

КОРАН *и*

НОРМАТИВНЫЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ
ПЛЮРАЛИЗМ:

ТЕМАТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ КОРАНА

Ариф Кемил Абдулла

КОРАН и

НОРМАТИВНЫЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ
ПЛЮРАЛИЗМ:
ТЕМАТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ КОРАНА

Ариф Кемил Абдулла

*Книга напечатана при поддержке
Института Интеграции Знаний*

*Центр исламоведческих исследований
Национального университета
«Острожская академия»*



Международный Институт Исламской Мысли

Острог – 2019

The Qur'an and Normative Religious Pluralism:
A Thematic Study of the Qur'an
Arif Kemil Abdullah

Коран и нормативный религиозный плюрализм:
тематическое исследование Корана
Ариф Кемил Абдулла

© Международный Институт Исламской Мысли, 2019

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

ISBN:

Перевод: Семён Казаков
Редакция: Сергей Бородай
Обложка: Сидик Али
Верстка: Гасан Гасанов

Оглавление

<i>Предисловие</i>	6
<i>Введение</i>	14
Глава 1	
ЧТО ТАКОЕ РЕЛИГИОЗНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ?	37
1.1	
Различные взгляды на религиозный плюрализм	38
1.2	
Концептуальная структура религиозного плюрализма в исламе	71
1.3	
Заключение	102
Глава 2	
ЭТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ НОРМАТИВНОГО РЕЛИГИОЗНОГО ПЛЮРАЛИЗМА В КОРАНЕ	104
2. 1	
Свобода веры	105
2. 2	
Человеческое достоинство	132
2.3	
Добропорядочность	149
2.4	
Недопущение оскорбления того, что священо для других	161
2.5	
Прощение (великодушие)	176
2.6	
Заключение	202
Глава 3	
СТРУКТУРНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ НОРМАТИВНОГО РЕЛИГИОЗНОГО ПЛЮРАЛИЗМА В КОРАНЕ	203
3.1	
Общность	204
3.2	
Многообразие	220
3.3	
Конструктивный диалог	239
3.4	
Заключение	256

Глава 4
ОСНОВНЫЕ ЦЕЛИ НОРМАТИВНОГО
РЕЛИГИОЗНОГО ПЛЮРАЛИЗМА В КОРАНЕ

4.1	257
Познание другого:	
взаимопонимание – та‘а̄руф	259
4.2	
Сотрудничество с другими (помощь другим) в достижении праведности и благочестия:	
взаимововлеченность – та‘а̄вун	272
4. 3	
Соревноваться с другими в добрых делах: совместный вклад – таса̄бук	286
4. 4	
Взаимная поддержка – тада̄фу‘	295
4.5	
Заключение	302

Глава 5
ПРЕДПИСАНИЯ КОРАНА, НА ПЕРВЫЙ
ВЗГЛЯД ПРОТИВОРЕЧАЩИЕ НОРМАТИВНОМУ
РЕЛИГИОЗНОМУ ПЛЮРАЛИЗМУ

5.1	304
Анализ коранического взгляда на войну в контексте нормативного религиозного плюрализма	306
5.2	
Анализ предписания не считать иудеев и христиан авлийа́, т. е. покровителями: предметное исследование коранического айата К. 5: 51	355
5.3	
Заключение	375
<i>Заключение</i>	377

Типической чертой человеческой природы является то, что люди едины, несмотря на свои различия и что они различны, несмотря на свое единство. Более того, несмотря на свои различия, люди любят друг друга, и они различны, несмотря на любовь друг к другу.

Абу Хайян ат-Таухиди
«Ал-Мукъабасât»

По опыту прожитых лет, из общественной жизни человечества я твердо усвоил и в результате исследований понял, что вещью, наиболее достойной любви, является любовь и качеством, наиболее достойным враждебности, является враждебность. Иными словами, качества дружбы и любви, обеспечивающие безопасность общественной жизни и ведущие к счастью, больше всего достойны любви и дружбы, а разрушающие общественную жизнь человечества враждебность и ненависть, являющиеся мерзкими и вредными качествами, прежде всего достойны отвращения и ненависти. Итак, эпоха враждебности и неприязни закончилась. Две Мировые войны показали, насколько враждебность плоха, разрушительна и какой ужасной несправедливостью она является. Стало очевидным, что в ней нет совершенно никакой пользы.

Бадиуззаман Саид Нурси
Дамасская проповедь

Предисловие

Вероятно, более, чем в какое-либо иное время, сегодня общества характеризуются религиозным многообразием. Происходит широкомасштабный обмен взглядами и мнениями, который частично осуществляется посредством межконфессионального диалога, но также и через социальные медиа, существующие в климате усиливающейся международной интеграции и одновременно с этим заметного враждебного настроения (упомянутого выше). Такая интеграция приводит к прежде небывалому познанию ислама. Мирное сосуществование – это одно, однако терпимость к религиозным различиям, т. е. к различным религиозным традициям – совсем другое. Хотя религиозная терпимость практически единогласно признается необходимой для достижения цели, вопрос о ней приводит нас к дилемме. Пусть теоретически терпимость к различным религиозным традициям имеет смысл, практическая реализация данного принципа оказывается в некоторой мере непростой задачей, отчасти из-за связанной с ней необходимости в размышлении о собственных убеждениях и нравственных истинах в сравнении с чужими истинами и убеждениями. С другой стороны, сложность осуществления принципа толерантности обусловлена тем, что правильный путь ясно определен как вера в Бога и Его Пророка – по крайней мере, именно так трактует его ислам. Последнее обстоятельство необходимо учитывать в каждой из дискуссий.

Неудивительно, что некоторые сложные теологические и связанные с ними проблемы вышли на передний план, вызывая порой ожесточенные споры и во многом

сосредотачивая внимание на измерении религиозного плюрализма и роли ислама в том, чтобы не просто жить в терпимости к другим верам, но и пытаться понять их через настоящий позитивный диалог:

«Но я не верю, что религиозный диалог может когда бы то ни было развиваться через отрицание различий. Я думаю, что порой присутствует своего рода высокомерие в предположении вроде „я могу рассказать вам, что вы на самом деле имеете в виду“, и считаю предосудительным обычай некоторых из тех, кто использует язык религиозного плюрализма, который позволяет им с готовностью говорить о том, в чем именно [заключается] вера последователя каждой из религий земного шара. И признание различий кажется мне целиком и полностью совместимым с глубоким взаимным уважением, с преданностью диалогу – диалогу порой драгоценному – и сосуществованию»¹.

Религиозный плюрализм обладает спектром значений и смыслов, и любая деятельная встреча с инородными религиозными смыслами на определенной стадии требует рассуждения о собственном мировоззрении и религиозных истинах, которое сравнит их с иными мировоззрениями и истинами. Ислам оказывается в исключительно затруднительном положении. Помимо терпимости и уважения к другим религиям, защиты свободы вероисповедания и мирного сосуществования всего человечества, мусульманская вера должна быть интеллектуально вовлечена в вопрошание о религиозной истине, в то же самое время отстаивая истинность собственно исламских убеждений без осуждения на вечные муки всех

¹ *Williams R. Islam, Christianity and Pluralism. Lambeth Palace: Association of Muslim Social Scientists (AMSS UK), 2007.* Роуэн Уильямс – бывший архиепископ Кентерберийский.

людей, которые отказываются их принимать. Разумеется, существуют крайности: перенниалистская философия на одном полюсе и эксклюзивитская трактовка ислама на другом. Все это отнюдь не означает, что нам следует на манер релятивизма принять все истины и вообще не замечать никаких ошибок. Ничего подобного. Скорее, встреча [различных религий] должна быть в высшей степени изощренной и интеллектуальной и при этом такой встречей, которая основана на взаимном уважении. Следовательно, если мы отделим область подлинно исламского от продуктов культурной или контекстуальной интерпретации, мы обнаружим, что Коран предоставляет нам по-настоящему великий и благородный пример того, как жить в многообразии, пример влиятельных и укорененных в Писании принципов, которые служат именно контакту и встрече с последователями других вероучений. Коран создает саму возможность полезного участия мусульман в деле религиозного плюрализма. Все, что требуется от мусульман, – скрупулезно изучать эти коранические принципы, чтобы с точностью отразить их таким образом, каким подразумевалось их понимать без какой-либо фильтрации посредством исторической конфронтации или неверной культурной интерпретации.

К сожалению, куда проще быть настроенным критически и эксклюзивистски, нежели находить общее во взглядах и действительно выражать инклюзивистское послание Корана. Автор настоящего сочинения критикует эксклюзивитские воззрения, которые принадлежат некоторым теологам и ученым, локализуя принадлежащие им трактовки противоречивых коранических стихов (таких как аят меча – К. 9: 5) в исторических контекстах Крестовых походов и постоянном пребывании в оборонительной позиции. Цель изложенной в книге аргументации заключается в том, чтобы доказать, что политиче-

ские прочтения Корана, которые сформированы реакцией на внешние атаки различных видов, не отражают с точностью переданное в нем послание. В результате появились вводящие в заблуждение *теологические* – заметьте, отнюдь *не коранические*, выступающие в качестве предмета данного исследования – заключения, по своей природе неуступчивые и бескомпромиссные, о том, что мусульмане не имеют никаких обязательств перед немусульманами. Используя тематический, целостный подход к коранической экзегезе, а также лингвистический анализ ключевых из используемых в стихах Корана терминов, автор исправляет многие неверные трактовки, взамен предлагая прочтение, которое основано на смысле стихов в том виде, в каком они существуют, и которое рассматривает их в отношении к комплексному посланию Корана и его гуманистическому мировидению.

Таким образом, в том, что касается исламского и коранического контекстов, нам необходимо быть чрезвычайно аккуратными, и, конечно же, мы должны со всей возможной ясностью рассуждать о религиозном плюрализме и о том, какую позицию следует занять мусульманам в этом вопросе в соответствии с учением Корана.

Существуют различные типы религиозного плюрализма: *нормативный религиозный плюрализм* делает акцент на разработке этико-поведенческого паттерна, направленного на различие как таковое. *Сотериологический религиозный плюрализм* подчеркивает аспект спасения. *Эпистемологический религиозный плюрализм* сосредотачивается на обосновании или рациональности. Наконец, *алетический религиозный плюрализм* имеет отношение к самой природе истины. Согласно автору данной книги, нормативный религиозный плюрализм отличается от сотериологического и алетического. Что касается последних двух типов, относящиеся к ним вопросы по своему существу не подразу-

мевают решений, которые примиряли бы мусульман (и, вероятно, последователей других религий, поскольку различие в ответах на вопросы такого рода и является причиной религиозных различий) с другими религиями. Сотериологический и алетический типы религиозного плюрализма сосредоточены на центральных аспектах религиозной истины и спасения, в которых компромисс невозможен. Однако нормативный религиозный плюрализм концентрируется на земных или светских измерениях и отраслях, позволяя искать подлинного понимания, терпимости и совместного миростроительства. Иными словами, нормативный религиозный плюрализм не требует синтеза религиозных воззрений или компромисса в вопросах учения, который не представляется реальным и для многих неосуществим, но вместо этого благоприятствует обоюдному пониманию, в то же самое время уважительно относясь к теологическим различиям.

Предлагаемая вниманию читателя работа рассуждает о законности использования нормативного религиозного плюрализма в отношении нормативного учения ислама с тем, чтобы доказать, что принципы не чужды исламскому учению при условии, что мы отличаем Коран и сунну Пророка (мир ему и благословение Аллаха!)² от мнений ученых, извлеченных из данных источников и укорененных в политических контекстах или соображениях военной безопасности. Если рассуждать в понятиях Корана, анализ заключается в сосредоточении на повелениях или учении, которое содержится в стихах, на контексте повеления/стиха, на обстоятельствах ниспослания конкретного стиха, на отношении стиха к общему комплексному посланию Корана (к осознанию которого приближает нас тематический подход) и на роли сунны. Все эти опе-

² Арабск. «*салля Аллаху 'алейхи ва саллам*» (СААС). Данная фраза произносится всякий раз, когда упоминается имя пророка Мухаммада.

рации позволяют глубже разъяснить смысл и значение стиха. Именно методологию такого рода использовал автор в настоящем исследовании.

Руководствуясь указанным образом действия, автор исправляет некоторые весьма дискуссионные ошибки, связанные с неправильными цитатами, неправильным переводом и/или цитированием стихов в отрыве от общего контекста Корана, включая уже упомянутый аят меча и идею о том, что не следует брать в друзья немусульман. В действительности Коран призывает к свободе вероисповедания и мирному сосуществованию, однако при этом порицает угнетение, преследование по религиозным мотивам и тех людей, которые инициируют враждебное отношение. Таким путем Коран не только взывает к человеческому достоинству, но и восстанавливает его в тех случаях, когда оно оказывается поруганным.

«И (вот как оно есть на самом деле:) если бы твой Господь пожелал, то уверовали бы все, кто на земле. Так тебе ли принуждать людей становиться верующими?» (К. 10: 99)³.

«И да не будет никакого принуждения в религии» (К. 2: 256).

Необходимо установление общественной справедливости, которая уважает всех людей и соблюдает их права. Помимо этого, заметьте, что свидетельства Корана и сун-

³ В настоящей работе автор использует английский перевод Корана Абдуллы Йусуфа Али, иногда его меняя или добавляя в скобках транскрипцию или собственный вариант раскрытия смысла того или иного места в аяте. В первую очередь перевод был нацелен на передачу авторской игры смыслов, если таковая имеется. В остальных случаях используется перевод Абдуллы Йусуфа Али. Соответственно, раскрытия смысла и дополнения в аятах, заключенные в квадратные скобки, авторские, тогда как круглые скобки маркируют вставки Абдуллы Йусуфа Али. – *Прим. пер.*

ны не выступают в поддержку применения высшей меры наказания за вероотступничество (*ар-руйда*). Скорее, результаты текстуального исследования указывают на свободу вероисповедания, которая включает возможность отказа от веры⁴.

Все перечисленное позволяет автору настоящей работы рассмотреть проблему религиозного плюрализма со строгой и ясной исламской точки зрения, которая вносит более чем необходимую прозрачность в тематическую область, порой быстро предоставляющую благоприятную среду для замешательств и путаницы. Упомянутые замешательства связаны с пониманием подлинной природы религиозного многообразия, терпимости и религиозных истин (а также их взаимодействия), в особенности если мы говорим об их отношении к религиозным инклюзивистской и эксклюзивистской позициям. Кроме того, исламская перспектива требует подлинного религиозного участия, которое не основано на ложной дипломатии или политической корректности и не позволяет себе ложных притязаний на нейтральное понимание или безапелляционный релятивизм.

В работе даты, которые даются в соответствии с исламским календарем (летоисчисление от хиджры), указываются следующим образом: I в./г. хиджры. В противном случае дается дата по Григорианскому календарю. В случае, если указаны даты по двум календарям, они даются через знак дроби, причем первой идет дата по исламскому календарю. Арабские слова даются курсивом, за исключением тех, которые стали общеупотребимыми (и только в этом случае они склоняются). Диакритические

⁴ См.: *Alalvani T. J.* Apostasy in Islam, A Historical and Scriptural Analysis. London: The International Institute of Islamic Thought, 2011. Также см.: *Abuslayman A. H.* Apostates, Islam and Freedom of Faith: Change of Conviction vs Change of Allegiance (Occasional Paper 22). London: The International Institute of Islamic Thought, 2013.

символы не используются при указании имен. Перевод цитат из арабоязычных работ авторский, если не указано обратное.

С момента своего основания в 1981 г. Международный институт исламской мысли (International Institute of Islamic Thought, ИИИТ) служит одним из основных центров серьезных ученых усилий, которые основаны на исламском видении, ценностях и принципах. Результатом осуществленных за последние тридцать лет исследовательских программ института, а также проводимых им семинаров и конференций, стала публикация более четырехсот пятидесяти различных работ на английском, арабском и других языках мира.

Мы хотели бы выразить свою благодарность автору настоящей работы за плодотворное сотрудничество. Кроме того, мы выражаем благодарность редакционной и выпускной коллегии Лондонского отделения ИИИТ и всем тем, кто был непосредственно или косвенно связан с составлением и выпуском данного сочинения, включая Шираза Хана (Shiraz Khan) и доктора Марьям Махмуд (Dr. Maryam Mahmood).

Лондонское отделение ИИИТ
Август 2014 г.

Введение

Мы живем в совершенно уникальное время, в эпоху небывалого развития человечества. В отличие от цивилизаций прошлого, которые характеризовались ясно размеченными культурными и религиозными границами, сегодня человечество живет в чрезвычайно многообразном мире множества культур, национальностей и религий. Глобализация столь сложным образом переплела мир и сделала его части зависимыми друг от друга и связанными друг с другом, что ни один человек не может жить в изоляции от других или относиться безразлично к происходящему во множестве различных точек планеты. Кроме того, утверждается, что нынешняя эпоха – это век секуляризма. И все же, несмотря на это и несмотря на все философские прогнозы XIX и XX вв., которые говорили о смерти религии, последняя в третьем тысячелетии вновь заявила себе с тем, чтобы вновь начать играть важную роль в формировании и влиянии на совесть, сознание и поведение людей по всему миру.

Если принять во внимание факт глобализации и возрождения религий в социальной среде, в условиях которой географическая удаленность перестала играть какое-либо значение, для теологов всех религий становится жизненно необходимым вывести из собственных религиозных источников концепции религиозного плюрализма, соответствующие реальности современного мира. Иными словами, современные проблемы межрелигиозных отношений не могут быть решены посредством обращения к устаревшим концепциям, взглядам и представ-

лениям. Необходимы новые усилия в поле теологии, которые будут служить разработке отвечающих современным требованиям паттернов мирного сосуществования религий и межрелигиозного диалога.

Настоящее исследование представляет собой реакцию на эту первоочередную необходимость и ответ на вызов. Дело в том, что каким-либо иным образом рассмотреть потребность в эффективном и положительном способе взаимодействия с религиозным другим вообще не представляется возможным. Предлагаемая вниманию читателя работа анализирует кораническую концепцию нормативного религиозного плюрализма с намерением найти ответ на следующие вопросы (среди прочих): считает ли Коран нормативный религиозный плюрализм ценностной системой или просто методом, посредством которого возможно претворить в дело кораническое мировоззрение? Какова основная цель и замысел одобрения Кораном нормативного религиозного плюрализма? Всегда ли нормативный ислам тождественен действиям его последователей? Является ли существующее в настоящее время негативное отношение к нормативному религиозному плюрализму следствием учения ислама, или же оно вырастает из контекста окружающих его обстоятельств?

Ключ к ответу на все упомянутые вопросы – это тафсир или кораническая экзегеза, которая оказала решительное религиозное влияние на мусульманское сознание и которая является жизненно необходимой предпосылкой мусульманского понимания межрелигиозных отношений. Проблема заключается в следующем. Хотя когда-то текст Корана рассматривался в динамической перспективе, которая позволяет обновленное понимание религиозного сосуществования и потому сохраняет религиозную идентичность мусульман, в то же время шагая в ногу с универсальными человеческими ценностями, со време-

нем прогресс толкования замедлился. Понимание и вовлеченность, заинтересованность оказались исторически нагружены методологическими и социально-политическими проблемами, которые они несут на себе по сей день. К такого рода обстоятельствам относятся, например, появление (из коранического текста) некоторых этических концепций в отличных от современности исторических контекстах, использование атомистического подхода⁵, чрезмерно радикальное осуществление требований отмены аятов, которые связаны с распространением действия этических норм на немусульман, исключаящее (немусульман; т. е. эксклюзивитское) ограничение общего смысла некоторых коранических стихов, которые положительно отзываються о немусульманах, на том основании, что общий смысл данных аятов указывает на одних лишь мусульман и т. д. Воздействие всех перечисленных методологических и общественно-политических обстоятельств привело к тому, что экзегеза начала производить исключаяющие смыслы и значения в вопросах, которые касаются межрелигиозных отношений. И эти исключаяющие (эксклюзивитские) трактовки, в свою очередь, привели к упадку гуманистического подхода⁶ к коранической экзегезе и, следовательно, к нарушению религиозного сосуществования.

Таким образом, основной целью данного исследования было вывести из Корана гармоничную и внутренне согласованную концепцию нормативного религиозного плюрализма и, как следствие, проработать последовательный способ понимания Корана не только через

⁵ Классический метод коранической экзегезы, который объясняет Коран аят за аятом, начиная с первой суры и заканчивая последней, без размышления о тематической связи стихов.

⁶ Гуманистический подход к коранической экзегезе сосредотачивается на универсально принятых человеческих ценностях и тем самым подчеркивает универсальность коранической этической системы.

призму его собственных текстуальных и исторических контекстов, но также и в контексте универсальных человеческих ценностей. С другой стороны, целью также было сделать акцент как на гуманистическом подходе, так и на ее динамической и творческой природе коранической экзегезы (тафсир). По этой причине, а также в силу концентрации исследования на Коране, обращение к хадисам и исламскому правоведению (фикху) будет производиться только в той мере, в какой этого требует экзегетический процесс. Хадисы и фикх не являются принципиальными областями исследовательского интереса настоящей книги.

Поскольку классический атомистический подход, который исторически применялся к Корану в качестве основного экзегетического инструмента, не смог создать последовательной и согласованной тематической картины органического единства Корана, настоящее исследование использует иной подход, известный под именем тематического экзегетического метода. Целью данного метода является отчетливо кристаллизовать целостную кораническую концепцию интересующей нас темы⁷. Очерченная цель реализуется посредством собрания тематически релевантных коранических стихов с тем, чтобы исследовать их исторически, лингвистически и контекстуально и затем выработать логическую конструкцию⁸, ясно представляющую кораническое концептуальное единство избранной темы. Исторический анализ выбранных стихов сосредотачивается на достоверных (аутентичных) обстоятельствах их ниспослания (*асбаб ан-нузул*), достоверных (аутентичных) трактовках Пророка, его сподвижников и старших преемников, равно как и на

⁷ *Muslim M.* Mabahith fi al-Tafsir al-Mawdu'i. Damascus: Dar al-Qalam, 2000. P. 16.

⁸ *Diraz M. A.* The Moral World of the Qur'an. London: I.B. Tauris, 2008. P. 3.

общественно-политической обстановке в момент откровения, т. е. на Мекке или Медине. Под «старшими преемниками» подразумевается первое поколение преемников, которые были ближе всего ко времени Пророка и получили свои знания от сподвижников. Данный тип анализа гарантирует, что исследование не перейдет границы аутентичных пророческих объяснений, в то же время предоставляя твердое основание для критического рассмотрения исторических требований, таких как требование отмены, поскольку случаи отмены стихов Корана основаны не на рассуждении и аргументации, но на аутентичном пророческом свидетельстве⁹. Лингвистическое (языковое) исследование коранических стихов согласовывает посредством синтаксического анализа, морфологического анализа и анализа средств выразительности спектр возможных значений неясных аятов Корана, *муташабих*. Контекстуальное изучение коранических стихов связано с рассмотрением конкретного текстуального контекста интерпретируемого стиха, всего коранического контекста, который тематически связан с трактуемым стихом, и, кроме того, контекста реальности современного мира, а именно человеческого опыта. Данный тип анализа не допускает частной селективности в экзегетическом процессе, поскольку соответственные тематические связи сохраняют предметную согласованность, равно как и целостность и гармонию с универсальными человеческими ценностями.

Согласованность тематического подхода проистекает из самого Корана, поскольку ясно установленным учеными фактом является то, что само откровение не излагает какую-либо отдельную тему целиком в одном отдельном месте текста. Скорее, элементы темы фрагментированы и

⁹ *Abbas F.* Itqan al-Burhan fi' Ulum al-Qur'an. Amman: Dar al-Furqan, 1997. P. 11–12.

разбросаны по тексту. Именно по этой причине многие сообщения указывают на то, что сам Пророк различным образом ссылался на Коран с тем, чтобы прояснить определенную проблему или смысл. Данное обстоятельство известно как объяснение Корана самим Кораном. Однако, по всей видимости, наиболее ранние всходы тематического подхода к экзегетическому анализу Корана относятся к началу IX в., поскольку документально засвидетельствованные доказательства данного утверждения можно найти в арабской литературе, которая датируется этим периодом. Например, в своем энциклопедическом труде «*Kitāb al-Ḥayawān*» ал-Джахиз объясняет и исследует множество различных идей, в т. ч. идею огня, тематически, т. е. посредством обращения к тематическому собранию стихов, имеющих отношение к предмету¹⁰. Использование тематического метода в коранической экзегезе в какой-то степени можно проследить и в более поздних работах, таких как: «*Ḍjavāḫir al-Qurʿān*» Абу Хамида ал-Газали, «*Al-Kaṣfʿan Manaḫidj al-Adilla fī Akāid al-Milla*» Ибн Рушда и «*Risāla fī Lafz al-Sunna fī al-Qurʿān*» Ибн Таймийи и т. д.¹¹

Несмотря на существование упомянутых ранних подвижек, к тематическому методу как таковому не относились с большим интересом и не развивали вплоть до XIX¹² в., когда некоторые западные ученые начали при-

¹⁰ *Al-Jabiz A. U. Kitāb al-Ḥayawān*. Beirut: Dar al-Jil, 1998. Vol. 4. P. 461.

¹¹ *Rashwani S. Manhaj al-Tafsir al-Mawduʿi li al-Qurʿan al-Karim*. Halab: Dar al-Multaqa, 2009. Pp. 80–99.

¹² Возможно, одной из важных причин, в силу которых основанный на рациональной аргументации тематический метод экзегезы не расцвел было представление некоторых средневековых ученых о том, что разум и откровение вступают в противоречие друг с другом. Вспомним противоречивое утверждение Ахмада Амина (Ahmad Amin): «После предания анафеме мутазилитов, мусульмане оставались под влиянием консерваторов на протяжении тысячи лет». См.: *Amin A. Duha al-Islam*. Cairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1978. Vol. 3. P. 207.

менять его с целью достижения связного понимания коранических тем. Так, например, в 1840 г. в Париже была издана монография Гарсина де Тасси (Garcin de Tassy), которая носила название «Учение ислама и обязанности в мусульманской религии: выдержки из текста Корана в сопровождении исламских молитв» («Doctrines et devoirs de la religion musulmane, tirés textuellement du Koran, suivis de l'Eucologue musulman traduit de l'arabe»). За данной книгой последовали также другие работы подобного характера¹³. По всей видимости, использование тематического экзегетического подхода западными учеными привлекло внимание некоторых мусульманских интеллектуалов, тем самым приблизив их к осознанию его значимости как точного экзегетического инструмента, предназначенного для достижения понимания органического единства Корана. К примеру, распространена мысль о том, что Джамалуддин ал-Афгани был знаком с одним из наиболее ранних тематических исследований Корана под названием «Анализ Корана» («Le Koran analysé»), которое было написано Жюлем Ла-Бомом (Jules La Beaume) и опубликовано в Париже в 1878 г¹⁴. Книга была переведена на арабский Мухаммадом Фуадом Абд ал-Баки в 1924 г. Впервые опубликован данный перевод был в 1935 г. в Каире под названием «*Тафсир Айят ал-Кура'н ал-Хаким*». Весьма вероятно, что ал-Афгани пытался содействовать распространению тематического подхода среди мусульман. В пользу данного утверждения свидетельствует тот факт, что печатная копия «*Тафсир Айят ал-Кура'н ал-Хаким*» была затем найдена среди вещей его ученика Мухаммада Абдо. По крайней мере, об этом свидетельствуют некоторые ученые. Кроме того, встречаются сообщения о том, что некоторые из администраторов универси-

¹³ Diraz M. A. The Moral World of the Qur'an. P. 2.

¹⁴ Rashwani S. Manhaj al-Tafsir al-Mawdu'i li al-Qur'an al-Karim. P. 110.

тета ал-Азхар критиковали ал-Афгани за введение в оборот тематического экзегетического метода¹⁵. Действительно, неприятие ал-Афгани традиционного образа мышления некоторых мусульманских ученых представляет собой широко известный факт. Например, в лекции под названием «Обучение и образование», которую ал-Афгани прочитал в Калькутте в 1882 г. (спустя пять лет после публикации «*Тафсир Айят ал-Кура' н ал-Хаким*»), мыслитель утверждает следующее:

«Поистине необычайным обстоятельством представляется то, что наши улемы [мусульманские ученые, признанные и авторитетные знатоки ислама] разделили науку на две части. Первую они называют мусульманской наукой, а вторую – наукой европейской. Именно из-за этого они запрещают другим учиться некоторым полезным наукам. Им не удалось понять, что наука является благородным делом, которое никоим образом не связано с каким-либо отдельным народом и которое не определяется ничем, кроме самого себя. Скорее, все, что известно, известно благодаря науке, и известность и признание приходят к знаменитым народам именно при посредстве науки. <...> Из всех религий исламская ближе всего к науке и знанию, и не может быть никакой несовместимости между наукой, знанием и основами мусульманской веры»¹⁶.

Однако сопротивление идее не могло предотвратить ее дальнейшего развития в современную эпоху. Предполагается, что первым официальным призывом к внедрению тематического метода в области коранической экзегезы было заявление Амина ал-Хули (Amin al-Khuli), ко-

¹⁵ Ibid. P. 111.

¹⁶ Keddie N. An Islamic Response to Imperialism. Los Angeles: University of California Press, 1968. P. 107.

торое относится к XX в¹⁷. Неудивительно, что вскоре появилась и первая научная работа на арабском языке, посвященная тематическому изучению Корана. Имеется в виду докторская диссертация Мухаммада Махмуда Хиджази (Muhammad Mahmud Hijazi) «Тематическое единство Благородного Корана» («*Ал-Вахда ал-Мауду'ийя ли ал-Кур'ан ал-Карим*»), которая была защищена в 1967 г. в университете ал-Азхар. Начиная с этого момента тематический подход постепенно получил признание в области коранической экзегезы по всему миру – признание столь широкое, что тематическое изучение Корана было введено в учебные планы университетов во многих странах. Результатом стало углубление и повсеместное распространение тематических исследований, которые посвящены широкому спектру различных коранических категорий.

Как бы то ни было, проблема нормативного религиозного плюрализма не исследовалась тематически в полном объеме ее представленности в Коране, несмотря на принципиальную важность данного вопроса в современную эпоху. И хотя некоторые элементы коранического религиозного плюрализма действительно изучались, они рассматривались лишь как фрагментарные единицы, которые не могут представить всей внутренне согласованной картины коранического руководства в области этикоповеденческих паттернов отношений с немусульманами. В других случаях авторы научных исследований зачастую стремились широко исследовать исламский взгляд на религиозный плюрализм как общественно-политический феномен посредством подходов, которые отличались от тематического экзегетического метода. Разумеется, все эти работы внесли конструктивный вклад в дело, которое

¹⁷ *Rashwani S.* Manhaj al-Tafsir al-Mawdu'ī li al-Qur'an al-Karim. P. 113.

продолжает настоящее исследование, будь то вклад тематический или методологический. К примеру, в сочинении «Коран, освобождение и плюрализм: исламская точка зрения на межрелигиозную солидарность против угнетения» («Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective Of Interreligious Solidarity Against Oppression», 1997 г.) Фарид Эсак (Farid Esack), пытаясь понять отношение Корана к немусульманам в общественно-политическом контексте режима апартеида в Южно-Африканской Республике, стремился гармонично сочетать два противоположных подхода: подход первый, который использовали некоторые из либеральных исследователей, попросту игнорировал коранические стихи, осуждающие определенные черты и особенности немусульман; второй подход, который был характерен для некоторых консервативных ученых, прибегал к экзегезе, плодившей эксклюзивистские смыслы в вопросах из области межрелигиозных отношений. Тем самым Эсак, несмотря на частое пренебрежение общекораническим контекстом – ключевым экзегетическим инструментом в деле целостного раскрытия внутренней тематической структуры предмета, – акцентирует внимание на весьма ценной идее, что кораническая экзегеза должна действовать как в соответствии с окружающим толкователя контекстом, так и сообразно универсальным человеческим ценностям.

Книгу «Коран, освобождение и плюрализм» можно рассмотреть как практическое применение выводов и рекомендаций, которые были намечены Джейн Дэммен Маколифф (Jane Dammen McAuliffe) в ее работе «Коранические христиане» («Qur'anic Christians», 1991 г.). Маколифф расценивает кораническую экзегезу (тафсир) в качестве ключа к мусульманскому пониманию христиан. Однако обнаружив, что трактовка коранического текста

может оказаться констелляцией мыслей самого толкователя, внимание которого поглощено окружающим общественно-политическим контекстом, Маколифф допускает возможность существования насущной потребности в создании новых интерпретативных стратегий. Таков вывод, к которому она приходит в результате рассмотрения значительной части литературы тафсира. По мнению исследовательницы, христианское самоопределение – как на социологическом, так и на теологическом уровне – не совпадает с мусульманским пониманием христиан. И, согласно Маколифф, несоответствие коранических христиан и живого сообщества людей, которые называют себя христианами, укоренено в первую очередь в трактовках Корана, которые оказали решительное религиозное влияние на мусульманское сознание. Таким образом, актуальность исследования Маколифф обнаруживается в идее пересмотра коранического текста, который «остаётся пластичным и поддается прикосновению толкователя, готовым открыть новые интуиции и дать новые указания, готовым сформировать новое понимание источников мусульмано-христианского сближения, которые расположены в священных писаниях»¹⁸. Однако при внимательном рассмотрении работы становится очевидным тот факт, что идея тематического подхода к Корану не воспринимается автором как возможное решение проблемы неспособности классической литературы тафсира создать приемлемую модель межрелигиозных отношений. Более того, предложение автора создать новые интерпретативные стратегии, которые соответствуют общественно-политическому контексту, может вызывать методологические сомнения в том случае, если оно будет понято таким образом, будто от текста Корана следует требовать

¹⁸ *McAuliffe J. D. Qur'anic Christians. Cambridge: Cambridge, 1991. P. 292.*

производства смыслов и значений, которые будут соответствовать общественно-политическому статус-кво.

Дэвид Маршалл в работе «Бог, Мухаммад и неверные» («God, Muhammad and the Unbelievers», 1999 г.) также анализирует отношение между мусульманами и немусульманами в Коране. Маршалл пытается доказать, что искренний служитель Бога инстинктивно стремится к подражанию Божественному разуму в мировоззрении и деяниях. Проблема заключается в том, что, согласно Маршаллу, это автоматически означает объявление войны «неверным». Возникает вопрос: неужели американский ученый полагает, что модель, следовать примеру которой предложено мусульманам, действительно такова? Подтекст представляется нам весьма очевидным. Однако упрощающий ситуацию вывод, который делается в этом схематичном исследовании, представляет собой заблуждение, поскольку в нем игнорируются языковые особенности стихов и не учитываются исторические обстоятельства, которые могли бы помочь определить предпосылки борьбы. Несмотря на это, автор развивает достаточно основательный подход, обращаясь к тематическому рассмотрению становления, равно как и к личностному совершенствованию через постоянно изменяющиеся обстоятельства, которые описываются в Коране.

В отличие от Маршалла, который четко классифицирует верующих и неверных на основании классического разделения между мусульманами и немусульманами, Тосихико Идзуцу (Toshihiko Izutsu) в своей работе «Этико-религиозные понятия в Коране» («Ethico-Religious Concepts in the Qur'an», 2002 г.) демонстрирует, что термины «вера» (иман) и «неверие» (куфр) обладают сложной смысловой (семантической) структурой. Данные термины составлены из широкого спектра иных слов и понятий, которые передают тонкие оттенки смыслов и

значений. Позитивные и негативные смыслы, которые характеризуют веру и неверие соответственно, могут проявляться в различных группах людей и на различных уровнях общественного поведения. Следовательно, в своем семантическом анализе двух упомянутых выше концептов Идзуцу предлагает более сложное определение верующих и неверных, нежели то, которое мы встречаем в работе Маршалла. Однако принципиальным тематическим заострением, которое сделал Идзуцу, выступает его наблюдение о наличии двух различных уровней отношений: уровня отношений между людьми и уровня отношений людей и Бога. Автор ясно отделяет один уровень от другого и называет отношения первого уровня горизонтальными отношениями, которые связаны с социальной этикой, а отношения второго – вертикальными, которые имеют отношение к этике религиозной. Хотя сам Идзуцу признает, что «исламская мысль на коранической стадии ее развития не проводит реального различия между религией и этикой»¹⁹, разделение всех отношений на горизонтальные и, фигурально выражаясь, вертикальные отношения представляет собой важную для понимания коранической концепции религиозного плюрализма формулу. Это во многом объясняется тем, что в Коране существует целый ряд понятий, которые являются типическими характеристиками вертикальных отношений между людьми и Богом. Распространение данных понятий на горизонтальные отношения людей неизбежно приводит к появлению напряжения. В этом отношении одним из ярких примеров представляется суждение о вере и убеждениях людей, право на которое, согласно исламу, принадлежит Богу безраздельно, и ни-

¹⁹ *Izutsu T. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. McGill-Queen's University Press, 2002. P. 252*

кто из людей, включая пророков, не может претендовать на такое право.

Другим важным исследованием, которое анализирует кораническое мировоззрение в вопросе о религиозном многообразии, является «Коран и Запад» («The Qur'an and the West», 2006 г.) Кеннета Крэга (Kenneth Cragg). Основываясь на рассуждении в своей работе на том факте, что двусмысленные отрывки текста Корана куда более многочисленны, нежели ясные, Крэгг высказывает предположение, что некоторые пассажи Корана могут трактоваться по-разному, тем самым позволяя кораническому мировоззрению быть вписанным в систему универсальных человеческих ценностей. Применяя свою теорию в первую очередь к двенадцати произвольно избранным кораническим отрывкам, автор заключает, что кораническая область, которая связана с человечеством, человечностью и человеколюбием, выступает в качестве наиболее обширной, равно как и центральной в кораническом понимании человеческих отношений. Таким образом, коранические отрывки, которые на первый взгляд противоречат универсальным этическим ценностям, таким как милосердие и сострадание, должны быть истолкованы через призму упомянутой широкой человеческой сферы Корана. В данный момент нам кажется важным отметить, что тематический подход к исследованию Корана Крэга принципиально отличается от подхода, который предлагает Маршалл в своем сочинении 1999 г.

Вне всякого сомнения, перечисленные работы представляют собой лишь примеры некоторых из исследований коранических проблем, которые связаны с межрелигиозными отношениями, и существует множество других работ, во всех подробностях разбирающих другие фрагментарные элементы нормативного религиозного плюрализма. Тем не менее создается впечатление, что иссле-

дование Корана мусульманами было ограничено и в какой-то степени не расположено к рассмотрению предмета религиозного плюрализма. Одной из возможных причин сложившейся ситуации может быть сам термин «религиозный плюрализм», который является относительно новым представлением, появившимся в западном контексте как идеология примирения различных соперничающих христианских деноминаций. Это означает, что представление или теория, внешние по отношению к кораническому контексту, должны быть привнесены в Коран с тем, чтобы исследовать текст Писания в соответствии с этой теорией. Однако такой индуктивный процесс, который стремится к пониманию коранической позиции или выведению определенных принципов из нее, двигаясь от внешней реальности по направлению к тексту Корана, встречается с противоречивым отношением к нему мусульманских ученых в тот момент, когда речь заходит о применении тематического экзегетического подхода. Например, Абдуссатар Саид (Abd al-Sattar Said) в своем исследовании тематического изучения Корана, как представляется, стремится выразить соображение о том, что та или иная тема должна быть явлена самим Кораном, а название темы должно происходить от коранических слов (выражений) и их производных и не заменяться или смешиваться с современными терминами²⁰. Для сравнения, Бакир ас-Садр (Baqir al-Sadr) обращает особое внимание на необходимость произведения тематического анализа, который начинался бы с реальности, с человеческого опыта, и лишь затем бы переходил к тексту Корана. По мнению автора, такое индуктивное движение, позволяет, с одной стороны, рассмотреть точку зрения Корана в религиозных, общественных и научных вопросах, ко-

²⁰ *Said A. Al-Madkhal ila al-Tafsir al-Mawdu'i*. Cairo: Dar al-Tawzi' wa al-Nashr al-Islamiyah, 1991. Pp. 58–59.

торые связаны с действительной и современной жизнью людей, и привнести живой человеческий опыт в Коран для его оценки (апробации) и уточнения в свете Божественного руководства²¹. Как кажется, существующая ситуация представляет собой лишь расхождение в расстановке акцентов учеными: одна группа подчеркивает важность коранического текста без какого-либо преуменьшения важности реальности, тогда как другая придает большее значение реальности как оптике, которая обеспечивает лучшее понимание текста. В таком случае правильным подходом представляется обращение к тематическому анализу посредством двойного процесса или движения (или сдвига): «Идти от реальности, от реальных вопросов и проблем к источникам, а затем от источников – назад к реальности. Иными словами, и индуктивные, и дедуктивные методы должны быть приняты на вооружение одновременно»²². Такое двойное движение можно различить в работе Мухаммада Дирази (Muhammad Diraz) «Нравственный мир Корана» («The Moral World of the Qur'an»), в которой тематическое исследование коранической этической системы, судя по всему, выступает в качестве отклика на моральную обеспокоенность, которая возникает в результате понимания в западном контексте ценности свободы как беспредельного понятия. Именно в силу этой причины автор считает необходимым продемонстрировать, что, согласно Корану, нравственность и этическая система вообще терпят крушение в отсутствие долга и ответственности²³.

В самом деле, в поддержку подхода двойного движения выступает сам Коран, некоторые из стихов которого

²¹ *Al-Sadr M. B.* Al-Madrasah al-Qur'aniyyah. Markaz al-Abhath wa al-Dirasat al-Takhassusiyyah li al-Shahid al-Sadr, 1421 AH. Pp. 26–36.

²² *Aydin M. S.* Islam and the Challenges of Pluralism. URL: <http://www.cie.ugent.be/maydinen1.htm>, 2005.

²³ *Diraz M. A.* The Moral World of the Qur'an. Pp. 13–116.

предписывают наблюдение вселенной с целью ее исследования и усвоения уроков из человеческого опыта индуктивным путем, тогда как другие сами по себе предлагают руководство текста, которое усваивается дедуктивным путем. Точно таким же образом некоторые из стихов Корана были ниспосланы в качестве ответа на реальные вопросы и проблемы, которые появились в процессе откровения, тогда как другие были ниспосланы независимо, в отсутствие конкретных обстоятельств ниспослания²⁴. Следовательно, в первом случае процесс начался с реальности, с человеческого опыта, который выступал в качестве обстоятельств ниспослания (*сабаб нузул ал-айах*), и разрешился в форме текста, представляющего собой богооткровенное руководство. Что касается второго случая, айаты изначально появились как Божественное руководство в форме текста, чтобы затем быть использованными в реальности. В действительности гармоничное отношение вселенной и Корана – это нечто естественное, поскольку Творец вселенной – это Тот, Кто ниспослал Коран, а значит и вселенная, и Коран представляют собой пути достижения истины. Первый путь ведет к истине через открытие Божественных неизменных законов (*ас-сунан ал-млахийя*) во вселенной посредством исторического, научного, эмпирического и общественно-политического опыта в цивилизационном процессе, тогда как второй путь ведет к истине через Божественное откровение.

Таким образом, применение тематического подхода к Корану с целью исследования нормативного религиозного плюрализма представляет собой попытку найти в священном тексте Божественное руководство, которое содействовало бы разрешению данного вопроса. Хотя термин «религиозный плюрализм» появился совсем недавно, его сущность и связанные с ним проблемы уходят

²⁴ *Rashmani S. Manhaj al-Tafsir al-Mawdu'i li al-Qur'an al-Karim. P. 214.*

корнями в глубокую древность, в эпоху зари человеческой расы. Аналогичным образом, необходимо отметить следующее: хотя сам термин «религиозный плюрализм» не присутствует в Коране как таковом, отдельные элементы и смысловое содержание данного термина рассеяны по кораническому тексту. Следовательно, представленный в настоящем сочинении тематический анализ Корана является исследованием развития текста как целостного единства, а не рассмотрением отдельного понятия, поскольку нас интересует весь спектр этических вопросов, структурных элементов и целей, которые связаны с нормативным религиозным плюрализмом. По этой причине наш анализ сосредотачивается на ключевых стихах, которые связаны с различными вопросами нормативного религиозного плюрализма, и тем самым предлагает внутренне согласованную картину универсальной этической системы Корана – точнее, тех ее аспектов, которые связаны с интересующей нас проблемой.

Чтобы исследовать кораническую концепцию нормативного религиозного плюрализма тематически, необходимо сначала понять человеческий интеллектуальный опыт религиозного плюрализма в целом. В свою очередь, для этого требуется извлечь из современной дискуссии об этом вопросе основные аспекты, проблемные области, предлагаемые решения и понимание некоторых исторических практик²⁵. Именно по этой причине первая глава настоящей работы обращается к рассмотрению современной дискуссии о религиозном плюрализме, тем самым предлагая читателю иллюстрацию сложности данного понятия и наглядно демонстрируя тот факт, что множество других терминов используются в ней как взаимозаменяемые. Глава обнаруживает существование нескольких типов религиозного плюрализма: некоторые из

²⁵ *Al-Sadr M. B. Al-Madrasah al-Qur'aniyyah. P. 29.*

них связаны с вопросами о религиозной истине и спасении и, следовательно, обладают эсхатологическими измерениями и ответвлениями; другие связаны с этико-поведенческими моделями, которые управляют действиями людей по отношению к последователям иных религий и которые, соответственно, основаны на земных измерениях, выражающих значение и значимость чего-либо для процесса строительства мира; наконец, третьи отсылают к религиозным источникам, а значит сосредотачиваются на эпистемологических следствиях религиозного плюрализма. Как бы то ни было, скрупулезный анализ показывает, что адекватным типом религиозного плюрализма в кораническом контексте выступает нормативный религиозный плюрализм, который основан на этико-поведенческой модели, регулирующей отношение к последователям иной религии. Кроме того, глава также рассказывает о некоторых исторических практиках нормативного религиозного плюрализма с целью подчеркнуть важные аспекты изложенного.

Вторая глава тематически исследует некоторые из этических оснований нормативного религиозного плюрализма в Коране. К ним относятся свобода вероисповедания, человеческое достоинство и добропорядочность, запрет на оскорбление чужих святынь, великодушие (прощение). Рассмотрение коранической позиции по отношению к перечисленным этическим основаниям позволяет создать пространство, в котором нормативный религиозный плюрализм закономерен. Основной довод второй главы заключается в том, что упомянутые этические элементы предписаны универсально и проникают во внутренние измерения человеческого поведения, тем самым не позволяя принять эксклюзивистскую позицию или практически осуществить принципы нормативного религиозного плюрализма в целях ложной дипломатии

или любой другой скрытой стратегии захвата и подчинения. Иными словами, в главе утверждается, что универсальность коранической этической системы противостоит эксклюзивистским притязаниям в области этико-поведенческих паттернов, которые регулируют отношение людей к последователям других религий.

Третья глава рассматривает кораническое представление о трех центральных диалектических элементах нормативного религиозного плюрализма: общности, многообразии (т. е. различии) и конструктивном диалоге. Данная глава работы утверждает, что и общность, и различие представлены в Коране в качестве природных, или естественных, фактов. С другой стороны, автор показывает, что Коран выдвигает конструктивный диалог в качестве необходимого и принципиального средства коммуникации, которое призвано установить баланс между религиозными сходствами и различиями и тем самым не допустить колебаний между крайностями. В сущности, вторая глава приводит второй аргумент против эксклюзивизма как подхода к межрелигиозным отношениям.

Четвертая глава исследует основные цели и предназначение нормативного религиозного плюрализма в Коране. Утверждается, что Коран указывает четыре универсальных цели человеческих отношений: познание другого – взаимопонимание (*та'аруф*), сотрудничество с другими (или соучастие, *та'авун*), соревнование с другими в добрых делах – совместный вклад (*фастабикү ал-хайрат*) и взаимная поддержка (или взаимная связь, взаимное сдерживание, *тадафу*). Представленные только в мединских сурах и в текстуальном контексте религиозного многообразия, четыре перечисленные цели могут служить главными целями нормативного религиозного плюрализма, а значит и использоваться для создания убедительного аргумента против эксклюзивизма.

Глава пятая фокусируется на некоторых случаях и обстоятельствах, которые на первый взгляд вступают в противоречие с коранической этической системой в целом и нормативным религиозным плюрализмом в частности. Точнее, глава рассматривает первопричину и рамки применения двух коранических предписаний: предписания сражаться против немусульман и предписания не брать их в «друзья» (*авлийа*). Утверждается, что принципиальной основой императива сражаться выступает не система веры и убеждений других, но, скорее, притеснение и война с невинными, инициаторами которой они являются. Следовательно, коранический императив распространяется только на людей войны. Что касается коранического предписания не брать в качестве *авлийа* евреев и христиан, в процессе анализа оно ограничивается двумя аспектами: первым аспектом — чисто теологическим, который связан с вопросом о вероотступничестве; вторым аспектом, который касается любой защиты евреев и христиан, входящей в противоречие с исламом. В главе выдвигаются аргументы против утверждения эксклюзивистов о том, что отличная от ислама система веры и убеждений других людей является достаточной причиной для начала активной борьбы с ними или их изоляции.

Доводы, которые приводятся в настоящей работе, принимают за логическое основание выводы, извлеченные из отобранных коранических стихов. Эти аяты выступают этическими и структурными элементами нормативного религиозного плюрализма. В этом автор следует тематическому подходу к изучению Корана. В противном случае (особое внимание этому моменту уделяет Дираз в своей работе) исследование оказалось бы «бесструктурным собранием тем, которые никак не связаны друг с дру-

гом»²⁶, что в действительности характерно для многих тематических исследований Корана.

Последний момент, который мы считаем достойным упоминания здесь, заключается в том, что тематический экзегетический подход (хотя в работе он действительно используется для извлечения концепций из Корана) не может работать независимо от классического атомистического метода, который сосредотачивается на лингвистическом и историческом анализе коранических стихов, поскольку оба подхода дополняют друг друга. По этой причине и в силу нацеленности исследования на кораническую экзегезу, работа фокусируется в первую очередь на трех формативных и фундаментальных классических источниках литературы тафсира: (1) тафсире «*Ажāми‘ ал-Байан фй Тафсйр ал-Кур’ан*» ат-Табари, который предлагает богатый свод повествований для исторического анализа стихов; (2) тафсире «*Ал-Кашиāф ‘ан Хакā’ик ат-Танзйль*» аз-Замахшари, который образует ядро экзегетической литературы, касающейся лингвистического анализа Корана; (3) тафсире «*Мафāтйх ал-Гайб*» ар-Рази, который предлагает теоретическое и концептуальное объяснение стихов Корана. Три перечисленных классических источников часто сравнивают с тремя современными источниками литературы тафсира: (1) «*Тафсйр ат-Тахрйф ва ат-Танвйр*» Мухаммада ат-Тахира Ибн Ашура (Muhammad al-Tahir ibn Ashur), который до определенной степени может быть рассмотрен как более развитая форма «*Ал-Кашиāф*» аз-Замахшари; (2) «*Ал-Мйзāн фй Тафсйр ал-Кур’ан*» Мухаммада Хусейна Табатабаи (Muhammad Husayn Tabatabai), который может быть весьма полезен произведенным в нем выявлением тематических связей между различными стихами и, кроме того, общими концептуальными выво-

²⁶ *Diraz M. A. The Moral World of the Qur'an. P. 3.*

дами высокого качества (данная работа во многом методологически схожа с «*Мафātīх ал-Гайб*» ар-Рази); «*Тафсīр*» Муххамада Мутавалли аш-Шарави, который представляет собой одну из наиболее актуальных экзегетических работ современной эпохи, предлагающую глубокий лингвистический и аналитический разбор коранических стихов. Однако, поскольку основная цель исследования заключается в рассмотрении коранической концепции нормативного религиозного плюрализма, а не в анализе концепции избранной литературы тафсира, в некоторых случаях выборка экзегетических источников может быть расширена.

Что такое религиозный плюрализм?

Религиозный плюрализм – это сложная и неопределенная идея. Поскольку комплексная природа данной идеи порождает множество несовместимых с учением ислама смыслов, ее существование вызвало серьезные дискуссии и яростную полемику среди ученых. Эффект ее появления в исламском дискурсе был столь силен, что религиозный плюрализм, по всей видимости, до сих пор не привлек настоящего ученого интереса корановедов и хадисоведов. Однако сложность идеи еще не повод отвергать ее целиком и полностью. Имеется в виду, что достоинства изучаемого предмета должны быть высвечены, проблематика должна быть деконструирована и с точностью рассмотрена, чтобы раскрыть аспекты, которые важны для ислама и которые могут быть исследованы тематически в свете Корана. Конечной же целью всего процесса является правильное понимание Божественного руководства в той или иной области.

Ниже будут представлены и затем рассмотрены некоторые из наиболее важных точек зрения, взглядов на религиозный плюрализм. Цель такого рассмотрения – выяснить, что отличает точки зрения друг от друга и в чем они схожи. Различные типы религиозного плюрализма

будут очерчены и классифицированы в соответствии с различием фундаментальных оснований, которые позволяют им появиться. Анализ такого рода поможет опознать, а значит и встроить релевантные типы и элементы религиозного плюрализма в систему исламской мысли.

1.1

Различные взгляды на религиозный плюрализм

Начать данный раздел следует с упоминания Джона Хика (John Hick), одного из наиболее известных теоретиков планеты в области религиозного плюрализма. В своей работе «Интерпретация религии: ответы человека трансцендентному» («An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent», 1989 г.) Хик исследует религиозный плюрализм в самом широком смысле данного термина, выдвигая предположение о том, что ни одна религия не обладает монополией на истину или понимание правильного образа жизни, который ведет к спасению. Согласно Хику, спасение представляет собой процесс трансформации человека в земной жизни – перехода от естественного эгоцентризма к новой ориентации, которая сосредоточена на трансцендентной Божественной реальности и которая в конечном итоге приводит к осуществлению всех возможностей за пределами земной жизни.

Хик выстраивает свою теорию религиозного плюрализма вокруг основополагающей идеи о том, что Божественная реальность находится за пределами досягаемости человеческих концептуальных систем: следовательно, Сам Бог отличается от Бога в человеческом знании. Поскольку Хик описывает Бога как «невыразимую Реальность», он утверждает, что людям известны только человеческие же познавательные реакции на Бога, которые

формируются и развиваются внутри различных исторических и культурных ситуаций, но реальность Бога человеку неизвестна и недоступна. Итак, от того факта, что ни один человек не может познать Божественную реальность саму по себе, рассуждение Хика логически приводит к утверждению о том, что все религии одинаково верны и предлагают разные версии человеческого восприятия Бога. Ключевая проблема теории Хика заключается в том, что она, как кажется, пренебрегает Божественным откровением, которое проявило себя только через человеческое существование, и вместо этого сосредотачивается на человеческих познавательных реакциях на Божественную реальность как на истоке всех религий. Таким образом, можно без опасений заключить, что правовые и практические аспекты религии в теории Хика остаются без внимания.

В своей книге «Геология и религиозный плюрализм: вызов других религий» («Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions», 1986 г.) Гэвин Д'Коста (Gavin D'Costa) исследует и сурово критикует концепцию религиозного плюрализма Хика: «С большой вероятностью коперниканская революция, которую предлагает плюралистская парадигма Хика, опирается на агностические допущения»²⁷.

Данное разногласие в вопросе о религиозном плюрализме, которое возникло в среде христианских теологов, в значительной степени является следствием двух традиционных христианских аксиом. Первая аксиома утверждает, что единственное возможное спасение – это спасение через Иисуса Христа. Вторая аксиома внушает, что Бог желает спасения всего человечества. Д'Коста пытается скрепить и примирить две на первый взгляд противо-

²⁷ D'Costa G. Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1986. P. 40.

положные и вместе с тем важнейшие христианские аксиомы с целью установить равновесие между борьбой с вызовами, которые бросают христианству другие религии, и сохранением центральных положений христианской религии. Таким образом, Д'Коста заключает, что всякое спасение – это спасение через милость Бога во Христе. Здесь, однако, возникает проблема. Поскольку христианское Евангелие не достигло всех людей без исключения, пусть в этом и нет их вины, Бог должен каким-то образом проявить милость ко всем тем, кто никогда надлежащим образом не встретился с Евангелием. По мнению автора книги, милость должна достичь людей через посредством нехристианских религий, которые «обладают ограниченной истинностью до момента действительной встречи [всех этих людей] с христианством»²⁸. Смысл религиозной встречи по Д'Коста отражен в словах Томаса Стернза Элиота:

«Мы не откажемся от исследований,
И в конце наших поисков
Мы прибудем туда, откуда начали,
И увидим то место как будто впервые»²⁹.

Швейцарский теолог Ханс Кюнг (Hans Küng) в своей работе «Глобальная ответственность: в поисках новой мировой этики» («Global Responsibility: In Search of a New World Ethic», 1991 г.) утверждает, что идея религиозного плюрализма не подразумевает возможности достижения мира между религиями, но, скорее, является особым видом стратегии, который он называет «стратегией захва-

²⁸ Ibid. P. 111.

²⁹ *Eliot T. S. The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot.* London: Faber and Faber, 1969. P. 197.

та»³⁰ (или «стратегией охватывания»; «the strategy of embrace»). Несмотря на кажущееся предложение проявлять терпимость, на самом деле религиозный плюрализм «оказывается видом завоевания посредством захвата, содержание которого составляет наделение законностью и правильностью через приручение, интеграция посредством потери самобытности. Ни одна серьезная религия, которая стремится сохранить верность собственным принципам, не допустит, чтобы с ней произошло нечто подобное»³¹.

Итак, вместо того, чтобы вступить в бесконечные дискуссии об истине и спасении, Кюнг, как представляется, выводит вопрос о религиозном плюрализме из поля исключительно теологических проблем в область этики. В упомянутой выше книге «Глобальная ответственность» он рассматривает нравственный кризис постмодерного мира как возможность собрать все религии под знаменами взаимной ответственности, чтобы вывести мир из кризисной ситуации. Однако, поскольку предположительно религии не могут достичь успеха в любом требующем обоюдного участия проекте до тех пор, пока не будет установлен мир между ними, Кюнг предлагает решить вопрос религиозного плюрализма при помощи того, что он называет «экуменической стратегией» («ecumenical strategy»)³². Экуменическая стратегия основана на идее о том, что все основные религии обладают потенциальным духовным и нравственно-этическим богатством и что может быть найден общий религиозный фундамент человеческих ценностей, который обнаружит в качестве универсального этического критерия человеческое до-

³⁰ *Küng H. Global Responsibility: In Search of a New World Ethic. London: SCM Press Ltd, 1991. P. 80.*

³¹ *Ibid. P. 81.*

³² *Ibid. P. 85.*

стоинство. Однако в этом случае первостепенную важность приобретает следующее требование: «граница между истиной и ложью не может априори соответствовать границе между собственной религией и религией чужой»³³. Осуществить данное требование должна каждая религия посредством самокритики.

Идеи религиозного плюрализма Кюнга во многом схожи с теми, которые высказывает Джонатан Сакс (Jonathan Sacks) в своей работе «Достоинство различия: как избежать столкновения цивилизаций» («The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations», 2002 г.). Сакс рассматривает человеческое достоинство в качестве центрального аспекта религиозного плюрализма, постулируя, что стремиться к обеспечению и уважению достоинства всех людей следует не только в моментах сходства, но и в моментах различия людей, поскольку именно в точках различия в первую очередь возникает напряжение между религиями: «нам необходима не только теология общности, но также и теология различия»³⁴. Более того, новая теология различия должна быть сформирована на основании множества нравственных принципов, которые с большей вероятностью помогут обеспечить установление глобального «ковенанта» (пакта, соглашения между различными религиями). К этим принципам относятся: ответственность, содействие, сострадание и сочувствие, творчество, кооперация, сохранение и примирение.

Сакс критикует идею универсальности религиозной истины, т. е. ее одинаковости для всех и во все времена, которая была изложена греческим философом Платоном в его «Государстве». Для британского раввина и филосо-

³³ Ibid. P. 81.

³⁴ Sacks J. The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations. London: Continuum, 2002. P. 21.

фа религиозная истина скорее является частной и конкретной, своеобразной для каждой религии, и именно это заставляет человека полюбить ту или иную религию (а не какую-либо другую). Следовательно, каждому человеку должно быть позволено жить в соответствии с верой, которую он считает истинной, и религия должна отказаться от своей цели навязать всему миру единую истину. Примеры подобного религиозного целеполагания легко найти в истории. Представление о единой, универсальной истине появилось, когда авраамические религии встретились с греческим и римским империализмом, а впоследствии две интенции сплелись в общее стремление захватить или обратить весь мир в свою веру.

Как бы то ни было, именно религиозный универсализм, по всей видимости, был фундаментом теории религиозного плюрализма Сейида Хоссейна Насра (Seyyed Hossein Nasr). Хотя Наср размышляет о межрелигиозных отношениях практически во всех своих работах, в книге «Сердце ислама: непреходящие ценности человечества» («The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity», 2002 г.) он уделяет особое внимание данной теме. Теория религиозного плюрализма Насра основана на единстве и единственности Бога (таухиде). Таухид не только выступает в качестве главной аксиомы ислама, но — для мусульман — представляет собой важнейшую ось всех монотеистических религий. Осознание того, что ислам подразумевает покорность Единому Богу, позволяет Насру продемонстрировать, что «значение ислама отсылает не только к религии, раскрытой посредством Корана Пророку Мухаммаду, но вообще к любой аутентичной религии как таковой»³⁵. Таким образом, автор акцентирует внимание на идее о том, что ислам представляет собой

³⁵ Nasr H. S. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: Harper Collins Publishers, 2002. P. 8.

внутренний путь от сердца человека к единству Бога, процесс (или, иначе говоря, режим), который он называет «универсальной природой истины». Иными словами, ислам – это то, что Фриттьоф Шуон (Frithjof Schuon), который повлиял на формирование идей Насра, называл «трансцендентным единством религий», или то, что Реза Шах-Каземи (в своей работе «Другой в свете Единого: универсальность Корана и межрелигиозный диалог» – «The Other in the Light of the One: The Universality of the Qur'an and Interfaith Dialogue», 2006 г.), испытавший, в свою очередь, влияние Насра, называет «метафизическим универсализмом».

Хотя Наср признает, что каждая из религий обладает своими уникальными особенностями, которые необходимо уважать, теория универсальной истины ученого приводит его к заключению о том, что отличие верующего (мумина) и неверного (кафира) составляет вера (иман) в Единого Бога, но не религия (дин). Соответственно, «любой, кто верит и принимает Единого Бога или Высший Закон, является верующим, или мумином, и любой, кто не верит в это, является неверным, или кифиrom, какой бы ни была номинальная или внешняя этическая принадлежность или даже религиозная самоидентификация этого человека»³⁶. Следовательно, утверждение Насра подразумевает, что первое положение свидетельства о вере (шахады) в исламе («нет бога, кроме Аллаха» – «*ла илаха илла Аллах*») делает произносящего его верующим, тогда как второе положение («и Мухаммад – Посланник Аллаха» – «*Мухаммадун расул Аллах*») определяет человека в качестве верующего, который принадлежит к исламской религии. В своей книге Наср развивает особое понимание религиозного плюрализма, выдвигая его в качестве способа выхода из нынешних беспреце-

³⁶ Ibid. P. 43.

дентных исторических обстоятельств, в которых все духовное наследие человечества подвергается серьезной опасности.

Как бы то ни было, Мухаммад Легенгаузен (Muhammad Legenhausen), по всей видимости, не слишком благосклонно относится к рассуждению Насра и заявляет, что «принимать только некоторых из пророков (да будет мир с ними!) и не принимать других, в частности Мухаммада (да будет с ним мир и благословение Аллаха!), под тем предлогом, что два варианта не отличаются принципиально, поскольку все религии в конечном итоге учат одному и тому же, значит пренебречь Божественным призывом»³⁷. Проясняя свою мысль, американский мусульманский философ утверждает следующее:

«Согласно исламу, верной религией, которая предписана Богом, является та, которая была ниспослана последнему из избранных Им пророков, Мухаммаду (да будет с ним мир и благословение Аллаха!); Аллах требует от человечества следовать только этой и никакой другой религии. <...> В современную эпоху ислам в общем смысле подразумевает ислам в частном смысле, и это необходимо понимать, чтобы не впасть в ошибку в вопросе о позиции ислама относительно религиозного многообразия»³⁸.

Точка зрения Легенгаузена может показаться эксклюзивистской, но факт заключается в следующем: он основывает свою теорию религиозного плюрализма на доводе о том, что существует множество различных религиозных плюрализмов. Например, он называет тип религи-

³⁷ *Legenhausen M. A Muslim's Non-Reductive Religious Pluralism // Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace. Ed. Boase R. Pp. 51–73. Aldershot: Ashgate, 2005. Здесь цитируется: с. 66.*

³⁸ *Ibid. Pp. 65–66.*

озного плюрализма, который отсылает к вопросу о спасении, сотериологическим религиозным плюрализмом, и подобным же образом определяет алетический религиозный плюрализм, который отсылает к истинности систем верований. Кроме того, Легенгаузен упоминает нормативный религиозный плюрализм, который связан с тем, как последователи различных религий относятся к другим религиям³⁹. Таким образом, автор выделяет различные виды религиозного плюрализма и в соответствии с этим определяет позицию ислама по отношению к каждому из видов. Приведем пример. По мнению Легенгаузена, ислам представляет собой эксклюзивистскую религию в том, что касается алетического религиозного плюрализма. В свою очередь, отношение к сотериологическому религиозному плюрализму у ислама несколько иное. Спасение возможно для немусульман посредством Божьей милости, но отнюдь не потому, что их вера правильна. На это со всей возможной очевидностью указывает цитата выше. Что касается нормативного религиозного плюрализма, автор полагает, что «в обязанности истинно верующих входит благосклонное и уважительное отношение к последователям иных традиций»⁴⁰.

Обратимся к более общим рассуждениям о религиозном плюрализме. Мохаммад Амара (Mohammad Amarah) в своей работе «Ислам и плюрализм» («*Ал-Ислам ва ат-Та'аддудийя*», 1997 г.) приходит к выводу, что плюрализм в исламском понимании не только представляет собой идею терпимого отношения к другим, но идею о том, как быть терпимым по отношению к другим, но изначально является Божественным законом, который действует во вселенной в гармонии с человеческой природой. Более того, автор утверждает, что универсальность – одна из

³⁹ Ibid. Pp. 53–56.

⁴⁰ Ibid. P. 70.

главных особенностей ислама – потеряла бы всякий смысл в отсутствие плюрализма. Амара определяет плюрализм исламского толка как справедливым образом сбалансированный плюрализм, поскольку он избегает любых крайностей. Из сказанного следует, что кораническая идея плюрализма устанавливает верный баланс между общностью и защитой многообразия, который проявляется в существовании особенностей. Важное следствие данной мысли обнаруживается, когда речь заходит о преданности религиозным убеждениям, которая подразумевает опасения о том, что плюрализм может привести к перемешиванию религий в едином «плавильном котле». Автор продолжает свое рассуждение, описывая плюрализм как систему, которая состоит из двух главных элементов: общности взглядов и многообразия, в основании которого лежит существование особенностей, своеобразие. Следовательно, не может быть плюрализма без общности различных компонентов, равно как и не может быть плюрализма в отсутствие многообразия. Данная теория выдвигает тезис о том, что успех в поиске устойчивых точек соприкосновения различных сторон требует глубокого уважения к особенностям, к своеобразию. Кроме того, ислам, по мнению Амары, воспринимает плюрализм в качестве формы соревнования, цель которого – найти позитивные стороны человеческой жизни. В этом смысле плюрализм подобен благодеянию. Вполне возможно, что обращение к такой концепции плюрализма выльется в оздоровление и развитие общества.

Помимо этого, в другом своем сочинении, которое озаглавлено «Плюрализм: исламский взгляд и западные вызовы» (*«Та'аддудийя ар-Ру'иа ал-Исламийя ва ат-Тахадийят ал-Гарбийя»*, 1997 г.), Мохаммад Амара делает заявление следующего содержания. Хотя с точки зрения ислама

плюрализм представляет собой Божественный закон и, следовательно, систему ценностей, западные правительства обычно используют его в качестве политического средства приобретения влияния и получения власти в исламском мире. Автор приводит примеры того, как некоторые западные страны в течение длительного периода времени использовали идею плюрализма для реализации собственных политических интересов посредством этнических меньшинств Ближнего Востока. Представляется, что заявление такого рода стремится подчеркнуть всю важность рассмотрения этических параметров религиозного плюрализма.

В своей работе «Религиозный диалог и революция» («Religious Dialogue and Revolution», 1977 г.) Хасан Ханафи (Hassan Hanafi), напротив, бросает вызов изложенным выше теориям религиозного плюрализма, выдвигая предположение о том, что религии должны быть рассмотрены через оптику герменевтического акта, который включает три основных этапа: критику, интерпретацию и осуществление. Первый этап связан с исторической критикой текста, которая должна определить фактическое содержание Писания в истории. Второй этап определяет смысл и значение текста и обращается в первую очередь к языку и историческим обстоятельствам, в условиях которых появился текст. Третий этап связан с осуществлением, реализацией смыслового содержания текста в человеческой жизни: такова финальная цель, предназначение и замысел Божественного Слова. Рассматривая суть религиозного диалога через призму данного герменевтического процесса, Ханафи в данном контексте определяет ее в большей степени как научный диалог, нежели как «клерикальную дипломатию и братское лицемерие»⁴¹.

⁴¹ Hanafi H. Religious Dialogue and Revolution. Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1976. P. 1.

Религиозный диалог, который лежит в основе религиозного плюрализма, высвечен в труде Ханафи через личность Ибрахима (Авраама) в Коране. Коранический Ибрахим олицетворяет объективность и честность в поиске истины. Следовательно, в этой связи пример Ибрахима отвечает герменевтическому процессу, теорию которого развивает Ханафи. С другой стороны, анализ коранического понятия земли (*ард*) позволяет автору прийти к выводу о том, что существуют политические цели, которые замаскированы под религиозные трактовки и которые подрывают религиозный диалог. В качестве примера Ханафи приводит сионизм, который, по его мнению, является серьезным препятствием для межрелигиозных отношений вообще. Сочинение Ханафи проливает свет на принципиальную важность именно «конструктивного диалога», который играет центральную роль в процессе развития религиозного плюрализма. Более того, книга Ханафи вводит в обиход принципиально важные концепции, которые содействуют пониманию некоторых противоречивых понятий Корана, таких как угнетение (*зулм*), неверие (*куфр*) и джихад. Работа Ханафи в целом и предлагаемый им герменевтический акт в частности сдвигают акценты в дискуссии о религиозном плюрализме, наделяя принципиальной значимостью ее эпистемологический аспект.

Изложенная выше дискуссия явно указывает на наличие множества теорий религиозного плюрализма. Однако в отличие от Легенгаузена, который выделяет различные типы и демонстрирует понимание того факта, что существует множество различных религиозных плюрализмов, другие ученые объясняют религиозный плюрализм исходя из иных оснований. Некоторые теоретики, подобно Хику, Д'Косте, Насру, имеют склонность рассуждать о религиозном плюрализме на основании чисто

теологических идей, хотя взгляды Д'Косты и Насра значительно отличаются от мнения Хика. Для первых двух ученых религия не является продуктом общественного измерения (именно такой точки зрения придерживается Хик в своей теории), но, скорее, Божественным откровением, посредством которого Бог описывает Себя Своим пророкам и тем самым перестает быть «невыразимой Реальностью». Другие ученые, такие как Кюнг, Сакс и Амара, акцентируют внимание на том, что религиозный плюрализм – это в первую очередь явление этическое. В этом отношении Кюнг подчеркивает важность нравственной и духовной общности, а Сакс призывает к разработке теологии различий и общности. Для Амара правильный подход заключается в том, чтобы найти нужный баланс между общими чертами и особенностями, потому что только так можно достичь установления плюрализма. Хотя религиозный плюрализм в какой-то мере представляется этическим вопросом в теории Ханафи, в первую очередь последний уделяет внимание эпистемологическому пониманию религиозного плюрализма, в котором признание [ценности] религиозных источников осуществляется через объективное обоснование убеждений. Кроме того, Ханафи указывает на существование скрытых политических интересов в межконфессиональных отношениях. Таким образом, идея религиозного плюрализма получает также политический смысл. В этом отношении Амара также заявляет, что религиозный плюрализм или идея плюрализма порой вообще воспринимаются определенными партиями как инструмент для получения общественно-политического могущества и влияния среди меньшинств. Здесь следует упомянуть, что даже религиозный плюрализм, который пропагандирует Хик, был подвергнут критике на том основании, что он вытекает из идеологического либерализма и, таким обра-

зом, служит интересам политического либерализма, предоставляя ему теологическое обоснование⁴². Теория Д'Косты также содержит в себе идею религиозного плюрализма, который используется как инструмент для обращения людей в собственную веру.

Таким образом, в концептуальном поле религиозного плюрализма выстраивается целый ряд различных точек зрения. Последние варьируются от чисто теологических до открыто политических. И между двумя крайностями находится этическая и эпистемологическая ценностная система, которая может использоваться даже как стратегия религиозного преобразования. Итак, религиозный плюрализм можно рассматривать как систему ценностей или просто как инструмент для достижения скрытых целей. Более того, различные типы религиозного плюрализма порождают различные проблемные области, к которым нельзя подходить одинаковым образом. Если мы не сможем провести различие между разными типами и подходами к религиозному плюрализму, это приведет к ошибочной концепции межконфессиональных отношений. Чтобы этого избежать, нам нужно скрупулезным образом проследить эволюцию определенных этимологических и концептуальных аспектов, лежащих в основе религиозного плюрализма. Именно так складывается системный подход к исследованию проблемы.

А. Этимологический анализ слов «религия» и «плюрализм»

Этимологический анализ слов «религия» и «плюрализм» может до определенной степени содействовать пониманию множества концепций религиозного плюрализма, проливая свет на взаимосвязь между каждой из со-

⁴² *Legenhausen M.* A Muslim's Non-Reductive Religious Pluralism. Pp. 60–63.

вершено различных концепций религиозного плюрализма и этимологически различных определений слов «религия» и «плюрализм». Слово «религия» в западной традиции имеет восемь основных значений⁴³, которые перечисляются далее.

1. Режим жизни, подразумевающий выполнение монашеских обетов, – от англо-французского слова «*religium*».

2. Поведение, связанное с верой в Божественную силу – от англо-французского слова «*religium*».

3. Религиозная община – от старофранцузского слова «*religion*».

4. Почитание *священного* и благоговение перед богами – от латинского слова «*religionem*».

5. Монашеская (монастырская) жизнь – от позднелатинского «*relegare*» («вновь прочитывать», «вновь рассматривать», «перечитывать»). Латинское слово состоит из приставки «*re-*» («вновь», «заново») и глагола «*legere*» («читать»)

6. Быстро связывать (предметы друг с другом); связь между людьми и богами – от латинского «*religare*».

7. Конкретная система веры и убеждений, от «*religiens*» («осторожный», «аккуратный») – антонима «*negligens*» («небрежный», «халатный»)

8. Признание, повиновение и поклонение высшей невидимой силе.

Перечисленные выше восемь определений различаются по уровню их религиозной эксклюзивности и инклюзивности, в зависимости от того, проявлением какой

⁴³ Harper D. Online Etymology Dictionary. 10 10 2008. URL: <http://www.etymonline.com> (доступна 12 августа 2011 г.). По ссылке можно найти все восемь этимологических дефиниций слова «религия».

характеристики они выступают. Тем не менее все они ограничивают значение религии вертикальными отношениями между людьми и Богом или богами. Даже в случае третьего определения, а именно «религиозной общины», горизонтальные отношения не распространяются за пределы группы последователей религии. Таким образом, данное значение оказывается синонимичным значению, которое указывает на религиозную жизнь в монастырях. Конечно, размах религиозных значений и смыслов западной традиции в настоящее время расширился. Например, в своей работе «Основы религии» («Religion: the Basics», 2008 г.) Мэлори Най (Malory Nye) приходит к следующему выводу:

«Религия – это то, что делают люди. Религия – это сложный и неясный термин, имеющий ряд значений и отсылающий к ряду вещей. В частности, он отсылает как к конкретным религиозным традициям, так и к аспекту человеческого поведения, который часто считается универсальным. Религия – это часть повседневной жизни, один из аспектов культуры»⁴⁴.

Упоминание Найем религии в качестве аспекта человеческого поведения расширяет религиозную сферу, поскольку в данном случае автор сосредотачивается не только на чисто богословском аспекте, но и на этических измерениях явления.

Что же означает религия в исламе? Тщательный этимологический анализ слова «дин» («религия») в книге «Ислам и секуляризм» («Islam and Secularism», 1993 г.) Сеида Ал-Аттаса (Syed al-Attas) позволяет ученому сделать вывод о том, что помимо искреннего и полного подчинения воле Бога, «дин» также означает «естественное

⁴⁴ Nye M. Religion: the Basics. London and New York: Routledge, 2008. P. 21.

стремление человека к формированию обществ, подчинению законам и поиску справедливого управления»⁴⁵. Из определения, которое дает слову «дин» Ал-Атас, становится ясно, что данный термин отсылает в различным видам отношений. Первое определение в той или иной степени идентично западному определению религии, которое отсылает к отношениям между человеком и Богом. Тем не менее второе определение касается горизонтальных отношений между людьми, которые в некотором смысле связаны с процессом построения обществ в целом и справедливым управлением как таковым. Хотя может показаться, что пространства для расширения плоскости значений религии уже не осталось, определение данного явления продолжало углубляться. Теперь религия отсылала к самой сути и центру человеческой цивилизации вообще. В этой связи Исмаил Раджи ал-Фаруки (Ismail Raji al-Faruqi) утверждает следующее:

«Религия – это суть и ядро цивилизации, поскольку она является основой всех решений и действий, окончательным объяснением цивилизации со всеми её изобретениями и артефактами, ее социальных, политических и экономических систем, ее исторического прошлого и исторических перспектив ее будущего. Религия представляет собой дух, конкретными проявлениями которого являются различные грани цивилизации»⁴⁶.

Согласно данному определению, религия и прочие аспекты цивилизации не существуют отдельно друг от друга, поскольку даже отношение человека к окружающей среде рассматривается как религия. Иными словами,

⁴⁵ *Al-Attas S.* Islam and Secularism. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993. P. 54.

⁴⁶ *Al-Faruqi I. R.* Toward Islamization of Disciplines. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989. P. 410.

выясняется, что религия в исламском контексте означает просто жизнь, единственным ограничением которой является наличие (или отсутствие) определенного замысла.

В общем и целом, этимологический анализ слова «религия» показывает (по крайней мере, в теории), что западное, а если точнее, традиционное христианское определение интересующего нас термина ограничено куда более жесткими рамками, нежели определение исламское. В то время как первое определение по преимуществу подчеркивает теологический аспект религии, который чаще всего связан с вопросами о религиозной истине, проблемами доказательства данной истины и религиозного спасения, второе определение религии подчеркивает значение, которое характеризует ее в качестве двигателя цивилизационного процесса. Термин «плюрализм» имеет следующие этимологические значения⁴⁷.

1. Термин в церковном управлении, от слова *«plural»*, который происходит от старофранцузского *«plurie»* («более одного») или от латинского *«pluralis»* («принадлежность более чем к одному»).

2. Философский термин для обозначения теории, признающей более одного ультимативного принципа.

3. Политологический термин для обозначения теории, выступающей против монолитной политической (государственной) власти.

4. Терпимость к многообразию внутри общества или государства.

Все четыре перечисленных этимологических определения слова «плюрализм» показывают динамику эволю-

⁴⁷ Harper D. Online Etymology Dictionary. 10 10 2008. URL: <http://www.etymonline.com> (доступна 12 августа 2011 г.). По ссылке можно найти все восемь этимологических дефиниций слова «плюрализм».

ции понятия в течение XIX и XX вв. Из простого управленческого термина, который указывает на ответственность одного человека более чем за одну должность в церкви, слово «плюрализм» превратилось в понятие, которое означает признание множественности чего-либо, как видно из второго определения. Более того, согласно третьему и четвертому определениям, плюрализм не был статичным понятием, которое означало лишь признание существования многообразия, но представлял собой, скорее, идеал, который противостоит идеям господства и монополии, а также поощряет нравственный подход, подразумевающий терпимость к различиям.

В последние годы термин «плюрализм» продолжил свое развитие и стал означать «постепенное установление общественного согласия, которое приходит на смену ситуации крайнего партикуляризма»⁴⁸. Последнее определение добавляет в понятие новый и при этом чрезвычайно важный элемент, который можно понимать как активное участие в плюралистическом процессе. Такой тип участия нацелен на достижение общественного согласия без насильственного искоренения особенностей, посредством конструктивного диалога. Здесь, по всей видимости, мы сталкиваемся с наиболее важной проблемой в дискуссии о плюрализме. Таким образом, плюралистическое согласие (консенсус) в свете последнего определения оказывается построенным не только на основании общности, но (что куда более важно) отсылает к гармонии между общностью и различиями (своеобразием).

Чтобы дать этимологическое определение смыслу плюрализма, важно также указать, чем плюрализм не является. Плюрализм не является ни эксклюзивистской парадигмой, ни монополией, ни господством, ни монолит-

⁴⁸ Clarke P. B., Foneraker J. Encyclopedia of Democratic Thought. London: Routledge, 2001. P. 515.

ной властью. Плюрализм – это ориентация на множественность, признание разнообразия, моральное одобрение и уважение различий, поиск консенсуса без насилия над своеобразием. Попытаемся сделать вывод исходя из динамического характера терминов «религия» и «плюрализм», которые эволюционировали из совершенно ограниченных понятий в понятия универсальные. Как представляется, понятие религиозного плюрализма в основном связано как с основными принципами, так и с этическими практиками, и, следовательно, должно восприниматься и осуществляться как ценностная система, а не как инструмент достижения политического господства или способ воплощения эксклюзивистской религиозной парадигмы.

Теперь мы можем со всей возможной ясностью различить два основных концептуальных уровня религиозного плюрализма: теологический и этический. Первый уровень имеет отношение к предельным богословским принципам, таким как религиозная истина и спасение, тогда как второй уровень связан с этическими практиками. Тем не менее концептуальная классификация религиозного плюрализма на теологическом и этическом уровнях нуждается в дальнейшем расширении и углублении, что позволит изучить ряд понятий, которые часто заменяют и заменяются понятием религиозного плюрализма и, тем самым с наибольшей точностью определить тип и элементы религиозного плюрализма, которые соответствуют исламу.

Б. Религиозный плюрализм в контексте религиозной истины и спасения

Очерченное выше ограниченное понимание религии, которое воспринимает последнюю в свете одного лишь

только теологического аспекта, порождает такую дискуссию о религиозном плюрализме, которая в первую очередь связана с проблемами религиозной истины и спасения. Дело в том, что в западном контексте современный религиозный плюрализм появился именно в области, которая связана с упомянутыми двумя вопросами. Легенгаузен отмечает: «Современный религиозный плюрализм возник именно как ответ на получивший широкое распространение христианский взгляд на вопрос о спасении»⁴⁹. Однако если религиозный плюрализм обсуждается в такой перспективе, он превращается в серьезный вызов для (в первую очередь) монотеистических конфессий, поскольку вопросы о религиозной истине и спасении – это теологические вопросы, которые требуют особой чуткости, а центром такой дискуссии являются эсхатологические измерения и следствия религиозного плюрализма. Внутри богословской сферы были разработаны различные понятия, которые используются в качестве взаимозаменяемых. Наиболее важные из них описываются ниже.

(а) *Религиозный инклюзивизм*. Религиозный инклюзивизм подразумевает, что «в то время как одна группа обладает истинным пониманием, другие религиозные группы владеют лишь частичным пониманием истины, и, следовательно, они будут спасены с меньшей на то вероятностью»⁵⁰. Хотя возможность спасения для представителей других конфессий здесь не отвергается полностью, обладание целостной истиной, тем не менее, ограничено только одной религией. В этом отношении следует упомянуть теорию «анонимного христианства», которой понятие религиозного инклюзивизма обязано своим появ-

⁴⁹ *Legenhausen M.* A Muslim's Non-Reductive Religious Pluralism. P. 56.

⁵⁰ *Robinson B. A.* Religious Tolerance. 20 May 2001. URL: <http://www.religious-tolerance.org> (доступна 17 марта 2010 г.).

лением. Имеется в виду теория, которая была разработана Карлом Ранером (Karl Rahner) в его многотомном труде «Богословские сочинения» («Theological Investigations», 1966 г.). Теория Ранера выступает в качестве основного источника инклюзивизма в католической традиции. Она утверждает, что нехристиане могут достичь спасения через Христа, но не через их собственные религии, поскольку, несмотря на их отказ от христианства, они могут ставить во главу угла те самые ценности, которые являются центральными для христианского откровения. Такой инклюзивизм трудах Ранера синонимичен плюрализму. Немецкий богослов утверждает:

«Под плюрализмом здесь подразумевается факт, о котором следует размышлять и который следует вновь построить – впрочем, не отрицая того, что не существует никакой настоящей необходимости в его существовании – в тотальность и единство христианского понимания человеческого существования, исходя из перспективы, которую открывает более высокая точка обзора [нежели ранее]»⁵¹.

Что касается христианского понимания человеческого существования, оно должно, по мнению Ранера, оно должно включить в себя понимание того факта, что нехристиане на самом деле являются анонимными христианами. Ранер пишет:

«Как бы то ни было, для самого христианина вполне допустимо трактовать нехристианство как христианство анонимного толка, по отношению к которому все равно всегда необходимо принимать позицию миссионера,

⁵¹ *Rahner K. Theological Investigations. Translated by Kruger K.-H. London: Darton, Longman and Todd, 1966. Vol. 5. P. 116.*

рассматривая его как мир, которому необходимо помочь осознать со всей ясностью то, что уже принадлежит ему в качестве Божественного предложения [спасения] или который, кроме того, уже принадлежит этому предложению как Божественному дару милости, принимаемому неявно и без ясного его осознания.

Теория анонимного христианства во многом отражает исламскую точку зрения на религиозную истину и спасение. Хотя ислам осознает тот факт, что иудаизм и христианство, будучи ранними откровениями, содержат в себе часть религиозной истины, он утверждает, что религиозная истина во всей ее полноте не может быть достигнута без признания Мухаммада, последнего из пророков Божьих (Печати пророков). Следовательно, спасение без признания всех пророков – это нечто, что может произойти только посредством Божественной милости. Что касается элемента «анонимности» в теории Ранера, он во многом согласуется с исламским понятием *фитры*, естественного изначального состояния человека. В соответствии со смысловым содержанием данного понятия, каждый человек считается рожденным в исламе (т. е. в состоянии покорности и отданности Богу). Именно поэтому в случае религиозного инклюзивизма точкой, в которой различные религии сближаются и расходятся, является религиозная миссия или *да'ва* (дават), исламский призыв. Таким образом, воззрения инклюзивистов, как кажется, не совпадают целиком и полностью с этимологическим определением плюрализма, поскольку они утверждают единственность религиозной истины. Из этого следует, что в качестве финальной цели рассматривается религиозное господство, а религиозный плюрализм выполняет функцию инструмента, содействующего ее выполнению.

(б) *Религиозный релятивизм*. Термин «религиозный релятивизм» зачастую используется в качестве заменителя термина «религиозный плюрализм». На философском уровне релятивизм означает, что «реальность существует только относительно мыслящего субъекта или в качестве объекта его мысли»⁵². Следовательно, релятивистский тезис заключается в следующем:

«Религия может быть истинной для одного человека или культуры, а для другого человека или другой культуры таковой не являться. Следовательно, ни одна религия не является универсально или исключительно истинной. Религиозные убеждения – это лишь случайность рождения: если человек растет в Америке, велик шанс, что он станет христианином; если человек растет в Индии – что он станет индуистом; если он растет в Саудовской Аравии – что он станет мусульманином. Вера человека является продуктом исторического стечения обстоятельств. Из этого, в свою очередь, следует, что ни одно религиозное убеждение не может быть универсально или объективно истинным»⁵³.

Такое понимание межрелигиозных отношений, или, иными словами, религиозный релятивизм, Джон Хик, как ни удивительно, называет религиозным плюрализмом. Как уже упоминалось ранее, он определяет религиозный плюрализм как «убеждение, что переход человеческого существования от заикленности на себе к сосредоточенности на Реальности происходит по-разному в контексте всех великих религиозных традиций»⁵⁴. Реляти-

⁵² *Mathews Sb., Gerald S.* A Dictionary of Religion and Ethics. London: Waverley Book Company, LTD., 1921. P. 370.

⁵³ *Copan P.* True for You, But Not for Me. Minneapolis: Bethany House Publishers, 1998. P. 19.

⁵⁴ *Hick J.* Problems of Religious Pluralism. Hampshire: The Macmillan Press LTD, 1985. P. 34.

вистская концепция религиозного плюрализма основана на допущении, что людям известны только человеческие познавательные реакции на Бога, которые формируются и развиваются внутри различных исторических и культурных ситуаций, тогда как реальность Бога непознаваема. Однако данное допущение, как кажется, пренебрегает Божественным откровением и не считает его истинным проявлением Бога в человеческой истории, а значит в равной степени игнорирует правовые и практические аспекты различных религий.

(в) *Религиозный синкретизм*. Оксфордский словарь английского языка (Oxford English Dictionary) датирует появление слова «синкретизм» 1615 г. Данный термин происходит от новолатинского слова «*syncretismus*» со значением «соединение» или «соглашение» двух соперничающих сторон, которое направлено против третьей стороны⁵⁵. Синкретизм также отсылает к «системе или принципам школы, которая была основана в XVII в. Георгом Каликстом, поставившим своей целью примирить протестантские толки и в конечном итоге все христианские церкви»⁵⁶.

Что касается религиозного синкретизма, его обычно определяют следующим образом:

«Эволюционный процесс исторического роста внутри религии, который происходит посредством приращения и объединения зачастую конфликтующих между собой форм веры и практики; в представлении христианской теологии – религиозное убеждение о том, что в истории не существует уникальных откровений, что существует множество способов достичь Божественной реальности, что все формулировки религиозной истины или опыта

⁵⁵ *Simpson J. A., Weiner E.S.C.* The Oxford English Dictionary, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press, 2004. Vol. xvii. P. 475.

⁵⁶ *Ibid.*

являются несовершенными выражениями этой истины и что необходимо гармонизировать все религиозные идеи и опыты, чтобы создать одну универсальную религию для всего человечества»⁵⁷.

Представляется, что религиозный синкретизм позиционирует себя как преодолевшую религиозный релятивизм ступень эволюции, поскольку последний разделяет различные притязания на истинность в соответствии с местом их появления и культурной принадлежностью, тогда как первый стремится создать единую систему веры посредством смешения различных притязаний и утверждений. Очевидно, что религиозный синкретизм вряд ли сможет выполнить требования религиозного плюрализма, при котором баланс между религиозными сходствами и религиозными различиями воспринимается приверженцами различных конфессий в качестве ключевого момента в становлении религиозного плюрализма.

(г) *Метафизический универсализм*. В качестве еще одной формы религиозного плюрализма выдвигается метафизический универсализм, которые пытается установить гармоничные отношения между релятивизмом и эксклюзивизмом. Метафизический универсализм четко отделяет веру (иман) от религии (дина). Вера, или иман, выражает внутренние пути от человеческих сердец к Единству Бога, тогда как религия, или дин, выражает конкретную религиозную принадлежность и своеобразие⁵⁸. Следовательно, данная теория утверждает, что религиозная истина и спасение связаны с верой (иманом), а не религией (дином). В свою очередь, это означает, что «любой, кто верит и принимает Единого Бога или Высший Закон, яв-

⁵⁷ Barrett D. B. World Christian Encyclopedia, 2nd edn. Oxford: Oxford University Press, 2001. Vol. 2. P. 675.

⁵⁸ Nasr H. S. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. P. 39.

ляется верующим (мумином), а любой, кто не верит в Него, является неверным (кафиром), и неважно, какова номинальная или внешняя этническая и даже религиозная принадлежность этих людей»⁵⁹.

Метафизический универсализм сосредотачивается на философских и мистических измерениях откровения, а значит в значительной степени полагается на эзотерические подходы к толкованию. Однако различие между иманом и дином, целью которого является создание признающей право других религий на религиозную истину и спасение плюралистической платформы, представляется невыполнимой задачей, поскольку для ислама – как в наиболее общем и универсальном смысле слова, так и в конкретных проявлениях – принятие и вера во всех Божьих пророков является безусловным абсолютным императивом. Более того, теория различения (*separation theory*) Насра утверждает, что именно вера (иман) в Единство и Единственность Бога является отличительной чертой верующего, но в обосновании данного утверждения не принимает в расчет тот факт, что одним из шести столпов веры (имана) выступает не религия (дин), но вера во всех без исключения пророков⁶⁰.

В заключение следует отметить, что все изложенные теологические концепции религиозного плюрализма, которые уходят корнями в конкретный христианский религиозный контекст, представляются несовместимыми с исламом в силу причин, о которых мы рассуждали в данном разделе. В связи с этим религиозный плюрализм, который на чисто теологическом уровне осуществляется в качестве полного и равного участия, в контексте религиозной истины и спасения, как кажется, оказывается ис-

⁵⁹ Ibid. P. 43.

⁶⁰ Более подробное рассуждение о данной проблеме будет представлено во втором разделе настоящей главы.

ключенным, поскольку все великие религии мира развили и признали верным свои собственные особые учения религиозной истины и спасения. Для прояснения данного суждения не будет лишним привести следующее утверждение Папы Римского Льва XIII из его энциклики *«Immortale Dei»*:

«Если же полагать, что в вопросах религии нет различия между ее формами, рознящимися и даже противоречащими друг другу, то это очевидно приводит в конце концов к отвержению всякой религии как в теории, так и на практике. А это – то же, что атеизм, хотя и может отличаться от него по названию. Люди, действительно верящие в существование Бога, должны, ради избежания внутренней непоследовательности и абсурдных выводов, понимать, что различные образы богочитания, предполагающие несходство и противоречие даже по самым важным пунктам, не могут быть равно правильными, равно благими и равно приемлемыми для Бога»⁶¹

Однако два элемента, на которых акцентируют внимание изложенные выше теории, могут быть встроены в исламскую концептуальную структуру религиозного плюрализма. Имеются в виду религиозные сходства (религиозная общность) и религиозные различия (религиозное своеобразие). Представляется, что они, с одной стороны, составляют суть религиозного плюрализма, а, с другой стороны, бросают серьезный вызов религиям – вызов установления гармонии между двумя этими элементами.

⁶¹ *Pope Leo XIII, V. G. R. Immortale Dei. 1885.*

В. Религиозный плюрализм в контексте универсальных этических принципов

В соответствии со сделанным в предыдущем разделе выводом, в исламской религии нет простора для устроения религиозного плюрализма в эсхатологической сфере, в вопросах о религиозной истине и спасении. В свою очередь, настоящий раздел сосредотачивается на этическом уровне религиозного плюрализма. Множество различных теорий появилось в результате дискуссий вокруг проблемы религиозного плюрализма, рассмотренной через призму универсальных этических принципов. Однако все эти теории можно сгруппировать в три концепции, которые используют в вопросах о религиозном плюрализме как взаимозаменяемые. Имеются в виду экуменизм, религиозный гуманизм и религиозная терпимость.

(а) *Экуменизм*. Согласно такому фундаментальному справочному изданию, как «Мировая христианская энциклопедия» («World Christian Encyclopedia»), экуменическое движение – это «движение за объединение всех деноминаций и христианских церквей для товарищеских отношений, переговоров, совместных действий и в конечном итоге создания органического содружества. Следовательно, экуменизм – это экуменические принципы и практики, примером которых является экуменическое движение»⁶². Первоначально экуменизм был представлен как идея, которая сможет объединить все христианские деноминации. Однако в процессе своего дальнейшего развития, на которое с очевидностью повлияло давление вызовов современного мира, экуменизм стал означать сотрудничество различных религий. Сегодня, когда говорят

⁶² Barrett D. B. World Christian Encyclopedia, 2nd edn. Vol. 2. P. 659.

об экуменизме в таком широком смысле, его часто называют религиозным плюрализмом.

Попытка экуменизма объединить различные религии исходит из представления о том, что все основные религии обладают потенциальным духовным и этическим капиталом. В свою очередь, этот капитал составляет общий религиозный фундамент человеческих ценностей, универсальным критерием которого является человеческое достоинство. Следуя этой стратегии, экуменизм стремится достичь своей цели – спасения человечества от морально-нравственного кризиса постмодерного мира и установления глобального мирного порядка⁶³.

Представляется, что экуменическая теория содержит несколько важных элементов, к которым относятся фундаментальная этико-духовная общность религий, человеческое достоинство и религиозное сотрудничество. Все перечисленные плюралистические элементы могут использоваться в изучении коранической концепции религиозного плюрализма. Аспект фундаментальной этико-духовной общности с большей степенью обоснованности может считаться необходимым компонентом такой структуры религиозного плюрализма, как общность (сходства), нежели основой религиозного плюрализма как такового. В первую очередь это связано с тем фактом, что уважать и охранять человеческое достоинство следует не только в аспектах, общих для представителей различных групп, но также и в их различиях, что даже более важно. Дело в том, что напряжение между религиями происходит в основном из их различий.

(б) *Религиозный гуманизм*. «Мировая христианская энциклопедия» определяет религиозный гуманизм как «современное североамериканское движение, в состав которого входят главным образом нетеистические гуманисти-

⁶³ *Kung H.* Global Responsibility: In Search of a New World Ethic.

ческие церкви и которое посвящает себя делу достижения нравственных целей религии и отказывается от убеждений и обрядов, основанных на вере в сверхъестественное; иногда также именуется христианским гуманизмом»⁶⁴. Подчеркивая принципиальную важность универсальных человеческих ценностей, религиозный гуманизм пытается организовать полную добродетели мирную жизнь в многообразном мире как на личном, так и на общественном уровне. В этом отношении религиозный гуманизм связывают с религиозным плюрализмом.

Акцент на универсальных человеческих ценностях влечет за собой значительные последствия, которые в настоящем исследовании проявляются в размышлении об этих ценностях как об одном из контекстов, составляющих основу коранической экзегезы. Более того, ключевые этические ценности, такие как свобода вероисповедания, добропорядочность и прощение, должны быть встроены в процесс изучения коранической концепции религиозного плюрализма. Однако, поскольку религиозный гуманизм рассматривает религию в качестве продукта общественных отношений, который создан людьми с целью обеспечения благоденствия, он представляется куда более тесно связанным с идеей секуляризма, нежели с идеей религиозного плюрализма. В этом отношении важно отметить, что, хотя религиозный гуманизм первоначально появился в христианской среде, впоследствии он начал принимать разнообразные формы, включая форму, которую называют исламским гуманизмом, акцентирующую внимание на универсальных человеческих ценностях, но при этом имеющую склонность к пренебрежению религиозным учением как таковым.

(в) *Религиозная терпимость*. Религиозная терпимость подразумевает «установку государства или национальной

⁶⁴ Barrett D. B. World Christian Encyclopedia, 2nd edn. Vol. 2. P. 672/

церкви на терпимость и одобрение по отношению к религиозным меньшинствам»⁶⁵. Данное определение с очевидностью ориентировано на религиозные меньшинства, что наделяет представление о религиозной терпимости простым значением отсутствия преследования по религиозным мотивам. Однако допуская и принимая религиозное многообразие, религиозная терпимость может привести либо к многообразному обществу, либо к религиозным гетто. Тем не менее идея терпимости, как представляется, не обеспечивает эффективного преодоления водоразделов между различными религиозными сообществами и включения их в процесс межрелигиозного диалога. На самом деле, с точки зрения взаимного сотрудничества общественных групп, религиозный плюрализм существенно отличается от религиозной терпимости. В этом отношении Дайана Эк (Diana Eck) делает следующее заключение:

«Плюрализм не просто терпимость, но *активный поиск понимания на линиях различия*. Терпимость – это необходимая общественная ценность, но она не требует от христиан и мусульман, индуистов, евреев и ревностных секуляристов каких-либо знаний друг о друге. Терпимость – это слишком шаткий фундамент для мира религиозных различий и соседства религий. Она не делает ничего, чтобы устранить незнание другого, и оставляет на месте стереотипы, полуправду, страхи, которые лежат в основании старых моделей разногласий и жестокости. Мир, в котором мы живем сегодня, заставит нас платить все большую цену за незнание других»⁶⁶.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Eck D. L. The Pluralism Project at Harvard University. 2006. URL: <http://pluralism.org> (доступна 25 марта 2010 г.).

Критика религиозной терпимости Эк ставит важный вопрос об основных целях религиозного плюрализма. Предназначение межрелигиозных отношений не должно быть ограничено только допущением существования многообразия, оно должно быть расширено, чтобы направлять последователей различных религий к взаимному пониманию, участию, содействию и поддержке. Итак, очевидные недостатки религиозной терпимости, ее неспособность создать общие практические цели и задачи межрелигиозного диалога делают необходимым обращение настоящего исследования к кораническим целям религиозного плюрализма.

Обобщим сказанное выше. В отличие от религиозного плюрализма, который основан исключительно на эсхатологии, в качестве исходной точки использующего религиозную истину и спасение, укорененный в этике религиозный плюрализм, напротив, сосредотачивается в первую очередь на земных измерениях и следствиях межрелигиозных отношений. Следовательно, охват и значение второго вида плюрализма, который напрямую связан с процессом миростроительства, как кажется, являются куда более широкими. Кроме того, представляется, что религиозный плюрализм, который основан на универсальных этических принципах, имеет большие шансы на осуществление в большем общественном масштабе. Однако, как мы уже было показано в нашем рассуждении, все три понятия, которые используются как заменители понятия религиозного плюрализма в вопросах этики, имеют свои ограничения. Экуменизм не предлагает решения проблемы различий, религиозный гуманизм пренебрегает религией в качестве Божественного явления, а религиозная терпимость с большой неохотой поощряет взаимное участие с целью лучшего межрелигиозного понимания и эффективности.

1.2

Концептуальная структура религиозного плюрализма в исламе

В настоящей главе мы доказали справедливость утверждения о существовании множества видов религиозного плюрализма. И данный факт является достаточным основанием для изучения коранической концепции религиозного плюрализма. В противном случае, нам грозит опасность остаться либо в крайности религиозного эксклюзивизма, либо в крайности религиозного релятивизма, ни одна из которых не будет правильным решением проблемы. Несмотря на то, что выделить можно несколько типов религиозного плюрализма, только три из них будут фундаментальными. Первый тип связан с вопросом о религиозной истине. Очень часто данный тип называют алетическим религиозным плюрализмом, от греческого «*alétheia*» («истина»). Второй тип связан с вопросом о религиозном спасении, отсюда его название – сотериологический религиозный плюрализм, от греческого «*sótéria*» спасение. Наконец, третий тип связан с тем, как следует относиться к принадлежащим к другим религиям людям, и значит задает этико-поведенческую модель (паттерн) межрелигиозной коммуникации. Последний тип религиозного плюрализма называют нормативным религиозным плюрализмом⁶⁷. Далее будет рассмотрена связь всех трех вышеперечисленных типов религиозного плюрализма с исламом, что, в свою очередь, определит охват исследования, посвященного кораническому религиозному плюрализму.

⁶⁷ *Legenhausen M. A Muslim's Non-Reductive Religious Pluralism. Pp. 51–73.*

А. Алетический религиозный плюрализм и ислам

Алетический религиозный плюрализм связан с религиозной истиной. Если говорить точнее, его суть заключается в признании того, что все религии в равной степени истинны. Несмотря на то, что религиозный релятивизм предоставляет достаточно простора для удобного размещения данного типа религиозного плюрализма, при обращении к мусульманской религии их конфликт моментально бросается в глаза.

Исходя из изложенного выше, можно прийти к выводу о том, что в исламе не признается религиозный плюрализм. Происходит это по той причине, что «согласно исламу, истинной религией, установленной Богом, является религия, ниспосланная последнему из избранных Им пророков, Мухаммаду (да будет с ним мир и благословение Аллаха!); именно она и никакая иная религия предписана Аллахом всему человечеству. В этом смысле ислам – это эксклюзивистская религия»⁶⁸. Так, предписание принять Пророка Мухаммада вместе с другими пророками Господними является в Коране необходимым условием правильного пути и в вере, и в религии. По этой причине вера в Бога и Его пророка Мухаммада одновременно являются и столпом веры, и столпом религии. В Коране присутствует множество аятов, которые ясно указывают на необходимость веры в последнего из пророков Бога, Мухаммада:

«О верующие! Веруйте в Аллаха, Его Посланника и Писание, которое Он ниспослал Своему Посланнику, и Писание, которое Он ниспослал прежде (него). А кто не

⁶⁸ Ibid. P. 65.

уверовал в Аллаха, Его ангелов, Его Писания, Его посланников и Последний день, тот впал в глубокое заблуждение» (К. 4: 136⁶⁹).

Наставление данного стиха адресовано всем людям, утверждающим, что они верующие: «О верующие! Веруйте в Аллаха, Его Посланника Посланника и Писание, которое Он ниспослал Своему Посланнику, и Писание, которое Он ниспослал прежде (него)». В другом стихе императив расширяется и охватывает не только верующих, но и все человечество:

«Скажи: „О люди! Поистине, я (направлен) ко всем вам, как Посланник Аллаха, Которому принадлежит власть над небесами и землей. Нет бога, кроме Него: Он воскрепшает и умерщвляет. Уверуйте же в Аллаха и в Его Посланника, не обученного грамоте Пророка, который уверовал в Аллаха и Его Слова. Последуйте за ним, (чтобы) вы последовали прямым путем“» (К. 7: 158).

В стихах Пророк описывается как «не обученный грамоте». Тем самым Коран не оставляет сомнений в том, что пророк, о котором идет речь – Мухаммад, а не кто-либо иной. Более того, в Коране четко указывается, что любое нарушение целостности круга пророков, несомненно, ведет к неверию:

«Те, которые отвергают Аллаха и Его посланников, хотят разделять между Аллахом и Его посланниками и говорят: „Мы веруем в одних и не веруем в других», желая найти (некий) промежуточный путь. Они являют-

⁶⁹ Все переводы цитат из Корана в оригинале книги даются в английском переводе Абдуллы Юсуфа Али (Abdullah Yusuf Ali), в русском варианте книги – в русском переводе Корана и тафсира Абдуллы Юсуфа Али.

ся подлинными неверующими. Мы приготовили для неверующих унижительные мучения⁶⁹». (К. 4: 151–150)

Следовательно, «принимать лишь некоторых пророков (да будет мир с ними) и не принимать других, в особенности Мухаммада (да будет с ним мир и благословение Аллаха!) на том основании, будто это ничего не меняет и все религии говорят об одном и том же, значит остаться глухим к Божественному призыву»⁷⁰.

Согласно исламу, религиозную истину нельзя постичь без принятия Мухаммада в качестве последнего посланника бога. Данный элемент коранического учения подтверждается достоверным хадисом. К примеру, вот о чем повествует имам Муслим, передавая следующий достоверный хадис:

«Передают со слов Абу Хурайры, что Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует!) сказал: „Силами Того, в Чьих руках жизнь Мухаммада, тот из общин евреев и мусульман, кто услышит обо мне, но не признает веры в то, что мне было ниспослано и умрет в этом состоянии (или в неверии), будет одним из обитателей Огня“»⁷¹.

Хотя ан-Навави объясняет, что всем людям, начиная со времени пророка Мухаммада, необходимо принять его пророчество, он оговаривает данный тезис условием о том, что люди, которые не знакомы с его посланием, но принадлежащие к монотеистической религии, будут прощены⁷². Хотя объяснение ан-Навави в определенной степени открывает возможность спасения без принятия

⁷⁰ *Legenhausen M.* A Muslim's Non-Reductive Religious Pluralism. Pp. 66.

⁷¹ *Muslim A.* Sahih Muslim. Translated by *Siddiqi A. H.* Lahore: Ashraf Islamic Publishers, 1990. P. 103, no. 153.

⁷² *Al-Nawawi A.* Sharh Sahih Muslim. Beirut: Dar al-Fikr, 1996. Vol. 1. P. 889.

пророчества Мухаммада, оно твердо закрывает дверь для обсуждения религиозной истины в том случае, если его пророчество отвергается.

Более того, если Коран хвалит некоторых людей Писания за осознание религиозной истины, а не нормативного аспекта жизни, это происходит потому, что они приняли Единство и Единственность Бога, Его последнего посланника Мухаммада и Коран. Приведем пример:

«Не все они одинаковы. Среди людей Писания есть праведные люди, они читают знамения Аллаха всю ночь. И падают ниц. Они веруют в Аллаха и в Последний день, предписывают правильное, справедливое и запрещают неверное, предосудительное и торопятся (сореvнуясь) совершать добрые дела. Они являются одними из праведников» (К. 3: 113–114).

Обстоятельства ниспослания двух приведенных выше стихов ясно показывают, что люди Писания были теми, кто принял Пророка Мухаммеда как последнего посланника Бога вместе с Кораном как последним откровением. В этой связи ат-Табарани передает следующее:

«Передаем со слов Мухаммада ибн Абдуллы, который сказал, что ему передал Абу Курайб, который сказал, что слышал от Йунуса ибн Бакира, который передавал со слов Мухаммада ибн Ишака, которому передал Мухаммад ибн Абу Мухаммад, слуга [*маула*] Зейда ибн Сабита, который сказал, что ему передал Саид ибн Джубайр или Икрима, который передавал со слов Ибн Аббаса, да благословит Аллах его и его отца, который сказал, что когда Абдулла ибн Салам, Салаба ибн Суайра, Асад ибн Убайд и другие евреи приняли ислам и поверили в него, некоторые из еврейских раввинов, которые были неверными, сказали: „Те, кто поверили в Мухаммада и последовали за ним, – худшие люди нашего народа, ведь если бы они

были видными людьми, они бы не оставили религию своих отцов“. В тот момент в связи с их заявлением, Всемогущий Аллах ниспослал [айат], который начинается словами „не все они одинаковы“ и заканчивается словами „[они являются одними] из праведников“ (К. 3: 113–114)»⁷³.

Что касается достоверности передаваемого ат-Табарани хадиса, то Хафиз ал-Хайсами в своем сочинении «*Маджма' аз-Зава'id*» делает вывод о том, что «все передатчики [в приведенной выше цепочке передачи] заслуживают доверия [*сикат*]»⁷⁴.

Таким образом, обстоятельства ниспослания двух приведенных айатов указывают на то, что вера в Бога и загробную жизнь, которая была принята восхваляемыми в данных стихах Корана людьми Писания, включала принятие Мухаммада в качестве последнего пророка и Корана как последнего откровения. С еще большей ясностью айат 199 той же самой суры («*Ал 'Имран*») утверждает:

«Поистине, среди людей Писания есть такие, которые веруют в Аллаха и в то, что было ниспослано вам и в то, что было ниспослано им – смиренные перед Аллахом и не продающие знамения Аллаха за ничтожную цену. Их награда ожидает их у Господа их. Воистину, Аллах скор в расчете» (К. 3: 199).

Приведенная выше кораническая формулировка со всей возможной ясностью прославляет тех людей Писания, которые, помимо веры в то, было ниспослано им,

⁷³ *Al-Tabarani S. Al-Mu'jam al-Kabir*. 2nd edn., edited by *Al-Salafi H*, n.d., vol. 2. P. 87, no. 1388.

⁷⁴ *Al-Haythami A. Majma' al-Zawa'id wa Manba' al-Fawaid*. Edited by *Ata M*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001. Vol. 7. Pp. 32–33, no. 10899.

также верили в откровение, ниспосланное пророку Мухаммаду.

Другой стих Корана подтверждает, что те из людей Книги, которые «хорошо осведомлены в знании» и являются «верующими», верят (тем самым) в то, что было ниспослано пророку Мухаммаду:

«Но тех из них (людей Писания), которые обладают основательными знаниями, которые суть верующие и веруют в то, что ниспослано тебе (Мухаммад) и что ниспослано до тебя, (и особенно тех) которые творят молитву и милостыню и веруют в Аллаха и Последний день, Мы одарим великим вознаграждением» (К. 4: 162).

Подобным же образом Коран возносит хвалу некоторым из людей Писания за их глубокое признание религиозной истины, раскрытой пророку Мухаммаду:

«И когда они (некоторые из людей Писания) слышат то, что было ниспослано Посланнику, ты видишь, как их глаза переполняются слезами по причине истины, которую они узнают. Они говорят: „Господь наш! Мы уверовали. Запиши же нас в число засвидетельствовавших (истину). Почему нам не веровать в Аллаха и ту истину, которая явилась к нам? Мы желаем, чтобы наш Господь ввел нас в Рай вместе с праведными людьми“». (К. 5: 83–84)

Попробуем резюмировать сказанное выше. Все коранические одобрения и похвалы людей Писания за истинную веру основаны на том факте, что люди, которых хвалят, приняли пророка Мухаммада и поверили в его послание. Здесь следует отметить, что и для ислама в общем смысле, и для ислама в узком смысле слова необходимым условием правильности веры, а значит и до-

стижения религиозной истины, является принятие всех пророков Бога, включая пророка Мухаммада:

«Вот Аллах взял завет с пророков: „Я дарую вам из Писания и мудрости. Затем к вам явится Посланник, подтверждающий то, что есть у вас. Вы непременно уверуете в него и поможете ему“. Он сказал: „Согласны ли вы и принимаете ли Мой завет, как обязательство?“. Они ответили: „Мы согласны“. Он сказал: «Будьте же свидетелями, и Я буду свидетельствовать вместе с вами“. Если кто отвернется после этого, то является нечестивцем» (К. 3: 81–82).

Если мы обратимся к контексту коранического повествования о завете (речь о котором идет в стихе выше), который требует веры во всех пророков Бога, мы обнаружим также следующий аят:

«Если кто желает иную религию, помимо Ислама (смирения с волей Аллаха), это никогда не будет принято от него, и в Грядущей жизни он окажется среди потерпевших урон» (К. 3: 85).

Рассмотрение с точки зрения веры и принятия всех пророков присутствия аята 85 в текстуальном контексте запрета на деление круга Божьих пророков приводит к заключению, которое непосредственно связано с появлением Мухаммада и которое утверждает необходимость превращения веры в ислам в общем смысле – ислам, ниспосланный всем пророкам Бога до Мухаммада, – в веру в ислам в смысле узком (конкретном). Тем самым религиозная истина приняла окончательную форму, став истиной ислама в узком смысле слова, которая теперь открыта для всех времен и мест. Безусловно, это отнюдь не означает, что Божьи откровения до Мухаммада не обла-

дали истинностью. Скорее, они были ниспосланы для руководства и спасения отдельных народов и мест их обитания. Кроме того, имеется в виду, что в послании частной формы ислама содержится все необходимое из предыдущих откровений, – все, что может быть необходимым начиная с эпохи пророка Мухаммада и заканчивая концом времен⁷⁵.

Из всего изложенного выше следует, что ислам не признает алетический религиозный плюрализм, согласно которому все религии в равной степени обладают религиозной истиной. Неспособность принять всех Божьих пророков и их откровения, по мнению мусульман, противоречит религиозной истине. Кроме того, среди мусульманских богословов, экзегетов и правоведов существует консенсус в отношении данной позиции, причем как в классической исламской мысли, так и в современной. По этой причине у нас нет оснований для изучения содержания Корана с точки зрения алетического религиозного плюрализма.

Б. Сотериологический религиозный плюрализм и ислам

Сотериологический религиозный плюрализм имеет отношение к вопросу о религиозном спасении в будущем. По словам сторонников такого рода плюрализма, все верующие в будущем будут спасены, поскольку разные религии одинаковым образом направляют своих последователей к спасению. Хотя в случае с исламом религиозное спасение в общем и целом находится во взаимной связи с религиозной истиной, которая требует веры в пророка Мухаммада, представляется, что существует определенная вероятность спасения в случаях, когда веру

⁷⁵ *Legenhausen M. A Muslim's Non-Reductive Religious Pluralism. Pp. 64–70.*

нельзя назвать соответствующей религиозной истине. В этом случае возможность спасения сохраняется благодаря воле Бога:

«Воистину, Аллах не прощает (грех) приобщения к Нему сотоварищей, но прощает все остальные грехи, кому пожелает. А кто приобщает к Аллаху сотоварищей, тот отошел далеко-далеко (от правды)» (К. 4: 116).

Айат указывает на то, что Бог никогда не простит того, кто придает Ему товарищей (выдумывает иных богов), но, если Он того пожелает, простит любые другие грехи. Таким образом, вопрос о спасении тех, кто остается предан вере в Единство бога, но по разным причинам не может признать пророка Мухаммада, остается на усмотрение Бога. Хотя в данном отдельном стихе вера в Пророка не упоминается в качестве необходимого условия спасения, при чтении его в связке с другими айатами становится понятно, что необходимость принятия пророчества Мухаммада не допускает двух толкований. Здесь важно отметить, что данный айат не служит выражением принципа, на основании которого можно вынести окончательное суждение о спасении⁷⁶. Все, о чем говорится в приводимом айате, сводится к утверждению о том, что исход для тех, кто не придает Богу сотоварищей, но совершает иные грехи, оставлен воле Божьей в будущем.

В Коране есть два стиха, которые, казалось бы, предполагают возможное спасение для тех, кто верит в Бога в смысле коранического закона, но не принимает пророчество Мухаммада:

«Те, кто верит (в Коран), и те, кто следует иудейским (Писаниям), христиане и сабии – все, кто верит в Аллаха

⁷⁶ *Al-Raʿi F. Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Fikr, 2002. Vol. 13. P. 197.

и Последний день, кто творит добро, получают свою награду у их Господа, не будет у них ни страха, ни печали» (К. 2: 62);

«Те, кто верит (в Коран), а также те, что следуют иудейскому (Писанию), сабии и христиане, которые уверовали в Аллаха и в Последний день и совершали праведные деяния, не познают страха и печали» (К. 5: 69).

Одна из целей ниспослания данных аятов состоит в том, чтобы снять социальные ярлыки, которые несправедливо повешены на тех евреев, христиан и других из числа последователей различных религий, кто принял ислам и последовал за пророком Мухаммадом. Ранее мы уже приводили достоверный хадис, в котором описываются некоторые религиозные лидеры, обвинявшие новообращенных мусульман и утверждавшие следующее: «Те, кто поверили в Мухаммада и последовали за ним, – худшие люди нашего народа, ведь если бы они были видными людьми, они бы не оставили религию своих отцов»⁷⁷. Иными словами, повествование, как кажется, предполагает, что вера в Мухаммада уже была данностью. В свою очередь, это означает, что аяты говорят не о евреях, христианах и представителях иных религий в общем смысле (тогда бы подразумевались *все* последователи этих и иных религий), а, скорее, имеют в виду вполне определенную группу людей, которые приняли ислам и последовали за пророком Мухаммадом.

В действительности, упоминание в аятах слова «*саби'ийн*» («сабии») устранивает любые обвинения, которые выдвигаются против тех, кто принимает ислам, поскольку арабское слово «*саби'ийн*» происходит от глагольного корня «*с-б-'а*» со значением «переходить из одной религии в

⁷⁷ См.: *Al-Tabarani S. Al-Mu'jam al-Kabir. Vol. 2. P. 87, no. 1388.*

другую, новую религию»⁷⁸. По этой причине мекканские язычники называли Пророка и его последователей «*сā-bi'īn*», основываясь на том, что эти люди отказались от многобожия и приняли новую веру (ислам)⁷⁹.

Обратите внимание на то, что теория метафизического универсализма Насра, которая была описана ранее, делает упор на эти стихи в попытке доказательства универсальности религиозного спасения. Теория Насра исходит из предположения о том, что стихи требуют веры исключительно в Бога и День стояния без учета принятия всей полноты последовательности пророков⁸⁰. Тем не менее между классическими и современными историками ислама существует единодушное согласие о том, что условие «все, кто верит в Аллаха» требует веры во всех пророков, включая пророка Мухаммада⁸¹. В этой связи Абдулла Йусуф Али заявляет следующее:

«Данный аят [К. 5: 69] не ставит своей целью составление исчерпывающего списка постулатов веры. Кроме того, данный аят не стремится к разъяснению основ подлинной веры в Аллаха, которая теряет весь свой смысл в том случае, если с ней рука об руку не идет вера в Его пророков, поскольку лишь через их посредство мы знаем Волю Аллаха и можем покориться ей в нашей действительной земной жизни. Суждение оказывается в

⁷⁸ *Al-Tabari I. J.* Tafsir al-Tabari. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999. Vol. 1. P. 360.

⁷⁹ *Al-Razī F.* Mafatih al-Ghayb. Vol. 2. P. 113.

⁸⁰ *Nasr H. S.* The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. P. 43.

⁸¹ См.: *Al-Tabari I. J.* Tafsir al-Tabari. Vol. 1. P. 358. *Al-Zamakhsbari M.* Al-Kashshaf an Haqa’iq al-Tanzil. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995. Vol. 1. P. 149. *Al-Qurtubi M.* Al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an. Beirut: Dar al-Fikr, 1998. Vol. 1. P. 404. *Ibn Kathir I.* Tafsir al-Qur’an al-‘Azim. Beirut: Mu’assahah al-Rayyan, 1998. Vol. 1. P. 139. *Ibn Ashur M.* Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Tunis: Maison Souhoun, n. d. Vol. 1. P. 539. *Al-Sbarani M.* Tafsir al-Sha’rawi. Cairo: Akhbar al-Yawm, 1991. Vol. 20. Pp. 370–371.

особенности верным, если речь идет о Его последнем пророке, Мухаммаде (да будет с ним мир и благословение Аллаха!), послание которого универсально и не ограничивается конкретной группой или частью человечества. Таким образом, вера в пророчество Мухаммада (да будет с ним мир и благословение Аллаха!) является неотъемлемой частью и логическим следствием веры в Аллаха. Более того, вера в пророчество Мухаммада – это также необходимая проверка подлинности веры. Это становится ясно, когда чтение данного аята сопровождается обращением к другим стихам Корана, имеющим отношение к делу. Например, см.: К. 4:170; 5:16, 21; 7:157, 158; 21:107; 25:1; 33:40; 61:6. Кроме того, см.: К. 2:40; 3:31-32; 4:150–151»⁸².

Из приведенной цитаты следует, что универсальность религиозного спасения нельзя приспособить к исламской концептуальной структуре религиозного плюрализма потому, что концепция исламской веры в Бога требует от всего человечества также и веры в пророка Мухаммада. В данный вопрос вносят ясность десятки аятов Корана, а также достоверный хадис, который упоминается в разделах о вере всех сборников хадисов. Даже выражение «Божья милость», которое Карл Ранер (в «Богословских сочинениях») использует в своей теории религиозного инклюзивизма как возможное решение вопроса о всеобщем религиозном спасении, в случае ислама ограничивается необходимым условием принятия Мухаммада в качестве последнего пророка Бога:

«„<...> И предпиши для нас добро в этой жизни и в Грядущей жизни, мы обращаемся к Тебе“. (Аллах) сказал: „Я поражаю Своим наказанием, кого пожелаю,

⁸² *Ali A. Y. The Meaning of the Holy Qur'an. Beltsville, Maryland, U.S.A.: Amana Publications, 2008. P. 271.*

а Моя (милость) объемлет всякую вещь. Я предпишу ее для тех, которые будут богобоязненны, станут творить милостыню и уверуют в Наши знамения – которые последуют за Посланником, запись о котором они найдут в своих (Писаниях) Таурате и Инджиле. Он повелит им совершать правильное, справедливое и запретит неверное, предосудительное, объявит дозволенным благое (и чистое) и запрещенным скверное (и нечистое), освободит их от бремени и оков. Те, которые уверуют в него, станут почитать его, окажут ему поддержку и последуют за ниспосланным вместе с ним светом, непременно преуспеют“. Скажи: „О люди! Поистине, я (направлен) ко всем вам, как Посланник Аллаха, Которому принадлежит власть над небесами и землей. Нет бога, кроме Него: Он воскрешает и умерщвляет. Уверуйте же в Аллаха и в Его Посланника, не обученного грамоте Пророка, который уверовал в Аллаха и Его Слова. Последуйте за ним, (чтобы) вы последовали прямым путем“» (К. 7: 156–158).

Итак, согласно приведенным стихам, Божья милость распространяется на все вещи в этом мире. Однако для получения Божьей милости в будущем требуется принятие пророка Мухаммада всем человечеством и особенно людьми Писания, которые находят упоминание о неграмотном Пророке в своих писаниях. Здесь следует обратить внимание на то, что придаточное предложение «которые последуют за Посланником» присоединяется к предыдущим описаниям тех, кто получит милость Бога, без каких-либо грамматических союзов и связок. В данном риторическом методе, который в арабском языке известен под названием «*фасл*» («соединение», «связка», «состав», «часть», «глава» – в грамматике данное слово означает соединение, сращение частей предложения посредством пропуска промежуточных слов), грамматическая связка опускается из-за полного сращения предложе-

ний⁸³. Следовательно, применение *фасл* в отрывке «которые <...> уверуют в Наши знамения – которые последуют за Посланником» (К. 7:156–157) указывает на то, что поверившие в Божественные знамения являются теми же, кто последует за безграмотным Пророком. Такая полнота веры определяется Кораном как способ обрести Божью милость и, следовательно, религиозное спасение: «Те, которые уверуют в него (в Пророка Мухаммада), станут почитать его, окажут ему поддержку и последуют за ниспосланным вместе с ним светом, непременно преуспеют» (К. 7: 157). Слово «преуспеть» здесь означает и счастье, и спасение⁸⁴.

Стоит отметить тот факт, что исторические корни со-териологического плюрализма восходят, как кажется, к IX в., когда известный под именем «*Бейт ал-Хикма*» («Дом мудрости») культурный институт (или, иными словами, исламская академия) достиг пика своей деятельности, которая была сосредоточена в основном на переводе научных работ (по преимуществу греческих) на арабский язык. Доступ к греческим философским произведениям привел к появлению символических интерпретаций Корана. Благодаря этому в исламе проблема религиозного плюрализма впервые стала рассматриваться с философской точки зрения. В частности, имеется в виду теория пророчества ал-Фараби, в которой он утверждает, что язык откровения символичен по своей природе и что пророки получают символы от Бога через их воображение (или фантазию, *тахайюл*)⁸⁵. Теорию пророчества ал-Фараби можно считать отправной точкой эзотерической

⁸³ *Atiq A.* 'Ilm al-Ma'ani. Beirut: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1985. P. 161. *Abbas F.* Al-Balaghah: Fununuha wa' Afnanuha. Amman: Dar al-Furqan, 1992. P. 405.

⁸⁴ *Ali A. Y.* The Meaning of the Holy Qur'an. P. 390.

⁸⁵ *Al-Farabi A. N.* Kitab Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah. Beirut: Dar al-Mashriq, 1968. Pp. 114–116.

интерпретации Корана и, следовательно, корнем теорий, пытающихся приспособить как сотериологический, так и алетический плюрализм к исламу.

Тем самым рассуждение приводит нас к выводу о том, что в целом исламское учение о религиозном спасении и исламская религиозная истина взаимосвязаны и взаимозаменяемы. В этом смысле, согласно исламу, все те, кто верит в Единство Бога и следует за Божьими пророками, которые явились до пришествия Пророка Мухаммада, будут спасены, поскольку все они признали религиозную истину. Аналогичным образом, скорее всего будут спасены все те, кто принял пророка Мухаммада после его пророчества. Однако, представляется, что существует третья группа, которая остается верной Единству Бога (не придающая Ему сотоварищей), но никогда не признает пророчество Мухаммада и его последнее послание. Их судьба оставлена на усмотрение Бога. Если Он пожелает, Он спасет их, но, если Он пожелает, он накажет их. По этой причине, в отличие от абсолютно эксклюзивистской позиции в вопросе о религиозной истине, исламская позиция в отношении религиозного спасения выглядит несколько более инклюзивистской, но не плюралистической. В то же время, поскольку этот инклюзивизм в вопросе о религиозном спасении зависит только от воли Бога, сотериологический аспект религиозного плюрализма не может быть исследован или подтвержден в рамках ислама.

В. Нормативный религиозный плюрализм и ислам

Все рассуждения, которые мы произвели до настоящего момента, позволяют нам определить нормативный религиозный плюрализм как часть этической сферы рели-

гиозного плюрализма, поскольку, как говорилось ранее, он связан с этико-поведенческой парадигмой обращения с людьми разных религий. Таким образом, в отличие от алетического и сотериологического религиозного плюрализма, в которых рассуждение описывает траекторию эсхаластологических измерений плюрализма, в случае нормативного религиозного плюрализма именно земные измерения являются основной заботой участников процесса. Итак, нормативный религиозный плюрализм представляется наиболее важным в процессе миростроительства.

Более того, все предшествующее рассуждение позволяет нам извлечь различные элементы из этической сферы религиозного плюрализма и включить их в конкретную сферу нормативного религиозного плюрализма. Данный способ позволяет более точно описать религиозный плюрализм, сосредоточив внимание на вопросе о нормативном его типе, который целиком и полностью связан с человеком. В свою очередь, это означает, что не только единоверцы, но и люди, которые принадлежат к другим религиям, должны рассматриваться через призму общечеловеческих ценностей, основанных на свободе и человеческом достоинстве. В то же время данный вид плюрализма предполагает уважение религиозных особенностей различных конфессий и основанную на общности вовлеченность для достижения взаимопонимания, содействия и поддержки. И последний, но не менее важный факт: нормативный религиозный плюрализм в еще большей степени признает добропорядочность, взаимную расположенность и прощение по отношению к сторонникам других религий в качестве основных этических параметров.

Из этого описания нормативного религиозного плюрализма становится очевидно, насколько он соответству-

ет исламу и Корану, особенно в его сосредоточенности главным образом на людях. С другой стороны, этические аспекты, структурные и творческие элементы, а также цели нормативного плюрализма – все перечисленные компоненты, которые были выявлены в ходе дискуссии о человеческом опыте религиозного плюрализма, составляют предметную область, существенный вклад в которую могут внести ислам и Коран. Последние могут помочь посредством раскрытия Божественного руководства в отношении данного предмета – руководства как конкретно-исторического, так и нормативного. Прежде чем очертить область изучения нормативного религиозного плюрализма в Коране, далее мы представим некоторые (в основном исторические) примеры, чтобы с большей ясностью проиллюстрировать различные аспекты данного типа религиозного плюрализма.

Свобода и человеческое достоинство – наиболее значимые аспекты нормативного религиозного плюрализма. В то же время в них с наибольшей отчетливостью выражен этический элемент. Впервые эти аспекты были утверждены в установлении межконфессиональных отношений, когда пророк Мухаммад и его последователи, отвергнутые мекканскими курайшитами, были радушно встречены вместе с их новой религией в Абиссинии и Йасрибе – месте, которое впоследствии получило название «*ал-Мадина ал-Мунаввара*» (т. е. Медина). В Абиссинии «был справедливый правитель по имени Негус, которого хвалили за его справедливость и на земле которого никто не был угнетен»⁸⁶. Отсюда следует, что христиане Абиссинии приветствовали мусульман и, кроме того, «давали им полную свободу вероисповедания»⁸⁷. Пророка и его

⁸⁶ *Al-Tabari I. J. The History of al-Tabari. Translated by Watt W. M., McDonald M. V.* Albany: State University of New York Press, 1988. Vol. 6. P. 98.

⁸⁷ *Lings M. Muhammad – His Life Based on the Earliest Sources.* Cambridge:

последователей также приняли в Йасрибе (Медине), где он, в свою очередь, не только принял религиозное и племенное многообразие города, но и узаконил данное явление, заключив соглашение с различными группами. Данный документ известен под названием «Мединская конституция»⁸⁸. Обитатели Абиссинии и Йасриба фактически были потомками арабов-кахтанитов, которые были частью великой южноарабской цивилизации⁸⁹, «*Arabia Felix*» (лат. «Аравия Плодородная»). В ней в какой-то мере существовали этические ценности, такие как свобода и уважение человеческого достоинства. Данное утверждение подтверждается самим Кораном, поскольку в нем упоминаются некоторые факты, которые связаны с царицей Савской (*Малика Саб*'), царство которой находилось в Южной Аравии. Царица Савская в Коране описана как весьма справедливый, добрый и мудрый человек. Проявление перечисленных черт ее характера можно обнаружить в ответе, который она дала пророку Сулейману (Соломону), когда он отправил ей послание с приглашением посетить его и полностью подчиниться Единому Богу, Владыке Миров. Царица Савская дала следующий ответ:

The Islamic Text Society, 1991. P. 81.

⁸⁸ Хотя Йусуф ал-Иш (Yusuf al-Ish) в своей книге «Арабское государство и его упадок» («*Ад-Даула ал-'Арабийя ва Сукутуха*»), высказывает предположение о поддельном характере данного документа, Акрам ал-Умари (Akram al-Umari) после тщательного изучения всех цепочек передачи (*асанид*) «Мединской конституции» развеял все сомнения о подлинности документа. См.: *Al-Umari A. Al-Sirah al-Nabawiyyah al-Sahitah*. Madinah: Maktabah al-Ulum wa al-Hikam, 1994. P. 274. Также см.: *Al-Umari A. Madinan Society at the Time of the Prophet*. Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1995. P. 100.

⁸⁹ *Watt M. W., Bell R. Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: University Press, 1970. P. 7.

«О знать! Мне было брошено благородное письмо. Оно — от Сулеймана, и (в нем сказано): „Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного! Не превозноситесь предо мною и явитесь ко мне покорными (истинной религии)“». Она сказала: „О знать! Посоветуйте, как мне (тут) поступить. Я никогда не принимала решений самостоятельно, пока вы находились рядом со мной“». Они сказали: „Мы обладаем силой и великой мощью, но решение остается за тобой. Подумай, что ты прикажешь делать“». Она сказала: „Когда цари вторгаются в селение, они разрушают его и превращают его самых славных жителей в самых униженных. Вот так они поступают. Я пошлю им дары и посмотрю, с (каким ответом) вернутся (мои) послы“». (К. 27: 29–35)

Важные выводы, которые подчеркивают существование начал свободы и уважения человеческого достоинства у арабов-кахтанитов, можно сделать из следующих стихов Корана.

(1) Несмотря на то, что содержание письма Сулеймана невыгодно царице Савской, она называет его «благородным письмом» (К. 27: 29). Ибн ал-Араби в своем тафсире «*Ахкам ал-Кур’ан*» пишет о том, что «дарование письму определения “благородное” является наиболее почетным описанием, поскольку это же слово используется для описания Корана»⁹⁰. Использование такого прилагательного в отношении письма демонстрирует способность королевы к справедливой оценке методологии, при посредстве которой было написано письмо, и ее понимание международных отношений, т. к. она нейтрализует возможное напряжение сразу на двух уровнях: как на внутреннем со служителями, так и на внешнем между двумя странами.

⁹⁰ *Ibn al-Arabi M. Ahkmal al-Qur’an*. Beirut: Daral-Fikr, n.d.. Vol. 6. P. 486.

(2) Царица также демонстрирует свою вовлеченность в ведение государственных дел на основе взаимных консультаций, что говорит о ее характере. Она заявляет своим служителям: «Я никогда не принимала решений самостоятельно, пока вы находились рядом со мной» (К. 27: 32). Царица далека от того, чтобы быть деспотом, поскольку она ищет совета у окружающих ее людей: «О знать! Посоветуйте, как мне (тут) поступить» (К. 27: 32). Действуя таким образом, она проявляет уважение к другим, поддерживая их достоинство и «заставляя их чувствовать себя уверенными и способными к принятию решений»⁹¹.

(3) Царица Савская показана в Коране как миролюбивый человек, знающий, как правильно поддерживать мирный процесс. Она использует свои знания об опыте человечества в области войн и захвата территорий и, обратившись к принципу *истисхаб*, «презумпции неизменности состояния»⁹², приходит к решению отправить к Сулейману не войско, а послов с даром, который обычно преподносится с целью достижения близости и любви. Она говорит: «Когда цари вторгаются в селение, они разрушают его и превращают его самых славных жителей в самых униженных. Вот так они поступают. Я пошлю им дары и посмотрю, с (каким ответом) вернутся (мои) послы» (К. 27: 34–35). Действительно замечательная женщина!

Возникает ощущение, что арабы-кахтаниты имели некоторое понятие о таких этических ценностях, как свобода и человеческое достоинство. Кроме того, они знали

⁹¹ *Al-Sunn M. A. Irshad al-Aql al-Salim ila Mazaya al-Kitab al-Karim*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d. Vol. 4. P. 198.

⁹² *Qalabi M., Qunaibi H. Mujam Lughah al-Fuqaha'*. Beirut: Dar al-Nafa'is, 1985. P. 62.

дипломатию, которая позволяла им поддерживать хорошие международные отношения. Ментальность арабов-аднанитов, северных жителей *Arabia Ferox* (лат. «Аравия Дикая»), была, напротив, «чисто эгоистической»⁹³ и основанной на сознании собственной исключительности, что, как заключает Рейнхарт Дози (Reinhart Dozy), отличало их от арабов-кахтанитов⁹⁴. Мекканцы были частью аднанитских народов, а значит их ценности свободы и уважения человеческого достоинства не имели универсального измерения. Их преданность была ограничена только определенным племенем или, если говорить точнее, определенными лицами, которых считали вождями племен. По этой причине Пророк Мухаммад и его сторонники подверглись преследованиям в Мекке в начальный период распространения ислама, и мирное сосуществование было подорвано. В тот же самый момент Коран дал начало процессу трансформации эгоцентричной кочевой этики в универсальную. Данный процесс можно рассматривать как процесс просвещения, основанного как на откровении, так и на разуме, которые одновременно формировали источник критических идей, в том числе важности свободы и человеческого достоинства как основных ценностей общества. В частности, Коран с самого начала откровения критиковал любые попытки ограничения религиозной свободы. Сура «Ал-‘Алак», которая единодушно рассматривается в качестве первой ниспосланной суры⁹⁵, задает риторический вопрос: «Видал ли ты того, кто не позволяет рабу (Божьему) совершать молитву?» (К. 96: 9–10).

⁹³ Цит. по: *Brockelmann C. History of the Islamic Peoples. London: Routledge and Kegan Paul, 1949. P. 4.*

⁹⁴ *Ali J. Al-Mufasssal fi Tarikh al-‘Arab Qabl al-Islam. Baghdad: University of Baghdad, 1993. Vol. 1. P. 266.*

⁹⁵ *Al-Zarkashi B. A. Al-Burhan fi ‘Ulum al-Qur’an. Beirut: Al-Maktabah al-‘Asriyyah, 1972. Vol. 1. P. 206.*

Из этого коранического вопроса можно вывести три значимых замечания, которые имеют отношение к свободе, человеческому достоинству и нормативному религиозному плюрализму:

(1) Как отмечает Ибн Ашур в своем сочинении «*ат-Тахфйр ва ат-Танвйр*», «основная функция данного вопроса – выражение изумления»⁹⁶; имеется в виду изумление в связи с поведением такого типа, которое угрожает религиозной свободе. Поскольку запрет или ограничение религиозной свободы – это акт притеснения, Коран отвечает на это выражением собственного изумления в форме вопроса. Используя риторическое приспособление, которое представляет собой тип языковой метафоры, Коран передает сообщение о том, что такой вид поведения – явление, которое противоречит человеческой природе и этическим ценностям.

(2) Коран использует настоящее время глагола «запрещать» (*йанхā*, «запрещает»), когда отсылает к событию прошлого, с целью задержать данное событие в умах людей (событие – акт запрещения религиозной свободы), чтобы они избегали подобных деяний. Согласно Ибн Хишаму ал-Ансари, «говоря о прошлом, арабы используют глаголы настоящего времени, чтобы всегда сохранять данное событие в уме, будто бы оно происходит в момент его упоминания»⁹⁷.

(3) Еще более важно отметить грамматический переход (*илтифāt*) от второго лица к третьему: «Видел ли ты того, кто не позволяет рабу (Божьему) совершать молитву?». Ибн Атийя утверждает, что «среди толкователей Корана нет никаких споров о том, на кого указывают фор-

⁹⁶ *Ibn Ashur M. Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 12. P. 447.*

⁹⁷ *Al-Ansari I. H. Mughni al-Labib 'an Kutub al-'Aarib. Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, n. d. Vol. 2. P. 690.*

мулировки „тот, кто не позволяет“ и „раб“. Все они сходятся в том, что первая формулировка имеет в виду Абу Джала⁹⁸, тогда как вторая относится к пророку Мухаммаду⁹⁹. В данном случае, когда адресатом является пророк Мухаммад¹⁰⁰, обычным способом грамматического выражения нужного значения была бы следующая формулировка: «Видел ли ты того, кто не позволяет тебе (Мухаммаду) совершать молитву». Однако вместо этого Коран заявляет: «Видел ли ты того, кто не позволяет рабу (Божему) совершать молитву?». В соответствии с комментарием «*Ал-Масал ас-Са'ир*» Ибн ал-Асира, «переход от одной формы к другой происходит только в тех случаях, когда это необходимо в силу особых причин»¹⁰¹. Исходя из этого, мы можем заключить, что грамматический переход (*илтифāt*) от второго лица («тебе», «Мухаммаду») к третьему («рабу») неслучаен. В этом отношении не следует принимать в качестве объяснения перехода (*илтифāt*) замечание аз-Замакшари о том, что языковой переход (*илтифāt*) «является речевой привычкой арабов, смысл которой – заинтересовать слушателя»¹⁰². В действительности, грамматический переход от Пророка к рабу необходим для процесса трансформации наличной кочевнической эгоцентричной этики в этику универсальную. Концентрируясь вместо Пророка на рабе, Коран с

⁹⁸ Абу Джал (букв. «отец невежества») был видным противником ислама из числа курайшитов. Его враждебность снижала ему прозвание «отца невежества» среди мусульман, однако его настоящее имя – ‘Амр ибн Хишам. Он был убит в битве при Бадре во 2/624 г. См.: *Grause C. The New Encyclopaedia of Islam*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2002. P. 23.

⁹⁹ *Ibn Atīyyah A. Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-‘Aziz*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001. Vol. 5. P. 502.

¹⁰⁰ *Al-Andalusi M. A. H. Tafsir al-Bahr al-Muhit*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001. Vol. 8. P. 489.

¹⁰¹ *Ibn al-Athir D. Al-Mathal Al-Sa‘ir*. Dar Nahdah Misr, n. d. Vol. 2. P. 169.

¹⁰² *Al-Zamakhsari M. Al-Kashshaf an Haqa’iq al-Tanzil*. Vol. 1. P. 24.

самого начала откровения объявляет религиозную свободу ценностной системой, которую никто не может монополизировать. Следовательно, основная функция языкового перехода (*илтифāt*) здесь заключается в подчеркивании неодобрительного отношения к запрету или ограничению религиозной свободы, как для Пророка, так и для любого верующего, поскольку необходимо уважать достоинство всех людей. Как мы видим, риторическая фигура, известная как переход (*илтифāt*), вносит в текст тонкие оттенки значения. Возможно, именно по этой причине Ибн ал-Асир называет ее «ядром риторики [*балāga*]»^{103/104}.

Другим важным аспектом нормативного религиозного плюрализма выступает установление верного баланса между религиозной общностью и религиозными особенностями посредством конструктивного диалога. Очевидно, что именно этот аспект Пророк воплотил в жизнь установлением Мединской конституции, которая, с одной стороны, объявила единым народом (*умма вāхида*¹⁰⁵) различные религиозные группы, но, с другой стороны, сохранила их религиозные особенности, их своеобразие. Тем самым инклюзивное понятие «единого народа» (*умма вāхида*), которое основано на признании религиозных особенностей, подтверждает одобрение Пророком нормативного религиозного плюрализма, который в обществе того времени проявлялся по-разному. Например,

¹⁰³ *Ibn al-Athir D. Al-Mathal Al-Sa'ir. Vol. 2. P. 167.*

¹⁰⁴ Как представляется, тонкие оттенки значения, которые передаются в языке Корана при помощи *илтифāt*, не всегда были понятны Теодору Нёльдеке (Theodor Nöldeke). Известно следующее утверждение ученого: «грамматическое лицо глаголов в Коране меняется время от времени в странной и неказистой манере» («Die grammatischen Personen wechseln im Korān zuweilen in ungewöhnlicher und nicht schöner Weise»). См.: *Nöldeke Th. Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft, Strassburg: Karl J. Trubner, 1910. P. 13.*

¹⁰⁵ *Al-Umari A. Al-Sirah al-Nabawiyah al-Sahitah. P. 284.*

Ибн Хишам упоминает христианское посольство из Наджрана, которое встретилось с Пророком в мединской мечети *ал-Масджид ан-Набави* с целью обсудить постулаты учения, включая постулаты о Божественной природе. Несмотря на разногласия, Пророк тепло принял их, разрешил им молиться в мечети и подписал с ними договор¹⁰⁶. Разумеется, все эти ранние случаи межрелигиоз-

¹⁰⁶ *Ibn Hisbam A. M. A. Al-Sirah al-Nabawiyah*. Misr: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh, 1955. Vol. 2. P. 574. Прибытие христианского посольства из Наджрана к пророку Мухаммаду в Медину достоверно подтверждается в сборниках хадисов ал-Бухари и Муслима: al-Bukhari, no. 4380 и Muslim, no. 2420, в соответствии с нумерацией Абдал-Баки. Однако некоторые детали события и в частности разрешение Пророка христианам молиться в мечети отсутствуют и у ал-Бухари, и у Муслима. В действительности, источником подробной информации является Мухаммад ибн Ишак, который передает со слов Мухаммада ибн Джафара ибн аз-Зубайра, однако данная цепочка передачи проблематична в силу ее прерывности, т. к. Мухаммад ибн Джафар ибн аз-Зубайр относится к поколению, которое последовало после поколения *am-Taḅ'ūyū*. См.: *Al-Asqalani I. H. Taqrib al-Tahdhib*. Ed. by *Al-Bakistani A. S. Dar al-'Asimah*, n. d. P. 832. Тем не менее, вполне возможно, что именно подробный рассказ является подлинным, поскольку в своем комментарии к К. 3: 61, после упоминания содержания подробного сообщения Мухаммада ибн Джафара ибн аз-Зубайра, Ибн Касир заявляет: «Ибн Мардавейх передает со слов Мухаммада ибн Ишака, который передал со слов Асима ибн Умара ибн Катады, который передал со слов Махмуда ибн Лабиды, который передал со слов Рафи ибн Хадиджа следующее: „посольство из Наджрана прибыло к Пророку, да будет с ним мир и благословение Аллаха <...>“, а затем излагает ту же самую историю (изначально рассказанную Мухаммадом ибн Джафаром ибн аз-Зубайром) <...> во всех подробностях». См.: *Ibn Kathir I. Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Vol. 1. P. 481. Цепочка передачи, через которую Ибн Мардавейх сообщает информацию, является непрерывной и достоверной, поскольку, за исключением Мухаммада ибн Ишака, в целом признаваемого надежным передатчиком, все участники появляются в сборниках шейхов ал-Бухари и Муслима. См. заключение Шуайба ал-Арнауа в отношении (Shuaib al-Arnaut) приведенной выше цепочки в кн.: *Ibn Hanbal A. Musnad al-Imam Ahmad*. Edited by Shuaib al-Arnaut. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2001. Vol. 25. P. 133. Также см.: *Al-Asqalani I. H. Taqrib al-Tahdhib*. P. 825. Значит, повествование Ибн Мардавейха могло быть причиной, по которой некоторые классические источники исламского правоведения принимали информацию о разрешении Пророка христианам молиться в мечети за достоверную. К при-

ных отношений были направлены на достижение взаимного понимания, взаимного участия, содействия и поддержки представителей различных религий.

Ранние успехи в реализации столь важных целей нормативного религиозного плюрализма подтверждаются немусульманскими источниками, которые датируются VII в. н. э. В качестве примера приведем послание патриарха Ишояхба III к Симеону Ревардаширскому, которое датируется 650 г. – годом яростной внутрехристианской усобицы:

«Что касается арабов, которым Господь сейчас даровал владычество [*иултана*] над миром, то вы знаете, как они обращаются с нами. Они не только не противостоят христианству, но хвалят нашу веру, чествуют наших священников и святых Господа нашего и оказывают помощь церквям и монастырям»¹⁰⁷.

Вернемся к нашему рассуждению. Представляется, что принципиально важно управлять всем процессом нормативного религиозного плюрализма на основании честности, добропорядочности, сочувствия и прощения. Перечисленные нравственные качества могли бы придать межрелигиозным отношениям большую силу и установить взаимное доверие, поскольку, как кажется, именно

меру, Ибн Кайим ал-Джаузийя в своем трактате *«Ахкам Ахл аз-Зимма»* утверждает следующее: «От Пророка, да будет с ним мир и благословение Аллаха, передают *достоверный* хадис о том, что он принял христианское посольство из Наджрана в своей мечети и, когда пришло время, они молились в мечети». См.: *Al-Jawziyyah I. Q. Ahkam Ahl al-Dhimmah. Al-Dammam: Ramadi li al al-Nashr, 1997. P. 397.* Все же работы Ибн Мардавейха, в которых он передает эту информацию, нам не доступны, поскольку оригинальные памятники не дошли до нашего времени.

¹⁰⁷ Griffith S. H. Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Hâlê and a Muslim Emir // Hugoye: Journal of Syriac Studies, January. Pp. 1–45. Vol.3, para. 6.

их наличие (или отсутствие) оказывало принципиальное влияние на различные аспекты жизни на всем протяжении истории межрелигиозных отношений. В этой связи немусульманские источники также приводят пример из эпохи правления аббасидского халифа ал-Мамуна, который касается одновременно научных споров и межрелигиозного диалога: утверждается, что в его правление в Багдаде регулярно происходили встречи и дискуссии сторонников различных религий. Одним из задокументированных случаев была дискуссия Феодора Абу Курры с несколькими мусульманскими учеными, которая происходила в присутствии самого халифа ал-Мамуна¹⁰⁸. Абу Курра «был монахом монастыря Мар Саба в Иудее и некоторое время также служил епископом мелькитской епархии в Харране, что в Месопотамской Сирии»¹⁰⁹. Хотя Абу Курра не был мусульманином, его идеи глубоко уважал халиф. Данное обстоятельство становится очевидным при прочтении некоторых выражений ал-Мамуна, обращенных к Абу Курре в ходе спора. Приведем одно из них: «Видит Бог, вы правы, Абу Курра! Видит Бог, вы хорошо потрудились и поразили своих противников!»¹¹⁰. Как кажется, целью ал-Мамуна при создании дискуссионной платформы было поощрить и воодушевить стремление к знанию, которое противопоставлялось количественной власти мнения. Сообщается, что по окончании спора халиф сказал: «Мы учредили *маджлис* [совет] справедливый и честный. Никто на нем не допустит произвола. Выдвигайте доводы и отвечайте без страха. Если вступаете в спор, то ведите его наилучшим

¹⁰⁸ Griffith S. H. Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine. Hampshire: Variorum, 1992. P. 102.

¹⁰⁹ Griffith S. H. The Beginnings of Christian Theology in Arabic. Hampshire: Ashgate, 2002. P. 271.

¹¹⁰ Swanson M. The Christian al-Mamun Tradition // Thomas D. (ed.) Christians at the Heart of Islamic Rule. Leiden-Boston: Brill, 2003. Pp. 63–92. P. 65.

образом»¹¹¹. О том, как воспринималось великодушие и объективность ал-Мамуна, говорят слова самого Абу Курры, который, будучи христианским монахом и ученым, молится за мусульманского правителя:

«Да даст же Всевышний сил Повелителю Правоверных, имаму ал-Мамуну, непобедимому владыке, благоденственному халифу, любимому господину, снисходительному к отвергнутым и мудрому советнику, сострадательному и храброму искателю братства <...>. Да вдохновит же Всевышний в нем терпение, милосердие и справедливость ко всем его подданным!»¹¹².

Кроме того, мусульманские ученые сочинения в суждениях о последователях иных религий также утверждали добропорядочность в качестве важного этического аспекта нормативного религиозного плюрализма. В этой связи Хилари Килпатрик (Hilary Kilpatrick) делает следующее замечание:

«Представители господствующей в обществе религии нечасто пишут об аспектах подчиненной религии этого же общества в неполемическом духе. Однако в сочинениях жанра *дийарат* – книгах о монастырях, собранных в Ираке и Египте в IV/X в. – проявляется удивительное по степени открытости отношение мусульманских авторов к христианским обычаям и учреждениям, и именно эти книги являются примером упомянутого неполемического подхода. По этой причине необходимо брать их в

¹¹¹ Ibid. Фраза «если вступаете в спор, то ведите его наилучшим образом» происходит из айата Корана: «Если вступаете в спор с людьми Писания, то ведите его наилучшим образом. Это не относится к тем из них, которые поступают несправедливо. Скажите: „Мы уверовали в то, что ниспослано нам, и в то, что ниспослано вам. Наш Бог и ваш Бог – один, и мы смиренны пред Ним“» (К. 29: 46).

¹¹² Ibid. Pp. 67–68.

расчет в любой дискуссии об арабском христианстве в аббасидскую эпоху»¹¹³.

Вместе с тем исторически взаимное доверие и уважение между мусульманами и немусульманами проявляется и в тех аспектах жизни, которые скорее относятся к социальной сфере. Согласно сообщениям, однажды, когда «халиф ал-Мутазз захотел поохотиться, один из его компаньонов предложил ему посетить его хорошего друга, монаха в монастыре Мар Мари, и, когда они прибыли, с ними поделились прохладной водой, едой и провели время за занимательной беседой»¹¹⁴.

Учитывая все изложенное выше, почему некоторые мусульмане прошлого и настоящего избрали эксклюзивистский подход к нормативному религиозному плюрализму? Ответом на этот вопрос в какой-то степени может служить ссылка на конкретные исторические обстоятельства и отчасти – указание на непроведенность различия между различными типами религиозного плюрализма (алетическим, сотериологическим и нормативным). Судя по всему, эти мусульмане придерживаются (придерживались) мнения, что «человек не имеет никаких обязательств по отношению к иноверцам, что их кровь может быть пролита, а их собственность отобрана»¹¹⁵. Такое эксклюзивистское отношение к представителям различных конфессий было, по всей вероятности, вызвано чередой исторических межконфессиональных конфликтов. Например, на-рушение договоренностей двустороннего пакта Мединской конституции еврейскими кланами в VII

¹¹³ *Kilpatrick H.* Monasteries Through Muslim Eyes: The Diyarat Books // *Thomas D. (ed.)* Christians at the Heart of Islamic Rule. Leiden-Boston: Brill, 2003. Pp. 13–37. P. 19.

¹¹⁴ *Ibid.* P. 23.

¹¹⁵ *Legenhausen M.* A Muslim's Non-Reductive Religious Pluralism. P. 54.

в.¹¹⁶, коалиция между византийскими христианами и северными арабскими христианами против ислама в VII в.¹¹⁷ и публичное провозглашение Иоанном Дамаскином ислама ересью в VIII в. В своем трактате «О ересьях» Иоанн Дамаскин, один из самых выдающихся и влиятельных христианских ученых того времени, посчитал, что пророк Мухаммад заимствовал идеи Корана из Библии¹¹⁸. Так появилось первое антиисламское полемическое сочинение, написанное представителем византийской ортодоксии. Другими элементами, вызвавшими разделение, были обоснованные религией Крестовые походы против мусульман в XI, XII и XIII вв. и позднее. Все эти межконфессиональные конфликты, которые имели место в период становления исламских наук и концептуального восприятия межконфессиональных отношений, могли создать веские причины для роста и процветания религиозного эксклюзивизма и ненависти даже вне военного контекста и контекста угнетения, выступавших, по видимому, единственными причинами для оправдания нарушений нормативного религиозного плюрализма в исламе. С другой стороны, контратака мусульман и реакция на исторические межконфессиональные конфликты, а также их неспособность признать различные виды религиозного плюрализма привели к тому, что многие немусульмане оказались введенными в заблуждение о том, что ислам не учит уважению последователей иных религий.

Резюмируя, проблемный характер очерченных нами областей указывает на необходимость возвращения к до-

¹¹⁶ *Osman F.* The Other. USA: Pharos Foundation, 2008. P. 37.

¹¹⁷ *Al-Buti A.* Fiqh al-Sirah al-Nabawiyyah. Damascus: Dar al-Salam, 2004. Pp. 258–259.

¹¹⁸ *Bakhit A. M.* The Fourth International Conference on the History of Bilad al-Sham During the Umayyad Period, vols. Arabic Section-1. Amman: University of Jordan, 1989. P. 415.

стоверным источникам ислама в поиске решений вопросов о межрелигиозных отношениях. В особенности такое настоятельная потребность в таком ретроспективном обращении к текстам продиктована тем, что нормативные учения этих источников испытали на себе пагубное влияние изживших себя исторических, методологических и идеологических проблем.

1.3

Заключение

Религиозный плюрализм – это сложная концепция, включающая множество определений с немалым расхождением между ними с точки зрения их тем, задач и проблемных областей. Неспособность к проведению различия между всеми типами религиозного плюрализма создает большую путаницу в понимании. Заблуждения появляются в том случае, если соответствующий тип плюрализма не обособлен и принимаются подходы других типов. И алетический, и сотериологический религиозные плюрализм возникли из специфического контекста христианства в результате богословских дискуссий о религиозном спасении. Так или иначе, поскольку религиозная истина и, следовательно, условия религиозного спасения оказываются непримиримыми и, таким образом, противоречивыми, религиозный плюрализм, сведенный к этому конкретному уровню, становится не подлежащей решению проблемой. В этом случае лучшим выходом из ситуации будет концентрация на земных измерениях и следствиях религиозного плюрализма, а именно нормативном религиозном плюрализме, который наиболее актуален с точки зрения исламской теологии и коранического содержания.

Итак, в следующих главах будет исследована концепция нормативного религиозного плюрализма в Коране с особым вниманием к элементам, которые были упомянуты в настоящей главе.

Имеются в виду этические основы нормативного религиозного плюрализма, его структурные и конструктивные компоненты и цели.

Этические основания нормативного религиозного плюрализма в Коране

При разговоре об «этических основаниях», которые упомянуты в названии данной главы, с самого начала следует отметить, что коранический охват сферы «этического» слишком широк для классификации на простом уровне. Именно поэтому Идзуцу может утверждать, что «исламская мысль на коранической стадии ее развития не проводит реального различия между религией и этикой»¹¹⁹. Этот размах коранического этического мира создает проблему для избирательного подхода. Тем не менее избирательность, основанная на этических проблемных областях, рассмотренных в предыдущей главе, может в той или иной степени быть сведенной к пяти главным этическим основам нормативного религиозного плюрализма: свободе веры, человеческому достоинству, добропорядочности, императиву не оскорблять то, что священно для других, и прощению (великодушию). Исследование коранического учения об этих этических основах позволит произвести критиче-

¹¹⁹ *Izutsu T.* Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. McGill-Queen's University Press, 2002. P. 252.

скую проверку эксклюзивистских требований, отвергающих любую моральную ответственность по отношению к мирным последователям иных религий, позволяющих их крови быть пролитой, а их имуществу – быть уничтоженным.

2. 1 Свобода веры

Универсальность свободы как неизменная человеческая ценность должна быть на методологическом уровне принята во внимание в ходе истолкования Корана. Свобода в целом и свобода вероисповедания в частности являются неотъемлемыми правами человека, поскольку они отражают неизменные характеристики человеческой природы. Следовательно, признание права на свободу означает признание человеческой природы. Свобода принадлежит только человеческой природе как таковой, а не каким-либо случайным ее признакам, таким как географические, политические и религиозные. Вследствие этого свобода рассматривается в качестве незаменимой ценности как на Востоке, так и на Западе. Для Востока этот факт проясняется в широко известном заявлении халифа Умара ибн ал-Хаттаба: «Как ты смеешь обращать людей в рабство, если они были рождены свободными?!»¹²⁰. Подобным же образом Жан-Жак Руссо на Западе начинает свой знаменитый трактат «Общественный договор» следующими строками, ставшими неотъемлемой частью западной цивилизации: «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах. Иной мнит себя повелителем других, что не мешает ему быть рабом в еще

¹²⁰ *Al-Hindi A. Kanz al-Ummal fi Sunan al-Aqwal wa al-Afâl. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1985. Vol. 12. Pp. 660-661.*

большей мере, чем они»¹²¹. Более того, Руссо утверждает, что существует тесная взаимосвязь между свободой и моралью. Он отмечает:

«Отказаться от своей свободы – это значит отречься от своего человеческого достоинства, от прав человеческой природы, даже от ее обязанностей. Невозможно никакое возмещение для того, кто от всего отказывается. Подобный отказ несовместим с природою человека; лишить человека свободы воли – это значит лишить его действия какой бы то ни было нравственности»¹²².

Взаимосвязь между свободой и моралью повышает уровень человеческой ответственности за сохранение этого права во всем мире. Нарушение права на свободу неизбежно ведет к серьезной межконфессиональной напряженности и кровавым распрям. По этой причине знаменитый исламский ученый и толкователь, *муфассиф*, Бадиуззаман Саид Нурси в контексте религиозного конфликта между мусульманами и христианами высказался следующим образом:

«Их [христиан] свобода состоит в том, чтобы быть оставленными с миром и не быть угнетенными, – таково предписание шариата. Их агрессия усиливается перед лицом ваших отрицательных черт и безумия, они получают выгоду от вашего невежества <...> Свобода немусульман является частью нашей собственной свободы»¹²³.

¹²¹ *Rousseau J-J*. The Social Contract and The First and Second Discourses. Edited by *Dunn S*. New Haven and London: Yale University Press, 2002. P. 156.

¹²² *Ibid*. P. 159.

¹²³ *Nursi S*. Münazarat // T. S. J. Michel. Muslim-Christian Dialogue and Cooperation in the Thought of Bediuzzaman Said Nursi. The Muslim World 89, no. 3-4. Istanbul: Envar Ne riyat, 1993. Pp. 24-25

Заявление Нурси подразумевает, что некто может насладиться своей собственной свободой только в том случае, если будет сражаться за свободу другого. Этот принцип заслуживает быть рассмотренным в качестве золотого правила нормативного религиозного плюрализма: «свобода другого – моя собственная свобода». Соответственно, право на свободу во всем мире понимается в качестве неотъемлемого человеческого права. Это делает его изучение в контексте Корана совершенно необходимым, поскольку оно способно развеять любые эксклюзивистские претензии и исторические сомнения на этот счет.

А. Слово «свобода» в Коране

Арабское слово «свобода»¹²⁴, *хуррийя*, не содержится в Коране как таковое в качестве существительного. Но в нем встречается первичный корень «*х-р-р*» и другие производные от него слова. Исследование деривативов корневой морфемы «*х-р-р*» в Коране позволяет понять, что шесть из них были упомянуты в тринадцати различных отрывках Корана. Эти шесть производных от корня «*х-р-р*» слов следующие: *тахрӣр*, *мухаррар*, *хурр*, *харр*, *харӯр*, *харӣр*. Перед анализом этих встречающихся в Коране слов важно сначала рассмотреть определение корня «*х-р-р*» из одной из ранних работ в области лексикографии – «*Му’джам ал-Макайис фи ал-Лугха*», автором которой является Абу ал-Хусейн Ахмад ибн Фарис ибн Закарийя¹²⁵.

Ибн Фарис различает два главных значения корня «*х-р-р*»: «„*х-р-р*“ имеет два значения: первое означает нечто противоречащее рабству и не имеющее ни дефектов, ни изъянов, „*мā хāлафа ал-’убудийя ва бари’а мин ал-’аб ва ан-*

¹²⁴ См. *Rosenthal F. The Muslim Concept of Freedom. Leiden: E. J. Brill, 1960.*

¹²⁵ *Ibn Faris A. Mu’jam al-Maqayis fi al-Lughah. P. 240*

нак», тогда как второе – нечто противоположное холоду, „*хилаф ал-бард*“». Несмотря на то что некоторые ученые предприняли попытки вывести из второго смысла корня «*х-р-р*» значение, связанное со свободой (*хуррийя*), данные попытки все же предстанут в определенной степени основанными на преувеличении и, следовательно, неправдоподобными. Поэтому кораническое слово, полученное от корня «*х-р-р*» со значением «горячий» (как, например, *харр*, *харур*, *харйр*), вряд ли может составлять комбинацию со словом свобода (*хуррийя*).

Что касается остальных производных слов, которые относятся к первому значению корня «*х-р-р*», упомянутому Ибн Фарисом, важно раскрыть, что Ибн Фарис имел в виду под определением корня «*х-р-р*»: нечто, противостоящее рабству и не имеющее ни дефектов, ни изъянов, «*ма халафа ал-убудийя ва бари'а мин ал-айб ва ан-нак*»¹²⁶. В связи с этим уместно взглянуть на работу другого лексикографа, который принадлежал поколению, следующему после поколения Ибн Фариса, и, как кажется, подвергся влиянию со стороны последнего. Ар-Рагиб ал-Исфাহани развил определение корня «*х-р-р*», проясняя различие между социальным и метафизическим значением свободы, *хуррийя*. В его «*Муфрадāt Алфāз ал-Кур'ан*» он утверждает:

«Свободный человек, *ал-хурр*, в противоположность рабу, *ал-'абд*, и свобода, *ал-хуррийя*, делятся на два вида. Первый отсылает к личности, которая буквально не является рабом. Это значение отмечается в Коране: „свободный за свободного“ (К. 2: 178). Таким же образом в Коране используется слово *тахрир*, что буквально означает процесс передачи рабу его свободы: „или освободить раба“ (К. 5: 89).

¹²⁶ Ibid.

Что касается второго вида свободы, *хуррийя*, то речь идет „о личности, в которой не преобладают такие уродливые качества, как жадность и желание мирского имущества“¹²⁷. Это значение свободы, *хуррийя*, происходит от коранического слова *мухаррафан*: „О Мой Господь! Даю обет посвятить Тебе одному того, кто находится в моей утробе“ (К. 3: 35). *Мухаррафан* означает здесь освобождение от всех земных дел и предназначенность для служения одному лишь Богу»¹²⁸.

Изложенные выше определения корня «х-р-ф» показывают, что Коран использует производные этого корня главным образом для обращения к двум различным уровням свободы, *хуррийя*. Первый – правовой аспект свободы, связанный с рабством. Он указывает на актуальное физическое владение рабом богатыми людьми. Второй уровень – это этический аспект свободы, который имеет дело как с интеллектуальным, так и с метафизическим характером человеческой природы.

Действительно, кораническое слово «*мухаррафан*», из которого происходит второй элемент свободы, определяет идею свободы в свете единства Бога. Путем сопоставления понятия свободы с единством Бога, Коран, по всей видимости, стремится защитить это человеческое право от любого возможного посягательства и поддержать его во всей полноте. Вполне вероятно, что Фахруддин ар-Рази удерживал в уме данное обстоятельство, когда утверждал следующее: «Свобода – природное свойство человеческой природы <...>. Когда телесное соединение с душой слабее, а умственное – сильнее, душа получает

¹²⁷ Перевод отрывка в кавычках цитируется по: *Rosenthal F.* The Muslim Concept of Freedom. Leiden: E. J. Brill, 1960. P. 24.

¹²⁸ *Al-Asfahani A.* Mufradat Alfaz al-Qur'an. Ed. by *Daudi S.* Damascus: Dar al-Qalam, 2002. Pp. 224-225.

больше свободы, и наоборот»¹²⁹. Похоже, что, согласно заключению ар-Рази, никто не свободен по-настоящему, если только он не посвящает себя в полной мере Богу. Такое понятие свободы подтверждается также словами Пророка, который сказал: «Несчастен раб динара и дирхама»¹³⁰.

Здесь следует отметить, что ислам подчеркивает право на свободу на обоих уровнях: как на физическом, так и на интеллектуальном. Однако интеллектуальный аспект свободы подчеркивается особо, поскольку последствия его нарушения гораздо опаснее, чем последствия, возникающие ввиду нарушения физического аспекта. Интересно упомянуть в этой связи, как это понимал ал-Газали. Он отмечает, что «пленение свободной мысли человека – деяние более опасное, нежели действительное рабство, поскольку пленение свободной мысли направлено на порабощение не только тела человека, но также его сердца и разума»¹³¹. Из высказывания ал-Газали становится очевидно, что он осознавал политические следствия идеи свободы, поскольку имел понятие о праве человека сохранять и защищать свою свободу. Таким образом, данное ал-Газали определение свободы предполагает такое понимание арабского термина «*хуррийя*», которое включило в себя осознание его тонких значений и осмысление его множества импликаций за много веков до европейского Просвещения. По этой причине Франц Розенталь (Franz Rosenthal) был не вполне точен, когда заключил, что «арабский язык не обладал действительно эффективным словом, способным выразить в полной

¹²⁹ *Al-Razi F. Al-Mabahith al-Sharqiyyah*. Hyderabad: Majlis Da'irah al-Ma'arif, 1343 AH. Vol. 2. P. 414; Цит. по: *Rosenthal F. The Muslim Concept of Freedom*. P. 25.

¹³⁰ *Al-Bukhari M. Sahih al-Bukhari*. Vol. 8, P. 296.

¹³¹ *Al-Ghazali A. Ihya' 'Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Kutub al'Ilmiyyah, 2001. Vol. 3. P. 247.

мере понятие „свободы“, покуда в эпоху Нового времени западное влияние не придало новый смысл старому слову „хуррийя“»¹³².

Таким образом, анализ корневой морфемы «х-р-ф» на предмет производных от нее слов, встречающихся в Коране, показывает, что Коран признает оба аспекта свободы: как физический, так и интеллектуальный. Кроме того, для того чтобы гарантировать и закрепить право на свободу, Коран полагает принцип свободы неотъемлемым свойством Единства и Единственности Бога и, следовательно, показывает, что никто из людей не имеет права физически или умственно поработать другого.

Б. Коранические свидетельства свободы веры

Свобода веры – это фундаментальное право, утверждаемое Кораном в ряде аятов. Однако изучив все коранические высказывания по этому вопросу, мы приходим к допустимости акцентирования внимания главным образом на двух принципиально важных аятах. Тем самым будет продемонстрировано, что ислам признает полную свободу веры. Эти аяты – К. 2: 256 и 33: 72.

Сура «Ал-Бакара», аят 256:

«И да не будет никакого принуждения в религии. Истина уже отделена от заблуждения. И кто отрицает (веру в) идолов и верует в Аллаха, уже ухватился за надежную рукоять, которая никогда не сломается. Аллах слышит и знает обо всех вещах» (К. 2: 256).

Далее следуют комментарии к аяту К. 2: 256. Основное внимание будет уделено преимущественно четырем

¹³² *Rosenthal F.* The Muslim Concept of Freedom. P. 11.

важным сторонам: а) историческому контексту; б) языковой структуре; в) тематической связи между аятом и его текстуальным контекстом; г) современному контексту (сегодняшний мир и его реальность).

С методологической точки зрения важно начать с описания исторического контекста аята (обстоятельства его ниспослания, или *сабаб ал-нузул*), что позволит обеспечить его более точное и глубокое понимание. В этой связи можно утверждать, что исторический контекст, в котором аят К. 2: 256 был раскрыт, обеспечивает нас исторически достоверным источником информации. В этой связи ал-Вахиди в своей работе «*Асбаб ан-Нузул*» со слов Ибн Аббаса передает, что:

«У некоторых жительниц ал-Ансара зачастую рано умирали дети. До прихода ислама их суеверные матери переходили в иудаизм в том случае, если их дети оставались в живых. Так, дети, ставшие иудеями, следователи иудаизму даже после того, как их родители, жители ал-Ансара, принимали ислам. Однако когда иудейское племя Бану Надир было изгнано из ал-Ансара, некоторые его жители захотели заставить своих детей-иудеев принять ислам, дабы они могли оставаться со своими семьями в ал-Ансаре. В этот момент Господь открыл аят „И да не будет никакого принуждения в религии“»¹³³.

Этот рассказ также передан ат-Табари, Абу Давудом, ан-Наса'и и другими. Говоря о подлинности этого повествования, ал-Албани заключает, что «это повествование достоверно, *сахих*»¹³⁴.

Итак, понимание обстоятельств ниспослания аята К. 2: 256 позволяет заключить, что он был ниспослан в

¹³³ *Al-Wahidi A.* Asbab al-Nuzul. Cairo: Maktabah al-Mutanabbi, n.d. P. 47.

¹³⁴ *Al-Albani M.* Sahih Sunan Abi Dawud. Riyad: Maktabah al-Ma'arif, 2000. Vol. 3, no. 2682. P. 148.

историческом контексте религиозного конфликта между евреями и мусульманами Медины. Это было мультирелигиозное общество. Еще одно обстоятельство, которое можно понять из повествования, заключается в том, что родители пытались заставить своих детей перейти из иудейской религии в ислам. Тем не менее, даже несмотря на природу семейных уз и иные факты, которые люди (следуя этой линии рассуждения) могут расценить в качестве смягчающих обстоятельств или достаточной причины для возможного нарушения свободы вероисповедания, такой взгляд отвергается Кораном, который категорически заявляет: «И да не будет никакого принуждения в религии» (К. 2: 256). Эта ясная и недвусмысленная позиция Корана в отношении свободы вероисповедания запрещает принуждение в религии, будь то принуждение членов семьи или принуждение в контексте межконфессионального конфликта. Этим самым свобода вероисповедания осознается в качестве всеобщей ценности и неотъемлемого права человека.

Однако некоторые люди утверждали, что аят К. 2: 256 был отменен другими аятами, предписывающими борьбу с «неверными». Ат-Табари приписывает подобное требование Ибн Зайду¹³⁵, в то время как ан-Нухас сообщает, что среди тех, кто одобрил требование отмены аята К. 2: 256¹³⁶, был Сулейман ибн Муса. В свою очередь, Ибн Ашур, принимая во внимание то обстоятельство, что аят был ниспослан после завоевания Мекки, делает вывод об отмене аятом К. 2: 256 «айатов, предписывающих сражаться против тех, кто отказывается принимать ислам»¹³⁷.

¹³⁵ *Al-Tabari I. J.*. Tafsir al-Tabari. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999. vol.3, P. 17.

¹³⁶ *Al-Nubas A. J.*. Kitab al-Nasikh wa al-Mansukh fi al-Qur'an al-Karim. Al-Maktabah al-'Alamiyyah, 1938. P. 81.

¹³⁷ *Ibn Ashur M.* Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. vol. 2. P. 26.

Очевидно, что проблема отмены (наسخ) аятов Корана является предметом споров¹³⁸. Даже в случае одного аята (К. 2: 256) существует два противоречащих друг другу требования отмены. Одной из причин разногласий являются проблемы, возникающие из самого определения отмены как таковой. Вплоть до момента появления сочинения «*Ар-Рисāла*» аш-Шафии, термин «наسخ» использовался в самом широком смысле, обозначая как уточнение значения аята с помощью различных языковедческих подходов, так и замену более раннего правила, *хукум*, хронологически последующим¹³⁹. Относительно последнего следует особо отметить, что отмена происходит не посредством аргументации, иджтихада, а с опорой на подлинный хадис, приписываемый самому Пророку¹⁴⁰.

Другой вопрос, который должен быть рассмотрен при обсуждении отмены коранического аята – условие, которое ученые определили в качестве необходимого для принятия любого требования отмены. Это условие требует наличия полного противоречия между двумя или более аятами и отсутствия какого-либо возможного способа их примирения¹⁴¹. В этом отношении Абу Захра заявляет следующее: «Совместно с некоторым числом ученых, мы приняли участие в написании работы о толковании Корана под названием „*Ал-Мунтакхаб*“. В ходе нашей работы мы не нашли ни одной пары аятов, кото-

¹³⁸ Отмена аятов Корана – это спорный вопрос. Подробное и исчерпывающее понимание явления отмены см.: *Abmad Khan I. Theory of Abrogation: A Critical Evaluation*. Kuala Lumpur: Research Management Centre, International Islamic University Malaysia, 2006. Также см.: *Alahwani T. J. Nahwa Mawqif Qur’ani min al-Naskh* [Towards a Qur’anic Position on Abrogation]. Египт: Maktabah al-Shuruk al-Dawliyyah, 2007. В данной книге автор полностью отвергает само понятие отмены – *прим. ред.*

¹³⁹ *Al-Nubas A. J. Al-Nasikh wa al-Mansukh*. Ed. by *Al-Lahim S.* Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1991. Vol. 1. Pp. 102-114.

¹⁴⁰ *Abbas F. Itqan al-Burhan fi Ulum al-Qur’an*. Pp. 11-12.

¹⁴¹ *Zabrah M. A. Zahrah al-Tafasir*. Dar al Fikr al-‘Arabi, n.d. Vol. 1. P. 41.

рые можно было бы рассматривать в качестве противоречащих друг другу»¹⁴². Это тотальное отсутствие каких бы то ни было противоречий приводит Абу Захра к следующему заключению: «Мы принимаем ту же позицию, что и Абу Муслим ал-Исфахани¹⁴³ и утверждаем, что в Коране нет ни единого случая отмены»¹⁴⁴. Этот вывод также подтверждается покойным Мухаммадом ал-Газали¹⁴⁵.

Кроме того, Пророк не принуждал никого придерживаться ислама всю жизнь. Он лишь приглашал людей услышать Божье послание, а затем оставлял вопросы веры на их усмотрение.

В свете этих финальных аргументов требование отмены применительно к аяту К. 2: 256 отвергается, как и само понятие насха. Вследствие этого аят К. 2: 256 не является отмененным, а принцип свободы вероисповедания не был заменен на противоположный – принцип принуждения принятия ислама. Причины этого очевидны: (а) не существует достоверного *ахадис*, затрагивающего данный вопрос и приписываемого Пророку; (б) нет противоречия между аятом, имеющим отношение к свободе веры, и другим, предписывающим сражаться (в действительности, как подробно будет показано далее, основанием для сражения является не иная религиозная принадлежность сама по себе); (с) требование отмены явно противоречит тому, что утверждает в этой связи сам Коран в суре «ал-Бакара»:

«Мы не отменяем ни одного из (Наших) аятов и не даем его забыть, не заменив на нечто лучшее или схожее.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Мусульманский ученый (ум. 934 г.), который повлиял на Фахруддина ар-Рази.

¹⁴⁴ *Zahrah M. A. Zahrah al-Tafasir. Vol. I. P. 41.*

¹⁴⁵ *Al-Ghazali M. Nazarat fi al-Qur'an. Cairo: Nahdah Misr, 2005. P. 194.*

Знаешь ли ты, что Аллах имеет власть над всеми вещами?» (К. 2: 106).

Из этого ясно, что согласно самому Корану, цель отмены состоит в том, чтобы заменить что-то на нечто лучшее или подобное отмененному месту, но ни в коем случае не заменить его на нечто худшее. Поэтому неприемлемо требовать, чтобы Коран аннулировал право на свободу вероисповедания, заменив его на распри и принуждение.

Располагая вышеизложенным историческим контекстом аята К. 2: 256, далее мы переходим к исследованию его языковой структуры. Риторический подход, использующий лаконичный стиль, *ал-'иджāз*, заключается в формулировании краткого утверждения, использующего несколько слов и выражающего богатый и глубокий смысл. Так, ар-Руммани в своей работе *«ан-Нукат фī Иджāз ал-Ку'рāн»*, определяет этот подход как главную особенность Корана, тем самым доказывая, что природа Откровения чудесна¹⁴⁶.

Лингвистическое исследование арабской фразы *«лā икраха фī ад-дīни»* («и да не будет никакого принуждения в религии») показывает, что в грамматическом плане мы имеем дело с выражением общего отрицания (*«нафī итиг'рак ал-джини»*), которое указывает на полное отрицание идеи принуждения во всех формах¹⁴⁷. Соответственно, запрет на принуждение в религии относится ко всем людям. Здесь нужно подчеркнуть, что ограничение охвата запрета одними лишь людьми Писания и теми, кто платит джизью, как предлагал ат-Табари¹⁴⁸, противоречит исламскому понятию земного испытания, с помощью ко-

¹⁴⁶ *Al-Rummani A., Al-Khattabi H., Al-Jurjani A.* Thalāh Rasa'il fi Ijāz al-Qurāni. Cairo: Dar al-Ma'arif, n.d. P. 77.

¹⁴⁷ *Ibn Ashur M.* Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. P. 26.

¹⁴⁸ *Al-Tabari I. J.* Tafsir al-Tabari. Vol. 3. P. 18.

того все люди проверяются перед лицом Господа¹⁴⁹. Более того, мнение о том, что охват запрета ограничивается теми, кто должен уплачивать джизью, неприемлемо, поскольку аят, предписывающий джизью (К. 9: 29), был ниспослан в связи с экспедицией Табука, которая состоялась¹⁵⁰ в 9/630 г., т. е. приблизительно пять лет спустя ниспослания аята К. 2: 256, который был открыт, когда еврейское племя *Бану ан-Надир* было выслано из Мединны¹⁵¹ в 4/625 г. При этом борьба с язычниками (которая, по всей видимости, выступает в качестве наиболее распространенного аргумента в пользу ограничения запрета принуждения) оказалась неверным образом перенаправлена, поскольку она была мотивирована их агрессией по отношению к мусульманам и постоянными торговыми войнами, а не их системой верований¹⁵².

Другое текстуальное свидетельство, подтверждающее аргумент о тотальности свободы вероисповедания, можно найти во втором предложении упомянутого аята: «И да не будет никакого принуждения в религии. *Истина уже отделена от заблуждения*» (К. 2: 256, *курсив мой*). Данное предложение выступает здесь в качестве обоснования запрета принуждения. Иными словами, принуждение в религии запрещено, поскольку Истина (*рушд*) ясна и Заблуждение (*гай*) очевидно. Итак, принуждение запрещено, а свобода утверждена, потому что в контексте принуждения Истина скрывается и проявляется Заблуждение, тогда как в контексте свободы Истина становится явной. Повторное обращение к интересующему нас аяту позволит детализировать диалектические отношения свободы и принуждения:

¹⁴⁹ *Al-Razi*. Mafatih al-Ghayb. Vol. 4. P. 16.

¹⁵⁰ *Al-Tabari I. J.* Tafsir al-Tabari. Vol. 6. P. 349.

¹⁵¹ *Al-Buti M.* Fiqh al-Sirah al-Nabawiyah. P. 190.

¹⁵² Основная причина коранического повеления сражаться будет детально обсуждаться в главе 5.

«И да не будет никакого принуждения в религии. Истина уже отделена от заблуждения. И кто отрицает (веру в) идолов и верует в Аллаха, уже ухватился за надежную рукоять, которая никогда не сломается. Аллах слышит и знает обо всех вещах» (К. 2: 256).

В данном аяте представлены три главные диалектические дихотомии: принуждение – свобода; истина – заблуждение; и зло (*māḡut*) – Господь. Первая дихотомия приводит к двойной цепной реакции, которая может быть проиллюстрирована следующим образом: свобода → истина (*ḡuṣūd*) → Господь; принуждение → заблуждение (*ḡay*) → зло (*māḡut*). Таким образом, поскольку три диалектические дихотомии указывают на достижение конечных целей, зависящих от их начальной точки, для приближения к Богу требуется исходить из свободы. В свою очередь, зло выступает конечным результатом принуждения, взятого в качестве отправной точки. Именно поэтому можно сделать вывод, что, по всей вероятности, позиция принуждения в вопросах веры приведет человечество лишь ко злу.

Теперь, когда исторический и языковой контексты были рассмотрены, мы переходим к исследованию тематических связей. С методологической точки зрения важно изучить Коран исходя из его собственного контекста, в котором возникает тот или иной стих, поскольку в случае неудачи подобного анализа можно прийти к искажению правильного значения стиха. В этой связи, изучая коранические аяты, которые в конечном счете приводят нас к аяту К. 2: 256 («И да не будет никакого принуждения в религии»), мы видим, что они касаются вопроса борьбы (*kitāl*). В частности, аят, предшествующий К. 2: 256, отсылает к сражению, в котором верующие, бывшие среди детей Израиля, сражались с войском под предводительством грозного воина Джалута (Голиафа), повержен-

ного молодым пророком Давудом. Из айата становится ясно, что целью сражения было одолеть угнетателей:

«Они сказали: „Как мы можем отказаться от сражения на пути Аллаха, видя, что нас изгнали из наших домов и от наших семей?“» (К.: 2: 246).

Положение айата К. 2: 256 («И да не будет никакого принуждения в религии») почти сразу после упоминания данного события явным образом свидетельствует о том, что цель сражения не состояла в том, чтобы заставить людей поменять веру¹⁵³. С другой стороны, провозглашение свободы вероисповедания в контексте обсуждения угнетения еще раз показывает, что цель борьбы, *китал*, заключается в освобождении людей от угнетения и в дозволении им реализовать их человеческие права независимо от религиозной, этнической или национальной принадлежности¹⁵⁴.

Что касается интересующих нас айатов, следующих за айатом К. 2: 256 («И да не будет никакого принуждения в религии»), они представляют три различных нарратива. Первый связан с конфликтом между Ибрахимом и правителем, которого Бог наделил властью. В этом повествовании главный аргумент связан с единственностью Бога; второе повествование посвящено человеку, которого Бог заставляет умереть на сотни лет и который затем воскрес; и последнее касается обращенной к Богу Ибрахимом просьбы показать ему, как Он воскрешает мертвых. Главным аргументом второго и третьего повествования выступает то, что только Бог служит причиной жизни и смерти.

¹⁵³ *Ibn Ashur M.* Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 2. P. 28.

¹⁵⁴ *Ibid.* P. 25.

В случае этих трех повествований важно то, что их центральный довод поддерживается и доказывается путем убедительных свидетельств и опыта. Все это подтверждает кораническое правило не принуждать к вере в том смысле, что убеждение людей исповедовать ту или иную религию должно вестись путем конструктивной аргументации, а не через силу или принуждение.

Поэтому в рамках собственно коранического контекста аят К. 2: 256 («И да не будет никакого принуждения в религии») подтверждает право на свободу вероисповедания двумя способами. Первый состоит в том, что весь контекст аята не одобряет использование силы в делах веры, а второй демонстрирует это путем поощрения использования убедительных аргументов и свидетельств опыта в качестве средства убеждения людей исповедовать ту или иную веру.

Другим контекстом, с которым следует ознакомиться в связи с принципом непринуждения в вопросах веры, выступает сегодняшний мир и цивилизационная реальность, т. е. область человеческих прав и ценностей. Иными словами, интересующий нас вопрос звучит следующим образом: какое значение сегодняшний мир придает праву на свободу? Для ответа на данный вопрос целесообразно обратиться к одному из ключевых источников, рассматривающих человеческий опыт в цивилизационном процессе с исторической точки зрения. Речь идет о работе Арнольда Тойнби «Постижение истории» («A Study of History», 1934 г.), в рамках которой автор делает вывод о том, что ситуация с правом на свободу выбора – критерий подъема и упадка цивилизаций: «Общество на стадии слома характеризуется упразднением свободы выбора и принуждением к поклонению идолам, ко-

которые оно само же и создало»¹⁵⁵. Таким образом, исследование свободы выбора в контексте сегодняшнего мира в качестве критерия расцвета и распада обществ лишает толкователей возможности не признавать право свободы веры в качестве универсального права, как об этом сказано в аяте К. 2: 256: «И да не будет никакого принуждения в религии».

Итак, толкование аята К. 2: 256, произведенное на историческом, лингвистическом, тематическом и цивилизационном уровнях, показало, что право свободы веры утверждается Кораном в качестве универсального права и ценности, которые не могут подлежать отмене или ограничению для определенной группы людей.

Сура «Ал-Ахзаб», аят 72.

Вторым кораническим стихом, который надлежит истолковать в связи с вопросом о свободе веры, является аят 72 суры «Ал-Ахзаб»:

«Мы предложили взять на себя залог [долг, ответственность] небесам, земле и горам, но они отказались нести его и испугались этого, а человек взялся нести его. Воистину, он является несправедливым и невежественным» (К. 33: 72¹⁵⁶).

¹⁵⁵ *Toynbee A.* A Study of History. Abridgement of Volumes VII-X. Ed. by *Somervell D. C.* Oxford: Oxford University Press, 1985. P. 312.

¹⁵⁶ В английском переводе Корана, который использует автор, арабское слово «*ал-аманā*» передано как «trust». В комментариях к русскому переводу тафсира Абдуллы Юсуфа Али (в котором слово переводится как «залог») говорится следующее: «„Залог“ – это то, что дано человеку, то, чем он может распоряжаться. От него ожидают, что он воспользуется им верно, как предписано, но у него есть возможность использовать его по-другому. Нельзя доверять в том случае, если доверенное лицо не имеет власти, поэтому залог подразумевает, что тот, кто дал его человеку, верит и ожидает, что человек использует его в соответствии с желанием того, кто дал этот

И вновь нашим первым шагом будет изучение исторического контекста айата. Как очевидно из самого названия суры «*Ал-Ахзаб*», отсылающего к осаде Медины союзом племен, данная сура является мединской¹⁵⁷. Но несмотря на то, что этот айат был раскрыт в мультикультурном обществе, которым тогда являлась Медина, отыскать какие бы то ни было иные исторические факты, относящиеся к данному айату, представляется трудным. Это связано с тем, что невозможно обнаружить какой-либо исторический повод к его ниспосланию. Важно указать, что воззрения некоторых ученых, согласно которым каждый коранический айат должен отсылать к определенному событию, представляют собой методологической ошибкой толкования. Такой взгляд привел к отягощению текстов Корана отсылками к историческим событиям, не имеющим отношения к соответствующим текстам. В действительности, число айатов, которые отсылают к определенным событиям ограничены, поскольку «большинство коранических историй, упоминаемых в Коране событий прошлого и даже большинство текстов, отсылающих к грядущему, было первоначально ниспослано без каких-либо особых поводов»¹⁵⁸. Кроме того, айат К. 33: 72 передает сведения о событии, которое имело место перед откровением Корана. Благодаря этому также становится понятно, почему специальный повод для его ниспослания отсутствует. Поэтому ключ к пониманию айата – это текст сам по себе и его связь с собственно кораническим контекстом. В этом отношении ас-Салих де-

залог, а не иначе». По этой причине «trust» в нашем переводе далее дается как «долг» или «залог». Кроме того, данное слово также может передаваться на русском как «ответственность» – прим. пер.

¹⁵⁷ *Al-Zarkashi B. Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Jil, 1988. Vol. 1. P. 195.

¹⁵⁸ *Al-Salib S. Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 2002. P. 141.

дает важное замечание: «<...> Исследование отношения между аятами и его текстуальным контекстом компенсирует нехватку особого повода или подтверждает его в случае наличия»¹⁵⁹.

Следуя данной линии аргументации, мы начинаем с лингвистического анализа содержания аята. Центром этого аята является слово «*ал-амана*», т. е. «залог», «долг», «ответственность». Термин «*ал-амана*» был причиной разногласий среди экзегетов, которые на протяжении истории предлагали целый спектр толкований данного слова, поскольку пророческое объяснение значения данного слова отсутствует. Например, ат-Табари повествует о множестве различных значений термина «залог» или «долг», таких как повиновение Богу, преданность человечеству, доверие Адама его сыну Кабилу. Однако после упоминания всего перечисленного выше он заключает, что «наиболее адекватным пониманием „долга“ („залога“) является общее значение, включающее как все религиозные обязательства, так и обязательства по отношению к людям»¹⁶⁰. В отличие от ат-Табари, аз-Замахшари ограничивает значение слова повиновением Богу¹⁶¹. Подобно этому, ар-Рази определяет значение слова «долг» («залог») как «заповедь Бога» («предписание Бога»), *ат-таклиф*¹⁶². Тем не менее, поскольку заповедь (предписание) Бога не связана исключительно с людьми, а включает в себя остальную Вселенную, ал-Алуси проводит различие между принудительным исполнением заповеди Бога, с одной стороны, и свободным выбором ее исполнения, с другой. Он заявляет, что «Божья заповедь (*ат-таклиф*) была принята человеком по его собственно-

¹⁵⁹ Ibid. P. 157.

¹⁶⁰ *Al-Tabari I. J. Tafsir al-Tabari. Vol. 10. P. 342.*

¹⁶¹ *Al-Zamakhshari M. Al-Kashshafan Haqa'iq al-Tanzil. Beirut: 1995. Vol. 3. P. 546.*

¹⁶² *Al-Razi F. Mafatih al-Ghayb. Vol. 13. P. 235.*

му выбору и без какого-либо принуждения»¹⁶³. При этом ответственность за ее исполнение была отвергнута небесами, землей и горами. Приведенное рассуждение подразумевает, что свобода выбора представляется более верным значением *ал-амāна*, нежели повиновение Господу, поскольку последнее исполняется одинаково и теми, кто принял на себя обязательство, и теми, кто его отверг. Смысловое содержание, которое придал термину «*ал-амāна*» ал-Алуси, позже было развито Ибн Ашуром, который отождествил его с «силой ума» («мыслительной силой»), *ал-‘акл*.¹⁶⁴

Наконец, последнее определение *ал-амāна* было сформулировано аш-Шарави, который, по всей видимости, обобщил предыдущие определения и тем самым выстроил более ясное и развернутое понятие «залога» («долга»). В своем сочинении он заключает, что «долг, *ал-амāна*, означает возможность человеческих существ выбирать свои действия. Поэтому долг (залог), *ал-амāна*, который предложен Богом Его созданиям – это свобода выбора, или способность этих творений выбирать: верить им или же не верить»¹⁶⁵.

В целом, определения понятия «*ал-амāна*» претерпели значительную эволюцию как с точки зрения разработки смыслового содержания, придаваемого слову, так и в понимании его смысла. Все началось с классического понимания, сфокусированного на повиновении Богу посредством следования Его заповедям. Проблема, однако, заключается в следующем. Такое толкование приводит нас к неприемлемому значению, поскольку подразумева-

¹⁶³ *Al-Alusi S. D. Ruh al-Ma'ani*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994. Vol. 11. P. 270.

¹⁶⁴ *Ibn Ashur M. Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunis: Maison Souhoun, n. d. Vol. 9. P. 127.

¹⁶⁵ *Al-Sharawi M. Tafsir al-Sharawi*. Cairo: Akhbar al-Yawm, 1991. Vol. 20. P. 12212.

ет допущение неповиновения Божьей заповеди небес, земли и гор, отказавшихся принять «долг» (*ал-амāна*), тогда как в самом Коране неоднократно говорится о том, что вселенная непрерывно воспевает и прославляет Бога. Судя по всему, именно по этой причине ар-Рази был столь озадачен вопросом о том, как люди, вселенная и ангелы подчиняются Божьей заповеди, однако осуществляют это подчинение различными способами. Например, послушание ангелов Богу подобно человеческому питанию и питью¹⁶⁶. Это последнее наблюдение ар-Рази предполагает, что все творения, за исключением людей, подчиняются Богу на уровне инстинкта, без какого-либо участия свободы выбора или воли. Отсюда следует, что, поскольку все творения разделяют способность подчиняться Богу, интерпретация *ал-амāна* в качестве простого повиновения неубедительна, поскольку «долг», упоминаемый в рассматриваемом аяте, присущ исключительно людям. В действительности, то, чем был озадачен ар-Рази и что он не сумел обозначить конкретным понятием, последующие толкователи, в частности аш-Шарави, определили в качестве свободы выбора или свободы воли.

В целом, наиболее разумным образом разворачивающими значение коранического слова «долг», «зalog» (*ал-амāна*) представляются варианты «свобода выбора» или «свобода воли», которые предполагают способность людей выбирать силой своего ума, верить им в заповедь Бога или же нет. Данная возможность была предложена небесам, земле и горам, но они отказались принимать ее из-за эсхатологических последствий, которые человечество, в свою очередь, приняло. Дарованный непосредственно Богом *ал-амāна* также был основополагающей чертой испытания мирской жизнью, принимающей на себя важ-

¹⁶⁶ *Al-Razi F. Mafatih al-Ghayb*. Vol. 13. P. 235.

нейшую эсхатологическую роль. По этой причине человеческая свободная воля, или способность людей к свободному выбору, были метафорически определяются ай-атом в качестве «долга».

Айат К. 33: 72 не только затрагивал человеческую свободу выбора, но также словесно иллюстрировал, как именно Бог осуществляет обделение людей этим «долгом». В айате он именуется «предложением», *'ард*. Использование данного слова указывает на то, что свобода выбора сама по себе изначально предложена человеку Богом на основании свободы выбора, т. е. без какого-либо принуждения. Сделанный в конце айата важный акцент на свободе выбора и её последствиях осуществляется посредством использования двух существительных (*залум* и *джахул*) в форме *айга ал-мубалага* (т. е. в форме интенсификации/гиперболы), обеспечивающей интенсификацию смысла: «Воистину, он [человек] является несправедливым (*залум*) и невежественным (*джахул*)» (К. 33: 72). Люди, которые оказались неспособны произвести выбор в соответствии с требованием Аллаха, являются *залум* (по отношению к Господу); они суть также *джахул*, поскольку не использовали правильным образом свободу выбора, которая могла гарантировать им вечное счастье.

Чтобы подкрепить сделанное в айате К. 33: 72 утверждение, согласно которому человек по своей природе обладает свободой выбора, служащей основанием свободы веры, мы должны изучить некоторые тематические отношения, имеющие место в рамках всей суры. Важная для понимания дихотомии свободы веры и принуждения подсказка содержится в четвертом айате:

«Аллах не даровал ни одному человеку двух сердец в одном теле. Он не сделал вашими матерями тех ваших жен, которых вы объявляете запретными для себя посредством зихара, и не сделал ваших приемных сыновей

вашиими сыновьями. Это (всего) лишь (те) слова из ваших уст. Аллах же говорит (вам) истину и наставляет на (прямой) путь» (К. 33: 4).

Айат явно подчеркивает тот факт, что человек не может жить в двух разных мирах. На самом деле, то обстоятельство, что «Аллах не даровал ни одному человеку двух сердец в одном теле», предполагает неспособность метода принуждения сотворить сколь-нибудь эффективную интеллектуальную схему, которая могла бы оспорить дар свободы выбора. Так, в аяте содержится два соответствующих примера: жена не может стать матерью своего мужа, а усыновленный ребенок не может стать родным. Поэтому (отметим: значимость определенных верований или определенных действий определяется тем, что у человека в сердце) использование силы и принуждения, по всей видимости, оказывается не только бессмысленным, но также и вводящим в заблуждение. В этом отношении одной из задач разбираемого аята в частности и всей суры «*Ал-Ахзāб*» в целом является критика лицемерия. Такова одна из главных тем суры.

Переходя к кораническому текстуальному контексту, который предшествовал аяту К. 33: 72, мы видим еще одну тематическую связь, принадлежащую сфере эсхатологических последствий земной человеческой свободы выбора:

«Воистину, Аллах проклял неверующих и уготовил для них Пламя, в котором они пребудут вечно. Они не найдут ни покровителя, ни помощника. В тот день их лица будут поворачиваться (или изменяться) в Огне, и они скажут: „Горе нам! Лучше бы мы повиновались Аллаху и повиновались Посланнику!“». Они скажут: „Господь наш! Мы повиновались нашим старейшинам и нашей знати, и они сбили нас с пути. Господь наш!

Удвой для них мучения и прокляни их великим проклятием!“» (К. 33: 64).

Данные аяты повествуют об ужасном сожалении, которое овладевает в загробном мире теми, кто не смог повиниться Богу в своей земной жизни, и о сопутствующем ему желании повернуть время вспять и склонить перед Ним голову. Это сочетание сожаления и желания, выраженное фразой «*ийāлайтанā*» («горе нам»), действует в эсхатологическом контексте в качестве метонимии сожаления¹⁶⁷. Иными словами, арабское слово *лайт*, «горе», указывает на желание сделать то, что было предназначено к исполнению в прошлом, однако так и не было осуществлено. Таким образом, эта метонимия лаконично выражает кораническую идею свободы выбора, которая связана не только с правом людей свободно выбирать вероисповедание в этом мире, но также и с их ответственностью за сделанный выбор в загробной жизни. Действительно, именно эта проблема эсхатологической ответственности может быть той причиной, которая лежит в основании отказа небес, земли и гор от того, чтобы принять предлагаемый «долг».

Подведём итог. Наше аналитическое исследование аята К. 33: 72 продемонстрировало, что как он сам, так и его контекст обосновывают уникальную природу людей как носителей свободной воли. Действительно, согласно данному аяту, свобода выбора является главной чертой, отличающей людей от других творений. Таким образом, именно эта способность свободно выбирать, именно это право на свободу веры в земном мире отождествляется с образующим началом человека, определяющим его природу.

¹⁶⁷*Ibn Ashur M. Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 9. P. 16.*

В. Свобода веры против угнетения: Диалектика противоположностей в трех коранических историях

Кораническое отношение к праву свободы веры может быть также диалектически исследовано с помощью анализа трех историй, критически представленных в Коране. Они известны под названиями «вырывшие огненный ров» («люди рва», *асхаб ал-ухдуд*), «колдуны Фирауна» (*сахара Фир'аун*) и «обитатели пещеры» (*асхаб ал-кахф*).

Первая история была ниспослана в суре «Ал-Буррудж» в контексте мекканской общественно-политической обстановки. История повествует о доисламском обществе верующих-монотеистов, сожженных лишь за свою веру в Бога. Убийство людей из-за их веры подверглось критике со стороны Корана и было определено им в качестве преступления:

«Да сгинут те, кто подготовил (огненный) ров, (обильно) поддерживаемый растопкой. Вот они уселись возле него, будучи свидетелями (всего) того, что творят с верующими. Они вымещали им только за то, что те уверовали в Аллаха Могущественного, Достохвального, Которому принадлежит власть над небесами и землей. Аллах – Свидетель всякой вещи! Тем, которые подвергают гонениям верующих мужчин и женщин и не раскаялись, уготованы мучения в Геенне, мучения от обжигающего Огня» (К. 85: 4–10).

Кораническое предложение «<...> Они вымещали им только за то, что те уверовали в Аллаха» (К. 85: 8) ясно демонстрирует, что основной причиной преследования и истребления этих людей была их вера. Следовательно, кораническая критика такого религиозного угнетения

диалектически подтверждает право на свободу вероисповедания.

Вторая кораническая история известна под названием «колдуны Фирауна» (*сахара Фир'аун*) была ниспослана в трех мекканских сурах: «*Ал-А'раф*», «*Тā Хā*» и «*Аш-Шу'арā*». История повествует о группе чрезвычайно искусных колдунов, служивших Фирауну и стремящихся опровергнуть благовестие Мусы. Однако увидев ясные доказательства, подтверждающие, что благовестие Мусы подлинно, колдуны заявляют о своем преклонении перед Богом. После этого Фираун нарушает право колдунов выбирать веру и угрожает убить их, отрезав им руки и ноги, а затем распнув. Эта сцена изображена в Коране следующим образом:

«Колдуны пали ниц и сказали: „Мы верим в Господа Харуна и Мусы!“». (Фараон) сказал: „Неужели вы поверили ему без моего позволения? Воистину, он – старший из вас, который научил вас колдовству. Я отрублю вам руки и ноги накрест и распну вас на пальмовых стволах. Вот тогда вы узнаете, чье наказание суровее и долговечнее“» (К. 20: 70–71).

Несмотря на то, что принятие колдунами благовестия Мусы основывалось на доказательстве и опыте, их право на свободу вероисповедания было нарушено одной из самых злых фигур (не считая Шайтана) в Коране, Фирауном. Действительно, принуждение, на которое полагается Фираун в вопросах веры, постоянно критикуется во всем тексте Корана. Этим диалектически доказывается право свободы вероисповедания.

Третья история появляется в мекканской суре «*ал-Кахф*». Она известна под названием «обитатели пещеры», *кисса асхаб ал-кахф*. Кораническая история повествует о молодых монотеистах, преследуемых по религиозным

соображениям. В том случае, если они не откажутся от своих убеждений, им грозила казнь через побивание камнями. Коран описывает отношение преследователей к религиозному многообразию следующим образом:

«<...> Но пусть он будет осторожен, чтобы никто не узнал о вас. Если они придут за вами, то побьют камнями или обратят вас в свою религию, и тогда вы никогда не преуспеете» (К. 18: 19–20).

Принуждение исповедовать ту или иную религию и наказание за это изображается в аяте в качестве эксклюзивистского и репрессивного способа поведения. Не одобряя подобный образ действий, Коран диалектическим образом выстраивает собственную противоположную поведенческую парадигму, основанную на свободе вероисповедания и инклюзивности.

Таким образом, три коранические истории, которые были ниспосланы в историческом контексте Мекки, отличающемся распространённостью репрессивных форм отношений, иллюстрируют темную сторону человеческого опыта религиозного многообразия. Анализ данных историй показывает, что основным объектом критики Корана является преследование и наказание по религиозным мотивам (будь то сожжение, распятие или побивание камнями). Наиболее важным представляется то, что, рассказывая эти истории в контексте происходивших в Мекке событий, Коран, с одной стороны, критикует поступки мекканцев а с другой – диалектически подготавливает фундамент и образ мысли самих мусульман для установления нового мультикультурного общества в Медине, основанного на свободе вероисповедания и религиозном плюрализме.

Исследование различных аспектов свободы веры, которые были предметом обсуждения в данном разделе, в

конечном итоге показывает, что Коран определяет данное право в качестве важной ценности и фундамента испытания человека земной жизнью. Значение права на свободу вероисповедания столь велико, что оно было причислено к главным целям исламского права, *мақасид аш-шарй'а ал-исламийя*¹⁶⁸. Таким образом, этикоповеденческую модель религиозного принуждения и пренебрежения правом на свободу вероисповедания в любом мусульманском контексте следует рассматривать не как нормативное учение ислама, а как его культурную трансформацию.

2. 2

Человеческое достоинство

Несмотря на то, что свобода вероисповедания сама по себе уже делает возможным возникновение религиозного многообразия, ее одной недостаточно для честного и искреннего взаимодействия между различными религиозными общинами. Это во многом объясняется тем, что свобода зачастую понималась в качестве личной ценности. Поэтому, чтобы не сводить нормативный религиозный плюрализм к инструменту создания изолированных религиозных сообществ, в его основание необходимо положить еще одну универсальную ценность, которая имеет отношение ко всем людям в равной мере. Такой универсальной ценностью является человеческое достоинство. В дальнейшем она будет исследована в качестве следующего, второго коранического основания нормативного религиозного плюрализма.

¹⁶⁸ См.: *Ibn Ashur M.* Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah. Doha: Wizarah al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah Qatar, 2004. P. 380; *Al-Alwani T. J.* La Ikrah fi al-Din. Cairo: Maktabah al-Shuruq al-Dawliyyah, 2006. P. 90; *'Atiyyah J. D.* Nahwu Tafil Maqasid al-Shari'ah. Damascus: Dar al-Fikr, 2001. Pp. 170-171.

Человеческое достоинство может быть незатейливым образом определено как «ценность человеческого бытия»¹⁶⁹. Данное короткое определение можно прояснить с помощью вывода Иммануила Канта относительно человеческого достоинства, в рамках которого он утверждает следующее: «<...> Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого так же как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»¹⁷⁰. Таким образом, достоинство человеческой личности определяется человечностью самой по себе, которое, согласно Канту, должно быть финальной целью гуманного обращения с человеком.

Само собой разумеется, что значимость человеческого достоинства стала – по крайней мере, на теоретическом уровне – одним из фундаментальных оснований современного мира, и, следовательно, едва ли можно обнаружить нечто, что ещё не было затронуто в рамках обсуждения данного вопроса. В частности, как только права человека стали главной заботой Организации Объединённых Наций, о человеческом достоинстве было написано огромное количество литературы, вплоть до того, что сегодня в Женеве существует целая библиотека, посвященная данной теме. Однако наше рассмотрение будет сосредоточено на толковании Корана с особым вниманием к человеческому достоинству как универсальному основанию нормативного религиозного плюрализма. В целях наиболее подробного освещения коранического подхода к человеческому достоинству наш анализ будет сконцентрирован на двух различных уровнях. Первый

¹⁶⁹ *Moltmann J.* On Human Dignity. Trans. by *Meeke M. D.* London: SCM Press Ltd, 1984. P. IX.

¹⁷⁰ *Kant I.* Grounding for the Metaphysics of Moral. Trans. by *Ellington J. W.* Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1993. P. VII.

уровень связан с антропологическим аспектом человеческого достоинства в Коране, а второй – с некоторыми кораническими доктринами, формирующими пространство идей сохранения человеческого достоинства.

А. Антропологический анализ человеческого достоинства в Коране

С самого начала необходимо прояснить, что в настоящем контексте антропологический анализ понимается как рассмотрение коранического взгляда на происхождение человека и на его положение среди прочих сотворенных существ. Исследуя кораническое понимание происхождения человека с антропологической точки зрения, данный раздел исследования преследует цель раскрыть отношения между человеческим достоинством и всеохватностью Божественной любви и милости.

Предельная забота Господа о людях в процессе творения упоминается главным образом в трех коранических тезисах, связанных с человеческим достоинством. Первый из них – кораническое утверждение, согласно которому человек был создан в наилучшем облике: «Мы сотворили человека в прекраснейшем облике» (К. 95: 4). Это означает, что человек был создан в наилучшей физической, духовной и интеллектуальной форме¹⁷¹. Второй тезис – свидетельство, согласно которому процесс создания человека напрямую управлялся руками Бога. Более того, Бог разгневался на Иблиса, который отказался преклониться перед человеком:

«(Аллах) сказал: „О Иблис! Что помешало тебе пасть ниц перед тем, кого Я сотворил собственноручно? Ты

¹⁷¹ *Al-Razi F. Mafatih al-Ghayb. Vol. 16. Pp. 11–12.*

возгордился или же принадлежишь к числу превозносящихся?» (К. 38: 75).

И, наконец, наиболее важный третий тезис: Бог вдохнул в человека Свой Дух:

«Затем придал ему соразмерный облик, вдохнул в него от Своего Духа и даровал вам (способности) слышать, видеть и понимать. Но как мала ваша благодарность!» (К. 32: 9).

Эти три аспекта сотворения человека указывают на то, что данному процессу Бог уделил особую и предельную заботу. Божественная забота, которая проявилась при создании человека, предполагает как универсальность, так и всеохватность (инклюзивность) Его любви и милости, распространяющейся на всех людей. В свою очередь, этот факт влечет за собой незыблемость человеческого достоинства в качестве универсальной ценности. Данное утверждение подтверждается следующим достоверным хадисом:

«Верующий – это тот, кто дружелюбен с другими, а другие дружелюбны с ним. Нет блага в том, кто не дружелюбен и к кому не дружелюбны. Самые дорогие для Бога те, кто наиболее полезны другим»¹⁷².

Утверждение Пророка, согласно которому «самые дорогие для Бога те, кто наиболее полезны другим», подчеркивает, с одной стороны, вертикальное отношение между Богом и теми, кто заботится о Его человеческих творениях, и, с другой стороны, делает акцент на универ-

¹⁷² *Al-Albani M. Silsilah al-Ahadith al-Sahihah. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1995. Vol. 1. P. 787, no. 426.*

сальности человеческого достоинства и его фундаментальном значении в рамках этико-поведенческого образца человеческих отношений.

Кораническая позиция в вопросе о человеческом достоинстве также проявилась в том высочайшем статусе, которым обладают люди по сравнению с остальными творениями Бога. В этой связи Коран утверждает следующее:

«Мы удостоили чести сынов Адама, позволив им передвигаться по суше и морю. Мы наделили их благами и даровали им явное превосходство над многими другими тварями». (К. 17: 70).

В данном аяте вновь упоминается великая забота и любовь Бога к человечеству. Однако в данном случае неприступность человеческого достоинства предстает в особом свете. К примеру, глагол в форме прошедшего времени «удостоили» является переводом арабского слова *лакад*. Согласно грамматике арабского языка, прошедшее время глагола *лакад* выражает определенность и утверждение. Это означает, что не должно быть никаких сомнений в том, что каждый человек получил свое достоинство напрямую от Самого Господа. Важно отметить, что когда в Коране заходит речь о достоинстве человеческого существа, то нигде не проводится различий между людьми той или иной культурной принадлежности или идентичности. Напротив, в соответствии с духом всеохватности утверждается следующее: «Мы удостоили чести сынов Адама» (К. 17: 70).

Универсальное уважение к достоинству человека, которое закрепляет Коран, можно встретить также и в пророческой этико-поведенческой модели, которая является практической рефлексией над данным аятом. В этой связи Джабир ибн Абдулла пишет следующее:

«Похоронная процессия прошла перед нами и Пророк остановился; остановились вслед за ним и мы. Мы сказали: „О, Посланник Аллаха! Это же похоронная процессия евреев!“, – на что он ответил: „Когда бы вы ни встретили похоронную процессию, остановитесь“». ¹⁷³

Абдуррахман ибн Абу Лэйла рассказывает о похожем случае:

«Сахл ибн Хунайф и Кайс ибн Сад сидели в городе Кадиссия. Мимо них проходила похоронная процессия и они встали. Им сказали, что хоронили одного из жителей этой земли, т. е. неверующего, находящегося под защитой мусульман. Они сказали: „Мимо пророка проходила похоронная процессия и он встал. Когда ему сказали, что в гробу был еврей, он ответил: "Не живое ли он существо (душа)?"“» ¹⁷⁴.

Представленное здесь нормативное учение Пророка, связанное с достоинством людей иного вероисповедания, проливает свет на два заслуживающих внимания момента. Первый касается особого вопроса, поставленного перед мусульманами в каждом из двух текстов, – вопроса о том, почему они должны вставать перед почившим иудеем, иноверцем или вообще неверующим. Появление данного вопроса отражает процесс преобразования эксклюзивистской ментальности в универсалистскую. По всей видимости, преобразование доисламского понимания человеческих отношений в новое исламское осуществлялось в ходе длительного процесса обучения и образования.

Второй момент относится к тому способу, которым Пророк учил мусульман уважать других. Оказывается, что

¹⁷³ *Al-Bukhari M. Sahih al-Bukhari. Vol. 8. P. 224, no. 398.*

¹⁷⁴ *Ibid. No. 399*

Пророк сделал основанием этико-поведенческой модели отношения к другим всеобщий, универсальный фундамент. Причина, по которой необходимо уважать других, ясным образом сформулирована пророком в форме риторического вопроса: «Не живое ли это существо?», «*А лайсат нафсан?*». Таким образом, главная причина необходимости уважения к людям заключается в том, что все они являются людьми. Именно по этой причине Пророк уважал достоинство людей не только в течение их жизни, но и после смерти.

Согласно Корану, в основании достоинства, дарованного человечеству напрямую Господом, лежит тот факт, что люди были созданы разумными существами, обладающими знанием, мудростью и свободной волей¹⁷⁵. В Коране отмечается следующий факт. Когда Бог первоначально говорил ангелам о том, что Он собирается создать новое существо по имени «человек», они не одобрили Его замысел, поскольку человек, скорее всего, станет источником насилия и прольет кровь на земле. Однако затем, увидев умственную силу человека, ангелы внезапно изменили свою позицию и преклонились перед ним:

«Вот твой Господь сказал ангелам: „Я создам наместника на земле“. Они ответили: „Неужели Ты поставишь здесь того, кто будет распространять нечестие и проливать кровь? Ведь мы восхваляем Тебя и славим Твое святое (имя)?“. Он сказал: "Я знаю то, что не знаете вы". И Он научил Адама именам всех вещей; потом Он представил их (вещи) перед ангелами и сказал: „Назовите мне их имена, если вы правдивы“. Они ответили: „Хвала Тебе! Не знаем мы ничего, кроме того, чему Ты научил нас: воистину, это Ты совершенен в знании и мудрости“. Он сказал: „О Адам! Назови им их имена! “. И когда он

¹⁷⁵ *Al-Aqqad M. A. Al-Insan fi al-Qur'an*. Cairo: Dar al-Hilal, n.d. P. 57.

назвал им их имена, Аллах сказал: „Не говорил ли Я вам, что знаю тайны небес и земли, и Я знаю то, что вы открываете и что утаиваете?“. И вот Мы сказали ангелам: „Падите ниц перед Адамом“, – и они упали ниц. Кроме Иблиса: он отказался и возгордился. Он был одним из тех, кто отрицает веру!» (К. 2: 30–34).

Приведенные нами аяты показывают, что человек был способен развенчать подозрение в своей жестокости и защитить свое достоинство, применяя силу ума¹⁷⁶. Однако следует помнить, что опасная способность человека к насилию и пролитию крови реализуется, если он пренебрегает своей интеллектуальной мощью и достоинством.

Это отношение между умственной силой человека и его достоинством замечательно выражено в книге Джонатана Сакса «Достоинство различия»: «Образование – самый важный ключ к человеческому достоинству»¹⁷⁷. Схожим образом об этом сказано в Библии:

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их». (Бт. 1: 26–27).

Интерпретируя данный отрывок из Библии, св. Фома Аквинский говорил, что сотворение человека по образу Божьему означает разумность человека. Таким образом, согласно Библии, существует взаимосвязь между актом

¹⁷⁶ *Said J. Iqra' wa Rabbuka al-Akram*. Damascus: Dar al-Fikr, 1998.

¹⁷⁷ *Sacks J. The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*. London: Continuum, 2002. P. 15.

Божественного сотворения людей, их интеллектуальной природой и человеческим достоинством.

Вышеизложенные соображения о взаимосвязи интеллектуальной силы людей и их достоинства показывают, что перечисленные свойства находятся в зависимости друг от друга. Следовательно, достоинство людей соотносится с избранными ими идеологиями, верованиями и способами мыслить. Таким образом, уважение человеческого достоинства предполагает уважение и идейных особенностей различных людей и сообществ. Более того, знание, что Бог удостоил все человечество интеллектуальной силой, подвигает нас искать мудрость в лице отличного от нас другого. И напротив, неуважение и грубость по отношению к вере людей означает унижение их достоинства, которое способно легко пробудить внутренний негативный потенциал человека.

В результате наш антропологический анализ человеческого достоинства в Коране показывает, что человеческое достоинство является универсальным правом и ценностью. Оно незыблемо и должно уважаться, поскольку проистекает из Божественной любви, заботы и сострадания к человеку. Более того, связь между интеллектуальной силой и достоинством требует от людей уважения к различиям, с одной стороны, и стремления к интеллектуальному обмену, с другой. Таким образом, будучи связанным с интеллектуальной силой человеческого рода, достоинство человека является универсальным основанием нормативного религиозного плюрализма.

Б. Кораническое учение о защите человеческого достоинства

В настоящей главе предметом рассмотрения станут самые широкие коранические принципы, которые форми-

руют основу для, пожалуй, любых концепций, имеющих отношение к защите человеческого достоинства. Действительно, можно предположить, что целостная теория высших целей исламского права, *макāsид аш-шарī'a*, которая служит идеологией наделения достоинством человека, опирается на кораническое учение. Цель настоящего обсуждения – вновь продемонстрировать, что, согласно Корану, достоинство является неотъемлемым качеством человека, которое стоит выше человеческой идеологии. Таким образом, оно является универсальным основанием нормативного религиозного плюрализма.

Сохранение человеческого достоинства «было центральным понятием арабской культуры, начиная с доисламского периода»¹⁷⁸. В пользу этого говорят многочисленные свидетельства ценности достоинства, которые можно обнаружить в доисламской поэзии. Впрочем, понятие достоинства было привязано к определенному субъекту, идентичности или социальному статусу. Такой узкий взгляд был источником общественной нестабильности главным образом постольку, поскольку *modus operandi* доисламского периода состоял в защите достоинства одних путем ущемления и уничтожения достоинства других. Коран существенным образом подтвердил ценность человеческого достоинства, но при этом указал на неотъемлемость достоинства каждого человеческого существа. Таким образом, Коран отошел от предрассудков доисламского понимания достоинства и расширил его охват, включив все человечество. Более того, чтобы уберечь человеческое достоинство от любых возможных посягательств, Коран сформировал универсальное учение, на основании которого строится этико-поведенческая модель отношения к другим.

¹⁷⁸ *Anda J. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. London: The International Institute of Islamic Thought, 2008. P. 23.*

Первый из коранических принципов, направленных на защиту человеческого достоинства, относит деяния того или иного индивида к его личной ответственности: «Ни одна душа не понесет чужого бремени» (К. 53: 38).

Данный аят упоминается пять раз в пяти мекканских сурах: «Наджм», «Фатир», «Ал-Исра'», «Ал-Ан'ам» и «Аз-Зумур»¹⁷⁹. Тот факт, что он появляется только в мекканских сурах, свидетельствует проявившейся уже в самый ранний период устремленности Корана к защите человеческого достоинства от любых посягательств. В этой связи аз-Замахшари утверждает, что упомянутый аят является ответом на другой:

«Отвергающие веру говорят тем, которые уверовали: „Следуйте нашим путем, и мы возьмем на себя (последствия) ваших грехов. Они не возьмут на себя даже части их грехов. Воистину, они – лжецы“» (К. 29: 12)¹⁸⁰.

Данное высказывание утверждает, что принятие одним лицом ответственности за последствия деяния другого лица оборачивается попыткой отрицания идеи личной ответственности. Отрицание личной ответственности означает потерю власти над жизнью, что, в свою очередь, равноценно утрате достоинства. Для того чтобы защитить достоинство человеческого существа от такого попрания, в аяте К. 53: 38 был установлен базовый принцип личной ответственности.

Согласно Рашиду Риде, приведенный выше аят «рассматривается в качестве главного принципа религий откровения, имевших место в истории человечества; кроме того, он является одним из центральных оснований преобразования как человеческой личности, так и всей кол-

¹⁷⁹ *Al-Zarkashi B. D.* Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an. Vol. 1. P. 193.

¹⁸⁰ *Al-Zamakhsari M.* Al-Kashshaf an Haqa'iq al-Tanzil. Vol. 2. P. 81.

лективной жизни»¹⁸¹. Причина заключается в том, что судьба человека должна оставаться в его собственных руках и что каждый должен быть автором своих собственных поступков и жизни, неся личную и моральную ответственность перед Богом¹⁸². И в самом деле, наделение значимостью различных измерений личной ответственности, согласно айату, составляет важнейший принцип защиты человеческого достоинства, который заключается в том, что никто не должен становиться жертвой чужих ошибок.

Другим кораническим принципом, охраняющим человеческое достоинство, является вера в то, что Земля принадлежит только Господу, который создал ее на благо всех людей в равной степени. Коран утверждает следующее:

«Это Он создал для вас все, что на земле; далее Он обратился к небу и сделал из него семь установленных небесных уровней. Обо всех вещах Ему совершенно все известно» (К. 2: 29).

Аш-Шарави комментирует данный айат следующим образом: «<...> Он обращает наше внимание на то, что земля является собственностью Господа и что мы владеем всем тем, чем мы владеем, лишь по причине нашей роли заместителей Бога на земле, выполняемой в течение всей нашей земной жизни»¹⁸³. В свою очередь, Абу Хайян ал-Андалуси утверждает, что слова «для вас», *лакум*, относятся ко всему человечеству и что предлог «для» (и арабская буква «лям»), входящая в состав слова «ла» отсылает к

¹⁸¹ *Rida M. R. Tafsir al-Manar*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999. Vol. 8. P. 215.

¹⁸² *Sacks J. The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*. Pp. 67-86.

¹⁸³ *Al-Sharawi M. Tafsir al-Sharawi*. Vol. 1. P. 229.

причине сотворения земли. Иными словами, это означает, что Бог создал землю на благо всего человечества¹⁸⁴.

Основу нерушимому праву на жизнь всех людей предоставляют два следующих обстоятельства. Во-первых, земля в самом деле принадлежит не человеку, а только Богу. Во-вторых, Бог – это Милостивый Вседержитель всего человечества, всех людей безотносительно различных их идентичностей. В этом отношении Коран проясняет, что право на жизнь не может быть попрано в силу тех или иных идеологических причин:

«И вспомни, как Ибрахим сказал: „О мой Господь, сделай этот город городом мираи накорми его народ плодами – тех из них, которые верят в Аллаха и Последний день“. Он сказал: „А тем, которые отрицают веру, Я дарую их удовольствие лишь на некоторое время. Но скоро Я ввергну их в огненные мучения! Скверно же такое пристанище!“» (К. 2: 126).

Господь исправил представление пророка Ибрахима о Божественной милости¹⁸⁵. Таким образом, религиозная принадлежность или идентичность ничего не значат, если речь идет о праве на жизнь, напротив, это право есть «Божественная милость, окутывающая все человечество и дающая все необходимое для того, чтобы защитить жизнь»¹⁸⁶. Коран достаточно ясно подчеркивает тот факт, что все люди суть в равной степени адресаты Божественной милости:

¹⁸⁴ *Al-Andalusi M. A. H. Tafsir al-Bahr al-Muhit*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001. Vol. 1. P. 279.

¹⁸⁵ *Al-Sharawi M. Tafsir al-Sharawi*. vol. 1. P. 229. Vol. 1. P. 583.

¹⁸⁶ *Al-Biqai B. D. Nazmu al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995. Vol. 1. P. 241.

«Дарами твоего Господа Мы свободно наделяем каждого из тех и других: дары твоего Господа не являются за-прещенными (никому)» (К. 17: 20).

Фахруддин ар-Рази комментирует этот аят следующим образом: «Бог предоставляет всем людям все необходимое для достойной и приятной жизни. Божественная щедрость открыта для всех и не закрыта никому, поскольку земля это место, где все люди находятся под при-смотром Бога»¹⁸⁷.

В конечном итоге, кораническое учение утверждает, что земля принадлежит лишь одному Богу, но создана она была на пользу всему человечеству. Данное положение наделяет неотъемлемым правом на жизнь всех лю-дей. Кораническая позиция отстаивает человеческое до-стоинство и предполагает, что никто не обладает правом присваивать жизнь других. Более того, для того чтобы соответствовать Божественной милости к человечеству, верующие должны предпринять попытку обеспечить до-стойную и приятную жизнь всем людям, безотносительно их религиозных различий.

Еще одним ясным кораническим принципом, обере-гающим человеческое достоинство, является упразднение любых посреднических инстанций между Богом и чело-веком. Согласно Корану, каждый человек, независимо от его/ее идентичности и социального статуса, может сво-бодно вступать в связь с Господом без какой-либо на-добности в специальном посреднике:

«Когда Мои слуги спрашивают у тебя обо Мне, Я, воис-тину, близок: Я отвечаю на молитву каждого, кто просит Меня. Пусть же они так же, добровольно, слушают Мой

¹⁸⁷ *Al-Razi F. Mafatih al-Ghayb. Vol. 10. P. 183.*

призыв и верят в Меня. Так они могут пойти прямым путем». (К. 2: 186).

Несмотря на то что данный аят появляется в контексте объяснения смысла поста, это не означает, что мы ограничиваем зону его действия лишь мусульманами – в действительности в прямые отношения с Богом включены все люди. Важно отметить, что слово «слуги» («служители»), *'ibād*, использованное в этом аяте, может относиться ко всем людям, как в случае следующего аята:

«Он – Одолевающий и (наблюдает) сверху за Своими служителями. И Он – Мудрый, Ведающий обо всех вещах» (К. 6: 18)¹⁸⁸.

Между исследователями существует полное согласие относительно значения слова «слуги», *'ibād*, употребленного в этом аяте. Они единодушны в том, что оно относится ко всем людям. Кроме того, Мухаммад Абдулхалим идет еще дальше и переводит в данном аяте слово «служители» или «слуги», *'ibād*, как «Божьи творения»¹⁸⁹. Таким образом, учитывая, что слово «служители», *'ibād*, использовано в Коране в инклюзивном ключе, оно не может применяться в качестве основания для ограничения принципа прямой связи с Богом исключительно мусульманами. Иными словами, поддержка Богом Своих служителей, *'ibād*, пребывающих в поиске прямых отношений с Ним, предусматривается для всех людей, хотя данный аят и может быть рассмотрен как адресованный в первую очередь мусульманам, поскольку в этом контексте речь идет о посте:

¹⁸⁸ The Holy Qur'an: English Translation of the Meanings and Commentary. The Presidency of Islamic Researches, Ifta, Call and Guidance.

¹⁸⁹ *Abdel Haleem M. A. S.* The Qur'an: A New Translation. New York: Oxford University Press Inc., 2004. P. 81.

«Рамадан – месяц, во время которого был ниспослан Коран как руководство для человечества, ясные знамения наставничества и различение (между добром и злом). Пусть же каждый из вас, кто застал этот месяц, проводит его в посту. Но, если кто-либо болен или находится в путешествии, предписанный период (должен быть исполнен) позднее. Аллах дает вам все возможности, Он не желает возлагать на вас трудности, чтобы вы завершили предписанный период и прославляли Его за то, что Он повел вас прямым путем. Так вы можете быть благодарными. Когда Мои слуги спрашивают у тебя обо Мне, Я, воистину, близок: Я отвечаю на молитву каждого, кто просит Меня. Пусть же они так же, добровольно, слушают Мой призыв и верят в Меня. Так они могут пойти прямым путем» (К. 2: 185–186).

Ибн Джарир ат-Табари упоминает возможные обстоятельства ниспослания айата: «<...> Некто пришел и спросил Пророка, близок к ли Бог людям или далек от них и следует ли потому говорить с ним шепотом или, напротив, громко?»¹⁹⁰. Мухаммад Абдо комментирует это следующим образом: «Весьма вероятно, что данный вопрос был задан арабами или бедуинами, привыкшими искать посредников между собой и Богом»¹⁹¹. Таким образом, можно сделать вывод, что позволяя человечеству свободно общаться с Богом, в этом контексте ислам произвел на свет нечто совершенно новое. В своей «Истории исламской философии» Анри Корбен замечает по этому поводу следующее:

«Первое, что нужно здесь отметить – отсутствие в исламе феномена Церкви. Не существует в исламе и сообщества клерикалов, „отмеченных благодатью“, в нем нет

¹⁹⁰ *Al-Tabari I. J. Tafsir al-Tabari. vol. 2. P. 164.*

¹⁹¹ *Rida M. R. Tafsir al-Manar. vol. 2. P. 134.*

ни догматического Священного Предания, авторитета первосвященника (Понтифика или Патриарха), ни Синода или конклава, защищающего догмы»¹⁹².

Действительно, отсутствие любой специальной инстанции, служащей посредником между Богом и человеком играет важную роль в защите человеческого достоинства, поскольку подобная инстанция может быть возвращена и, таким образом, может стать источником несправедливости и угнетения, уничтожающих достоинство людей.

Кроме того, согласно Корану, когда человек совершает грех или чувствует вину за неверное деяние, он не должен исповедовать свои грехи любому, кто претендует на обладание способностью «ниспослания благодати». Каждый должен делать это напрямую в обращении к Господу и просить Его о прощении:

«Скажи: „О Мои рабы, которые излишествовали во вред самим себе, не отчаивайтесь в милости Аллаха. Воистину, Аллах прощает все грехи, потому что Он – Прощающий, самый Милосердный“» (К. 39: 53).

Ибн Ашур полагает, что в этом аяте выражение «О Мои рабы» обращено в первую очередь к язычникам¹⁹³. Бог даровал каждому человеку возможность непосредственной связи с Ним: каждый сохраняет возможность приватной исповеди собственных грехов одному лишь Богу, чтобы не подвергать свое достоинство унижению. Согласно данному аяту, аналогичным образом человеческий грех должен рассматриваться в качестве возмож-

¹⁹² *Corbin H.* History of Islamic Philosophy. Trans. by Sherrard L. London: Kegan Paul International, n.d. P. 2.

¹⁹³ *Ashur M. I.* Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 9. P. 40.

ности для сострадания, прощения и перемены вместо обвинения, вражды и ненависти.

Далее мы покажем, что упомянутые коранические принципы делают акцент на трех сущностных элементах человеческого бытия: поступках, жизни и отношении к Богу. В силу их непреходящей значимости как для земного, так и эсхатологического существования человека, Бог сделал их неотъемлемыми характеристиками всякого отдельного человека. Таким образом, эти принципы формируют основание для защиты человеческого достоинства – никто не имеет права присваивать поступки, жизнь и отношение к Богу другого человека.

Итак, настоящее изложение показывает, что Коран не требует особой религиозной принадлежности для уважения человеческого достоинства и его неприкосновенности. Что более важно, Коран рассматривает подобное уважение человеческого достоинства в качестве естественного права и универсальной ценности. Таким образом, этико-поведенческая модель, направленная на унижение достоинства иноверца, запрещена нормативным учением Корана.

2.3

Добропорядочность

В предыдущей главе добропорядочность по отношению к иноверцам была определена в качестве сущностного этического элемента, который защищает религиозный плюрализм от превращения в простую дипломатию. Помимо этого, добропорядочность может быть рассмотрена в качестве центрального внутреннего измерения нормативного религиозного плюрализма. По причине ее важности необходимо исследовать установки

Корана относительно добропорядочности и понять, утверждает ли он честное отношение к иноверцам.

Универсальная этическая система Корана в целом и характерный для нее подход к человеческой свободе и уважению человеческого достоинства в частности показывают, что добропорядочность по отношению к немусульманам является очевидным правилом, которого необходимо придерживаться. Следовательно, такое поведение не может быть превзойдено или опровергнуто другими нормативными наставлениями ислама, за исключением случаев религиозных гонений, убийств или угнетения (подробнее эти темы будут рассмотрены в пятой главе). Несмотря на то что кораническая позиция на этот счет вполне очевидна, в целях внесения ясности все же важно произвести следующее толкование.

Люди должны быть добропорядочными по отношению к иноверцам. Приводим центральный коранический аят, посвященный этому вопросу:

«Аллах не запрещает вам быть добрыми и справедливыми с теми, которые не сражались с вами из-за (вашей) религии и не изгоняли вас из ваших жилищ. Воистину, Аллах любит беспристрастных» (К. 60: 8).

Анализ данного аята показывает, что в нем затрагиваются три главных аспекта, позволяющие сделать точный и исчерпывающий вывод касательно добропорядочности по отношению к другим. Первый аспект – исторический, относящийся к спору о текущем статусе этого аята, а именно о том, был ли он отменен или нет. Второй аспект связан с вопросом об идентичности того, к кому надлежит относиться с добротой и справедливостью. Третий касается значения слова «*табаррухум*», которое переводится как «быть добрым».

В отношении первого аспекта, т. е. вопроса об отмене, необходимо указать следующее: отмена столь чрезмерно применялась некоторыми классическими источниками коранической экзегезы, что начинает казаться, будто существовала тенденция рассмотрения как отменных всех позитивных по отношению к иноверцам аятов. Аят К. 60: 8 не является исключением. Например, ат-Табари сообщает, что Ибн Зайд и Катада попытались произвести процедуру отмены данного аята. Так, согласно Ибн Зайду: «Настоящий аят был отменен аятами, наставляющими мусульман встретить язычников с обнаженными мечами и убить их, если они откажутся принять ислам»¹⁹⁴. Катада утверждает почти то же самое, отмечая, что аят К. 9: 5 («Когда же завершатся Священные месяцы, то разите многобожников, где бы вы их ни обнаружили, берите их в плен, осаждайте и устраивайте для них любую засаду») отменяет аят К. 60: 8.¹⁹⁵

Для того, чтобы подвергнуть критике заявление об отмене, прежде всего надлежит прояснить (как уже говорилось ранее), что термин «отмена» (*наسخ*) до «*Ар-Рисāла*» аш-Шафии использовался в более широком смысле и обозначал как уточнение, так и отмену. Под уточнением понимается прояснение общих коранических слов другими языковыми средствами, а под отменой – замена более раннего коранического правила, *хукум*, хронологически позднейшим (например, как это предполагается по отношению к аяту К. 60: 8 Ибн Зайдом и Катадой)¹⁹⁶.

Для того чтобы утверждать, что предписание доброго и справедливого отношения к людям было заменено новым правилом, согласно которому религиозная инако-

¹⁹⁴ *Al-Tabari I. J. Tafsir al-Tabari. Vol. 12. P. 63.*

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Al-Nuhas A. J. Al-Nasikh wa al-Mansukh. Ed. by Al-Labim S. Vol. 1. Pp. 102-114.*

вость является основанием для кровопролития, требуются надежные доказательства. Однако в том, что касается айата К. 60: 8, позволяющего мусульманам мирно взаимодействовать с людьми, основываясь на принципах доброты и справедливости, не существует ни единого подлинного свидетельства в пользу отмены айата Пророком. Утверждение ат-Табари, согласно которому требование отмены айата К. 60: 8 является неприемлемым, может быть вполне обоснованным¹⁹⁷.

С другой стороны, те исследователи, которые поддерживают отмену, установили ясное условие принятия факта отмены. Данное условие предполагает абсолютное противоречие между двумя или более айатами и отсутствие какой бы то ни было возможности их согласования¹⁹⁸. Однако, согласно Абу Захре, такое условие неприменимо к Корану. Он утверждает: «Совместно со множеством исследователей, мы участвовали в написании работы о коранической экзегезе под названием „*ал-Мунтакхаб*“. В ходе всей нашей работы, мы не нашли ни одной пары айатов, которые могли бы рассматриваться в качестве противоречащих друг другу»¹⁹⁹.

Таким образом, возникает вопрос, противоречит ли требование доброты и справедливости по отношению к людям, высказанное в айате К. 60: 8, кораническому предписанию сражаться? Ответ предоставляет текстуальный контекст айата К. 60: 8. Айат К. 60: 9, следующий сразу за К. 60: 8, говорит следующее:

«Аллах запрещает вам дружить только с теми, которые сражались с вами из-за (вашей) религии, выгоняли вас из ваших жилищ и способствовали вашему изгнанию.

¹⁹⁷ *Al-Tabari I. J. Tafsir al-Tabari. Vol. 12. P. 63.*

¹⁹⁸ *Zahrah M. A. Zahrah al-Tafasir. Vol. 1. P. 41.*

¹⁹⁹ *Ibid.*

А те, которые берут их себе (в помощники и покровители), являются (таким образом) беззаконниками» (К. 60: 9).

Данный аят ясно показывает, что запрет на доброе отношение направлен на тех, кто участвовал в сражении с мусульманами и в изгнании их из собственных жилищ. В свою очередь, аят К. 60: 8 ясным образом позволяет мусульманам относиться с добром и справедливостью к людям, которые не начинают войну против мусульман и не выгоняют их из домов. Таким образом, нет никакого противоречия между предписанием сражаться и предписанием всеобщей доброты по отношению к людям, поскольку первое сформулировано лишь в отношении тех, кто проявляет воинственность к мусульманам, тогда как последнее – в отношении мирных людей в целом.

Таким образом, требование отмены К. 60: 8, выдвинутое Ибн Зайдом и Катадой, является несостоятельным, поскольку оно противоречит контексту айата, кораническим нормативным принципам ведения войны и универсальным человеческим ценностям. Более того, следует отметить, что требование отмены приписывается толкователям третьего поколения последователей Пророка, а не самому Пророку и его сподвижникам. Это позволяет допустить, что подобные заявления были использованы в ходе дальнейшей истории межрелигиозных отношений в качестве обоснования эксклюзивистского отношения к иноверцам.

Приступая ко второму аспекту анализа айата К. 60: 8, который имеет своей целью ответить на вопрос, к каким именно людям предписано относиться с добротой и справедливостью, мы также сталкиваемся со множеством эксклюзивистских заявлений. К примеру, Муджахид ибн Джабр заявляет, что под людьми, к которым следует относиться с добротой и справедливостью, аят подразу-

мевают тех, кто принял ислам в Мекке, но не переселился в Медину²⁰⁰. С другой стороны, ар-Рази утверждает следующее:

«Существует несогласие относительно того, кто является людьми, которые „не сражаются с тобой“. Однако большинство ученых полагают, что речь идет о людях договора, *ахл ал-'ахд*. Люди договора – это люди, которые подписали соглашение о том, что они не будут ни сражаться против Пророка и мусульман, ни помогать кому-либо из его противников. На самом деле речь идет о племени *Хузайа*, подписавшем соглашение не сражаться против Пророка и не изгонять его из родных земель. По этой причине к этим людям относились с добротой и благосклонностью до тех пор, пока соглашение не потеряло силу»²⁰¹.

Другое мнение, которое упоминает ар-Рази, состоит в том, что люди, к которым следует относиться с добротой и справедливостью, – это женщины и дети²⁰². Наконец, Ибн Зайд и Катада утверждали, что имеются в виду мирные язычники, хотя эти два ученых и считали аят отменным.

Рассмотрение различных мнений на этот счет с ясностью демонстрирует, что все они являются ограниченными и, следовательно, в том или ином отношении исключительными, эксклюзивистскими. Мнения Муджахиды, Ибн Зайда и Катады определены рамками религиозной принадлежности и потому эксклюзивистским образом ограничивают доброе и справедливое отношение одними лишь мусульманами. Что касается мнения, которое

²⁰⁰ *Al-Nail M. A. S. Tafsir al-Imam Mujahid ibn Jabr. Nasr: Dar al-Fikr al-Islami al-Hadithah, 1989. P. 655.*

²⁰¹ *Al-Razi F. D. Mafatih al-Ghayb. Vol. 15. Pp. 304–305.*

²⁰² *Ibid. P. 305.*

ар-Рази приписывает большинству ученых, то оно ограничивает требование доброго и справедливого отношения людьми договора, в котором доброе отношение ограничено завершением действия соглашения. В этой связи подобное мнение является эксклюзивистским с точки зрения времени, а также предполагает, будто основным состоянием межчеловеческих отношений выступает война, за исключением случаев действия соглашения. Согласно же второму упомянутому ар-Рази мнению, доброе и справедливое отношение ограничено только детьми и женщинами, т. е. гендерной принадлежностью и возрастом.

Таким образом, все подходы, которые основаны на исключении, разделяют общую характеристику – придание особой важности общему значению (и смыслу) айата К. 60: 8. Однако, согласно одному из важнейших правил толкования Корана, как правовые нормы, *ал-акхām аш-шари‘а*, так и *ал-ахбār*, сообщения, сохраняют свое общее значение до тех пор, пока не возникнет причина и основание для придания им особого, т. е. конкретного, значения. Аналогичным образом обстоятельства откровения, *асбāб ан-нузу‘л*, не превращают общий смысл коранических слов в особый, конкретный²⁰³. Именно по этой причине результатом произведенного ат-Табари экзегетического анализа айата К. 60: 8, который в значительной мере основывался на строгих правилах толкования Корана, стало заключение о том, что под людьми, к которым следует относиться с добротой и справедливостью, подразумеваются люди всех наций и религий, исключая лишь тех, кто сражался с мусульманами или изгонял мусульман из их жилищ. Это обусловлено тем фактом, что данный аят должен сохранить

²⁰³ *Al-Taiar M. Maqalat fi ‘Ulum al-Qur’an wa Usul al-Tafsir. Riad: Dar al-Muhaddith, 1425 AH-2004. Pp. 22-30.*

свой общий смысл, поскольку нет никакого основания для придания ему специфического значения²⁰⁴. В пользу такого инклюзивистского взгляда высказывались такие ученые, как аз-Замахшари и Ибн Ашур²⁰⁵.

Таким образом, правила интерпретации Корана приводят нас к выводу, согласно которому область референции аята К. 60: 8 охватывает всех мирных людей и подвигает мусульман поступать со всеми людьми соответственно принципам доброты и справедливости. При этом в область референции аята не попадают только те, кто начинал войну против мусульман или изгонял их из их собственных жилищ.

Как кажется, нам удалось доказать, что аят К. 60: 8 не был отменен и что он по-прежнему обладает действующим значением и инклюзивным охватом. Однако помимо этого важно также исследовать смысл данного аята с особым вниманием к смыслу глагола «*табаррухум*». Его переводят как «быть добрыми», но, разумеется, при переводе тонкий и точный смысл данного выражения оказался утрачен, поскольку арабский язык Корана обладает несравненной глубиной смысла: при переводе с арабского на любой другой язык те нюансы, которые присутствуют в оригинале, не всегда сохраняются в полной мере. Всякий перевод является лишь приблизительным.

Глагол «*табаррухум*» является ключевым словом для понимания коранической позиции в отношении добропорядочности как центрального этического элемента нормативного религиозного плюрализма. Для того, чтобы исчерпывающим образом исследовать значение слова «*табаррухум*», мы должны сначала методологически исследовать коранический способ использования данно-

²⁰⁴ *Al-Tabari I. J. Tafsir al-Tabari. Vol. 12. P. 63.*

²⁰⁵ См.: *Al-Zamakhsbani M. Al-Kashshaf 'an Haqa'iq al-Tanzil. Vol. 4. P. 503; Ashur M. I. Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. vol. 2. Pp. 151-152.*

го слова. В связи с этим следует отметить, что корневая морфема слова *табаррӯҳум* – «б-р-р», инфинитив – «барра», а существительное – «бирр». Прилагательное, образованное от «барра», – «баррун», (множественное число прилагательного – «абраф» или «барара»).

Для ответа на поставленный выше вопрос, сначала обратимся к суре «Ал-Бакара», в которой значение слова «бирр» определено в двух разных местах. Первое кораническое определение слова «бирр» появляется в следующем аяте:

«Благочестие [бирр] состоит не в том, чтоб вы поворачивали свои лица на восток или на запад; благочестие [бирр] – это верить в Аллаха, в Последний день, в ангелов, в Писание, в посланников; расхотать имуществом из любви к Нему в пользу своих родственников, сирот, нуждающихся, путников и тех, кто просит, и на выкуп рабов; стойко творить молитву и милостыню, выполнять обязательства, которые вы на себя взяли, быть стойким и терпеливым в боли (или страдании), в несчастье и в тяжелые времена. Таковы люди истины, богобоязненные» (К. 2: 177).

В этом аяте существительное «бирр» переведено как «благочестие», тогда как в суре К. 60: 8, в которой данное слово встречается в форме глагола (*табаррӯҳум*), оно было переведено как «быть добрым». Данное обстоятельство вновь указывает на сложность перевода этого слова с арабского языка. Однако, анализируя кораническое определение слова «бирр» в аяте К. 2: 177, мы видим, что оно начинается с отрицания. Аят утверждает следующее: значение «бирр» не в том, что люди должны поворачивать свои лица к Востоку или к Западу, но в том, что люди должны оставаться честными и искренними в отношениях с Богом, собой и своими ближними. В связи с

этим Асад отмечает, что в разбираемом аяте «<...> Коран делает акцент на том принципе, что простое согласие с внешними формами еще не делает человека благочестивым»²⁰⁶. Таким образом, согласно рассматриваемому аяту, *бирр* – понятие, основанное на внутреннем измерении человеческого взаимодействия с Богом, обществом, собой и другими. Итак, *бирр* требует, чтобы каждое действие совершалось честным и добропорядочным образом. Потому *бирр* теряет свой истинный смысл, если данный акт совершается исходя из формальных соображений.

Второе кораническое определение слова «*бирр*», которое исправляет его неправильное восприятие, сложившееся у некоторых людей во времена Пророка, звучит следующим образом:

«<...> Не в том добродетель, чтобы вы входили в дома через заднюю дверь. Добродетель состоит в том, чтобы вы были богобоязненны. Входите же в дома через надлежащие двери и бойтесь Аллаха. Так вы сможете преуспеть!» (К. 2: 189).

В данном случае *бирр* переводится как «добродетель» [англ. «*virtue*»]. Наиболее важным здесь оказывается то, что Коран вновь подчеркивает следующий факт: истинный смысл *бирр* основывается на его внутреннем измерении. Исторический контекст аята следующий: во времена Пророка некоторые люди полагали, что незаконно входить в свой дом с парадного входа после совершения паломничества. Данная традиция (или, скорее, суеверие) рассматривалась как вид *бирр*. Потому они настаивали на том, что необходимо иметь специальный вход в дом, ку-

²⁰⁶ *Asad M. The Message of the Qur'an. Bristol: The Book Foundation, 2003. Vol. 1. P. 46.*

да могут входить паломники²⁰⁷. Коран исправляет это ложное понимание, делая акцент на том, что *бирр* не способен заходить в дом, а богобоязненность. Так Коран вновь делает акцент на том, что *бирр* не может быть ограничен внешним измерением определенных действий.

Корень «*б-р-р*» также существует в форме прилагательного в двух айатах суры «*Марьям*».

«<...> Добр [барран] к родителям и не был гордецом и ослушником» (К. 19: 14).

«(Он сделал меня) добрым [барран] к моей матери и не сделал меня надменным и несчастным» (К. 19: 32).

Слово «*барран*» в обоих айатах передано как «добрый» и применяется соответственно по отношению к пророкам Йахйе (Иоанну) и Исе. Оба пророка описываются как *барран* в связи с тем, как они вели себя со своими родителями. В данном случае *барран* указывает на искреннее и уважительное обхождение с родителями. Именно по этой причине арабы наделяют выражение «*бирру а-вâлидайн*» (широко распространенное) значением искренних и уважительных отношений между детьми и родителями. В Коране прилагательное «*барран*» характеризует отношение пророков Исы и Йахьи к своим родителям – искреннее и уважительное. Таким образом, семантика слова «*барран*» не имеет ничего общего с двойными стандартами или формализмом, а, напротив, побуждает отказаться от такого поведения в адрес мирных по отношению к нам немусульман.

Как уже указывалось ранее, прилагательное от слова «*барра*» – «*баррун*». В свою очередь, форма множественного числа этого прилагательного, «*абрâф*», используется

²⁰⁷ *Al-Tabari I. J. Tafsir al-Tabari. Vol. 2. Pp. 192-193.*

для описания обитателей рая: «Воистину, благочестивые окажутся в блаженстве» (К. 82: 13). Жители рая названы *абра̄р* по причине искреннего и правдивого исполнения ими Божьих повелений.

Точно так же в Коране описываются ангелы: их определением служит слово «*барара*», т. е. вторая форма множественного числа прилагательного, образованного от корня «*б-р-р*»: «благородных, верных и правдивых» (К. 80: 16). В данном случае *барара* передано как «верные и правдивые». Так они называются потому, что искренне и честно поклоняются Господу.

Следовательно, корневая морфема «*б-р-р*» в своих различных грамматических формах передается на русский язык как «быть добрым», «добрый», «благочестие», «благочестивый», «добродетель», «верный и правдивый». При этом анализ показал, что используемая в Коране морфема «*б-р-р*» также отсылает к честности и правдивости в делах. С другой стороны, кораническое использование «*б-р-р*» также показывает, что значение этого слова не может включать в себя двойные стандарты, лицемерие и лживую дипломатию в межчеловеческих отношениях. Соответственно, лексикограф Ибн Фарис соглашается с тем, что одним из значений «*б-р-р*» является правдивость, *сидк*, а также честность и любовь²⁰⁸.

В итоге анализ аята К. 60: 8 показал, что его статус – *мухкам* (неотмененный) и что устанавливаемые им отношения между людьми инклюзивны. Таким образом, данный аят предписывает этическую норму основанного на любви и добропорядочности отношения к мирным людям. Более того, наличие слова «*табаррухум*» в этом аяте исключает любую нечестность, манипулятивную и лживую дипломатию по отношению к другим людям. В

²⁰⁸ Faris A. H. I. Muʿjam al-Maqayis fi al-Lughah. Beirut: Dar al-Jil, 1999. Vol. 1. Pp. 177-178.

этом отношении кульминационными являются завершающие слова настоящего айата, которые утверждают добропорядочное отношение к иноверцам в качестве способа достижения любви Господа.

2.4

Недопущение оскорбления того, что священо для других

Оскорблять и критиковать – это две разные вещи, и данное различие с особенной ясностью проявляется в том, что касается утверждения фундаментального коранического послания о Единстве и Единственности. Крайне важно провести четкое разделение между описательной и предписательной информацией Корана, в особенности если мы пытаемся вывести из него концепции межрелигиозных отношений. Дело в том, что Коран описывает проблему неверия и неверных, чтобы посредством раскрытия различия веры и неверия осуществить своё руководство, но не предписывает совершения вредных действий по отношению к этим людям за исключением контекста угнетения и войны. Точно таким же образом Коран с целью осуществления руководства многократно описывает идолов и богов, отличных от Аллаха, как не обладающих какой-либо силой или влиянием на жизнь людей, но не предписывает совершения насильственных действий по отношению к ним за исключением тех случаев, когда вера в таких идолов или богов деспотически навязывается людям (пример: уничтожение пророком Мусой статуи тельца). Именно по этой причине Коран и хадисы не утверждают необходимости разрушать крест (который христиане считают священным символом своей веры), несмотря на то что оба источника выразительно утверждают человеческую природу Исы,

который был лишь одним из пророков Бога и который не был распят. Более того, пророк Мухаммад раскрыл, что сам Иса, с которым ассоциируют крест, вернется на землю с тем, чтобы разрушить его. В этой связи Абу Хурайра сообщает, что Пророк сказал следующее:

«Клянусь Тем, в Чьей длани душа моя, поистине, скоро уже придет к вам сын Марйам [т. е. Иса], (и будет судить вас) как справедливый судья, и сломает крест, и уничтожит свиней, и отменит джизью, после чего денег будет (так) много, что никто не станет их принимать [в качестве благотворительности]»²⁰⁹.

В таком случае может возникнуть вопрос о том, почему Пророк тогда уничтожил идолы, которые окружали Каабу. В этом отношении следует упомянуть, что не существует ни единого подлинного свидетельства в пользу того факта, что Пророк предпринял какие-либо действия в отношении мекканских идолов до завоевания города. Однако записанное ал-Бухари достоверное свидетельство сообщает следующие слова Абдуллы ибн Масуда:

«Когда Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, вступил в Мекку в день ее завоевания, вокруг Каабы находилось триста шестьдесят идолов, и он начал тыкать их палкой, которую держал в руке, говоря: „Пришла истина, и сгнуло ложное...“. И он (говорил также): „Пришла истина, а ложное больше не появится и не вернется“»²¹⁰.

Уничтожение Пророком этих идолов нельзя принять за некое исламское нормативное учение, которое позволяет поносить то, что священно для других, поскольку в

²⁰⁹ *Al-Bukhari M. Sahih al-Bukhari. Vol. 3. P. 395, no. 656.*

²¹⁰ *Ibid. Vol. 5. P. 406, no. 583.*

день разрушения идолов в Мекке и ее предместьях почти не осталось никого, кто бы считал их священными. Поэтому в данном контексте в них больше не было нужды. Амр ибн Салима сообщает, что «<...> после того как Мекка была завоевана, все (племена) бросились принимать ислам»²¹¹. Более того, в день завоевания лидер мекканских язычников Абу Суфйан принял ислам и заявил о своей верности пророку Мухаммаду²¹². Ал-Бара сообщает, что в год завоевания Мекки во время битвы при Хунайне «<...> Абу Суфйан ибн ал-Харис держал ее [белую мулицу Пророка] под уздцы, Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, произносил (такие слова): „Я – Пророк, и нет (в этом) лжи! Я – сын Абдул-Мутталиба“»²¹³.

Даже если мы захотим предположить, что в городе и его окрестностях сохранилось некоторое число язычников, мы должны принять во внимание тот факт, что основным религиозным контекстом Мекки после завоевания стал ислам, и, следовательно, Кааба, которая (примем к сведению) была построена пророками Ибрахимом и Исмаилом в качестве символа Единства Бога, не могла теперь быть местом для идолов. На самом деле, неясно даже то, действительно ли язычники Мекки воспринимали своих идолов как нечто священное. Скорее, они видели в идолах средство извлечения выгоды. Приведем пример. Пророк раскрыл, что мекканские язычники прекрасно знали правду о пророках Ибрахиме и Исмаиле. В этой связи Ибн Аббас повествует следующее:

«<...> Когда посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, вступил в Мекку, он отказался вхо-

²¹¹ Ibid. P. 413, no. 595.

²¹² *Al-Buti M. Fiqh al-Strah al-Nabawiyah*. Damascus: Dar al-Salam, 2004. P. 265.

²¹³ *Al-Bukhari M. Sahih al-Bukhari*. Vol. 5. P. 421, no. 656.

дить в Каабу, в которой находились идолаы, а потом по его велению их удалили (оттуда вместе) с изображением Ибраhима и Исмаила, державших в руках гадательные стрелы. Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: „Да поразит их Аллах, клянусь Аллахом, ведь им было известно, что они никогда не занимались гаданиями по стрелам!“ <...>»²¹⁴.

Уильям Монтгомери Уотт (William Montgomery Watt) приходит к схожему выводу о мекканских идолах, полагая, что последние не представляли собой ничего священного для язычников: «Согласно многочисленным сообщениям, у арабов-кочевников было множество богов, однако эти [идолы], по всей видимости, не обладали для них особым значением»²¹⁵.

Следовательно, удаление Пророком идолов из Каабы нельзя использовать в качестве правового доказательства допустимости деяний, которые оскорбляют нечто священное для немусульман. Дело заключается в следующем. Во-первых, после завоевания Мекки там не осталось ни одного язычника. Во-вторых, первоначально Кааба была построена не для того, чтобы служить местом для идолов. В-третьих, в рассматриваемом историческом контексте мекканские идолаы, по всей видимости, не воспринимались как нечто священное.

Что касается коранического свидетельства, которое сообщает нам, что Ибраhим уничтожил идолов, служивших объектами поклонения язычников его племени, то данное действие не несет для мусульман никакого правового смысла, поскольку описываемые события произошли до получения Ибрахимом пророчества, когда он был молод (см. К. 21: 60).

²¹⁴ Ibid. P. 406, no. 584.

²¹⁵ Watt W. A. Short History of Islam. Oxford: Oneworld Publications, 1996. P. 9.

Перейдем теперь к рассмотрению нормативных этических принципов Корана. В отличие от коранических описательных повествований, которые имеют отношение к священному для немусульман, нравственные предписания идут еще дальше и защищают не только достоинство самих последователей иных религий, но также и достоинство (неприкосновенность) того, что они считают священным²¹⁶. В этом вопросе Коран предписывает мусульманам не произносить никаких хулительных слов и не совершать никаких оскорбительных действий по отношению к тому, что священно для других:

«Не оскорбляйте тех, к кому они вызывают помимо Аллаха, а не то они станут оскорблять Аллаха из вражды и невежества. Так Мы приукрасили для каждого народа их деяния. (В конце) им предстоит вернуться к своему Господу, и Он поведаст им обо всем том, что они совершили» (К. 6: 108).

Примечательно, что в источниках коранической экзегезы мы не встретим ни одной попытки отмены данного аята, и причина вполне понятна, ведь, согласно рассматриваемому стиху, между оскорблением того, что священно для других, и оскорблением Аллаха существуют отношения взаимной зависимости. Отсюда вполне ясно, что любое притязание на отмену аята оказалось бы равнодушным к возможности оскорбления Аллаха. Сложность, однако, заключается не в этом, а в экзегетическом понимании (свойственном некоторым кругам) первопричины запрета оскорбления того, что священно для других.

В целом экзегеты сходятся в том, что аят К. 6: 108 не был отменен, а значит установленное им справедливо и

²¹⁶ *Al-Tabatabai M. Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Vol. 7. P. 325.*

верно для всех поколений²¹⁷. Следовательно, для мусульманина недопустимо оскорбление того, что считается священным для других. Как бы то ни было, множество источников из области коранической экзегезы в качестве предпосылки запрета утверждают, скорее, дипломатическую рассудительность, нежели непреходящую этическую ценность. Например, аз-Замахшари считает оскорбление священного для других правильным поведением и даже способом почитания Бога. Однако такое поведение запрещено из-за страха, что оно может привести к оскорблению Аллаха²¹⁸. Аналогичным образом ар-Рази отмечает:

«Могу спросить: как оскорбление идолов может быть запрещено, если известно, что оно является одним из правил служения Богу? Ответ таков: хотя оскорбление идолов действительно является одним из способов служения Богу, оно запрещено, поскольку приводит к оскорблению Бога и Его Пророка, а также к появлению многих иных зол»²¹⁹.

В дополнение к изложенному выше ал-Куртуби заявляет:

«В том случае, если неверные сильны и могущественны, а значит есть опасения, что они могут оскорбить ислам, или Пророка, или Аллаха, для мусульманина недопустимо оскорблять религиозные символы неверных, их религию или храмы <...>. Вследствие этого аят К. 6: 108 служит свидетельством в пользу того, что обладающий определенным правом должен отказаться от его

²¹⁷ *Al-Qurtubi M. Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an. Vol. 4. P. 56.*

²¹⁸ *Al-Zamakhshari M. Al-Kashshaf 'an Haqa'iq al-Tanzil. Vol. 2. P. 53.*

²¹⁹ *Al-Razi F. Mafatih al-Ghayb. Vol. 7. p. 147.*

или ее права, если его осуществление связано с вредом для религии»²²⁰.

Еще одно мнение, которое имеет отношение к интересующему нас вопросу, было тесно связано с актом приглашения людей к принятию ислама, с проповедью мусульманской религии (дават). К примеру, Ибн Ашур полагает, что запрет оскорбления идолов позволяет мусульманам с полной отдачей призывать язычников к исламу, а значит и доказывать, что их верования ошибочны²²¹. С еще большей отчетливостью высвечивая данную мысль, аш-Шарави посвящает весь свой комментарий к аяту К. 6: 108 процессу призыва людей к исламу и утверждает, что стих сообщает необходимый метод давата. Иными словами, причиной запрета, согласно аш-Шарави, выступает приспособление к человеческой природе в интересах исламского призыва. Ученый отмечает, что призыв других к принятию ислама представляет собой настолько исключительно сложную задачу, что любое дополнительное рвение, подразумевающее оскорбительное по отношению к приглашаемым поведение, сделает ее выполнение невозможным²²².

Обобщим приведенные мнения. Как представляется, они воспринимают оскорбление чужих святынь как право мусульманина, закономерно правильное поведение и принцип служения и почитания Аллаха. Такого поведения избегают лишь в силу двух причин: ради предотвращения любого возмездия в форме оскорбления Аллаха и защиты попыток давата от негативного воздействия.

Иными словами, воздержание от оскорблений понимается, скорее, как дипломатическая позиция, нежели не-

²²⁰ *Al-Qurtubi M.* Al-Jami'li Ahkam al-Qur'an. Vol. 4. P. 56.

²²¹ *Ibn Ashur M.* Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 3. Pp. 427–432.

²²² *Al-Sharawi M.* Tafsir al-Sha'rawi. Vol. 6. Pp. 3855–3863.

преходящая этическая ценность. По моему мнению, запрет оскорбления чужих святынь (понятый таким образом) противоречит основам нормативного религиозного плюрализма, о которых мы рассуждали ранее, а именно свободе веры, человеческому достоинству и добропорядочности. В создавшейся ситуации важно исследовать аят К. 6: 108 лингвистически, чтобы вынести решение о том, основан ли запрет на определенной коранической этической ценности или же на дипломатических соображениях.

Прежде всего следует отметить, что аят начинается с повеления мусульманам не оскорблять тех, к кому люди вызывают помимо Аллаха. Глагол, который выражает запрет, имеет форму повелительного наклонения – «*lā taṣubbū*» – значение которой не ограничивается оскорблением, но также предусматривает оттенок унижения, поругания²²³. Более того, существует четкое различие между актом критики того, что священно для других, на основании убедительных аргументов и актом унижения чужих святынь посредством грубого эмотивного языка и бранных слов. Разумеется, мишенью слов «*lā taṣubbū*» выступает именно второй случай, и именно такие действия запрещает Коран. Отсюда возникает вопрос: каким же образом моральное унижение того, что считается священным другими, может считаться принципом почитания и служения Богу? Подразумевается, что принятие Кораном и Пророком таких действий за принцип поклонения было бы равносильно разрешению мусульманам пренебрегать святынями других, а значит преднамеренно оскорблять и унижать их. Очевидно, что утверждения, полагающие подобные действия правильными, противоречат всему кораническому контексту, исламской этике и поведению Пророка. По этой причине Ибн Ашур обращает

²²³ *Ibn Ashur M. Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 3. P. 427.*

внимание на этическую неприменимость императива К. 6: 108 к Пророку, поскольку последний в любом случае не стал бы поступать подобным образом, и отмечает, что слова «*لَا تَأْسُبُوا*» обращены к мусульманам, а не к Пророку. Великодушие Мухаммада не позволило бы ему оскорблять и унижать других²²⁴.

Еще один принципиальный вопрос лингвистического анализа – использование относительного придаточного «*тех, к кому*», *аллазйн*. Общеизвестно, что относительное придаточное «*аллазйн*» используется в арабском языке только при упоминании мыслящих существ. Однако в аяте К. 6: 108 *аллазйн* используется применительно к идолам, которых Коран принципиально характеризует как не обладающих какой-либо мыслительной силой. В чем же дело? Ибн Атийя был первым, кто дал частичный ответ на этот вопрос, высказав предположение о том, что *аллазйн* здесь используется с целью постановки акцента на убежденности неверных в интеллектуальной мощи их идолов, тогда как на самом деле они бессильны²²⁵. Тонкость Божественного внимания (уважения, предупредительности) к убеждениям других важно отметить в контексте нашего рассуждения об основной причине запрета оскорблений. Иными словами, Сам Бог продемонстрировал внимательность и уважительную предупредительность по отношению к идолам неверных, следовательно, в качестве мотивирующей силы человеческого запрета оскорблений чужих богов необходимо определить этический параметр, который связан со свободой вероисповедания и человеческим достоинством. Таким образом, в контексте запрета оскорбления идолов Божественное использование относительного придаточного «*аллазйн*» в

²²⁴ Ibid. P. 428.

²²⁵ *Ibn Atiyyah A. A. Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-‘Aziz*. Beirut: Dar al-Kutub al-Tlmiyyah, 2001. Vol. 2. P. 332.

отношении неспособных к мышлению существ обладает явным этическим измерением. Конечно, здесь необходимо внести ясность: оскорбление идолов – это одно, а ведение конструктивного диалога о природе данных изображений или данной формы поклонения – нечто совсем иное, и ни в коем случае не следует путать второе действие с первым.

Следующим важным лингвистическим аспектом аята выступает присутствие союза «*фа́*»²²⁶, который присоединяется к глагольному словосочетанию «*йасуббу́ Алла́х*», превращая его в «*файасуббу́ Алла́х*». Данное словосочетание переводится следующим образом: «<...> а не то они станут оскорблять Аллаха из вражды» (К. 6: 108). По сути именно наличие связки «*фа́*» со значением «а не то», «в противном случае», которая прикреплена к глаголу «*йасуббу́*», может считаться главной причиной выбора аргумента о дипломатичном поведении в качестве движущей силы запрета. В первую очередь это связано с тем фактом, что одной из главных функций союза «*фа́*» в арабском языке является выражение причинно-следственной связи, *фа́ ас-сабабийя*. Как это ни удивительно, в случае аята К. 6: 108 экзегеты сходятся во мнении о том, будто союз «*фа́*» выражает отношения причины и следствия и указывает на то, что оскорбление мусульманами идолов/божеств других приведет к эквивалентному оскорблению Аллаха язычниками, которое, в свою очередь, негативно скажется на деле исламского призыва. Следствием такого понимания основной причины запрета является взгляд (которого и придерживается традиционная экзегетика), что акт оскорбления чужих божеств/идолов – это законное право, способ почитания Аллаха и нравственно при-

²²⁶ В оригинальном тексте упомянутое «*фа́*» автор также называет «буквой». Дело в том, что в арабском буква, соответствующая русской «ф», именуется «фа» – *прим. пер.*

емлемое поведение, которое, тем не менее, не следует осуществлять на практике из-за возможности вредных последствий (оскорбления Аллаха и препятствия давату).

Данное предположение, как и следующий из него вывод, может быть оспорено. По всей видимости, союз «*фа́*» указывает на неизбежность негативных последствий, которые с необходимостью станут реальностью в случае нарушения свободы вероисповедания и человеческого достоинства. Следующий пример дает соответствующее интересующему нас случаю понимание функции союза «*фа́*»: в отношении «Y» утверждается императив не убивать некоторого ребенка «X», в противном случае «Y» столкнется с мезтью отца «X». С точки зрения морали неприемлемо предполагать, что основной причиной запрета убивать ребенка «X» является страх «Y» быть убитым в отместку. Очевидно, что причина запрета заключается в поддержании (и подчеркивании) священности человеческой жизни, тогда как мезть, которая грозит «Y» в случае его нарушения, представляет собой одно из вредных последствий, с необходимостью возникающее из нарушения права «X» на существование. Если приложить данное понимание к трактовке айата К. 6: 108, становится ясно, что с этической точки зрения правильнее усматривать в «*фа́*» указание на неизбежность негативных последствий нарушения свободы вероисповедания и человеческого достоинства, которые и следует рассматривать в качестве главной движущей силы запрета оскорблять то, что священно для других.

Еще один довод в пользу такой (полагающей в качестве главной причины запрета свободу вероисповедания и человеческое достоинство) трактовки основывается на второй части айата К. 6: 108: «Так Мы приукрасили для каждого народа их деяния». Арабское слово «*зайяна*» со значением «мы приукрасили [что-либо]» («мы изобразили

[что-либо] привлекательным») отражает известное свойство человеческой природы рассматривать свои действия в качестве правильных, а свои убеждения и веру – в качестве истинных. Комментируя данную часть аята, Сайид Кутб заявляет, что «человеку по природе присуще считать собственные деяния, будь то хорошие или плохие, правильными и защищать, оправдывать их»²²⁷. Аналогичным образом Мухаммад Асад отмечает, что фраза «так Мы приукрасили для каждого народа их деяния» подразумевает следующее:

«Человеку по природе свойственно считать убеждения, которые всеялись в него с детства и которые он теперь разделяет с окружающей его социальной средой, единственно истинными и единственно возможными, и в результате полемика, направленная против этих убеждений, чаще всего вызывает враждебную психологическую реакцию»²²⁸.

Еще более поразительно замечание ат-Табатабаи о том, что аят К. 6: 108 вводит религиозную этику, посредством которой осуществляется защита от унижения всего, что люди полагают священным. Дело в том, что люди следуют своей природе, защищая достоинство того, что они считают священным²²⁹.

Таким образом, если учесть, что верования и убеждения связаны с разумной природой человека, запрет оскорблять чужие святыни следует рассматривать в качестве неизменного этического параметра вне зависимости от того, существует или нет возможность оскорбления Аллаха или неприятия ислама другими людьми. Следова-

²²⁷ *Qutub S.* In the Shade of the Qur'an. Leicester: The Islamic Foundation. Vol. 5. P. 271.

²²⁸ *Asad M.* The Message of the Qur'an. Vol. 2. P. 216.

²²⁹ *Al-Tabatabai M.* Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Vol. 7. P. 325.

тельно, необходимо со всей возможной ясностью разграничить права человека, которые основаны не непреходящей морали, и любую стратегию религиозного призыва или дипломатии.

Текстуальный контекст, который окружает аят К. 6: 108, служит дополнительным свидетельством в пользу мнения о свободе вероисповедания и достоинстве как главной причине запрета оскорбления того, что священо для других. Аят К. 6: 107, который непосредственно предшествует аяту о запрете, со всей ясностью подтверждает право на свободу вероисповедания:

«Если бы была на то воля Аллаха, то они не приобщали бы сотоварищей. Мы не назначили тебя их хранителем, и ты не являешься попечителем их дел» (К. 6: 107).

В отношении приведенного выше аята Рашид Рида утверждает, что он «беспрецедентным образом удостоверяет право на свободу вероисповедания»²³⁰. Кроме того, мыслитель отмечает связанность коранического контекста запрета оскорблять веру людей с тем фактом, что люди принципиально сотворены в интеллектуальном многообразии. Значит, они изначально неспособны договориться и избрать единую, общую для всех религию. Именно по этой причине Бог посылал всех Своих пророков для руководства людьми, но не для навязывания им определенного вероубеждения. Подобным же образом Бог не позволял ни одному из Его пророков нарушать свободу веры человечества, поскольку это право было дано людям напрямую Самим Богом, который мог заставить всех людей придерживаться одной религии, если бы Он пожелал²³¹. Следовательно, текстуальный контекст

²³⁰ Rida M. R. Tafsir al-Manar. Vol.7. P. 548.

²³¹ Ibid. P. 549.

айата К. 6: 108 также не свидетельствует в пользу мнения, которое полагает оскорбление чужих богов в качестве исламского принципа, способа почитания Бога и права каждого мусульманина.

Последний аргумент в поддержку тезиса о том, что запрет оскорбления чужих святынь представляет собой вечную этическую ценность, которая установлена Кораном, вытекает из исторического контекста жизни Пророка, служащего лучшим объяснением коранических текстов. В этой связи ал-Бухари и Муслим передают сообщения о чертах характера Пророка, которые имеют непосредственное отношение к упомянутому выше историческому доводу. Ал-Бухари сообщает следующие слова Анаса ибн Малика:

«Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, не имел привычки ругать (людей), он не говорил ничего непристойного и никого не проклинал, а если хотел выразить кому-нибудь свое порицание, то говорил: „Что это с ним?! Да покроется пылью его лоб!“»²³².

Еще одно описание характера Пророка, которое можно найти в сборнике Муслима, передают со слов Абу Хурайры:

«Было сказано: „О, посланник Аллаха! Соверши мольбу против многобожников“. Он, да благословит его Аллах и приветствует, ответил: „Поистине, я не был послан проклинающим, я был послан лишь милостью“»²³³.

Упомянутые черты характера Пророка подтверждает Коран, который описывает Мухаммада как «милость к

²³² *Al-Bukhari M. Sahih al-Bukhari. Vol. 8. P. 44, no. 72.*

²³³ *Muslim A. A. Sahih Muslim. Trans. by Siddiqi A. H. Lahore: Ashraf Islamic Publishers, 1990. Vol. IV. P. 187, no. 2599.*

творениям» (К. 21: 107), обладателя «превосходного нрава» (К. 68: 4) и «прекрасный пример (поведения)» (К. 33: 21). Пророк Мухаммад единодушно признается лучшим толкователем Корана: он жил им и в соответствии с ним и придал ему живой, одушевленный смысл. Обращение к реальности поведения самого Пророка, которое, как мы знаем, составляет для человечества наилучший нравственный пример, показывает, что любое утверждение о нормальности оскорбления чужих святынь в исламе не может быть подтверждено и обосновано историческими фактами, а значит должно быть отвергнуто.

В сжатой форме доводы, которые были представлены в настоящем разделе, сводятся к предположению о том, что Коран запрещает оскорбление чужих святынь на основании неизменной этической ценности, вытекающей из основных прав человека, а именно свободы вероисповедания и достоинства. Таким образом, Коран утверждает важный морально-нравственный принцип, цель которого – защитить не только достоинство последователей иных религий, но также и их святыни. Что касается любых актов оскорбительного поведения, направленного против чьих-либо верований, убеждений и богов, они никоим образом не могут рассматриваться в качестве законного права мусульман, исламского принципа или способа почитания Аллаха. По всей вероятности, подобные представления, которые можно встретить во многих источниках из области коранической экзегезы появились под действием конкретных исторических обстоятельств мусульманской истории и непонимания различия между описательными и нормативными (предписывающими) характеристиками немусульман и их вероубеждений в Коране.

2.5

Прощение (великодушие)

Даже если рассмотренные ранее коранические этические принципы предоставляют убедительное доказательство признания Кораном нормативного религиозного плюрализма в качестве ценностной системы, важно также изучить позицию Корана в вопросе о прощении (великодушии), которое представляет собой еще один морально-нравственный элемент. Значимость великодушия для процесса религиозного плюрализма проистекает из факта, что человеческие отношения зачастую страдают от трансгрессии (нарушений, преступлений) на различных уровнях. В подобных ситуациях именно этическая норма великодушия, прощения обеспечивает баланс отношений, которые в противном случае оказались бы уничтоженными, и служит исцеляющим фактором, восстанавливающим вещи и возвращающим их на верный путь. Однако многие источники по коранической экзегезе ограничивают охват прощения одними лишь мусульманами. Основной аргумент в пользу данной трактовки вновь исходит либо из притязаний на отмену аятов, либо из проблемы уточнения общего смысла коранических слов без обращения к их разумному осмыслению.

Для анализа такого рода притязаний мы обратимся к рассмотрению трех основных аспектов Корана, которые имеют отношение к вопросу о прощении. Первый аспект связан с изучением тех коранических корневых морфем (и производных слов), которые выражают значение существительного «прощение» (англ. *«forgiveness»*). Второй аспект связан с тем, как Коран применяет прощение по отношению к немусульманским группам в обществе. В свою очередь, третий аспект имеет отношение к высве-

чиванию диалектического отношения между человеческим прощением, Божественным прощением и праведностью (справедливостью, добродетельностью).

**А. Коранические корневые морфемы,
выражающие значение прощения:
«г-ф-р», «‘а-ф-ā», «с-ф-х»**

Касательно морфологического аспекта следует, во-первых, упомянуть, что Коран содержит несколько различных слов, передающих значение прощения. Во-вторых, важно отметить, что одна из наиболее часто используемых для выражения значения прощения («с-м-х») корневых морфем современного арабского языка не встречается в Коране вообще (что, кстати говоря, не следует принимать за повод для заключения о невнимании Корана к вопросу о прощении). Дело в том, что Коран использует другие морфемы (и производные термины) для выражения значения прощения в более точной и более деликатной манере, среди которых «г-ф-р», «‘а-ф-ā», «с-ф-х» и «’а-‘р-д». Последний термин (‘а’рада) используется в переносном смысле в качестве метонимии прощения и лишь в редких случаях, рассмотрение которых не входит в задачи настоящей работы.

Согласно Ибн Фарису, языковой корень «г-ф-р» передает значение покрыва, *camp*²³⁴. Объяснение уточняет ал-Исфакхани, который утверждает, что «г-ф-р» означает закрывать, прикрывать нечто с целью защиты от загрязнения²³⁵. Еще более важно, что ал-Исфакхани отделяет «г-ф-р», творец которого Бог, от «г-ф-р», вводимого в действие

²³⁴ *Ibn Faris A. A. Mu‘jam al-Maqayis fi al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1998. P. 801.

²³⁵ *Al-Asfahani A. Mufradat Alfaz al-Qur’an*. Ed. by *Dawudi S.* Damascus: Dar al-Qalam, 2002. P. 609.

человеком. Что касается первого вида корня, его значение заключается в том, что Бог защищает своих слуг от наказания, тогда как второй обладает простым значением «извинять», «прощать»²³⁶.

Обратимся ко второму кораническому корню, «*'a-ḡ-ā*». Ибн Фарис определяет его значение следующим образом: «оставлять что-либо или искать что-либо»²³⁷. Однако, согласно ал-Исфাহани, значение корня – отвернуться с целью избавить человека от вины²³⁸.

Что касается третьего коранического корня, «*c-ḡ-x*», Ибн Фарис полагает, что его точное и ясное значение – «ширина», *'ard*²³⁹. В свою очередь, ал-Исфাহани считает, что у корня два значения: (1) отказ от осуждения человека; (2) благонравное поведение в ответ на неприятное или оскорбительное действие. В этом смысле он понимает корень «*c-ḡ-x*» как принадлежащий к более высокому этическому уровню, нежели «*'a-ḡ-ā*»²⁴⁰.

Таким образом, семантический анализ показывает, что коранические слова (корневые морфемы), которые используются для выражения прощения, не ограничиваются значением зримого акта примирения, но, скорее, проникают во внутренние измерения прощения, придавая деянию смысловую глубину. Вследствие этого кораническое понятие прощения получает иную перспективу и рассматривается как указывающее не только на примирение враждующих сторон, но также и на их обоюдное развитие и совершенствование.

²³⁶ Ibid.

²³⁷ *Ibn Faris A. A. Mu'jam al-Maqayis fi al-Lughah*. P. 667.

²³⁸ *Al-Asfahani A. Mufradat Alfaz al-Qur'an*. P. 574.

²³⁹ *Ibn Faris A. A. Mu'jam al-Maqayis fi al-Lughah*. P. 569.

²⁴⁰ *Al-Asfahani A. Mufradat Alfaz al-Qur'an*. P. 486.

Б. Применение понятия прощения к немусульманам в Коране

Далее мы переходим к рассмотрению применения прощения к немусульманским общественным группам в Коране. Точки фокусировки рассуждения – две основные группы немусульман, а именно многобожники и люди Писания. В отношении политеистов Коран утверждает следующее:

«Скажи верующим, чтобы они простили тех, которые не надеются на дни Аллаха. Он воздаст каждому народу за то (зло или добро), что они приобретали» (К. 45: 14).

Айат содержит категоричное повеление, приказывающее верующим простить тех, кто не верит в Бога. Может показаться, что наряду с содержанием суры, к которой он относится («*Ал-Джасийа*»), ниспослание данного стиха в историческом контексте Мекки дает достаточные основания для ограничения охвата упомянутого здесь прощения одними лишь многобожниками. Однако общее описание, которое следует за относительным местоимением («те, которые не надеются на дни Аллаха»), позволяет включить в число прощенных всех подходящих людей, включая атеистов.

Следовательно, в общем и целом, айат передает верующим повеление простить тех, кто не надеется на Бога. В данном случае для выражения значения прощения используется кораническое слово, производное от корня «*z-ḥ-ḥ*». Семантический анализ указывает на подразумеваемую выбором данного слова необходимость прощения верующими тех, кто не надеется на Бога, и упреждения («прикрывания») терпением любого агрессивного поведения с их стороны. За великодушные верующим, которые

придерживаются такой модели поведения, обещана награда от Бога.

В этой связи не будет лишним процитировать комментарий к аяту ат-Табари, в котором он делает следующее заявление: «Аят [К. 45: 14] отменен повелением убить язычников, данным Богом верующим. Более того, мы утверждаем, что аят отменен, поскольку таково согласие муфассиров»²⁴¹. Если внимательно прочесть комментарий, становится ясно, что на самом деле ат-Табари делает сразу два заявления: заявление об отмене аята и заявление о согласии экзегетов (муфассиров) насчет его отмены. Подтекст утверждения ат-Табари заключается в том, что в отношении язычников этическая норма прощения была заменена повелением сражаться с ними. Следовательно, в дальнейшем рассуждении нам необходимо будет подвергнуть критическому рассмотрению слова ат-Табари, равно как и заявленный факт согласия экзегетов.

Начать следует с того, что мы не располагаем подлинным описанием обстоятельств ниспослания²⁴² аята К. 45: 14 или подлинным комментарием экзегетов первого поколения, в частности Ибн Аббаса²⁴³. Тем самым отсутствие подлинного свидетельства, которое можно было бы приписать Пророку, лишает притязания на отмену аята какой-либо силы и ценности.

Если говорить более конкретно, основным аргументом ат-Табари в пользу отмены аята является следующий хадис, который предположительно передал Ибн Аббас:

²⁴¹ *Al-Tabari J. Tafsir al-Tabari. Vol. II. P. 256.*

²⁴² См. аят К. 45: 14 в: *Al-Humaidan I. Al-Sahih min Asbsb al-Nuzul. Beirut: Mu'assasah al-Rayysn, 1999; Al-Wadi M. Al-Sahih al-Musnad min Asbab al-Nuzul. San'a': Maktabah San'a' al-Athariyyah, 2004.*

²⁴³ См. аят К. 45: 14 в: *Al-Humaidi A. A. Tafsir Ibn 'Abbas wa Marwiyyatuhu fi al-Tafsir min Kutub al-Sunnah. Makkah al-Mukarramah: Jam'ah Umm al-Qura, n.d.*

«Я [ат-Табари] передаю со слов [хаддасанī] Мухаммада ибн Сада, который сказал, что ему передал его отец, который сказал, что слышал от своего отца, который передавал со слов своего отца, которому Ибн Аббас передал свой комментарий к аяту: „Скажи верующим, чтобы они простили тех, которые не надеются на дни Аллаха. Он воздаст каждому народу за то (зло или добро), что они приобретали“ [К. 45: 14]. [Ибн Аббас] сказал: „Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, встречал агрессивное отношение к нему язычников великодушным прощением. Затем Бог приказал Своему Пророку сражаться со всеми язычниками. Таким образом, аят [К. 45: 14] был отменен“»²⁴⁴.

Приведенный хадис служит основным свидетельством в пользу справедливости утверждения об отмене аята К. 45: 14. Однако по итогам экспертного исследования цепочки передатчиков Ахмад Шакир (Ahmad Shakir) заключает:

«Данная цепочка – одна из наиболее часто встречаемых в тафсире ат-Табари. Она состоит из слабых и ненадежных передатчиков, которые происходят из одной семьи. Данная цепочка известна среди экзегетов под названием „тафсир ал-‘ауфи“, поскольку рассказчика, передававшего со слов Ибн Аббаса, звали Атийя ал-Ауфи»²⁴⁵.

Итак, притязания на отмену аята не имеют оснований ввиду того факта, что цепочка передатчиков, которая используется в качестве свидетельства, слаба и определена как недостоверная. Значит, ее нельзя использовать для доказательства справедливости замены морально-нрав-

²⁴⁴ *Al-Tabari J. Tafsir al-Tabari. Vol. II. P. 256.*

²⁴⁵ *Al-Tabari J. Tafsir al-Tabari. Ed. by Shakir A., Shakir M. Cairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, n.d. Vol. I.*

ственной нормы великодушного прощения нормой, которую полагает повеление сражаться с язычниками.

Еще один аргумент против заявления об отмене ат-Табари можно найти в экзегетических работах его преемников. К примеру, аз-Замахшари двусмысленным образом утверждает: «Говорилось, что аят [К. 45: 14] был ниспослан до аята о сражении и затем был отменен»²⁴⁶. Используемое аз-Замахшари выражение («говорилось, что») нельзя считать подтверждением заявления ат-Табари о согласии относительно отмены аята К. 45: 14. С большей ясностью и конкретностью ар-Рази отмечает, что «более приемлемо понимать аят [К. 45: 14] как предписание встречать любые агрессивные действия великодушным прощением и отказываться от участия в незначительных спорах»²⁴⁷. Очевидно, что ар-Рази связывает аят с вопросом о морали и благодеянии и, исходя из этого, со скептицизмом относится к притязаниям на отмену. Аналогичным образом Ибн Ашур и ат-Табатабаи связывают аят с этической нормой прощения и соответственно не говорят ничего о его отмене²⁴⁸.

Исходя из приведенных выше аргументов можно заключить, что утверждение ат-Табари об отмене аята представляется несостоятельным, равно как и его заявление о согласии толкователей в этом вопросе. Более того, аргументы свидетельствуют в пользу мнения тех, кто считает аят (К. 45: 14) выражением моральной нормы прощения немусульман, которая не может быть предметом отмены, не подлежит аннулированию. Из этого следует, что единственным способом примирить мнение ат-Табари со вторым взглядом является иное понимание ис-

²⁴⁶ *Al-Zamakhsari M. Al-Kashshaf'an Haqa'iq al-Tanzil. Vol. 4. P. 281.*

²⁴⁷ *Al-Razi F. Mafatih-al-Ghayb. Vol. 14. P. 264.*

²⁴⁸ См. *Ibn Ashur M. Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 10. Pp. 338–343; Al-Tabatabai M. Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Vol. 18. Pp. 163–164.*

пользования в интересующем нас случае термина «насх» (отмена, аннулирование) – понимание, полагающее его синонимичным уточнению, а не замене. В таком случае утверждение ат-Табари означало бы, что охват прощения ограничен мирными язычниками (многобожниками) и не включает тех, кто ведет войну против мусульман. В действительности именно такое понимание айата единодушно принимают толкователи. Однако общее утверждение ат-Табари, которому не хватает ясности, оставляет широкий простор для замешательства и домыслов в области человеческих отношений. Именно в силу этой причины нам потребовалось критическое рассмотрение и прояснение заявлений ат-Табари: в конце концов, он считается одним из наиболее выдающихся и влиятельных экзегетов.

Еще один аят, который был ниспослан в контексте вопроса о мекканских политеистах, повелевает Пророку усвоить добродетель великодушия и прощать многобожников:

«Мы сотворили небеса, землю и все между ними только ради справедливости. И Час непременно настанет (когда это проявится). Поэтому отвернись [*фасфах*] от (любых человеческих проступков) в знак красивого прощения [*ас-сафх*]» (К. 15: 85).

На фоне Божественного обещания отплатить каждому по заслугам в загробной жизни Пророку повелевают простить многобожников. Используемые в данном случае для обозначения прощения коранические слова происходят от корня «с-ф-х», который присутствует здесь сразу в двух грамматических формах. Первая форма – глагол повелительного наклонения «*фасфах*», тогда как вторая – существительное «*ас-сафх*», которое распространено прилагательным «*ал-джамил*», красивый. Следовательно, бук-

важный перевод коранического выражения следующий: «Поэтому прости красивым прощением» («*fahṣaḥ ac-ṣafḥ al-djamīl*»). Таким образом, аят передает информацию о том, что Пророку повелевают оставить агрессивное поведение многобожников на усмотрение Бога, Который справедлив, и вместо этого ответить на их действия красивым прощением.

Далее мы переходим к рассмотрению исторического аспекта аята К. 15: 85, чтобы оценить утверждения тех, кто решил трактовать его призыв к великодушию и прощению в более узком и негативном ключе. В этой связи ат-Табари передает слова Катады, ад-Даххака, Муджахиды и, наконец, Суфьяна ибн Уйайны об отмене аята К. 15: 85, а это, тем самым, означает, что повеление простить многобожников было заменено императивом сражаться с ними²⁴⁹.

Перейдем к критике данного довода. В первую очередь необходимо отметить, что заявление об отмене является только во втором поколении экзегетов, а значит не может быть приписано ни Пророку, ни его сподвижникам. Сам по себе этот факт уже выступает в качестве достаточного свидетельства в пользу отклонения рассуждений об отмене, поскольку определение некоторого аята в качестве отмененного не может быть основано на размышлении²⁵⁰. Как бы то ни было, в данном случае этого недостаточно, поскольку Муджахид был одним из виднейших экзегетов, который вычитывал весь Коран тридцать раз в присутствии Ибн Аббаса²⁵¹. Именно поэтому приписываемое ему утверждение нельзя оставить без дополнительного рассмотрения.

²⁴⁹ *Al-Tabari J.* Tafsir al-Tabari. Vol. II. P. 256. Vol. 7. P. 533.

²⁵⁰ *Abbas F.* Itqan al-Burhan fi' Ulūm al-Qur'an. Vol. 2. Pp. 11-12.

²⁵¹ *Al-Nail M. A.* Tafsir al-Imam Mujahid ibn Jabr. Pp. 84–85.

Цепочка передатчиков, посредством которой заявление об отмене приписывается Муджахиду, выглядит следующим образом:

«[Ат-Табари говорит]: нам передал [*хаддасанӣ*] Ибн Ваки²⁵², который сказал, что ему передал его отец, который сказал, что слышал от Исраила, который передавал со слов Джабира, который передал слова Муджахиды: „Поэтому прости красивым прощением" [*“фасфах ас-сафх ал-джамӣл”*] было сказано до сражения [*ал-китәл*]“»²⁵³.

Что касается Ибн Ваки – человека, от которого ат-Табари получил информацию о заявлении Муджахиды насчет отмены аята К. 15: 85, – аз-Захаби в своем труде «*Мйзан ал-Иттидәл фй Наqd ар-Риджәл*» («Сведения о передатчиках хадисов») отмечает, что Суфйан ибн Ваки был надежным передатчиком вплоть до того момента, пока его писарь не начал намеренно вносить правки в его слова. В создавшейся ситуации Ибн Ваки был сочтен ненадежным передатчиком, поскольку невозможно было отделить его собственные слова от того, что было написано писарем. Именно по этой причине ал-Бухари скептически относится к рассказу Ибн Ваки, а Абу Зура сообщает, что его обвиняли во лжи²⁵⁴. Аналогичным образом Ибн Хаджар ал-Аскалани утверждает, что ан-Нисай охарактеризовал Ибн Ваки как ненадежного передатчика, а в некоторых случаях даже называл его «ничтожеством». По-

²⁵² Курсив автора.

²⁵³ *Al-Tabari I. J. Tafsir al-Tabari. Vol. II. P. 256. Vol. 7. P. 533.*

²⁵⁴ *Al-Dhababi S. A. Mizan al-Itidal fi Naqd al-Rijal. Dar al-Fikr al- ‘Arabi, n.d. Vol. 2. P. 363.*

мимо этого, Абу Давуд также отказался передавать какие-либо сообщения от Ибн Ваки²⁵⁵.

Следует также учесть еще один важный факт. Ат-Табари встретился с Ибн Ваки в Багдаде примерно за шесть лет до смерти последнего в 247 г. хиджры²⁵⁶, тогда как первый приезд ат-Табари в Багдад датируется примерно 241 г. хиджры²⁵⁷. Это означает, Ибн Ваки был уже в старческом возрасте, когда ат-Табари узнал от него о заявлении Муджахиды об отмене аята К. 15: 85. В тот момент передаваемые Ибн Ваки хадисы уже подверглись искажению.

С учетом описанных выше обстоятельств заявление об отмене, которое приписывается Муджахиду, не может быть принято в качестве доказательства обоснованности замены великодушного прощения повелением сражаться. Кроме того, можно предположить, что именно по этой причине Абу ан-Наил в своей работе «*Тафсир ал-Имам Муджахид Ибн Джабр*» не включает утверждение об отмене аята в изложение трактовки Муджахиды.

Еще один аргумент в пользу универсальности «красивого» прощения заключается в том, что толкователи после ат-Табари не высказывались в пользу заявлений о его отмене. К примеру, аз-Замахшари утверждает: «Говорилось, что оно [*фасфах*, повеление прощать, К. 15: 85] было отменено аятом меча²⁵⁸. Однако возможно, что этот аят связан с примером благого нрава, и в этом случае его

²⁵⁵ *Al-Asqalani I. J. Tahdhib al-Tahdhib. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2001. Vol. 2. P. 62.*

²⁵⁶ *Al-Dhababi S. A. Mizan al-Fidal fi Naqd al-Rijal. Vol. 2. P. 363.*

²⁵⁷ *Al-Tabari I. J. The History of al-Tabari: General Introduction and From Creation to the Flood, translated by Franz Rosenthal. Albany: State University of New York, 1989. Vol. I. Pp. 19-20.*

²⁵⁸ Некоторые ученые сходятся во мнении, что именно аят К. 9: 5 – «айат меча», но другие утверждают, что каждый аят, содержащий повеление джихада, – «айат меча». Более подробно эта проблема будет рассмотрена в последней главе.

[айат] нельзя считать отмененным»²⁵⁹. С еще большей ясностью ар-Рази утверждает следующее: «Говорилось, что айат [К. 15: 85] отменен, но это [утверждение] далеко от истины, поскольку назначение айата в поощрении примера благого нрава и великодушия. Если так, как может он быть отменен?»²⁶⁰.

Подобным же образом Ибн Ашур, ат-Табатабаи и аш-Шарави связывают айат с достижением благого нрава и как следствие не считают его отмененным²⁶¹.

Следующие аргументы можно вывести из синтаксической структуры интересующей нас фразы айата, которая состоит из императива «*фасфах*» («прощай») и существительного «прощение», определенного прилагательным «красивое» («*ас-сафх ал-джамил*»). В действительности синтаксическая структура предложения «*фасфах ас-сафх ал-джамил*» («поэтому прости красивым прощением») устанавливает связь акта прощения с тремя основными аспектами, причем ни один из них (отметим) не указывает на справедливость утверждения об отмене. Рассмотрим три данных аспекта. Первый аспект заключается в том, что прощение (великодушие) связано с исламской системой веры и убеждений буквой «фа» со значением «поэтому» («*так* <...> прости же»), которая присоединяется к глаголу повелительного наклонения «*усфах*» («прости»). Буква «фа» в данном случае указывает на *тафрив*, ветвление. Ветвление подразумевает, что информация, которая предшествует букве «фа», вызывает к жизни повеление, следующее за ней. Следовательно, будучи присоединенной к глаголу повелительного наклонения «*усфах*» («прости») и следуя сразу за Божественным обещанием спра-

²⁵⁹ *Al-Zamakhsbari M. Al-Kashshaf 'an Haqa'iq al-Tanzil. Vol. 2. P. 564.*

²⁶⁰ *Al-Razi F. Mafatih-al-Ghayb. Vol. 10. P. 215.*

²⁶¹ См. *Ibn Ashur M. Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 6. P. 78; Al-Tabatabai M. Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Vol.12. P. 198–201; Al-Sharawi M. Tafsir al-Sha'rawi. Pp. 7757–7758.*

ведливого воздаяния, буква «фа» вводит особенный психологический контекст, в котором следует осуществлять повеление прощения. Иными словами, «фа» указывает на то, что реакция на любое агрессивное поведение, имеющая в своей основе великодушное прощение, не является следствием неспособности дать сообразный ответ, но происходит из веры в Божественное обещание справедливого вознаграждения.

Второй аспект определяет акт прощения в качестве добродетели и этической ценности посредством характеристики «красивое», *джамил*. Хотя великодушное прощение само по себе считается положительным деянием, Коран называет такое деяние красивым. Присоединение прилагательного «красивое» к предписанному действию имеет своей целью подчеркнуть добродетельность и этическую нормативность прощения (великодушия) и тем самым отделить его от любого типа дипломатического и утилитарного поведения.

Что касается третьего аспекта, он связывает прощение с человеческой природой посредством использования определенного артикля «*ал*» («*ал*»), наличие которого превращает фразу в «*ас-сафх ал-джамил*». Собственно говоря, аят К. 15: 85 – это единственное место во всем Коране, в котором используется упомянутое выражение. Функция определенного артикля здесь заключается в выражении отличия, возможности распознавания. В практическом смысле это означает, что возможность свободно и легко определить, отличить (распознать) акт красивого прощения дана человеку от природы.

Таким образом, на основании представленных выше аргументов можно заключить, что повеление прощать не может быть расценено в качестве отмененного. Напротив, великодушное прощение предписано всем людям

без исключения²⁶² в качестве этической ценности, которая имеет в своей основе исламское мировоззрение и которая соответствует человеческой природе.

Третий случай, когда мы сталкиваемся с кораническим предписанием прощать многобожников, во многом схож предыдущими двумя:

«Отвернись от них и скажи: „Мир!“». Скоро они узнают» (К. 43: 89).

Приведенный выше стих был ниспослан в Мекке в контексте политеизма. Используемое здесь кораническое слово вновь имеет корень «с-ф-х» (который мы анализировали ранее), однако здесь оно переводится как «отвернись», что, как представляется, не совсем соответствует повелению «сказать „мир!“». Вопрос заключается в том, каким образом можно обеспечить мир с теми, от кого отворачиваешься. В этой связи ат-Табари, по всей видимости, склоняется к следующему объяснению: смысл стиха в том, что следует отвернуться от вреда, зла с их (многобожников) стороны и сказать «мир!»²⁶³. Объяснение ат-Табари соответствует семантическому значению корня «с-ф-х», поскольку отвернуться ото зла значит не отвечать злом на зло, а, напротив, не замечать его и сказать «мир!». В этом случае мы приходим к очевидности различия между отрешением от людей и отрешением от их непристойного поведения. Таким образом, общий смысл айата

²⁶² В оригинале: «forgiveness is prescribed inclusively to all people», причем в книге различены варианты «prescribed to» и «prescribed towards» (см.: V. i. P. 111). По этой причине в данном конкретном случае логичным представляется перевод «великодушное прощение предписано всем людям без исключения», а не «великодушное прощение предписано по отношению ко всем людям без исключения». — *прим. пер.*

²⁶³ *Al-Tabari I. J. Tafsir al-Tabari. Vol. II. P. 256. Vol. 11. P. 220.*

следует понимать следующим образом: прости их и отвернись от их воинственных споров, сказав «мир!».

В контексте прощения само слово «мир», *салām*, заслуживает особого внимания. С точки зрения грамматики, закономерной формой слова «мир» (*салām*) в данном стихе должен быть винительный (*манӯб*) падеж, поскольку им управляет глагол в повелительном наклонении. Однако в наличной синтаксической конструкции слово стоит в именительном (*марфӯ*) падеже и имеет форму «*салāmун*». Учитывая, что одной из функций именительного грамматического падежа является выражение неизменного постоянства²⁶⁴, замену винительного падежа именительным в слове «мир» (*салām*) можно считать указанием на постоянство отношений взаимозависимости прощения и мира.

Из этого следует, что аят К. 43: 89 диалектически связывает акт прощения с двумя понятиями: избеганием вреда и достижением мира. Таким образом, диалектическое отношение прощения, вреда и мира не позволяет ни ограничить охват акта прощения определенной исключительной группой людей, ни определить данную ценность в качестве подлежащей отмене.

Переходя от гомогенного контекста Мекки к мединскому мультикультурному обществу, мы обнаруживаем, что, несмотря на политическую силу и господство мусульман в Медине, великодушное прощение оставалось предписанным в качестве неизменной этической ценности. В этой связи Коран на протяжении всего мединского периода продолжал акцентировать внимание на прощении всех людей и в особенности людей Писания. Особенно впечатляет то, что сура «*Ал-Мā'идā*», последняя из мединских, предписывает прощение даже по отношению к тем сынам Исаила, которые совершили обман и пре-

²⁶⁴ *Ibn Ashur M. Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 10. P. 273.*

дательство. В этом отношении Коран утверждает следующее:

«За то, что они нарушили завет, Мы прокляли их и ожесточили их сердца. Они искажают слова, переставляя с их (правильных) мест, и забыли долю послания, посланного им. Ты всегда будешь обнаруживать их (новую) измену, за исключением некоторых из них. Прости же их и отвернись (от их злодеяний), ведь Аллах любит творящих добро» (К. 5: 13).

Ниспосланный исторически в мультикультурном контексте Медины и текстуально в контексте вопроса о межрелигиозных отношениях, приведенный выше аят повелевает пророку Мухаммаду простить даже тех евреев, которые утратили свою честность и верность людям и Самому Богу. В данном аяте для выражения значения прощения используются коранические слова с корневыми морфемами «*‘a-ḡ-ā*» и «*‘c-ḡ-x*». В дополнение к тому, что уже обсуждалось выше, о значении этих слов можно сказать следующее. Акт прощения в аяте К. 5: 13 связывается с понятием *ихсān* – доброты или блага, осуществление которого ведет к Божественной любви. Таким образом, аят сообщает о том, что великодушие и прощение поведения даже лукавых и вероломных людей рассматривается Кораном в качестве *ихсān*, доброты, и способа достижения любви Бога, если только такое поведение не ведет к физическому вреду.

Тем не менее предпринимались попытки признать необоснованной и обесценить такую модель поведения, предполагающую положительное отношение к немусульманам. К примеру, Катада утверждает, что аят К. 5: 13 был отменен аятом К. 9: 29²⁶⁵. Вместе с тем ат-

²⁶⁵ *Al-Tabari J. Tafsir al-Tabari. Vol. II. P. 256. Vol. 4. P. 498.*

Табари приводит следующие доводы в опровержение заявления Катады:

«Если различные айаты Корана противоречат друг другу таким образом, что рассмотреть их в совокупности невозможно, то ясно и очевидно, что мы имеем дело со случаем отмены. Но если есть какой-либо возможный способ примирения смысла айатов, притязания на отмену должны быть подтверждены свидетельством Бога или Его Пророка. Дело в том, что нет никакого иного способа узнать, был ли отменен определенный стих или нет. Таким образом, нет никаких указаний и никаких свидетельств в пользу того, что айат К. 9: 29 входит в противоречие с великодушным прощением евреев, поскольку осуществление прощения лукавства и вероломства позволительно и допустимо, за исключением случаев военного положения и подобных проблем. Итак, [Катаде] совершенно не обязательно заключать, что айат К. 9: 29 отменил айат К. 5: 13»²⁶⁶.

Хотя сопоставление настоящего отрывка с приведенными ранее демонстрирует непоследовательность ат-Табари в использовании собственных же параметров упразднения айатов, условие, которое подразумевает необходимость свидетельства Бога или Его Пророка для любого заявления об отмене айата, можно считать золотым правилом принятия столь опасных решений. Катада же, как мы помним, не приписывал своего утверждения Пророку или кому-либо из его сподвижников. В отношении же случаев отмены, которые ат-Табари называет ясными и очевидными в силу непримиримых смысловых противоречий между айатами, Абу Захра и эксперты из

²⁶⁶ Ibid. P. 499.

университета Ал-Азхар пришли к заключению об их полном отсутствии в Коране²⁶⁷.

Кроме того, многие классические и современные экзегеты подтверждают, что значение айата К. 5: 13 должно быть ограничено установлением моральной модели благонаравия, регулирующей поведение по отношению к провинившимся людям²⁶⁸. Благонаравие необходимо для искания Божественной любви. В этой связи ал-Байдави отмечает, что завершающие слова айата («ведь Аллах любит творящих добро») выступают в качестве основания повеления прощать, быть великодушными. Ученый заключает, что «великодушные по отношению к вероломному неверному – это *ikhṣān*, доброта, не уже говоря об остальных людях»²⁶⁹.

Таким образом, диалектически связывая акт прощения с *ikhṣān*, добротой, а значит и с любовью Бога, айат, с одной стороны, присоединяет к ценности великодушного прощения новые религиозно-этические измерения и отвергает любую возможность утверждений об отмене, с другой.

Еще один мединский айат, который предписывает прощение как евреев, так и христиан, содержится в суре «Ал-Бакара»:

«Многие из людей Писания хотят вернуть твой (народ) к неверию после того, как вы уверовали, и все это из-за зависти. И это после того, как истина стала им понятной! Но лучше простите их и отвернитесь, пока Аллах не явит Своего повеления. А ведь Аллах обладает властью над всеми вещами!» (К. 2: 109).

²⁶⁷ *Zabrah M. A. Zahrah al-Tafasir. Vol. 1. P. 41.*

²⁶⁸ *Al-Zamakhsbāri M. Al-Kashshafan Haqā'iq al-Tanzil. Vol. 1. P. 604. Ibn Ashur M. Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 3. P. 145.*

²⁶⁹ *Al-Baydawi N. A. Anwīr al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988. Vol 1. P. 259.*

Текстуальный контекст айата – рассуждение о множестве необоснованных, а значит и противоречивых заявлений представителей людей Писания. В частности, айат сообщает о том, что среди людей Писания огромное число таких, которые хотели бы вернуть последователей пророка Мухаммада к неверию. Их желание отнюдь не основано на убедительных аргументах и логичных доводах, но происходит из отрицательного человеческого свойства, а именно себялюбивой зависти. В данном контексте Коран предписывает мусульманам встретить великодушным пораженные умы этих людей и простить их. Здесь Коран использует для передачи значения прощения слова с корневыми морфемами «*‘а-ф-а*» и «*с-ф-х*». Ап-Шарави отмечает, что арабы используют слово с корнем «*‘а-ф-а*» во фразеологизме «*‘афат ар-рйху ал-асафа*» со значением «и след простыл» (буквально: «после того, как подул ветер, следы на песке пустыни исчезли»). Что касается «*с-ф-х*», он утверждает, что его используют в выражении «*тай ас-сафахат*» со значением «перевернуть страницу»²⁷⁰. Таким образом, согласно объяснению ап-Шарави, предписываемое здесь великодушное прощение проистекает как из нравственного, так и духовного измерения, поскольку «переворот страницы» касается исключительно морально-этического аспекта прощения, тогда как стирание всех следов вызванного кем-либо гнева предполагает духовное усилие.

В данном случае, в отличие от своей позиции в отношении айата К. 5: 13, отвергающей притязания на отмену, ат-Табари утверждает, что айат К. 2: 109 был упразднен Божественным повелением мусульманам сражаться с неверными – за исключением тех, кто готов принять ислам или согласен платить джизью²⁷¹. Представляется, что

²⁷⁰ *Al-Sharawi M.* Tafsir al-Sha'rawi. Vol. 1. Pp. 524–525.

²⁷¹ *Al-Tabari J.* Tafsir al-Tabari. Vol. II. P. 256. Vol. 1. P. 536.

в своих взглядах на отмену аятов ат-Табари непоследователен. Такая непоследовательность обусловлена рядом причин, но в данном конкретном случае ат-Табари полагается на хадис, который приписывают Ибн Аббасу. В сущности именно это является причиной, по которой ат-Табари выступает в пользу упразднения аята. Ат-Табари передает упомянутый хадис следующим образом:

«Передаю со слов ал-Мусанны, который сказал, что ему передал Абу Салих, который сказал, что слышал от Муавийи ибн Салиха, который передавал со слов Али ибн Аби Талхи, которому Ибн Аббас передал, что слова Бога „<...> но лучше простите их и отвернитесь, пока Аллах не явит Своего повеления. А ведь Аллах обладает властью над всеми вещами!“ (К. 2: 109) были отменены словами „<...> то разите многобожников, где бы вы их ни обнаружили“ (К. 9: 5)»²⁷².

Поскольку утверждается, что данный хадис передал Ибн Аббас, необходимо его тщательное рассмотрение. В этой связи первый момент, который привлекает внимание, – это терминологический разлад между аятами, утверждаемыми в качестве отмененных, и аятами, утверждаемыми в качестве отменяющих. Так, утверждается, что аят К. 2: 109 (касающийся людей Писания) упразднен аятом К. 9: 5 (касающимся язычников). Такая терминологическая путаница входит в противоречие с лексиконном терминов Корана как таковым, который проводит ясное различие между терминами «люди Писания» (*ахл ал-Китаб*) и «язычники» (*мушрикун*).

Перейдем ко второму моменту – проблемному характеру цепочки передатчиков хадиса, который связан с разрывом последовательности между Али ибн Аби Талхой и

²⁷² Ibid. P. 536–537

Ибн Аббасом. Иными словами, между двумя упомянутыми персоналиями существует пробел, поскольку Али ибн Аби Талха никогда не встречался с Ибн Аббасом, а значит первый ничего не мог услышать от последнего. В этом отношении ал-Халили утверждает, что «все хафизы, знатоки хадисов, сходятся во мнении о том, что Али ибн Аби Талха не получал никакого тафсира от Ибн Аббаса»²⁷³. Впрочем, встречаются утверждения о том, что Али ибн Аби Талха получил тафсир Ибн Аббаса от его учеников, среди которых Муджахид, Ибн Джубайр и Иkrima. Однако в пользу данной точки зрения нет никаких свидетельств. Ал-Хатиб ал-Багдади, напротив, сообщает, что «Салиха ибн Мухаммада спросили о том, от кого Али ибн Аби Талха услышал тафсир, переданный им. Салих ибн Мухаммад ответил: „Ни от кого“»²⁷⁴. Аналогичным образом Ибн Манджувайх ал-Асбахани в своем труде «*Риджал Сахих Муслим*» утверждает, что «Али ибн Аби Талха ненадежен из-за разрыва между ним и Ибн Аббасом»²⁷⁵. Более того, помимо проблемы прерывности цепочки, существует множество сомнений и опасений вокруг репутации Али ибн Аби Талхи как передатчика. К примеру, Ибн Хаджар указывает следующее:

«Ал-Маймуни передал со слов Ахмада ибн Ханбала, что „Али ибн Аби Талха порой передает неприемлемые сведения [*лаху ашйй' мункарāt*]“²⁷⁶. С другой стороны, ал-Аджури передал со слов Абу Давуда, что „в передаче хадисов Али ибн Аби Талха справедлив и точен, но он принял настрой меча“. Что касается ан-Нисаи, он сказал:

²⁷³ *Al-Khalili A. Y. Kitab al-Irshad fi Ma-'rifah 'Ulama' al-Hadith*. Ed. by *Idris M. Riad*: Maktabah al-Rushd, n.d. Vol. 1. P. 394.

²⁷⁴ *Al-Baghdadi A. B. Tarikh Baghdad*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Imiyah, n.d. Vol. 11. P. 429.

²⁷⁵ *Al-Asbabani I. M. Rijal Sahih Muslim*. Ed. by *Al-Laitbi A.* Beirut: Dar al-Macrifah, 1987. Vol. 2. P. 56.

„Хадисы от Али ибн Аби Талхи приемлемы [*лайса бижи ба'а*]“. Йакуб ибн Суфйан, напротив, сказал: „Али ибн Аби Талха ненадежен и неприемлем в хадисах, и многие из его взглядов не достойны хвалы“. В свою очередь, Ибн Хиббан упоминает Али ибн Аби Талху в списке достоверно передающих [*ас-сикām*]»²⁷⁶.

Кроме того, в связи с Али ибн Аби Талхой необходимо упомянуть тот факт, что ал-Бухари в своем «*Сахйх*» сообщает некоторую информацию, которая была передана по указанной выше цепочке. Однако информация эта касается только языковедческого объяснения некоторых коранических слов и никак не связана ни с какими-либо вопросами об исламских установлениях, ни с такими сложными и опасными моментами как отмена аятов. Кроме того, ал-Бухари вообще ни разу не упоминает имя Али ибн Аби Талхи²⁷⁷.

Таким образом, сообщение, которое приписывают Ибн Аббасу и используют в качестве свидетельства в пользу упразднения аята К. 2: 109, не может быть принято в силу следующих причин:

- (1) терминологические противоречия в его содержании;
- (2) единодушное согласие хадисоведов относительно наличия разрыва цепочки передатчиков между Али ибн Аби Талхой и Ибн Аббасом;
- (3) отсутствие свидетельств, доказывающих факт передачи Али ибн Аби Талхе от учеников Ибн Аббаса чего-либо, имеющего отношение к тафсиру последнего;

²⁷⁶ *Al-Asqalani I. J. Tahdib al-Tahdhib*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2001. Vol. 3. P. 171.

²⁷⁷ *Ibid.*

(4) споры вокруг репутации Али ибн Аби Талхи как передатчика хадисов.

К такому заключению склоняется и ал-Байдави, который делает следующее замечание: «Имеются сомнения в отношении переданного от Ибн Аббаса сообщения о том, что аят меча²⁷⁸ упразднил аят К. 2: 109, поскольку повеление аята меча не является всеобъемлющим»²⁷⁹. Схожее утверждение аш-Шанкити обладает еще большей ясностью: «Разбирательства показали, что аят К. 2: 109 не был отменен»²⁸⁰. С другой стороны, Ибн Ашур отмечает, что повеление прощать в данном конкретном случае нацелено на предупреждение возможного неподобающего поведения мусульман, которое может явиться ответом на провокации со стороны людей Писания²⁸¹. В этом отношении он связывает акт прощения с моделью нравственного поведения, которая не может подлежать отмене.

Таким образом, нет никаких причин считать аят К. 2: 109 упраздненным. Напротив, акт прощения, который предписывает аят, следует рассматривать как следствие коранической нравственно-поведенческой парадигмы. В частности, повелевая мусульманам прощать (и в морально-нравственном, и в духовном смысле) немусульман в контексте религиозного подстрекательства, аят предусматривает великодушное прощение в качестве универсальной ценности и стандартной характеристики поведения в любых ситуациях.

²⁷⁸ См. сноску №50.

²⁷⁹ *Al-Baydawi N. A. Anwir al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*. Vol. I. P. 81.

²⁸⁰ *Al-Shanqiti M. A. Adwa' al-Bayan fi Idah al-Qur'an bial-Qur'an*. Cairo: Dar al-Hadith, 2006. Vol. I. P. 88.

²⁸¹ *Ibn Ashur M. Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Vol. I. Pp. 670–671.

В. Диалектическое отношение человеческого прощения, Божественного прощения и праведности (богобоязненности)

Прощение немусульман – это универсальная этическая ценность, которая не может быть упразднена и которая не может быть основана на какой-либо скрытой политике. Чтобы более подробно рассмотреть прощение в данной перспективе, важно показать, как Коран диалектически увязывает человеческое прощение с Божественным прощением и праведностью, или добродетельностью. В этой связи Коран утверждает следующее:

«Будьте быстры в стремлении к прощению вашего Господа и к уготованному для богобоязненных Раю, ширина которого равна (всем) небесам и земле, которые (легко) творят милостьню в радости и в горе, сдерживают гнев и прощают (всех) людей. Воистину, Аллах любит творящих добро» (К. 3: 133–134).

Приведенные выше айаты ясно высвечивают множество диалектических отношений. Например, данные айаты сообщают, что сдерживание гнева и прощение людей – это черты праведности (богобоязненности), которые, в свою очередь, ведут к получению прощения Божьего за великодушие к людям, а значит и к Раю. С другой стороны, айаты соотносят людей, которые сдерживают гнев и прощают, с качеством доброты (*ikhṣān*), а значит и с любовью Бога. Более того, кораническое употребление термина «*ан-на̄*» – общепринятого арабского слова со значением «люди» – с определенным артиклем «*al*», указывающим на обобщение, свидетельствует о том, что охват прощения не ограничивается мусульманами.

Повеление Бога предписывает универсальное прощение всех людей.

Следующий аят Корана столь же эксплицитно раскрывает диалектическое отношение человеческого прощения и прощения Божественного:

«Пусть обладающие достоинствами и достатком среди вас не клянутся, что не будут помогать родственникам, беднякам и переселенцам на пути Аллаха. Пусть они простят и будут снисходительны. Разве вы не желаете, чтобы Аллах простил вас? Аллах – Прощающий, Милосердный» (К. 24: 22).

Исторически данный аят связан с вполне конкретными обстоятельствами, а именно с клятвой Абу Бакра материально поддерживать бедного родственника по имени Мистах, который оклеветал его дочь и жену пророка (т. е. «мать правоверных») Лишу. Опечалившись из-за услышанного, Абу Бакр сначала перестал помогать Мистаху. Однако затем он услышал ниспосланные Богом слова: «Пусть они простят и будут снисходительны. Разве вы не желаете, чтобы Аллах простил вас?» (К. 24: 22), – и, простив Мистаха, возобновил финансовую поддержку последнего²⁸². Повторим: аят сообщает, что человеческое прощение ведет к прощению Божьему. Очевидно, что Абу Бакр простил Мистаха, чтобы получить прощение Бога.

И хотя ниспослание аята связано с изложенными выше конкретными обстоятельствами, это отнюдь не означает, что его смысл ограничивается одними лишь ими. Напротив, диалектическое отношение человеческого и Божьего прощения следует понимать универсально. Это обусловлено универсальностью коранического по-

²⁸² *Al-Bukhari M. Sahih al-Bukhari. Vol. 6. Pp. 261-267, no. 281.*

слания, а также согласием экзегетов в том, что конкретные обстоятельства ниспослания не конкретизируют общего смысла коранических слов²⁸³. Следовательно, обстоятельства, причины и поводы ниспослания аятов, которые представляют собой ответ на конкретные события, не служат ограничителями смыслового содержания этих аятов, а, напротив, обогащают это содержание посредством сохранения исторического контекста их откровения. Таким образом, данный в общей формулировке императив «прощать и быть снисходительными» следует воспринимать как вечный призыв к мусульманам, который повелевает им прощать всех без исключения.

В целом, как показывает произведенный в данном разделе анализ, Коран предписывает прощение вне зависимости от социально-политического контекста, расценивая его в качестве вечной универсальной этической нормы. В этом отношении размышляющая «из дипломатии» позиция, которая пытается увязать различные этико-поведенческие модели с конкретным мекканским или мединским контекстом, представляется несостоятельной. Более того, коранические слова, которые выражают идею прощения, не ограничивают ее смысл одним лишь внешним аспектом человеческого поведения, но проникают в ее внутренние измерения. Дело в том, что кораническое прощение тесно связано с верой в Бога и День стояния. В этой связи можно утверждать, что этическая универсальность прощения играет важную примирительную роль в удержании процесса нормативного религиозного плюрализма на верном пути.

²⁸³ *Abbas F. Itqan al-Burhan fi'Ulūm al-Qur'an. Vol. I. P. 345.*

2.6 Заключение

Многие источники в области коранической экзегезы привязывали универсальную этическую систему, которую вводит Коран, к конкретной группе людей или рассматривали ее в качестве дипломатической игры. В этом свете упомянутая универсальность приобрела оттенок эксклюзивизма в том, что на деле является всеобщим, а ее охват оказался ограничен. Настаивающие на эксклюзивистских трактовках ученые основывают свои точки зрения на предположении о том, что универсальные этические обязанности по отношению к немусульманам были отменены: последователи иных религий и их святыни рассматриваются как подлежащие аморальному обращению. Рассыпанные по исламским источникам, подобные мнения прокладывают путь допущению спекуляций и некорректных выводов в отношении этической системы ислама, тем самым отрицательным образом сказываясь на процессе нормативного религиозного плюрализма. Однако, как показал анализ, который был произведен в настоящей главе, Коран универсально предписывает свободу вероисповедания и уважение человеческого достоинства, равно как и добропорядочность и прощение, увязывая все перечисленное с верой в Бога и загробную жизнь. Следовательно, по отношению к представителям иных религий Коран предписывает мусульманам этикоповеденческую модель, которая не ограничена собственным внешним аспектом, но проникает во внутренние измерения человеческого поведения. Таким образом, Коран, с одной стороны, предлагает твердое этическое основание, которое может служить фундаментом легитимации нормативного религиозного плюрализма, а с другой – отвергает как подход эксклюзивистов, так и этикоповеденческую модель ложной дипломатии или любых скрытых стратегий захвата и подчинения.

Структурные элементы нормативного религиозного плюрализма в Коране

Процесс нормативного религиозного плюрализма, имеющий основанием коранические этические принципы (как было показано в предыдущей главе), требует пристального внимания к своим структурным элементам, а именно к общности [или *единству* – прим. пер.], многообразию и конструктивному диалогу. В действительности именно эти элементы составляют диалектическую структуру нормативного религиозного плюрализма, поскольку общность и многообразие, несмотря на свою противоречивую натуру, гармонично сосуществуют. Приведенный выше факт демонстрирует эффективность религиозного плюрализма. Поэтому объяснение коранического отношения к названным элементам важно для критической оценки притязаний религиозного эксклюзивизма и религиозного релятивизма. Первый пренебрегает религиозной общностью, в то время как второй игнорирует религиозное многообразие.

Очевидно, что в случае с религиозным эксклюзивизмом и религиозным релятивизмом любой конструктивный диалог лишен смысла, поскольку одной из главных функций конструктивного диалога является создание правильного баланса между единообразием и особенностями.

3.1 Общность

Общность – один из элементов диалектической структуры, формирующей нормативный религиозный плюрализм. Под общностью мы понимаем чувство объединения, которое возникает на основании общих черт, разделяемых различными религиозными субъектами – участниками процесса религиозного плюрализма. Таким образом, главной функцией общности является создание единой основы, на которой возможно взаимодействие и процветание религиозных особенностей.

Общность – необходимый элемент нормативного религиозного плюрализма, поскольку без нее религиозное сосуществование невозможно. Мухаммад Амар (Muhammad Amarah) выражает эту мысль следующим образом: «В различии, не основанном на общности, нет ни смысла, ни мудрости»²⁸⁴. Высказывания о важности общности могут быть обнаружены в сочинениях Ибн Халдуна, у которого «по всей видимости, понятие „‘асабийя“ является ядром социальной теории»²⁸⁵. ‘Асабийя происходит от арабского корня «‘а-с-б» со значением «сплачивать»²⁸⁶, т. е. сплачивать людей в группы с тем, чтобы объединить их. В своем переводе «Мукаддимы» Франц Розенталь переводит ‘асабийя как «коллективное чувство», в то время как, согласно Фуаду Баали (Fuad Baali), среди переводов слова «‘асабийя» существуют такие варианты, как «ощущение

²⁸⁴ Amarah M. Al-Islam wa al-Ta‘addudiyah. Cairo: Dār al- Rashad. 1997. P. 22.

²⁸⁵ Baali F. Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun’s Sociological Thought Albany State University of New York Press. 1988. P. 48.

²⁸⁶ Ibn Faris A. Mu‘jam al-Maqayis fi al-Lughah. Beirut: Dar al-Jil, 1999. Vol. 4. P. 336.

единства» и «коллективное сознание»²⁸⁷. Если принять во внимание вывод Баали, согласно которому *'асабийя* не ограничивается арабским народом и не основывается строго на кровном родстве²⁸⁸, может показаться, что теория *'асабийя* Ибн Халдуна делает акцент не на определенном типе единства, а, скорее, на силе коллективной воли. Соответственно, теория *'асабийи* может рассматриваться в качестве одной из ранних исламских теорий, конструктивным образом подчеркивающих значение элемента общности.

Общность – важный элемент нормативного религиозного плюрализма, и в Коране присутствует особая точка зрения в отношении данного вопроса. В силу упомянутой причины необходимо изучить кораническую позицию и в то же время уточнить некоторые методы, представленные в ней и служащие акцентуации чувства единства людей. Для начала мы должны проанализировать три основных типа общности, которые можно обнаружить в Коране: общность среды, моральную общность и духовную общность.

А. Общность среды в Коране

Коран создает чувство единства всех людей, которое основывается на совместной ответственности перед окружающей средой. Таким образом, жизненное пространство формирует всеобщую обширную основу для сотрудничества последователей различных религий, благодаря которой они могут совершать совместные действия. В действительности универсальность окружающей среды как элемента общности в рамках процесса норма-

²⁸⁷ *Baali F.* Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought. P. 43.

²⁸⁸ *Ibid.* Pp. 45-46.

тивного религиозного плюрализма проистекает из нескольких общих свойств вселенной и человечества. В случае Корана упомянутые общие свойства могут быть отнесены к трем основным аспектам: общности вселенной и человечества с точки зрения их происхождения; общности вселенной и человечества с точки зрения характерной им покорности Божественному порядку; общности вселенной и человечества с точки зрения конечности их поднебесного существования [т. е. их временности].

Касательно первого аспекта общности среды – общности вселенной и человечества с точки зрения их происхождения, Коран описывает три главные, общие стадии сотворения. О первой стадии Коран говорит, что всё во Вселенной было изначально единым целым в форме газообразной массы или галактической пыли²⁸⁹:

«Неужели неверующие не видят, что небеса и земля были соединены (в единую часть творения) и что Мы разделили их и сотворили все живое из воды? Неужели они не уверуют?» (К. 21: 30).

Мухаммад ибн Ашур допускает, что арабское слово *раткан*, «единая часть творения», указывает на существование во Вселенной прежде творения всего в форме единой субстанции, которую позже Бог разделил на бесчисленное множество форм, имеющих собственные различающиеся характеристики²⁹⁰. Поэтому огромное видимое многообразие творений изначально возникло из одного общего элемента, а именно из газообразной массы или галактической пыли.

²⁸⁹ *Bucaille M.* Al-Tawrah wa al-Injil wa al-Qur'an wa al- 'Im.Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1987. P. 171.

²⁹⁰ *Ibn Ashur M.* Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Tunis: Maison Souhnoun, n.d. Vol.7. P 55.

На второй стадии творения все живое вновь возникает из общей субстанции – воды. В Коране говорится: «... и сотворили все живое из воды» (К. 21: 30). Как известно, арабский глагол *джалина*, встречающийся в аяте, означает «мы сотворили»²⁹¹. Поэтому, согласно аяту, сотворение людей, а также вся окружающая среда с ее многообразием жизни основывается на общем элементе, которым является вода.

Наконец, третьей стадией сотворения, называемой в Коране, является создание человека из глины: «Воистину, Мы сотворили человека из эссенции (глины)» (К. 23: 12).

Рагиб ал-Исфахани высказывает мнение, что «сочетание пыли и воды зовется глиной [*тйи*]]»²⁹². Отсюда становится ясно, что Коран определяет сотворение человека как его возникновение из сочетания двух фундаментальных стихий, пыли и воды, на основе которых была создана Вселенная. Таким образом, кораническая доктрина общего происхождения вселенной и человека, по всей видимости, создает у людей универсальное чувство единства на основании общности окружающей среды.

Что касается второго аспекта, общности вселенной и людей с точки зрения характера их повиновения Божественному порядку, в Коране ясно утверждается:

«Неужели они ищут иной религии, помимо религии Аллаха, в то время, как Ему поклонились все, кто на небесах и на земле, по своей воле или вынужденно, и к Нему все они будут возвращены» (К. 3: 83).

Вселенная и человек в одинаковой степени ограничены естественными законами творения, которые приводят

²⁹¹ Ibid. P. 56.

²⁹² *Al-Asfahani A. Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al- 'Imiyah. 1997. P. 350.

их к соблюдению Божественной воли. В этом отношении ар-Рази отмечает, что, согласно данному аяту, все во вселенной принадлежит одному общему источнику существования и неизбежно следует его порядку²⁹³. Следовательно, общая зависимость человека и вселенной от Божественного порядка также создает чувство общности людей, которое основано на общности окружающей среды.

Третий аспект общности вселенной и людей связан с их поднебесной конечностью (временностью их существования), о чем Коран и говорит в следующем аяте: «Все (что существует) погибнет, кроме Его Лица» (К. 28: 88). Здесь высказывается идея о том, что человек и вселенная являются конечными (временными) творениями, которые движутся по направлению к собственному концу. Следовательно, аят показывает, что «весь мир явлений течет и меняется и сойдет на нет, но лишь Он [Бог] сохранится навечно»²⁹⁴. Значит вселенная и человечество разделяют одну и ту же судьбу временного существования.

Итак, из обсуждения общности среды становится очевидно, что вселенная и человечество – это творения Бога, и их отношения не подразумевают господства одного над другим. Более того, существование как вселенной, так и людей было направлено к достижению общего блага и взаимодополнению²⁹⁵. В связи с этим отношение вселенной и людей представлено в Коране как единство и никоим образом не рассматривается в качестве вражды. Упомянутое единство, в свою очередь, предоставляет обширное общее основание, на котором возможно со-

²⁹³ *Al-Razi F. Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Fikr, 2002. Vol. 4. P. 135.

²⁹⁴ *Ali A. Y. The Meaning of The Holy Qur'an*. Beltsville, Maryland. U.S.A.: Amana Publications. 2008. P. 985.

²⁹⁵ *Khalil I. Hawla Tashkil al-'Aql al-Muslim*. Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1991. Pp. 150–152.

действие процессу нормативного религиозного плюрализма как исходя из сохранения окружающей среды, так и исходя из ее совершенствования.

Б. Морально-нравственная общность в Коране

Коран предлагает еще один широкий базис, который делает возможным расширение охвата нормативного религиозного плюрализма. Речь идет о морально-нравственной общности, которая создает чувство единства и братства среди людей. В Коране можно обнаружить немало различных сведений о нравственной общности, однако тщательные и точные наблюдения показывают, что прежде всего имеются в виду два основных принципа: человеческое братство и человеческая природа.

Принцип человеческого братства рассматривается некоторыми учеными в качестве самой обширной и центральной области коранического концепта человеческих отношений²⁹⁶. Действительно, аспект братства людей Коран связывает исключительно с морально-нравственным аспектом человеческой жизни. Коран утверждает следующее:

«О человечество! Бойтесь вашего Господа, Который сотворил вас из одного человека, сотворил из него пару ему и от них обоих рассеял (как семена) множество мужчин и женщин. Бойтесь Аллаха, (именем) Которого вы требуете свои взаимные (права) и проявите заботу о тех, (кто вас родил), ведь Аллах всегда наблюдает за вами» (К. 4: 1).

Указанный аят относится к текстуальному контексту (который продолжается в аяте К. 4: 2) обсуждения мо-

²⁹⁶ Cragg K. The Qur'an and the West. London: Melisend, 2006

ральных обязательств по отношению к сиротам, детям и женщинам, т. е. по отношению к чрезвычайно незащищенным социальным группам, человеческие права которых легко могут быть попораны. Важно отметить, что аят сочетает в себе все три ключевые идеи, которые относятся к проблеме моральных обязательств по отношению к незащищенным людям: богобоязненность, человеческое братство и защита прав человека. В действительности богобоязненность представлена в качестве конечной цели морали, тогда как человеческое братство рассматривается в качестве важного аспекта понимания этой конечной цели. Мухаммад Абдо комментирует данный аят следующим образом:

«Зная о том, что вы [люди] так тесно связаны друг с другом общим происхождением от одного человека, вы должны постоянно помнить о Боге и не переступать границы морали. Таким образом, вы должны быть сострадательны к незащищенным людям – например, сиротам, потерявшим своих родителей, – и защищать их права»²⁹⁷.

Поэтому, упоминая поочередно богобоязненность, мораль и человеческое братство, данный аят возвеличивает моральную ответственность человека перед человечеством и при этом усиливает человеческое чувство милосердия по отношению друг к другу²⁹⁸.

Таким образом, Коран признает одну из широчайших сфер человеческих отношений – человеческое братство – и тем самым открывает простор для нормативного религиозного плюрализма, основанного на морально-нравственной общности (единстве) людей. В первую

²⁹⁷ *Rida M. R. Tafsir al-Manar. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. 1999. Vol. 4. P. 263.*

²⁹⁸ *Al-Razi F. Mafatih al-Ghayb. Vol. 5. P. 167.*

очередь это обусловлено самой коранической идеей человеческого братства, которая ориентирована на установление благопристойности и искренней человеческой нравственности, преодолевающей чувства высокомерия и господства²⁹⁹.

Второй коранический принцип утверждает моральное единство природы всех людей. Следует обратить внимание на следующий факт. Коран сообщает нам примечательные слова о том, что каждый индивид, который входит в этот мир, делает это в состоянии первоначальной чистоты и невинности:

«Это Он вывел вас из чрева ваших матерей, когда вы ничего не знали. Он наделил вас слухом, умом и сердцами — быть может, вы будете благодарны (Аллаху)» (К. 16: 78).

Причина первоначальной чистоты и невинности человеческой природы заключается по преимуществу в том, что люди рождаются в полном неведении. Такое полное отрицание человеческого знания в момент рождения подразумевает, что человек приходит в этот мир без какого-либо знания зла, а это, в свою очередь, предполагает, что человек не привлекается к ответственности за данный этап своей жизни. Вне всякого сомнения, следует различать исходную стадию первоначальной чистоты и идею свободной воли — человеческой врожденной способности отличать хорошее от плохого и поступать сообразно суждению об этом различии. Пренебрежение этим соображением может привести к выводу о том, что Коран поддерживает христианскую теорию о первородном грехе. Именно к такому заключению приходит Льюис Скаддер (Lewis Scudder) в своей работе «Корани-

²⁹⁹ Ibid.

ческая оценка человеческой природы: поиск пути к мусульmano-христианскому диалогу» («The Qur'an's Evaluation of Human Nature: An Inquiry with a View Toward Christian-Muslim Dialogue», 2008 г.).

Что еще более поразительно, Коран со всей возможной ясностью подчеркивает чистую и невинную природу человека:

«Обрати же свой лик к верной религии, будучи праведным. Такова сущность, с которым Аллах сотворил людей. Нет изменения (для) сотворенного Аллахом. Такова правая, прямая вера, но большинство людей не знают этого» (К. 30: 30).

В данном аяте содержится ключевое для понимания коранической идеи первоначальной чистоты и невинности человеческой слово «*ханйф*». Буквальное значение корневой морфемы «*х-н-ф*» – «прислоняться» или «наклоняться» (*майл*)³⁰⁰. Однако «наиболее распространенное употребление слова *ханйф* связано со значением склонности избегать зла»³⁰¹. Еще один момент, который следует упомянуть в этой связи – синтаксическое положение выражения «*фитраталла*» в аяте. Согласно Ибн Ашуру, «это замена [*бадал*] термина „*ханйф*“»³⁰². Иными словами, синтаксис аята указывает на то, что, согласно первоначальному Божественному плану сотворения человека, последний склонен избегать зла.

Таким образом, кораническая идея первоначальной чистоты и невинности людей создает у человека позитивный взгляд на собственный нравственный мир. Она также показывает, что первоначальное состояние всех без исключения людей выражается в наслаждении всем тем,

³⁰⁰ *Ibn Faris A.* Mu'jam al-Maqayis fi al-Lughah. Vol. 2. P. 110.

³⁰¹ *Ibn Ashur M.* Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 8. P. 89.

³⁰² *Ibid.*

что хорошо, и отвращении от всего того, что плохо. Все это, в свою очередь, делает вполне возможным объединение всего человечества под эгидой общего морально-нравственного основания в рамках процесса нормативно-религиозного плюрализма.

Другая особенность человеческой природы или психологии, на которой постоянно делается акцент в Коране, – способность людей различать доброе и злое, правильное и неправильное, полезное и вредное:

«Клянусь душой и ее соразмерным обликом, ее порочностью и богобоязненностью! Преуспел тот, кто очистил ее, и понес урон тот, кто опорочил ее» (К. 91: 7–10).

Комментируя эти айаты, Йусуф Али замечает:

«Он [Бог] вдыхает в нее [в душу человека] понимание того, что такое грех, отсутствие благочестия, проступок, а также представление о том, что такое благочестие и правильное поведение в возможном для нее [души] многообразии конкретных ситуаций. Эта способность различать между должным и недожным – наиболее ценный дар из всех, что дарованы людям»³⁰³.

Важно прояснить, что человек обладает лишь потенциальной способностью различать добро и зло. Выбор, прожить или нет жизнь в соответствии с нравственным примером, всегда остается за человеческой свободной волей. Тем не менее, независимо от различий морально-нравственных чувств и ощущений, которыми обладают люди, идея морали как таковой является общей для психологии всех людей, будучи глубоко укорененной в человеческой природе. Описанный общий моральный ас-

³⁰³ *Ali A. Y. The Meaning of The Holy Qur'an. P. 1655.*

пект признают все, но различным образом. Али говорит об этом аспекте как о «способности различать между должным и недолжным»³⁰⁴. Святой Павел определяет его в качестве «дела закона [которое] у них написано в сердцах»³⁰⁵. Джей Будзисшевский (Jay Budziszewski) обозначает идею морали в качестве «естественное право»³⁰⁶. Как бы то ни было, Коран принимает все приведенные выше варианты:

«Но человек будет свидетельствовать против самого себя, несмотря на все свои оправдания» (К. 75: 14-15).

В данном случае Коран утверждает: несмотря на любые случаи внешне аморального поведения людей, в действительности внутри самих себя они всегда осведомлены о своих проступках. В этой связи Фахруддин ар-Рази заявляет: «Тот, кто ведет себя безнравственно, творит зло и отвергает благо, все же знает своим сердцем, что такое на самом деле зло и что такое добро»³⁰⁷. Итак, описанная врожденная способность человека отличать добро от зла, правильное от неправильного, полезное от вредного, составляет общий морально-этический знаменатель, который оказывает содействие полноценному нравственному развитию и одновременно с этим уменьшает потенциальное влияние подлинно темной стороны человеческой природы.

³⁰⁴ Ibid.

³⁰⁵ Рм. 2: 15. Оригинал настоящей книги использует следующий перевод Библии: New American Standard Bible. La Habra, CA: The Lockman Foundation, 1995. При переводе использовался русский синодальный перевод Библии: Библия. М.: Российское библейское общество, 1994. – *прим. пер.*

³⁰⁶ Budziszewski J. Act Naturally // Australian Presbyterian. June 2005: pp. 4–8.

³⁰⁷ Al-Razi F. Mafatih al-Ghayb. Vol. 15. P. 223.

Подведем краткий итог. В ходе представленного выше рассуждения было показано, что Коран указывает на существование нравственной общности людей, которая формирует основу человеческого братства и человеческой природы. Кроме того, признавая упомянутые два принципа, Коран пробуждает универсальное чувство морально-нравственного единства всего человечества и тем самым создает обширную область для развития нормативного религиозного плюрализма как одного из возможных путей к спасению мира от кризиса нравственности.

В. Духовная общность (единство) в Коране

Еще один вид общности (единства), который отчетливо выделяет Коран, – это духовная общность всего человечества. Об этом свидетельствуют три основные коранические учения: учение о Едином Боге, учение о единой религии, учение о едином (непрерывном) завершенном цикле пророчества. Начнем с первого учения из упомянутых выше. Коран повествует нам о том, что есть только Один абсолютный Бог для всех людей. Таково фундаментальное положение веры. Коран также описывает все человеческие души до начала их существования в земном мире как одно гармоничное тело, подчиняющееся заповедям Единого Бога:

«Вот твой Господь взял из чресл сынов Адама их потомство и взял их в свидетели о самих себе (сказав): „Разве Я – не ваш Господь (Который оберегает и хранит вас)?“». Они сказали: „Да, мы свидетельствуем“. (Это) для того, чтобы в День воскрешения вы не говорили: „Мы не знали этого,» (К. 7: 172).

Данный аят положительным образом влияет на процесс осознания людьми их духовной общности, изображая всё человечество в качестве единого духовного сообщества, которое преклоняется перед Единым Богом. Комментируя аят К. 7: 172, Анри Корбен (Henry Corbin) сделал примечательный вывод:

«Религиозное сознание в исламе центрировано не событием истории, но событием метаистории (под этим подразумевается не постисторическое, но трансисторическое). Это событие – изначальное, предшествующее времени нашей эмпирической истории, это вопрос Бога, адресованный человеческим душам, предсуществующим земному миру: „Разве не Господь ваш Я?“ (К. 7: 172) Ликующее согласие, выраженное в ответе на этот вопрос, заключает вечный пакт верности, а призывать людей к верности этому пакту время от времени должны пророки; их появление формирует „пророческий цикл“»³⁰⁸.

Трансисторическое обещание покорности Единому Богу, данное Ему всеми человеческими душами еще до момента их рождения, вселяет в людей универсальное чувство духовного единства. Засвидетельствованное и клятвенно утвержденное, данное обещание возлагает на человечество ответственность за веру в Единого Бога и поклонение Ему.

Что касается второго учения о духовной общности, Коран заявляет, что Бог ниспосылал единую религию человечеству на протяжении всей его истории:

³⁰⁸ Corbin H. History of Islamic Philosophy. Trans. by Sherrard L. London: Kegan Paul International, n.d. P. 3. Русский перевод: Корбен А. История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 23.

«Он узаконил для вас в религии то, что заповедал Нуху, и то, что Мы внушили тебе в Откровении, и то, что Мы заповедали Ибрахиму, Мусе и Исе: „Твердо придерживайтесь (ниспосланной) религии и не расходитесь во мнениях относительно нее“. Труден для многобожников тот (путь), к которому ты их призываешь. Аллах избирает для Себя того, кого пожелает, и направляет к Себе того, кто обращается (к Нему)» (К. 42: 13).

Религия, которую Бог установил для всего человечества, – это *ал-ислам*. Понятие «*ал-ислам*» связано с центральной идеей религии Бога; его значение – «покорность», «предание себя», а также мир [между людьми], который представляет собой следствие покорности Богу. Следовательно, Коран утверждает, что ниспослание всех истинных религий не могло бы стать возможным, если бы для этого не было основания, которым и выступает Единство и Единственность Бога. Таким образом, термин «*ал-ислам*» относится не только к религии, которая была ниспослана пророку Мухаммаду, но также ко всем истинным религиям, которые существовали до момента ниспослания *ислама* как отдельной религии. По этой причине в Коране как о мусульманах говорится о пророках Ибрахиме, Исмаиле и последователях пророка Исы³⁰⁹. Благодаря такому восприятию религий, существовавших на протяжении истории человечества, Коран создает общий духовный фундамент и тем самым стимулирует процесс нормативного религиозного плюрализма.

Третье кораническое учение, которое служит формированию общего чувства духовного единства людей, – учение о целостности и непрерывности пророческого цикла. Коран гласит:

³⁰⁹ *Nasr S.H.* The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: Harper Collins Publishers. 2002. P. 8.

«Мы не направляли до тебя ни одного посланника, которому не было открыто: „Нет бога, кроме Меня. Поклоняйтесь же Мне!“» (К. 21: 25).

Значение приведенного выше айата подтверждено самим Пророком, который утверждал следующее:

«Из всех людей в этом мире и в мире вечном я наиболее близок к Исе, сыну Марьям. Пророки – братья от (одного отца): матери у них разные, а религия их одна»^{310/311}.

Согласно данному хадису, все пророки – братья, однако пророк Мухаммад, которому принадлежит весь мусульманский мир, из всех людей наиболее близок к пророку Исе, которому принадлежит весь христианский мир. Духовная сопричастность, братство пророков и в особенности тесная связь между пророком Мухаммадом и пророком Исой обеспечивают прочную общую основу для межрелигиозных отношений.

Чтобы проиллюстрировать общее духовное чувство, возникающее из атмосферы пророческого братства, представляется уместным процитировать Сейида Хоссейна Насра, который утверждает следующее:

«Подобно великому множеству других мусульман, в момент прочтения имен пророков прошлого в Коране или в традиционных молитвах я переживаю их [пророков] как живую реальность в исламской вселенной, при этом полностью осознавая, что они являются ведущими фигурами в иудаизме и христианстве. Я также целиком и полностью осознаю, что все они говорят об одном и

³¹⁰ Фраза «матери у них разные, а религия их одна» означает, что хотя законы пророков различны, все пророки принадлежат к единой религии.

³¹¹ *Al-Bukhari M. Sahih al-Bukhari*. Translated by *Khan M. M.* Beirut: Dar al-‘Arabiyyah, 1985. Vol. 4. P. 434. No. 652.

том же Боге, Который есть Бог Единый, а не о каких-то иных божествах»³¹².

В свете произведенного выше анализа духовного единства становится ясно, что Коран не преследует цели создать исключительную духовную общность мусульман, направленную против всех остальных людей. Напротив, посредством рассмотренных выше учений Коран открывает широкий простор для разворачивания устойчивой общей платформы духовности (духовностей), которая, в свою очередь, служит сохранению общего духовного блага точкой опоры.

Подводя итоги настоящего раздела, необходимо сделать следующие замечания. Исследование коранического взгляда на общность (единство людей), в котором последняя предстает существенной частью нормативного религиозного плюрализма, показывает, что Коран не только подтверждает наличие таковой, но также и (что самое важное) признает ее в качестве неотъемлемой части вселенной, имманентного свойства человеческой природы и души. Поэтому не удивительно, что Коран идет еще дальше и признает за общностью (единством) статус вечного Божественного закона. Таким образом, подход эксклюзивистов, которые отказываются признавать какие-либо обязательства перед другими людьми (в первую очередь иноверцами), представляется несовместимым с кораническим посланием, свидетельствующим о существовании общей среды обитания человечества, а также о морально-духовном единстве всех людей.

³¹² *Nasr S. H.* The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. P. 4.

3.2 Многообразие

Как уже было изложено выше, общность (единство) представляет собой необходимый элемент нормативного религиозного плюрализма. В этой связи, однако, важно сделать следующее замечание: утверждение существенной приоритетности элемента общности (единства) ведет к религиозному релятивизму, который подрывает религиозное служение (или, иными словами, религиозную вовлеченность). Ни один человек не может допустить подобного исхода ни для себя, ни для собственной религии. Ввиду этого факта Абдулазиз Осман ат-Тувейджри (Abdulaziz Othman Al-Tuwaijri; в англоязычном информационном пространстве более распространен вариант транслитерации «Al-Twaijri» – *прим. пер.*) отмечает, что значение религиозного плюрализма «ни в коей мере не сводится ни к размыванию позиций [отдельных религий], ни к идейным манипуляциям, ни к сваливанию всех убеждений в одну кучу, пусть даже эта куча столь безмерно гуманистична, сколь об этом говорят»³¹³. Аналогичным образом Джонатан Сакс утверждает, что «центральное утверждение монотеизма не то, за что его принимала традиция: один Бог, следовательно, одна правда, один путь. Напротив, оно гласит, что единство рождает многообразие»³¹⁴. Фактически, суть идеи современного религиозного плюрализма воплощена во фразе «единство рождает многообразие», которую можно обнаружить в сочинениях Абу Хайяна ат-Таухиди, жившего десять сто-

³¹³ *Al-Tuwaijri A. O. Islam and Inter-religious Coexistence on the Threshold of the 21st Century.* Rabat: ISESCO. 1998. P. 31.

³¹⁴ *Sacks J. The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations.* P. 21.

летий тому назад. В своём трактате «Извлечения» («*Al-Muqābasāt*») ат-Таухиди делает следующее замечание: «Типическим свойством человеческой природы является то, что несмотря на все различия, люди едины, и несмотря на их единство, люди различны. Более того, люди, несмотря на их различия, любят друг друга, и, несмотря на их взаимную любовь, суть различны»³¹⁵. Именно по этой причине элемент общности также должен быть сбалансирован вниманием к многообразию. В настоящем разделе анализу подвергается коранический взгляд на многообразие и влияние, оказанное им на понятие человеческого достоинства.

В общем и целом, Коран выдвигает многообразие в качестве естественного закона, действующего во вселенной: «Мы сотворили все сущее парами, – быть может, вы помяните наиздание» (К. 51: 49).

Согласно этому аяту, все во вселенной, за исключением Бога, основано на дихотомии. Дихотомическая сущность вселенной предполагает, с одной стороны, что «индивид является дополнением к другому индивиду»³¹⁶, а, с другой стороны, подразумевает, что индивид лучше всего узнаваем и понятен в свете своей противоположности. Следовательно, отношения взаимной зависимости (т. е. дихотомическая природа вселенной) осуществляются таким образом, что чем больше человек узнает о другом, тем больше он узнает о себе. С учетом изложенного многообразие представляет собой не только закон природы, но также и источник знания: «поскольку у каждого из нас есть то, чего не хватает кому-то другому, и каждому

³¹⁵ *Al-Tawhidi A. H. Al-Muqabasat. Ed. by Al-Sandubi H. P. 142. No. 4.*

³¹⁶ *Ali A. J. The Meaning of The Holy Qur'an. P. 1363.*

из нас не хватает чего-то, что есть у другого, взаимодействие идет нам на пользу»³¹⁷.

Учитывая сущностную необходимость многообразия, принципиально важно исследовать и понять кораническое представление о столь важном элементе структуры нормативного религиозного плюрализма. Рассмотрение коснется главным образом двух ключевых уровней вопроса: многообразия среды и религиозного многообразия. Таким образом мы будем продвигаться в сторону создания теологии многообразия. Как замечает Сакс, «нам необходима не только теология общности, но также и теология многообразия»³¹⁸, потому что напряжение между религиями произрастает в первую очередь из их различий.

А. Многообразие среды в Коране

Существование бесчисленного множества форм во вселенной, каждая из которых уникальным образом особенна, – неоспоримый факт. В соответствии с этим, Коран определяет многообразие в качестве факта природы и утверждает, что Бог сотворил всю вселенную многообразной³¹⁹. Как представляется, глубокое рассмотрение данного обстоятельства делает уместным обращение к трем сферам природного мира (т. е. среды, жизненного пространства), которые упоминает Коран: растения, животные и вода.

Начнем с первой из перечисленных выше областей природной среды, в которой представлен многообраз-

³¹⁷ *Sacks J.* The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations. Pp. 14-15.

³¹⁸ *Ibid.* P. 21

³¹⁹ *Siddiqi M.* Unity and Diversity. [Электронный ресурс] // Islam for Today: Интернет-ресурс. 5 May 2001. URL: <http://www.islamfortoday.com/diversity.htm> (дата обращения: 02.11.2010).

ный мир растений. В этой связи интересно следующее замечание: Коран упоминает двадцать два поддающихся опознанию вида растений, которые принадлежат к семнадцати таксономическим семействам³²⁰. Они отличаются друг от друга по своей форме, цвету, запаху и вкусу. Коран утверждает:

«На земле есть участки сопредельные (но отличающиеся разнообразием), виноградные сады, посевы, пальмы, растущие как из одного корня, так и из разных. Их орошают одной и той же водой, но одни из них Мы создаем более вкусными, чем другие. Воистину, в этом – знамения для людей разумеющих» (К. 13: 4).

В отношении приведенного выше айата аз-Замахшари отмечал, что речь в нем идет об элементе многообразия в природе. Ученый обращает внимание на то, что все многообразие растений выросло на одной земле и увлажнено одной водой, при этом каждое из них обладает особой формой, цветом, запахом и вкусом. Более того, искомое многообразие также обнаруживается в используемом айатом слове «*синван*», форме множественного числа слова «*синву*», которое, в свою очередь, обозначает несколько пальм, произрастающих из одного, общего для них, корня³²¹. Подобным же образом Ибн Ашур заявляет, что главная цель данного айата – акцентировать внимание на многообразии растений как на знаке (айате) великой силы Божественного творения³²².

³²⁰ *Khafaji I., Zakaria A., Dewedar A., Al-Zahdany K. A Voyage in the World of Plants as Mentioned in the Holy Quran // International Journal of Botany, 2 March 2006. Pp. 242–251.*

³²¹ *Al-Zamakhsbari M. Al-Kashshaf'an Haqa'iq al-Tanzil. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995. Vol. 2. P. 493.*

³²² *Ibn Ashur M. Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol.6. P. 86.*

На данном этапе важно изучить вопрос о том, привело ли экзегетов признание многообразия растений знаком Божественного величия путем аналогии к схожему взгляду на человеческое интеллектуальное многообразие. В этой связи ат-Табари указывает на толкование ал-Хасана ал-Басри, в котором последний трактовал описание многообразия растений в аяте как аллегория, разгадать которую надлежит сердцу человека. Так что, если прибегнуть к метафоре, Божественное откровение людям подобно воде (или иной текучей субстанции). Как одна субстанция (вода) может быть причиной произрастания всего многообразия растений, точно так же и Божественное откровение порождает множество человеческих пониманий ниспосланного³²³. Подобной аллегорической трактовке аята следует и ат-Табари, который заявляет, что Творец многообразия растений – это и Творец многообразия людей. По аналогии: будь у Бога такое желание, Он мог бы сотворить людей и растения единообразными, но Он не поступил таким образом. Следовательно, многообразие как факт природы дает ясные знаки (знамения) понимающим³²⁴.

Дальнейшее подтверждение этой аналогии многообразия растений и людей как знака Божественного величия, выражено в других аятах Корана следующим образом:

«Неужели ты не видишь, как Аллах ниспосылает с неба воду, благодаря которой Мы взращиваем плоды различных цветов. В горах также есть различные тропы – белые, красные и совершенно черные. Люди, животные и скот также бывают различных цветов. Боятся Аллаха среди Его рабов только обладающие знанием. Воисти-

³²³ *Ibn Jarir al-Tabari*. Tafsir al-Tabari. Vol.7. P. 336.

³²⁴ *Ibid*. Pp. 338-339.

ну, Аллах – Могущественный, Прощающий» (К. 35: 27–28).

Текстуальный контекст приведенных выше аятов касается рассуждения о многообразии взглядов людей на Божественное откровение. Аяты в своём историческом контексте затрагивают душевные и духовные страдания Пророка, причиной которых было отрицательное отношение многобожников к Корану. Поэтому их цель, по наблюдениям ибн Ашура, заключалась в том, чтобы через визуальное многообразие оттенков природы показать, что интеллектуальное многообразие человека также возможно. Поскольку многообразие представляет собой закон природы, на основании которого Бог сотворил все в этом мире, интеллектуальное многообразие людей выступает в качестве отражения этого закона³²⁵.

Итак, одним из уровней раскрытия великой созидательной силы Бога в Коране является многообразие растений как источников красоты. Отсюда мы по аналогии приходим к заключению о том, что человеческое интеллектуальное многообразие в равной степени должно быть понято в качестве знака Божественного величия.

Обращаясь к еще одному аспекту многообразия среды, а именно к многообразию животного царства, можно вновь увидеть, что Коран признает многообразие в качестве закона природы и проводит аналогию между миром животных и миром людей, имея в виду наличие у каждого из них своих характерных черт. Коран сообщает следующее:

«Все существа (что живут) на земле и птицы, летающие на двух крыльях, являются сообществами, подобными

³²⁵ *Ibn Ashur M. Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 9. Pp. 300–304.*

вашим. Мы ничего не упустили в Книге. А затем они (все) будут собраны к своему Господу» (К. 6: 38).

Текстуальный и исторический контексты приведенного выше аята схожи с теми, которые обсуждались ранее. Вследствие досады Пророка, вызванной отказом язычников верить в Коран, Бог раскрыл ему тот факт, что в земном мире невозможно привести всех людей к единой истине. Если взглянуть на один из предшествующих аяту К. 6: 38 стихов, становится ясно, что текстуальный контекст Корана указывает именно на это:

«Если тебя тяготит их отвращение, то если ты сможешь отыскать проход в земле или лестницу на небо, то принеси им знамение [но что хорошего будет в этом?]... Если бы Аллах пожелал, то собрал бы их всех на прямом пути. Не будь же одним из (нетерпеливых) невежд» (К. 6: 35).

С методологической точки зрения здесь важно заметить, что наиболее знаменитые из классических источников в области коранической экзегезы не смогли различить в этом аяте Божественный закон многообразия. Так произошло во многом из-за того, что их внимание было привлечено историей теологического спора о предопределении и свободе воли. Данный феномен вновь демонстрирует близкую связь между кораническими текстами и разумом толкователя, на который, в свою очередь, влияют определенные социально-политические обстоятельства. В XX в. Ибн Ашур сместил центр коранического толкования рассматриваемого аята в сторону важного аспекта, связанного с вопросом о многообразии. Он обнаружил, что смысл фразы «если бы Аллах пожелал, то собрал бы их всех на прямом пути» (К. 6: 35) «связан с Божественной волей к творению, а не с Божествен-

ной волей к установлению законного обязательства *так-лиф*)³²⁶. Замечание Ибн Ашура – решающее для понимания природы многообразия. Иными словами, воля Бога заключается в сотворении многообразия восприятий людей, что делает невозможным объединение людей в рамках одной истины в земном мире.

Соответственно, аят, в котором отражено многообразие животных, относится к текстуальному контексту Божественной воли сотворить многообразие человеческих восприятий:

«Все существа (что живут) на земле и птицы, летающие на двух крыльях, являются сообществами, подобными вашим. Мы ничего не упустили в Книге. А затем они (все) будут собраны к своему Господу» (К. 6: 38).

Согласно Ибн Ашуру, смысл аята заключается в том, что «как каждая группа животных имеет свои собственные отличительные особенности и признаки, так и все человеческие сообщества обладают своими специфическими особенностями и признаками»³²⁷. Следовательно, употребляя арабское слово множественного числа *«умам»* – общины – по отношению как к животному, так и человеческому мирам, Коран признает многообразие в качестве факта природы. Поэтому было бы проявлением невежества признавать многообразие природным законом животного мира, но пренебречь им или игнорировать его проявления в мире интеллектуального многообразия людей.

В качестве доказательства естественности многообразия можно привести также те отрывки Корана, в которых говорится о различных видах ветра и дождя. Однако бо-

³²⁶ Ibid. Vol. 3. P. 206.

³²⁷ Ibid. P. 213

лее уместно завершить нашу дискуссию о многообразии среды в Коране следующим аятом:

«Не похожи два моря. Это – вкусное, пресное, приятное для питья, а это – соленое, горькое. Из каждого из них (видов) вы едите свежее мясо и добываете украшения, которые вы носите. Ты видишь (так), как корабли бороздят их, чтобы вы могли искать Его милость, – быть может, вы будете благодарны» (К. 35: 12).

Хотя послание данного аята вполне ясно (как само по себе, так и в общекораническом контексте), такой великий арабский языковед и толкователь, как Махмуд аз-Замахшари, не смог извлечь из него смысл, соответствующий общему контексту аята. Аз-Замахшари утверждает, что две разные формы текущей воды (*ал-бахрāн*) выступают в качестве иносказания (*масал*) о верующих и неверующих, т. е. образ приятной, сладкой, приемлемой для питья воды отсылает к верующему, тогда как соленая, горькая вода, соответственно, олицетворяет неверующего³²⁸. С методологической точки зрения вызывает некоторые подозрения тот факт, что ученый уровня аз-Замахшари, без всякой на то причины заменяет буквальное толкование *ал-бахрāн* на новое фигуральное. Согласно методологии толкования Корана, любой переход от буквального прочтения коранического текста к прочтению его в переносном смысле может быть осуществлен только по определенной причине и в соответствии с правилами арабского языка³²⁹. Но еще более удивительно следующее. Когда аз-Замахшари переходит к толкованию остальной части аята, в которой Бог заявляет, что, хотя *ал-бахрāн* и различаются по своему вкусу, они имеют

³²⁸ *Al-Zamakhshari M. Al-Kashshaf'an Haqa'iq al-Tanzil. Vol. 3. P. 586.*

³²⁹ *Al-Tabari I. J.. Tafsir al-Tabari. Vol.1 P. 558.*

много общего: «Из каждого из них (видов) вы едите свежее мясо и добываете украшения, которые вы носите» (К. 35: 12), – толкователь в противоречие этому утверждает, что в отличие от соленой и горькой воды, неверующий не обладает никакими достоинствами, способными принести пользу другим³³⁰.

Обсуждаемое здесь рассуждение аз-Замахшари – пример того, как ошибочная методология приводит к неверному выводу. В свою очередь, это вновь доказывает, что, хотя классические источники по коранической экзегезе являются ценным материалом, они не должны восприниматься как нечто само собой разумеющееся, в особенности если дело касается межконфессиональных отношений. Дело в том, что реалии времени, в котором живет толкователь, всегда требуют к себе внимания, или, выражаясь словами Саида Нурси, «время – это великий толкователь»³³¹.

Возвращаясь к аяту К. 35: 12 (о двух разных водоемах) отметим, что в отношении текстуального контекста аята ар-Рази был наблюдательнее, чем аз-Замахшари. Ар-Рази указывает на то, что в силу текстуального контекста будет более уместно истолковывать аят как доказательство Божественной способности сотворить две формы воды, которые выглядят одинаково, но различаются по своему содержанию. Сила Бога в аяте представлена в Его способности творить подобное в различных формах и творить различия в формах подобных³³². Толкование аята ар-Рази подтвердил и развил Ибн Ашур, который отмечает, что аят отражает Божественную мудрость сотворения всего в соответствии с природным законом многооб-

³³⁰ *Al-Zamakhsbari M. Al-Kashshaf'an Haqa'iq al-Tanzil. Vol. 3. P. 587.*

³³¹ *Nursi S. Sayqal al-Islam. Trans. by Al-Salibi I. Q. P. 339.*

³³² *Al-Razi F. Mafatih al-Ghayb. Vol. 13. Pp. 11-12.*

разия, в котором множество особенностей основано на общих признаках и сходствах³³³.

Подведем итог настоящего раздела. Рассуждение показало, что Коран полагает многообразие среды в качестве закона природы. Исходя из этого, подчеркиваются также два других момента: первый связан с величиим Бога и мощью его творения, тогда как второй показывает, что человеческое интеллектуальное многообразие также представляет собой факт природы. Непризнание аналогии между природным разнообразием и человеческим интеллектуальным многообразием некоторыми источниками коранической экзегезы связано либо с методологическими проблемами, либо с конкретными историческими обстоятельствами, в которых находился тот или иной толкователь.

Б. Религиозное многообразие, представленное Кораном в качестве факта земной жизни

В самом начале настоящего раздела следует отметить, что, хотя Божественное знание обладает пониманием единой и единственной религиозной истины, в человеческих представлениях существует многообразие религиозных истин³³⁴. Дело в том, что в земной жизни человеку дарована свобода выбора. Потому неудивительно, что Коран признает факт свободы выбора и ясным образом говорит о том, что невозможно привести людей к единой и единственной религиозной истине:

³³³ *Ibn Ashur M.* Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 9. P. 279.

³³⁴ Многообразие представлений о религиозной истине является фактом земной жизни, который не следует использовать в качестве повода для взаимных осуждений и обвинений, поскольку подобные действия являются прерогативой одного только Бога в эсхатологическом контексте человеческой ответственности.

«И если бы твой Господь захотел, то Он сделал бы человечество единой общиной. Но они не перестают вступать в противоречия, за исключением тех, над кем смилоствовал твой Господь. Он сотворил их для этого. Исполнится Слово твоего Господа: „Я непременно заполню Геенну джинами и людьми – всеми вместе“» (К. 11: 118–119).

Источники по коранической экзегезе единогласно сходятся в том, что словосочетание «единая община» (*умма вāхида*) в аяте обозначает единую религиозную общность. По сути, подобная интерпретация ограничивает классических экзегетов с методологической точки зрения, поскольку конец аята указывает на эсхатологические последствия такого религиозного многообразия. Однако касательно религиозного многообразия следует прояснить две важные проблемы, значимость которых многократно подчеркивается Кораном. Первая проблема заключается в том факте, что люди всегда были и по-прежнему остаются в своей земной жизни различными по религиозному признаку. Это непосредственно проистекает из воли Бога сотворить людей со свободной волей, о чем, по-видимому, свидетельствуют следующие Его слова: «Он сотворил их для этого» (К. 11: 119). Иными словами, по замыслу Бога люди обладают свободой воли. И, поскольку естественным результатом свободы воли является многообразие, Коран отсылает к результату творения как к самой его цели, утверждая, что Бог создал людей такими, чтобы они могли быть различными, в т. ч. с точки зрения их религиозности³³⁵.

Второй аспект, который требует пояснения, заключается в том, что, хотя религиозное многообразие и являет-

³³⁵ *Al-Tabari I. J. Tafsir al-Tabari. Vol. 7. P. 141; Al-Qurtubi M. Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an. Vol. 5. P. 101; Ibn Ashur M. Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 5. Pp. 189–190.*

ся фактом земной жизни, в дальнейшем люди будут нести ответственность за свои земные убеждения и поступки. В этом отношении для сторон, участвующих в процессе нормативного религиозного плюрализма, принципиально важно знать, что, согласно Корану, единственное время и место, где суд в отношении религиозных различий будет уместен, – День стояния. С другой стороны, в этот день один лишь Единый Бог (и никакой другой) будет судить людей за их убеждения и поступки. Только после этого станет известно, кому Он даровал свою милость.

Неспособность различить два упомянутых выше аспекта может привести к негативным для процесса религиозного плюрализма последствиям. К примеру, неумение различить между земным измерением религиозного многообразия и его эсхатологической стороной зачастую приводит к воззрению о том, что определённые религиозные люди имеют право судить верования других.

Для того, чтобы более глубоко исследовать кораническое отношение к религиозному многообразию и тем самым подкрепить текстом Писания вышеприведенные аргументы, уместно привести следующий аят Корана:

«Мы ниспослали каждому из вас Писание с истиной, подтверждающей предшествующие Писания, и для того, чтобы оно сохраняло их. Суди же их согласно тому, что ниспослал Аллах, и не потакай их желаниям, уклоняясь от явившейся к тебе истины. Каждому из вас Мы установили закон и путь. Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, но (Его замысел в том), чтобы разделить вас и испытать тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он поведаст вам о том, о чем вы спорите» (К. 5: 48).

Общий контекст суры «Ал-Ма'ида» связан с людьми Писания (*ахл ал-китāб*). В частности же данный аят принадлежит текстуальному контексту Божественного откровения, данного трем пророкам Бога: Мусе, Исе и Мухаммаду. По этой причине ат-Табари и ар-Рази сходятся во мнении, что в аяте упоминаются евреи, христиане и мусульмане³³⁶. Катада также предполагает, что в контексте Единства (таухида) Бог на протяжении всей истории творил разнообразные пути, ведущие к знанию о Его Единстве³³⁷.

Рассматриваемый с точки зрения как собственного коранического контекста, так и современных универсальных ценностей, аят представляет религиозное многообразие в качестве непреложного факта земного мира. Аят использует фразу «каждому из вас», т. е. Бог показал евреям, христианам и мусульманам определенный путь, ведущий к Нему. Даже если каждое откровение провозглашало отмену предыдущего, люди в большинстве своем продолжали следовать знакомым и родным традициям, ввиду чего их религиозная принадлежность оставалась неизменной. Следовательно, такие главные мировые системы верований, как иудаизм, христианство, буддизм и ислам всегда сохраняли историческое присутствие в мире с момента своего зарождения. Более того, они также в некоторой степени существовали в пределах определенных географических границ. Подарок свободной воли позволил этому положению дел развиваться своим собственным путем: находясь под влиянием тех или иных обстоятельств, человек может свободно выбирать путь служения Богу и понимания Его.

³³⁶ *Al-Tabari I. J. Tafsir al-Tabari. Vol. 4. P. 610; Al-Razi F. Mafatih al-Ghayb. Vol. 6. P. 14.*

³³⁷ *Al-Tabari I. J. Tafsir al-Tabari. Vol. 4. P. 610.*

Таким образом, вследствие данной человеку свободной воли и исторического разнообразия Божественных откровений, мы сталкиваемся с множеством систем верований, которые можно встретить по всему миру. Вышеприведенный аят подчеркивает, что существование религиозных особенностей у различных групп людей является источником их достоинства. Что касается эсхатологических последствий религиозного многообразия, проистекающих из существования свободной воли, аят указывает на то, что Бог откроет истину по возвращении к Нему. Конечно, будучи сформированными своим специфическим историческим контекстом, многие источники по коранической экзегезе вместо того, чтобы подчеркнуть непреложность факта религиозного разнообразия на земле, делают акцент на исключительной природе ислама как религии истины и спасения.

Коран подчеркивает существование религиозного многообразия в качестве неизменного факта еще более ярко, когда речь заходит о богословском споре относительно направления молитвы, киблы:

«Если даже ты принесешь людям Писания все знамения, то они не будут следовать твоей кибле; да и ты не последуешь за их киблой. Они также не последуют за киблой друг друга. Если же ты, после того как к тебе пришло знание, последуешь за их желаниями, то, поистине, ты станешь из числа несправедливых» (К. 2: 145).

Аят принадлежит текстуальному контексту спора о смене направления во время салята. После того, как в Медине мусульмане шесть месяцев молились в сторону Иерусалима, им было приказано изменить направление

молитвы и поворачиваться в сторону мекканской Каабы³³⁸.

Обращенность молящихся в определенную сторону может показаться делом незначительным, но с религиозной точки зрения оно оказывается важным в смысле символической самоидентификации различных религиозных групп. Более того, Кутб утверждает, что кибла – это особенность, которая отражает исламскую точку зрения на жизнь, ценности, цели и самопонимание³³⁹. Потому можно утверждать, что кибла представляет собой символ религиозной идентичности, независимости и своеобразия.

В этом отношении аят одобряет религиозное многообразие, рассматривая каждое религиозное сообщество из тех, которым Бог ниспослал писания, как обладающее собственной киблой. Аят подразумевает, что люди Писания и мусульмане обладают каждая своей особенной киблой, и ни одна группа не должна следовать чужой кибле. Причина существования религиозных особенностей, осуществлением которой выступает понятие киблы, раскрывается в еще одном кораническом аяте:

«У каждого есть цель, к которой Аллах его поворачивает³⁴⁰. Соревнуйтесь же друг с другом во всем, что благо. Где и когда бы вы ни были, Аллах соберет вас вместе. Аллах властен над всеми вещами» (К. 2: 148).

Ибн Ашур утверждает, что значение приведенного выше аята заключается в том, что «в процессе поиска

³³⁸ Ibid. Vol. 2. P. 5.

³³⁹ *Qutub S.* In the Shade of the Qur'an. Ed. by *Salabi M.A.*, trans. by *Salabi M. A.* and *Shamis A. A.* Leicester: The Islamic Foundation, 1999. Vol. 1. P. 134.

³⁴⁰ Здесь приводится альтернативный вариант перевода этого места за авторством Абдуллы Йусуфа Али.

истины каждая из групп следует собственному пути понимания»³⁴¹. Подходя вплотную к текстуальному контексту употребления слова «кибла» в данном аяте, ар-Рази отмечает:

«Каждая религиозная группа людей обладает собственным направлением киблы, куда они смотрят во время молитвы, чтобы быть ближе к Богу. Таким образом, каждая группа довольствуется собственным направлением, киблой, которому они никогда не изменят. Таким образом, невозможно направить людей в одну единственную сторону, киблу»³⁴².

Если мы признаем, что кибла отражает религиозное единство, независимость и своеобразие, станет понятен характер этих аятов, которые объективным образом определяют религиозное многообразие в качестве неизменного факта земной жизни. Кроме того, они предлагают разумный подход к такому положению дел. Коранический подход предполагает, что ввиду наличия религиозного многообразия каждая из групп должна стремиться к тому, чтобы делать всяческое благо. Применительно к упомянутым теологическим особенностям это означает, что только Бог в загробном мире вынесет решение в отношении данного вопроса: «Состязайтесь же в добрых делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он поведаст вам о том, о чем вы спорите» (К. 5: 48).

Таким образом, религиозные особенности являются неизменным фактом мира, который определяется Кораном в качестве природного закона и который, соответственно, не может быть предметом устранения или пренебрежения. По этой причине в контексте аятов о кибле

³⁴¹ *Ibn Ashur M.* Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 1. P. 42.

³⁴² *Al-Razi F.* Mafatih al-Ghayb. Vol. 2. P. 146.

Коран называет глупцами тех, кто не смог понять действительность религиозных различий. Итак, любой, кто пытается пренебречь религиозными различиями в этом мире и не может понять, что существование особенностей представляет собой земное свойство, присущее всякой религиозной группе, выглядит как неразумный:

«Глупцы среди людей скажут: „Что отвернуло их от киблы, которую они использовали?“. Скажи: „Аллаху принадлежит и восток, и запад. Он ведет того, кого желает, к пути, который прямой“» (К. 2: 142).

Одновременно с исламом появилось целое множество новых религиозных особенностей, которое должны были принять его приверженцы. Новая кибла была знаком веры в новую религию.

«Таким образом, Мы сделали вас уммой, придерживающейся умеренности. Так вы можете быть свидетелями народам, а Посланник – свидетелем вам самим. И Мы установили киблу, которую вы использовали, чтобы отличить тех, кто следовал Посланнику, от тех, кто отвернулся вспять (от веры). Воистину, это стало трудным, кроме как для тех, кого повел Аллах прямым путем. Ведь Аллах никогда не сделает вашу веру бесполезной. Поистине, Аллах к людям сострадателен и милосерден» (К. 2: 143).

В действительности элемент религиозного различия, который проявляется в своеобразии религий, является подлинным вызовом и проверкой интеллектуального уровня людей. С другой стороны, поскольку религиозные особенности выступают источником достоинства, элемент религиозного многообразия становится исходным измерением, в котором должно оцениваться осуществле-

ние нормативного религиозного плюрализма. В силу принципиальной важности своеобразия Коран идет еще дальше, провозглашая особенностями явлением, которое имманентно всем уровням человеческой жизни: общественному, интеллектуальному, культурному и религиозному:

«Скажи: „Каждый человек действует по своему усмотрению, а вашему Господу лучше знать, кто наставлен на прямой путь“» (К. 17: 48).

Употребленное в приведенном аяте арабское слово «*шайкила*» понимают как «сторону», «природу» (чего-либо) или «религию»³⁴³. Кроме того, ему часто придавали такие значения, как «учение» и «путь»³⁴⁴. Более того, Ибн Ашур определяет «*шайкила*» в качестве образа жизни, который задает основу развития человека³⁴⁵.

Принимая во внимание перечисленные выше определения, можно сделать вывод, что аят подчеркивает базовую вещь – наличие у каждого своего особенного пути, способа действия, *шайкила*. Особый способ действия формируется у каждого человека ввиду множества факторов, которые не могут одинаковыми для всех людей. Касательно вопроса о том, чьи действия являются наиболее благими, аят отвечает, что ответ известен одному лишь Богу.

Таким образом, наш анализ коранического взгляда на многообразие показывает, что Коран придает большое значение особенностям во всех аспектах жизни. Рассмотренные в качестве имманентного вселенной и человеческой природе явления и, таким образом, определенные в

³⁴³ *Al-Tabari I.J.* Tafsir al-Tabari, vol.8. P. 140.

³⁴⁴ *Al-Zamakhsari M.* Al-Kashshaf'an Haqa'iq al-Tanzil. Vol. 2. P. 663.

³⁴⁵ *Ibn Ashur M.* Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 8. P. 89.

качестве неизменного земного закона и факта, различия представляют собой источник достоинства и знания. Более того, будучи напрямую связанными с религиозной идентичностью, религиозные особенности не могут стать предметом пренебрежения или упразднения. Следовательно, любые подходы к осуществлению процесса религиозного плюрализма, которые нацелены на подрыв религиозных особенностей и смешение их в единую, общую для всех, систему верований, неприемлемы с точки зрения Корана.

3.3

Конструктивный диалог

Сложность взаимодействия между общностью и многообразием в процессе нормативного религиозного плюрализма требует существования еще одного элемента, а именно элемента конструктивного диалога. Важность этого третьего элемента заключается в том, что он является путем примирения общности и многообразия. В действительности, направленный на установление правильного баланса между общим и особенным, конструктивный диалог предотвращает впадение нормативного религиозного плюрализма в такие крайности, как эксклюзивизм и релятивизм. В силу той значимой роли, которую играет конструктивный диалог в процессе нормативного религиозного плюрализма, важно исследовать отношение к нему Корана и прояснить кораническую позицию. Для того, чтобы сделать это, мы сначала рассмотрим принципиальную важность конструктивного диалога в Коране, а затем сосредоточимся на коранических принципах выстраивания диалога.

А. Принципиальное значение конструктивного диалога в Коране

В первую очередь обратимся к краткому размышлению о смысле понятия диалога. В общем и целом, диалог обычно понимается как словесный обмен мыслями, мнениями, чувствами. Словесная коммуникация ведется преимущественно с помощью высказываний сторон, участвующих в разговоре. Таким образом, одним из важных путей изучения значимости конструктивного диалога в Коране является лингвистическое исследование арабского корня «к-в-л»³⁴⁶ со значением «произносить слова», который, таким образом, указывает на динамику беседы.

Согласно ал-Идриси, корневая морфема «к-в-л» повторяется в Коране 1722 раза, появляясь в виде 49 различных морфологических форм³⁴⁷. Морфологическое многообразие проявлений корня «к-в-л», которое отсылает к многообразию физических и идеологических различий у людей, свидетельствует о том, что Коран оставляет широкий простор для мыслей, мнений и чувств, подлежащих представлению, слушанию, обсуждению и критической оценке. Кроме того, многообразное употребление и широкое распространение корневой морфемы «к-в-л» в Коране, с одной стороны, акцентирует внимание на ценности конструктивного диалога, а, с другой стороны, ставит серьезную [исследовательскую] задачу и открывает широкие горизонты перед теми, кто полагает, что имен-

³⁴⁶ Корень «к-в-л» в форме существительного «кавл», означает «слово» (множественное число этого существительного – «аквал»), тогда как в глагольной форме «кал-йакъл» его значение – «говорить, произносить слова».

³⁴⁷ Al-Idrisi A. Z. Dirasat Qur'aniyyah. 15.10.2008. [Электронный ресурс] // Al-Multaka: Информационный интернет-ресурс. URL: <http://www.almultaka.net> (дата обращения: 17.01.2011).

но Бог задал такое обширное пространство для обсуждения различных мнений в Коране.

Еще один путь исследования значимости конструктивного диалога сводится к рассмотрению коранического метода использования слов в качестве мощного орудия коммуникации. В действительности, хотя некоторым исследователям и неясно, что именно делает текст Корана нечеловеческим (*superhuman*) или чудесным, традиционная исламская позиция заключается в следующем: чудо присутствует в коранических словах самих по себе³⁴⁸. Таким образом, текст Писания часто выдвигает идею о том, что слова обладают способностью и силой к изменению [изменению событий, настроения людей и самих себя]. Например, Коран рассказывает о том, как Бог приказал Мусе и Харуну (Аарону) начать вежливый диалог с Фирауном (Фараоном) с целью обсуждения освобождения израильтян, ужасно страдавших под его игом:

«<...> Ступайте к Фирауну вдвоем, потому что он преступил (все) границы дозволенного. Говорите с ним мягко, быть может, он прислушается к предупреждению или устрашится (Аллаха)» (К. 20: 43-44).

Заметим, что даже с тираном такого масштаба, который «преступил все границы дозволенного», надлежало разговаривать мягко. Разумеется, этот факт не ушел от внимания мусульманских исследователей, однако принципиально интересно то, как они их склонны их понимать. С методологической точки зрения фактом является то, что классические источники по коранической экзегезе не формулируют никакой теории конструктивного диалога на основе данных аятов. Даже такой рациона-

³⁴⁸ *Al-Rummani A., Al-Khattabi H., Al-Jurjani A. Thalath Rasa'il Fi I'jaz al-Qur'an. Cairo: Dar al-Ma'arif, n.d.. Pp. 21–27.*

лист, как ар-Рази, не замечает в данном повелении мягкого разговора действенного этико-гуманистического подхода и его потенциала. Ар-Рази вопрошает: «Почему Бог приказывает Мусе быть вежливым и мягким с неблагодарным неверным?»³⁴⁹. Первый ответ, который он дает, заключается в том, что Фираун присматривал за Мусой, когда он был ребенком, и был ему как отец. По этой причине Мусе было приказано говорить с ним мягко³⁵⁰. Второй данный им ответ утверждает следующее: природа гигантов (*джабабура*) такова, что с ними требуется говорить мягко и вежливо, в противном случае можно столкнуться с их высокомерием и не достигнуть намеченных целей³⁵¹.

Сегодня тот факт, что ар-Рази задается вопросами, почему Бог вдруг приказал Мусе разговаривать с неблагодарным неверным с вежливостью, вызывает беспокойство этико-гуманистического свойства. Сходным образом, тот набор причин, который приводит ар-Рази, а именно уважение к родителям и дипломатическое лицемерие, свидетельствуют о том, что он не имел полного понятия о гуманистическом подходе, направленном на примирение. Заметим, что ар-Рази называет Фирауна «неблагодарным неверным», тогда как Сам Бог просто именует правителя согласно его политическому титулу – «Фирауном». Дискурсивное различие между чистым текстом Корана и текстом толкователя могло возникнуть из-за давления негативных общественно-политических обстоятельств. Например, ар-Рази прожил всю жизнь в тени крестовых походов, обстоятельствами которых можно объяснить его линию рассуждения. Иначе говоря, он едва ли мог на практике стать свидетелем какого бы то ни было конструктивного межрелигиозного диалога, а потому гума-

³⁴⁹ *Al-Razi F. Mafatih al-Ghayb*. Vol. 11. P. 59.

³⁵⁰ Ibid.

³⁵¹ Ibid.

нистическая интерпретация приведенного выше айата оказалась для него, по всей вероятности, затруднена контекстом межрелигиозного конфликта.

Для того, чтобы определить, служат ли айаты К. 20: 43–44 доказательством важности конструктивного диалога, требуется привлечь множество контекстов. Итак, первый текстуальный контекст – айаты суры «*Tā Hā*», содержание которой связано с многообразием различных диалогов. Второй – контекст откровения. Что касается этого аспекта, интересующие нас айаты были ниспосланы в Мекке, когда мусульмане страдали от давления язычников³⁵². Роль Пророка на протяжении мекканского периода заключалась в том, чтобы быть наблюдателем и призывать к исламу, иными словами – к диалогу. Что касается контекста реальных исторических событий, он связан с Божественным повелением Мусе и Харуну действовать определенным образом по отношению к Фирауну (Фараону). В действительности, одной из целей диалога было предотвращение совершения Фирауном преступлений. Предложение «потому что он преступил границы дозволенного» (К. 20: 43) функционирует в качестве причины Божественного повеления Мусе и Харуну отправиться к Фирауну³⁵³. Несмотря на это, выполнить задачу надлежало с помощью слов, причем не просто слов, а именно вежливых и мягких слов. Еще раз отметим, что Бог приказал Мусе и Аарону говорить «мягко» с одним из наиболее злых из упоминаемых в Коране людей. «Говорить мягко» (*кавлан лайинан*) с кем-либо означает выказывать уважение к его мнению и не надсмехаться над ним, каким бы оно ни было³⁵⁴. Важно понять: не-

³⁵² *Al-Zarkashi B.* Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an. Beirut: Dar al-Jil, 1988. Vol. 1. P. 193.

³⁵³ *Ibn Ashur M.* Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 7. P. 224.

³⁵⁴ *Ibid.* P. 225.

смотря на заявление Бога о том, что он знает, что Фираун никогда не изменится, Он все же приказывает пользоваться речью, основанной на принципе *«кавлан лайинант»*. Более того, используя слово *ла'алл*, которое означает «возможность», Бог дает Мусе и Харуну надежду на то, что Фираун изменится. Вопрос: почему? Один из возможных ответов заключается в том, что принцип не был высказан в связи с имевшими тогда место историческими обстоятельствами, а был дан на будущее. Принцип гласит, что мы должны прибегать к конструктивному диалогу, или конструктивному разговору, и подчеркивает, что слова способны изменять ситуацию.

В общем, все три вышеприведенных контекста говорят в пользу аргумента о том, что аяты К. 20: 43-44 предлагают конструктивный диалог в качестве этико-гуманистического принципа, а также пути общения и примирения.

Коранический акцент на важности конструктивного диалога можно усмотреть также и в следующих аятах:

«Когда им говорят: „Придите к тому, что ниспослал Аллах, и к Посланнику“, – ты видишь, как лицемеры стремительно отворачивают от тебя свои лица в презрении. А что будет, когда беда постигнет их за деяния, что приготовили их руки, после чего они придут к тебе и будут клясться Аллахом: „Мы хотели только добра и примирения“? Эти люди – Аллах знает, что у них в сердцах. Будь чист от них³⁵⁵, но увещевай³⁵⁶ их и говори им убедительные слова, чтобы достичь их душ». (К. 4: 61-63).

³⁵⁵ По мнению исследователя, в качестве перевода смысла *«фа'а'рид' анхум»* в этом аяте больше подходит «прости их», нежели «будь чист от них».

³⁵⁶ По мнению исследователя, в качестве перевода смысла *«ва'изхум»* в этом аяте больше подходит «наставь их», нежели «увещевай их».

Коранический текстуальный контекст, в котором являются эти айаты, подчеркивает важность обращения как к Богу, так и к суждению Пророка в случае неразрешимых споров, *таназу*³⁵⁷. В частности эти айаты приводят в пример негативный подход лицемеров к обращению к Богу и суждению Пророка в случае неразрешимых споров. Кроме того, айаты говорят, что лицемеры обречены на неудачу, поскольку они отказываются принять справедливое суждение и не извлекают полезных уроков из ситуации, а вместо этого пытаются разьяснить принятие ими неверного суждения посредством лжи. В этом контексте и ввиду этих обстоятельств Коран дает руководство о том, как мусульмане должны общаться с людьми в подобных ситуациях.

Первое данное указание – необходимость признания осведомленности Бога о том, что находится в сердцах людей: «<...> эти люди – Аллах знает, что у них в сердцах» (К. 4: 63). Указание предполагает, что человеческие взаимоотношения должны быть рассмотрены на уровне действий и утверждений, а не намерений. В связи с этим Идзуцу отмечает, что существует два типа взаимоотношений: горизонтальные отношения, которые возникают между людьми; и вертикальные взаимоотношения, которые имеют место между Богом и людьми³⁵⁷. Таким образом, в человеческих взаимоотношениях учитываются именно человеческие высказывания. Что касается вертикальных взаимоотношений, в загробном мире Бог, напротив, будет судить лишь человеческие намерения. Отсутствие различия между двумя этими видами отношений неизбежно приводит к напряжению между людьми.

Второе кораническое указание следует из слов «*фа'а'рид 'анхум*» (К. 4: 63). Согласно ар-Рази, смысл фра-

³⁵⁷ *Izutsu T. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. McGill-Queen's University Press, 2002.*

зы «*фа'а'рид 'анхум*» либо в том, что следует отвернуться от этих людей, не принимая их извинений, либо в том, что должно отвернуться от них и не опровергать их ложь³⁵⁸. Оба смысла, о которых говорит ар-Рази, основываются на буквальном прочтении слова «*фа'а'рид*», которое просто означает «отвернуться от чего-либо или от кого-либо». Однако ибн Ашур утверждает, что «*фа'а'рид 'анхум*» используется в фигуральном смысле и означает прощение³⁵⁹.

Рассудить спор ар-Рази и Ибн Ашура поможет текстуальный контекст. Здесь важно отметить, что текстуальный контекст «*фа'а'рид 'анхум*» дает адекватное основание для перехода от буквального значения к фигуральному, поскольку сразу после предписания «*фа'а'рид 'анхум*» следует другое, «*ва'изхум*» — «наставь их» (К. 4: 63). Действительно, именно прощение прокладывает путь к людским сердцам, которые надлежит наставить. С другой стороны, если отвернуться от тех, кого надлежит наставить, то сделать это становится невозможно. По этой причине, толкуя смысл фразы «*фа'а'рид 'анхум*» как указание простить, мы находимся ближе к верному пониманию, поскольку наша трактовка соответствует текстуальному контексту, человеческой природе и описанию Богом Пророка как ниспосланной миру милости.

Третье кораническое указание, касающееся коммуникации с лицемерами, предписывает наставлять их словами, несущими глубокий смысл и способными проникнуть напрямую к ним в душу: «<...> Но увещевай их и говори им убедительные слова, чтобы достичь их душ» (К. 4: 63). Классическая интерпретация этого фрагмента, однако, вновь выглядит как продукт общественно-

³⁵⁸ *Al-Razi F. Mafatih al-Ghayb*. Vol. 5. P. 164.

³⁵⁹ *Ibn Ashur M. Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunis: Maison Souhoun, n. d. Vol.2. P. 108.

политического давления. Например, аз-Замахшари объясняет его следующим образом: «Говори их злым душам слова, угрожающие уничтожением и убийством, если их лицемерие проявится снова. Так что, если это случится, не будет иного решения, кроме как применить силу меча»³⁶⁰. Точно такую же трактовку, скопированную у аз-Замахшари, мы находим в тафсире ар-Рази (впрочем, последний не признавал и, возможно, не осознавал заимствования)³⁶¹. Очевидно, сколь принципиально интерпретация обоих ученых отличается от оригинального коранического дискурса, который не упоминает ни о каких «злых душах», устрашениях, убийствах и мечах.

Что же вкладывает сам Коран в эти строки? Мы видим, что конструктивный диалог появляется в айатах в контексте упоминания лицемеров. Мы знаем, что их намерения известны одному Богу. Роль мусульман – простить, наставить и сказать им слова, наполненные смыслом, поскольку коранические айаты ясно указывают на то, что диалог, словесная коммуникация – предпочтительное средство примирения людей.

Коран также делает ударение на способности слов изменять положение вещей в суре «*Ibrāhīm*»:

«Разве ты не видишь, как Аллах приводит притчи? Доброе слово подобно прекрасному дереву, корни которого прочны, а ветви (достигают) неба. Оно плодоносит каждый миг с дозволения своего Господа. Аллах приводит людям притчи, – быть может, они помянут назидание». (К. 14: 24-25).

В классических источниках из области коранической экзегезы имеют место долгие рассуждения и обширные

³⁶⁰ *Al-Zamakhsari M. Al-Kashshaf 'an Haqa'iq al-Tanzil. Vol. 1. P. 516.*

³⁶¹ *Al-Razi F. Mafatih al-Ghayb, Vol. 5. P. 164.*

исследования на тему (а) вида дерева, которому уподоблено доброе слово и (б) широкого значения словосочетания «доброе слово»³⁶², замутняющие чистоту смысла айатов ненужной полемикой.

Действительно, если оставить словам их общеупотребительное значение, проявится вся красота их смысла. Отметим, что оба выражения, «доброе слово» и «прекрасное дерево», выражены формой неопределенного существительного, *накифа*, указывающей на неопределенность значения. По этой причине словосочетание «доброе слово» должно пониматься в своем самом широком смысле.

С учетом этого основной смысл айатов заключается в том, чтобы указать на силу, мощь и позитивные последствия применения принципа «доброе слово». Аллегория «прекрасного дерева» (прочные корни, ветви, достигающие неба, постоянное плодоношение) означает его долгосрочный характер и пользу, и дает нам ясную картину того, что «доброе слово» – верный инструмент коммуникации, производящий поразительный эффект на человеческие сердца и жизни и всегда приводящий к положительному результату.

Сведенные воедино, упомянутые три элемента демонстрируют силу «доброе слово», которая осуществляет изменение. Обращаясь к суре «*Ибрахīm*», в которой появляются вышеприведенные айаты, мы видим, как пророки применяют этот принцип, используя добрые, конструктивные слова в качестве средства коммуникации.

Итак, в настоящем разделе мы показали, что Коран делает ударение на важности конструктивного диалога как средства коммуникации и примирения между людьми. Это объясняется главным образом тем, что конструктив-

³⁶² *Al-Tabari I. J. Tafsir al-Tabari. Vol. 7. P. 473; Al-Razi F. Mafatih al-Ghayb. Vol. 10. P. 123–128.*

ные слова обладают силой решать проблемы и производить позитивные изменения. Более того, Коран утверждает, что конструктивная коммуникация должна производиться инклюзивно, т.е. со всеми членами общества, как это показывает пример с Фирауном и лицемерами. Схожим образом, конструктивная коммуникация предписана на каждом этапе общественно-политического развития, поскольку Коран делает акцент на важности общения как в мекканских, так и в мединских сурах (это было показано на примерах сур «Тā Хā» и «Ан-Нисā» соответственно).

Б. Коранические принципы конструктивного диалога

Конструктивную коммуникацию можно сравнить с улицей с двусторонним движением. Она требует как искусства говорить, так и искусства слушать. Простой диалог – это не то, чего требует религиозный плюрализм. Только лишь обмениваться словами с целью донести собственное мнение до других людей, или же, с другой стороны, жаловаться и не слушать – пути, которые ведут к скудным результатам (или вообще к их отсутствию), особенно если речь идет о религиозном плюрализме. Как бы то ни было, религиозный диалог — деликатное и тонкое дело, принципиально значимая функция которого заключается в том, чтобы находить баланс между общностью и многообразием. Какой же путь ведения диалога наилучший?

В Коране описывается четыре принципа выстраивания диалога, прямо направленного на достижение религиозного плюрализма: (а) целенаправленность диалога, (б) объективность диалога, (в) непредвзятость диалога, (г) искренний, неманипулятивный характер диалога.

Целенаправленность диалога. Коран утверждает:

«Скажи: „О люди Писания! Давайте придем к единому слову³⁶³ для нас и для вас, о том, что мы не будем поклоняться никому, кроме Аллаха, не будем приобщать к Нему никаких сотоварищей и не будем считать друг друга господами наряду с Аллахом“. Если же они отвернутся, то скажите: „Засвидетельствуйте, что мы являемся мусульманами (смирившимися с волей Аллаха)“» (К. З: 64).

Приведенный выше аят говорит о приглашении людей Писания ко встрече с мусульманами и диалогу с ними. Отметим, что природа этого диалога не бесцельна, а имеет ясную направленность. Для того, чтобы выразить эту цель и осмысленность встречи, Коран, говоря о диалоге, использует форму единственного числа слова «*калима*» («слово»)³⁶⁴. Более того, диалог описывается как непредубежденный, «*калима савā*». Это означает, что он должен иметь ясную цель, которая может быть достигнута всеми людьми. В связи с этим Ибн Атийя отмечает, что «*калима савā*» означает диалог, основывающийся на темах, принятых в равной степени всеми людьми³⁶⁵. Утверждение Единства и Единственности Бога, о которых говорится в этом аяте, является ясной целью этого диалога.

³⁶³ Согласно всем источникам, посвященным толкованию Корана, значение «*калима савā*» – либо «справедливое слово», либо «общее слово». По мнению исследователя, более точным значением *калима савā* выглядит «непредубежденное слово», которое сочетает в себе оба приведенных выше варианта перевода.

³⁶⁴ *Ibn Ashur M.* Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir, vol.2. P. 268.

³⁶⁵ *Ibn Atiyyah A.* Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-‘Aziz. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001. Vol. 1. P. 449.

Объективность диалога. Коран утверждает:

«Они говорят: „Никто не войдет в рай, кроме иудеев и христиан“. Но это лишь их (тщетные) мечты. Скажи: „Явите ваше доказательство, если вы правдивы“». (К. 2: 111).

Айат рассказывает об определенных религиозных группах, которые самоуверенно спорят о том, кто из них достоин войти в рай, и при этом не приводят ни единого доказательства, подтверждающего их домыслы. Поэтому Коран определяет эти мнения и утверждения как «тщетные мечты», *аманн*. Кроме того, требуется, чтобы те, кто делает эти заявления, предъявил доказательства их истинности. В этой связи отметим, что Коран прямо связывает истину с доказательством. Таким образом, в рамках религиозного плюрализма диалог должен быть основан на реальных фактах и доказательствах, а не на предрассудках и пристрастиях. В противном случае может иметь место то, что Хасан Ханафи называет «клерикальной дипломатией и братским лицемерием»³⁶⁶.

Принцип объективности выстраивания диалога демонстрируется в Коране также через личность пророка Ибрахима. Коранический Ибрахим олицетворяет объективность в поиске истины. В размышлениях, возникших в связи авраамической моделью объективности, Ханафи пытается задать структурные рамки объективного диалога. Ученый полагает, что религии следует изучать герменевтическим методом, включающим в себя три основных аспекта: критицизм, интерпретацию и реализацию. Первый аспект – историческая критика текста. Он нацелен на определение подлинности Писания в истории. Второй аспект связан с определением смысла текста. Интерпре-

³⁶⁶ *Hanafī H. Religious Dialogue and Revolution. P. 1.*

тация прежде всего имеет дело с языком и историческими обстоятельствами, в которых возник текст. Третий аспект имеет отношение к реализации смысла текста в жизни людей, что и является финальной целью Божьего Слова³⁶⁷. Эта методология может обладать огромным значением для эпистемологических аспектов религиозного плюрализма.

Непредвзятость диалога. Третий коранический принцип – построение конструктивного диалога исходя из принципа его *непредвзятости*. Действительно, этот принцип отличает конструктивный диалог от простого спора, в котором целью критики является достижение победы и господства. В этой связи Коран рассказывает о том, как иудеи и христиане были предвзяты по отношению к друг другу и обвиняли друг друга в неверии:

«Иудеи говорят: „Христиане не имеют на что опереться“; а христиане говорят: „Иудеи не имеют на что опереться“. Хотя они все читают (одно и то же) Писание. Так же, как они, говорят те, у которых нет знания. Но Аллах рассудит между ними в их споре в Судный день». (К. 2: 113).

Ал-Вахиди упоминает обстоятельства ниспослания данного айата. Ибн Аббас передал сообщение о них, которое Исам ал-Хумайдан (Isam al-Humaidan) называет достоверным: «Цепь передатчиков [данного] сообщения достоверна»³⁶⁸. В отношении приведенного выше айата ал-Вахиди высказывается следующим образом:

«Он был ниспослан, чтобы поведать о евреях Медины и христианах Наджрана. Когда делегация из Наджрана

³⁶⁷ Ibid.

³⁶⁸ *Al-Humaidan I. Al-Sahih min Asbab al-Nuzul*. Beirut: Mu'assasah al-Rayyan, 1999. Pp. 27–28.

пришла к Посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, еврейские раввины пришли увидаться с ними. Они спорили друг с другом, и дебаты были настолько яростными, что они стали кричать друг на друга. Евреи говорили: „Вы не последователи истинной религии“, – и объявляли о своем неверии в Иисуса и Евангелие. В ответ христиане говорили: „Это вы не следуете истинной религии“, – и говорили о своем неверии в Мусу и Тору. Тогда Аллах и ниспослал этот аят»³⁶⁹.

Как из исторического контекста открытия аята, так и из его текстуального контекста очевидно, что аят осуждает предвзятое поведение в ходе диалога. Кроме того, в аяте показывается, что столь предвзятое поведение адресатов Божественного руководства³⁷⁰ прямо указывает на потерю ими этого руководства и их превращение в невежд. Важно понимать, что все это относится и к мусульманам, которых аят не упоминает напрямую. По этой причине ар-Рази высказывается об этом аяте следующим образом:

«Знай, что то же самое случилось с сообществом Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха!), когда каждая группа обвиняла другую в неверии, при этом читая один и тот же Коран»³⁷¹.

Таким образом, предвзятое поведение в ходе диалога не позволяет достигнуть его подлинных целей. По этой причине, когда дело касается вопроса о предвзятости лю-

³⁶⁹ *Al-Wahidi A. Al-H.* Asbab al-Nuzul. Cairo: Maktabah al-Mutanabb i, n.d.. P. 23. Trans. Mokrane Guezou. [Электронный ресурс] // Al-tafsir.com: Online Qur'anic Resource. 5 May 2001. URL: <http://www.altafsir.com/asbabalnuzol.asp?soraname=1&ayah=0&img=a&languageid=2.htm> (дата обращения неизвестна).

³⁷⁰ *Al-Tabari I.J.* Tafsir al-Tabari. Vol. 1. P. 542.

³⁷¹ *Al-Razi F.* Mafatih al-Ghayb. Vol. 2. P. 10.

дей в религиозных вопросах, Коран неоднократно утверждает, что суждения по этому вопросу позволены одному лишь Богу, поскольку только Он может судить людей и определять их место в раю или аду. Конечно, Коран ясно описывает свойства тех, кто следует истине и, скорее всего, попадет в Рай, и столь же ясно описывает характеристики тех, кто следует злему умыслу и, скорее всего, попадет в Ад. Однако подобные описания служат лишь ориентиром для людей, но никак не Божьим позволением им судить друг друга.

Неманипулятивный характер диалога. Наконец, четвертым кораническим принципом конструктивного диалога является его *неманипулятивный характер*. Конструктивный диалог не должен основываться на тайных намерениях переманить кого-либо на сторону своей веры или убеждений. На самом деле, этот вопрос является одним из самых проблемных или даже самым проблемным из тех, с которыми сталкиваются религиозные люди. Зачастую диалог используется не как средство изложить убедительную аргументацию, выслушать других или понять их точку зрения, а как способ обратить других в ту или иную веру. Например, теория «анонимных христиан» («anonymous christians»; теория изложена в книге «Дух в мире» – «Spirit in the World», 1966 г.) Карла Ранера представляет пример того, каким не должен быть конструктивный диалог, когда речь идет о религиозном плюрализме, поскольку его теория в основном базируется на скрытом желании обратить людей в свою веру. И подобное понимание межрелигиозной коммуникации не ограничивается христианством, а свойственно всем религиям.

«Они говорят: „Будьте иудеями или христианами, чтобы пойти верным путем (ко спасению)“. Скажи: „Нет, – (я лучше буду) в религии Ибрахима, истинной (рели-

гии)! Он не приобщал к Аллаху (никаких) богов“» (К. 2: 135).

Ат-Табари упоминает об обстоятельствах ниспослания этого айата, описанных Ибн Аббасом:

«Абдулла ибн Сурийа ал-Авар [иудей] сказал Пророку Мухаммаду, да будет с ним мир и благословение Аллаха: „Никто не обладает истиной, кроме нас, потому если ты [Мухаммад] хочешь быть под руководством [Бога], ты должен следовать за нами“. Христиане сказали то же самое. Тогда Аллах ниспослал этот аят»³⁷².

Как можно увидеть, обе группы ведут коммуникацию с позиций религиозного эксклюзивизма, которая естественным образом приводит к идее обращения. В противоположность этому, аят К. 2: 135 переносит дискуссию к личности пророка Ибрахима, который символизирует в Коране объективность поиска истины. Таким образом, Коран отвергает любые манипулятивные подходы там, где дело касается межрелигиозного диалога (общения), и вместо этого предписывает подход к коммуникации, основанный на убедительных доказательствах.

Итак, анализ, произведенный в этом разделе, показал, что Коран придает огромное значение конструктивному диалогу как средству коммуникации между всеми людьми на всех уровнях и этапах общественно-политического развития общества. Согласно Корану, конструктивный диалог, или конструктивная коммуникация, должен быть преисполненным смысла актом, в котором различные взгляды внятными образом представляются на основании убедительной аргументации и доказательств и в котором

³⁷² *Al-Tabari I. J. Tafsir al-Tabari. Vol. 1. P. 615.* Ал-Хумайдан оценивает цепочку передачи хадиса как *хасан*, т.е. как обладающую приемлемой достоверностью. См. *Al-Humaidan I. Al-Sahih min Asbab al-Nuzul. P. 31.*

каждая страна стремится понять другую. Таким образом, функция конструктивного диалога заключается в расширении круга мнений и аргументов и, таким образом, в достижении разумного баланса между общностью и многообразием.

3.4 Заключение

Диалектические элементы общности и многообразия представлены в Коране в качестве природного факта и неизменного закона, присущего вселенной и человеческой природе. Потому процесс нормативного религиозного плюрализма в Коране не может рассматриваться в качестве просто теории или идеи. Напротив, он преподносится как Божественный закон, который берет начало в Божественном даре свободной воли человечеству. Естественным следствием этого является многообразие. Таким образом, как эксклюзивистский подход, отвергающий другого, так и релятивистский подход, игнорирующий особенности, противоречат предписаниям Корана, поскольку религиозные сходства и различия не должны быть поводом для размывания религий или изоляции соответственно. Напротив, они должны быть сбалансированы путем конструктивного диалога, утверждаемого Кораном в качестве наивернейшего средства коммуникации между всеми людьми на любой стадии общественно-политического развития социума.

Основные цели нормативного религиозного плюрализма в Коране

Как было показано в предыдущей главе, Коран оценивает религиозный плюрализм не в качестве простой толерантности к другим конфессиям, но, скорее, как Божественный закон, или *сунна илāхийя*. Таким образом, согласно Корану, реализация нормативного религиозного плюрализма – необходимый процесс для установления мира между людьми и его процветания. Нарушение его требований, напротив, неизбежно приводит к напряжению и ненависти. Подобное нарушение может принимать различные формы, причем одни из наиболее серьезных его форм связаны именно с целями нормативного религиозного плюрализма. Так, например, к нарушению нормативного религиозного плюрализма приводит смещение его целей с универсальных оснований земной жизни к эксклюзивистской эсхатологической полемике и обвинениям. Кроме того, цели могут оказаться предметом манипуляции, которая служит интересам, противоречащим гуманистическому устремлению. Согласно Мухаммаду Амаре, некоторые участники процесса религиозного плюрализма склонны использовать этот процесс в качестве политического инструмента обрете-

ния влияния и власти в мусульманском мире³⁷³. Аналогичным образом цели религиозного плюрализма также могут быть направлены на достижение определенных результатов, в данном случае на размывание религиозных границ для поддержания современной либеральной теории (что, как кажется, имеет место в случае Джона Хика, классическая теория религиозного плюрализма которого сосредоточена на эпистемологических, а не религиозных принципах³⁷⁴). С другой стороны, цели нормативного религиозного плюрализма могут быть лишены присущего им универсального характера и сведены к эксклюзивистской трактовке принципов, касающихся одной конкретной религиозной группы, как, например, в случае некоторых источников по коранической экзегетике. Эти проблемные области несут в себе потенциальную угрозу всему процессу межконфессиональных отношений. Ат-Тувей-джри справедливо отмечает:

«Если сосуществование религий, которое в то же самое время оказывается сосуществованием культур и цивилизаций, не будет направлено на воплощение высоких гуманистических идеалов, оно утратит всю свою значимость. Оно станет скорее пропагандистским техникам и пустым лозунгам, нежели искренним действиям, направленным на улучшение жизни современного человека»³⁷⁵.

Исследование основных целей нормативного религиозного плюрализма в Коране, которому посвящена дан-

³⁷³ *Al-Taaddudiyyah* M. A. Al-Ru'yah al-Islamiyyah wa al-Tahaddiyatal-Gharbiyyah. Cairo: Dar Nahdah Misr, 1997.

³⁷⁴ *Legenhausen* M. A. Muslim's Non-Reductive Religious Pluralism // *Islam and Global Dialogue*. P. 60.

³⁷⁵ *Almajiri* A. O. Islam and Inter-religious Coexistence on the Threshold of the 21st Century. Rabat: ISESCO, 1998. P. 37.

ная глава, стремится внести ясность в следующий вопрос: ограничиваются ли указанные цели исключительно одной религиозной группой или же они касаются всего человечества? Разумеется, текст Корана позволяет выделить множество вторичных целей религиозного плюрализма, поскольку то общее, что присуще разным религиям, образует широкое поле для продвижения полезных целей в сфере межконфессиональных отношений. Однако при тщательном изучении Корана становится ясно, что для процесса установления и поддержания мира решающее значение имеют четыре основные цели нормативного религиозного плюрализма:

1. *Познание другого – взаимопонимание.* Данная цель, обозначаемая в Коране как *та‘а‘руф*, указывает на необходимость взаимопонимания.

2. *Сотрудничество с другими.* Суть данной цели в необходимости совместного участия, *та‘авун*, в процессе религиозного плюрализма.

3. *Соревнование с другими в добрых делах.* Данная цель указывает на необходимость взаимного сотрудничества, которое описывается кораническим выражением *фастабикү ал-хайрат*.

4. *Взаимоподдержка.* Последняя цель передается кораническим выражением *тада‘фу‘* и главным образом обозначает необходимость взаимной поддержки в борьбе с угнетением.

4.1

Познание другого: взаимопонимание – та‘а‘руф

Значимость познания другого обусловлена двумя факторами: расслабленностью, которая характерна для чело-

века в обществе известного и знакомого, с одной стороны, и страхом и дистанцированностью, которыми определяется его отношение к неизвестному и незнакомому, с другой. Принимая это во внимание, Али Асани (Ali Asani) приходит к выводу, что причиной религиозного конфликта и нарушения религиозного плюрализма является «не столько столкновение цивилизаций, сколько столкновение невежеств»³⁷⁶. Фактически подобное невежество по отношению к другим, как представляется, угрожает не только сосуществованию религий, но также сосуществованию культур и цивилизаций. По этой причине Коран определяет познание другого (с точки зрения как социального, так и биологического многообразия) в качестве цели творения. В этой связи Коран утверждает следующее:

«О люди! Воистину, Мы создали вас из одной (пары) мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга (а не презирали друг друга), и самый почитаемый перед взором Аллаха (тот) среди вас, который наиболее богобоязненный. Воистину, Аллах – Знающий, Ведающий (обо всем)» (К. 49: 13).

В чем заключается исторический контекст процитированного выше аята, и как он связан с целью познания другого? Поскольку мы не располагаем какими-либо достоверными данными об обстоятельствах его ниспослания, необходимо исследовать вопрос о месте, где это произошло. Благодаря этому мы сумеем понять обстоятельства его ниспослания и тем самым постичь его значение. Комментаторы Корана считают, что сура, которая содержит аят К. 49: 13, была целиком ниспослана в Ме-

³⁷⁶ *Asani A. So That You May Know One Another: A Muslim American Reflects on Pluralism and Islam // Annals of the American Academy of Political and Social Science, July 2003. 40–51: p. 42.*

дине. Однако отдельные ученые утверждают, что это несомненно мекканское откровение, поскольку данный аят начинается с узнаваемого признака мекканских сур: «О люди!». Несмотря на это, аз-Заркаши классифицирует всю суру «*ал-Худжурāt*» как мединскую³⁷⁷.

Кроме того, существует мнение Ибн Аббаса, согласно которому тринадцатый аят упомянутой мединской суры был ниспослан в Мекке. С методологической точки зрения нецелесообразно предполагать, будто мекканские аяты могут присутствовать в мединских сурах. Это связано с тем, что на протяжении всего периода их ниспослания коранические аяты распределялись по особым блокам, называемым главами или сурами (мн. ч. *сувар*). Если допустить наличие мекканского аята в мединской суре, мы будем вынуждены признать, что этот аят был ниспослан в Мекке, но при этом не был отнесен ни к одной из имевшихся сур, оставаясь изолированным и дожидаясь будущего откровения суры в Медине. Наиболее опасный смысл, который можно извлечь из упомянутой выше идеи, состоит в том, что правильное расположение мекканского аята в мекканской суре оказалось забыто, что уже позднее, в Медине, потребовало поместить его в мединскую суру. Однако ситуация, скорее, обратная: в результате хиджры (переселения в Медину) мы с куда большей вероятностью встретим мединские аяты, включенные в суры мекканского происхождения. Смысл в том, что суру называют сурой мекканского происхождения, когда начало ее ниспослания пришлось на мекканскую фазу откровения, даже если она содержит аяты, ниспосланные в Медине, где во время т. н. мединской фазы, последовавшей за переселением, она получила

³⁷⁷ *Al-Zarkashi B. Al-Burhan fi'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Jil, 1988. Vol. I. P. 194.

свое завершение³⁷⁸. Кроме того, ошибочно рассматривать аят, начинающийся с фразы «О люди!», в качестве неизменного свидетельства мекканского происхождения суры, поскольку эта же фраза присутствует и в сурах, которые были единодушно признаны мединскими (например, «*ал-Бакара*» и «*ан-Ниса'*»).

Принимая во внимание эти аргументы, можно сделать вывод о том, что вся сура имеет мединское происхождение. Также несостоятельным является утверждение о том, что аят К. 49: 13 был ниспослан в Мекке, а затем был вставлен в мединскую суру.

Фактически данный аят полностью направлен на мединский контекст, поскольку в нем утверждается цель познания другого. В отличие от гомогенной природы мекканского общества, Медина была мультикультурной, а *ахл ал-китаб* сосуществовали с местными этническими группами. По этой причине миграция из Мекки в Медину очень часто живописуется как миграция из племенного менталитета в мультикультурализм. Однако возникает ощущение, что присутствует разрыв между существованием многообразия в мединском обществе и человеческим восприятием этого явления.

С точки зрения истории у доисламских арабов был достигнут консенсус в отношении того, что различия между людьми приводят к иерархическому социальному порядку, основанному на этих различиях. В связи с этим, комментируя приведенный выше аят, Ибн Ашур отмечает:

«Для доисламских арабских племен было обычным делом утверждать собственное превосходство и господство над другими. Доходило до того, что, когда бедуина спросили, согласится ли он перейти в племя бахили-

³⁷⁸ *Abbas F. Itqan al-Burhan fi'Ulum al-Qur'an*. Vol. I. P. 380.

тов³⁷⁹, если в качестве награды он попадет в Рай, бедуин задумался на некоторое время, а затем ответил: „Я бы согласился, если бы жители Рая никогда не узнали, что я из бахилитов“. Такое неправильное восприятие многообразия привело к враждебности и постоянным войнам между этими людьми»³⁸⁰.

Таким образом, можно заключить, что преобладало неправильное понимание предназначения многообразия. Из предположения о том, что благодаря различиям строилась социальная иерархия, вытекало восприятие феномена многообразия как причины общественного неравенства. Таковы были те исторические условия, в которых был ниспослан аят К. 49: 13. Несмотря на мультикультурность общества, подход оставался эксклюзивистским. Откровение аята К. 49: 13 в этом историческом контексте изменило мышление людей, внушив новое восприятие многообразия и его целей. Коран фактически выдвинул идею о том, что задачей сосуществования является не стремление к превосходству и господству над другими людьми, а достижение взаимопонимания посредством познания друг друга.

Установив корреляцию между целью познания другого и историческими обстоятельствами ниспослания аята, далее мы переходим к исследованию текстуального контекста происхождения аята с тем, чтобы рассмотреть соответствующие тематические связи между целью познания другого и текстуальным контекстом аята. Для этого важно сначала определить характер тематического единства суры «*Ал-Худжурат*».

³⁷⁹Бахилиты – одно из арабских племен, принадлежность к которому считалась знаком низкого социального статуса.

³⁸⁰*Ibn Ashur M. Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Tunis: Maison Souhnoun, n.d. Vol. 10. P. 258.*

Определение тематического единства в толковании (экзегезе) Корана – процесс, основанный на рассуждении. Вследствие этого обстоятельства могут существовать разные мнения относительно тематического единства определенной суры Корана. Однако пока эти определения и мнения соответствуют всему текстуальному контексту рассматриваемой суры, они, скорее всего, будут приняты, несмотря на их многообразие.

Что касается суры «*Ал-Худжурāt*», то Сайид Кутб определяет ее тематическое единство следующим образом: «Она [сура „*Ал-Худжурāt*“] практически самодостаточным образом предлагает подробный набросок справедливого мира, свободного от всего, что можно назвать неблагопристойным»³⁸¹. Подобным же образом Мухаммад Хиджази заявляет о том, что в указанной суре все вращается вокруг идеи достижения наивысшего уровня нравственности³⁸². Из всего этого следует, что тематическое единство суры задается идеей достижения благородного мира, основанного на наивысшем уровне чистоты – как чистоты совести, так и чистоты поведения.

Вторым шагом в рамках тематического подхода станет выявление связи между тематическим единством суры, организованным вокруг достижения благородного мира, и целью познания другого. В этом отношении текстуальный контекст суры критикует и не одобряет поведение, основанное на невежестве и подозрительности к другим. Согласно суре «*Ал-Худжурāt*», существует вероятность, что люди могут пострадать из-за невежества. Таким образом, чтобы избежать ущерба, вызываемого невежеством, Коран повелевает верующим внимательно изучать лю-

³⁸¹ *Qutub S.* In the Shade of the Qur'an. Ed. by *Salabi M.A.*, trans. by *Salabi M. A., Shamis A. A.* Leicester: The Islamic Foundation, 2009. Vol. XVI. P. 69.

³⁸² *Hijazi M. M.* Al-Tafsiral-Wadih. Al-Zaqaziq: Dar al-Tafsir, 2003. Vol. 3. P. 498.

бую получаемую информацию, а также определять точность этой информации прежде, чем начинать отрицательно относиться к другим. Коран утверждает:

«О верующие! Если нечестивец принесет вам весть, то разузнайте, чтобы не поразить по незнанию невинных людей, а не то вы будете сожалеть о содеянном».
(К. 49: 6)

Проверка истинности возможных слов и незлонамеренности поступков людей требует точных знаний об этих людях, в противном случае могут возникнуть неправильные и потенциально вредоносные обвинения. Следовательно, отсутствие знаний способно привести к негативному отношению к другим. Такое отношение может проявляться в форме насмешек, клеветы, негативных предположений, слезки и злословия. Фактически все эти формы взаимодействия запрещены в следующих айатах «*Ал-Худжурат*»:

«О верующие! Пусть одни люди не насмеются над другими, ведь может быть, что те (после) лучше (прежних). И пусть одни женщины не насмеются над другими женщинами, ведь может быть, что те лучше них. Не обижайте самих себя и не называйте друг друга (оскорбительными) прозвищами. Скверно называться нечестивцем (после того), как уверовал. А те, которые не раскаются, (воистину) окажутся беззаконниками.

О верующие! Избегайте (как можно) больше предположений, потому что некоторые предположения являются грехом. Не следите друг за другом и не злословьте за спиной друг друга. Разве понравится кому-либо из вас есть мясо своего покойного брата, если вы чувствуете к этому отвращение? Бойтесь Аллаха! Воистину, Аллах

– Принимающий покаяния, Милосердный». (К. 49: 11-12)

Согласно Бурхануддину ал-Бикаи (Burhan al-Din al-Biqai), существует связь между повелением Бога проверять информацию о людях и неприятием всех упомянутых выше негативных установок по отношению к людям³⁸³. Точно таким же образом Ибн Ашур утверждает, что именно из-за непонимания цели многообразия – научить познанию друг друга – доисламские арабы жили в государстве, полном враждебности, кровопролития, насмешек, клеветы, негативных предположений, слезки и злословия³⁸⁴.

По этой причине цель достижения благородного мира (тематическое единство «*Ал-Худжурāt*»), как кажется, имеет прямое отношение к цели познания другого. В свою очередь, это приводит нас к предположению о наличии тематической связи между текстуальным контекстом суры и целью взаимопонимания (*m'āruḥ*). Описанное тематическое соответствие обнаруживается также в негативных последствиях, возникающих в результате неправильного восприятия многообразия и невежества по отношению к другим.

Ещё одним контекстом, который играет важную роль при понимании аята К. 49: 13, является текущее состояние цивилизации. В наш век глобализации вопрос о целях религиозного плюрализма занимает центральное место в размышлениях над аятом К. 49: 13. Таким образом, в рамках коранической экзегетики методологически важ-

³⁸³ *Al-Biqai B. Naemu al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995. Vol. 7. P. 235.

³⁸⁴ *Ibn Ashur M. Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Vol. 10. P. 258.

но учитывать контекст реальности, внутри которой происходит толкование определенного аята Корана³⁸⁵.

Чтобы продемонстрировать важность цивилизационного контекста для понимания цели познания другого, представляется уместным поговорить как о классических, так и о современных интерпретациях следующего аята:

«О люди! Воистину, Мы создали вас из одной (пары) мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами [*шу'уб* и *каба'ил*], чтобы вы узнавали друг друга (а не презирали друг друга), и самый почитаемый перед взором Аллаха (тот) среди вас, который наиболее богобоязненный. Воистину, Аллах – Знающий, Ведающий (обо всем)». (К. 49: 13)

При изучении комментария Ибн Аббаса к данному аяту мы обнаруживаем только три слова, объясняющие термины «*шу'уб*» и «*каба'ил*». Ал-Бухари, в свою очередь, говорит, что Ибн Аббас трактовал *шу'уб* в качестве *каба'ил 'изам*, т. е. наиболее широкой формы родства, а *каба'ил* придавал значение *бутун*, т. е. племенных подразделений³⁸⁶. В своей комментарии к рассматриваемому аяту Муджахид добавляет только одно предложение к утверждению Ибн Аббаса: цель разделения человечества на многообразные *шу'уб* и *каба'ил* состоит в том, чтобы узнать линию происхождения народов (их родовую линию; *line of descent*³⁸⁷). Комментарии ат-Табари и аз-Замахшари к аяту также очень немногословны и ограничивают значение *та'аруф* человеческим происхожде-

³⁸⁵ Nursi S. Sayqalal-Islam. Cairo: Sharikah Suzlar. Translated by Al-Salibi I. Q. 2004. P. 339.

³⁸⁶ Al-Asqalani I. J. Fath al-Bari: Sharh Sahih al-Bukhari. Damascus: Dar al-Fayha, 1997. Vol. 6. P. 642, no. 3489.

³⁸⁷ Al-Nail M. A. Tafsiral-Imam Mujahid ibn Jabr. Nasr: Dar al-Fikr al-Islami al-Hadithah, 1989. P. 610.

нием³⁸⁸. Из внимательного изучения комментария ар-Рази к аяту становится ясно, что он рассматривает значение и следствия *та'аруф* только для верующих, исключая «неверных». Он утверждает, что «этот аят – объяснение и подтверждение предыдущих аятов [запрещения насмешек и злословия]». Что касается «неверных», по мнению ар-Рази, «допустимо насмеяться над ними и оскорблять их из-за их [неверной] религии и веры»³⁸⁹. Другая причина эксклюзивистского настроения ар-Рази в отношении данного аята состоит в том, что он посвящен проблеме социального равенства. По словам ар-Рази, неверующих нельзя сравнивать с верующими, потому что «неверующий и верующий – это два несовместимых вида, ибо неверующий неодушевленный и ниже животных, в то время как верующий – это тот, кого мы подразумеваем под человеком»³⁹⁰. И, наконец, он упоминает о наличии в аяте фразы «самый почитаемый перед взором Аллаха» (К. 49: 13), но ведь «не может быть никакой чести [уважения] для неверующего, поскольку он или она ниже животного и униженнее червя»³⁹¹.

В классических источниках из области коранической экзегезы мы находим ограничивающие и эксклюзивистские толкования аята – толкования, не признающие вытекающий из него гуманистический подход к познанию другого в процессе религиозного плюрализма. Но все эти интерпретации в значительной степени являются продуктами своего времени, исторического контекста и обстоятельств – преимущественной однородности обществ, которые были разделены культурными границами

³⁸⁸ *Al-Tabari J.* Tafsir al-Tabari. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999. Vol. II. P. 397; *Al-Zamakhsbani M.* Al-Kashshaf 'an Haqa'iq al-Tanzil. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995. Vol. 4. P. 365.

³⁸⁹ *Al-Razi F.* Mafatih-al-Ghayb. Beirut: Dar al-Fikr, 2002. Vol. 14. P. 137.

³⁹⁰ Ibid. P. 138.

³⁹¹ Ibid. Pp. 140–141.

и окружены религиозными войнами. Так оно и было в случае Абу Бакра Мухаммада ар-Рази.

Обращения к толкованию айата К. 49: 13 в некоторых современных экзегетических источниках демонстрируют очевидность принципиальности роли современного контекста в выделении цели познания другого. Некоторые современные толкователи, приняв гуманистический подход, продемонстрировали новое понимание айата. Сайид Кутб, например, отмечает, что цель сплочения людей в нации и племена не в том, чтобы они «разжигали конфликты и враждовали», а, скорее, в том, чтобы люди могли узнать друг друга и жить мирно вместе³⁹². Кроме того, он заявляет, что благодаря осознанию этой цели «ислам разворачивает свою глобальную человеческую систему под знаменем одного лишь Бога»³⁹³. Хотя смысл этого утверждения спорный, факт заключается в том, что Кутб, в отличие от классических источников, говорит о познании другого и, следовательно, об осуществлении мирной жизни как цели многообразия. Другое поразительное выражение в комментарии Кутба – фраза «глобальная человеческая система», которая, как он считает, должна опираться на Единство и Единственность Бога.

Подобным же образом Ибн Ашур утверждает, что мудрость многообразия заключается в том, что люди узнают друг друга на разных социальных уровнях, начиная с семьи и заканчивая цивилизацией³⁹⁴. Однако важнее отметить следующее. Ибн Ашур связывает цель познания другого с человеческой природой, высказываясь о том, что, понятое как побудительная причина взаимопонимания, многообразие соответствует человеческой природе, тогда как оно же, понятое в аспекте вражды и конфлик-

³⁹² *Qutub S.* In the Shade of the Qur'an. Leicester: The Islamic Foundation. Vol. XVI. P. 97.

³⁹³ *Qutub S.* Fi Zilal-Qur'an. Beirut: Dar al-Shuruq, 1996. Vol. 6. P. 3348.

³⁹⁴ *Ibn Ashur M.* Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 10. Pp. 259–260.

тов, идет с ней вразрез³⁹⁵. Таким образом, связывая предназначение многообразия с человеческой природой, он, кажется, полагает стремление к взаимопониманию в качестве универсальной человеческой цели. Далее, ат-Табатабаи заявляет, что помимо служения в качестве цели многообразия, познание другого выступает костяком общества, а отсутствие этой цели (познания другого), по его мнению, ведет к упадку общества и гибели человечества³⁹⁶.

Поскольку цель познания другого фундаментально важна, Тарик Рамадан (Tariq Ramadan) считает недостаточным знание друг друга на уровне специалистов, указывая, —что даже более важно — на необходимость знания друг о друге на уровне простого человеческого общения³⁹⁷. Соответствующим образом Абделмаджид Наджар (Abdelmajid Najjar) в своем комментарии к аяту К. 49: 13 высказывает предположение о том, что взаимное знание друг о друге, т. е. *та'аруф*, следует понимать как целостный процесс, который сосредоточен главным образом на трех аспектах: солидарности, консультации (совещании) и заповеди о том, что есть благо³⁹⁸. Толкование *та'аруф* Наджара, как представляется, делает понятнее тезис Рамадана. Иными словами, познание другого, которое понимается как солидарность, акцентирует внимание на понимании его на уровне простого человеческого общения, тогда как, понятое как консультация, оно сосредотачивается в среде специалистов. В свою очередь заповедь о том, что есть благо, т. е. понимание границ доброго по-

³⁹⁵ Ibid., p. 260.

³⁹⁶ *Al-Tabatabai M.* Al-Mizan fi Tafsiral-Qur'an. Beirut: Mu'assasah al-Aclamī, 1972. Vol. 18. P. 326.

³⁹⁷ *Ramadan T.* Interreligious Dialogue from an Islamic Perspective // *Timmerman C., Segart B.* (eds.) How to Conquer the Barriers to Intercultural Dialogue: Christianity, Islam and Judaism. Brussels: P.I.E, Peter Lang, 2007. Pp. 85–104.

³⁹⁸ *Najar A.* The Islamic Civilizing Process. Beirut: Dar al-Gharb al-Islama, 1999. Vol. I. Pp. 59–63.

ступка, может подчеркнуть важность познания другого на всех уровнях взаимоотношений.

Таким образом, истолкованный в свете современного цивилизационного контекста, данный аят открывает новые географические, социальные и психологические измерения цели познания другого, *та'аруф*. Фактически многообразие, которое выражает аят, можно рассматривать как универсальный источник знаний, который психологически связан с природой человека и, следовательно, с процессом понимания себя в свете другого.

Итак, анализ исторического, текстуального и современного цивилизационного контекстов аята К. 49: 13 показал, что цель познания другого – универсальная цель Корана. Кроме того, вдобавок к универсальности, эта цель создает ось процесса миростроительства, которая соответствует человеческой природе. Именно по этой причине Коран может полагать стремление к взаимопониманию в качестве одной из основных целей нормативного религиозного плюрализма. Значит, допустимо сказать, что установление в качестве цели познания другого разрушит предрассудки, стереотипы и стремление к превосходству и господству, которые являются основными препятствиями для нормативного религиозного плюрализма, или, как отмечает Джереми Хенцелл-Томас (Jeremy Hanzell-Thomas):

«Мы должны очистить мышление от предубеждения, условностей, ложных представлений и непроанализированного (unanalyzed) воздействия власти – от „идолов человеческого разума“, которые искажают и обесцвечивают истинную природу вещей, и вместо этого положиться на прямой опыт, восприятие, наблюдение и „истинную индукцию“ как на методы получения твердого знания»³⁹⁹.

³⁹⁹ Hanzell-Thomas J. The Challenge of Pluralism and the Middle Way of Islam.

4.2

Сотрудничество с другими (помощь другим) в достижении праведности и благочестия: взаимововлеченность – та‘āвун

В этом разделе в качестве цели нормативного религиозного плюрализма будет рассмотрено другое повеление Корана, которое касается межрелигиозных отношений. Суть его заключается в необходимости сотрудничества с другими в достижении праведности и благочестия. Из анализа, произведенного в предыдущем разделе, можно сделать вывод о том, что познание другого, а значит и осуществление взаимопонимания, может рассматриваться как одна из основных целей религиозного плюрализма в Коране. Однако, согласно Корану, содействие познанию другого и взаимопониманию последователей различных религиозных конфессий должно привести к достижению цели более высокого уровня, а именно к сотрудничеству. Именно переход от познания другого к сотрудничеству означает переход от простого сосуществования или взаимодействия ко взаимному участию в процессе религиозного плюрализма. На самом деле, такой элемент включенности ставит предназначение сотрудничества на более высокий уровень, чем уровень простого познания другого.

Тем не менее анализ классической экзегезы Корана выявляет ряд источников для рассмотрения, в которых стоит вопрос о противоречивости и проблематичности взаимной вовлеченности и сотрудничества. В этих источниках утверждается, что сотрудничество ограничено исключительно мусульманами, поскольку сотрудниче-

ство с представителями других религий было упразднено. В этом случае необходимо тщательно изучить текст Корана через призму вопроса о сотрудничестве. Ниже представлен наиболее важный из тех аятов Корана, которые имеют отношение к этому вопросу:

«О верующие! Не нарушайте святость обрядовых знамений Аллаха и священного месяца. Не считайте дозволенным покушаться на жертвенных животных, или животных из тех, что увенчаны, или людей, которые приходят к Священному дому, стремясь к милости и довольству своего Господа. Когда же вы освободитесь от ихрама, то можете охотиться. И пусть ненависть людей, которые (однажды) помешали вам пройти к Священной мечети, не подтолкнет вас на преступление (и враждебность с вашей стороны). Помогайте друг другу в благочестии и богобоязненности, но не помогайте друг другу в грехе и вражде. Бойтесь Аллаха, ведь Аллах Сильный в наказании» (К. 5: 2).

В общем и целом, представленный выше аят регулирует некоторые аспекты отношений между мусульманами и Богом, а также между мусульманами и последователями иных религий. Получив приказ не нарушать заповеди Божьи, верующие были обязаны гарантировать неприкосновенность животных, которые должны быть принесены в жертву, а также неприкосновенность людей, мирно посещающих Священную мечеть. Точно таким же образом мусульманам было приказано сотрудничать в праведности и благочестии с теми политическими, которые закрыли от мусульман двери Священной мечети во время худаيبийского перемирия, а отнюдь не мстить им.

Возвращаясь к вопросу об отмене аятов, существует утверждение, что аят К. 5: 2 был якобы упразднен и заменен другими аятами, которые приказывают мусульма-

нам сражаться и убивать многобожников. Создается впечатление, что утверждение об отмене ограничивает отношения между мусульманами и многобожниками только борьбой и взаимным уничтожением.

Для проверки данного утверждения необходимо начать с его исторического аспекта. В этом отношении ат-Табари упоминает, что ученые единодушны в том, что аят был упразднен. Однако существуют разногласия по поводу того, был ли он упразднен частично или полностью.⁴⁰⁰ Ад-Даххак, например, утверждает, что был упразднен весь аят⁴⁰¹, а ал-Муджахид отмечает, что отменена была только часть о венцах из мекканской коры (увенчивающих жертвенных животных) из соображений благосостояния окружающей среды⁴⁰². Сам же ат-Табари полагает, что была отменена следующая часть айата: «Не нарушайте святость обрядовых знамений Аллаха и священного месяца. Не считайте дозволенным покушаться на жертвенных животных, или животных из тех, что увенчаны, или людей, которые приходят к Священному дому <...>» (К. 5: 2)⁴⁰³. Вне зависимости от разногласий, все ученые, утверждающие, что аят был отменен, согласны с тем, что он был заменен следующим аятом Корана:

«Когда же завершатся Священные месяцы то разите многобожников где бы вы их ни обнаружили, берите их в плен, осаждайте и устраивайте для них любую засаду. Если же они раскаются станут творить молитву и ми-

⁴⁰⁰ *Al-Tabari I. J.* Tafsir al-Tabari. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999. Vol. 4. P. 398.

⁴⁰¹ *Al-Zawaiti M.* Tafsiral-Dahhak. Cairo: Dar al-Salam, 1999. Vol. I. P. 316.

⁴⁰² *Al-Nail M. A.* Tafsir al-Imam Mujahid ibn Jabr. Nasr: Dar al-Fikr al-Islami al-Hadithah, 1989. P. 299.

⁴⁰³ *Al-Tabari I. J.* Tafsir al-Tabari. Vol. 4. P. 400.

лостыню, то отпустите их, Аллах – Прощающий, Милосердный» (К. 9: 5).

Хотя ад-Даххак и утверждает, что аят К. 5: 2 был отменен аятом К. 9: 5, он, как представляется, вступает в противоречие с этим заявлением, когда высказывается в пользу мнения о том, что и сам аят К. 9: 5 был упразднен другим аятом: «<...> или милуйте, или же берите выкуп <...>» (К. 47: 4)⁴⁰⁴.

Проблематичность утверждений ад-Даххака заключается в том, что, хронологический порядок сур «К. 47 – К. 9 – К. 5» (о чем упоминал аз-Заркаши⁴⁰⁵) не свидетельствует в пользу мнения об упразднении аята К. 9: 5. Кроме того, принятие его утверждения об упразднении аята К. 5: 2 нарушит святость заповедей Бога. Безусловно, подобного не утверждал ни один мусульманский ученый в истории.

Перейдем к заявлению Муджахида, суть которого заключается в том, что отменена была только часть аята о коре мекканских деревьев в связи с природоохранными мотивами. Данное утверждение также нельзя принять, поскольку в тексте Корана ничего не говорится о коре мекканских деревьев. На самом деле, «венцы» могут быть прочитаны как опознавательные знаки, которые подчеркивают неприкосновенность людей и животных, отмеченных ими. Фактически нет никаких доказательств, подтверждающих заявление Муджахида об упразднении аята.

Ат-Табари утверждает, что, согласно большей части толкований, Божественная заповедь верующим не нарушать святости «<..> людей, которые приходят к Священному дому, стремясь к милости и довольству свое-

⁴⁰⁴ *Al-Zawaiti M.* Tafsiral-Dahhak. Vol. I. P. 398.

⁴⁰⁵ *Al-Zarkashi B.* Al-Burhan fi'Ulum al-Qur'an. Vol. I. P. 194.

го Господа» (К. 5: 2) касалась только многобожников. Однако далее он отмечает:

«Нет никаких сомнений в том, что эта часть [„люди, которые приходят к Священному дому, стремясь к милости и довольству своего Господа“] была упразднена айатом „<...> то разите многобожников, где бы вы их ни обнаружили, берите их в плен, осаждайте и устраивайте для них любую засаду“ (К. 9: 5), поскольку в ином бы случае существовало противоречие одновременного повеления блясти неприкосновенность язычников и сражаться с ними. Среди ученых существует единодушное мнение о том, что *с людьми войны среди язычников надлежит бороться и убивать их*. Если *под язычниками подразумеваются те из них, кто относится к людям войны*⁴⁰⁶, то нет никаких сомнений в том, что он [айат К. 5: 2] упразднен»⁴⁰⁷.

Заявление ат-Табари дает ясное понимание того, что его вывод об упразднении был сделан с опорой на категорию людей войны среди язычников. Отсюда становится понятно, что под отменой подразумевается акт уточнения, конкретизации общего правила айата, но не его изменения. Однако такой вывод не берет в расчет существование мирных язычников, о которых идет речь в айате К. 5: 2. В действительности неоднозначный характер термина «отмена» и отсутствие у ат-Табари разграничения воинствующих и мирных многобожников открывают путь для спекуляций и вводящих в заблуждение выводов.

Важно также отметить, что есть другие ученые, считающие айат К. 5: 2 *мухкам*, не подлежащим упразднению. Аз-Замахшари, например, так обращается к ал-Хасану ал-

⁴⁰⁶ Курсив автора.

⁴⁰⁷ *At-Tabari I. J. Tafsir al-Tabari. Vol. 4. Pp. 400–401.*

Басри: «В суре „Ал-Ма’ида“ ничего не отменено»⁴⁰⁸. В подобном же духе Абу Майсара заявляет: «В суре содержится восемнадцать обязательств, *фар’ида*, и они никоим образом не отменены»⁴⁰⁹. Более того, аз-Замахшари приписывает Пророку хадис, в котором последний утверждает:

«Сура „ал-Ма’ида“ последняя из ниспосланных сур Корана, поэтому относитесь ко всему допускаемому в ней как к допустимому, а ко всему недопускаемому – как к недопустимому»⁴¹⁰.

Содержание данного хадиса передается ал-Касимом ибн Салламом в его книге «*Фад’ил ал-Кур’ан*» через следующую цепочку передатчиков: «Передаем со слов Абу ал-Иамана, который передавал со слов Абу Бакра ибн Абдуллы ибн Абу Мар’иам, который слышал от Думры ибн Хабиба и от Атийи ибн Кайса, который сказал: „Пророк, да благословит его аллах и приветствует, сказал <...>“». Затем приводится хадис, к которому мы обращались выше⁴¹¹.

Однако в цепи передатчиков имеется разрыв между Думрой ибн Хабибом (вместе с Атийей ибн Кайсом) и Пророком. Иными словами, в цепочке пропущено имя сподвижника Пророка, поскольку и Думра ибн Хабиб⁴¹², и Атийя ибн Кайс⁴¹³ были последователями (*таби’ун*) Изза этого разрыва хадис определяют как *мурсал* (хадис, це-

⁴⁰⁸ *Al-Zamakhsari M. Al-Kashshaf ‘an Haqa’iq al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kutub al-Tlmiyyah, 1995. Vol. I. P. 590.

⁴⁰⁹ Ibid.

⁴¹⁰ Ibid.

⁴¹¹ *Ibn Sallam A. Y. Fada’l al-Qur’an wa Ma’alimuh wa Adabuh*. The Kingdom of Morocco: Wizarah al-Awqaf wa al-Shu’un al-Islamiyyh, ed. by *Al-Khaiati A.*, 1995. Vol. 2. P. 45, no. 444.

⁴¹² *Al-Asqalani I. J. Tahdib al-Tahdhib*. Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 2001. Vol. 2. P. 229.

⁴¹³ Ibid. Vol. 3. Pp. 115–116.

почка передачи которого доходит только до поколения последователей) и относят к слабым хадисам (*да'иф*). Более того, один из рассказчиков, Абу Бакр ибн Абдулла ибн Абу Марйам, подвергся критике со стороны ученых-хадисоведов, единодушных в том, что он слабый передатчик хадисов⁴¹⁴. Хотя именно этот хадис аз-Замахари использует в качестве свидетельства против отмены аятов из суры «*Ал-Ма'ида*», здесь он неубедителен, а значит и его утверждение не может быть принято. Тем не менее существует еще один хадис, в котором тот же смысл передается через другую цепочку передатчиков и который считается достоверным. Ахмад ибн Ханбал передает его следующим образом:

«Передаем со слов Абдуррахмана ибн Махди, который передавал со слов Муавийи, передававшего со слов Абу аз-Захирийи, передававшего со слов Джубайра ибн Нуфайра, который сказал: „Я пришел с визитом к Аише, и она спросила меня, читаю ли я суру “*Ал-Ма'ида*”. Я ответил: “Читаю”. Она сказала: “Она последняя из ниспосланных, а значит допустимое в ней считайте допустимым, а недопустимое в ней считайте недопустимым”. Я также спросил ее о том, какого нрава был Пророк, и она ответила: “В Коране весь его нрав”»⁴¹⁵.

После тщательного рассмотрения вопроса хадисовед Шуайб ал-Арнаут (Shuaib al-Arnaut) приходит к выводу о том, что цепочка передатчиков хадиса является достоверной и все передатчики заслуживают доверия (*сикам*)⁴¹⁶. В отношении этого же хадиса ал-Хаким (Muhammad al-Ha-

⁴¹⁴ Ibid. Vol. 4. P. 490.

⁴¹⁵ *Ibn Hanbal A.* Al-Musnad. Cairo: Dar al-Hadith, 1995. Vol. 17. P. 623, no. 25424.

⁴¹⁶ *Ibn Hanbal A.* Musnad al-Imam Ahmad. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, edited by Shuaib al-Arnaut, 2001. Vol. 42. P. 353, no. 57425.

kim) в своем трактате «Ал-Мустадрак» заключает, что «хадис достоверный и соответствует условиям Двух шейхов»⁴¹⁷, но они его не записали»⁴¹⁸. Из всего этого следует, что оба хадиса, взятые вместе, представляют собой надежное доказательство того, что «Ал-Ма'ида» – последняя из ниспосланных сур. Соответственно, аз-Заркаши в своей хронологической расстановке глав Корана тоже считает «Ал-Ма'ида» последней ниспосланной сурой. Он также отмечает, что в своей Прощальной проповеди (во время его последнего хаджа) Пророк читал айаты из «Ал-Ма'иды». После того, как пророк Мухаммад произнес проповедь, был ниспослан следующий аят Корана:

Сегодня те, кто отвергает веру, оставили всякую надежду (отвратить вас) от вашей религии (К. 5: 3)⁴¹⁹.

Утверждение аз-Заркаши подтверждается Умаром ибн ал-Хаттабом, который передает рассказанное ему однажды иудеем:

«Иудей сказал ему: „О повелитель правоверных! Есть в вашем Писании один аят, который вы [мусульмане] читаете, (и я думаю, что) если бы он был ниспослан иудеям, то мы обязательно отмечали бы день (его ниспослания) как праздник“. (Умар) спросил: „И какой же это аят?“. Тот сказал: „Сегодня Я довел до совершенства для вас вашу религию, и довел до конца Свою милость вам, и одобрил для вас ислам в качестве религии“ [К. 5: 3]. Умар сказал: „Нам известен этот день и то место, где (этот аят) был ниспослан пророку, да благословит его

⁴¹⁷ Под термином «Два шейха» в хадисоведении понимаются ал-Бухари и Муслим.

⁴¹⁸ *Al-Hakim M. Al-Mustadrak ʿala al-Sahthayn*. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿamiyyah, edited by Mustafa Ata, 1990. Vol. 2. P. 340, no. 3210.

⁴¹⁹ *Al-Zarkashi B. Al-Burhan fi'Ulum al-Qur'an*. Vol. 1. P. 194.

Аллах и приветствует. Это была пятница, когда он стоял на Арафате [т. е. день хаджа]“»⁴²⁰.

В таком случае учитывая, что «*Ал-Ма'ида*» была последней сурой из ниспосланных Пророку, любые заявления об отмене в отношении суры в целом или в отношении конкретного айата К. 5: 2 следует считать нелогичными. Данный вывод подтверждается мнениями Абу Муслима ал-Исфахани⁴²¹, Мухаммада Абу Захра⁴²², покойного Мухаммада ал-Газали⁴²³ и других ученых, которые не видят абсолютно никаких оснований для отмены какого-либо айата Корана.

В конечном счете, как показал исторический анализ, не существует достоверных доказательств в пользу заявления об отмене айата К. 5: 2. Кроме того, как место суры «*ал-Ма'ида*» в хронологии, так и достоверный хадис о ней предлагают убедительные доказательства того, что ничего из содержания суры не было упразднено.

Здесь нам также необходимо рассмотреть предложение «помогайте [*та'авану*] друг другу в благочестии и богобоязненности», содержание которого связано с предназначением сотрудничества. Дело в том, что охват повеления помогать (*та'авану*, перевод понятия – из тафсира Йусуфа Али) эксклюзивистски ограничивают. Ат-Табари, например, как представляется, ограничивает возможность этого сотрудничества верующими, заявляя: «Значение слов „Прилагайте совместные усилия в благочестии и богобоязненности“ (К. 5: 2) состоит в помощи друг другу:

⁴²⁰ *Al-Bukhari M. Sahih al-Bukhart. Beirut: Dar al-'Arabiyyah. Trans. by Khan M. M., 1985. Vol. I. P. 38, no. 43.*

⁴²¹ Мусульманский ученый (ум. 934 г.), который повлиял на Фахруддина ар-Рази.

⁴²² *Zahrah M. A. Zahrah al-Tafasir. Dar al-Fikr al-'Arabi, n. d.). Vol. I. P. 41.*

⁴²³ *Al-Ghazali M. Nazarat fi al-Qur'an. Cairo: Nahdah Misr, 2005. P. 194.*

помогайте – о верующие! – друг другу в благочестии»⁴²⁴. Для опровержения этой эксклюзивистской трактовки следует изучить текстологический контекст и смысл айата К. 5: 2.

С точки зрения текстуального контекста айата в первую очередь нужно отметить, что с самого начала сура инклюзивным (включающим других) образом повелевает исполнять все соглашения и обязательства: «О верующие! Исполняйте (все) обязательства» (К. 5: 1).

Цель присоединения арабского определенного артикля «ал» к слову *укӯд* (*ал-укӯд*), обязательства, заключается в демонстрации включающего (инклюзивного) характера всех обязательств, *истиғрақ ал-джин*⁴²⁵. Иными словами, грамматическая функция определенного артикля указывает на то, что верующие обязаны выполнять все свои соглашения и обязательства наравне со всеми людьми. На самом деле, это своего рода инклюзивное сотрудничество в праведности.

Кроме того, следует обратить внимание на текстуальный контекст айата К. 5: 5, в котором упоминается, что благая пища и целомудренные женщины людей Писания дозволены мусульманам. Если бы сотрудничество сузилось исключительно до мусульман, то, конечно, такое законодательство можно назвать весьма спорным. Фактически сура «*Ал-Ма'ида*» широко поднимает вопросы, которые имеют отношение к людям Писания, да и само название суры подчеркивает необходимость всестороннего сотрудничества, основанного на праведности и благочестии.

И здесь мы не можем также и игнорировать общий контекст Корана, который также не поддерживает исключение определенных людей из сотрудничества. Во

⁴²⁴ *Al-Tabari J.* Tafsir al-Tabari. Vol. 4. P. 405.

⁴²⁵ *Ibn Ashur M.* Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 3. P. 74.

многим это связано с тем, что Коран во многих местах поощряет всестороннее сотрудничество с другими в праведности. Например, мы можем прочитать в суре «*Ам-Тaubа*» следующее:

«Если же какой-либо многобожник попросит у тебя убежища, то предоставь ему убежище, чтобы он мог услышать Слово Аллаха. Затем доставь его в безопасное место потому что они люди, у которых нет знаний».
(К. 9: 6)

Приведенный выше аят (ниспосланный в одной из последних мединских сур) явно поощряет сотрудничество с многобожниками в благодати. Поэтому до тех пор, пока исламская концепция сотрудничества с другими людьми регулируется праведностью и благочестием, кажется по меньшей мере неразумным предполагать, что ее охват ограничивается исключительно мусульманами. Аналогичным образом, согласно Корану, потенциальным результатом всестороннего сотрудничества является взаимная любовь:

«Может быть, Аллах установит дружбу между вами и теми, с кем вы (сейчас) враждуете. Аллах – Всемогуший. Аллах – Прощающий, Милосердный». (К. 60: 7)

Возвращаясь к текстуальному контексту айата К. 5: 2, мы сфокусируемся непосредственно на той части, которая связана с императивом сотрудничества, помощи:

«Не считайте дозволенным покушаться <...> которые приходят к Священному дому, стремясь к милости и довольству своего Господа. Помогайте друг другу в благочестии и богобоязненности, но не помогайте друг другу в грехе и вражде». (К. 5: 2)

Данный аят имеет отношение к историческому конфликту, который произошел между многобожниками и мусульманами во время худаيبийского перемирия, когда первые не позволили вторым, включая Пророка, посетить Каабу. В частности, в целях предотвращения совершения мусульманами возможных нарушений данный аят, с одной стороны, предписывает отстранение от исторического контекста конфликта, а с другой – сотрудничество в праведности и благочестии. Два императива объединяются через союз, известный в арабской грамматике под именем «*vāw al-‘amf*» (особый вид союза «и»). Данный союз указывает на связь между двумя порядками. Иными словами, аят устанавливает сотрудничество в инклюзивном смысле на благородном основании отстраненности от исторического конфликта. Таким образом, благодаря смыслу союза «*vāw al-‘amf*» прошлое примиряется с настоящим⁴²⁶.

Идея примирения прошлого и настоящего через всестороннее сотрудничество в праведности и благочестии может быть выведена из комментария к аяту аз-Замахшари. Он отмечает, что сотрудничать в праведности и благочестии значит прощать, тогда как запрет на сотрудничество в грехе и злобе означает повеление не мстить⁴²⁷. Понятно, что те, кого нужно прощать, не совершая мести им, – многобожники. Это, в свою очередь, означает, что сотрудничество в праведности и благочестии, согласно Корану, обладает гуманистическими измерениями (*humanistic dimensions*). Кроме того, Ибн Ашур определяет повеление сотрудничать в праведности и благочестии в качестве основания (*ta‘līl*) запрета ме-

⁴²⁶ Тонкие нюансы использования союза «*vāw al-‘amf*» теряются в английском (и, соответственно, русском) переводе.

⁴²⁷ *Al-Zamakhshari M. Al-Kashshaf ‘an Haqa’iq al-Tanzil. Vol. 1. P. 591.*

сти⁴²⁸. Будучи людьми, мы должны приносить добро друг другу. В целом это означает, что сотрудничество в праведности и благочестии как таковое представляет собой направление нравственного действия, которое выдвинуто Кораном в качестве основной цели человеческих отношений.

В комментарии ал-Куртуби гуманистические аспекты сотрудничества во благо представлены более ярко. Он отмечает, что «Божественное предписание помогать друг другу в праведности и благочестии адресовано всем людям»⁴²⁹. Более того, в своем комментарии к аяту 5:2 Ибн Кайим ал-Джаузийя делает вывод о том, что «целью человеческих отношений является сотрудничество в праведности и благочестии <...> эта цель достигается в соответствии с мудростью Божьей, сотворившей людей с постоянной потребностью взаимопомощи и сотрудничества»⁴³⁰. Следовательно, помимо ее инклюзивности, в заключении ал-Джаузийи цель сотрудничества в праведности и благочестии также определяется в качестве неизменного Божественного закона земного мира.

Следовательно, как текстологический контекст, так и само значение аята К. 5: 2 доказывают универсальность императива позитивного сотрудничества, исключая любое эксклюзивистское толкование в его отношении.

Что касается цивилизационного контекста современного мира, у нас есть беспрецедентное доказательство значимости этой концепции для мирного существования человечества. Всеобщее человеческое сотрудничество в добрых делах резонирует, возможно, более глубоко, чем когда-либо прежде, в эпоху, которая становится свиде-

⁴²⁸ *Ibn Ashur M.* Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 3. P. 87.

⁴²⁹ *Al-Qurtubi M.* Al-Jami' fi Ahkam al-Qur'an. Beirut: Dar al-Fikr, 1998. Vol. 3. P. 18.

⁴³⁰ *Al-Janziyyah I. Q.* Zadal-Muhajir. Cairo: Dar al-Hadith, edited by Said Ibrahim Sadiq, n. d. P. 10.

тельницей растущей глобальной интеграции и необходимости глобального устойчивого мира между людьми. Следовательно, именно в этом может заключаться одна из причин, в силу действия которых ряд современных экзегетов подчеркивали цель сотрудничества в праведности и благостечии, полагая ее незаменимым принципом общественного устройства. Например, Мухаммад Рашид Рида заявляет, что «сотрудничество является одним из столпов социального руководства в Коране»⁴³¹. Конечно, факт в том, что люди по природе существа общественные, но Рида, возможно, имел в виду, что люди естественно ориентированы на сотрудничество в произвольном смысле, а Коран же привел их к такому типу сотрудничества, которое связано с праведностью и благочестием, ведь сотрудничество во грехе и злобе запрещено. Таким образом, праведность (*бирр*) в аяте К. 5: 2 понимается в самом широком смысле как нравственное отношение к людям, включающее понимание прав человека⁴³². С другой стороны, злоба, или, скорее, агрессия (*удвāн*), понимается в самом широком смысле как аморальное отношение к людям, т. е. агрессия, направленная против человеческой жизни, собственности и достоинства⁴³³.

Другой современный толкователь, ат-Табатабаи, определяет сотрудничество в праведности и благочестии и отказ от сотрудничества во грехе и злобе в качестве «принципов исламской религии»⁴³⁴. Что еще более поразительно, аш-Шарави утверждает следующее: «Именно сотрудничество в праведности и благочестии делает веру

⁴³¹ *Rida M. R. Tafsir al-Manar*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999. Vol. 6. P. 107.

⁴³² *Al-Sadi A. Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000. P. 219.

⁴³³ *Ibid.*

⁴³⁴ *Al-Tabatabai M. Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Vol. 5. P. 166.

универсальной проблемой»⁴³⁵. Его заявление имеет первостепенное значение для процесса нормативного религиозного плюрализма, поскольку оно универсализирует ислам на основании всестороннего сотрудничества в праведности и благочестии. Здесь стоит отметить парадокс, с которым сталкиваются сторонники отмены, – требование ограничения сотрудничества с «другим» входит в противоречие с искренним призывом «другого» к универсальности ислама.

Подводя итог, стоит отметить, что некоторые классические источники толкования Корана считают аят К. 5: 2 отмененным, тогда как другие ограничивают императив праведного сотрудничества только мусульманами. Такие интерпретации, с одной стороны, создают впечатление, что ислам – это совершенно эксклюзивистская религия, а с другой – открывают широкие возможности для спекуляций и вводящих в заблуждение выводов. Однако, как показал анализ аята К. 5: 2, повеление помогать друг другу в праведности и благочестии не подлежит ни отмене, ни ограничению. Таким образом, универсальность предписания Корана о сотрудничестве в праведности и благочестии может служить основной целью взаимодействия религиозных общностей в процессе нормативного религиозного плюрализма.

4. 3

Соревноваться с другими в добрых делах: совместный вклад – тас̣абук

Преыдушие разделы настоящей главы были посвящены двум основным целям коранического нормативного религиозного плюрализма: познанию других и со-

⁴³⁵ *Al-Sharawi M. Tafsir al-Sha'rawi. Cairo: Akhbar al-Yawm, 1991. Vol. 5. P. 2906.*

трудничеству с другими. Как уже было объяснено, первая из них выявляет необходимость взаимопонимания, тогда как последняя указывает на совместное участие в процессе поддержания религиозного плюрализма. В этом разделе рассматривается третий коранический императив, а именно: соревнование друг с другом в добрых делах. Будучи важной целью нормативного религиозного плюрализма, соревнование друг с другом в добрых делах, в отличие от двух предыдущих целей, подчёркивает значимость поступка, деятельного вклада.

Иначе говоря, эти три цели отражают в себе восходящее движение от простого понимания к активному участию в процессе реализации нормативного религиозного плюрализма, которое превращает его в динамичный процесс.

Цель соревноваться друг с другом в добрых делах выводится главным образом из двух следующих коранических аятов:

«У каждого есть цель, к которой Аллах его поворачивает⁴³⁶. Соревнуйтесь же друг с другом во всем, что благо. Где и когда бы вы ни были, Аллах соберет вас вместе. Аллах властен над всеми вещами» (К. 2: 148).

«Суди же их согласно тому, что ниспослал Аллах, и не потакай их желаниям, уклоняясь от явившейся к тебе истины. Каждому из вас Мы установили закон и путь. Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, но (Его замысел в том), чтобы разделить вас и испытать тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он поведаст вам о том, о чем вы спорите» (К. 5: 48).

⁴³⁶ Это альтернативный перевод, сделанный Абдуллою Йусуфом Али.

В целом, значение обоих стихов образует идею, согласно которой, несмотря на существование многообразия, наши усилия должны быть направлены на то, чтобы соревноваться друг с другом в добрых делах. Таким образом, предписание соревноваться друг с другом в контексте разнообразия можно считать значимой целью нормативного религиозного плюрализма.

Тем не менее классические толкователи Корана вновь ограничивают сферу действия данного стиха, избирая эксклюзивистский, исключающий смысл идеи соревнования в добрых делах, т. е. адресуют её лишь мусульманам, а не всему человечеству. Фактически в этих источниках преобладает эксклюзивистский подход. Например, ат-Табари следующим образом комментирует аят К. 2: 148:

«Слова Бога „соревнуйтесь же друг с другом во всем, что благо“ (К. 2: 148) означают: [здесь ат-Табари говорит напрямую от лица Бога] Я разъяснил вам истину, о верующие, и повёл вас *киблой* (направлением), от которой отклонились иудеи, христиане и все другие общины. Поэтому, в знак благодарности вашему Богу, приступайте к совершению праведных дел... И, дабы не сбиться с пути, подобно другим общинам, придерживайтесь своей *киблы* и не теряйте её, как они»⁴³⁷.

Ат-Табари подкрепляет данное заявление ссылкой на Катаду ибн Диаму, согласно которому значение выражения «соревнуйтесь же друг с другом во всем, что благо» подразумевает, что мусульмане не должны потерпеть поражение в следовании своей *кибле*⁴³⁸.

⁴³⁷ *Al-Tabari I. J. Tafsir al-Tabari. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999. Vol. 2. P. 33.*

⁴³⁸ Курсив автора.

И всё же некоторые из подобных предположений классической экзегетики обнаруживают собственную несогласованность с эксклюзивистскими притязаниями. Например, если значение стиха К. 2: 148 ат-Табари ограничивает призывом соревноваться в добрых делах, адресованным исключительно мусульманам, то в случае К. 5: 48 он явным образом снимает данное ограничение, чтобы включить в сферу действия аята всех людей. Это становится понятно из контекста его комментария к аяту К. 5: 48, а ещё более ясно – из использования общепринятого слова *на́с* (люди) с его обобщающим значением. Согласно ат-Табари, значение выражения «состяжайтесь же в добрых делах» (К. 5: 48) следует понимать следующим образом: «О люди! Приступайте к совершению добрых дел⁴³⁹ и становитесь ближе к вашему Богу»⁴⁴⁰.

Непоследовательность снова даёт о себе знать в комментариях Ибн Ашура к этим двум стихам Корана. Как представляется, в отношении аята К. 2: 148 он занимает в высшей степени эксклюзивистскую позицию, утверждая, что обязательное требование соревноваться в добрых делах относится лишь к мусульманам. Оно высказано в первую очередь для того, чтобы отвлечь их от любых споров с людьми Писания по поводу *киблы* и сосредоточить усилия на решении проблем мусульманской общины⁴⁴¹. Вступая в противоречие с данной точкой зрения, Ибн Ашур внезапно становится инклюзивистом, когда дело доходит до аята К. 5: 48, и высказывается в пользу утверждения многообразия, одобряя состязания во всех добродетелях, указанных в стихе и воспринимая послание аята как адресованное всему человечеству. По сло-

⁴³⁹ Ibid.

⁴⁴⁰ *Al-Tabari I. J. Tafsir al-Tabari*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999. Vol. 4. P. 614.

⁴⁴¹ *Ibn Ashur M. Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunis: Maison Souhnoun, n.d. Vol. 1. P. 42.

вам ученого, многообразие является результатом свободы выбора, дарованной Богом всему человечеству. Следовательно, мудрость человеческого соревнования в добрых делах состоит в осмыслении истины познания, нравственности и веры⁴⁴².

Таким образом, в случае объяснения двух данных стихов в экзегетических источниках мы имеем дело с абсолютным эксклюзивизмом или несистематическим инклюзивизмом, который неспособен выделить кораническое предписание соревноваться в добрых делах в качестве универсальной цели человеческих отношений. Для того чтобы обосновать последнюю точку зрения, сначала необходимо изучить текстуальный контекст, в котором присутствуют данные айаты. В этой связи следует отметить, что как сура «Ал-Бакара», так и сура «Ал-Ма'ида» принадлежат мединскому периоду, а это значит, что их айаты были ниспосланы в обществе, для которого характерно культурное многообразие. Это повышает вероятность озабоченности этих стихов признанием многообразия в качестве факта земного существования и выделением на основании этого универсальной цели. Сомнителен, напротив, тезис о том, что данные айаты в качестве цели утверждают гомогенное общество.

И в самом деле, текстуальный контекст обоих стихов, как кажется, благоприятен для утверждения универсальности цели состязания в добрых делах. Глядя на аят К. 2: 148, мы увидим, как в ходе дискуссии о *кибле* многообразии подтверждается в качестве факта земного существования. Согласно Корану, ни одна религиозная община никогда не будет следовать *кибле* другой. Дело обстоит так, поскольку «у каждого есть цель, *виджха*, к которой Аллах его поворачивает» (К. 2: 148). Согласно Ибн Ашу-

⁴⁴² Ibid. Vol. 1. P. 42.

ру, *виджха* означает «образ мысли»⁴⁴³, тогда как аш-Шарави поясняет, что значение *виджха* коренится в свободе выбора⁴⁴⁴. Таким образом, в данном текстуальном контексте анализируемые стихи подразумевают, что человеческие когнитивные системы отличаются друг от друга, но, независимо от этого факта, должна существовать некоторая общая цель соревнования в добрых делах (*фастабикӯ ал-хайрāt*).

Что касается стиха К. 5: 48, то нет никаких разногласий в отношении текстуального контекста, которым является обсуждение трёх Божественных откровений – Торы, Евангелия и Корана. По этой причине ар-Рази утверждает, что выражение «<...> каждому из вас Мы установили закон и путь» обращено к иудеям, христианам и мусульманам⁴⁴⁵. Кроме того, данный стих указывает на разнообразие как на несомненный факт этой жизни: «Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, но (Его замысел в том), чтобы разделить вас и испытать тем, что Он даровал вам» (К. 5: 48). Таким образом, текстуальный и исторический контекст обоих аятов выступает обоснованием аргумента, согласно которому данные стихи превращают многообразие в инклюзивную цель соревнования в добрых делах.

Предложение «*состязайтесь же друг с другом во всем, что благо*» / «*состязайтесь же в добрых делах*» («*фастабикӯ ал-хайрāt*»; К. 2: 148; К. 5: 48), – это императив с арабским глаголом «*фастабикӯ*», который обычно передаётся на английский как «*strive together as in a race*» («состязаться друг с другом в гонке»), а также как «*vie with one another, or simply race*» («соперничать друг с другом, или просто состязаться

⁴⁴³ Ibid. Vol. 1. P. 42.

⁴⁴⁴ *Al-Sharawi M.* Tafsir al-Sha'rawi. Cairo: Akhbar al-Yawm, 1991. Vol. 1. P. 638.

⁴⁴⁵ *Al-Razi F.* Mafatih al-Ghayb. Beirut: Dar al-Fikr, 2002. Vol. 6. P. 14.

в скорости»). Но каково точное значение глагола «*фастабикӯ*»? Важно обратить внимание на кораническое использование этого слова, особо отчётливо представленное в суре «*Йусуф*»: «Они бросились к двери, пытаясь опередить друг друга» (К. 12: 25).

Данный стих изображает следующую ситуацию движения: Йусуф и жена Азиза мчатся к двери, которую жена Азиза⁴⁴⁶ заперла. У каждого из них была своя причина добраться туда первым. Её причина – попытаться соблазнить его до того, как он покинет комнату. Таким образом, в основании порыва двух этих людей не лежит некой общей цели.

В другой части суры «*Йусуф*» упомянуто слово *истабак*: «О отец наш! Мы состязались (бегая наперегонки)» (К. 12: 17). Но здесь, в отличие от аята К. 12: 25, который изображает двигательную активность, слово «*настабик*» означает любое доказательство собственного превосходства в определённом виде деятельности⁴⁴⁷.

Таким образом, кораническое использование слова «*истабак*» показывает, что оно подразумевает некую двигательную активность (цель которой может быть как положительной, так и отрицательной), а также доказательство превосходства в определённой деятельности среди некоторой группы людей.

В таком случае требование *фастабикӯ ал-хайрат* («состязайтесь же друг с другом во всем, что благо» / «состязайтесь же в добрых делах»; К. 2: 148; К. 5: 48) может означать одновременно как активный, динамичный вклад в некоторое дело, так и совершенствование нашего действия для достижения наших целей в меру наших возможностей (обратите внимание: постольку, поскольку оно ведёт к благим це-

⁴⁴⁶ Азиз – титул аристократа или работника суда высокого ранга.

⁴⁴⁷ *Al-Sharawi M. Tafsir al-Sha'rawi. Cairo: Akhbar al-Yawm, 1991. Vol. 11. Pp. 6884–6885.*

лям). Всё это касается и процесса нормативного религиозного плюрализма. По той причине, что стремление опередить (т. е. гонка как таковая) может быть использовано для достижения и положительных, и отрицательных целей, Коран ограничивает соревнование одними лишь благородными и праведными целями, поскольку не одобряет соревнование в любом виде греха, в преступлениях или любых злонамеренных поступках:

«Многие из них, ты видишь, спешат совершать грехи, враждовать и пожирать запретное. Воистину, зло то, что они совершают» (К 5: 62).

Фактически такое сочетание идей конкуренции и добра, которое представлено в Коране, способствует реализации процесса нормативного религиозного плюрализма в служении благородной и гуманной цели, препятствуя его использованию во зло. В этой связи, размышляя над аятом К. 5: 48, христианский теолог Станислав Гродзь (Stanisław Grodz) критически отмечает:

«Сочетание идеи соперничества или состязания с идеей добра является неуместным в современном западном мире, где в последнее время эти термины всё чаще оказываются связаны с циничным способом достижения собственной цели. В рамках такого подхода другие люди рассматриваются в основном как объекты – как противники, соперники или, что ещё хуже, враги. В итоге люди становятся скорее препятствием, нежели источником вдохновения»⁴⁴⁸.

⁴⁴⁸ Grodz S. Vie with Each Other in Good Works: What Can a Roman Catholic Missionary Order Learn from Entering into Closer Contact with Muslims? // Islam and Christian-Muslim Relations. No. 18. Routledge, 2007: pp. 205–218. P. 207.

Другое значение выражения «*фастабикӯ ал-хайфāt*» – соревноваться друг с другом ради морального и духовного развития, которое, в свою очередь, оказывает положительное влияние на все остальные аспекты повседневной жизни. Не стоит и говорить, что в контексте современного мира потребность в духовном и моральном росте оказывается столь жизненно важной, что все религии мира согласны в отношении необходимости её быстрого развития и распространения. И снова следует сослаться на христианскую точку зрения по поводу *фастабикӯ ал-хайфāt*. Итак, Гроздь утверждает следующее:

«На мой взгляд, „соперничество в добрых делах“ предполагает своего рода благородное состязание, которое вдохновляет и побуждает людей совершать благо. Это пространство честности и правдивости, а не притворства. „Соперничество в добрых делах“ также означает такое стремление к духовному развитию, которое не оказывает на других какого-либо давления с целью навязать им постороннюю точку зрения или убеждения, но в то же время даёт возможность ненавязчиво раскрыть перед ними богатство собственной религии и творчески опереться на богатство других традиций»⁴⁴⁹.

В целом, кораническое предписание соревноваться в добрых делах в большинстве экзегетических источников ограничено исключительно мусульманами или, по крайней мере, не подчёркивается систематически в качестве универсальной цели человеческих отношений. Тем не менее изучение текстуального контекста Корана, а также общего контекста и контекста современной цивилизации, раскрывает требование соревноваться в добрых делах в качестве универсального коранического повеления.

⁴⁴⁹ Ibid.

Таким образом, если исходить из текстуального контекста Корана, связанного с обсуждением особой природы различных религий, можно заключить, что кораническое требование настоящего (т. е. подлинного и активного) состязания во всех добродетелях, вдохновляет человечество зарядиться энергией и внести здоровый и деятельный вклад, который ведёт к совершенствованию и развитию общества. В этом смысле универсальное предписание Корана соревноваться в добрых делах представляет собой одну из основных целей нормативного религиозного плюрализма.

4. 4

Взаимная поддержка – тадāфу‘

Ещё одной основной целью нормативного религиозного плюрализма, которую признаёт Коран, является взаимная поддержка различных религий. По сравнению с остальными тремя целями религиозного плюрализма, т. е. взаимопониманием, сотрудничеством и совместным вкладом в духовное развитие, такая цель как взаимная поддержка представляет собой реальное испытание для религиозного сосуществования. Как религиозные люди могут выражать поддержку тем религиям, которые отличаются от их собственной? В этой связи Коран указывает, что, во-первых, цель взаимной поддержки обусловлена по преимуществу необходимостью религиозной свободы, которая выступает в качестве наиважнейшего основания религиозного плюрализма. Во-вторых, она связана с проблемой победы над любым видом угнетения и агрессии из происходящих на земле.

Дальнейшее уточнение представленного выше утверждения о такой цели, как взаимная поддержка, подразумевает изучение соответствующих коранических стихов,

которые посвящены вопросу межконфессиональной поддержки. В этой связи наиболее важные стихи, затрагивающие данный вопрос, содержатся в суре «ал-Хадж»:

«Дозволено тем, против кого сражаются, (сражаться), потому что с ними поступили несправедливо. Воистину, Аллах способен помочь им. (Они) были несправедливо изгнаны из своих жилищ (только за то), что говорили: "Наш Господь – Аллах". Если бы Аллах не удерживал одних людей другими, то были бы разрушены кельи, церкви, синагоги и мечети, в которых премного поминают имя Божье. Аллах непременно помогает тому, кто служит Его (делу). Воистину, Аллах – Всесильный, Могуущественный (Способный воплотить Свою волю» (К. 22: 39–40).

В целом, данные стихи определяют угнетение и в особенности ограничение религиозной свободы в качестве основных причин дозволения использовать силу для самообороны. Они также указывают на то, что отсутствие ответных действий, направленных против угнетения, неизбежно ведёт ко всепоглощающей порче, разрушающей религии⁴⁵⁰.

Однако из-за ограничения охвата этих двух аятов и в силу тех самых причин, которые обусловили необходимость подразумеваемой в них взаимной поддержки (угнетение и ограничение религиозной свободы), ряд источников по коранической экзегезе в очередной раз предлагает нам эксклюзивистское толкование. Например, в своей интерпретации выражения *«если бы Аллах не удерживал одних людей другими»* аз-Замахшари разделяет всё множество людей на мусульман и неверных и утверждает, что многобожники разрушили бы святые места всех религий,

⁴⁵⁰ *Asad M.* The Message of the Qur'an. Bristol: The Book Foundation, 2003. Vol. 1. P. 68.

если бы Бог не сдерживал их с помощью мусульман⁴⁵¹. Аналогичным образом данную часть стиха комментирует ар-Рази: «Бог позволяет последователям Его религии бороться с неверными»⁴⁵². Даже Тантави, обращаясь к этому стиху, продолжает ограничивать закон универсальной поддержки (*тадафу*) проблемой веры и неверия⁴⁵³.

Как представляется, многие толкователи Корана, находясь под влиянием некоторых методологических соображений и отдельных исторических событий, очертили сферу действия взаимной поддержки определёнными идеологическими границами и, таким образом, уменьшили универсальность коранической цели, сведя её к эксклюзивистской устремлённости, имеющей отношение к одной конкретной группе людей. Принимая это во внимание, для того чтобы оспорить эксклюзивистские притязания, нам необходимо изучить все вытекающие из данных аятов исторические, текстуальные и тематические смыслы.

Что касается исторического контекста, в хадисах не было упомянуто ни одного достоверного обстоятельства откровения, имеющего отношение к данным стихам. Однако из содержания суры «Ал-Хаджу» становится вполне ясно, что они были ниспосланы в мединский период. Соответственно, упорядочивая хронологически процесс откровения сур, аз-Заркаши признает, что «Ал-Хаджу» является мединской сурой⁴⁵⁴. Ещё один исторически значимый момент состоит в том, что в интересующих нас аятах, согласно ат-Табари, речь идёт о страдающих от

⁴⁵¹ *Al-Zamakhsbary M.* Al-Kashshaf'an Haqa'iq al-Tanzil. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995. Vol. 3. P. 157.

⁴⁵² *Al-Razi F.* Mafatih al-Ghayb. Beirut: Dar al-Fikr, 2002. Vol. 12. P. 40.

⁴⁵³ *Tantawi M. S.* Al-Tafsir al-Wasit li al al-Qur'an al-Karim. Cairo: Matba'ah al-Sa'adah, 1985. Vol. 9. P. 72.

⁴⁵⁴ *Al-Zarkashi B.* Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an. Beirut: Dar al-Jil, 1988. Vol. 1. P. 194.

религиозных преследований мекканских язычников мусульманах, которые были изгнаны из своих домов и лишены каких-либо прав. Таким образом, именно религиозное преследование привело к хиджре (переселению мусульман из Мекки в Медину)⁴⁵⁵.

Объединяя эти два момента (мединское происхождение суры «Ал-Хадж» и проблему религиозного преследования в Мекке), можно сделать вывод, что стихи К. 22: 39–40 были ниспосланы на самых ранних этапах формирования мединского общества как общества в том числе мусульманского присутствия, т. е. сразу после переселения (хиджры). Иными словами, дозволение вооружённой борьбы в целях самообороны (раскрытое в пассивном залого – «*йукātалун*») от религиозного преследования со стороны мекканцев было ниспослано в мультикультурном обществе Медины, которая предоставила мусульманам убежище. Тот факт, что ниспослание данных стихов произошло в мультикультурной среде Медины (а не в гомогенном обществе Мекки), предполагает необходимость создания объединённого фронта борьбы с угнетением, т. е. инклюзивную взаимную поддержку друг друга различными религиями. Таким образом, именно это могло быть причиной утверждения Пророком т. н. Мединской конституции вскоре после его переселения в город, благодаря которой он реализовал в действии и, следовательно, на практике цель взаимной поддержки, объединив все различные религиозные группы общей подошкой защиты прав человека и сопротивления угнетению.

На самом деле, подразумеваемую инклюзивность взаимной поддержки между религиями можно проследить и на более раннем этапе, т. е. в мекканский период. Широ-

⁴⁵⁵ *Al-Tabari I. J. Tafsir al-Tabari. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999. Vol. 9. Pp. 163–164.*

ко известен тот факт, что Пророк искал поддержку христиан Абиссинии. Кроме того, известен следующий исторический факт: Пророк обратился за советом и поддержкой к христианскому учёному Вараке ибн Навфалу, что вполне ясным образом подчеркнуто в ответе, который Варака дал Мухаммаду, согласившись его поддержать:

«Да, ибо когда бы ни являлся человек с чем-либо подобным тому, что принёс с собой ты, с ним всегда враждовали, но если я доживу до этого дня, то буду помогать тебе как только смогу»⁴⁵⁶.

Обращаясь к текстуальному значению аятов К. 22: 39–40, мы стремимся обнаружить реальную причину дозволения борьбы с угнетением и религиозным преследованием. Таковой не являлась какая-либо идеологическая точка зрения. Поэтому ат-Табари говорит, что значение выражения «*если бы Аллах не удерживал одних людей другими*» следует трактовать расширительно, включая в него всех людей, поскольку Бог не давал каких-либо указаний на ограничение значения в данном случае⁴⁵⁷. Кроме того, аш-Шарави с достаточной ясностью утверждает, что стих, содержащий рассматриваемое выражение, не может быть ограничен классификацией на правоверных и неверных. Он высказывается более конкретно: этот стих связан с проблемой угнетения в любое время и в любом месте⁴⁵⁸. Поэтому, чтобы люди могли защищать свободу вероисповедания и сопротивляться угнетению, Бог поз-

⁴⁵⁶ *Al-Bukhari M. Sahih al-Bukhari. Trans. by Muhsin Khan M. Beirut: Dar al-‘Arabiyyah, 1985. Vol. 1. P. 4. No. 3.*

⁴⁵⁷ *Al-Tabari I. J. Tafsir al-Tabari. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999. Vol. 9. Pp. 163–164.*

⁴⁵⁸ *Al-Sharawi M. Tafsir al-Sha‘rawi. Cairo: Akhbar al-Yawm, 1991. Vol. 16. Pp. 9838–9840.*

волил им объединяться с целью борьбы за свои права. По этой причине Коран утверждает, что «если бы Аллах не удерживал одних людей другими» (К. 22: 40), то произошло бы разрушение религий.

Действительно, упоминая об общей угрозе разрушения монастырских келий, церквей, синагог и мечетей в связи с религиозным преследованием, Коран делает акцент на важности взаимной поддержки между религиями в их борьбе с угнетением. Более того, согласно Алламе ат-Табатабаи, данная угроза разрушения не ограничивается физическими аспектами мест поклонения, но также касается религии как таковой⁴⁵⁹. Тем самым возрастает ответственность вероисповеданий за инклюзивную, включающую других деятельность, связанную с работой единым фронтом и поддержкой друг друга в совместной борьбе с угнетением и защите религиозной свободы.

Следовательно, защита религиозной свободы требует религиозно инклюзивной поддержки. Если религии не готовы к ней, они подвергают опасности не только своё собственное существование, но и осмысленное существование всего человечества. Коран подчёркивает это в контексте повествования о детях Израиля, об их преследовании и о той борьбе, которую они вели для обретения религиозной свободы⁴⁶⁰. После рассказа об успешной борьбе с угнетением Коран заключает: «Если бы Аллах не удерживал одних людей другими, то земля, воистину, исполнилась бы нечестия. Но Аллах исполнен милости ко всем мирам» (К. 2: 251).

Цель взаимной поддержки религий, таким образом, связана с защитой религии и тем самым человеческой

⁴⁵⁹ *Al-Tabatabai M.* Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: Mu'assasah al-A'lamī, 1972. Vol. 14. Pp. 385–386.

⁴⁶⁰ *Asad M.* The Message of the Qur'an. Bristol: The Book Foundation, 2003. Vol. 1. P. 68.

жизни как таковой от любого вида разрушения. Согласно Абу Захре, защита религии в исламском контексте означает защиту любой религии, даже зороастризма, поскольку религиозность – это то, что отличает людей от других творений. В этой связи защита религии понимается как защита самого священного смысла человеческой жизни⁴⁶¹.

Кроме того, инклюзивность цели обоюдной поддержки религий подчеркивается текстуальным контекстом суры «Ал-Хаджу», поскольку гуманистический подход, по всей видимости, выступает принципиальной характеристикой всей суры. Сура «Ал-Хаджу» состоит из семидесяти восьми стихов, в которых общепотребительное и вмещающее широчайший спектр значений слово «люди» (*на́с*) встречается пятнадцать раз. Что еще более удивительно, сура начинается с обращения ко всем людям («О люди!») и им же заканчивается (имеются в виду первые слова заключительной части ее содержания, т. е. последняя страница суры).

В современном мире взаимная поддержка различных конфессий друг другом, несомненно, стала одной из главных целей огромного числа международных мероприятий и организаций. И её развитие имеет жизненно важное значение, если учесть всё более нестабильную атмосферу, в которой инициативы по сожжению и бомбардировке храмов, попытки сожжения религиозных писаний и непринуждённое, легкомысленное оскорбление святых пророков ставят под угрозу существование религий и их последователей. Поэтому крайне важно, чтобы перед лицом подобной агрессии все религии работали совместно в атмосфере взаимной поддержки, а не конкуренции.

⁴⁶¹ *Abu Zahrah M. Tanzim al-Islam lial-Mujtama'.* Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, n.d. P. 60.

В целом, наш анализ показал, что требование ограничить взаимную поддержку исключительно мусульманами основано лишь на мнении толкователей классического периода и не подкреплено какими-либо бесспорными аргументами. В свою очередь, посредством экзегетического изучения стихов К. 22: 39–40 (с опорой на систематическую методологию) мы обнаружили, что осуществление взаимной поддержки не зависит от конкретной системы вероучения или идеологии. На самом деле, сфера действия коранической цели универсально охватывает все группы, защищающие религиозную свободу и сражающиеся с любым видом угнетения. По этой причине универсальность взаимной поддержки религий в контексте многообразия может, с точки зрения Корана, рассматриваться в качестве одной из основных целей нормативного религиозного плюрализма.

4.5

Заключение

Некоторые источники в области коранической экзегезы ограничили универсальные цели человеческих взаимоотношений исключительно мусульманами, в то время как другие источники сохраняли в этой связи определённую непоследовательность. Помимо конкретных исторических обстоятельств, в рамках которых они были написаны и которые могли повлиять на представленное в них толкование, неспособность данных источников к систематическому признанию универсальности ряда человеческих целей, как кажется, была обусловлена отсутствием целостного тематического подхода к Корану. Применяя целостный тематический подход к Корану в настоящей главе, мы обнаружили, что Откровение характеризу-

ется универсальным признанием четырёх основных целей человеческих взаимоотношений:

- (а) взаимопонимание – *та‘афуф*;
- (б) соучастие – *та‘авун*;
- (в) совместный вклад – *истиба‘к ал-хайрāt*;
- (г) взаимная поддержка – *тада‘фу‘*.

Обратите внимание на то, что все четыре цели были обозначены в мединских сурах. Иначе говоря, в мультикультурном обществе. Кроме того, они были перечислены в текстуальном контексте религиозного многообразия, что сделало их основными целями нормативного религиозного плюрализма. Подобное инклюзивное понимание непосредственно формирует фундамент – или, иными словами, ось – миротворческого процесса, который достижение универсальной праведности и совершенства в многообразном контексте признает конечной целью нормативного религиозного плюрализма.

Предписания Корана, на первый взгляд противоречащие нормативному религиозному плюрализму

Изучив экзегетически концепцию нормативного религиозного плюрализма с точки зрения его этических основ, структурных элементов и основных целей в соответствии с Кораном, далее важно проанализировать еще один фактор. Имеются в виду конкретные предписания Корана или понятия, которые будут рассмотрены ниже и которые на первый взгляд противоречат разработанной концепции религиозного плюрализма. Аяты, содержащие эти предписания, можно разделить на две категории: к первой относятся те, что связаны с темой войны и боевых действий; ко второй – повеления (императивы), касающиеся союза с немусульманами.

Данные аяты важно скрупулезно изучить, поскольку наряду с их предполагаемым противоречием религиозному плюрализму, на протяжении истории они подкреплялись учеными суждениями не в пользу миротворческого процесса, – позицией, которая, очевидно, отрицательно сказывается на межконфессиональных отношениях. Более того, воспринимаемые в прошлом как противоре-

чащие нормативному религиозному плюрализму, эти группы аятов часто цитировались (и цитируются) как доказательства в поддержку изоляционистского взгляда на межконфессиональные отношения. Существует также проблема концепций войны и союзов в исламе. Два этих понятия представляют собой сложную для понимания в немусульманских категориях и в западном контексте область, и, следовательно, приводят к домыслам, спекуляциям, вводящим в заблуждение заявлениям и выводам в отношении двух этих понятий.

Например, в своей работе «Бог, Мухаммад и неверные» («*God, Muhammad and the Unbelievers*») Дэвид Маршалл (David Marshall) пытается доказать, что искреннее верующий человек инстинктивно стремится подражать Божественному разуму, который в исламе, согласно Маршаллу, объявляет войну неверным. Восприятие автором мусульман как Божественного орудия наказания неверных приводит его к выводу о том, что для мусульман их отношения с немусульманами всегда основаны на войне⁴⁶². Такой вывод возможен, если, подобно автору, не принимать во внимание важнейшие правила и условия, регулирующие процесс интерпретации предписаний Корана.

В свете наличия подобных спорных вопросов в этой главе анализируется и разъясняется смысл, а также первопричина предписаний Корана о войне и невозможности заключать союзы с неверными. Причем цель заключается в прогрессивном понимании этих идей в свете нормативного религиозного плюрализма. В сущности, предпринята попытка ответить на вопрос, противоречат ли с этой точки зрения нормативные учения Корана о войнах и союзах религиозному плюрализму.

⁴⁶² *Marshall D. God, Muhammad and the Unbelievers*. London: Curzon Press, 1999.

5.1

Анализ коранического взгляда на войну в контексте нормативного религиозного плюрализма

Вопрос войны в Коране будет рассматриваться в контексте нормативного религиозного плюрализма. Это означает, что он будет проанализирован только с точки зрения того, противоречит ли предписание Корана о борьбе с неверными принципам религиозного плюрализма. Ключ к пониманию этой проблемы лежит в установлении основной причины, по которой Коран предписывает мусульманам воевать (*китāл*). Слово «*китāл*» и его производные (от языкового корня «*к-т-л*») специально используются в Коране для обозначения боевых действий и войны. Обратите внимание, что термин «джихад» выходит за рамки данного исследования и не будет в нем рассматриваться. Его значение более обширное и, помимо прочего, включает в себя внутреннюю борьбу, а также приложение человеком колоссальных усилий на пути к Богу и максимально возможных стараний во всех жизненных ситуациях.

Анализ будет сосредоточен на трех основных аспектах: исторических предпосылках войн в период появления Корана; морфологическом анализе корня «*к-т-л*» и некоторых его производных; текстуальном и контекстуальном исследовании некоторых аятов, содержащих призыв к сражению.

А. Исторический бэкграунд вопроса о войнах в момент ниспослания Корана

С точки зрения методологии исторический контекст важен для герменевтической интерпретации аятов Корана. Иными словами, их не следует рассматривать вне исторического контекста. Соответственно, чтобы в полной мере понять концепцию борьбы (или войны) согласно Корану, нам нужно искусственно воссоздать историческую обстановку, похожую на ту, в которой возникли аяты, касающиеся военных действий.

Для начала необходимо отметить, что Коран изначально был ниспослан в суровой и нетерпимой среде кочевников, которые отказывались признавать возможность мирного сосуществования с отличными от себя. Откровение началось в Мекке, которая была частью *Arabia Ferox*, или Аравии Дикой, где жили арабы-аднаниты. Ибн Халдун описывает их нравы так: «Арабы – это варварский народ, абсолютно привычный к жестокости и тем вещам, которые ее порождают. Жестокость стала их характерным свойством и натурой»⁴⁶³. Племенной деспотизм, угнетение и беззаконие являлись отличительными особенностями такого общества, а их жизнь была очень далека от каких-либо демократических ценностей. Ибн Халдун утверждает: «Под властью бедуинов подданные жили будто в состоянии анархии, без закона. Анархия уничтожает человечество и разрушает цивилизацию»⁴⁶⁴. Арабы-аднаниты жили в такой среде, где «одни только

⁴⁶³ *Ibn Khaldun A. The Muqaddimah: An Introduction to History. Trans. by Rosenthal F. Princeton: Princeton University Press, 1967. Vol.I. P. 302.*

⁴⁶⁴ *Ibn Khaldun A. The Muqaddimah: An Introduction to History. Trans. by Rosenthal F. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005. P. 119.*

кровные связи определяли течение их жизни»⁴⁶⁵. Сформированный в подобных условиях, их образ мышления был «сугобо эгоистическим»⁴⁶⁶, нетерпимым и агрессивным. По этой причине в течение веков, предшествовавших ниспосланию Корана, равно как и во время ниспослания Откровения, между различными группами арабов возникало множество военных конфликтов. Эти войны известны под именем *Айям-ал-'Араб*, буквально – «Дни арабов», причем слово «дни» употребляется в значении «битвы». Тем же именем зовутся арабские эпические повествования об этих войнах, которые представляют собой хроники войн между племенами и внутри них. По мнению османского ученого Кятиба Челеби (тур. Kâtip Çelebi, арабский вариант имени – Хаджи Халифа), существовало два сборника повествований о «Днях арабов». В первом, написанном, как известно, Абу Убайдой Муаммаром ибн ал-Мусанна ат-Тайми, упоминается 1200 дней, или битв. Во втором, под авторством Абулфараджа ал-Исфахани, названо 1700 сражений⁴⁶⁷. Некоторые из этих «битв» (т. е. войн) длились десятилетиями. Например, ба-сусская война между аднанитскими племенами Таглиб и Бакр продолжалась 40 лет (495 – 535 гг.), а все потому, что Кулаб, лидер племени Таглиб, отличавшийся деспотичным нравом, не мог спокойно слышать, как его жена Джалила, происходившая из племени Бакр, называла своего брата Джассаса величайшим человеком на свете⁴⁶⁸.

Итак, условия, в которых начал ниспосылаться Коран, изначально характеризовались погруженностью людей в насилие и жестокие войны. Значит, доисламская Аравия

⁴⁶⁵ Brockelmann C. History of the Islamic Peoples. London: Routledge and Kegan Paul, 1949. P. 4.

⁴⁶⁶ Ibid.

⁴⁶⁷ Khalifa H. Kashf al-Zunun. Dar al-Fikr, 1982. Vol.I. P. 204.

⁴⁶⁸ Ibn al-Athir A. Al-Kamil Fi Al-Tarikh. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998. Vol.I. P. 410.

не была заранее готова к сосуществованию с учением Корана, поскольку «пропасть между нравственными убеждениями арабов (мекканцев) и нравственным учением Пророка была глубокой и непреодолимой»⁴⁶⁹. Эта пропасть породила повсеместную напряженность, которая в дальнейшем вылилась в тотальную войну против мусульман, проходившую на трех фронтах. В результате мусульмане Медины терпели нападения с трех сторон и должны были хоть что-то протопоставить этому массивному натиску.

«Во-первых, многобожники Мекки изначально притесняли мусульман и изгоняли их из своих домов. Во-вторых, евреи в Медине враждебно относились к Пророку и встали на сторону мекканских многобожников, несмотря на попытки Пророка напомнить им о монотеизме и авраамических узах, объединяющих их с мусульманами, а также обеспечить права евреев в документе, который он составил после переселения в Медину. В-третьих, возможно, самым злейшим врагом являлись бедуинские племена, рассеянные по всей Аравии. Бедуины были известны своим непостоянством, беспринципностью и готовностью служить противниками ислама в Мекке и евреям Медины в борьбе против мусульман»⁴⁷⁰.

В таких обстоятельствах, которые сулили постоянную угрозу, мусульманам было позволено защищаться:

«Дозволено тем, против кого сражаются, (сражаться), потому что с ними поступили несправедливо. Воистину, Аллах способен помочь им. (Они) были несправедливо изгнаны из своих жилищ (только за то), что говорили:

⁴⁶⁹ *Goldziber I.* Muslim Studies, translated by C.R. and Stern, S.M. Barber. London: George Allen and Unwin Ltd, 1967. P. 21.

⁴⁷⁰ *Osman F.* The Other. USA: Pharos Foundation, 2008. P. 37.

„Наш Господь – Аллах“. Если бы Аллах не удерживал одних людей другими, то были бы разрушены кельи, церкви, синагоги и мечети, в которых премного поминуют имя Божье. Аллах непременно помогает тому, кто служит Его (делу). Воистину, Аллах – Всесильный, Могуственный (Способный воплотить Свою волю)». (К. 22: 39–40).

В сущности, в аятах притеснения и ограничения свободы вероисповедания определяются как основная причина разрешения физической самозащиты. Кроме того, аяты указывают на то, что невозможность противостоять угнетению неизбежно ведет к всепоглощающему разложению, разрушающему религии⁴⁷¹. Точнее, употребление в страдательном залоге глагола «*йукатулун*» – «те, против кого сражаются», показывает, что настоящей причиной разрешения сражаться были притеснения и религиозные преследования, а не наличие какой-либо системы верований, отличной от ислама. Поэтому аш-Шарави утверждает, что эти аяты относятся к проблеме угнетения в любое время и в любом месте⁴⁷².

Таким образом, историческое исследование демонстрирует, что военные действия являлись исторически сложившейся особенностью и неотъемлемой чертой, присущей доисламскому обществу. Именно столь враждебная среда окружала Мухаммада в момент ниспослания Корана, из чего естественно следовало, что с новым Божественным посланием будет вестись жестокая и беспричинная борьба. С учетом этих обстоятельств и вытекающих из них преследований, Коран утвердил право на самооборону. Поэтому первопричина коранического им-

⁴⁷¹ *Asad M.* The Message of the Qur'an. Bristol: The Book Foundation, 2003. Vol. 4. P. 570.

⁴⁷² *Al-Sharawi M.* Tafseer-al-Sharawee. Cairo: Akhbar-el-Yom, 1991. Vol. 16. Pp. 9838-9840.

ператива сражаться исторически укоренена не в существовании другой системы верований, а в притеснении и угнетении, ведущим к войне против мусульман.

Б. Морфологический анализ корня «к-т-л»

Трехбуквенный языковой корень «к-т-л» означает «издеваться над кем-либо и привести к гибели»⁴⁷³ или процесс отделения души от тела⁴⁷⁴. В этом смысле буквальное значение корня «к-т-л» – «убивать». Тем не менее, диапазон его значений также включает в себя «бороться», поскольку борьба может стать причиной страданий и смерти. Соответственно, между значениями корня «к-т-л» и словом «бороться» имеется причинно-следственная связь.

Корень «к-т-л» и его производные в основном проявляют себя в Коране в форме описания, передающего информацию об исторических событиях, связанных со значением «к-т-л». Такие события упоминаются для извлечения из них нравственных уроков: в данном случае человеческого опыта, который касается вопросов, связанных с употреблением «к-т-л». Тем не менее «к-т-л» и его производные действительно встречаются в Коране в форме императива – иными словами, повелевают мусульманам сражаться. Однако обратите внимание, что случаи употребления «к-т-л» в этой форме повелительного наклонения составляют менее одного процента всего содержания Корана. На этот факт крайне важно обратить внимание, поскольку он демонстрирует мирный характер всего Послания. Поэтому следует иметь в виду, что Коран появился в обстановке ожесточенного насилия и по-

⁴⁷³ *Ibn Faris A. Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Beirut: Dar Al-Fikr, 1998. P. 874.

⁴⁷⁴ *Al-Isfahani A. Mufradat Alfadh al Qur'an*. Damascus: Dar Al-Qalam, 2002. P. 655.

стоянных войн, в которой его айаты и идеи о мире, вызывающие к человеческому достоинству, тем более резко выделялись на фоне свирепой племенной агрессии и недоброжелательного мышления. Следует также отметить, что Коран содержит повеление мира (имеется в виду аят К. 2: 224).

Языковой корень «к-т-л» и его производные встречаются в Коране главным образом в первой и третьей из арабских морфологических форм. Формы вторая и восьмая также присутствуют, но встречаются редко и не играют никакой роли в формулировании принципов ведения войны, поэтому не будут анализироваться здесь.

Проявление первой морфологической формы корня «к-т-л» в Коране – «катала». Данная форма тождественна основной форме глагола (или его основной породе) – «фа'ала». Отглагольное существительное, *ал-масдар*, от слова «катала» – *катл*. Данная морфологическая форма указывает на то, что акт убийства или сражения инициируется одной стороной без стремления другой стороны к возмездию. Из-за этого лексикографы объясняют значение первой формы «к-т-л» арабским словом *имāта*, что означает «вызвать смерть»⁴⁷⁵. Поэтому Рохи Баалбаки (Rohi Baalbaki) в своем словаре «Маурид» (*Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary*) переводит первую морфологическую форму «катала» как «уничтожить, сразить, убить»⁴⁷⁶.

Третья морфологическая форма корня «к-т-л» – это «кātала», тождественная стандартной форме «фа'ала». Отглагольное существительное, *ал-масдар*, от *кātала* –

⁴⁷⁵ *Ibn Manzur M. Lisan Al-arab. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Muassasah al-Tarikh al-Arabi, 1999. Vol.11. P. 33; Ibn Faris A. Mu'jam Maqayis al-Lughah. Beirut: Dar Al-Fikr, 1998.P. 874.*

⁴⁷⁶ *Baalbaki R. Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary. Beirut: Dar al-Ilm lil-Malain, 2001. P. 850.*

либо «*китāl*», либо «*мукātала*». Третья морфологическая форма указывает на последствие действия и таким образом добавляет к первой форме связанное значение⁴⁷⁷. Иными словами, действие в третьей форме происходит в ответ на другое действие. В таком случае *kātала*, *китāl*, или *мукātала* означают, что акт убийства или борьбы инициируется в ответ на другой аналогичный акт, совершенный ранее. В соответствии с этим Баалбаки переводит третью морфологическую форму *kātала* как «бороться, биться, сражаться (против кого-то)»⁴⁷⁸, но не как «убить, уничтожить, сразить», хотя это и происходит в процессе боевых действий.

Различие значений первой и третьей морфологических форм корня «*к-т-л*» состоит в том, что первая форма (*катала*, *катл*) используется в случае жестокого и агрессивного развязывания войны с кем-либо без разумных на то оснований, в то время как третья форма (*kātала*, *китāl* или *мукātала*) и ее производные связаны с правом на самозащиту в ходе несправедливо начатой войны.

Поэтому использование Кораном первой морфологической формы корня «*к-т-л*», причем в отсутствие в ближайшем текстуальном контексте вариантов третьей формы (*kātала*, *китāl* или *мукātала*), всегда указывает на агрессию, ожесточенное противостояние и убийства невинных людей. Например, в Коране первая морфологическая форма слова «*катала*», *катл*, используется в связи с убийством Фирауном маленьких мальчиков из Колена Израилева; убийством пророков некоторыми из людей Писания; заговором, устроенным сыновьями пророка Йакуба (Иакова) с целью убийства пророка Йусуфа (Иосифа); доисламской традицией некоторых арабов

⁴⁷⁷ *Ibn Mansur M.* Lisan al-Arab. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. Vol.11. P. 35; Utnman ibn Jinni

⁴⁷⁸ *Baalbaki R.* Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary. P. 841.

убивать своих дочерей; убийством одним сыном Адама другого. Все перечисленные акты убийства были совершены путем насилия над невинными людьми, не желающими сражаться или убивать. Соответственно, Коран описывает все эти сюжеты, ни один из которых не окружен текстуальным контекстом самозащиты, используя первую морфологическую форму *катала* – *катл*.

Что касается третьей морфологической формы – «*ка̄-тала*» или «*кит̄ал*»⁴⁷⁹, – то в Коране она всегда используется в контексте права на самозащиту в случае несправедливо развязанной войны. Иными словами, права противостоять агрессии и таким образом восстановить мир и справедливость.

Итак, для верного осмысления аятов Корана, касающихся темы войны, необходимо отличать глагольные формы, чтобы правильно понять передаваемую идею. Мы должны не выступать со своим собственным упрощенным толкованием, а разъяснять передаваемый нам смысл. Кроме того, не следует вырывать аяты из контекста с тем, чтобы они соответствовали нашим собственным интерпретациям.

В свете изложенного выше важно отметить, что в следующем аяте, предписывающем мусульманам сражаться, повеление Всевышнего передано в третьей морфологической форме (*кит̄ал*):

«Предписано вам сражаться, хотя это вам и неприятно. Но может быть так, что вам не нравится вещь, благая для вас, и что вы любите вещь, которая плоха для вас. Аллах знает, а вы не знаете!» (К. 2: 216).

⁴⁷⁹ Случаев использования второго отглагольного существительного, *мука̄тала*, вообще не найти во всем Коране.

Таким образом, в аяате для передачи слова «сражаться» используется *китāл*, а не *катл*. Это имеет огромное значение, поскольку употребление слова в третьей морфологической форме в данном случае указывает на право самозащиты от агрессии и угнетения. В сущности, во всем Коране слова «*катала*» и «*катл*» ни разу не встречаются в первой морфологической форме применительно к людям Писания⁴⁸⁰. В действительности имеет место лишь использование повеления в третьей морфологической форме (*кātала*, *китāl*), свидетельствующее о том, что сражение с людьми Писания позволено только в случае развязанной ими несправедливой войны против мусульман, но не из-за их верований или образа мыслей.

Итак, повеление сражаться, представленное в виде глагола «*катала*» в первой морфологической форме, встречается только в четырех аятах Корана и во всех случаях относится к многобожникам и мунафикам, воюющим против мусульман. Применительно к многобожникам прямой императив присутствует в аятах К. 2: 191 (сура «*Ал-Бакара*») и 9: 5 (сура «*Ат-Тауба*»), в то время как по отношению к мунафикам (лицемерам) он появляется в аятах 89 и 91 суры «ан-Ниса» (К. 4: 89–91). Обратите внимание, что все четыре аята находятся в текстуальном контексте слов третьей морфологической формы, т. е. *кātала* или *китāl*. Иными словами, повеление убивать, данное мусульманам, в этих четырех аятах относится к тем многобожникам и мунафикам, которые враждебны к мусульманам. На контекст войны в упомянутых четырех аятах указывает множество контекстуальных признаков (морфологических и тематических). Их наличие свидетельствует, что императив сражаться, переданный в первой морфологической форме (*катала*), был предписан в

⁴⁸⁰ *Abu Hassan J. Al-‘Alaḳah bayn al-Muslimin wa Ahl al-Kitab fi Daw’ al-Aḥkam al-Qur’aniyyah.* (Неопубликованное сочинение).

контексте войны, которая изначально велась против мусульман.

Подводя итог, следует сделать следующие замечания. Анализ языкового корня «к-т-л» (сражаться/убивать) показывает, что кораническая концепция военных действий, связанная с темой борьбы, передается с помощью использования третьей морфологической формы арабских глаголов, т. е. *кātала* или *китāl*, или в текстуальном контексте использования глаголов этой формы. И поскольку используется третья форма, выходит, что убийство или сражение происходили в ответ на аналогичные действия, совершенные ранее. Следовательно, они являются актом самозащиты. Таково морфологическое доказательство того, что первопричиной коранического императива сражаться является реакция на притеснения в форме военных действий против мусульман, а не иная система верований.

В. Текстуальное и контекстуальное исследование некоторых коранических аятов, связанных с императивом сражаться против последователей иных религий

В этом разделе будут рассмотрены два основных коранических аята, содержащие упоминания о военных действиях. Оба появляются в суре «Ат-Тауба»: аят К. 9: 5 предписывает сражаться с многобожниками, а аят К. 9: 29 касается вопроса войны с людьми Писания. Выбор этих аятов обоснован значительными разногласиями по поводу их толкования. Обратите внимание, что поскольку оба аята находятся в одной из последних ниспосланных сур и обращены к последователям иных религий, вполне вероятно, что их исследование даст убедительный ответ на вопрос, противоречит ли концепции

нормативного религиозного плюрализма кораническое повеление сражаться.

(1) *Анализ императива сражаться и убивать многобожников. Аят К. 9: 5.* Кораном установлено следующее:

«Когда же завершатся Священные месяцы, то разите многобожников, где бы вы их ни обнаружили, берите их в плен, осаждайте и устраивайте для них любую засаду. Если же они раскаются и станут творить молитву и милостыню, то отпустите их, Аллах – Прощающий, Милосердный». (К. 9: 5)

Критики ислама часто цитируют этот аят вне контекста, распространяя точку зрения о том, что ислам – это религия насилия. В целом, есть две проблемные области, требующие изучения: первая – притязание на отмену аятов, вторая – первопричина необходимости бороться и убивать многобожников.

Притязание на отмену аятов. В первую очередь необходимо отметить, что этот аят известен как «айат меча»,⁴⁸¹ который многие экзегеты считают аятом, отменяющим какую бы то ни было добропорядочность и нравственность в отношениях с немусульманами. Для изучения

⁴⁸¹ Судя по всему, поколения сподвижников Пророка и его последователей не использовали выражение «айат меча». Даже такие экзегеты, как ат-Табари (ум. 610 г. хиджры), аз-Замахшари (ум. 538 г. хиджры) и ар-Рази (ум. 606 г. хиджры) не упоминают формулировку «айат меча». Как представляется, акцент на этом названии впервые сделал Ибн Касир (ум. 774 г. хиджры), в отношении аята К. 9: 5 утверждавший, что «этот драгоценный аят – аят меча». См.: *Ibn Kathir I. Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Beirut: Mu'assasah al-Rayufn, 1998. Vol. 2. P. 443. С другой стороны, Ибн Таймийя (ум. 728 г. хиджры) придерживается мнения о том, что «любой коранический стих, содержащий повеление джихада, называется „айатом меча“». См.: *Ibn Taymiyyah A. Qa'idah Mukhtasarah fi Qital al-Kuffar wa Mughadanatihim wa Tahrim Qatlihim li Mujarrad Kufrihim*. Ed. by *Al-Zair Al-Hamd A. A.* Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyyah, 2004. Pp. 115–116.

этого серьезного утверждения нам необходимо проследить его происхождение и проанализировать аргументы.

В этом отношении можно утверждать, что нет никаких свидетельств со времен Пророка и его учеников в поддержку отмены аятов. Видимо, самой ранней экзегетической работой, в которой упомянута отмена аятов, является «*Ат-тафсир би ал-ма'сур*» Абу Хатима ар-Рази, написанная в конце 9 – начале 10 вв. Ибн Абу Хатим в своей работе пишет следующее:

«Передаем со слов своего отца, [который сказал] что ему сказал ас-Сухайн ибн Иса ибн Майсара, который передавал со слов Мухаммада ибн Муаллы ал-Иами, [который сказал] что ему сказал Джувайбир, который передавал со слов ад-Даххака следующее: „Каждый аят в книге Аллаха, который отсылает к любым обязательствам или договоренностям Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, с кем-либо из язычников, был отменен сурой словами суры “*ат-Тауба*” “разите многобожников, где бы вы их ни обнаружили, берите их в плен, осаждайте и устраивайте для них любую засаду” [К. 9: 5]“»⁴⁸².

Сообщение Ибн Абу Хатима передал ас-Суйути в его сочинении «*Ад-дур ал-мансур фи ат-тафсир би ал-ма'сур*»⁴⁸³. В хадисе ясно говорится, что аят К. 9: 5 отменяет все аяты Корана, предписывающие некоторые обязательства в отношении политеистов. Отсюда возникло понимание, которое признавало недопустимым любое положительное с точки зрения морали поведение по отношению к немусульманам, и ограничивало такие этические нормы, как проявление снисхождения, сострадания, милосердия

⁴⁸² *Ibn Abi Hatim A. Al-Tafsir bi al-Ma'thur. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006. Vol. 5. P. 10.*

⁴⁸³ *Al-Suyuti J. Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Ma'thur. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000. Vol. 3. P. 384.*

и т. д. Ибн Атийя без каких-либо доказательств утверждает, что «этот аят [К. 9: 5] действительно отменял все обязательства и договоренности, которые по сообщениям содержались в ста четырнадцати айатах Корана»⁴⁸⁴. Таким образом, именно благодаря этому источнику широко распространилось мнение, что нравственный долг мусульман по отношению к последователям других религий был отменен аятом меча.

Однако это грандиозное и громкое заявление невозможно принять лишь на основании хадиса, который передает ад-Даххак. Во-первых, данный хадис не приписывают ни Пророку, ни кому-либо из его сподвижников. Во-вторых, хадис вовсе не является достоверным ввиду слабости и ненадежности Джувайбира ибн Саида ал-Азди (одного из передатчиков в этой цепи)⁴⁸⁵. Все хадисоведы единодушно сходятся в том, что Джувайбир – ненадежный передатчик. Например, по мнению Ибн Хиббана, Джувайбир перевернул содержание послания ад-Даххака с ног на голову,⁴⁸⁶ а Ибн Хаджар в «*Тагрибе*» приходит к выводу, что Джувайбир – очень слабый передатчик, «*da'if djiiddah*»⁴⁸⁷. Таким образом, повествование Джувайбира, приписываемое ад-Даххаку, ничего не подтверждает, является недостоверным и, следовательно, не может быть принято в качестве доказательства того, что аят К. 9: 5 отменил все обязательства по отношению к немусульманам.

Изучая доводы тех ученых, которые несмотря ни на что поддерживают достоверность отмены аята, мы от-

⁴⁸⁴ *Ibn Atiyyah A. Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001. Vol. 3. P. 9.

⁴⁸⁵ *Al-Asqalani I. H. Tahdhib al-Tahdhib*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2001. Vol. 1. P. 320.

⁴⁸⁶ *Ibid.* P. 321.

⁴⁸⁷ *Al-Asqalani I. H. Tahdhib al-Tahdhib*. Ed. by *Al-Bakistani A.* Dar al-'Asimah, n. d. P. 205.

мечаем, что их воззрения сами по себе ненадежны – не говоря уже о том, что они не приводят никаких достоверных доказательств в подтверждение своей теории. Например, Шамсуддин ас-Самарканди бездоказательно утверждает: «*Утверждают*⁴⁸⁸, что данный аят отменяет 70 коранических аятов, связанных с обязательствами и договоренностями»⁴⁸⁹. Аналогично, Абу Мухаммад Ал-Багави, не ссылаясь ни на какую цепочку передатчиков хадисов, утверждает, что Ал-Хусейн ибн Ал-Фадл⁴⁹⁰ заявил: «Этот аят [9:5] отменяет все аяты Корана, касающиеся прощения и терпимости в ответ на оскорбительные действия врагов»⁴⁹¹. Ал-Куртуби передает тот же самый хадис, приписываемый Ал-Хусейну ибн ал-Фадлу Аббасу без упоминания какой бы то ни было цепочки передатчиков⁴⁹². Аналогичным образом Ибн Касир приводит три повествования в поддержку притязания на отмену аята⁴⁹³, но ни одно из них не является достоверным. Первое повествование, приписываемое ад-Даххаку, мы уже рассматривали ранее. Второе приписывается Ибн Аббасу через «цепочку передатчиков ал-Ауфи», в отно-

⁴⁸⁸ Курсив автора.

⁴⁸⁹ *Al-Samarqandi M.* Tafsir al-Samarqandi – Bahr al-'Ulum. Ed. by *Matraji M.* Beirut: Dar al-Fikr, 1997. Vol. 2. P. 39.

⁴⁹⁰ Ал-Хусейн ибн ал-Фадл (ум. 282/898) был видным ученым в области коранической экзегезы. Он был специалистом в области языковой экзегезы. См.: *Al-Dawudi S.* Tabaqat al-Mufasssirin. Ed. by *Umar A. M.* Cairo: Maktabah Wahbah, 1994. Vol. 1. P. 156. Ибн ал-Фадл хвалил Ибн Хаджар, который заявил, что ал-Хусейн ибн ал-Фадл «один из старейших и благороднейших ученых». См.: *Al-Asqalani I. H.* Lisan al-Mizan. Ed. by *Al-Manjud A. A., Muannad A. M.* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996. Vol. 2. P. 353.

⁴⁹¹ *Al-Bagawi A.* Ma'alim al-Tanzil fi al-Tafsir wa al-Ta'wil. Beirut: Dar al-Fikr, 2002.

⁴⁹² *Al-Qurtubi M.* Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an. Beirut: Dar al-Fikr, 1998. Vol. 4. P. 13.

⁴⁹³ *Ibn Kathir I.* Tafsir al-Qur'an al-'Azim. Beirut: Mu'assasah al-Rayyufn, 1998. Vol. 2. P. 443.

шении которой Ахмад Шакир (Ahmad Shakir) делает следующее заключение: «Эта цепочка состоит из слабых и не заслуживающих доверия передатчиков, происходящих из одной семьи. Среди экзегетов она известна под названием „*тафсир ал-Ауфи*“, потому что передатчика повествования Ибн Аббаса звали Атийя ал-Ауфи»⁴⁹⁴. Третье повествование, свидетельствующее, по мнению Ибн Касира, в пользу отмены аята, опять-таки приписывается Ибн Аббасу, но в этот раз через цепь Али ибн Аби Талхи. Как бы то ни было, «тафсир Али ибн Аби Талхи ненадежен, поскольку цепочка передатчиков содержит разрыв»^{495/496}.

Итак, из произведенного нами анализа, безусловно, ясно, что широко распространенное утверждение о так называемом «айате меча», отменяющем все нравственные обязательства перед последователями иных религий, не подтверждается ни словами Пророка или его сподвижников, ни каким-либо достоверным хадисом, ни убедительной аргументацией.

Более того, нельзя игнорировать тот факт, что предполагаемая отмена аятов противоречит фундаментальным принципам Корана. К последним относятся неприкосновенность человеческой жизни, свобода вероисповедания, братство людей и т. д. По этой причине «*Kiṭāb an-nāsiḥ wa al-manṣūḥ*» Абу Джафара ан-Нухаса (один из ранних и наиболее достоверных источников, содержащих отменяющие и отмененные аяты) не называет аят

⁴⁹⁴ *Al-Tabari I. J. Tafsir al-Tabari*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999. Vol. I. P. 263.

⁴⁹⁵ *Al-Asbahani I. M. Rijal Sahih Muslim*. Ed. by *Al-Laiti A.* Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1987. Vol. 2. P. 56.

⁴⁹⁶ Более подробную информацию о цепи передачи Али ибн Аби Талхи см. в главе 2, раздел о великодушном прощении, рассуждение об аяте К. 2: 109.

К. 9: 5 среди аятов, отменяющих другие⁴⁹⁷. Экзегеты ат-Табари, аз-Замахшари, ар-Рази, ал-Байдави и другие также не упоминают аят К. 9: 5 в контексте отмены нравственных обязательств мусульман перед немусульманами.

Что касается второй проблемной области аята К. 9: 5, то она связана с первопричиной появления повеления бороться и убивать политеистов. В общем и целом, между экзегетами существовали разногласия относительно первопричины данного повеления. Некоторые из них – например, Ибн Ашур и ар-Рази – приходят к выводу, что императив несет общее значение, касаясь, таким образом, всех многобожников вплоть до тех пор, пока они не примут ислам. Иными словами, ар-Рази утверждает, что повеление «разите многобожников» является повелением общего характера, и далее высказывает предположение о том, что кровопролитие разрешено до тех пор, пока неверные не выполнят три условия: не раскаются в неверии, не вознесут молитву и не принесут пожертвования бедным⁴⁹⁸. Такого же мнения придерживается Ибн Ашур: «В аяте К. 9: 5 есть разрешение джихада [против язычников] и указание, что их может спасти только принятие ислама»⁴⁹⁹. Более узко трактуя повеление, аш-Шарави географически ограничивает убийство политеистов территорией Аравийского полуострова и утверждает следующее: «В качестве наказания язычнику полагается убийство [*‘икāб ал-мушрик хува ал-катл*]. Почему? Потому что на этой земле [Аравийском полуострове] не могут существовать две религии»⁵⁰⁰. В поддержку данного утверждения аш-Шарави приводит аргумент о том, что арабские

⁴⁹⁷ *Al-Nubas A. J.* Kitab al-Nasikh wa al-Mansukh fi al-Qur’an al-Karim. Al-Maktabah al-‘Alamiyyah, 1938. P. 166.

⁴⁹⁸ *Al-Razi F.* Mafatih al-Ghayb. Beirut: Dar al-Fikr, 2002. Vol. 8. P. 234.

⁴⁹⁹ *Ibn Ashur M.* Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Vol. 5. P. 115.

⁵⁰⁰ *Al-Sharawi M.* Tafsir al-Sha’rawi. Cairo: Akhbar al-Yawm, 1991. Vol. 8. P. 4875.

многобожники были полностью осведомлены о честности Пророка и подлинности Откровения Корана, потому что знали арабский язык. Из-за этого они не могут быть освобождены от принятия ислама: иными словами, в их случае принятие ислама являлось обязательным.⁵⁰¹

Еще одна группа экзегетов отмечает, что постоянное разжигание вражды против мусульман со стороны многобожников, а также нарушение ими договоренностей являются достаточным поводом для повеления убить их. В пользу подобного мнения выступают такие экзегеты, как ат-Табари, аз-Замахшари, Абу Захра и другие. Их главный довод касается общего контекста Корана и, что более важно, текстуального контекста, в котором находится аят К. 9: 5.

При исследовании рассуждений ар-Рази, Ибн Ашура и аш-Шарави становится ясно, что в основе их доводов лежит вопрос о вере. Иными словами, система верований политеистов – это главная причина повеления их истребления. Таким образом, для всех трех ученых принятие ислама является единственным путем к прекращению сражений и убийств. Например, ар-Рази основывает свое мнение на буквальном значении фразы «если же они раскаются и станут творить молитву и милостыню, то отпустите их» (К. 9: 5). Обратите внимание, что для аш-Шарави коранический принцип свободы вероисповедания неприменим к язычникам Аравийского полуострова.

Таким образом, по мнению ар-Рази, каждый многобожник должен быть убит, если он не раскается, не начнет регулярно молиться и помогать нуждающимся. Однако этот аргумент явно противоречит текстуальному контексту, в котором появляется повеление уничтожить политеистов:

⁵⁰¹ Ibid.

«(Но отказ от договоров) не относится к тем многобожникам, с которыми вы заключили договор и которые после этого ни в чем его не нарушили и никому не помогали против вас. Соблюдайте же договор с ними до истечения его срока. Воистину, Аллах любит богобоязненных.» (К. 9: 4).

Ат-Табари использует этот аят в качестве контекстуального аргумента в пользу того факта, что повеление сражаться в аяте К. 9: 5 подразумевает сражение только с людьми войны. Он отмечает, что императив сражаться и уничтожать многобожников направлен только на тех, кто нарушил завет и ступил на путь вражды и войны против Пророка. По отношению к тем, кто остался верен завету и не развязывал войну против Пророка, Всевышний повелел Пророку оставаться лояльным⁵⁰². Выражаясь более конкретно, ат-Табари также выступает против общего понимания императива, поскольку аят, следующий за повелением не располагает к такой трактовке:

«Может ли быть у многобожников договор с Аллахом и Его Посланником, не считая тех, с которыми вы заключили договор у Священной мечети? Пока они верны вам, вы также будьте верны им. Воистину, Аллах любит праведных» (К. 9: 7⁵⁰³).

Ат-Табари заявляет, что этот аят «подтверждает наше соображение и идет вразрез с утверждением о том, что разрешено убивать каждого язычника по прошествии запретных месяцев, ибо Всевышний приказал своему Про-

⁵⁰² *Al-Tabari I. J.* Tafsir al-Tabari. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999. Vol. 6. P. 305.

⁵⁰³ Ibid.

року и верующим оставаться справедливыми к тем язычникам, которые были справедливы к ним»⁵⁰⁴.

Используя подход ат-Табари к использованию текстуального контекста⁵⁰⁵ в качестве контраргумента его же воззрению о вере, которая обосновывает повеление разить многобожников, в текстуальном контексте аята мы находим и другие очевидные свидетельства, указывающие на первопричину императива. Первопричина – враждебность язычников, нарушение ими клятв и провозглашение войны против Пророка и его последователей, требующие ответной реакции:

«Если же они нарушат свои клятвы после заключения договора и станут посягать на вашу религию, то сражайтесь с предводителями неверия, поистине, для них нет клятв. Быть может, тогда они прекратят. Неужели вы не сразитесь с людьми, которые нарушили свои клятвы и вознамерились изгнать Посланника? Они начали первыми. Неужели вы боитесь их? Вам надлежит больше бояться Аллаха, если вы веруете!» (К. 9: 12–13).

Как следует из аятов, необходимость сражаться не определялась системой верований последователей иных религий, а их агрессией, прегрешениями и развязыванием войны. Подобная интерпретация подтверждается достоверным толкованием аята 9:5 Катадой.

Ал-Табари передает:

«Передаем со слов Бишра ибн Муадха, который сказал, что передает со слов Йазида, который передавал со слов

⁵⁰⁴ Ibid.

⁵⁰⁵ Здесь следует отметить, что ат-Табари был одним из первых экзегетов, использовавших текстуальный контекст в качестве принципиально важного средства определения и взвешивания точного значения коранических стихов и аятов.

Сада, который передавал со слов Катады рассказ о словах Бога от „когда же завершатся Священные месяцы, то разите многобожников, где бы вы их ни обнаружили“ до конца айата К. 9: 5. В этой связи Катада говорил: „Откройте путь тем, кому Бог повелел вам открыть. Люди делятся на три группы: мусульмане, обязанные регулярно давать милостыню, закят; люди, придающие Богу сотоварищей, которые должны платить налог, джизью; люди войны, которые, если уплатят десятую своих доходов, имеют право на существование и торговлю с мусульманами“»^{506/507}.

Таким образом, толкование Катады, посвященное айату К. 9: 5, ясно показывает, что многобожникам предлагается не выбор между принятием ислама и смертью, а возможность не нарушать заветы и сосуществовать с мусульманами мирно.

Ибн Таймийя также поддерживает точку зрения о том, что в основании повеления сражаться и убивать многобожников лежит не их система верований, а гонения мусульман. Проблеме военных действий он посвятил целую работу под названием «*Ка'ида мухтасара фй кит'ал ал-куфф'ар ва мух'аданатихим ва тахр'им катлихим ли муджафрад куфф'рихим*». В этом сочинении ученый приходит к выводу, что мусульманину запрещено убивать человека из-за его верований, какими бы они ни были. Ибн Таймийя утвер-

⁵⁰⁶ *Al-Tabari I. J.* Tafsir al-Tabari. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999. Vol. 6. P. 320.

⁵⁰⁷ Что касается данной цепочки передатчиков, она наиболее достоверна и надежна из всех цепочек, через которые передают воззрения Катады. Дело в том, что Саид ибн Аби Аруба был не только надежным передатчиком, *сиках х'афиз*, но также и одним из наиболее надежных и точных источников тафсира Катады. См.: *Al-Asqalani I. J.* Tahdib al-Tahdhib. Ed. by *Al-Bakistani A.* Dar al-'Asimah, n. d. P. 384. Подобным же образом, достаточно надежным передатчиком, *сиках сабат* (Ibid. P. 1074), является и Йазид ибн Зурай, равно как и Бишр ибн Муадх ал-Акади, которого называют достоверным передатчиком, *садук* (Ibid. P. 171).

ждал, что его вывод соответствует мнению большинства исламских учёных (*иджма*). Что касается комментария относительно айата К. 9: 5, то он утверждает: «Запрещается убивать язычника при условии соблюдения им/ею завета или нахождения в убежище, либо при условии, что он/она не принадлежит к „людям войны“»⁵⁰⁸. Иначе говоря, слова Ибн Таймийи подразумевают, что воевать можно только против тех многобожников, которые являются «людьми войны».

Современную критику эксклюзивистской трактовки айата К. 9: 5 предложил Мухаммад Асад (Muhammad Asad). Он отмечает:

«Оказывается, что переход врага в ислам, который выражают слова „если же они раскаются и станут творить молитву [букв. *устанавливают молитву*] и милостыню“ – лишь один из и ни в коем случае не единственный способ „избежать враждебности“, и обращение к нему в пятом и одиннадцатом айатах суры никоим образом не подразумевает, что единственной альтернативой является “поражение“, смерть»⁵⁰⁹.

Следовательно позиция «обращение или смерть», принятая ар-Рази и Ибн Ашшуром, противоречит текстуальному контексту айата К. 9: 5, а также множеству ученых мнений на этот счет. Кроме того, подобный подход противоречит и универсальному кораническому принципу свободы вероисповедания, выраженном в следующем айате: «И да не будет никакого принуждения в религии. Истина уже отделена от заблуждения» (К. 2: 256).

⁵⁰⁸ *Ibn Taymiyyah A. Qa'idah Mukhtasarah fi Qital al-Kuffar wa Muhadanatihim wa Tahrim Qatlihim li Mujarrad Kufrihim*. Ed. by *Al-Zair Al-Hamd A. A.* Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyyah, 2004. Pp. 116–117.

⁵⁰⁹ *Asad M. The Message of the Qur'an*. Bristol: The Book Foundation, 2003. Vol. 2. P. 289.

Здесь четко и ясно утверждается, что обращение в ислам силой недопустимо⁵¹⁰.

Обращаясь к аш-Шарави, вне зависимости от того, универсальна ли принципиальность свободы вероисповедания, возникает ощущение, что он не включал в понятие «универсального» арабских язычников. Как уже отмечалось выше, многобожникам, по его мнению, может быть предложено лишь два варианта: «ислам или смерть». Он подтверждает это с помощью двух замечаний: все арабские язычники знали об искренности Пророка (1) и о подлинности Корана (2), поскольку владели арабским языком. Сопоставив два этих факта, он приходит к заключению, что принцип свободы вероисповедания неприменим к арабам-многобожникам⁵¹¹.

Но если это так, то как тогда следует понимать аят, следующий за К. 9: 5? Коран заявляет:

«Если же какой-либо многобожник попросит у тебя убежища, то предоставь ему убежище, чтобы он мог услышать Слово Аллаха. Затем доставь его в безопасное место, потому что они люди, у которых нет знаний» (К. 9: 6).

Кажется, что этот аят прямо противоречит мнению аш-Шарави, поскольку в нем упомянута именно та конкретная группа людей, на которую он не распространяет право на свободу вероисповедания. Более того, данный аят доказывает, что свобода вероисповедания и человеческое достоинство представляют собой всеобъемлющие ценности, охватывающие в том числе и арабских язычников. В этой связи на себя обращает внимание синтак-

⁵¹⁰ *Abu Zabrah M. Nazariyyah al-Harb fi al-Islam*. Cairo: Al-Majlis al-A'la li al-Shu'un al-Islamiyyah, 2008. P. 23.

⁵¹¹ *Al-Sharawi M. Tafsir al-Sha'rawi*. Cairo: Akhbar al-Yawm, 1991. Vol. 8. P. 4875–4876.

сическая конструкция в самом начале аята: условное предложение, введенное в арабской частицей «*ин*» («если»). Функция этой частицы заключается в передаче малой вероятности, т. е., ситуация, введенная в предложение с помощью «*ин*» («если»), вряд ли произойдет^{512/513}. Таким образом, в данном случае условная частица «*ин*» используется в аяте для выражения малой вероятности того, что кто-либо из язычников придет и попросит убежища у Пророка, но если это произойдет, то следует «предоставить ему убежище, чтобы он мог слышать Слово Аллаха», а затем «доставить его в безопасное место» (К. 9: 6). Данный пример из области синтаксиса показывает, что несмотря на нежелание язычников мирно сосуществовать с мусульманами, Коран предписывает последним предоставить убежище и безопасность, если об этом попросят.

Еще одним синтаксическим моментом, который следует выделить в аяте К. 9: 6, представляется наличие инверсии. Согласно синтаксической структуре условного предложения в арабском языке, глагол должен следовать за условной частицей «*ин*»⁵¹⁴. Однако в аяте К. 9: 6 за ней следует существительное (*ахадун*, «кто угодно»), относящееся к любому язычнику, в то время как глагол «*истаджара*» («спрашивать») в предложении отодвинут дальше.

⁵¹² Еще одна из широко распространенных условных частиц в арабском языке – «*иза*», которая указывает, в противоположность частице «*ин*», на высокую вероятность того, что определенное событие случится. Однако английский (и, соответственно, русский) перевод не передает этого смыслового оттенка. Таковы тонкие особенности и поэтическая красота оригинального арабского текста Корана, которые теряются в переводе.

⁵¹³ *Abbas F. Al-Balaghah: Fununuha wa Afnanuha*. P. 338.

⁵¹⁴ В английском и русском языке не так, поскольку после условного союза «если» (if) обычно следует субъект, совершающий действие, и лишь затем глагол.

Этот языковой прием называется инверсией⁵¹⁵. Функция инверсии в аяте К. 9: 6 – сделать акцент на человеке, просящем убежища, а не на убежище как таковом. Таким образом, цель инверсии – защита человеческого достоинства от любого возможного посягательства.

Более того, условное предложение, представленное в аяте К. 9: 6, предписывает два действия в ответ на просьбу любого язычника об убежище. Во-первых, мусульмане должны дать язычнику убежище, в котором он/она сможет услышать Коран. Второе действие предусматривает дальнейшее сопровождение язычника из убежища туда, где он/она будет в безопасности. В ходе размышлений над этими двумя действиями, становится ясно, что многобожники вообще и арабские язычники в частности рассматривались как люди, имеющие право на свободу вероисповедания.

Заявление аш-Шарави также противоречит учению и примеру Пророка, запретившего мусульманам во время войны убивать детей, женщин, молящихся и пожилых людей. Это опровергает вариант «ислам или смерть» аш-Шарави, ведь если бы он являлся допустимым, то Пророк не запретил бы мусульманам убивать представителей этих групп людей. Кроме того, нет ни одного достоверного доказательства, что Пророк убил или приказал убить любого человека из-за его/ее веры.

Наконец, аш-Шарави лишает арабских многобожников права на свободу вероисповедания, оправдывая это тем, что они должны обязательно принять исламское вероучение, поскольку они знают об искренности Пророка и подлинности Корана благодаря владению арабским языком. Однако, этот аргумент мог бы быть применен и к сегодняшним реалиям, поскольку есть те, кто изучает

⁵¹⁵ Инверсия присутствует в оригинальном арабском тексте, но не в переводе, который изменяет синтаксический порядок аята.

биографию Пророка и также осведомлены о его искренности, а также те, кто изучает арабский язык и владеет им в совершенстве. Нужно ли нам сделать вывод, что с учетом этих обстоятельств им должно быть отказано в свободе вероисповедания, и, следовательно, они должны быть убиты за нежелание исповедовать ислам? С точки зрения логики такая линия рассуждений неприемлема, поскольку вера определяется множеством других факторов.

Как показал краткий анализ, аят К. 9: 5 не отменяет никаких нравственных обязательств перед немусульманами. Повторимся: это так, поскольку глагол, используемый в императиве «сражаться и уничтожать язычников» использован в третьей морфологической форме («*китāль*»), подразумевающей право на самозащиту в случае войны, начатой ранее. Если это так, то пусть объект повеления ("язычники") и наделяются буквальным, а не метафорическим значением, его, тем не менее, нужно понимать как синекдоху, *маджāз мурсал*. Синекдоха – это фигура речи, в которой термин, обозначающий часть целого, отсылает к целостности вещи, или наоборот. Иными словами, слово «язычники» в аяте касается только людей войны и, следовательно, соотносят первопричину повеления с враждебностью язычников, а не с их системой верований.

В этом случае (если аят не отменяет нравственные обязательства перед немусульманами и не обосновывается системой верований последователей иных религий) очевидно, что аят К. 9: 5 и его повеление сражаться и уничтожать многобожников не противоречит идее нормативного религиозного плюрализма.

(2) *Анализ повеления сражаться против людей Писания в аяте К 9:29*. Настоящий раздел посвящен одному из цен-

тральных аятов Корана, имеющих отношение к вопросу ведения боевых действий против людей Писания:

«Сражайтесь с теми, кто не верует ни в Бога, ни в Последний день, кто не считает запретным то, что запретили Бог и Его Посланник, кто не признает религию истины, из числа людей, которым было даровано Писание, – пока они не станут платить джизью добровольно подчинившись и осознавая свою покорность и смиренность» (К. 9: 29).

Сразу следует отметить, что достоверных комментариев или объяснений, напрямую относящихся к этому аяту, – ни от Пророка, ни от его сподвижников – не существует. Тем не менее последующие поколения мусульман немало дискутировали и спорили по поводу данного аята, что нашло отражение во многих источниках. Некоторые из обсуждаемых вопросов касались причин повеления сражаться, а также области его применения.

Некоторые источники по коранической экзегезе связывают первопричину предписания сражаться (*ка́тми́лӯ*) с четырьмя условиями, упомянутыми в аяте: неверие во Всевышнего, неверие в загробную жизнь, несоблюдение запретов, установленных Всевышним и Его Посланником, нежелание признавать религию истины. Однако, большая часть разногласий возникала в связи с вопросом об области применения предписания, которая для некоторых экзегетов оставалась неопределенной. Например, ат-Табари и аз-Замахшари кратко излагают общий смысл аята, не сосредоточиваясь ни на области его применения, ни на основной причине предписания сражаться⁵¹⁶. Ар-Рази, напротив, прямо заявляет, что аят относится ко

⁵¹⁶ *Al-Tabari J. Tafsir al-Tabari. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999. Vol. 6. P. 349; Al-Zamakshari M. Al-Kashshaf 'an Haqa'iq al-Tanzil. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995. Vol. 2. P. 254.*

всем людям Писания. В большинстве случаев с ними следует сражаться из-за веры, которой они придерживаются. Но даже если некоторые евреи до сих пор придерживаются веры в Единого и Единственного Бога, с ними тоже следует сражаться, пока они не обяжутся платить джизью (налог)⁵¹⁷. Таким образом, для ар-Рази первопричина предписания сражаться против людей Писания заключается либо в их неверии, либо в отказе платить джизью. Мухаммад Рашид Рида, тем не менее, заявляет, что объявление войны людям Писания возможно только при выполнении всех четырех условий. Соответственно, с теми из них, кто верит во Всевышнего и в загробную жизнь, а также не нарушает запретов, установленных Всевышним и его пророками, и искренне признает религию пророков, сражаться не следует⁵¹⁸. Однако, по мнению Ибн Ашура, даже если люди Писания верят во Всевышнего и загробную жизнь и не нарушают заповедей, написанных в их священных книгах, с ними все равно следует сражаться, поскольку они отказались принять истинную веру – ислам⁵¹⁹.

Все приведенные выше точки зрения сходятся в том, что причиной повеления является вера. Однако в вопросе об охвате предписания они не единодушны. Более того, обратите внимание, что доводы всех этих ученых-экзегетов так или иначе основаны на четырех свойствах относительного местоимения.

Однако в свете универсальных ценностей следствия упомянутых мнений, как и развязывание войны против людей Писания, оказываются неприемлемыми не только в перспективе исторического прошлого, но особенно с

⁵¹⁷ *Al-Razi F. Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Fikr, 2002. Vol. 8. P. 29–31/

⁵¹⁸ *Rida M. R. Tafsir al-Manar*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999. Vol. 10. P. 259.

⁵¹⁹ *Ibn Ashur M. Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Vol. 5. Pp. 163–164.

точки зрения сегодняшнего глобального мира. Нельзя принять даже кажущуюся наиболее либеральной точку зрения Рашида Риды, поскольку группа «людей Писания» в том виде, в котором мы могли бы выделить ее сегодня, состояла бы в значительной степени из агностиков и оказалась бы по большому счету культурным конструктом. Действительно, современный глобальный контекст с еще большей отчетливостью подчеркивает неспособность подобных мнений определить истинную причину возникновения предписания сражаться. Тем не менее, если отставить это в сторону, главная причина для опровержения данных мнений заключается в их расхождении с центральными кораническими принципами: свободой вероисповедания, свободной волей человека, человеческим достоинством и т. д.

От этих мнений отличается точка зрения ученых, которые утверждают, что предписание сражаться применяется только в отношении тех, кто проявляет враждебность к мусульманам, другими словами, мусульмане должны сражаться с теми, кто ведет войну против них. Это является самозащитой. Следовательно, сфера применения предписания сражаться с людьми Писания охватывает лишь тех из них, кто также относится к людям войны. Что касается четырех признаков, указанных после императива сражаться, то их следует понимать не как условия, позволяющие объявлять войну, а как содержательные характеристики тех, кто агрессивно разжигает пламя войны против мирных людей. Для того чтобы подтвердить данную точку зрения, далее мы обратимся к изучению исторического, текстуального и интертекстуального контекст аята К. 9: 29.

Как было отмечено выше, важно изучить исторический контекст интерпретируемого аята настолько, насколько это возможно. Что касается исторического кон-

текста, мы знаем, что аят К. 9: 29 встречается в суре «*Ат-Тауба*», содержащей информацию о битве при *Табук* в 9/630 г. Приблизительный расчет позволяет нам связать ниспослание аята с этим годом. В целом, годы, предшествующие 9/630 г., характеризуются ухудшением межконфессиональных отношений, особенно между мусульманами и иудеями, в основном из-за того, что последние постоянно нарушали совместно подписанный Мединский договор⁵²⁰. Приведем отдельный пример: в 7/628 г. один из посланцев Пророка (тщательно отбираемых людей, которых отправляли к правителям близлежащих царств с приглашением принять ислам) был жестоко убит. В этой связи ал-Вакиди рассказывает:

«Рабийя ибн Усман, передавший слова Умара ибн ал-Хакама, сказал мне: „Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) отправил ал-Хариса ибн Умара ал-Азди с посланием к наместнику Бостры, *Буфа*. Когда посланник Пророка прибыл в Му’ту⁵²¹, его остановил Шурахбил ибн Амру ал-Гассани, [христианин, один из представителей Византийского императора] и спросил: “Куда ты направляешься?” Он ответил: В “Шам”. [Шурахбил ибн Амру ал-Гассани] сказал: “Ты, вероятно, один из посланников Мухаммада?” [ал-Харис ибн Умар ал-Азди] ответил: “Да, я посланник посланника Всевышнего”. Затем [Шурахбил ибн Амру ал-Гассани] приказал своим людям поймать и связать его. Затем он подошел к ал-Харису ибн Умару ал-Азди и убил его, не встретив никакого сопротивления со стороны ал-Хариса. Это был единственный случай убийства посланника Пророка“»⁵²².

⁵²⁰ *Osman F. The Other. USA: Pharos Foundation, 2008. P. 37.*

⁵²¹ Территория Эл-Карак в современной Южной Иордании.

⁵²² *Al-Waqidi M. Kitab al-Maghazi. Alam al-Kutub, 1984. P. 755.*

Анализируя цепочку передатчиков повествования, мы замечаем, что источником в данном случае является Умар ибн ал-Хакам ибн Таубан ал-Мадани (37/657-117/735 г.), большая часть жизни которого пришлась на первый век мусульманской истории. Он считается надежным передатчиком⁵²³, так же как и второй передатчик – Рабийя ибн Усман ал-Худар ат-Тими ал-Мадани⁵²⁴. Относительно автора «*Kitāb al-Mağazī*», Мухаммада ал-Вакиди, ал-Багдади подтверждает, что тот услышал рассказ от Рабийи ибн Усмана⁵²⁵. Однако вопрос относительно его надежности в качестве передатчика хадиса является спорным. Некоторые ученые хвалили его, но большинство высказывались критически. Таким образом, согласно одному из правил науки *джарх ва та'дйл* (системного подхода к критической оценке позиции рассказчика), критика рассказчика должна оцениваться выше, чем его похвала⁵²⁶. Это значит, что Мухаммад ал-Вакиди должен считаться слабым передатчиком. Фактически таков вывод Ибн Хаджара относительно статуса ал-Вакиди как передатчика хадисов. Ибн Хаджар утверждает: «Мухаммад ибн Умар ал-Вакиди был отвергнут, *матрук*, несмотря на его обширные знания»⁵²⁷.

Тем не менее представляется, что причины принять данное повествование все же перевешивают поводы отказать от него. Прежде всего, следует подчеркнуть, что методология анализа повествований, связанных с мусульманской историей, не может быть приравнена к методологии рассмотрения пророческих хадисов, поскольку по-

⁵²³ *Al-Asqalani I. H.* Taqrib al-Tahdhib. P. 716.

⁵²⁴ *Ibid.* P. 322.

⁵²⁵ *Al-Baghdadi A. B.* Tarikh Baghdad. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d. Vol.3. P. 3.

⁵²⁶ *Al-Din N. I.* Manhaj al-Naqd fi Ulum al-Hadith. Damascus: Dar al-Fikr, 1981. P. 100.

⁵²⁷ *Al-Asqalani I. H.* Taqrib al-Tahdhib. P. 882.

следняя относится непосредственно к исламскому праву, в то время как первая в основном носит информирующий характер. Если к мусульманской истории будут применяться те же правила и условия анализа, что и к пророческим хадисам, это приведет к потере значительной части мусульманского исторического наследия. Дело в том, что необходимо проводить различие между методологией хадисоведения и исторической методологией анализа достоверности событий. В этой связи важно отметить следующее. После изучения «*ал-Магазй*» ас-Салуми пришел к выводу, что ал-Вакиди следовал особой методологии пересказа исторических событий, отличной от той, которую используют хадисоведы. Например, в отличие от хадисоведов, ал-Вакиди допускал пересказ исторических событий без проверки достоверности и способности рассказчика к запоминанию, если последний принадлежал к племени или узкому семейному кругу, в котором произошли данные события. Таким образом, оказывается, что причиной низкой оценки ал-Вакиди со стороны хадисоведов являлась его специфическая методология⁵²⁸.

Вторая причина принять данное повествование заключается в том, что оно по своей сути не связано с вопросами системы исламских верований или каким-либо аспектом исламского законодательства. Оно лишь предполагает, что мусульманин был несправедливо убит христианином на христианской земле. Теперь необходимо подчеркнуть, что переданная информация точно соответствует области интересов и знаний ал-Вакиди. Ал-Багдади и Ибн Асакир пишут, что ал-Вакиди сообщал о себе следующее:

⁵²⁸ *Al-Salumi A. A.* Al-Waqidi wa Kitabuhu al-Maghazi: Manhajuhu wa Masadiruhu. Al-Madinah al-Munawwarah: Al-Jamica al-Islamiyyah, 2004. Vol.2. P. 847.

«Кого бы мне ни удавалось найти среди детей сподвижников Пророка, детей мучеников или их слуг, я спрашивал их: „Вы слышали, чтобы кто-нибудь из ваших родственников рассказывал вам о случаях и местах убийства людей?“ Когда мне сообщали о каком-либо случае убийства и его месте, я отправлялся на поиски этого места. Я действительно отправился в район *ал-Мурайси*⁵²⁹, где находился до тех пор, пока не определил точное место сражения»⁵³⁰.

Существует множество других доказательств того, что ал-Вакиди являлся выдающимся знатоком в области *ал-магази*, в определении места сражений. По этой причине, как отмечает ас-Салуми, биографы ал-Вакиди придерживаются единогласного мнения, что труды последнего представляют собой одни из важнейших источников по изучению исторического аспекта мусульманских сражений⁵³¹.

Третьей причиной признания достоверности сведений из рассказов ал-Вакиди, полученных им от Рабии ибн Усмана в связи с жестоким убийством ал-Хариса ибн Умара ал-Азди христианином Шурахбиллом ибн Амру ал-Гассани, является тот факт, что авторитетные ученые-хадисоведы также передавали данное повествование и опирались на него. Например, Ибн Сад передает это повествование в своей *«Ам-Табкат ал-Кубра»*⁵³². Аналогич-

⁵²⁹ Название источников, возле которых произошла битва с Бану Мусталик в 5/626 г.

⁵³⁰ *Al-Baghdadi A.B.* Tartkh Baghdad. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d. Vol. 3. P. 6; *Asakir A.* Tarikh Madinah Dimashq. Ed. by *Al-Amrawi A.* Beirut: Dar al-Fikr, 1997. Vol. 54. P. 445.

⁵³¹ *Al-Salumi A.* Al-Waqidi wa Kitabuhu al-Maghazi: Manhajuhu wa Masadiruhu. Al-Madinah al-Munawwarah: Al-Jamicah al-Islamiyyah, 2004. Vol. 2. P. 848.

⁵³² *Ibn Sad M.* Al-Tabaqatal-Kubra. Ed. By *Ata M.* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997. Vol. 2. P. 97.

ным образом Ибн Абд ал-Барр передает его в «*Ал-Истї 'аб фї Ма'рифа ал-Асхаб*»⁵³³, а Ибн ал-Асир в «*Усуд ал-Габ̄а фї Ма'рифа ас-Сахаба*»⁵³⁴ Еще более важен тот факт, что Ибн Хаджар ал-Аскалани, повсеместно считающийся самым надежным источником знаний в области хадисоведения, передает повествование ал-Вакиди в своей «*Ал-Исаба фї Тамйїз ас-Сахаба*»⁵³⁵ и упоминает его в «*Фатх ал-Барї*» при объяснения причин битвы при Муте⁵³⁶.

Четвертая причина, позволяющая опираться на данное повествование, связана с могилой Хариса ибн Умара ал-Азди, расположенная в маленькой деревушке Лива' Бусаира на юге Иордании. Она является убедительным археологическим доказательством того, что Харис ибн Умар ал-Азди действительно умер в южном Иордане, вдали от своей родины.

Таким образом, эти четыре причины складываются в неопровержимое доказательство того факта, что в 7/628 г. произошло жестокое убийство мусульманина христианином.

Что касается содержания повествования, то оно передает три важных обстоятельства. Во-первых, убитый мусульманин был не просто мусульманином, но, как минимум, посланником Пророка. Во-вторых, христианин, убивший его, был не обычным христианином, а наместником в Бостре (ныне Бусра) и представителем византийского императора. В-третьих, акт убийства был не

⁵³³ *Ibn Abd al-Barr U. Al-Istiah fi Marifah al-Ashab*. Ed. by *Muhammad A. and Al-Manjud A. A.* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002. Vol. 1. P. 361.

⁵³⁴ *Ibn al-Athir I. A. Usud al-Ghabah fi Marifah al-Sahabah*, Ed. by *Muhammad A. and Al-Manjud A. A.* Beirut: Dar al-Kutub al-Timiyah, 1994. Vol. 1. P. 628.

⁵³⁵ *Al-Asqalani I. H. Al-Isabah fi Tamyizal-Sahabah*. Edited by *Al-Bajawi A.* Beirut: Dar al-Jil, 1992. Vol. 1. P. 589.

⁵³⁶ *Al-Asqalani I. H. Fath al-Bari: Sharh Sahih al-Bukhari*. Damascus: Dar al-Fayha', 1997. Vol. 7. P. 639.

случайным, а преднамеренным преступлением, совершенным из-за непризнания свободы мнения. Данное преступление не имеет оправданий, поскольку было нарушено право на жизнь человека, не оказывающего сопротивления. В сущности, перечисленные обстоятельства ясно дали понять мусульманам, что христиане Северной Аравии объявили войну Пророку и его сторонникам. В итоге это спровоцировало первое ожесточенное столкновение, известное как битва при Муте – сражение между христианами и мусульманами, состоявшееся в 8/629 г.⁵³⁷. В этот раз византийский император Ираклий поддержал христиан Северной Аравии и отправил свою армию сражаться на стороне Шурахбила ибн Амру ал-Гассани против мусульман⁵³⁸. Таким образом, христиане Византии и Северной Аравии объединились в борьбе против мусульман.

Напряженность и противоречия между христианами Севера и мусульманами продолжали нарастать, и мусульмане Медины жили в постоянном страхе перед неминуемым вторжением христиан-гассанитов. В этой связи ал-Бухари рассказывает, что Умар ибн ал-Хаттаб сказал:

«<...> В то время у меня был друг из ансаров, приносивший новости от Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!) в случае моего отсутствия, а я приносил ему новости, если отсутствовал он. В те времена мы боялись одного из правителей племени гассанитов. Мы слышали, что он намеревался прийти и напасть на нас, и страх наполнял наши сердца. (Однажды) мой друг из ансаров неожиданно постучал в мою дверь, и сказал: „Открой, открой!“ Я спросил: „Пришел правитель гассанитов?“ Он ответил: „Нет, случилось нечто худшее;

⁵³⁷ *Al-Buḥārī M. Fiqh al-Sirah al-Nabawīyah*. Damascus: Dar al-Salam, 2004. P. 258.

⁵³⁸ *Ibid.* P. 259.

Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует!) покинул своих жен⁵³⁹.

В другом месте в своего «*Сахйха*» ал-Бухари передает, что Умар ибн ал-Хаттаб сказал: «В те времена ходили слухи⁵⁴⁰, что гассаниты (племя, живущее в Шаме) седлали лошадей и были готовы напасть на нас»⁵⁴¹.

В то же время некоторые правители византийских христиан отказывались мириться с представителями своего народа, по религиозным убеждениям принявшими ислам, преследуя и убивая их. Ибн Таймийя сообщает, что «когда некоторые христиане в регионе Маан⁵⁴² приняли ислам, их христианские правители в Шаме отправились убить наиболее влиятельных из них»⁵⁴³. В частности, Ибн Хаджар ал-Аскалани передает от Ибн Исхака, что, когда Фарва ибн Амру ал-Джазами (христианин и подданный императора Византии в Маане) принял ислам, византийцы узнали об этом, выследили и убили его⁵⁴⁴.

Напряженность и противоречия между христианами на севере и мусульманами достигли пика, когда первые узнали о победе ислама на Аравийском полуострове. Северными христианами принятие ислама арабами-политическими после сражений при Мекке и Хунайне восприни-

⁵³⁹ *Al-Bukhari M. Sahih al-Bukhari. Trans. by Khan M. M. Beirut: Dar al-Arabiyyah, 1985. Vol. 6. P. 407, no. 435.*

⁵⁴⁰ Арабский оригинал выражения – «*куни тахаадасна*», и его значение отличается от «ходили слухи», указывающего на сомнение и неуверенность.

⁵⁴¹ *Al-Bukhari M. Sahih al-Bukhari. Trans. by Khan M. M. Beirut: Dar al-Arabiyyah, 1985. Vol. 3. Pp. 388–389, no. 648.*

⁵⁴² Ныне регион Южной Иордании.

⁵⁴³ *Ibn Taymiyyah A. Qa'idah Mukhtasarah fi Qital al-Kuffar wa Muhadanatihim wa Tahrim Qatlihim li Mujarrad Kufrihim. edited by Al-Hamd A. A. Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyyah, 2004. P. 136.*

⁵⁴⁴ *Al-Asqalani I. H. Al-Isabah fi Tamyizal-Sahabah. Ed. Al-Bajani A. Beirut: Dar al-Jil, 1992. Vol. 5. P. 387.*

малось как прямая угроза их власти и идентичности⁵⁴⁵. Именно по этой причине они мобилизовали свои войска и разместили их вдоль границ между Шамом и Хиджазом⁵⁴⁶ с целью воспрепятствовать распространению ислама на своих землях⁵⁴⁷. Подобная агрессивная военная позиция была замечена торговцами, путешествующими между Шамом и Хиджазом, и о ней было рассказано Пророку и мусульманам в Медине. На самом деле, именно по этой причине, а также для того чтобы предотвратить внезапное нападение, в 9/630 г. Пророк в ответ на военный вызов собрал мусульман и отправился на север⁵⁴⁸. Ибн Хаджар ал-Аскалани также ссылался на эту причину, чтобы объяснить, чем была вызвана битва при Табуке, известная как великий поход в Табук⁵⁴⁹.

Именно в таких обстоятельствах, которые уже задали четкий контур исторического контекста войны, был ниспослан аят К. 9: 29. В этой связи ат-Табари передает следующее:

«Со мной говорил Мухаммад ибн Амру, который сказал: „С нами говорил Абу Асим, который сказал: “С нами говорил Иса, которому передал Ибн Аби Наджи, которому передал Муджахид, что аят: "Сражайтесь с теми, кто не верует ни в Бога, ни в Последний день, кто не считает запретным то, что запретили Бог и Его Посланник, кто не признает религию истины, из числа людей, кото-

⁵⁴⁵ *Al-Buti M. Fiqh al-Sirrah al-Nabawiyah*. Damascus: Dar al-Salam, 2004. Pp. 300–301.

⁵⁴⁶ Граница между Иорданией и Саудовской Аравией или, точнее, город Табук в Саудовской Аравии.

⁵⁴⁷ *Al-Buti M. Fiqh al-Sirrah al-Nabawiyah*. Damascus: Dar al-Salam, 2004. P. 300.

⁵⁴⁸ *Ibn Sad M. Al-Ṭabaqatal-Kubra*. Ed. by Ata M. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997. Vol. 2. P. 125.

⁵⁴⁹ *Al-Asqalani I. H. Fath al-Bari: Sharh Sahih al-Bukhari*. Damascus: Dar al-Fayha', 1997. Vol. 8. P. 139.

рым было даровано Писание, – пока они не станут платить *джизью*, добровольно подчинившись и осознавая свою покорность и смиренность" (К. 9: 29), – появился, когда Пророку и его сподвижникам было приказано участвовать в битве при Табуке”“»⁵⁵⁰.

Цепь передатчиков является надежной, поскольку Мухаммад ибн Амру ибн ал-Аббас, известный как Абу Бакр ал-Бахили ал-Басри, «был передатчиком, заслуживающим доверия»⁵⁵¹. Таким же «,передатчиком, заслуживающим доверия“», *сика сабат*, являлся и Абу Асим ан-Набил ал-Басри по имени ад-Даххак ибн Маклад»⁵⁵². Наряду с ними Иса ибн Маймун ал-Джураши, известный как Ибн Дайа⁵⁵³, а также Ибн Аби Наджи по имени Абдулла⁵⁵⁴, были надежными передатчиками. Что касается Муджахида, то он является знаменитым последователем (табином), «имамом коранической экзегезы и знаний, а также заслуживающим доверия передатчиком»⁵⁵⁵.

Однако существовало предположение, что Ибн Аби Наджи не слышал никакого *тафсира* непосредственно от Муджахида, а пересказал его, опираясь на книгу ал-Касима ибн Аби Базза.⁵⁵⁶ Хотя Ибн Хиббан приписывает данное утверждение Йахйе ал-Куттану, представляется, что первоначально утверждение было высказано его учителем, Суфйаном ибн Уяйна, о чем написал ал-

⁵⁵⁰ *Al-Ṭabari I. J.* Tafsir al-Ṭabari. Beirut: Dar al-Kutub al-Imiyah, 1999. Vol. 6. P. 349.

⁵⁵¹ *Al-Baghdadi A.B.* Tarikh Baghdad. Beirut: Dar al-Kutub al-Imiyah, n.d. Vol. 3. P. 127.

⁵⁵² *Al-Asqalani I. H.* Taqrib al-Tahdhib. Ed. by *Al-Bakistani A. A. S.* Dar al-Ashimah, n. d. P. 459.

⁵⁵³ Ibid. P. 772.

⁵⁵⁴ Ibid. P. 552.

⁵⁵⁵ Ibid. P. 921.

⁵⁵⁶ *Ibn Hibban M.* Kitab al-Thiqat. Hyderabad: Da'irah al-Macarif al-Uthmaniyyah, 1978. Vol. 7. P. 5.

Алайи в своей «'Джāми' ат-Тахсил фī Ахкām ал-Марāсил'»⁵⁵⁷. Таким образом, вполне вероятно, что утверждение Суфйана ибн Уйайны может быть правдивым, поскольку он родился в Эл-Куфе в 107/725 г., но затем переехал в Мекку в 120/727 г.⁵⁵⁸ и жил там до самой смерти в 198/813 г.⁵⁵⁹, в то время как Ибн Аби Наджи тоже умер в Мекке в 132/749 г.⁵⁶⁰. Более того, похоже, что Суфйан ибн Уйайна хорошо знал Абдуллу ибн Аби Наджи, поскольку напрямую передал его *ахādīs* (хадисы), а также сообщил, что Абдулла ибн Аби Наджи был назначен муфтием Мекки после смерти Амру ибн Динара⁵⁶¹.

Тем не менее наличие аргументов против утверждения Суфйана ибн Уйайны усложняет исследование. В связи с этим ал-Бухари сообщает, что «Абдулла ибн Аби Наджи ал-Макки действительно слышал [тафсир] от Тавуса, Аты и Муджахиды⁵⁶²...»⁵⁶³. Аналогичным является и утверждение аз-Захаби: «Некоторые говорят, что Ибн Аби Наджи не слышал от Муджахиды весь тафсир. Я говорю: „Он

557 *Al-Din al-Ala'i S. Jami al-Tahsil fi Ahkam al-Marasil*, edited by Hamdi Al-Salaifa. Beirut: 'Alam al-Kutub, 1986. P. 218.

558 Отец Суфйана был заместником Халида ибн Абд Аллаха ал-Касри в Ираке, однако когда Йусуф ибн Умар ас-Сакафи был назначен ал-Хишамом ибн Абдул-Маликом новым правителем Ирака в 737–738/120–121 гг. Отец Суфйана отправился в Мекку и остался там. См. *Ibn Sad M. Al-Tabaqat al-Kubra*. Ed. by *Ata M.* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997. Vol. 6. P. 41; *Ibn Khalkan A. Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997. Vol. 2. Pp. 191–196.

559 *Ibn Sad M. Al-Tabaqatal-Kubra*. Ed. by *Ata M.* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997. Vol. 6. P. 42.

560 Ibid. P. 31.

561 *Al-Din al-Dhababi S. Siyar A'lam al-Nubala'*. Ed. by *Al-Arnaut Sh.* and *Al-Asad H.* Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2001. Vol. 6. P. 126.

562 Курсив мой.

563 *Al-Bukhari M. Kitab al-Tarikh al-Kabir*. Ed. by *Ata M.* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001. Vol. 5. P. 130.

[Ибн Аби Наджи] был одним из самых близких к Муджахиду людей“»⁵⁶⁴.

Представляется непростой задачей прийти к однозначному выводу в вопросе о том, слышал ли Ибн Аби Наджи тафсир непосредственно от Муджахида. Поэтому, когда Ибрахим ибн ал-Джунайд спросил Йахйу ибн Маина – эксперта в науке *джарх ва та’дйл* и одного из ее основателей, – действительно ли Ибн Аби Наджи не слышал тафсир от Муджахида, он [Ибн Ма’ин] ответил: «Я не знаю, правда это или нет»⁵⁶⁵. Настоящая трудность в определении того, действительно ли Ибн Аби Наджи слышал тафсир от Муджахида, обусловлена тем фактом, что в хрониках не существует ни одной записи относительно даты рождения Ибн Аби Наджи. Таким образом, хотя логичным было бы признать, что Ибн Аби Наджи узнал тафсир именно от Муджахида, поскольку они оба находились в Мекке и занимались разработкой одной области познания, этого могло и не произойти, ведь Ибн Аби Наджи мог начать собирать информацию уже после смерти Муджахида.

Несмотря на это, все ученые, которые придерживались мнения о том, что Ибн Аби Наджи не слышал тафсир непосредственно от Муджахида, единодушно соглашались с тем, что Ибн Аби Наджи действительно передал тафсир Муджахида, полученный им напрямую от ал-Касима ибн Аби Базза⁵⁶⁶. В таком случае, зная, что посредником между Абдуллой ибн Аби Наджи и Муджахи-

⁵⁶⁴ *Al-Din al-Dhababi S. Siyar A’lam al-Nubala’*. Ed. by *Al-Arnaut Sh.* and *Al-Asad H.* Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 2001. Vol. 6. P. 126.

⁵⁶⁵ *Al-Alai S. Jami’ al-Tahsil fi Ahkam al-Marasil*. Ed. by *Al-Salajfa H.* Beirut: ‘Alam al-Kutub, 1986. P. 218.

⁵⁶⁶ См. *Ibn Hibban M. Kitab al-Thiqat*. Hyderabad: Da’irah al-Macarif al-Uthmaniyyah, 1978. Vol. 7. P. 5, P. 331; *Al-Alai S. Jami’ al-Tahsil fi Ahkam al-Marasil*. Ed. by *Al-Salajfa H.* Beirut: ‘Alam al-Kutub, 1986. P. 218; *Al-Asqalani Ibn H., Tahdhib al-Tahdhib*. Beirut: Mu’assasah al-Risqflih, 2001. Vol.2. P. 445.

дом является ал-Касим ибн Аби Базза и зная, что сам ал-Касим ибн Аби Базза являлся надежным передатчиком, *сика*⁵⁶⁷, мы располагаем достаточным количеством доказательств подлинности тафсира Муджахиды, полученного с помощью рассмотренной цепи передатчиков.

Таким образом, выясняется, что конфликты между иудеями и мусульманами в Медине спровоцировали ряд столкновений между христианами с севера и мусульманами. Первое из них произошло в 7/628 г., когда посланник Пророка был жестоко убит христианским наместником, что привело к ожесточенному противостоянию между христианами и мусульманами в 8/629 г., известному как битва при Муте. В результате этого сражения, а также в связи со стремительной экспансией мусульман и их победой над арабами-идолопоклонниками на территории Аравийского полуострова, христиане, жившие на севере, собрали войско против мусульман и разместили его в регионе Табук в 9/632 г. Тем самым они пытались остановить распространение ислама на подконтрольной им территории. Именно в историческом контексте данной войны Муджахид (он 30 раз прочитал Коран перед Ибн Аббасом, а также трижды повторил для него толкование всего Корана)⁵⁶⁸ сообщает о появлении айата К. 9: 29.⁵⁶⁹ Итак, как показывает анализ исторического контекста айата К. 9: 29, повеление сражаться в указанном айате связано с агрессией людей Писания (которая проявилось в том, что они объявили войну мусульманам), а не с их системой верований. В свете данных об-

⁵⁶⁷ *Ibn Hibban M.*, Kitab al-Thiqat. Hyderabad: Da'irah al-Macarif al-Uthmaniyyah, 1978. Vol. 7. P. 331; *Al-Asqalani I. H.* Taqrib al-Tahdhib. Ed. by *Al-Bakistani A. A. S.* Dar al-Ashimah, n.d. P. 790.

⁵⁶⁸ *Al-Dhababi M. H.* Al-Tafstr wa al-Mufasssirun. Cairo: Maktabah Wahbah, 2000. Vol. 1. P. 79.

⁵⁶⁹ *Al-Tabari Ibn J.* Tafstral-Tabart. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999. Vol.6. P. 349.

стоятельств становится ясно, что область применения предписания сражаться относится исключительно к тем людям Писания, которые провоцируют агрессию и развязывают войну, а не желают жить в мире.

Далее, переходя к текстуальному контексту айата К. 9: 29, мы в первую очередь обращаем внимание на морфологическую форму арабского языка, используемую в императиве сражаться. Использование третьей формы корня «к-т-л» дает нам слово «*кātала*», указывающее на то, что акт борьбы должен быть осуществлен в ответ на уже совершенный акт борьбы или убийства с другой стороны. В этом отношении предписание сражаться связано с правом на самозащиту от несправедливо развязанных боевых действий, а не с системой убеждений тех, против кого направлен императив. Следует отметить, что если бы повеление сражаться было направлено против системы верований людей Писания, оно должно было бы употреблено в аяте в первой форме, т. е. *уктулу* (*уничтожить* или *убить их*)⁵⁷⁰. Посмотрите, например, на аят К. 40: 25, в котором фараон отдает приказ *убить* всех израильских детей мужского пола. Данный аят использует первую форму корня «к-т-л».

«Когда он явился к ним с истиной от Нас, они сказали: „Убивайте сыновей тех, кто поверил вместе с ним, и оставляйте в живых их женщины!“ Но козни неверующих (в итоге) не иначе как заблуждения» (К. 40: 25).

⁵⁷⁰ Существование повеления *уктулу*, убивать или разить, обращенного мусульманам в четырех коранических айатах (К. 2: 191; К. 4: 89, 91; К. 9: 5) не противоречит моему утверждению, поскольку императив в первой морфологической форме *катала* во всех указанных айатах предписывается в контексте войны, изначально развязанной против мусульман. Именно по этой причине все четыре айата находятся в текстуальном контексте употребления третьей формы, т. е. *кātала*.

Здесь, очевидно, применяется первая морфологическая форма «к-т-л», поскольку повеление связано не с правом на самозащиту, а с приказом фараона убивать невинных детей.

Другим текстуальным индикатором является слово *хаттā* – «до тех пор, пока»: «сражайтесь... до тех пор, пока они не заплатят *джизью*» (К. 9: 29). Источники по арабской грамматике выделяют, по большей части, три функции слова *хаттā*: «достижение цели», «мотивацию» и «исключение»⁵⁷¹. Первая функция, «достижение цели» (*интихā' ал-гāйā*), обозначает следующее: то, что произойдет после *хаттā*, представляет собой момент, в котором окончится действие, происходящее перед *хаттā*. К примеру, если человек говорит: «Я буду идти до тех пор, пока не дойду до библиотеки», – это значит, что действие в виде предполагаемой прогулки закончится, когда он достигнет библиотеки, потому что библиотека является конечной целью прогулки человека, а не побудительной причиной для нее. В сущности, побудительной причиной для похода в библиотеку является получение знаний. Вторая функция *хаттā* – «мотивация». В отличие от предыдущей функции, она показывает следующее: то, что употребляется после *хаттā*, служит мотивацией для действия перед *хаттā*. Здесь следует отметить, что в случае со второй функцией более точным будет переводить *хаттā* как «для того, чтобы». Например, в рамках второй функции *хаттā*, будет правильнее сказать: «Я прочитаю газету для того, чтобы узнать, что вчера произошло в Египте», – а не: «Я буду читать газету до тех пор, пока не узнаю, что же действительно произошло вчера в Египте». По этой причине Сибавейхи отмечает в отношении второй функции *хаттā*, что данное слово, как представ-

⁵⁷¹ *Al-Ansari I. H. Mughnt al-Labib 'an Kutub al-A'artb. Dar Ihya' al- Turath al-Araba, n. d. Vol. 1. P. 122.*

ляется, синоним арабского слова *каи*⁵⁷² – «для того, чтобы». Таким образом, из второго примера видно, что информация, представленная после слова *хаттā* («для того, чтобы»), служит мотивом для действия, упомянутого перед *хаттā* («для того, чтобы»). Иными словами, мотивом для чтения газеты является стремление узнать о последних событиях, происходящих в Египте. Что касается третьей функции *хаттā*, то она определяется как «исключение». Это значит, что действие перед *хаттā* осуществляется в качестве исключения в случае действия условия, которое детализируется сразу *хаттā*. Например, если один человек говорит другому: «Я не войду в комнату, пока ты не войдешь первым», – это значит, что действие (вход в комнату) первого человека отклоняется, а исключение делается лишь в том случае, если второй человек входит в комнату первым. Очевидно, что в этом случае *хаттā* играет роль условия.

Итак, какова функция *хаттā* в аяте К. 9: 29?

«Сражайтесь с теми, кто не верует ни в Бога, ни в Последний день, кто не считает запретным то, что запретили Бог и Его Посланник, кто не признает религию истины, из числа людей, которым было даровано Писание, – пока⁵⁷³ они не станут платить *джизью* добровольно подчинившись и осознавая свою покорность и смиренность» (К. 9: 29).

Принимая во внимание все три функции *хаттā* (в обратном порядке), мы приходим к следующему:

1) *Исключение*: учитывая контекст, это кажется маловероятным. В основном, потому, что использование *хаттā* в значении исключения означало бы борьбу с людьми

⁵⁷² *Sibawayh A. Al-Kitab: Kitab Sibawayh. Ed. by Harun A. Cairo: Maktabah al-Khanji, n.d. Vol. 3. P. 17.*

⁵⁷³ Курсив мой.

Писания как постоянный и всеобъемлющий процесс до того момента, пока (или за исключением того обстоятельства, когда...), они не заплатят *джизью*. Однако подобная точка зрения противоречит многим другим текстам Корана, которые исключают из области военных действий и не допускает нападений на детей, женщин, стариков, духовенство, тех, кто готов принять ислам, и, в целом, мирных людей.

2) *Мотивация*: применительно к аяту это будет означать борьбу против людей Писания с целью получения от них *джизьи*. Иными словами, первопричиной будет являться уплата *джизьи*. Данное предположение ложно и противоречит учению Корана, историческому контексту рассматриваемого аята и не соответствует морфологической форме императива *катилю*. Более того, интерпретация *хатта* в значении мотивации означала бы убийство всех немусульман, живущих сегодня в исламских странах, если бы они отказались платить налоги. Разумеется, за уклонение от уплаты налогов во всем мире каждый несет то или иное наказание, но его за это не казнят.

3) *Достижение цели*: применительно к аяту данная интерпретация означала бы, что военные действия должны закончиться в тот момент, когда немусульмане согласятся заплатить *джизью*. Иными словами, военные действия, мотив которых не *джизья*, а самозащита во время войны, изначально развязанной против мусульман, заканчиваются в тот момент, когда люди Писания соглашаются заплатить *джизью*. Это также означает, что они согласны в целом принять систему государственного устройства и общественного порядка. Фактически их психологическое состояние во время принятия соглашения, связанного с уплатой *джизьи*, описывается как «покорное» (*сагифун*), в то время как ранее оно было непокорным и воинственным. Однако некоторые мусульманские ученые сделали из это-

го ошибочный вывод, согласно которому для того, чтобы люди Писания согласились платить *джизью*, их обязательно нужно унижить⁵⁷⁴. Данная точка зрения неправдоподобна, поскольку исламское право не наказывает ни единого немусульманина за его веру⁵⁷⁵. В этой связи Томас Арнольд (Thomas Arnold) отмечает:

«Этот налог [джизья] не налагался на христиан, как думают некоторые, в качестве наказания за их отказ принять мусульманскую веру, но выплачивался ими, так же, как и остальными *зимми*, или немусульманскими подданными государства, религия которых не позволяла им служить в армии, в обмен на защиту, обеспеченную посредством оружия мусульман. Когда жители Хиры выплачивали заранее согласованную сумму, они прямо упомянули, что платят джизью при условии, что „мусульмане и их правитель защитят нас от тех, кто будет угнетать нас, будь то мусульмане или кто-либо другой“»⁵⁷⁶.

Таким образом, третье понимание функции *хатта* (*достижение цели*) оказывается верной трактовкой, поскольку она согласуется с историческим контекстом аята, а также языковыми правилами и основными целями Корана. Иными словами, *хатта*, используемая в аяте, означает конец борьбы как действия. Здесь мы сталкиваемся с наглядным опровержением воззрения об изначальной обусловленности повеления сражаться системой верований людей Писания, поскольку если бы первопричиной была их вера, то борьба не прекратилась бы после выпла-

⁵⁷⁴ *Al-Jawziyyah I. Q.* Ahkam Ahl al-Dhimmah, Ed. by *Al-Bakri Y.* and *Al-Aruri Sh.* Al-Dammam: Ramadi li al-Nashr, 1997. P. 122.

⁵⁷⁵ *Osman F.* The Other. USA: Pharos Foundation, 2008. P. 174.

⁵⁷⁶ *Arnold T.* The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith. London: Darf Publishers Limited, 1986. Pp. 60–61.

ты джизьи, а могла бы закончиться только тогда, когда они примут ислам и изменят свои верования.

Что касается интертекстуального контекста айата К. 9: 29, то прежде всего следует подчеркнуть, что общий контекст Корана отрицает утверждение о том, что первопричиной императива сражаться выступают верования людей Писания. Это идет вразрез с универсальными кораническими принципами свободы вероисповедания, человеческого достоинства и многообразия, которые суть естественные следствия человеческого, а значит укорененного в свободе воли, творения.

Во-вторых, что особенно важно, тема суры ат-Тауба так же, как и предшествующей ей суры «*Ал-Анфаль*», полностью привязана к контексту войны как результата (или следствия) агрессии и притеснения. Вследствие этого, с точки зрения методологии, недопустимо выборочно вырывать из присущего им контекста отдельные предписания, упомянутые в данных сурах, а затем распространять на них обобщенную интерпретацию, чтобы оправдать стратегию объявления войны последователям иных религий, противоречащую учениям Корана и ислама. Например, именно так поступает Монтгомери Уотт в своей работе «Мухаммад в Медине», комментируя айаты К. 9: 29-32 следующим образом:

«Айат в целом знаменует переход к политике враждебности по отношению к христианам. Данная политика нашла свое отражение в великом походе в Табук в 9/630 г. и продолжалась не только до конца жизни Мухаммада, но и в дальнейшем, по крайней мере, до тех пор, пока Сирия не была полностью завоевана. Поскольку этот айат предписывает враждебное отношение к Византийской империи и христианам в целом, он долгое время

продолжал влиять на отношение мусульман к христианской церкви»⁵⁷⁷.

Утверждение Уотта является обобщением, основанным на выборочном игнорировании исторического, текстуального и интертекстуального контекста аятов Корана. Указывая на аяты К. 9: 29–32 как на доказательство враждебного отношения Корана к христианам в целом, Уотт допускает, что первопричиной этой предполагаемой враждебности является христианская система верований. Выявленная взаимосвязь ложна. В действительности корпус аятов, на который ссылается Уотт, не свидетельствует в пользу данного обобщенного утверждения, поскольку сами аяты (К. 9: 29–34) выходят за рамки различных верований и метафорически объясняют, что круг священников из числа людей Писания вел войну против Самого Всевышнего, мешал/отвращал людей от истинного пути/поклонения Богу и несправедливо отбирал богатство и имущество людей, накапливая золото и серебро и не используя его согласно воле Всевышнего. Иными словами, аяты говорят сами за себя и по своей сути не выдерживают никаких попыток обобщения. В них недвусмысленно указано, что нужно противостоять агрессии и угнетению. Именно эта проблема, а не система верований, требует принять ответные меры в интересах справедливости и мира.

Наконец, риторический вопрос Всевышнего в аяте, предшествующем К. 9: 29, предоставляет явное интертекстуальное доказательство основной причины коранического предписания бороться не с верованиями и религиями людей, а с их агрессией:

⁵⁷⁷ *Watt W. M. Muhammad at Medina. London: Oxford University Press, 1962. Pp. 319–320.*

«Неужели вы не сразитесь с людьми, которые нарушили свои клятвы и вознамерились изгнать Посланника? Они начали первыми. Неужели вы боитесь их? Вам надлежит больше бояться Аллаха, если вы веруете!» (К. 9: 13).

Очевидно, что нарушение обязательств, вынашивание заговоров с целью убийства или изгнания Пророка, развязывание жестоких войн против последователей иных религий – все эти действия противоречат любой системе верований, не говоря уже о системах верований т. н. монотеистических религий.

Таким образом, изучение исторического, текстуального и интертекстуального контекста айата К. 9: 29 показало, что первопричиной коранического повеления сражаться с людьми Писания является их агрессия, выраженная в форме инициации войны против мусульман. Соответственно, сфера применения повеления сражаться относится только к тем из людей Писания, которые являются людьми войны. Что касается четырех характеристик, следующих за императивом сражаться, то их следует понимать не как условия, допускающие объявление войны, а как содержательное описание тех, кто с жестокостью разжигает огонь войны против мирных людей.

В общем и целом, анализ показывает, что источники коранической экзегезы не излагают систематически кораническую концепцию войны в контексте межконфессиональных отношений. Восприятие предписания сражаться характеризуется неверным толкованием и путаницей, что отражается в непоследовательности заявлений и разрозненности выводов. Это, в свою очередь, пагубно (без всякой на то нужды) сказывается на попытках разъяснить смысл и первопричины повеления сражаться, а также области его применения, оставляя пространство для домыслов и вводящих в заблуждение выводов.

На самом деле, в этих аятах нет ничего действительно сложного и запутанного. По крайней мере, при чтении на арабском языке их содержание представляется вполне понятным, если присмотреться к ним внимательно. Хотя, вероятно, можно обозначить различные причины, объясняющие непоследовательность, представляется, что в дополнение к особым историческим обстоятельствам, в которых экзегеты занимались толкованием аятов, важную роль здесь сыграло использование атомистической методологии коранической экзегезы. Подобный подход препятствует выявлению тематической задействованности рассматриваемой проблемы (т. е. ее соотнесенности с определенной темой). Атомистическому подходу противопоставлен более совершенный тематический холистический подход. Применяя его, то есть систематически исследуя исторические, лингвистические и контекстуальные аспекты (в данном случае аспекты предписания сражаться), мы не обнаруживаем никакого противоречия между коранической концепцией нормативного религиозного плюрализма и повелением сражаться. Дело обстоит так, поскольку первопричиной данного повеления является не система верований последователей иных религий, а развязывание ими войны против мирных людей. Таким образом, область применения коранического императива сражаться ограничивается единственно лишь людьми войны.

5.2

Анализ предписания не считать иудеев и христиан авлийа⁷, т. е. покровителями: предметное исследование коранического аята К. 5: 51

В заключительном разделе данной главы исследуется предписание Корана не считать иудеев и христиан

авлийā', т. е. *покровителями*. По отношению к нормативному религиозному плюрализму данный аят оказывается одним из наиболее дискуссионных:

«О верующие! Не считайте иудеев и христиан своими покровителями⁵⁷⁸, поскольку они помогают друг другу. Если же кто-либо из вас возьмет их себе в покровители, то он – один из них. Воистину, Аллах не ведет несправедливых людей» (К. 5:51).

Данное повеление не принимать иудеев и христиан в качестве союзников, защитников и, в целом, друзей, породило множество споров и домыслов. Помимо проблем перевода, это в значительной степени было связано с тем, что текстуальный смысл предписания является гипотетическим (*speculative*), *заний*, а не категорическим (*definitive*), *кат'и*. Более того (и в особенности), к обострению споров вокруг аята привел неточный перевод слова «*авлийā'*». Слово «*авлийā'*» имеет очень непростые значение (*meaning*), смысл (*sense*) и коннотацию. Было бы грубой ошибкой просто перевести его как «друзья».

По этой причине экзегеты аз-Замахшари и ар-Рази неверно истолковывают *авлийā'*, чтобы добиться такой трактовки данного понятия, при истинности которой мусульмане, придерживаясь нормативного обязательства, должны будут отгородиться от последователей иных религий и игнорировать их⁵⁷⁹. В сущности, большинство экзегетов истолковывают *авлийā'* и повеление именно таким образом, из чего они делают вывод, что мусульманам

⁵⁷⁸ Представляется, что слово «покровители» (*patrons*) является наиболее точным переводом арабского слова *авлийā'* в данном контексте, нежели слова «союзники» (*allies*) и «защитники» (*protectors*).

⁵⁷⁹ *Al-Zamakhsbari M.* Al-Kashshaf an Haqa'iq al-Tanzil. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995. Vol.1. P. 629; *Al-Razi F.* Mafatth al-Ghayb. Beirut: Dar al-Fikr, 2002. Vol. 6. P. 18.

не позволено испытывать никакого расположения к последователям иных религий⁵⁸⁰. В результате некоторые мусульмане стали следовать двойным стандартам в поведении с людьми, исповедующими отличную от ислама религию.

Весьма печально, хотя и совсем не удивительно то, что данные толкования айата К. 5: 51 возникли на Западе и были поданы как доказательство враждебного отношения мусульман к иудеям и христианам. Как было отмечено выше, все это подпитывалось и усугублялось в большинстве западных переводов Корана, в которых термин «авлийā» передан исключительно как «друзья, союзники» и т. д. В итоге этот айат стали использовать в качестве доказательства и подкрепления мнения о несовместимости Корана с нормативным религиозным плюрализмом.

Для верного понимания данной проблемы айат К. 5: 51 будет рассмотрен в этом разделе в свете трех основных аспектов: семантического анализа термина «авлийā», исторического контекста возникновения айата, а также исследования его текстуальных и интертекстуальных особенностей. Фактически, рассматривая данный айат с указанных позиций, мы приходим к последовательному пониманию того, каким действительно было повеление, а это позволяет ответить на вопрос, противоречит ли запрет принимать иудеев и христиан в качестве *авлийā* концепции нормативного религиозного плюрализма.

⁵⁸⁰ Ал-Карафи в своем труде «*Ал-Фурӯḡ*» утверждает, что отношение людям Писания должно строиться на справедливости и уважении к их правам, однако не на любви и привязанности. См. *Al-Qaraḡi A. Al-Furuq*. Beirut: Dar al- Kutub al-Imiyah, 1998. Vol. 3. Pp. 29–33.

А. Семантический анализ слова *авлийā'*

Как упоминалось ранее, *авлийā'* – сложный и неоднозначный термин. Данное слово употребляется в аяте в форме существительного мужского рода, винительного падежа неопределенной грамматической формы, смысловые возможности которой не исчерпываются простым указанием и описанием, названием [предмета, человека, группы людей]. Именно неопределенность грамматической формы данного слова многократно увеличивает сложность и двусмысленность случая, с которым мы здесь имеем дело. Для установления смысла и точного значения слова «*авлийā'*» необходимо провести его семантический анализ.

Одно из самых ранних семантических описаний корневой морфемы «*вāv-lām-īā'*», от которой происходит слово «*авлийā'*», было дано Ибн Фарисом, который объяснял, что как указанный языковой корень сам по себе, так и его производные означают «близость»⁵⁸¹. Однако непосредственно по отношению к слову «*авлийā'*» Ибн Фарис утверждал, что «человек, ответственный за другого человека/других людей, называется его/ее/их *вали*»⁵⁸² (единственное число *авлийā'*). Разумеется, определение Ибн Фариса, «человек, ответственный за другого человека/других людей», обозначает человека, отвечающего за руководство жизнью других людей. В этой связи слово «*авлийā'*» правильнее всего перевести как «*защитники*». Здесь важно отметить, что Ибн Фарис упоминал еще одно слово, производное от корня *вāv-lām-īā'* – *мавлā'*, и заявлял, что оно имеет следующие значения: раб, который

⁵⁸¹ *Ibn Faris A. Muʿjam al-Maʿayats fi al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1998. P. 1104.

⁵⁸² *Ibid.*

был освобожден; человек, освободивший раба; союзник; брат; защитник и сосед⁵⁸³.

После Ибн Фариса другой ученый-лингвист, ар-Рагиб ал-Исфахани, дал следующее объяснение значения слова *валā* (исходного существительного от корня «*вāв-лām-йā*»): «Два или более субъекта, объединенные таким образом, что между ними нет ничего, что не являлось бы их частью»⁵⁸⁴. Представляется, что определение *валā*, предложенное ал-Исфахани, сродни скорее понятию «слияния», нежели «близости», предложенному в качестве определения Ибн Фарисом. Еще более важно, что ал-Исфахани разграничивает различные области, с которыми связано понятие «*валā*», такие как: место, принадлежность к группе, религия, дружба, защита и вера⁵⁸⁵.

Спустя два столетия после ал-Исфахани Ибн Манзур выделил множество различных значений корня «*вāв-лām-йā*». В дополнение к исследованию Ибн Фариса о значениях слова «*мавлā*», Ибн Манзур отмечает, что *мавлā* означает: господин, владетель, хозяин⁵⁸⁶. Что касается слова «помощник, наместник», *халиф*, одного из возможных значений, происходящих от корня «*вāв-лām-йā*», то Ибн Манзур указывает следующее: это человек или группа людей, с которым(и) объединился другой человек или объединилась, причем благодаря первым последние получают покой и уважение, а, кроме того, последние исполняют приказы первых⁵⁸⁷. Более того, Ибн Манзур приписывает Ибн Исхаку утверждение, что смысл выражения «*Всевышний — их вали*» заключается в том, что Все-

⁵⁸³ Ibid.

⁵⁸⁴ *Al-Asfahani A. Mufradat Alfaḥal-Qur'an*, edited by Safwan Dawudi. Damascus: Dar al-Qalam, 2002. P. 885.

⁵⁸⁵ Ibid.

⁵⁸⁶ *Ibn Manzur M. Lisanal-'Arab*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Mu'assasah al-Tarikh al-Arabi, 1999. Vol. 15. P. 403.

⁵⁸⁷ Ibid. P. 402.

вышний поддерживает их в борьбе с врагом и помогает в том, чтобы их религия возобладала над другими⁵⁸⁸.

В хронологическом порядке за Ибн Манзуром следует Шариф ал-Джурджани, который имел больше возможностей ознакомиться с предшествующими работами в области семантики и, благодаря этому, составить свой известный словарь «*Ат-Та'рифāt*». В данной работе ал-Джурджани кратко разъясняет термины и понятия, связанные с исламским знанием. В этой связи он дает краткое, но емкое определение слова *вали*. Ал-Джурджани пишет: «*Вали* – это тот, кому вы безоговорочно подчиняетесь»⁵⁸⁹. Приведенное ал-Джурджани определение *вали*, если рассматривать его с точки зрения религиозного аспекта, само по себе дает прочную основу для понимания ключевого значения повеления айата К. 5: 51.

Трактовки понятий «*вали*», «*авлийā'*» и значений этих слов современным семантическим дискурсом, на первый взгляд, намного сложнее и подробнее лаконичного, краткого изложения ал-Джурджани. К примеру, Баалбаки использует более 35 различных слов английского языка, чтобы объяснить значение *вали*⁵⁹⁰. Однако все эти слова вписываются в рамки классической семантической концепции *вали*, упомянутой ранее.

Таким образом, семантический анализ раскрывает сложную суть понятия *авлийā'*. В этой связи ал-Исфахани дает столь необходимый ключ к его пониманию, отмечая, что понятие «*авлийā'*» относится к различным сферам социокультурной жизни. Замечание ал-Исфахани предполагает, что понятие «*авлийā'*» в айате К. 5: 51 следует рассматривать под особым углом зрения, через призму

⁵⁸⁸ Ibid. P. 404.

⁵⁸⁹ *Al-Jurjani A.* Kitab al-Ta'rifat. Beirut: Lubnan, 1985. P. 275.

⁵⁹⁰ *Baalbaki R.* Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary. Beirut: Dar al-Tim li al-Malayin, 2001. P. 1248.

всей системы религиозных верований, поскольку именно она составляет контекст аята. Поэтому определение «авлийа́», данное ал-Джурджани, представляется наиболее подходящим для объяснения значения повеления. Он пишет: «Вали – это тот, кому вы безоговорочно подчиняетесь»⁵⁹¹. Если добавить к определению ал-Джурджани семантические значения слова «авлийа́», тесно связанные с системой религиозных верований, область действия запрета в аяте К. 5: 51 может быть ограничена следующим семантической иллюстрацией (примером) в отношении иудеев и христиан: религиозное наставление → безоговорочное подчинение → религиозное слияние и вероотступничество. Данная семантическая иллюстрация, в свою очередь, позволяет сделать вывод, что основная причина запрета в аяте К. 5: 51 связана с идеей сохранения религиозных особенностей, которые, в сущности, являются неотъемлемым элементом в структуре религиозного плюрализма. В этой связи необходимо отметить, что английский и русский перевод и понимание термина «авлийа́» – «друзья» («friends») – в контексте аята К. 5: 51 сталкиваются с серьезным препятствием, которое одновременно ставит вопрос о корректности избранной методологии перевода и заставляет усомниться в справедливости следствий такого понимания⁵⁹². Действительно, если бы нам нужно было выбрать одно английское слово для выражения всех значений «авлийа́», то этим словом оказалось бы «patron» («покровитель»), которое более всего подходит для передачи значения данного арабского слова, рассматриваемого в специфическом контексте аята

⁵⁹¹ *Al-Jurjani A. Kitab al-Ta'rifat. Beirut: Lubnan, 1985. P. 275.*

⁵⁹² В эссе «Христиане в Коране и тафсире» («Christians in the Qur'an and Tafsir») автор особенно выделяет слово «друзья» (friends) как английский эквивалент арабского слова «авлийа́» в аяте 5:51. См. *McAuliffe J. Christians in the Qur'an and Tafsir // Waardenburg J. Muslim Perceptions of Other Religions. New York: Oxford University Press, 1999. Pp. 105-121.*

К. 5: 51. Это обусловлено тем, что, помимо значения «защитник», слово «покровитель» этимологически означает «хозяин, владетель, отец и святой заступник»⁵⁹³.

Б. Исторический контекст аята К. 5: 51

Исторический контекст стиха К. 5: 51 определен обстоятельствами его ниспослания. В этой связи Ибн Аби Хатим сообщает следующее:

«Мне передал мой отец, что с ним говорил Абу ал-Асбах ал-Харрани, который сказал, что ему передал Мухаммад ибн Салама, передававший слова Мухаммада ибн Исхака, который сказал, что с ним говорил его отец Исхак ибн Йасар, передававший слова Убайды ибн ал-Валида, который передал слова Убайды ибн ас-Самита о том, что, когда иудейское племя Бану Кайнука⁴ развязало войну [против Пророка и мусульман Медины], Убайда ибн ас-Самит отправился к Пророку и заявил, что отрекся от племени Бану Кайнука⁴, в то время как Абдулла ибн Убай ибн Салул настаивал на продолжении его союза с Бану Кайнука⁴. Убада ибн ас-Самит принадлежал к Бану ‘Ауф ибн ал-Хазрадж [арабское племя, заключившее союз с Бану Кайнука⁴, главой которого был Абдулла ибн Убай ибн Салул], однако когда племя Бану Кайнука⁴ выступило против Пророка, Убайда ибн ас-Самит отказался от союза с ним и сказал: „я принимаю Аллаха, Пророка и верующих в качестве *авлийй*”». В этих обстоятельствах был ниспослан аят К. 5: 51: “О верующие! Не считайте иудеев и христиан своими покровителями, поскольку они помогают друг другу”»⁵⁹⁴.

⁵⁹³ Harper D. Online Etymology Dictionary. 10 October 2008. URL: <http://www.etymonline.com> (accessed March 10, 2010).

⁵⁹⁴ Al-Rahman A. Al-Tafsir al-Ma'thur. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2006. Vol. 3. P. 221.

Содержание данного повествования также передают ал-Вахиди и ат-Табари, однако оба экзегета получили сведения от Атийи ал-Ауфи, который не только имел спорный статус в качестве передатчика, но и вообще встречал Убайду ибн ас-Самита,⁵⁹⁵ а никакого посредника между собой и Убайдой не упомянул. Следовательно, повествование, представленное Ибн Аби Хатимом в его «Тафсире», оказывается единственной достоверной версией с точки зрения содержания, которое соответствует кораническому текстуальному контексту айата. Кроме того, указанная им цепочка передатчиков состоит из в полной мере заслуживающих доверия передатчиков и, таким образом, может считаться надежной⁵⁹⁶.

Однако в этой связи может быть выдвинуто два возражения. Первое связано с цепью передачи, поскольку возможно утверждение, что Убайда ибн ал-Валид ибн Убайда ибн ас-Самит не слышал хадиса от Убайды ибн ас-Самита. В данном случае следует отметить, что Убайда

⁵⁹⁵ Убада ибн ас-Самит умер в 34/654 г. См. *Al-Asqalani I. H. Taqrib al-Tahdhib*. Ed. by *Al-Bakistani A. A. S.* Dar al-Ashimah, n.d. P. 484. В свою очередь, Атийя ал-Ауфи родился в годы правления Халифа Али ибн Аби Талиба (35–40/655–660 гг.). См. *Al-Tabari I. J., The History of al-Tabari*. Trans. by *Landau-Tasseron E.* New York: State University of New York Press, 1998. Vol. XXXIX. P. 228.

⁵⁹⁶ Ибн Аби Хатим, надежный передатчик, хāфиз, см. *Al-Dhababi S. Mizan al-ʿitidal fi Naqd al-Rijal*. Dar al-Fikral-Arabi, n.d. Vol. 3. P. 301; Аби Хатим Мухаммад ибн Идрис, надежный передатчик, хāфит, см. *Al-Asqalani I. H. Taqrib al-Tahdhib*. Ed. by *Al-Bakistani A. A. S.* Dar al-Ashimah, n.d. P. 824; Абу ал-Асбах ал-Харрани, настоящее имя Абд ал-Азиз ибн Йахйя ибн Йусуф ал-Букан, надежный передатчик, см. *Ibn Hibban M. Kitab al-Thiqat*. Hyderabad: Daʿirah al-Macarif al-Uthmaniyyah, 1978. Vol. 8. P. 397; Мухаммад ибн Салама ал-Харрани ал-Бахили, надежный передатчик, см. *Ibid.*, Vol.9, P. 40; Мухаммад ибн Исхак ибн Йасар, надежный передатчик. *Ibid.* Vol.7. P. 380; Исхак ибн Йасар, надежный передатчик. *Ibid.*, Vol .6. P. 48; Убада ибн ал-Валид ибн Убада ибн ас-Самит, надежный передатчик. См. *Al-Asqalani I. H. Taqrib al-Tahdhib*. Ed. by *Al-Bakistani A. A. S.* Dar al-Ashimah, n. d. P. 485; Убада ибн ас-Самит, широко известный сподвижник Пророка. *Ibid.* P. 484.

ибн ас-Самит был дедом Убайды ибн ал-Валида, следовательно, вполне вероятно, что именно от него последний услышал хадис. Более того, в «*Муснаде*» имама Ахмада ибн Ханбала Суфйан ибн Уйайна утверждает, что Убайда ибн ал-Валид действительно слушал своего деда – Убайду ибн ас-Самита. Но в дальнейшем, комментируя утверждение Суфйана, Ибн Ханбал сообщает: «В другой раз Суфйан сказал: *от*⁵⁹⁷ его деда Убайды»,⁵⁹⁸ – имея при этом в виду, что Убайда ибн ал-Валид передавал повествование своего деда, полученное через посредника между ними. Посредник в данном случае известен – это ал-Валид ибн Убайда ибн ас-Самит, отец младшего Убайды и сын пожилого Убайды ибн ас-Самита. Подобная связь подтверждена Ибн Аби Хатимом в трактате «*ал-Джарх ва та’дйл*», в котором он заявляет, что Убайда ибн ал-Валид передавал хадис от своего отца, ал-Валида ибн Убайды ибн ас-Самита⁵⁹⁹. Таким образом, любые возражения относительно цепи передачи представляются несостоятельными.

Что касается второго возможного возражения, то оно относится к содержанию повествования. Как этот рассказ может относиться к историческому событию, в котором принимали участие иудеи Бану Кайнука‘ и мусульмане около 2–3/623–624 гг. в Медине, и быть при этом поводом для появления айата, который записан в суре «*Ал-Ма’ида*», известной как последняя кораническая сура?

Чтобы опровергнуть это возражение, следует подчеркнуть, что возникновение некоторых мединских сур, включая суру «*Ал-Ма’ида*», было постепенным: оно продолжалось в течение нескольких лет и заняло длитель-

⁵⁹⁷ Курсив мой.

⁵⁹⁸ *Ibn Hanbal A. Musnad al-Imam Ahmad*, edited by Shuaib al-Arnaut. Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 2001. Vol. 37. P. 353.

⁵⁹⁹ *Al-Rahman A. Kitab al-Jarh wa al-Ta’dil*. Dar al-Fikr, 1952. Vol. 6. P. 96.

ный период времени. Доказательства в поддержку этого утверждения можно найти у ал-Бухари. Он передает повествование от жены Пророка Лиши, которая прямо утверждает, что аят 6 суры «Ал-Ма'уда» появился, когда она потеряла свое ожерелье в районе ал-Байда около Медины⁶⁰⁰. Согласно историческому свидетельству Ибн Хаджара, этот инцидент случился в 5/626 г. во время битвы с Бану Мусталик, происходившей в районе источников ал-Мурайси⁶⁰¹. Это свидетельствует о том, что некоторые аяты «Ал-Ма'уды» появились в ранний мединский период. Таким образом, формирование «Ал-Ма'уды», по-видимому, началось в конце 2/начале 3. г. х., на что указывает появление аята К. 5: 51, и продолжалось до конца коранического откровения, когда появилась большая часть «Ал-Ма'уды».

Теперь, после доказательства значимости и достоверности обстоятельств ниспослания аята К. 5: 51, становится очевидно, что императив, запрещающий мусульманам принимать иудеев и христиан в качестве покровителей (*авлиййā*), основан на конкретном историческом событии, которое играет первостепенную роль в понимании причины и области применения данного императива. Таким образом, запрет возник исторически, на фоне религиозного конфликта между мусульманами и иудеями после победы мусульман в битве при Бадре против многобожников Мекки. На данном этапе ожидалось, что иудеи Медины, будучи старейшими монотеистами региона, выступят в поддержку ислама. Однако вместо того, чтобы поддержать мусульман, иудеи Бану Кайнука' предпочли нарушить свои заветы, прибегнуть к угрозам по

⁶⁰⁰ *Al-Bukhari M. Sahih al-Bukhari. Trans. by Khan M. M. Beirut: Dar Arabiyyah, 1985. Vol. 6. P. 205. No. 132.*

⁶⁰¹ *Al-Asqalani I.H. Fathal-Bari:Sharh Şahihal-Bukhari. Damascus: Dar al-Fayha', 1997. Vol. 1. Pp. 560–561.*

отношению к Пророку, выставить мусульман на посмешище и посягнуть на честь мусульманской женщины⁶⁰². В итоге все эти провокации привели к войне между мусульманами и иудеями Бану Кайнука'. Но поскольку подоплека данной войны была религиозной, и противостоящие группы сложились по религиозному признаку, мусульманам было запрещено объединяться с иудеями Бану Кайнука' против Пророка и его последователей. Иными словами, аят предписывает мусульманам не доверять и не брать себе в защитники тех, кто на деле был врагом. Таким образом, столкновение позиций Убайды ибн ас-Самита и Абдуллы ибн Убайя ибн Салула в контексте религиозного конфликта послужило поводом для запрета всем мусульманам во все времена принимать иудеев и христиан в качестве религиозных покровителей или объединяться с ними против мусульман.

В целом, как показывает исторический анализ, причиной запрета в аяте К. 5: 51 было предостережение мусульман во время религиозного конфликта, целью которого было вовлечь исламскую веру в смятение и хаос, а также уничтожить ее. Соответственно, запрет распространяется только на тех иудеев и христиан, которые пытаются разобщить мусульман или вовлечь их в религиозный конфликт против последователей ислама. Кроме того, исторически доказано, что сам Пророк, как до, так и после конфликта с Бану Кайнука', достигал взаимопонимания и сотрудничества с иудеями и христианами во имя добра и против зла.

⁶⁰² *Al-Buti M. Fiqh al-Sirah al-Nabawiyyah*. Damascus: Dar al-Salam, 2004. Pp. 167–171.

*В. Текстуальное и интертекстуальное исследование айата
К. 5: 51*

Неотъемлемой частью коранической экзегезы (с методологической точки зрения) является изучение как текстуального, так и интертекстуального контекстов содержания Писания. Неспособность осуществления этих операций делает определение точного значения любого айата невозможным. По этой причине избирательный подход, игнорирующий различные контексты айатов Корана, нередко искажает истинное значение этих айатов. Таким образом, в соответствии с данным условием и для завершения нашего исследования, далее мы рассмотрим айат К. 5: 51 в категориях текстуального и интертекстуального контекстов.

Касательно текстуального аспекта следует отметить, что лингвистическая структура айата состоит из императива, обращенного ко всем верующим и применимого ко всем временам: «О верующие! Не считайте иудеев и христиан своими покровителями» (К. 5: 51). Грамматически субъект, т. е. те, кому адресован императив, не может быть ограничен определенным историческим периодом, как предполагает Осман⁶⁰³, поскольку специфика обстоятельств возникновения этого айата не противоречит общему смыслу слов Корана. Однако ограничению подлежит грамматический объект императива, а именно: «иудеи и христиане как *авлийа*». Так же, как не все значения термина «*авлийа*» могут быть приспособлены к служению объектом императива в данном конкретном контексте, в качестве объекта этого императива не могут рассматриваться все иудеи и христиане. Это в значительной степени становится ясно из коранических принципов, призывающих к универсальным моральным ценностям, а

⁶⁰³ *Osman F. The Other. USA: Pharos Foundation, 2008. P. 112.*

также из примера Пророка, касающегося межконфессиональных отношений.

Теперь стоит процитировать вывод ат-Табари относительно данного айата, в котором он заявляет: «Всевышний запретил всем верующим принимать иудеев и христиан в качестве помощников и союзников против тех, кто верит во Всевышнего и Его Посланника»⁶⁰⁴. Отсюда очевидно, что ат-Табари ограничивает значение *авлийа'* понятиями «помощники» и «союзники» *против* последователей ислама. Более того, ат-Табари называет данное значение слова «авлийа'» формирующим групповую пристрастность, т. е. предпочтение мусульманам иудеев и христиан, *тахаззуб*⁶⁰⁵. Поэтому, согласно ат-Табари, запрет в айате касается только такого рода объединения с иудеями и христианами, которое направлено против Всевышнего, Его Посланника и верующих. Однако он идет дальше, расценивая подобное объединение как предательство или, если угодно, отступничество. По этой причине он буквально интерпретирует высказывание: «Если же кто-либо из вас возьмет их себе в покровители, то он — один из них» (К. 5: 51).⁶⁰⁶ Следовательно, грамматически объект императива «*не принимайте/не берите*» (глагол несовершенного вида второго лица мужского рода множественного числа (форма VIII) повелительного наклонения) в интерпретации ат-Табари ограничивается лишь совместными действиями с иудеями и христианами против мусульман и, таким образом, относится к сфере религиозного отступничества.

Два столетия спустя после достаточно либерального вывода ат-Табари аз-Замахшари решил расширить об-

⁶⁰⁴ *Al-Ṭabari I.J. Tafsir al-Ṭabari. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999. Vol. 4. P. 616.*

⁶⁰⁵ *Ibid.*

⁶⁰⁶ *Ibid. P. 617.*

ласть применения данного аята до такой степени, что вывел из него «правовую норму», согласно которой мусульмане «обязаны избегать последователей иных религий и обособиться от них»⁶⁰⁷. Разумеется, данное обобщение, подкрепленное правовым обязательством, входит в противоречие не только с нормативным учением ислама с его отношением к представителям иных религий, но и с историей межконфессиональных отношений, а также с любыми конструктивными доказательствами. И, возможно, именно этот вывод аз-Замахшари предоставил некоторым лицам веские основания (если не идеологически опасный заряд) для понимания термина «*авлийā*» в качестве «друзей», тем самым позволив им распространить мнение, согласно которому ислам является нетерпимой религией, не оставляющей места для религиозного плюрализма.

Ссылаясь на мнение аз-Замахшари относительно обязательства избегать последователей иных религий, ар-Рази также добавляет, что оно предполагает запрет не только на поиск защиты у иудеев или христиан, но и на чувство привязанности к ним⁶⁰⁸. Нам приводят обобщенное утверждение, не характеризующее обстоятельства (если таковые имеются), при которых должно произойти данное действие, тем самым оставляя широкое пространство для враждебных домыслов и вводящих в заблуждение выводов. Обратите внимание, например, на то, что Пророк, напротив, искал защиты у христиан Абиссинии против притеснений и преследований со стороны мекканцев.

Современные источники коранической экзегезы незначительно отличаются друг от друга, во многом повто-

⁶⁰⁷ *Al-Zamakhsbārī M. Al-Kashshaf 'an Haqā'iq al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995. Vol. 1. P. 629.

⁶⁰⁸ *Al-Rāzī F. Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Fikr, 2002. Vol. 6. P. 18.

ря это же толкование запрета. На самом деле, между ними едва ли существует какое-либо серьезное расхождение. Например, Ибн Ашур утверждает, что значение слова «*авлийā*» в аяте К. 5: 51 относится к понятиям привязанности и защиты⁶⁰⁹. По его мнению, причина запрета принимать иудеев и христиан в качестве *авлийā* может быть понята после обращения к аятам, предшествующим К. 5: 51, в которых Всевышний описывает некоторых людей Писания как извративших собственное Священное писание и пренебрегших нравственным примером своих пророков, а также пытавшихся ввести мусульман в религиозное заблуждение⁶¹⁰. В сущности, даже если Ибн Ашур не заявляет об этом со всей очевидностью, его объяснение причины данного запрета подразумевает, что область применения императива не охватывает всех кюдей Писания, поскольку приводимые им описания можно отнести не ко всем из них.

Другой современный экзегет, ат-Табатабаи, решительно утверждает, что значение слова «*авлийā*» в аяте К. 5: 51 связано, главным образом, с любовью и привязанностью. Он утверждает, что, хотя данный запрет характерен для конкретного исторического контекста и имеет значение, связанное с заключением союзов, это, тем не менее, не может ограничить область применения основного смысла *авлийā*, который имеет отношение к любви и привязанности. Дабы защитить это утверждение, ат-Табатабаи применяет как текстуальный, так и интертекстуальный подход к толкованию аята К. 5: 51⁶¹¹. Однако проблема квалификации данного суждения тем самым не устраняется, поскольку ат-Табатабаи не проводит непо-

⁶⁰⁹ *Ibn Ashur M.* Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Tunis: Maison Souhoun, n.d. Vol. 3. P. 229.

⁶¹⁰ *Ibid.* Pp. 228–229.

⁶¹¹ *Al-Tabatabai M.* Al-Mizan fi Tafsiral-Qur'an. Beirut: Mu'assasah al-Atami, 1997. Vol. 5. Pp. 377–378.

средственного разграничения между теми иудеями и христианами, к которым позволено относиться с любовью и симпатией, и теми, к которым запрещено. Более того, очевидно, что ат-Табатабаи не выделяет различные причины относиться к людям Писания с любовью и привязанностью. В итоге его обобщение, лишенное четкого разграничения между различными мнениями и концепциями, ведет к тому выводу, что всем мусульманам запрещено проявлять любовь и привязанность к иудеям и христианам. Если бы это действительно было так, то как мы могли бы объяснить тот факт, что Коран мог позволить мусульманину вступить в законный брак с иудейкой или христианкой? Как Коран мог бы разрешить и санкционировать брак, в котором мужчина не относится к женщине с любовью и привязанностью? Необходимо подчеркнуть, что подобные противоречия не свойственны никакому из писаний и, разумеется, не свойственны и Корану, рассматриваемого мусульманами в качестве Божественного откровения.

В общем и целом, наше исследование показывает, что объект запрета в аяте К. 5: 51 определялся по-разному и варьировался между абсолютным обобщением и чрезмерным ограничением. Для того чтобы привести в согласие различные определения *авлийа'*, в данном случае методологически необходимо обратиться к тематическому подходу, позволяющему изучить текстуальный и интертекстуальный контексты аята К. 5: 51.

В ходе анализа содержания всей суры «Ал-Ма'ида» сразу становится очевидно, что она поощряет сотрудничество и, следовательно, взаимодействие с последователями иных религий: «Помогайте друг другу в благочестии и богобоязненности» (К. 5: 2). Более того, для обеспечения исполнения данного указания в той же суре предусматривается дозволение мусульманам употребления пищи лю-

дей Писания и заключение брака с женщинами из их числа (К. 5: 5). Аналогичным образом сура «Ал-Мā'ида» поощряет внесение совместного вклада в религиозное многообразие через состязание мусульман с иноверцами в совершении благих поступков (К. 5: 48). Однако обратите внимание, что текстуальный контекст «Ал-Мā'иды» предписывает мусульманам «не принимать в качестве друзей и покровителей (*авлийā*) тех [из людей Писания и неверных], кто принимает вашу религию с насмешкой или ради забавы» (К. 5: 57). В этой связи необходимо иметь в виду, что оба аята К. 5: 51 и К. 5: 57 возникают в свете обсуждения темы вероотступничества, что является очевидным признаком невозможности свести запрет из аята К. 5: 51 только к вопросам дружбы и привязанности.

Переходя к интертекстуальному контексту, тематически связанному с аятом К. 5: 51, отметим следующий очевидный факт: помимо того, что Коран провозглашает широкую сферу человеческого братства, он способствует достижению взаимопонимания между людьми, обращаясь к их стремлению познать друг друга (К. 49: 13). Кульминацией всего вышперечисленного становится подчеркивание Кораном необходимости взаимной поддержки среди последователей различных религий, направленной на защиту религиозной свободы и противостояние угнетению (К. 22: 40).

Кроме того, в Коране можно выделить еще одну тематическую область, помогающую четко различить различные категории людей Писания. Данная тематическая область, как представляется, открывается утверждением, что «не все они [люди Писания] одинаковы» (К. 3: 113), а в качестве своего завершения предлагает два различных положения. Первое относится к тем людям Писания, о которых сказано: «И когда они слышат то, что было ниспо-

слано Посланнику, ты видишь, как их глаза переполняются слезами по причине истины, которую они узнают» (К. 5: 83), – тогда как второе соотносится со следующим кораническим утверждением: «Ниспосланное тебе от твоего Господа приумножает во многих из них несправедливость и неверие» (К. 5: 68). Разумеется, Коран обсуждает и другие виды отношения людей Писания к мусульманам. Однако здесь важно подчеркнуть, что объект запрета в аяте К. 5: 51, безусловно, должен быть ограничен лишь теми иудеями и христианами, которые имеют отношение ко второму положению.

Другое интертекстуальное тематическое толкование ясно показывает, что верующим запрещено принимать в качестве *авлийа'* и относиться с любовью и симпатией лишь к тем, кто является врагами Всевышнего, Пророка и мусульман. В Коране сказано: «О верующие! Не берите врага Моего и врага вашего своим покровителем (и помощником). Вы открываетесь им с любовью, хотя они отвергают истину, которая явилась вам» (К. 60: 1). Причина данного запрета объясняется в том же аяте. Он имеет место потому, что эти враги «изгоняют (из ваших домов) Посланника и вас (только) за то, что вы веруете в Аллаха, вашего Господа» (К. 60: 1). Однако в той же суре говорится, что «Аллах не запрещает вам быть добрыми и справедливыми с теми, которые не сражались с вами из-за (вашей) религии и не изгоняли вас из ваших жилищ» (К. 60: 8). *Табарфрухум* – арабское слово, которое соответствует переводу «*доброе и справедливое обращение с ними*». Оно означает искреннее отношение, основанное на любви и милосердии.

Таким образом, все перечисленные выше составляющие⁶¹², которые тематически связаны с аятом К. 5: 51,

⁶¹² Все перечисленные тематические элементы подробно рассмотрены в книге.

создают необходимые рамки для нашего понимания обращенности грамматики повеления (т. е. понимания о том, кто именно выступает его объектом). Иными словами, тематическое толкование Корана не позволяет обобщить запрет, упомянутый в аяте К. 5: 51, и применить его ко всем людям Писания, утверждая, что любая дружба с иудеями и христианами, союз с ними, взаимная поддержка и защита с их стороны недопустимы для мусульман.

В конечном итоге можно констатировать, что анализ аята К. 5: 51, основанный на семантическом, историческом и текстуальном исследовании, указывает на ограничение повеления не принимать иудеев и христиан в качестве *авлийа'* двумя аспектами. Первый, исключительно теологический, связан с тем, что мусульмане могут опираться на иудеев и христиан как на источник религиозного наставления, что, в свою очередь, склоняет к религиозному слиянию и приводит к вероотступничеству. Основная причина запрета в данном случае связана с идеей сохранения религиозных особенностей, которые, по самой своей сути, являются важным структурным элементом религиозного плюрализма. Второй аспект касается любого объединения сил с иудеями и христианами против ислама. Причиной запрета в этом случае является враждебность и грех. Следовательно, область применения запрета во втором случае ограничивается лишь теми иудеями и христианами, которые являются грешниками, обидчиками и врагами мусульман. За исключением двух указанных аспектов любой вид дружеских взаимоотношений с иудеями и христианами, основанный на любви и привязанности, а также любая форма союза с ними, целью которого является распространение добра и борьба со злом, не подлежат запрету, упомянутому в аяте К. 5: 51.

5.3. Заключение

Таким образом, наше исследование показывает, что источники по экзегезе Корана не всегда излагают подлинную кораническую концепцию относительно сражений или заключения союзов с немусульманами в контексте межконфессиональных отношений. Понимание установленных запретов характеризуется неверным их толкованием и путаницей, что отражается в непоследовательности утверждений и выводов, разбросанных по данным источникам. Это особенно касается первопричин данных запретов, области и объектов их применения. Данное обстоятельство, в свою очередь, создает обширное пространство для домыслов и неверных выводов. Используя комплексно-тематический подход для систематического изучения исторических, языковых и контекстуальных аспектов, в нашем случае – повеления сражаться с немусульманами и не принимать их в качестве *авлийа*², мы обнаружили отсутствие противоречий между коранической концепцией нормативного религиозного плюрализма и повелением сражаться с людьми Писания, поскольку первопричиной данного повеления является не система верований последователей иных религий, а разжигание ими войн против живущих с ними в мире мусульман. Следовательно, сфера применения коранического императива сражаться распространяется только на людей войны.

Аналогичным образом изучение айата К. 5: 51 и запрета на принятие иудеев и христиан в качестве *авлийа*² показывает, что он ограничен двумя аспектами. Первый, в соответствии с которым мусульманам запрещено полагаться на христиан и иудеев как на источник религиозного наставления, что склоняет к слиянию религий и ведет тем

самым к вероотступничеству, является исключительно теологическим. Второй касается любых объединений с христианами и иудеями против ислама. В данном случае причиной запрета выступают враждебность и греховность. Следовательно, сфера применения данного запрета ограничивается теми христианами и иудеями, которые враждебны по отношению к мусульманам и их вере, иными словами, это запрет совместных действий с греховными, агрессивными и враждебно настроенными людьми. За исключением двух указанных аспектов, а также при условии сохранения собственной истинной веры, согласно аяту К. 5: 51, мусульмане не ограничены в любых отношениях с иудеями и христианами, основанных на любви и преданности, и также могут заключать с ними любые союзы, направленные на распространение добра и борьбу со злом.

Ясно, что коранические предписания играют важную роль в защите процесса нормативного религиозного плюрализма от порчи и остаются столь же актуальными сегодня, в наше «разломанное время» (*fractured times*), как и в период их ниспослания, поскольку они связаны с проблемами, среди которых в первую очередь агрессия и грех. Разумеется, перед нами предписания Корана, которые адресованы мусульманам, и мы не можем ждать от них равной эффективности в процессе религиозного плюрализма, который протекает в системах верований немусульман и среди людей мира как таковых.

Заключение

Религиозный плюрализм является сложным понятием, включающим в себя множество определений, значительно отличающихся друг от друга по темам, областям применения и предметам спора. Неспособность распознавать различные типы религиозного плюрализма и, таким образом, использовать приемлемый подход к каждому из них прокладывает путь ошибочным выводам, которые влияют на то, как мы воспринимаем Других, миримся и сосуществуем с ними. Одним из результатов подобной неспособности стало возникновение взаимоисключающих теорий, связанных с межконфессиональными отношениями.

Однако для мусульман религиозный плюрализм и межконфессиональные отношения не являются чем-то новым. На самом деле, будучи последним Откровением, Коран вобрал в себя более ранние религиозные традиции, опережавшие свое время на столетия, и дал конкретные указания не только в отношении того, как жить рядом с Другими, в том числе с последователями иных религий, но и как вести дискуссии с пониманием и уважением. В этом Коран был уникален. Его важнейшими принципами являлись установление и поддержание мира, ведь, как указано в Коране, мы были созданы для того, чтобы «познавать» друг друга, а не воевать, провоцируя хаос и агрессию: «О люди! Воистину, Мы создали вас из одной (пары) мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга (а не презирали друг друга), и самый почитаемый перед взором Аллаха (тот) среди вас, который наиболее богобояз-

ненный. Воистину, Аллах – Знающий, Ведающий (обо всем)» (К. 49: 13).

Чувство общности настолько вплетено в мусульманское самоощущение и отношение к соседям-немусульманам, что во многом именно оно формирует подход мусульман к социальным, культурным, религиозным и географическим границам Другого, а также взаимодействие на основе общечеловеческих ценностей.

В соответствии с важностью данной концепции, даже животные упоминаются в Коране как существа, составляющие часть сообщества. Следует иметь в виду, что религиозный плюрализм может быть истолкован по-разному, и в контексте ислама нам необходимо ясно понимать требования Корана для того, чтобы верно интерпретировать его предписания. В случае с Кораном религиозному плюрализму в значительной степени исторически противостояли два фактора: социально-политический контекст и процесс интерпретации. Неразрывная связь между этими факторами привела к созданию различных экзегетических парадигм религиозного плюрализма, одной из которых является идея об абсолютной исключительности мусульман и нежелание взаимодействовать с теми, кто находится за пределами наших религиозных границ.

Подобная эксклюзивистская установка, по-видимому, сложилась исторически в силу обстоятельств, которые оформили особый исторический контекст создания экзегетической литературы. Не является совпадением и то, что социально-политический фон и период становления данного жанра (а, значит, появления наиболее важной части литературы) пришлись на время религиозных конфликтов, гонений и войн, начавшихся при жизни Пророка и достигших пика в эпоху Крестовых походов. Например, главные экзегеты, такие как аз-Замахшари,

Ибн Атийа, ар-Рази, Ибн Араби, ал-Куртуби и т. д., провели всю жизнь в обстановке первых Крестовых походов, и поэтому стали свидетелями развития межконфессиональных отношений в декорациях религиозных войн.

Таким образом, на кораническую герменевтику негативно повлияли два притязания. Первое – притязание на отмену аятов Корана, предписывающих положительное отношение к немусульманам. Второе – притязание на уточнение общего смысла аятов, позитивное содержание которых распространялось на немусульман, чтобы тем самым сузить их применение исключительно до отношений с мусульманами. Будучи включены в атомистический подход к коранической экзегезе, который, разумеется, препятствует более глубокому пониманию тематической согласованности предмета обсуждения, эти два притязания оставили мало шансов раскрытию в процессе интерпретации Корана гуманистических воззрений.

В результате особый акцент был поставлен на кораническом руководстве в самозащите в контексте войны и угнетения, которое было надделено большим приоритетом по сравнению с посланием Корана о мире и его универсальным этическим учением. Следствием этого явилось то, что религиозному эксклюзивизму не удалось провести границу между теологической и этической позициями Корана относительно других верований и последователей иных религий. Закономерным итогом подобной несостоятельности стало деление людей на правоверных и неверных, что равнозначно областям мира и войны соответственно. Это привело, в лучшем случае, к тому, что отношения мусульман и немусульман стали основываться на *давате* (призыве), который проявился в качестве стратегии обращения в ислам.

Как упоминалось ранее, существуют различные типы плюрализма: нормативный религиозный плюрализм, со-

териологический религиозный плюрализм, эпистемологический религиозный плюрализм и алетический религиозный плюрализм. В случае с мусульманами, т. е. применительно к Корану, путаница в отношении сотериологического, алетического и нормативного религиозного плюрализма привела к возникновению эксклюзивистского подхода. Данный подход развивался как теологическая позиция, во-первых, в силу исторических причин (на фоне конфликта, постоянно требующего от мусульман самозащиты), а во-вторых, из-за использования атомистического подхода к толкованию Корана. Обратите внимание, что радикальными или жесткими по своему характеру были именно вводящие в заблуждение *теологические* (а не *коранические*) умозаключения, которые рассматривались в данном исследовании. В соответствии с ними, мусульмане не имели никаких обязательств перед немусульманами. Более того, утверждения, в соответствии с которыми немусульмане должны быть лишены своих прав, их достоинство попорно, их имущество отнято и даже их кровь пролита, достаточно часто встречаются в книгах по тафсиру. Иными словами, мусульмане сомкнули свои ряды в ответ на постоянную враждебность.

Однако, принимая во внимание современный многообразный цивилизационный контекст, мы опираемся на тематический подход к пониманию коранических текстов и отмечаем фундаментальные различия между выводами, сделанными с его помощью, и выводами эксклюзивистов. Нашим главным выводом является то, что в Коране достаточно концептуального пространства для того, чтобы вместить нормативный религиозный плюрализм. В отличие от сотериологического и алетического плюрализма, проблемы которых для мусульман изначально не подлежат никакому обсуждению, поскольку касаются ключевых аспектов религиозной истины и спасения, не

допускающих никаких уступок со стороны верующих, нормативный религиозный плюрализм сосредоточен на «земных» категориях и последствиях, что позволяет вести настоящую дискуссию, направленную на взаимопонимание и установление мира.

Правомерность нормативного религиозного плюрализма в исламе в значительной степени вытекает из этической системы Корана и, в частности, из признания им универсальности свободы убеждений и уважения человеческого достоинства. В данном случае этическая система Корана не может подлежать отмене или ограничению на основании религиозной принадлежности. Учение Корана об универсальности свободы вероисповедания и уважении человеческого достоинства отвергает эксклюзивистскую этико-поведенческую позицию. На самом деле, этическая система, многообразные наброски которой постоянно встречаются в Коране, неразрывно связана с верой во Всевышнего и Судный день. Это предполагает, что этико-поведенческая модель, предписанная мусульманам, не ограничивается только внешним аспектом, но проникает и во внутренние измерения человеческого поведения. Таким образом, принципы нормативного религиозного плюрализма не чужды исламу, а Коран в действительности устанавливает самые высокие моральные стандарты, которые отрицают любые взаимные договоренности, основанные на фальшивой дипломатии или скрытой стратегии обращения и захвата.

Соответственно, цели человеческих отношений, установленные в Коране для всех без исключения, не могут быть ограничены определенной религиозной группой и обращены ко служению подлым замыслам. Однако эти универсальные цели выступают в качестве главных целей нормативного религиозного плюрализма, поскольку четыре из них упоминаются в мединских сурах (т. е. рас-

крываются в мультикультурном обществе и в текстуальном контексте религиозного многообразия). Будучи упорядочены следующим образом: познание другого – взаимопонимание (*та'афуф*), сотрудничество с другими (или соучастие, *та'авун*), соревнование с другими в добрых делах – совместный вклад (*фастабикү ал-хайрат*), взаимная поддержка (или взаимная связь, взаимное сдерживание, *тадафу'*), – эти цели составляют основу миротворческого процесса и способствуют достижению всеобщей праведности и совершенства в контексте многообразия.

Более того, два основных диалектических элемента нормативного религиозного плюрализма, а именно многообразие и общность, представлены в Коране как само собой разумеющееся обстоятельство и неизменный закон, присущий Вселенной и человеческой природе. Таким образом, в свете Корана процесс нормативного религиозного плюрализма невозможно рассматривать как обычную идею. На самом деле, подобный процесс выступает в качестве Божественного закона, возникающего из сотворения Всевышним человека, наделенного свободной волей, естественным плодом чего является многообразие. Следовательно, и эксклюзивистский подход, отказывающийся принять иное, и подход релятивистов, не принимающий во внимание частности, противоречат не только кораническому мировоззрению, но и естественному праву, а также человеческой природе. Более того, конструктивный диалог, предписанный Кораном как важнейшее средство коммуникации между всеми людьми на каждом этапе социально-политического развития общества, предназначен для обеспечения правильного баланса между элементами религиозной общности и индивидуальными особенностями. Соответственно, это воспрепятствует использованию их в качестве инструмента религиозного поглощения или изоляции. Иначе говоря, функция конструктивного диалога состоит в том,

чтобы поддерживать процесс нормативного религиозного плюрализма на выверенном пути и не давать ему выпасть в крайности.

Данная кораническая концепция нормативного религиозного плюрализма, которая оказывается важным аспектом развития и распространения миротворчества, находилась под серьезной угрозой из-за эксклюзивистских интерпретаций. Они, как нам представляется, противоречат посланию Корана как таковому и неверно трактуют такие коранические предписания, как война и запрет «дружбы» (*авлийя'*) с немусульманами, для того, чтобы придать эксклюзивистской позиции абсолютную достоверность и скрыть их собственное непонимание главной причины и области применения данных предписаний. Например, основу предписания воевать составляет не система верований последователей иных религий, а в развязывание ими войны против людей мира, а значит, область применения предписания касается только людей войны. Предписание Корана не принимать евреев и христиан в качестве *авлийя'* регулируется двумя аспектами. Первый из них носит чисто теологический характер и связан с запретом мусульманам относиться к иудеям и христианам как к источнику религиозного наставления, поскольку подобное отношение ведет к слиянию религий и тем самым к вероотступничеству. Основанием для запрета в данном случае выступает сохранение религиозных особенностей, которые представляют собой значимый структурный элемент религиозного плюрализма. Вторым аспектом является любое объединение с евреями и христианами, направленное против ислама. Причиной запрета являются враждебность и греховность. Таким образом, хотя для запрета выступает воздействие тех иудеев и христиан, которые склонны к греху, агрессии и вражде с мусульманами, но ими же и ограничен спектр людей, общение любого рода с которыми ограничивает запрет.

Не считая двух указанных аспектов, любые дружеские отношения с иудеями и христианами, основанные на любви и преданности, а также любой союз с ними, целью которого является распространение добра и борьба со злом, не находятся под запретом. Следовательно, если данные предписания Корана связаны с такими проблемами, как агрессия и греховность, но не с системой верований немусульман, то они могут играть важную роль в защите процесса нормативного религиозного плюрализма от любых искажений.

Кораническая концепция нормативного религиозного плюрализма, наконец, идеально соответствует как этикоповеденческой модели обращения с немусульманами, раскрытой Пророком, так и общечеловеческим ценностям. Таким образом, динамичная сущность Корана устанавливает правильный баланс между аутентичностью и современностью. С одной стороны, она сохраняет человеческую индивидуальность как источник человеческого достоинства, а с другой, обеспечивает широкое общее основание для развития нормативного религиозного плюрализма как системы ценностей, построенной на общественных, моральных и духовных принципах.

Итак, как нам кажется, настоящая опасность кроется в том, чтобы парадоксальным образом заявлять о подражании Пророку, притязать на универсальность ислама, но в то же время угрожать разладом и оставаться приверженцами эксклюзивистской точки зрения, для которой мирное сосуществование и уважение к иным религиозным традициям, к сотворению нас «народами и племенами, чтобы мы узнавали друг друга (а не презирали друг друга)», оказываются пустыми словами; и для которых все высказанные слова и все действия основываются на всего лишь нескольких выбранных коранических сурах.

В мультиконфессиональном мире ислам повсеместно считается религией догмы и эксклюзивизма.. Тем не менее, в Коране мы встречаем замечательный и достойный пример того, как жить в многообразии, под сенью могущественных принципов священного писания, которые пригодны именно к тому, чтобы взаимодействовать с подобными же принципами других религий. В этом смысле, ислам может многое добавить к дискуссии о религиозном плюрализме.

Для мусульман это является деликатным вопросом. Помимо терпимости и уважения к другим вероисповеданиям, отстаивая свободу веры и мирное сосуществование всего человечества, мусульмане должны интеллектуально участвовать в обсуждении вопросов религиозной истины, в то же время отстаивая обоснованность своих собственных исламских принципов. Это исследование сфокусировано на кораническом тексте. Оно исследует кораническую концепцию нормативного религиозного плюрализма с целью дать ответы на такие вопросы, как то, рассматривает ли сам Коран нормативный религиозный плюрализм как систему ценностей или просто метод, с помощью которого может быть актуализировано кораническое мировоззрение. При этом автор исправляет некоторые весьма противоречивые, неверно процитированные, неправильно переведённые и / или цитируемые вне контекста стихи Корана, в том числе, так называемый «аят меча» и восприятие того, что не следует принимать немусульман в друзья. В действительности, Коран призывает к свободе вероисповедания и мирному сосуществованию, но осуждает угнетение, религиозные преследования и тех, кто инициирует военные действия. Таким образом, он не только взывает к человеческому достоинству, но и восстанавливает его, когда оно бывает попорно.

Доктор Ариф Кемиль Абдулла родился в Болгарии и имеет степень доктора философии по арабским и исламским исследованиям в Университете Абердина, Великобритания, и магистра философии по коранической герменевтике в Университете Иордании. В настоящее время он является лектором и директором исследовательского центра в Институте Исламских Исследований в Софии (Болгария).



Международный институт
исламской мысли