пониманием, которого не было у поздних поколений. Кроме того, вынося суждение о каком-либо рассказчике, они отказывались следовать непреклонным правилам. В отличие от своих последователей, они выносили суждение на основе учета конкретных обстоятельств и условий. У них не было единого правила, которое они применяли к случаям, когда хадис с непрерывной цепочкой передачи противоречил хадису с неполной цепочкой; или когда хадис, возводимый до самого Пророка, противоречил другому хадису, относимому только к одному из сподвижников; или когда в определенном хадисе было что-то добавлено или пропущено, независимо от того, кто это сделал — один рассказчик или больше. Все суждения выносились с учетом окружающих условий. Они могли отвергнуть добавление к тексту хадиса, сделанное заслуживающим доверия рассказчиком, даже несмотря на то, что он не противоречил сообщению, переданному кем-то другим. А в случае выбора между одним хадисом с непрерывным *иснадом* и другим хадисом с неполным *иснадом* они выносили решение в пользу хадиса с непрерывным *иснадом*, но могли отдать предпочтение и хадису с прерывающимся *иснадом* или сообщению, возведенному кем-то до слабого рассказчика, если имелись внешние доказательства того, что именно он сделал это правильно.

Следовательно, их метод был достаточно избирательным, на что указал ал-Хафиз ибн-Раджаб ал-Хан-

бали (ум. 795 г. х./1393) в своей работе *Шарх 'ула ал-ат-Тирмизи*. Также можно заметить, что оценки, даваемые ранними учеными рассказчикам, были относительными, а не абсолютными. Так, например, если знаток хадисов Шу'ба ибн ал-Хаджадж (ум. 160 г. х./777) или кто-то другой говорил, что такой-то передатчик является заслуживающим доверия или слабым, это не было однозначным вердиктом, требовавшим принять или отвергнуть все, что тот передал. Напротив, оценка была применима к конкретному случаю, обстоятельству или хадису. Ученые могут объявить хадис слабым из-за совершенной рассказчиком ошибки, хотя в целом они считали данного рассказчика заслуживающим доверия. Или, наоборот, они могли считать хадис подлинным в некоторых отношениях, несмотря на его общую слабость, в то же время не доверяя другим хадисам, переданным этим же рассказчиком.

Преобладание такого подхода может помочь объяснить несоответствия в оценках рассказчика, даваемых отдельно взятым имамом, таким как Йахья ибн Ма'ин, чья книга *ат-Тарих* полна наглядных примеров. Однако внешнее несоответствие происходит из-за нашего неведения относительно обстоятельств, на основе которых оценивался определенный рассказчик. Кроме того, к концу четвертого века по хиджре ученым по хадисам стало сложно и даже невозможно знакомиться с обстоятельствами жизни рассказчиков, поскольку хадисы изучались только по книгам.

Упомянутые факты поднимают вопросы об объективности и надежности правил, критериев, терминов

и определений, заложенных поздними учеными по хадисам. Те, кто сформулировал данные принципы, должны были провести кропотливую аналитическую работу, стараясь разобраться в многочисленных суждениях, связанных с рассказчиками и сообщениями, которые они унаследовали от своих предшественников. Они не знали о конкретных обстоятельствах, которые привели к появлению подобных суждений; поэтому не имели единого мнения о том, как их толковать и как выводить из них принципы и правила, поскольку, как мы увидели, большинство суждений ранних ученых по хадисам были относительными по природе и потому непостижимыми вне обстоятельств и ситуаций, в ответ на которые они были даны. Тем не менее ученые поздних поколений сформулировали жесткие правила, критерии и определения. После этого они стали оценивать правильность или ошибочность слов своих предшественников на основе этих стандартов и классифицировали переданные ими хадисы по своим собственным критериям и в свете своих собственных обстоятельств, а не тех, которые были у ученых, чьи труды они оценивали.

Влияние метода усуля на поздних ученых по хадисам

Имам аш-Шафи⁴и был первым ученым, обратившимся к теме основ исламской юриспруденции в своей книге *ар-Рисала*, — работе, которая демонстрирует глубокое знание им Сунны и сопутствующих дисци-

плин. Хотя сам аш-Шафи‘и критически относился к схоластической теологии и теологам, метод, который приняли для себя его последователи, писавшие об основах юриспруденции, подвергся сильному влиянию схоластической теологии. Подход его учеников к классификации исламской юриспруденции получил название «схоластико-теологический метод», который стал неразрывно связываться с Шафи‘итской школой правовой мысли. Этот метод также применялся маликитами и ханбалитами; однако именно Шафи‘иты первыми применили его в трудах по основам юриспруденции.

Необходимо напомнить в этой связи, что схоластико-теологический метод опирается на греческую логику при решении проблем, связанных с принципами юриспруденции и стандартизации юридических правил, и что ученые по *усулу* считали Сунну Пророка вторым источником исламского законодательства. Более того, практика изучения Сунны теологами-схоластами, основанная на понятиях и терминах, заимствованных у греческих философов и логиков, создала пропасть между теорией и практикой в науках о хадисах, подобно тому, как ученые по *усулу* вбили клин между юриспруденцией и ее принципами.

Поэтому, начиная с юриспруденции (*фикх*) и ее основ (*усул ал-фикх*), исламские науки в целом, включая, конечно же, и науки о хадисах, стали прогибаться под тяжестью наслоений аристотелевской логики и философии.

Примеры, показывающие несоответствие между подходами ранних и поздних ученых-хадисоведов

Как отмечает Бурхан ад-Дин ал-Букаи (ум. 855 г. х./1451), «ибн ас-Салах объединил методы ученых по усулу и ученых по хадисам, которые, в отличие от теологов-схоластов и ученых по усулу, не обладали установленными правилами для определения надежности рассказчика или сообщения».

Рассуждая о видах недостатков, которые могут проявиться в хадисе, современный ученый по хадисам Хамза ал-Малибари цитирует имама ал-Хакима ан-Нисабури (ум. 405 г. х./1014): «Доказательством для нас служит лишь знание, понимание и способность [рассказчика] запоминать». Далее ал-Малибари пишет:

Феномен эклектики, т. е. практики смешивания методов юристов, ученых по усулу и хадисоведов, значительным образом усложняет дела. Первой книгой, в которой применен подобный двойственный метод, была *ал-Кифайа фи улум ар-ривайа*, написанная ал-Хатибом ал-Багдади. Этот метод впоследствии стал обычной практикой среди поздних ученых, которые заполнили свои книги цитатами мнений теологов-схоластов и ученых по усулу, а также аргументами от каждой из групп до такой степени, что мнения этих мыслителей заглушили голоса самих критиков хадисов.

Ибн Раджаб ал-Ханбали сообщает нам:

Ал-Хафиз Абу Бакр ал-Хатиб (т. е. ал-Хатиб ал-Багдади) написал прекрасную книгу под названием *Тамйиз ал-мазид фи муттасил ал-асанид* («Различение между добавлениями, сделанными к хадисам с непрерывными цепочками передачи»), которая разделена на две части. В первой части он устанавливает, что допустимо как упоминать о добавлениях, сделанных к цепочке передачи, так и не упоминать о них. Во второй части он пишет, что подобные добавления следует отвергать <...> Ал-Хатиб здесь непоследователен. С одной стороны, он упоминает в *ал-Кифайа*, что люди не имеют единого мнения относительно различий между рассказчиками в вопросе о том, доходят их сообщения до Посланника Бога или нет. Однако ни одно из мнений не исходит от ранних ученых, которые хорошо знали Коран. Напротив, эти мнения взяты из книг теологов-схоластов. Помимо этого, он отдает предпочтение мнению, что добавления [к тексту хадиса или к цепочке передачи], сделанные заслуживающими доверия рассказчиками, принимаются безоговорочно. Это мнение, которое поддерживается теологами-схоластами и многочисленными юристами, противоречит той позиции, которую он занял в своей книге *Тамйиз ал-мазид фи муттасил ал-асанид*, за что подвергся критике некоторыми юристами и учеными по хадисам, согласившимися с его позицией в *ал-Кифайа*.

Комментируя далее труды ибн ас-Салаха, ал-Хафиз ал-Ала'и (ум. 761 г. х./1359) написал:

Шайх Таки ад-Дин ибн ас-Салах, который придерживался среднего курса между учеными по хадисам и учеными по усулу, разделил добавления к хадисам на три вида. Однако в том, что касается таких добавлений, следует обращаться лишь к критикам хадисов. Ведь этот вопрос лежит в основе их специализации, и только на их подход можно опираться, определяя, какое добавление к хадису приемлемо, а какое — нет. Авторитет этих критиков зиждется на широком заучивании ими хадисов, на их понимании содержания и на их знании обстоятельств, касающихся сообщений <...> Те, кто осведомлен в области изучения хадисов, разъяснили, что способов оспорить подлинность хадиса не перечесать и что нет установленного критерия, на основе которого можно оценить все хадисы. Напротив, каждый хадис должен обсуждаться отдельно. К этому обсуждению должны быть привлечены опытные, проницательные исследователи со знанием многих рядов рассказчиков и форм передачи. Вот почему ранние ученые по хадисам не выносили обобщающих суждений. Напротив, их мнение менялось в зависимости от того, что они находили в определенном хадисе. И Богу известно лучше.

Ал-Малибары отмечал:

Согласно группе ведущих ученых юриспруденции и ее основ, добавление к хадису или цепочке его передачи, сделанное заслуживающим доверия рассказчиком, должно быть принято безусловно.

Этой же позиции придерживался в своих трудах и шайх Мухйи ад-Дин ан-Навави (ум. 675 г. х./1277).

Однако подобное мнение спорно. Возьмем, например, хадис, который восходит лишь к одному источнику или к первому его рассказчику, но при этом одним путем он был передан группой заслуживающих доверия рассказчиков по памяти, а другим путем — единственным рассказчиком, известным тем, что он менее точен и умел в запоминании по сравнению с упомянутой группой. Этот единственный рассказчик включил добавления, которые противоречат тому, что было передано целой группой. Как же тогда нам принимать такое добавление? Этот вопрос приобретает особую остроту, если шайх этих рассказчиков — тот, кто, как аз-Зухри и другие, подобные ему, собрал и сохранил эти сообщения. В таких случаях можно сказать: если шайх рассказал хадис, тогда его услышали ученики шайха, которые запомнили огромное число хадисов. И если они его услышали, тогда они передадут его сами, не позволив, чтобы он был забыт или предан забвению. В этой и подобных ситуациях наиболее вероятно, что включивший добавление рассказчик допустил ошибку.

Подобная аргументация была использована имамом аш-Шафи‘и в книге *ал-Умм*, где он рассуждает о добавлении, включенном Маликом и другими в хадис об освобождении раба¹. Согласно аш-Шафи‘и:

Рассказчик[, который включил добавление,] допустил ошибку, в отличие от тех, кто запомнил больше и лучше, чем он. Он также мог ошибиться, когда включал нечто такое, что сходно с сообщением других рассказчиков, но что он не запомнил с их слов. Здесь необходимо иметь в виду, что в группу, о

которой идет речь, входит большее число людей, чем этот один человек. А потому следует отвергнуть добавление, идущее вразрез с сообщением, рассказанным другими, которые запомнили больше и которые превосходят числом человека, передавшего указанное добавление.

Следовательно, из сочинений ибн ас-Салаха, касающихся слабости в хадисе, можно сделать вывод, что решение о том, принимать или нет добавление к хадису как достоверное, зависит от контекстных доказательств. Ал-Малибари в связи с этим заявляет:

Контекстное доказательство будет меняться от одного хадиса к другому. Нет единого критерия, по которому можно измерить все хадисы. И дело не просто в том, противоречит ли один заслуживающий доверия передатчик группе заслуживающих доверия передатчиков, или считается ли какой-то рассказчик более заслуживающим доверия. Единственными людьми, которые способны оценить качество доказательства, его смысл и научные аспекты, являются критики хадисов. Ибн ас-Салах говорит об этом, когда упоминает о «дополнительном доказательстве, которое предупреждает знающего (*ал-‘ариф*) в этой связи», где термин *‘ариф*, или «знающий», конкретно указывает на критика хадисов.

Другие два вида хадисов, связанных с добавлениями достоверных рассказчиков, называются *шазз* («неправильный») и *мункар* («непризнанный»). Ибн ас-Салах разделяет категорию *шазз* на два вида. Первый вид — это отдельный хадис, который противоречит

другому хадису, переданному заслуживающим доверия рассказчиком, а второй вид — это хадис, переданный слабым рассказчиком, но не противоречащий сообщению какого-то другого рассказчика. К первому виду относятся переданные заслуживающим доверия рассказчиком хадисы, содержание которых противоречит сообщению от того, кто считается более способным к запоминанию. Это противоречие имеет много форм, среди которых добавление или, наоборот, упущение в цепочке передачи, основном тексте или в обоих текстах. Если рассказчик добавляет к хадису то, что было упущено кем-то, кто лучше способен запомнить сообщение, тогда хадис относится к первому виду *шазз*, упомянутому выше. Если же рассказчик, включающий в хадис добавление, способен запомнить сообщение лучше, чем тот, кто не включил его, то хадис оценивается как достоверный, или *сахих*. Это ясно указывает, что до того, как принять добавление к хадису, сделанное заслуживающим доверия рассказчиком, мы должны рассмотреть факторы и обстоятельства, подтверждающие, что рассказчик точно запомнил сам хадис.

Исходя из этого, Ал-Хафиз ибн Хаджар устанавливает тесную связь между тем, определен ли хадис как неправильный, или *шазз*, и добавлениями, сделанными заслуживающим доверия рассказчиком.

Критики хадисов оговаривают, что для того, чтобы хадис был *сахих* (достоверным), он не должен быть *шазз* (неправильным), поскольку термин *шазз* описывает сообщение, которое, хотя и было передано

заслуживающим доверия рассказчиком, противоречит сообщению, переданному тем, кто известен большей точностью при запоминании, либо группой, либо кем-то более ученым. Тогда возникает вопрос: следует ли такой хадис относить к *сахих* или *шазз*? В этом случае у нас нет иного выбора, кроме как признать противоречие между безусловным принятием добавления, сделанного заслуживающим доверия рассказчиком, и той оговоркой, что ни один достоверный хадис не может быть классифицирован как неправильный, или же устранить различия между двумя формами хадиса.

Далее будет показано, что хадисы, по поводу которых имеется разногласие из-за добавлений, сделанных заслуживающими доверия рассказчиками, будь то добавления к цепочке передачи или к основному тексту, относят к категории «неправильный», или *шазз*, если добавления являются результатом ошибки или заблуждения. Поэтому не каждое добавление, сделанное заслуживающим доверия рассказчиком, может быть принято как правомерное. Ал-Хафиз ибн Хаджар, комментируя данный вопрос, отмечает, что если ученые по хадисам оговаривают, что хадис будет оценен как подлинный только тогда, когда он не считается неправильным, то ученые по *усулу* принимают добавления, которые могут рассматриваться как неправильные учеными по хадисам. Объясняя данную разницу в подходах, ал-Хафиз ибн Хаджар предполагает, что ибн ас-Салах, рассуждая о слабости хадисов, опирался на понятия, взятые от ученых по хадисам, а

не заявлял о своем мнении, однако рассуждая о неправильных хадисах, он мог счесть более весомыми мнения юристов и ученых по *усулу*. И Богу известно лучше.

Оценивание рассказчиков: объективность и субъективность

Определение и тематика этой науки

Дисциплина, которая на арабском называется *'илм ар-риджал* (букв.: 'наука о мужчинах'), занимается исследованием обстоятельств и личных качеств рассказчиков хадисов, чтобы решить, принимать или отвергать их сообщения. Учитывая многие факторы, под влиянием которых сообщение принимается или отвергается, эта наука разделилась на многочисленные поддисциплины, изучающие такие темы, как: история рождения и смерти; имена, прозвища, звания; генеалогия; страны и путешествия; шайхи и их ученики; оценка передатчиков; методы различения между рассказчиками, когда, например, их имена одинаковы, но относятся к разным людям, или имена записаны без огласовок и потому могут быть неправильно прочитаны или спутаны с другими; выявление слабых и достоверных рассказчиков и прочие.

Эта наука изучает сообщения конкретных рассказчиков на предмет того, следует их принять или отвергнуть. Хотя термин «рассказчик» (*ар-рави*) мужского рода, он подразумевает и мужчин и женщин;

следовательно, термин *'илм ар-риджал* не имеет гендерного ограничения. Эта наука никоим образом не самостоятельна и не автономна, она является ответвлением историографии, изучающей историю определенного класса людей. В *Мифтах ас-Са'ада* Таша Кубры Зада сказано: «Эта наука, с одной стороны, является отраслью истории, с другой стороны — отраслью науки о хадисах». История как наука изучает человечество и время в целом, а *'илм ар-риджал* занимается конкретно рассказчиками: их личными качествами, временем, в которое они жили, их путешествиями и жизненным путем.

Кто такие сподвижники Пророка?

Ранние исследователи личных качеств рассказчиков исключали из рассмотрения тех, кого они называли сподвижниками Пророка, поскольку каждого из них считали людьми такими честными, что не было нужды узнавать об их нравственности.

Ученые по хадисам определяли сподвижников Пророка как «тех, кто встретил Пророка, уверовал в него и умер мусульманином». Согласно этим ученым, под актом встречи с Пророком, о котором сказано в определении, имеется в виду любая встреча, даже если она была мимолетной. Таким образом, определение сподвижника не требует, чтобы человек провел год или более с Пророком или же участвовал в войне под его предводительством. В то же время ученый по хадисам 'Асим ал-Ахвал (ум. 140 г. х./757) оговаривал, что человек должен считаться сподвижником Про-

рока в более общепринятом смысле этого термина; это условие точно так же оговаривается учеными по *усулу*. Существуют и многие другие определения этого термина, но обсудить их все не позволяет место.

Ученые по *усулу* не имели единого мнения относительно смысла термина «сподвижник». Некоторые считали, что это любой, кто видел Пророка, но не находился рядом с ним значительный период времени и не передавал сообщения с его слов. Другие делали оговорку, что для того, чтобы называться сподвижником, человек должен был видеть Пророка и быть с ним долгое время, даже если он не передал от него сообщений. Третьи определяли термином «сподвижник» лишь того, кто провел значительное время с Пророком и получил от него знания.

Чтобы кто-то мог быть определен как сподвижник Пророка, он или она должны были умереть мусульманами; следовательно, этот термин неприменим к тем, кто видел Пророка и уверовал в него, но умер немусульманином. Некоторые ученые, такие как ан-Навави и ал-Ираки, включали в число сподвижников Пророка тех, которые во времена его пророческого призыва были молодыми людьми в возрасте, достаточно зрелом для того, чтобы понимать умные беседы и участвовать в них; в эту группу были включены такие люди, как внуки Пророка ал-Хасан и ал-Хусайн, Махмуд ибн ар-Раби‘а и другие. Что касается молодежи, еще не достигшей возраста зрелости, то их сообщения не признавались авторитетными, а относились к категории *мурсал*, несмотря на то, что они

удостоились звания сподвижника. Ал-Бухари дал сподвижникам такое определение: «Все мусульмане, видевшие Пророка». Это определение отвергается многими юристами на основании двух аятов из суры *ал-Мунафикун*:

Когда мунафики приходят к тебе, они говорят: «Свидетельствуем, что ты истинно — посланник Аллаха». Аллах знает, что ты — Его посланник, и Аллах свидетельствует, что мунафики — лжецы. Прикрываясь своими клятвами, словно щитом, они сошли с пути Аллаха. Воистину, мерзки их деяния! (Коран, 63: 1–2).

Упомянутые здесь лицемеры были жителями Мадины, которые называли себя мусульманами и видели Пророка. Однако они тайно вели войну с исламским призывом и плели заговоры против мусульман. Поэтому Коран предостерег их и пригрозил им изгнанием из общества Пророка:

Если мунафики и те, чьи сердца порочны, и распространители [ложных слухов] в Мадине не перестанут (злословить о муслимах), то ты одолеешь их благодаря Нашей поддержке и недолго они будут соседствовать с тобой здесь (т. е. в Мадине) (Коран, 33: 60).

Как доказать, что отдельный человек — сподвижник Пророка

Человека можно считать сподвижником Пророка, если выполняются следующие условия: 1. Есть сообщение мутаватир, которое свидетельствует о спо-

движничестве человека, например, сообщение, в котором Пророк объявляет десяти своим сподвижникам, упомянутым поименно, что они пребудут среди обитателей рая. 2. Есть широко распространенные сообщения, свидетельствующие об этом сподвижничестве. 3. Есть высказывание, подтверждающее этот факт со стороны кого-то еще, кто известен как сподвижник Пророка. 4. Есть высказывание одного из последователей, считающегося заслуживающим доверия, которое основано на подтверждении со стороны кого-либо еще. 5. О таком сподвижничестве было заявлено кем-то, кто жил во времена Пророка и, будучи известен честностью характера, не мог солгать.

Честность сподвижников

Суннитские ученые, а также ученые-зайдиты и некоторые из мутазилитов считали, что все сподвижники Пророка, включая тех, кто участвовал в мятежах во время и после убийства ‘Усмана ибн ‘Аффана в 35 г. х./565 г., были честными. Согласно этому мнению, они могли быть отнесены к числу сподвижников Пророка, даже если совершали серьезные грехи. С другой стороны, некоторые ученые считали, что личные качества сподвижников Пророка необходимо исследовать так же, как качества и других рассказчиков хадисов. Согласно следующему мнению, все сподвижники были честными, пока не настало время расколов между ними; если же рассматриваемое сообщение было передано после этого момента в истории, личные качества сподвижника должны быть та-

ким же предметом исследования, как черты любого другого рассказчика. Согласно еще одному мнению, любое сообщение, переданное сподвижником после этих событий, следует отвергнуть, поскольку одна из двух сторон должна ошибаться; однако неизвестно точно, кто из них был неправ. И, наконец, есть те, кто утверждает, что мы должны принимать хадисы, переданные сподвижниками после этих событий, если они носят индивидуальный характер, поскольку наше основное знание о сподвижниках — то, что они честны; следовательно, у нас нет оснований подозревать их в безнравственности, и ввиду наличия доказательств обратного подобное подозрение не может быть подтверждено просто потому, что мы знаем, что одна из сторон конфликта, пока не установлено какая, ошибалась.

Знания сподвижников

Не все сподвижники были в равной степени осведомлены в том, что Пророк говорил и делал. В этой связи Масрук писал:

Я сидел со сподвижниками Мухаммада и увидел, что они подобны углублениям в земле, куда собирается дождевая вода. Некоторые из них настолько малы, что их воды хватит только одному человеку. Другие чуть больше, — их хватит для двоих. Третьи — как средней величины водоем, их хватит сотне людей. А есть и такие, что размером с пруд или озеро, — их хватит для населения всей Земли.

Ибн Хузайма (ум. 311 г. х./923) признавал, что сподвижники могли забыть некоторые хадисы:

Сподвижники могли сокращать некоторые истории из жизни Пророка, рассказывая их, а в других случаях они могли рассказать о событиях с совершенной точностью. Кое-кто из тех, кто слышал сообщения, могли запомнить некоторые из событий, но не все, и они могли забыть некоторые из сообщений после того, как запомнили их.

Итак, если подобное могло произойти с самими сподвижниками, тогда чего нам ожидать от других?

Рассуждая о том, как оценивать знание, которым обладает один из сподвижников, ибн Хазм указал:

Его [сподвижника] знание можно установить одним из двух средств. Первое — это количество переданных им сообщений и количество изданных им фетв. Второе — степень, в которой Пророк привлекал его к себе на службу. Ведь Пророк не нанимал тех, кто не обладает знанием. Следовательно, это основные свидетели широты чьего-то знания.

Терминология, используемая в *'илм ар-риджал*

Существует ли системный метод оценки личных качеств рассказчика, который был общим для ранних и поздних ученых? Если да, то какие специальные термины использовались при этом и как их использо-

вали ранние и поздние ученые? И наконец, какие критерии помогают нам получить правильные оценки?

*Формулирование системных правил
и субъективная интерпретация при оценке
рассказчиков*

Ранние критики хадисов часто по-разному оценивали отдельно взятого рассказчика. Один и тот же рассказчик мог получить различные оценки от одного и того же критика, из-за чего поздние ученые зачастую давали свои собственные интерпретации оценкам ранних ученых и их терминологии, ошибочно пытаясь согласовать то, в чем они видели непоследовательность. Это происходило несмотря на то, что опытный, знающий, заслуживающий доверия критик наверняка должен иметь причины для того, чтобы менять выводы об одном и том же рассказчике в зависимости от ситуации. Например, на оценку рассказчика критиком может повлиять что-либо еще, услышанное им от этого же рассказчика. Ал-Му‘аллими (ум. 966) прокомментировал подобные ситуации в книге *ат-Танкил*:

Собирающий хадисы может спросить об определенном рассказчике, а затем оценить его на основе того, что он знает о нем в общем. Затем он может услышать другой хадис, переданный этим же рассказчиком, и заключить, что точку зрения ему стоит поменять. В результате появляется противоречие между разными его оценками. Такое, несомненно, произошло с Даракутни, чей *Сунан* и другие работы со-

держат многочисленные тому примеры. Он может сам вынести даже два или три различных заключения, считая каждое из них абсолютным.

В другом месте *ат-Танкил* ал-Му‘аллими пишет:

Мнение собирателя хадисов о том или ином сообщении проистекает из двух процессов. Первый — это поиск информации о рассказчике и размышление как о его личных качествах, так и о переданных им хадисах; из этого исследователь получает общее представление о рассказчике и его работе. Второй — это переосмысление общей картины и применение ее в более широком формате, в контексте которого он приходит к заключению о том или ином конкретном хадисе, связанном с рассматриваемым рассказчиком.

Первый процесс ведет к суждению, которое может быть названо «абсолютным» в том смысле, что оно не будет поставлено под сомнение другим суждением, если интерпретация ученым информации не изменится. Что же касается второго процесса, то он может повлечь за собой изменения в подходе ученого при оценке им отдельно взятого хадиса. Предположим, например, что общее мнение ученого о рассказчике таково, что он «правдивый, но со склонностью к фантазиям».

Тогда если ученый рассматривает рассказчика в ходе исследования двух разных хадисов от него, то мы вполне можем увидеть различия в оценках ученого от одного хадиса к другому. Показывая этот феномен на конкретных примерах, ал-Му‘аллими приво-

дит случай, когда оценка отдельно взятого рассказчика не является полностью ясной. Критик хадисов дает свою личную оценку рассказчику; однако то, что он говорит о рассказчике, разнится в зависимости от ситуации или времени.

Упомянув ряд ученых в сфере изучения хадисов и оценки рассказчиков до времен Йахьи ибн Ма'ина (ум. 233 г. х./848), аз-Захаби написал:

Еще одним выдающимся ученым в сфере оценки рассказчиков был Йахья ибн Ма'ин, которого однажды 'Аббас ад-Дури, 'Усманад-Дарами, Абу Хатим и многие другие спросили о различных рассказчиках хадисов. Он отвечал каждому из них, основываясь на своей личной интерпретации. По мере того, как он говорил, его мнения и методы выражения своей позиции об определенных рассказчиках изменялись точно так же, как изменились интерпретации и мнения юристов и других муджтахидов. Поскольку критики, выражающие наиболее широкий спектр мнений об определенном рассказчике, — это те, кто больше всего прибегает к иджтихаду в этой связи, это также те, кто написал больше всего о рассказчиках хадисов, и те, кого больше всего спрашивали о рассказчиках. Именно к этой группе ученых принадлежал ибн Ма'ин и Даракутни.

Можно даже найти случаи, когда критик выражает два различных мнения об одном и том же хадисе. Одно из этих мнений является результатом влияния обстоятельств вокруг рассказчика хадиса, а второе зависит от манеры и тона человека, который интересо-

вался его мнением, или от обстановки, в которой был задан вопрос. Задающий вопрос мог вести себя жестко, желая от критика прямоты при оценке, что придаст ей некий оттенок. Ибн Раджаб в комментарии к труду ат-Тирмизи *ал-Хилал ал-кабир* включил сообщение, переданное ‘Али ибн ал-Мадини, который сказал:

Однажды я спросил Йахйу ибн Са‘ида о Мухаммаде ибн ‘Амре ибн ‘Алкама. Он ответил: «Ты хочешь от меня снисходительности или прямоты?» «Я хочу от тебя прямоты», — сказал я. На что он ответил: «Он не из тех, кто тебе нужен. Он говорил: „Наши шайхи — Абу Салама и Йахйа ибн ‘Абд ар-Рахман ибн Хатиб“».

Ал-Хатиб ал-Багдади написал в книге *ал-Кифайа*:

Мнения критиков о рассказчиках загадочны и замысловаты. Критик, услышав что-то нелестное об определенном рассказчике, мог перестать цитировать его хадисы, даже если услышанное им не давало оснований для того, чтобы отрицать сообщение этого рассказчика или сомневаться в его честности. Если рассказчик жив, тогда услышавший критику в его адрес сочтет свое действие предпочтительным в надежде, что рассказчик проявит сдержанность и воздержится от действий, которые отражают слабость характера. Если же рассказчик уже умер, то человек, сообщивший хадис со слов этого рассказчика, должен быть отнесен к той же категории, что и сам рассказчик. Другие считают, что лучше проявить предосторожность ради религии, проведя исследование,

чтобы увидеть, имеют ли распространение другие столь же подозрительные, сообщения. В конце концов, человеческой природе свойственно раскрывать чьи-то добродетели и скрывать пороки. Однако если кто-то действует неподобающе, то следует остерегаться того, что он может действовать подобным же образом и в другом случае. Вот почему ‘Умар ибн ал-Хаттаб сказал: «Если кто-то ведет себя с нами подобному, мы на него полагаемся, а его внутренние намерения — не наша забота. Но если кто-то ведет себя с нами дурно, мы не доверяем и не верим тому, что он говорит, даже если он возражает, что у него были добрые намерения».

В своей книге *ат-Та‘дил ва ал-Джурх* ал-Баджи (ум. 474 г. х./1096) отметил:

Критик, который счел рассказчика честным, скажет: «Такой-то заслуживает доверия», при этом имея в виду, что хадисы, переданные таким рассказчиком, могут быть использованы как правовые доводы. Или скажет: «Такой-то приемлем», подразумевая под этим, что хадисы, переданные данным рассказчиком, могут быть использованы как правовые доводы. Критика могут спросить о добродетельном, праведном человеке, который более или менее надежен в своих сообщениях и которого сравнивают с более слабыми рассказчиками. На чей-то вопрос «Что ты думаешь о таком-то?» будет дан ответ: «Он заслуживает доверия», означающий, что он более достоин доверия, чем те, с кем его сравнивают.

Представив многочисленные примеры описываемых им случаев и приведя доказательства своим словам, ал-Баджи объясняет:

Это показывает нам, что утверждения, сделанные подобными критиками, отражают заданные им вопросы и различаются соответственно, и будут основаны на сравнении тех, о ком задан вопрос.

Рассказчику точно так же могут приписываться дефекты характера из-за чего-то, что, будучи сделано или сказано кем-то еще, не будет основанием для такой оценки в силу того, что этот последний всем известен своей добродетелью и знанием. Ал-Баджи завершает свое рассуждение словами:

Поэтому слова, используемые критиками в их негативной или положительной оценке рассказчиков, должны толковаться теми, кто обладает хорошим пониманием их намерений и целей. Единственные, у кого есть такое понимание, — это те, кто обладает специальными знаниями об этой сфере исследований. Те же, у кого нет такой подготовки, не могут понять слова критиков, что бы они ни думали на этот счет.

Рассуждая об этой области исследований, современный ученый шайх Хасан ‘Абд ал-Маннан отмечает:

Вначале необходимо понять, что решение о том, является ли хадис достоверным или слабым, — это вопрос интерпретации. Он зависит от того, как определяются понятия. И особенно он зависит от иссле-

дования цепочек передачи других хадисов, переданных этим же рассказчиком. Рассматриваемый рассказчик может считаться недостойным доверия, например, у Ахмада и Абу Хатима, а Бухари, Йахйя ибн Ма'ин и другие могут не согласиться с этой оценкой. Все эти ученые могли исследовать рассматриваемые хадисы, но на основе различных критериев. Они точно так же могли придерживаться несовместимых методов. Ученый по хадисам может оценить хадис как достоверный или слабый, не раскрывая доказательство, на котором основано это его суждение, и такому подходу есть множество примеров.

Обзор науки об оценке рассказчиков (‘илм ар-риджал)

Мы склонны предполагать, что критикам хадисов было хорошо известно о рассказчиках с того времени, как начали передаваться сообщения. Однако становление науки об оценке рассказчиков произошло лишь спустя более 160 лет. В своем сборнике *Сахих* имам Муслим цитирует ибн Сирина (ум. 115 г. х./733):

Они (собиратели хадисов) не спрашивали о цепочке передачи сообщения. Когда произошла большая смута, люди сказали: «Назови нам своих рассказчиков». И если рассказчик оказывался правоправным, его хадисы принимались, а если он оказывался новатором, они отвергались.

Рассуждая о зарождении науки об оценке рассказчиков, Салих ибн Мухаммад ал-Багдади (ум. 293 г. х./906) сообщает нам, что первым человеком, подняв-

шим тему о личных качествах рассказчиков, был Шу'ба ибн ал-Хаджадж (ум. 160 г. х./777). За ним последовал Йахйя ибн Са'ид ал-Каттан (ум. 198 г. х./813), за которым последовали Ахмад ибн Ханбал (ум. 241 г. х./855) и Йахйя ибн Ма'ин (ум. 233 г. х./847).

Однако метод, применяемый при исследовании рассказчиков, отличался у каждого из критиков. Йакуб ибн Шайба однажды спросил Йахйю ибн Ма'ина: «Знаешь ли ты хоть одного последователя, кто подбирал бы своих рассказчиков так же, как это делал ибн Сири?» «Нет», — ответил он, качая головой.

Пробелы в методологии оценки рассказчиков

Фальсификация (ат-Тадлис) и фальсификаторы (ал-мудаллисун)

Словарное определение арабского глагола *далласа* — «совершение лжи, скрывая недостатки или ошибки». Как технический термин в сфере изучения хадисов этот глагол означает действие рассказчика по сокрытию ошибки или недостатка в сообщении для того, чтобы ввести в заблуждение слушателя. Это хитрость и двуличие, которые постоянно осуждались учеными по хадисам.

Несмотря на то, что практика фальсификации хадисов рассказчиками приняла угрожающие масштабы в целом и среди рассказчиков из Ирака в частности,

книги по оценке рассказчиков содержат описание не более сотни подобных фальсификаторов хадисов. Анализ трудов о фальсификаторах хадисов показывает, что последних было приблизительно 130. Если исключить тех, кто лишь подозревался в фальсификации, тогда около 120. Если же исключить еще и тех рассказчиков, кто был сочтен слабым не по причине фальсификации хадисов, их останется не более 75. Эти 75 были единственными рассказчиками, чьи хадисы принимались ранними учеными по хадисам только при условии, если они прямо заявляли, что слышали хадис от конкретного человека, говоря: «Мой шайх передал мне...», «Такой-то и такой-то передал мне» и т. д. Итак, включает ли это число всех рассказчиков, занимавшихся фальсификацией хадисов? Скорее всего, что нет.

Ибн ‘Абд ал-Барр (ум. 423 г. х./1071) писал в книге *ат-Тамхид*: «Фальсификаций хадисов среди рассказчиков в Куфе — множество». Шу‘ба ибн ал-Хаджадж писал об этом же: «Единственные повстречавшиеся мне рассказчики, которые не занимаются фальсификацией, — ‘Амр ибн Мурра и ибн ‘Аун». По этой причине имам Малик назвал Ирак «монетным двором хадисов», поскольку хадисы выпускались там в обращение подобно тому, как выпускаются деньги на монетном дворе. Кроме того, фальсификацией хадисов занимались сами имамы и те, кто передавал хадисы от них. Ибн ал-Мубарак (ум. 181 г. х./797) сказал: «Бакиййа ибн ал-Валид был бы прекрасным передатчиком хадисов, если бы не тот факт, что вместо того,

чтобы использовать имя, по которому рассказчик хорошо известен, он использует прозвище этого человека (т. е. „Отец такого-то“ — Абу Фулан), и вместо того, чтобы использовать прозвище, по которому рассказчик наиболее известен (Абу Фулан), он использует обычное имя этого человека („Такой-то, сын такого-то“). Далее Ибн ал-Мубарак добавил, что какой-то рассказчик «годами рассказывал нам хадисы со слов кое-кого, известного как Са‘ид ал-Ваххази, и мы лишь гораздо позже обнаружили, что человеком, от которого он передавал свои сообщения, был ‘Абдаллах ал-Куддус (чьи хадисы единогласно считались недостоверными)». Другие примеры также показывают, насколько сложно было выявить фальсификацию хадисов даже среди своих современников.

Ложь

Число ложных хадисов с течением времени должно было расти. Шу‘ба ибн ал-Хаджадж писал: «Никто не исследовал существующие хадисы так же строго, как это делал я, и я обнаружил, что три четверти из них ложные». Если мы отследим этот процесс назад во времени, то увидим (как и другие ученые по хадисам), что он начался во времена сподвижников Пророка! ‘Усман ибн ‘Аффан заметил: «Люди передают от Посланника Бога то, что я раньше никогда не слышал!» В подобном же духе однажды написал письмо и Му‘авийа ибн Абу Суфйан:

До моего ведома дошло, что некоторые люди из вас передают сообщения, которые не соответствуют

Книге Бога и не пришли к нам от Посланника Бога. Такие люди — невежды!

Ал-Бухари привел в своем сборнике *Сахих* со своей собственной цепочкой передачи:

Хамид ибн ‘Абд ар-Рахман сообщил мне, что слышал, как Му‘авийа рассказывает о Ка‘бе ал-Ахбаре группе курайшитов в Мадине:

Он [Ка‘б] был одним из самых правдивых рассказчиков хадисов от Людей Писания. Но, несмотря на это, мы не исключаем возможность того, что он мог передать ложь преднамеренно.

Неизвестность рассказчика

Ученые по хадисам считают хадис слабым, если его цепочка передачи содержит имя рассказчика, которого сочли неизвестным². Однако критерий, на основе которого рассказчик оценивался как известный или неизвестный, изменялся во времени и пространстве. Следовательно, один и тот же хадис мог помещаться по категориям от достоверного до слабого и назад. По этому поводу Ахмад ибн Ханбал сказал:

Рассказчик, считавшийся неизвестным, больше не будет считаться таковым, если мы узнаем, что с его слов передавал хадисы имам. Однако имам мог передать хадис со слов того, кто не является заслуживающим доверия.

Приведя примеры подобных хадисов, Ибн Раджаб отметил:

То, что заслуживающий доверия человек передает хадис, не означает, что заслуживает доверия и человек, со слов которого он передает. Ибо мы знаем, что многие заслуживающие доверия рассказчики, такие как Суфйан ас-Саури, Шу‘ба и другие, передавали сообщения от слабых рассказчиков.

Провинциальность

Провинциальность — это своего рода предвзятость и нетерпимость. Если обнаруживается, что критик находится под влиянием такой предвзятости или нетерпимости, тогда его оценка хадисов становится недействительной независимо от того, считал ли он хадисы достоверными или недостоверными, а рассказчика — сильным или слабым. Тем не менее Ваки ибн ар-Джаррах сказал: «Нет никого из нашей местности, кого мы считаем честным». Суфйан ибн Уйайна сказал: «Если кто-то ищет достоверные хадисы и цепочки передачи, которые вселят уверенность в сердца людей, пусть берет свои сообщения у людей Мадины». С другой стороны, Аз-Зухри писал: «Никогда я не видел людей, более склонных к порыванию уз ислама, нежели Макканцы». Когда ‘Абд ар-Рахмана ибн Махди спросили о хадисах, переданных рассказчиками из Леванта, он пренебрежительно отмахнулся в ответ, а Абу Сулайман ар-Джузджани (ум. 823 г. х./1422) заклеил позором людей Куфы за то, что они шииты, и за их привычку обманывать других.

Сентиментальность

Чувства не должны иметь ничего общего со знанием. Но, к сожалению, они повлияли на оценку многими критиками как рассказчиков, так и хадисов. Имам Малик, например, очень полюбил Айуба ас-Сахтийани (ум. 131 г. х./749) и объявил его заслуживающим доверия рассказчиком, говоря: «Когда упоминается Пророк, он рыдает. И видя его огромное благоговение по отношению к Пророку, я начал записывать его сообщения». Однако ан-Насаи (ум. 303 г. х./915) отказался передавать сообщения от имама Ахмад ибн Салиха из-за того, что тот не желал рассказывать сообщения непосредственно ему³. Если бы позволило место, мы привели бы много других случаев, когда сентиментальностью были подпорчены суждения выдающихся религиозных ученых.

Подражание

Многие критики хадисов, которые не были знакомы с обстоятельствами жизни и личными качествами рассказчиков, просто повторяли мнения и оценки своих коллег. Некоторые из этих критиков затем отрекались от своих первоначальных мнений, получив возможность узнать людей, о которых они вели речь. Знаток критического анализа хадисов Йахйя ибн Са'ид подражал другим, обличая Рауха ибн Убады (ум. 205 г. х./821), хотя, не зная его лично, счел его заслуживающим доверия, т. е., по сути, он из одного человека сделал двух.

Юридический и схоластический конфессионализм

Различия между правовыми школами и конфессиями не имеют ничего общего с вопросом принятия или отклонения хадиса, особенно когда рассматриваемые хадисы не превозносят одну школу над другой. К сожалению, именно эти разногласия повлияли на оценку учеными конкретных рассказчиков хадисов. Абу Ханифа перестал передавать хадисы со слов Ата ибн Раба (ум. 114 г. х./732), поскольку тот издал правовую норму в пользу временного брака (*завадж ал-мут‘а*), а Ахмад ибн Ханбал перестал передавать хадисы со слов ‘Али ибн ал-Мадини (ум. 234 г. х./849), и каждый, кто сотрудничал с правителями-мутазилитами в теологическом дознании, подвергал нападкам тех, кто, подобно Алмаду, считал, что Коран не был создан.

И список можно продолжить. Глядя на те крайности, до которых доходили люди хадисов при распространении повествований, на межконфессиональные баталии, фальсификации и измышления хадисов, некоторые хадисоведы начали тосковать по «старым временам», существовавшим до того, как исламское наследие переполнилось сообщениями любого вида и величины. В таком же духе высказался и Суфьян ас-Саури: «Лучше бы мне никогда этим (т. е. собиранием хадисов) не заниматься, выгодно мне оно или нет!»

Претензии к рассказчикам хадисов

При оценке рассказчиков хадисов, отрицательной или положительной, необходимо руководствоваться честностью и объективностью, а не личными пристрастиями. Однако события в сфере критического анализа хадисов пошли иначе. Аш-Шафи'и передал, что Суфйан ас-Саури однажды сказал Шу'бау: «Тебе следует критиковать Джабира ар-Джу'фи, являющегося рафидитом, иначе я буду критиковать тебя...»⁴ Возможно, это вынудило однажды Шу'баа сказать: «Если бы я передавал вам хадисы только от надежных рассказчиков, я передавал бы их вам лишь от очень немногих». О том же самом заявил и ал-Каттан: «Если бы я передавал хадисы только от тех рассказчиков, которых я одобрил, я передавал бы их лишь от пяти», на что Йахйа ибн Са'ид добавил: «Если бы я стал подвергать проверке рассказчиков, чьи сообщения я передаю, я передавал бы их лишь от нескольких».

Память рассказчиков

Ученые по хадисам разделяют память (*дабт*) на два вида. Первый вид — *дабт ас-садр* — буквально означает 'сохранение сердцем', к нему относится запоминание (сохранение) того, что у человека в уме или в сердце, а второй — *дабт ал-китаб* — буквально означает 'сохранение книгой', к нему относится способность человека запоминать и сохранять запи-

санные сообщения. Итак, мы знаем, что как бы успешен ни был человек в запоминании, его или ее память подвержена ошибке. Человек все равно может что-то забыть, придумать, пропустить, перепутать, изменить. Из-за страха забыть откровение Пророк постоянно повторял его, пока Бог не сказал ему:

Не повторяй[, Мухаммад,] его (т. е. Коран), чтобы ускорить [запоминание, опасаясь ухода Джibriлла], ибо Нам надлежит собрать Коран [в твоём сердце] и прочесть его [твоими устами людям] (Коран, 75: 16–17).

Дабт (сохранение в памяти того, что не записано)

Собиратели хадисов признавали, что их сообщения иногда содержат ошибки. Йахйа ибн Ма'ин однажды сказал: «Кто заявляет, что никогда не допускал ошибок, тот лжец!» Как выразился Суфйан ас-Саури: «Если бы мы вознамерились передавать вам сообщения в точности так, как мы их слышали, мы бы не передали вам ни одного». Есть два вида случаев, когда забывание хадиса влечет определенные последствия. Первая категория — это случаи, когда человек забывает, не замечая, что он забыл (и это наиболее распространенный случай). Вторая категория — это случаи, когда рассказчик сообщает историю, затем забывает ее, пока ему не напомнят те, кто помнит ее. Если рассказчик имеет провалы в памяти, то существует разногласие о том, принимать его сообщение или нет. Некоторые его принимали, а другие, как ха-

нафиты, отклоняли. Один из хадисов, подпадающих под эту категорию, гласит: «Если женщина выходит замуж без согласия ее опекуна, брак не будет иметь силу». Еще один хадис, переданный Абу Хурайрой, касается вынесения правового решения на основании одиночного свидетельства или клятвы.

Таким образом, ошибки неизбежны при передаче хотя бы некоторых устных сообщений, что может привести к появлению противоречий в содержании различных хадисов. Некоторые из этих противоречий легко обнаружить, другие — нет, что подводит нас к теме пересказанных сообщений.

Сообщения, переданные в форме пересказа

Передача хадиса в форме пересказа подразумевает замену некоторых слов в повествовании синонимами. По поводу этой практики есть различные мнения. Имам Малик считал, что недопустимо перефразировать хадисы, которые восходят к Посланнику Бога, из-за страха, что сделавших это ожидает наказание, которому подлежат те, кто лжет о Пророке. Абу Бакр ибн ал-‘Араби считал подобную практику дозволенной только для сподвижников Пророка. Однако большинство ученых считают, что дозволено пересказывать однозначные по смыслу хадисы при переводе их на другие языки, поскольку людям остального мира следует объяснять исламское право на их родном языке. Что же касается перефразирования хадисов на арабском, то это допустимо для тех, кто основательно знаком с данным хадисом. Но это недопустимо в тех

случаях, когда текст содержит омонимы, общие понятия, неоднозначные термины и термины с широким толкованием.

Хадисоведы согласны с тем, что большинство сообщений переданы в перефразированном виде. Именно поэтому ‘Умар ибн ал-Хаттаб так настаивал на важности точного понимания каждого передаваемого сообщения, поскольку рассказчик мог предпочитать термины, которые он считал синонимами, тем, что были в первоначальном сообщении, так как, по его мнению, они идентичны по смыслу тому, что сказал Пророк. Ибн Сирин сказал: «Я мог услышать один хадис от десятерых, каждый из которых рассказывает его в отличной от всех других форме, но смысл хадиса остается тем же». Он также сказал: «Анас ибн Малик передал мало хадисов со слов Посланника Бога. Но когда он передавал хадис от Пророка, то говорил: „Или, как он сказал...“» Катада приводит цитату от Зирары ибн Аби Ауфа: «Я встречал нескольких сподвижников Пророка, которые говорили о нем по-разному, но доносили одинаковое послание».

Ученые единодушны во мнении, что не знающему смысла того, что он передает, не должно быть позволено передавать хадис, пересказывая его, и что смысл хадиса допускается пересказывать только на определенных условиях. В этой связи ал-Маварди писал:

Если вы забыли, как звучал хадис первоначально, можете пересказать его. Поскольку вы приняли на себя ответственность за слова и за смысл, но оказались неспособны донести одно из двух, так донесите

второе, ибо иначе это может повлечь утрату правового решения, которое вы обязаны передать. Если, с другой стороны, вы не забыли первоначальную формулировку, вам дозволено донести ее только этими словами, поскольку манера речи Пророка была более красноречивой, чем чья-либо.

Аш-Шафи‘и описал необходимые качества рассказчика:

Рассказчик хадисов должен быть истинно благочестив и известен своей честностью. Он должен понимать сообщения, которые передает, и знать, какие из слов, если он их использует, меняют смысл сообщения. [В противном случае] он должен передавать его точно так, как услышал, а не в виде пересказа. Тот, кто пересказывает сообщение, не зная, какие слова могут изменить его смысл, не может быть уверен, что не назовет запрещенное дозволенным, а если он передает сообщение слово в слово, то избежит опасности изменения смысла.

Как мы видим, аш-Шафи‘и считал, что можно перефразировать хадис только в том случае, если человек понимает его настолько досконально, что нет опасности искажения его смысла.

Сохранение письменных источников хадисов (дабт ал-китаб)

Итак, мы поговорили о сохранении устных сообщений; теперь обратимся к сохранению письменных сообщений, которые точно так же подвержены порче через добавления, упущения или другие изменения.

Книги чаще всего искажались родственниками их авторов, близкими соратниками и учениками, разумеется, без ведома самих авторов. К числу авторов, чьи труды, как известно, были искажены, относятся иракский собиратель хадисов и ученый ‘Али ибн ‘Асим ибн Сухайб, ученый по хадисам из Куфана Суфйан ибн Ваки‘ ал-Хафиз ибн ал-Хафиз, Суфйан ас-Саури, Абу Мукатил ас-Самарканди, Ибн Аби Марйам, ‘Абдаллах ибн Салих и Шу‘ба ибн ал-Хаджадж. Вкравшиеся ошибки были такими, что большинству людей их не выявить, например пропуски или добавления диакритических знаков, которые полностью меняют смысл слова, невключенная буква хамза и т. п.

Критический анализ понятий *иснад* и *матн*

Хадисоведы, занимавшиеся критическим анализом *иснада* (цепочки передачи хадиса), делали это, по сути, ради *матна* (текста хадиса). Ибн ал-Каййим (ум. 751 г. х./1350) написал в своей книге *ал-Фурусийа*:

Да будет известно, что подлинность *иснада* хадиса — необходимое, но недостаточное условие подлинности самого хадиса. Чтобы хадис был признан подлинным, должен выполняться и ряд других условий, а именно: 1) *иснад* должен быть подлинным, 2) он должен быть лишен слабостей, 3) он не должен быть неправильным (*шазз*) или непризнанным (*мункар*), 4) его рассказчик должен быть известен как тот,

кто не противоречит другим заслуживающим доверия рассказчикам и не вносит изменений в свои сообщения.

Проверка иснада методом научного исследования

Ввиду приведенных выше фактов возникает вопрос: насколько надежен *иснад*, о котором идет речь, с научной точки зрения, если судить о нем в свете различных влияющих на надежность факторов, таких как оценка личных качеств рассказчика, знание даты рождения и смерти рассказчика и ученого, наука *‘илал ал-хадис*, т. е. наука о различных слабостях, которым подвержен хадис, внимательное изучение цепочек передачи в иснаде и внешние доказательства из текстов?

Если мы на секунду задумаемся о том, не построить ли весь наш анализ достоверности хадисов, относимых к Посланнику Бога, на изучении их цепочки передачи, включая личные качества рассказчиков, то увидим, что ставим себя в опасное положение, поскольку мы уже не можем определять достоверность хадиса, сравнивая его настоящее содержание с Кораном — единственным известным нам текстом, который избавлен от ошибок. Однако именно таким сравнением занимались сподвижники Пророка.

Здесь необходимо спросить: что завело ученых по хадисам на эту скользкую дорожку, которой является метод критического анализа хадисов, опирающийся на изучение цепочки передачи и личных качеств рас-

сказчиков, если в лучшем случае мы получим предварительные суждения об этом рассказчике и его хадисах? Разве нам не будет достаточно для получения таких выводов обратиться к самому Корану, который Бог ниспослал как подтверждение предыдущих откровений и как мерило для оценки хадисов? Разве первые мусульмане верили в Коран и следовали данному им руководству, дознаваясь о личных качествах Пророка? Или же сам Коран служил доказательством честности Пророка и правоты его утверждений? Несклонность оценивать на основе Корана не только хадисы, но и другие исторические сообщения и повествования, а также мнения, идеи и различные интерпретации — это признак умственного паралича, поразившего мусульман, которые веками были прикованы к доказательствам, основанным на цепочках передачи хадисов. Но это еще и признание того, что мы, будучи лишены свободы обращаться к Корану, неспособны и далее отсеивать и тщательно изучать огромный объем сообщений.

Выдающиеся сподвижники, такие как Абу Бакр и ‘Умар, а также жена Пророка ‘Аи’ша, хорошо понимали, что оценка рассказчиков не является истинным критерием, на основе которого следует принимать или отклонять хадисы. Они осознавали, что такие решения должны быть основаны на Коране и на тех хадисах, в надежности и достоверности которых у них не было сомнений. Этот процесс принятия решений требовал от них изучения подлинного содержания хадисов, а не только цепочек их передачи. Если

заняться содержанием хадисов, сравнивая их с учением Корана, можно получить естественную защиту от проникновения в Сунну лжи. Только этот подход будет соответствовать вердикту Корана, данному в суре *ал-Худжурат*:

О вы, которые уверовали! Если к вам придет нечестивец с какой-либо вестью, то разузнайте, [в чем дело], чтобы не поразить по неведению [невинных людей], а не то вам придется раскаиваться в том, что вы совершили (Коран, 49: 6).

Верующие призывались проверять не личные качества человека, а полученное сообщение, и единственный способ выявить истину или ложь в утверждениях, относящихся к религии, — сверить их с Откровением, которое у них имеется и которое защищено Самим Богом, а также с Сунной, которая была им дана в качестве разъяснения и применения этого Откровения. Это не означает, что мы должны отвергнуть *иснад* как средство проверки хадисов. Однако исследование *иснада* — лишь первый шаг в процессе отсеивания хадисов, а второй шаг состоит в том, чтобы соизмерить с Кораном выводы, полученные посредством первого шага. Если содержание хадиса с приемлемым *иснадом* подтверждается Кораном, тогда он остается, а иначе его следует убрать. Однако случилось так, что первый шаг растянулся настолько, что отнял все время и энергию собирателей хадисов, и Сунна стала заложницей *'илм ар-риджал* — науки об оценке рассказчиков.

Выступая за этот подход, я, в отличие от других, не призываю отказаться от дошедших до нас сборников хадисов. Подобный шаг, согласно как учению самого Корана, так и требованиям научного исследования, неприемлем. В то же время, помня о необходимости нашего подхода — согласования требований Корана и научных методов, мы не должны рассматривать одни сборники хадисов, доставшиеся нам в наследство от исламской традиции, как «подлинные», а другие — как «более подлинные». Напротив, следует помнить, что в этих сборниках содержатся как подлинные, так и неподлинны хадисы.

По существу, вся концепция «подлинности» (*асаххиййа*) была облечена такой святостью, которая ставит под угрозу объективность мусульманского мышления, поскольку она мешает нам самостоятельно мыслить. Заявление о том, что после Книги Бога есть «самая достоверная» книга или же сборник книг, — это симптом методологического кризиса, в который вошли мусульманские мыслители, позволив своему мышлению стать заложником незыблемости *иснада* и письменной традиции. Помимо всего, Коран получил свой почетный статус не из-за того, что был передан через цепочку удостоверенных рассказчиков, а потому, что Тот, Кто ниспослал его, Сам взялся сохранить и защитить его: «Воистину, Мы ниспослали Коран, и, воистину, Мы оберегаем его» (Коран, 15: 9).

Если мы считаем какую-либо книгу сравнимой с Кораном, это указывает, что мы не вполне способны различать между достоверностью применительно к Корану и достоверностью применительно к истори-

ческим событиям. Коран получает свою аутентификацию от самого себя, а не от тех, кто передал его. Аутентификация же исторических сообщений, напротив, должна происходить на основании подтверждения их Кораном.

Ученые, которые собрали дошедшие до нас сборники хадисов, не заявляли, что они провели критический анализ содержания включенных в них повествований. И ни один автор сборников Сунны не заявлял, что он сопоставлял каждый из хадисов с содержанием Корана. Их задача была ограничена собиранием хадисов при помощи науки оценки рассказчиков. Более того, хотя некоторые из них называли собранное ими «достоверным» (*сахих*), они определяли термин «достоверный» с точки зрения критериев, которых они сами придерживались в процессе собирания и отбора. Ведь если бы они старались добиться абсолютной надежности, тогда как могло одно и то же сообщение считаться одним ученым как «достоверное», а другим — как «слабое»? Такое произойти могло, поскольку хадисы, содержащиеся в этих «достоверных» сборниках, не были подвергнуты критическому анализу ни *иснада*, ни *матна*. Помимо прочего, эти самые сборники содержат также сообщения, относимые к «странным» (*гариб*), т. е. к хадисам, одно из звеньев цепочек передачи которых содержало только одного рассказчика. Если мы сравним сообщения этой категории с Кораном, то наверняка увидим расхождения и противоречия между ними. Воистину, ни один сборник хадисов *сахих* не свободен от сообщений, относящихся к этой категории.

Критический анализ матна (текста хадиса)

Как мы отметили, необходимо критически изучать не только цепочку передачи (*иснад*), но и текст (*матн*) хадиса. В этом случае *иснад* может быть «высоким» (*алин*) или «низким» (*назил*)⁵, *хасан* или ниже, чем *хасан*. Вот три причины необходимости анализа *матна* хадиса:

1. Аш-Шафи'и написал в книге *ар-Рисала*:

Любая практика, для которой Посланник Бога установил прецедент, согласовывалась с Книгой Бога. Если это была практика, четко предписанная в Коране, тогда она полностью согласовывалась с тем, что было предписано. Если же в Книге Бога о чем-то говорилось в общих словах, то практика Посланника Бога разъясняла это по воле Бога <...> Родным языком Посланника Бога был арабский, и он жил среди арабов. Поэтому он мог сказать что-то, что намеревался применить в общем; он мог также сказать что-то конкретное, что намеревался применить только в конкретной ситуации <...> Если что-то запрещалось в общем, но допускалось в конкретном, эти исключения не отменяли общего запрета. А если что-то было разрешено в общем, но запрещено в конкретном, эти исключения не отменяют общего дозволения.

Аш-Шафи'и, которого называли защитником Сунны, указывает в этом отрывке на виды хадисов, смысл которых он мог определить, только подвергнув их текст тщательному критическому анализу на

предмет того, как они были сообщены и как передатчики получали и передавали их.

2. Эти и другие утверждения аш-Шафи‘и показывают, что многие хадисы были переданы в виде переказа. Кроме того, многие хадисы по той или иной причине прошли незамеченными через дырявое сито субъективной методологии *иснада*.

3. Критический анализ *матна* хадиса помогает нам выявить скрытые недостатки в *иснаде*; он также позволяет уменьшить влияние субъективизма на оценку *иснада*. Под «субъективизмом» я имею в виду суждения, вынесенные многими учеными по хадисам, которые считали тот или иной хадис достоверным или недостоверным на основании только личного мнения рассказчика и его отношения к данному сообщению. Это проявляется в склонности аш-Шафи‘и и других использовать такие фразы, как: «Мне было сказано заслуживающим доверия...», «Мне было сказано тем, кого я не могу обвинить...» и т. п., из-за чего оценку хадиса ученым трудно рассматривать как беспристрастный анализ, основанный на точных и объективных данных. Более того, как отметил Ахмад Мухаммад Шакир (ум. 1958), были такие ученые в области исследований хадисов, основанных на передаче, и исследований хадисов, основанных на понимании (*‘илмай ар-ривайа ва ад-дирайа*), которые записывали библиографическую информацию о рассказчиках хадисов, но при этом не указывали данные о рассказчиках из Макки и особенно о тех, кто был из Мадины; в результате появилась путаница в их передаче. Что же

касается рассказчиков из Ирака и Леванта, то они их записывали.

Таким образом, только при объединении критического анализа текста хадисов (*матна*) и его цепочки передачи (*иснада*) мы сможем с разумной точностью оценить правдивость и достоверность хадисов.

Критерии для критического анализа текста хадисов

Хотя стандарты критического анализа текста хадисов рассматривались учеными по хадисам, наибольшее внимание им уделили юристы и ученые по *усулу*. Известно, что практически каждый видный ученый по *усулу*, юрист и *муджтахид* отклонял отдельные сообщения, учеными по хадисам считавшиеся надежными. У нас также есть хадисы, одобряемые и применяемые одними *муджтахидами*, но отклоняемые другими, которые впоследствии — на основании этого отклонения — приходили к противоположным выводам по соответствующим вопросам. Такие ученые поднимали вопросы, связанные с критическим анализом и интерпретацией этих хадисов, и мы имеем тому множество примеров.

Рассмотрев различные стандарты, доставшиеся нам от этих ученых в области критического анализа текстов хадисов, мы получили список из девятнадцати основных критериев, которые, не будучи выполнены, требуют отклонения хадиса. Вот эти критерии:

1. Хадис не должен противоречить явному, однозначному тексту из Корана, достоверной Сунне или необходимым принципам религии.

2. Хадис должен соотноситься с чувственным опытом и тем, что мы знаем из наблюдаемого мира.

3. Хадис не должен противоречить установленным научным знаниям или законам природы.

4. Хадис не должен быть нелогичным или противоречить неоспоримым доказательствам или имеющемуся опыту.

5. Хадис не должен противоречить установленным научным знаниям в сфере медицины, астрономии и т. д.

6. Хадис не должен отличаться слабым стилем языка, не укладывающимся в стандарты красноречия, установленные Пророком, которого характеризовали как «самого красноречивого оратора из тех, кого знал мир». Он также не должен содержать слова, которые не употреблялись во времена Пророка.

7. Он не должен проповедовать безнравственное поведение, не соответствующее исламскому праву.

8. Он не должен содержать суеверия или бессмыслицу.

9. Он не должен пропагандировать определенную школу мысли, секту или племя.

10. Он не должен противоречить установленным историческим фактам и событиям, или признанным экспертами археологическим доказательствам, которые подтверждают факт таких событий и время их наступления.

11. Хадис не должен содержать пересказ всем известных важных событий со слов лишь одного или двух передатчиков.

12. Хадис не должен противоречить фундаментальной исламской доктрине о Божественных атрибутах: о тех атрибутах, которые *должны* указывать на Божественное, о тех атрибутах, которые *не могут* указывать на Божественное, о тех атрибутах, которые *могут* указывать на Божественное. Хадис не должен противоречить фундаментальной исламской доктрине в отношении того, что должно и не должно, могло и не могло быть сказано о достопочтенных посланниках Бога.

13. Хадис не должен обещать огромную награду за обычные дела или угрожать суровым наказанием за небольшой проступок.

14. Рассказчик не должен намереваться обрести личную выгоду от передачи сообщения и не передавать его под внешним влиянием.

15. Хадис не должен проповедовать веру в доктрины или философские учения, взятые из предыдущих религий и цивилизаций.

16. В тексте или цепочке передачи хадиса не должно быть странностей или серьезного недостатка.

17. Хадис не должен быть отклонен ведущими сподвижниками или быть предметом споров между ними. Если он был таким, это указывает, что сами сподвижники не считали его подлинным. И если хадис не считался достоверным во времена сподвижников, то нет причин считать его таковым в дальнейшем.

18. Не должно быть так, что хадис был приписан определенному рассказчику, а тот впоследствии отрицал, что передал его.

19. Хадис должен передаваться именно теми словами, которыми он был изначально сформулирован, без добавлений или упущений.

Как видно, некоторые из условий связаны с рассказчиком, но бóльшая их часть касается самого сообщения — его содержания и формулировки. Более того, этот список может пополняться. Также можно заметить, что эти условия опираются на различные подходы, включая исторический, юридический, лингвистический, аналитический, социологический. И это неудивительно, учитывая многоаспектный характер хадисов. К тому же, воспользовавшись результатами различных видов исследований, мы сможем помочь очистить достоверные сборники от хадисов, которые не подкреплены комплексной методологией критического анализа.

Ученые по хадисам должны быть в авангарде тех, кто использует этот вид методологии. У нас нет причин опасаться, что применение этих подходов нанесет вред Сунне. Напротив, мы должны уверенно продолжать такую работу, а не оставлять исследование Сунны тем, кто подражает современным западным школам критического анализа и контранализа, которые приводят к полному разрушению. Мусульманское мышление было поражено многими ошибочными идеями, потоки которых продолжают набегать, поэтому нам как никогда раньше необходимо ухватиться за Книгу Бога и за очищенную Сунну Пророка, поскольку лишь в этом наше спасение.

Я призываю своих коллег и всех студентов наук исламского права и письменной традиции изучить

эту методологию, обогатить и кристаллизировать ее, чтобы пресечь попытки тех, кто призывает опираться «только на Коран», но ничего общего с защитниками Корана не имеют. Они попали под влияние модернистской философии и инструментов критического анализа текстов. Эти люди предполагают, что мусульманское сообщество ничего не знает о принципах подобного рода анализа, в то время как мусульманские ученые веками занимались этой дисциплиной в разных ее формах, и некоторые из них (такие как критический анализ *иснада*, методология оценки текста и методология оценки рассказчика) были визитной карточкой мусульманских ученых.

Перед лицом современного деконструктивизма в мышлении хадисоведы должны пересмотреть ошибочную идею о том, что «науки о хадисах» — это обособленный мир, а не неотъемлемая часть более широкой сферы научных исследований. Мы видим, как из-за того, что юристы иногда не могут выполнять свои функции в силу недостаточной осведомленности в науке о хадисах, сборники достоверных хадисов проникнуты сообщениями, которые не получили бы такого статуса, если бы ученые по хадисам разбирались в правовых науках и практических жизненных вопросах.

Поэтому подход к наукам о хадисах должен быть соединен с подходом, тщательно изучающим *иснад* и *матн* каждого хадиса в более широком контексте правовых вопросов, а также современных социальных, экономических, интеллектуальных и духовных

проблем того мира, в котором проходит повседневная жизнь мусульман.

Примечания

1. Рассматриваемый хадис состоит из изречения Пророка по поводу тех случаев, когда рабом совместно владеют несколько человек. Если один из владельцев выплачивает свою долю стоимости раба для того, чтобы освободить его, но при этом имеет возможность оплатить и долю другого человека, тогда ему следует это сделать. В некоторых версиях хадиса добавлена фраза о том, что если владелец раба, желающий освободить его, не имеет достаточно средств заплатить полную стоимость, тогда «то, что освобождено, то освобождено (*факад 'атика ма 'атика*)».

2. Ученые по хадисам делят малоизвестных рассказчиков на две группы. Первая получила название *маджхул ал-'айн* — тот, с чьих слов передавал сообщения только один рассказчик и кого этот рассказчик не считает заслуживающим доверия. Вторая группа называется *маджхул ал-хал* — тот, с чьих слов передавали сообщения один или несколько других рассказчиков, но, судя по всему, они имели лишь поверхностное и общее знание о нем. Но если есть доказательство, что другие рассказчики знали его как человека порядочного и честного, тогда он больше не считается малоизвестным.

3. Ан-Наса'и говорил об Ахмаде ибн Салихе как «о не заслуживающем доверия и ненадежном», добавляя, что Йахйя ибн Ма'ин назвал его «лживым неряхой». Согласно ибн Хаджару, «Ан-Наса'и считал его (Ахмада) слабым, потому что он передавал от Йахйи ибн Ма'ина...». Ибн Хаджар затем упомянул, что причиной растущего предубеждения ан-Наса'и против Ахмада было то, что тот отказывался

передавать хадисы Наса'и, поскольку он (Наса'и) дружил с определенными учеными по хадисам, о которых Ахмад был плохого мнения.

4. Предположительно, Суфьян сказал Шу'бау: «Если ты критикуешь Джабира ар-Джу'фи, тогда я буду защищать его». Хадисы Джабира ибн Йазиды ар-Джу'фи передавались Абу Даудом, ат-Тирмизи и Ибн Маджа. Однако многие ученые, узнав о его нечестности и дерзости, с которой он говорил о религии Бога, перестали передавать его сообщения (см.: ал-Миззи, *Тазхиб ал-камал фи асма' ар-риджал*, часть 4, стр. 467). Йахья ибн Ма'ин однажды сказал: «Однажды я видел двух сыновей Абу Шайбы, которые пришли к нему (к Йунусу ибн Букайру), но он вернул их. Они попросили у него о чем-то записанном, но он не дал им этого. Тогда они ушли и стали плохо о нем отзываться» (см.: ал-Миззи, *Тазхиб ал-камал*, ч. 32, с. 496).

5. «Высокий» иснад — это тот, в первой цепочке которого мало, или меньше, рассказчиков между последним человеком, передавшим хадис, и шайхом, от которого этот человек получил его. «Низкий» иснад — это тот, который содержит в своей цепочке большее число рассказчиков между последним человеком, передавшим хадис, и шайхом, от которого этот человек получил его. Например, у ат-Тирмизи был шайх по имени Кутайба ибн Са'ид, от которого он получил много хадисов. Если *иснад* одного из этих хадисов начинался с «мне было сказано Абу Мусой ибн ал-Мусанной, которому было сказано Ибн Са'идом ад-Дарими, которому было сказано Кутайбой», а *иснад* другого начинался с «мне было сказано Абу Мусой ибн ал-Мусанной, которому было сказано Кутайбой», то первый *иснад* считался более низким, чем второй, в котором было меньше рассказчиков между ат-Тирмизи и его шайхом.

ГЛОССАРИЙ

Ахад — с лексической точки зрения термином *ахад* (‘одиночный’) обозначается хадис, переданный только одним передатчиком. Фактически же этот термин применим к любому хадису, который не является *мутавафир*.

Ахл ар-ра’й — этот термин, обозначающий здесь «людей мнений», относится к последователям имама Абу Ханифы, который выводил правовые нормы ислама, основываясь на своем мышлении и проницательности и принимал только те из встречавшихся ему хадисов, которые отвечали совокупности строгих критериев.

Балагат — хадисы, цепочки передачи которых содержат фразу *балагани мин фулан*, означающую «дошло до моих ушей это от такого-то и такого-то».

Да’иф — термином *да’иф* (‘слабый’) называют хадис, цепочка передачи которого прерывается и один или более передатчиков которого имеют слабость в личных качествах. Есть многочисленные подкатегории слабых хадисов.

Гариб — термин *гариб* (‘странный’) используется для обозначения хадиса, одна из цепочек передачи которого содержит только одного рассказчика.

Хасан — прилагательное *хасан* (‘хороший’) используется для обозначения хадиса, достоверность которого установлена не так четко, как для хадисов, относимых к катего-

рии *сахих*, но достаточна, чтобы использовать его как религиозное доказательство.

Иджтихад — усилия, предпринимаемые ученым-правоведом с надлежащей квалификацией для вынесения правовых решений из исламских источников (Коран, хадисы, суждение по аналогии и единогласие).

Иснад — цепочка передачи повествования хадиса.

Хариджиты (на арабском *хаваридж*) — секта, которая восстала против власти халифа ‘Али ибн Аби Талиба из-за того, что тот после битвы при Сиффине в 36 г. х./657 г. согласился на арбитражный суд со своим противником Му‘авией ибн Аби Суфйаном, чтобы вынести решение о преемственности в халифате. Хариджиты утверждали, что «суд принадлежит только Богу» и что только Бог решает вопрос о преемственности, определив победителя в битве, в то время как в арбитражном суде решают люди. Хариджиты разработали крайние доктрины, отделившие их от основной массы суннитов и шиитов.

Макту‘ — прилагательным *макту‘* (‘разорванный’), обозначается устное сообщение, приписываемое последователям сподвижников Пророка.

Марфу‘ — прилагательное, обозначающее устное сообщение, приписываемое непосредственно Пророку.

Маихур — термином *маихур* (‘знаменитый, хорошо известный’) обозначается устное сообщение, которое было передано более чем двумя рассказчиками. Согласно некоторым ученым, каждое сообщение, ставшее широко известным, называется *маихур*. Хадис может быть сообщен сначала только одним или двумя передатчиками, но позже стать широко известным, т. е. *маихур*.

Маукуф — прилагательное, обозначающее хадис, приписываемый одному из сподвижников Пророка.

Му‘аллал — «неполноценный» хадис.

Муджтахид — тот, кто достаточно компетентен для того, чтобы заниматься *иджтихадом*.

Мункар — прилагательным *мункар* ('непризнанный') обозначается хадис, который противоречит достоверному хадису и который передается слабым рассказчиком.

Мункати' — прилагательным *мункати'* ('отрезанный') обозначается хадис, цепочка передачи которого прерывается в каком-либо месте. Если известно, что рассказчик в цепочке передачи никогда не слышал хадисов от следующего в той же цепочке рассказчика, тогда хадис считается *мункати'*.

Мурджи'иты — секта, которая, в противоположность хариджитам, считала, что людям следует полностью отказаться судить о вере других людей, поскольку только Бог может судить о том, что в сердце человека. Название секты происходит от глагола *арджа'а* ('откладывать, переносить'). Также, в отличие от хариджитов, мурджи'иты считали, что совершивший большой грех мусульманин остается таковым, если он покается и сохранит веру.

Мурсал — это прилагательное используется для обозначения хадиса, цепочка передачи которого восходит только до *таби'ина* (одного из последователей сподвижников Пророка).

Муснад — как прилагательное *муснад* обозначает хадис, который «хорошо подкреплён» в том смысле, что его цепочка передачи восходит без прерываний до хорошо известного сподвижника и от него к Посланнику Бога.

Мутаватир — прилагательное, используемое для обозначения сообщения, переданного достаточно большой группой независимых друг от друга людей, из-за чего им невозможно вступить в сговор для фальсификации.

Муттасил — прилагательным *муттасил* ('связанный') обозначается хадис, цепочка передачи которого не имеет обрывов.

Мувассак — термином *мувассак* ('проверенный, задокументированный, удостоверенный') обозначается хадис, цепочка передачи которого восходит до Пророка через рассказчика, который был оценен сподвижниками Пророка и имамами как заслуживающий доверия, но его вероубеждение «испорчено» тем, что он не относится к секте шиитов-двунадесятников.

Кадариты — последователи доктрины свободы воли.

Рафидиты — термин *рафидиты*, который происходит от арабского слова *рафида* ('отрицающий'), используется для обозначения того, кто, по мнению говорящего, отказывается признать законность исламского правления.

Сунан — словом *сунан*, которое является формой множественного числа слова *сунна*, обозначается также сборник хадисов, составленный мусульманским ученым. Некоторые из наиболее известных сборников — *Сунан* Абу Дауда и *Сунан* Ибн Маджа.

Сунна — при написании с прописной (большой) буквы и без курсива (*Сунна*) это слово обозначает свод хадисов, сообщающих о словах и действиях Пророка, которые считаются образцом для подражания мусульманам в их повседневной жизни. При написании с маленькой буквы и без курсива (*сунна*) это слово обозначает практический пример, установленный Пророком в конкретной ситуации. Например, *сунной* может быть названо употребление пищи правой рукой, а не левой. И, наконец, при написании с маленькой буквы курсивом (*сунна*) это слово обозначает просто арабское слово либо понятие, лежащее в его основе.

Ученый по усулу — ученый, посвящающий себя изучению основ исламской юриспруденции (*усул ал-фикх*).

Таха Джабир ал-Алвани

**ВОССТАНОВЛЕНИЕ БАЛАНСА:
ГЛАВЕНСТВО КОРАНА И СТАТУС СУННЫ**

научно-популярное издание

Макет подготовлен издательством
«Петербургское Востоковедение»

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я № 2
e-mail: pvcentre@mail.ru; *web-site:* <http://www.pvost.org>

Главный 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 21.04.2023. Формат 70×100 ¹/₃₂
Бумага офсетная. Печать офсетная. Объем 10,25 печ. л.
Тираж 500 экз. Заказ № 201

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

Труд Тахи Джабира ал-Алвани
«Восстановление баланса: главенство Корана
и статус Сунны» посвящен изучению места Сунны
в исламе, подробно рассмотрены также вопросы ста-
новления устной и письменной традиции и пробле-
мы, с которыми столкнулись ученые. Автор демон-
стрирует, как в своем желании подражать Пророку
мусульманское сообщество, собрав Сунну воедино,
стало пренебрегать Кораном, отдавая предпочтение
сообщениям о делах и словах Пророка и оправдываясь
тем, что эти повествования «содержат в себе» Коран.
Данный труд был написан с целью восстановления
взаимосвязи между этими двумя источниками. Автор
подчеркивает, что следует отдавать приоритет Корану
перед неразрывно с ним связанной пророческой Сун-
ной, не допуская при этом противоречий между ними.
Книга адресована широкому кругу читателей, интересу-
ющихся проблемой соотношения Корана и Сунны.

ISBN 978-5-85803-617-3



9 785858 036173