

Сучасний підхід
до Корану та Сунни

CONTEMPORARY
APPROACHES TO
THE QUR'AN
AND SUNNAH

Edited by MAHMOUD AYOUB

Серія МІД «Книги у скороченому викладенні»

СУЧАСНИЙ ПІДХІД ДО КОРАНУ ТА СУННИ

Під ред. Махмуда Аюба

Скорочено Вандою Крос

*Книга надрукована за підтримки
Асоціації освітнього розвитку*

*Центр ісламознавчих досліджень
Національного університету
«Острозька академія»*



Міжнародний Інститут Ісламської Думки

Острог — 2020

Contemporary Approaches to the Qur'an and Sunnah
Ed. Mahmoud Ayoub

Сучасний підхід до Корану та Сунни
Під ред. Махмуда Аюба

© Міжнародний Інститут Ісламської Думки, 2020

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:

Переклад: Ольга Тимчишин
Редакція: М.Е. Ригайло
Обкладинка: Шіраз Хан
Верстка: Гасан Гасанов

«Сучасний підхід до Корану та Сунни» - це збірка спеціально відібраних статей, які були презентовані в Літньому інституті для вчених у 2008 році в штаб-квартирі МІІД в Херндоні (Вірджинія, США). Мета щорічного літнього інституту полягає в тому, щоб і зібрати разом старших і молодих науковців, які цікавляться або досліджують Коран або Сунну. Ессе, які входять до цієї збірки й подані як окремі розділи, написані на різні важливі теми, які стосуються Корану та Сунни.

Коран та Сунна є двома первинними джерелами мусульманської віри, життя, закону та набожності. Коран, будучи божественним одкровенням (вахі), є для мусульман основою їхньої віри, і Сунна, або приклад з життя Пророка Мухаммада, є моделлю їхньої моралі. Разом вони є двома джерелами закону (шаріату) та путівником до процвітання та щастя в цьому житті й благословення в житті наступному. Хоча Коран і Сунна, будучи божественним вдихненням (ілхам), матеріально й формально є двома незалежними джерелами, вони нерозривно поєднані динамічним взаємозв'язком. Правила та приписи (ахкам) Корану утворюють закон (шар) Бога. Вони доповнюються приписами достовірної Сунни, яка за своїм авторитетом є наступною після приписів Корану. Коран - це книга (кітаб), а Сунна - це мудрість (хікма), з якою Мухаммад, останній Пророк Бога, був посланий для того, щоб вести людство прямим шляхом (аль-сірат аль-мустакім), який вказав Бог. Ця книга прагне бути своєрідним нагадуванням мусульманам і немусульманам про місце Корану та Сунни в житті мусульманських спільнот у світі.

Розділ перший
Докази анулювання в Корані: критика
Ісрар Ахмад Хан

Теологічні та законодавчі дебати навколо Корану привели до поділу фукаха (правознавці/юристи) та муфасірун (екзигети або коментатори) на різні табори. Виникло два табори мусульманських вчених у результаті обговорення анулювання в Корані. Два табори включають переважно тих, хто схвалює та заперечує анулювання, і вони обидва наполягають на правильності власної точки зору. Однак, є лише два варіанти стосовно заяв цих двох груп: вони обидві помиляються в питанні анулювання або лише одна з них права. Цей розділ раціонально й критично розглядає аргументи за і проти доктрини анулювання в Корані.

Аль-наسخ дослівно має два значення: (1) видалення та відміна, наприклад, сонце забирає тінь (несе насх), оскільки при сонячному світлі тінь зникає; один такий приклад є також у Корані: «Аллаг знешкоджує (застосовує насх) те, що сіє Сатана»; і (2) копіювання документа в іншому місці, наприклад, вони сказали, що книга було скорійована; коранічний приклад такого перенесення: «Ми наказали записувати все, що ви робите!». Стосовно застосування аль-наسخ у шаріаті (ісламському законі), він використовується в першому розумінні, оскільки відміна припису, який був початково обов'язковим для людей означає його видалення без або з його пересенням».¹

Аль-Зуркані дає наступне визначення анулюванню: «Відміна ісламського припису законно достовірним аргументом».²

Аргументи, висунуті для анулювання, є чисельними через класифікацію анулювання на різні категорії. Усі ці аргументи поділяються на два типи, ті, які підтримують концепцію анулювання загалом і ті, які підтверджують, що анулювання зустрічається в самому Корані. Аяті, які цитуються для підтвердження наявності анулювання в Корані: 2:106, 2:269, 3:7, 4:160, 5:48, 13:39, 16:101, 17:86, та 22:53. Зокрема в аяті 2:106 ми читаємо: «Ми не скасовуємо та не дозволяємо забути жоден із наших аятів, не замінивши його кращим чи рівним йому». Цей аят чітко стверджує імовірність анулювання під впливом Самого Бога.

Для захисників анулювання, «ая» означає вірш у Корані. У Корані використовується слово «ая», його подвійний різновид та множина «аят» 86 разів, один раз і 296 разів відповідно. Їхнє значення охоплює не лише звичайний вірш Корану. Прибічники анулювання також цитують наступні три висловлювання трьох сахаба (сподвижників Пророка): Умара ібн Хатаба, Алі ібн Абі Таліба та Абдаллаха ібн Абаса. У першому висловлюванні Умар говорить: «Убай ібн Каб - найбільш обізнаний серед нас на тему анулювання».³ Ланцюг передавачів цього повідомлення відсутній і тому ми не можемо говорити про його достовірність. Тому далі не потрібно тлумачити посилання Умара на анулювання в Корані.

У другому висловлюванні погляди Алі подаються у формі діалогу між ним та оповідачем. Алі запитує останнього, чи він знає про анулювання (аль-насіх) і відмінене (аль-мансух). Коли він дав негативну відповідь, Алі попередив його: «Ти зруйнував себе та інших».⁴ Яким чином дане повідомлення може слугувати доказом анулювання в Корані? Чи був оповідач учителем Корану, якого Алі попередив про серйозні наслідки його нехтування анулюванням у Корані? Чи було в запитанні Алі будь-яке посилення на анулювання в Корані? Дійсно, оповідач не був вчителем Корану, а, як його іменують у повідомленні, усього лише оповідачем. Якби він був учителем Корану, його б ніколи не згадували як оповідача. З повідомлення стає очевидно, що оповідач буде розповідати історії усіх видів, включаючи оповідання про давніх людей і пророків на основі свого розуміння попередніх писань.

Коли Алі запитує його про знання про анулювання й відмінене, він міг мати на увазі анулювання одкровень у Корані та відмінені вірші в попередніх писаннях. Його повідомлення не є доказом на користь анулювання в Корані.

У третьому випадку посилаються на Ібн Абаса, який виводив анулювання з наступного припису в аяті 2:180: «Коли прийде смерть до когось із вас, а він лишить якесь добро, то приписано вам укласти заповіт для батьків та для близьких родичів — відповідно до звичаю». Ібн Абас тлумачить ці аяти, як 2:106 та 3:7, для того, що підтвердити свою точку зору на анулювання в Корані. Ці аяти були детально обговорені. У них сказа-

но не про анулювання в Корані, а про відміну Кораном попередніх писань. Ім'я Ібн Абаса неправильно використовується в цьому контексті задля чужих корисливих інтересів.

Аль-Зуркані висунув аргумент на користь анулювання в Корані, стверджуючи, що існують певні аяти в Корані, які ніколи не використовувалися.⁵ Однак, немає жодного висловлювання в Корані, яке вказувало б на відмінені правила. Більше того, не існує такої традиції в хадисах. Висловлювання Аль-Зуркані - звичайне припущення. Окрім того, на думку Аль-Дехлаві, єдиними відміненими аятами в Корані є наступні: 2:180, 2:240, 8:65, 33:52, та 58:12.⁶ Цікаво, що прихильники анулювання оголосили ці п'ять аятів невідміненими.⁷ Тому жоден аят Корану не є відміненим. Існує думка, що анулювання в Корані існує на основі концепції консенсусу. На даний момент не існує згоди стосовно анулювання в Корані серед мусульманських вчених; вчені розділені на групи, одні підтримують її, інші - заперечують. Окрім того, вимога консенсусу перетворює дійсність в історію сьогодні. Аль-Разі стверджував, що консенсус серед мусульманських вчених, є недостатньою основою для того, щоб відмінити практичну достовірність коранічних приписів.

Передовим діячем руху проти теорії анулювання був Абу Муслім аль-Асфahanі. Його докази, які заперечують анулювання в Корані, поділяються на два типи: висловлювання Корану й тлумачення Корану. На його думку, висловлювання Корану, які нехтують існуванням анулювання в Корані, наступні: «Брехня не підбе-

реться до нього ні спереду, ні ззаду. Його зіслано від Мудрого, Хвалимого!» (41:42). Він вважав теорію анулювання хибною (батіль).⁸ Аль-Асфакхані пропонував тлумачити аяти Корану, а не скасовувати.

У аяті 2:185 читаємо «Рамадан є місяцем, під час якого було зіслано Коран — прямий шлях для людей, ясні знамення прямого шляху та розрізнення». Ці три характеристики застосовуються до усього Корану. У аяті 4:82 сказано: «Невже вони не замислюються про Коран? Якби він був не від Аллага, то вони знайшли б там багато протиріч!» За цим твердженням, у Корані немає протиріч. У аяті 5:3 стверджується: «Сьогодні Я завершив вам вашу релігію, довів до кінця Свою милість до вас і схвалив іслам як вашу релігію». З одкровенням цього послання, Пророку та його послідовникам гарантувалась досконалість Корану.

У аяті 11:1 читаємо: «Аліф. Лям. Ра. Це — Писання, знамення якого добре викладені, а потім пояснені Мудрим, Відаючим!» Аят 17:82 говорить: «Ми відкриваємо в Корані те, що є зціленням і милістю для віруючих». Отож, кожна частинка Корану є, без сумніву, зціленням, а не тим, чим намагаються її оголосити прихильники анулювання. За аятом 36:2: «Клянуся мудрим Кораном!» Цей аят розглядає Коран як хакім (мудрий). Кожен припис є достовірним. Якщо будь-який аят був даний людині як недостовірний, то Коран не може залишатись мудрим. У аяті 39:28 можемо почитати: «У Корані арабському, в якому немає кривизни — можливо, вони будуть богобоязливими!» Природньо, інформація, надана в аяті 39:28, є істинною.

Одкровення Корану було послано Пророку. Аллаг також зробив його баян (той, що пояснює) Корану. Ми не можемо знайти жодного висловлювання Пророка про те, що Коран є недостовірним. Якщо він мовчить на цю тему, це означає, що жоден аят не був відмінений. Теорія відміни негативно впливає на цілісність Корану. Ніщо не зможе зробити так, щоб становище Корану логічно заперечили.

Розділ другий
**На шляху до формування концепції
«справедливої війни» на основі Корану**
Айша Муса

Популярна концепція джихаду як «священної війни» виникла під впливом антиісламської пропаганди різних псевдонауковців.⁹ Немусульмани та мусульмани демонструють нерозуміння даного поняття. Пропагандисти зображують іслам як жорстокий, і бойовики жорстко реагують на те, що, на їх думку, є атаками проти ісламу. Між цими вчинками бойовиків і словами пропагандистів втрачається будь-який сенс використання слова джихад у Корані та те, як воно пов'язане зі збройним конфліктом. Сьогоднішнім завданням є знайти достовірне розуміння джихаду й визначити, чи вписується в дане розуміння збройний конфлікт, щоб сформувавши принципи того, що можна називати «справедливою війною» згідно з Кораном. Даний розділ проводить літературний і цілісний аналізи тексту з сучасної точки зору та застосовує екзегетичний принцип тафсір аль-кур'ан бі аль-кур'ан (пояс-

нення Корана за допомогою Корану)¹⁰ і юридичний принцип аль-асль фі аль-калям аль-хакіка (фундаментальним правилом промови є буквальність).

Важливо шукати коранічне бачення в питанні джихаду, адже мусульмани вірять, що Коран - це Книга Господа й абсолютний авторитет, який визначає вірування й практики ісламу. Усі інші джерела витікають і підкоряються йому. Тлумачення й пояснення Корану, таким чином, починаються з самого Корану, виходячи з ідеї, що деякі частини Корану пояснюють інші й принципи, виведені шляхом всеохоплюючого аналізу можуть використовуватись разом з інформацією з інших джерел, таких як перекази пророка (хадиси) та біографічна література (сіра) для правильного реагування на сучасні ситуації. Коли Коран розглядає конфлікти, у ньому не вживається слово джихад. Використовується слово кітал. Не існує концепції священної війни (аль-харб аль-мукадаса) у Корані. Хоча термін джихад часто вживаються для позначення війни, Коран завжди використовує його в більш широкому контексті. Коли в Корані говориться безпосередньо про війну, найчастіше використовується термін кітал. Іменник джихад з'являється лише чотири рази в Корані. Дієслово джихада (боротись) у різних формах зустрічається 31 раз.¹² Жодне з них не стосується безпосередньо війни або воєнних дій. У 14 з 31 випадків слово джахада, боротись во ім'я Господа використовується в дуже загальному сенсі як риса тих, хто вірує.

На основі широкого, загального використання джахада мусульманські вчені виділили чотири типи джихаду:

джихад серця, джихад язика, джихад руки та джихад меча. Перший з них, зусилля задля очищення серце ближнього від поганих впливів, вважається найвищим джихадом. Джихад язика та руки використовуються для позначення місіонерських зусиль і благих вчинків, а джихад меча означає саме використання справедливого й необхідного насилля.¹³ Оскільки використання справедливого й необхідного насилля є лише однією з форм джихаду, не одна стверджувати, що війна є синонімом джихаду.

Як слово джихад, слово кітал є третьою формою дієслівного іменника. Його корінь к-т-л, який означає «спричиняти смерть/вбивати».¹⁴ Корінь к-т-л зустрічається 170 разів у 122 аятах Корану.¹⁵ З них саме слово кітал (битись) зустрічається 13 разів у 10 аятах, у той час як іменник катала/юкатілу зустрічається 52 рази. Слово катала (вбивство) у різних формах та разом з дієслівним іменником (катл) зустрічається 98 разів у 77 аятах. Загальний припис Корану стосовно вбивства висловлений у аяті 17:33: «Не вбивайте душу, вбивство якої заборонив Аллаг, якщо тільки не маєте на це права. І якщо хтось убитий несправедливо, то Ми дали його спадкоємцю владу [над убивцею], але нехай не порушує меж у помсті».

У аяті 5:32 сказано: «Якщо хтось уб'є душу не як помсту за душу й не як помсту за нечестя на землі, то це прирівнюється до вбивства всіх людей. А хто вбереже душу, той наче збереже життя всім людям».

Згідно з Кораном, позбавлення життя за відсутності однієї з цих умов прирівнюється до вбивства людської раси в її повноті.

Використовуючи деякі частини Корану для пояснення інших у питанні боротьби (джихад) і війни (кітал), стають зрозумілими чотири загальні принципи. Інколи необхідно боротись, агресія є забороненою, війна є відповіддю на певні типи агресії та несправедливості, і потрібно війну, коли причини конфлікту зникли й агресори шукають миру. Ці принципи формують модель, яка ґрунтується на Корані й у межах якої мусульманські вчені можуть розробити детальну теорію виправдань для війни й справедливого здійснення війни в сучасний період, яка бере до уваги деталі Сунни Пророка, а також сучасні політичні та економічні реалії.

Розділ третій

Релігійний плюралізм та Коран

Махмуд Аюб

Плюралізм та різноманітність релігій є відображенням плюралізму та різноманітності культур та цивілізацій. Коранічний світогляд з його акцентом на різноманітності людських рас та культурних особливостей та вродженій здатності людини пізнати та вірити в Бога визнає різні релігії людства як божественно визначені шляхи до цієї абсолютної мети. Тому спочатку я дам визначення плюралізму з релігійної та філософської точки зору. Я буду намагатись концептуалізувати його в ме-

жах історії цивілізації Близького Сходу. Зрештою, я перейду до обговорено релігійного плюралізму в Корані.

У лексичному використанні плюралізм означає множинність на протигагу одиницності. Більше того, множинність включає відмінність і тому різноманіття. З теологічної точки зору, потрібно розрізняти вираження релігійного плюралізму та релігійну обраність з одного боку та релігійну інклюзивність з іншого. Релігійний плюралізм - визнання множинності та різноманіття релігій як природнього та даного Богом феномена. Якщо релігійний плюралізм повинен слугувати вагомою моделлю конструктивного діалогу між прихильникам різних релігій, усі релігії, або хоча б усіх теїстичних релігій, повинні бути визнані законними шляхами до істини або абсолютної дійсності. Усі головні релігії стверджують, що існує одна істина й вона виходить за межі людського розуміння. Тому оскільки мета усіх релігій полягає в пошуку істини, вони усі повинні бути шляхами до цієї мети, адже «ми належимо Аллагу і до Нього ми повертаємося! (2:156). Серед усіх писань теїстичних релігій, Коран - єдиний з них, який розвиває свій світогляд у контексті єдиногобожжя та різноманіття людей, включаючи множинність релігій. Більше того, він розглядає релігійну різноманітність як один зі знаків Бога (аят), другий за значенням після «створення небес і землі».¹⁶ Він також подає своє бачення релігійного плюралізму дещо прогресивним способом. Коран закладає чотири головних принципи, необхідні для претендування на істинність будь-

якої релігії. Перший полягає в тому, що істинна релігія повинна бути закріплена в божественно встановленому писанні або священному законі (шаріаті). По-друге, вона повинна утверджувати абсолютне єдинобожжя (таухід). По-третє, вона повинна сповідувати дієву віру в Бога та Судний день. Зрештою, вона повинна заохочувати праведне життя (іхсан). На основі цих чотирьох принципів Коран підтверджує істинність віри мусульман, євреїв, християн та сабеїв.¹⁷

Велика кількість релігій та писань походить безпосередньо від великої кількості пророків і посланців, які змінювали один одного, від Адама до Мухаммада. Ми посилаємось на твердження з Корану: «Немає народу, до якого не приходив би застерігач!» (35:24).¹⁸ Історія людства, згідно з баченням Корану, є історією пророків. Історія пророків є насправді історією того, як Бог направляв людство через місії Своїх пророків і посланців. Божественне керівництво було обіцяне безтурботному людству, якому потрібно було знову й знову нагадувати про його первинний договір з Богом. Коран розглядає релігію як таку в двох різних, але також взаємопов'язаних, вимірах. Перший - це усталені релігії, такі як іслам, християнство та юдаїзм. У них існують моделі законів та ритуали поклоніння, як надають їхнім послідовникам законну та соціальну ідентичність юдеїв, християн та мусульман. Усі три традиції повинні ідеально створювати те, що Коран називає «мілат абікум Ібрагім (релігія вашого батька Авраама)», який називав усіх своїх дітей мусульманами. Усталені релігії людей є необхідним двигуном або моделлю внутріш-

нього виміру, який вони представляють. Коран називає цей внутрішній вимір фітра, або істинне творіння Бога в усіх Його людських створіннях. Це божественна чистота є вродженою здібністю пізнавати Бога та вірити в Нього, з якою кожна людина народжується. Це означає, що кожна дитина народжена чистою.

Коран не лише визнає релігійну різноманітність та плюралізм, він також закладає принципи, які повинні керувати міжрелігійними відносинами. Він закликає поважати та оберігати усі місця поклоніння. Бог сказав: «Якби Аллаг не дозволяв одним людям захищатись від інших, то були б знищені монастирі, церкви, синагоги й мечеті, де часто згадується Боже ім'я» (22:40).¹⁹ Коран та Сунна не вимагають від християн та юдеїв покидати свою релігію та ставати мусульманами, якщо вони самі цього не побажають. Основа цієї релігійної свободи в ісламі полягає в категоричному твердженні Корану: «Немає примусу в релігії» (2:256). Це категоричний припис, а не звичайний факт.

Коран та пророча традиція лише заохочує мусульман, а також представників інших релігій брати участь у змістовному діалозі, співпраці та погоджуватись з основними принципами. Саме це в Корані названо «справедливим словом спільного підйому» між мусульманами та людьми писання поклонятись єдиному Богу та не приписувати Йому рівних (3:64).²⁰ Насправді, законне призначення ахль аль-кітаб (людей писання) дуже розпливчате. Воно включало все більше й більше спільного в міру того, як мусульмани дізнава-

лись про все нові й нові традиції. Викликом для усіх нас є вірити в єдиного Бога та змагатись у праведних справах. З цього випливає, що всі віруючі люди поважають один одного й вірять у всі одкровення Бога. Коран знайомить послідовників ісламу, християнства та юдаїзму не лише з великим викликом, а й з великою надією. Він обіцяє наступне: «Якби вони трималися Таурату, Інджілю й того, що зіслано їм від Господа їхнього, то пожинали б вони те, що над їхніми головами та під їхніми ногами» (Коран, 5:66).

Розділ четвертий
**Писання, встановлене Кораном,
і юдейсько-християнське писання:
мусульманське бачення універсального
та часткового в писаннях
Халід Труді**

Мусульмани вірять, що Коран, як універсальне керівництво, повинен показувати прямий шлях усім людям, у той час попередні юдейсько-християнські писання, за ісламською традицією, містять особливі духовні та тимчасові приписи, призначені певній нації під керівництвом пророка Бога. Я досліджую, чому мусульмани вірять у те, що Коран повинен бути панівним (мухаймін) встановленим писанням («універсальним»), у той час юдейсько-християнські писання подаються як «особливі». Аналіз різних аятів Корану надає методологію, яка використовується для розробки різних підходів до цього дослідження.

За Кораном (42:15), в ісламі ідея віри в усі послані книги стала частиною віри. Багато аятів Корану, зокрема 43:4; 13:39; 56:78, вказують на те, що «всі послання походять від та є частиною єдиного джерела, божественного архетипу, який носить назву «Мати книг» (Умм аль-кітаб) і також «Прихована книга» (аль-кітаб аль-макнун)». ²¹ Таким чином, для мусульман Коран, особливо вузькі висловлювання попередніх пророків, є головним теологічним джерелом єдності встановлених послань, в яких пророки є переважаючими діячами. Саме тому Пророк Мухаммад та усі мусульмани повинні бути першими віруючими в пророцтво Ноя, Авраама, Мойсея та Ісуса та істинність послань, переданих ними, не виокремлюючи нікого з-поміж них. Більше того, аяти Корану, такі як 42:13, 3:95, 2:130-33 та 22:78, підтверджують те, що юдаїзм, християнство та іслам мають спільне походження божественного одкровення, і в вихідній формі вони можуть вважатись не лише однією релігійною традицією, а однією релігією». ²²

Однак, деякі західні вчені критикують такі погляди, стверджуючи, що Пророк Мухаммад не говорив про зв'язки з ранніми писаннями протягом перших чотирьох років своєї пророчої місії. З іншого боку, вони також стверджують, що він розглядав іслам «з точки зору ранніх біблійних релігій». ²³ Далі вони стверджують, що «багато мусульман схильні виділяти цитати, в яких критично сказано про інші релігії, та ігнорувати ті аяти, де інші релігії вихваляють». ²⁴ Вони стверджують, що «мусульмани розглядають інші релігії з точки зору ісламу, який у їхніх очах є ідеальною релігією». ²⁵

Однак, головна проблема цих аргументів полягає в розділенні хронологічного вивчення місії Пророка Мухаммада та Корану на два окремі періоди, мекканський та мединський, практика, яку більшість сучасних вчених повністю схвалюють. Критичне вивчення аятів Корану, за Рахманом, «встановлює скоріше поступовий розвиток, визначений перехід, в якому пізній мекканський період має базову спорідненість з ранньою мединською фазою; дійсно, ми можемо побачити останній в першому».²⁶ Вони не можуть зрозуміти те, що більшість мусульманських коментаторів насправді акцентували увагу на юдаїзмі та християнстві, про послідовників яких, обраних пророками та Книгою (чи то Інджіл, чи Тора), потрібно судити за більш суворими стандартами, ніж про людей іншої віри.

Більше того, Рашід Ріда стверджує, що «посланець приходить лише для того, щоб підтвердити те, що «посланець приходить лише для того, щоб підтвердити те, що сприймає інтелект, уточнюючи й роз'яснюючи життєвоважливі питання, наприклад, яким буде життя після смерті й шляхи поклоніння, які не подобаються Богу».²⁷ Ріда також пояснює, що мінімальною відповідальністю людини стосовно мети Бога є вірування в Бога та Судний день. Будь-хто, хто почув це послання неминуче повірить у нього, не зважаючи на те, чи він отримав користь від пророчого одкровення. Глибоко вкорінена в ісламську теологію ідея про те, що усім народам посилались пророки з особливими духовними посланням, які відрізняться лише деталями. За аятом 5:3 Корану, цей цикл одкровень та пророцтв закінчується з приходом ісламу.

За ісламською традицією, «книга з істиною підсумовує чисельні впливи Бога на історію, які досягли того, що цілісна модель стала чітко зрозумілою».²⁸

Аят Корану 5:48 та подібні аяти чітко підтверджують ідею переважаючого встановленого писання. Усі мусульмани повинні прийняти, що Бог послав Корані в істині, як підтвердження книг та усіх одкровень, які існували до нього, задля того, щоб він оберігав їх. Окрім того, поняття завершення пророцтва можна знайти в аяті Корані 33:40 та схожих аятах, в яких згадується про те, що всі мусульмани повинні вірити, що Пророк Мухаммад - останній пророк, посланий Богом людству.

Однак, послання Корану підкреслює, що Пророк Мухаммад є єдиною легітимною особою, яка пов'язує «нову» релігію іслам з біблійською традицією, особливо з пророками Ахль аль-кітаб, через яких Авраам є нащадком Ноя та Адама. Відповідно, мусульманська держава, де всіх «юдеїв і звісно християн запрошують повірити арабському пророку й вважати його продовжувачем їхньої традиції».²⁹ Мусульманські коментатори пов'язували ідею переважаючого встановленого писання з історією пророків та юдеїв і християн. Вони розглядали юдаїзм та християнство як істинні релігії, які були формами однієї істинної релігії та були достовірними для певного історичного періоду. За ісламською традицією, Бог послав пророків Мусу та Ісуса лише до дітей Ізраїлю, а Мухаммад прийшов з місією до усього світу. Це розуміння привело мусульманських коментаторів до того, що вони стверджували, що місії

Мойсея та Ісуса були обмеженими в часі та просторі. Саме тому мусульмани вірять, що місія Пророка Мухаммада є універсальною та необмеженою географічними або етнічними кордонами.

Мусульмани вважають Коран посланням усьому людству, одкровенням, посланим для утвердження перемоги єдиногобжжя (таухіда) над язичництвом і для виправлення неправильного розуміння Біблії юдеїв та християн, а також християнських помилок стосовно постаті Ісуса. Стосовно існування однієї «істинної релігії» та достовірності її приписів мусульманські коментатори стверджують, що існує первинна чиста віра й іслам є її проявом для людства. Як такий, його приписи, хоча містять різні закони та приписи попередніх писань, є фундаментально подібними, заміщують ті, які втратили свою відповідність у сучасні часи.

Розділ п'ятий

Екзегеза, суспільні науки юдаїзм у Корані

Мухаммад Абу-Німер

Протягом ісламської історії релігієзнавці розглядалися як інтелектуали, чийі думки з будь-яких питань цінувалися. Фактично, у деякі періоди ці вчені були успішними в інших дисциплінах, включаючи фізику, алгебру, хімію, астрономію та медицину. Однак, погляди, виражені в коментарях до Корану, не піддавались ґрунтовному аналізу, необхідному для ісламської реформи. Я коротко розгляну погляди на євреїв у Корані деяких з цих коментаторів і знавців Корану.

Мухаммад ібн Бахадер ібн Абд Аллаг аль-Заркаші (пом. 1391) пояснював, що екзегеза потрібна з трьох причин: люди мають різні інтелектуальні здібності, тому деякі читачі можуть потребувати допомоги для того, що осмислити все; частини Корану побудовані на певних припущеннях, які не є очевидними для пересічної людини; і деякі слова можуть мати багато значень і лише навчені спеціалісти можуть зрозуміти їх. Аль-Заркаші представив ключові вимоги до знань потенційних вчених у цій сфері, включаючи класичну арабську вимову та фонетику й асбаб аль-нузуль (обставини одкровення). Він пояснив, що деякі частини Корану можуть бути нелегкими в сприйнятті через умам але-сігха (загальну форму) і хусус аль-сабаб (особливі причини). Деякі аятти можуть здаватись загальними в їхньому вигляді, але розглядати певні обставити.

Аль-Джаляль аль-Дін аль-Суюті (пом. 1505) класифікував одкровення на дві головні категорії. Перша категорія включає те, що відбувається після якихось випадків або запитань до Пророка, а друга немає жодних передумов.

Він також додав інший аспект контексту, який може впливати на значення аятів Корану: особливе місце та час одкровення й те, чи вони містять новий матеріал чи накладаються на попередні одкровення.³¹ Один з головних підходів до екзегези відомий як тафсір аль-Куран бі аль-Куран (тлумачення Корану за допомогою Корану), який побудований на припущенні про те, що всі частини Корану доповнюють одна одну. Інший підхід називається аль-тафсір бі аль-масур (екзегеза з використанням переказів).

Сейїд Хосейн Хаср та Ісмаїл аль-Фарукі розглядали Коран як єдине ціле, щоб побудувати світогляд єдиногобожжя (монотеїзму). Але-Фарукі та Наср запропонували розуміння зв'язку Бога з людиною, який ґрунтується на концепції халіфату (намісництва). Наср виділяв містичні аспекти ісламу, в той час як Аль-Фарукі концентрувався на теології.

Відповідність Корану для усіх часів і місць не означає, що будь-яке висловлювання в ньому є вірним будь-де й у всі часи. Як пояснювалось, класичні знавці Корану зазвичай дуже ретельно відзначали контекст одкровення. Сучасне цілісне розуміння Корану піднімає кілька методологічних та інтерпретативних викликів для класичних робіт з екзегези, які цитуються в цьому дослідженні. Головною теоретичною проблемою, яка впливає з критики останніх робіт, є те, чи соціальний коментар відрізняється від такого, що пояснює духовне послання. Якщо тяжко, непрактично або небажано розділяти ці дві функції, ми все ще повинні спитати, чи екзегети, які навчені спостерігати людську поведінку, є достатньо кваліфікованими для того, щоб брати участь у достовірному описанні того, що мається на увазі під змінними умовами людей. У будь-якому випадку, коли екзегети заглиблюються в такі питання, вони автоматично переходять у нову міждисциплінарну сферу знань. Вчиняючи таким чином, вони повинні заохочувати критику широкого кола експертів. Щоб впоратись із практичними наслідками цього питання, ми можемо уявити імовірність заснування міждисциплінарної сфери знань, яка буде навчати вчених екзегези, а також суспільствознавчим і психологічним наукам.

Розділ шостий
Коран та наука
Імад-ад-Дін Ахмад

Пізнання - поступовий процес докладання зусиль задля розуміння чогось. З іншого боку, сприйняття є миттєвим - ми не можемо контролювати сприйняття так, як ми можемо контролювати раціональні здібності. Коли раціональні здібності сковані певною парадигмою, ми замкнені в вузькому колі можливого розуміння. Такими є перешкоди прийняття революційно нових наукових ідей для зсуву парадигми. Для розвитку нового способу розуміння ісламу та підбору нових думок із Корану, ми повної підготуватись до зсуву парадигми. Коли ми розглядаємо Коран і науку, як такі, ми повинні дотримуватись концепції таухіду, яка вимагає заперечення розподілу на священне та секулярне. Природа є такою ж книгою Аллага, як і Коран.

Ми можемо класифікувати та оцінити різноманітність підходів до науки як метафоричні, буквальні та процедурні. Строгий методологічний підхід може затьмарити той факт, що з плином часу метафори в Корані стали більш виразними, у той же час стало важче розуміти метафори, наприклад, у Біблії. У випадку Корану багато вказівок, які були незрозумілими в часи Пророка, є важливими в наш час. Строго буквалістський підхід пов'язує вічні істини Корану з мінливими моделями науки. Наукові теорії постійно змінюються та еволюціонують. Наука надає інтелектуальні моделі для розуміння світу природи і ці моделі ніколи не є абсо-

лютною істиною. Вони завжди виражають наше найкраще розуміння процесів у даний момент і вони постійно змінюються. Коран не є науковою книгою. Він не розповідає, як Аллаг створив Всесвіт. Він говорить, що Він створив його й заохочує нас досліджувати його будову. Саме тому Коран є пронауковим.

Існує кілька атрибутів ісламської цивілізації, які заохочують розвиток сучасної науки. Мислення є недостатнім джерелом знань. Існує також експеримент і спостереження, саме те, що мається на увазі в Корані, коли він приписує нам споглядати знамення Аллага в небесах і на землі. Авторитет є джерелом знань. Вахі - передача від особливо надійних джерел - є також важливою. Коли наш розум, наш досвід і надійні джерела узгоджуються, лише в такому випадку ми з деякою впевненістю можемо сказати, що ми маємо такі знання, які можливі з людськими здібностями. Лише Аллаг знає все з абсолютною впевненістю.

Коран приписав нам читати, тобто здобувати знання із зовнішніх джерел. Індукція потребує ґрунтового тестування теорії шляхом експерименту та емпіричного спостереження. Стосовно універсальності, Коран навчає, і ми віримо, що усі істини від Аллага. Таким чином, оскільки Аллаг посилав посланців до кожної людини, усі люди мають доступ до істини й ми не обмежені в знаннях про нашу історію. Духовенство відмінено й кожен мусульманин, чоловік і жінка, має обов'язок здобувати знання з колиски до могили.³² Іслам не зневажає матеріальне багатство й не заохочує до аскетизму. Матеріально успішна спільнота - це та,

яка буде проводити дослідження в природничих науках. У академічно вільному середовищі, наука неодмінно рухається вперед. Більше того, академічна свобода необхідна для наукового прогресу. Для мусульман академічна свобода є результатом нашої особистої відповідальності та обов'язком перед Аллагом.

Однак, лише один елемент ісламської науки не виводиться безпосередньо з Корану і це питання правильного цитування. Іслам відіграв ключову роль у розвитку цитування в хадисознавстві. У той час як авторитет відіграє роль у науці, у сучасній науці можна сумніватись в авторитеті. Таким чином, коли цитується авторитет, потрібно визначити його зрозуміло й чітко. Хадисознавство обґрунтовувало модель, яку у наслідували інші науки.

Нові ідеї про те, що те, що було встановлено в науковому світі, можливо не проникло повністю в свідомість мас. Хоча ідея про те, що земля обертається навколо сонця, швидко стала зрозумілою науковцям, пересічні люди не ймали цю ідею кілька сотень років. Ті, хто може сміятись сьогодні, з того, що люди вірили, що сонце обертається навколо землі, можуть запитати, чи справді це є настільки очевидним? Коран згадує гайб і шагада - приховане й очевидне - або невидиме й видиме.

Теорія хаосу, широко відома як «ефект метелика», вказує на те, що фізичні елементи є дуже чутливими до невеликих змін початкових умов. Разом з квантовою механікою, ця надчутливість фізичних елементів може бути подібною до обговорення релігійних питань, та-

ких як воля людини та божественне втручання. Здається, що квантова механіка нехтує думкою про те, що все визначено на його початковому етапі. Здається, що все у Всесвіті взаємодіє з усіма іншими складовими.

Квантова механіка вважає, що хвиля, про яку йде мова, є хвилею імовірності розташування та моменту частинки, і що положення частинки й момент частинки не існують до моменту спостереження. Існує лише імовірність, що частинка перебуває в певному місці або імовірність, що частинка характеризується певним моментом. Єдиним способом визначення розташування або моменту частини є її спостереження або вимірювання. Однак, коли ви сприймаєте, що буде, якщо ми її не спостерігаємо? Якщо місяць розташований там, куди ніхто не дивиться? Ми не знаємо.

Не все є фізикою. Шагада є наслідком гайбу. Гайб може бути фізичним. У теорії хаосу квантова різниця, наприклад, може чи ні збудження синапсів привести до різних ланцюгів подій у макроскопічному світі. Існують питання людської волі. Існують наслідки божественної волі, коли ми говоримо про увесь Всесвіт. Якщо Аллаг хоче відповісти на ваші молитви, Він може зробити це, не порушуючи фізичні закони, які він встановив, оскільки квантова механіка може лише сказати, як об'єкти схильні поводитись у групі. Вона говорить, що дещо є малоімовірним до певної міри. Квантова механіка розповідає вам, як Аллаг зазвичай вчиняє, але потім у будь-яких даних обставинах Аллаг може зробити щось інше й це не буде порушенням фізичних законів. Це відповідає законам фізики.

Замість того, щоб розглядати релігійне як священне, а наукове як скверне, потрібно працювати над розумінням видимого, виразного й шагади як священної книги розуміння світу та значення священного тексту. Книга природи є також священним текстом і його розуміння ж також актом поклоніння.

Розділ восьмий
Пошуки принципового підходу
до аналізу матн
Семі Катовік

Більшість вчених стверджують, що покірність Богу (Корану) не можна відділяти від покірності Пророку.³⁴ Коран чітко встановлює авторитет Пророка в багатьох випадках, зокрема «Посланець Аллага — прекрасний приклад для вас, для тих, хто сподівається на Аллага, Останній День і часто згадує Аллага!» (33:21). Однак, в історії, а також і в сучасний період було зроблено багато спроб роз'єднати Сунну Пророка Мухаммада та Послання, яке він приніс, Коран.³⁵ Цей підхід є академічно необґрунтованим, а також не має широкого відгуку в населення.

Етапи передачі прикладу Пророка починаються зі Сподвижників, які жили з Пророком і бачили його приклад. Вони передали те, що чули або бачили протягом життя Пророка, тим, хто не був присутній під час цих подій. Після смерті Пророка вони стали двигуном, за допомогою якого наступні покоління могли дізнаватись про Пророка, переважно через усні пере-

кази. Омеядський халіф Умар ібн Абд аль-Азіз (пом. 101 р.г./720 р.н.е.) закликав до укладання збірників хадисів. Сунна як практика відрізняється від написаних чи усних переказів, або хадисів. Практика залежить від установленної практики й не обов'язково підтверджена усно або письмово. Оформлення Сунни продовжувалось через усну та письмову традиції. Однак, наприкінці другого століття ми бачимо перші цілісні збірники хадисів у вигляді книг. Протягом наступних століть існувало шість канонічних збірників хадисів, зокрема Аль-Бухарі, Мусліма, Абу Дауда, Аль-Тірмізі, Ібн Маджі та Аль-Насаї.

Ранній розвиток критики хадисів переважно концентрувався на структурі ланцюга та оцінці передавачів традиції. Спеціалісти в сфері розвинули надзвичайно складну систему для оцінки передавачів у ланцюгу, щоб визначити ступінь їхньої надійності в передачі певного хадису. Ця наука, аль-адль ва аль-тарджіх (спростування та затвердження) зробила внесок у класифікацію сумнівних хадисів від достовірних до сфабрикованих. Найвищий ступінь достовірності мають ті хадиси, до досягли статусу мутаватір. Якщо хадис не характеризується рівнем мутаватір, він потрапляє в категорію ахад. Далі перекази ахад поділяються на дві категорії: макбул (прийняті) і макдуд (спростовані). Макбул у свою чергу поділяються на сахіх (достовірні) і хасан (хороші). Те, в яку категорію - сахіх чи хасан - потрапить хадис - залежить здебільшого від цілісності ланцюга та оцінки передавачів у ланцюгу. Поруч з цим визначенням був принцип, що ланцюг та матн, тобто ланцюг та зміст хадису, також повинні бути на-

дійними. Доведено, що хоча матн також повинен бути надійним, хадисознавці не розвинули або не сконцентрувались на розвитку системи, за допомогою якої можна аналізувати матн.

Існуюча критика матн зосереджена на інструментах, які можна використовувати при розгляді очевидно суперечливих висловлювань або практик, які приписуються Пророку. Однак, інший комплементарний підхід ґрунтується на встановленні певних принципів, за допомогою яких оцінюється традиція. Цей підхід застосовувався в часи сподвижників і наступних поколінь.

Самі Сподвижники інколи вдавались до оцінки традиції на основі принципу. Наприклад, у традиції, переданій Бухарі стосовно Нічної мандрівки (аль-ісра ва аль-мірадж), Айша аналізує переказ події деякими сподвижниками на основі того, чи не порушує він змісту аяту Корану. Відповідна частина переказу є наступною:

Передано Масруком: «Я сказав до Айші: «О, мати! Пророк Мухаммад бачив свого Володаря?» Айша відповіла: «Те, що ви сказали, змушує моє волосся стати дибки! Знайте, якщо хто-не будь говорить вам щось одне з цих трьох варіантів, він - брехун: Хто говорить вам, що Мухаммад бачив свого Володаря, є брехуном». Потім Айша процитувала аят: «Погляди не осягають Його, це Він осягає погляди! Він — Проникливий, Всевідаючий!» (6:103). «Не дано людині того, щоб із нею

говорив Аллаг, окрім як через одкровення, через завісу чи скерувавши посланця, який, із Його дозволу, відкриває те, що Він бажає» (42:51).³⁶

Жорсткі висловлювання Айші (використання терміну «брехуни»), які стосуються тих, хто заявляє, що Пророк бачив свого Володаря в Нічній мандрівці, ґрунтуються на її розумінні аяту: «Погляди не осягають Його» і «не дано людині того, щоб із нею говорив Аллаг, окрім як через одкровення, через завісу». Для Айші висловлювання деяких людей про те, що сталося, чітко суперечать Корану й, таким чином, повинні бути відкинуті на основі принципу Корану. Достовірність, аргументи або свідченням які можуть суперечити висновку Айші, можуть обговорюватись і дійсно так і було. Однак, ми говоримо про те, що вона оцінювала переказ на основі певних принципів, які вона вивела й сформулювала.

Використання принципового підходу можна часто зустріти в сфері теології. Багато релігієзнавці застосовують певну методологію, працюючи з аятами Корану й хадисами, в яких сказано про Бога. Позитивні знання про Бога повинні ґрунтуватись на Корані та хадисах, які отримали статус мутаватір. Наприклад, ми бачимо в переказах Бухарі та Мусліма посилення на «сміх» Бога. На думку Ібн аль-Джавзі, сміх - це явище, притаманне виключно людині і тому не може розумітись як таке, що вказує на Бога. Він пояснює ці традиції тим, що відбувається, коли хтось сміється, і потім тлумачить відповідно. Він говорить: «Сміх, який охоплює людину, є лише посилення на процес, коли хтось по-

казує зуби, які сховані в роті. Але неприпустимо думати, що Бог сміється. Тому важливо тлумачити це наступним чином: «Бог показав Свою щедрість і люб'язність».³⁷

На думку Халіда Абу аль-Фадла, ми не можемо відкидати роль передавачів при передаванні хадисів. Іншими словами, те, що дійшло до нас, може містити слова Пророка, але ми чуємо це через людей, як вплинули на текст хадису, цілеспрямовано або ні. Хтось передав хадис певним шляхом, на основі своїх власних обставин і помилок, що забарвило розуміння та обрання переказу. Більше того, ці традиції були інтегровані а існуючі законні структури, через які деякі можуть надавати більшого значення традиції, порівняно з іншими. На думку Фадла, нереалістично вважати, що хтось говорить лише те, що сказав Пророк, потрібно також враховувати надійність передачі в ланцюгу. Голос Пророка стає сильнішим або слабшим, коли ми враховуємо достовірність передачі.

Більше того, потрібно оцінювати не лише передавачів у ланцюгу, а й Сподвижники повинні бути предметом критики. Ця лінія думок, висунута Фадлом, піддає сумніву прийнятий принцип, як сформулював Ібн Хаджар, що «ахль аль-Сунна одноголосно заявляє, що всі [сподвижники] є удуль, тобто правдивими». Адала означає, що не було цілеспрямованого відхилення від істини. Це не означає, що вони були безгрішними (як деякі можуть зрозуміти це), а скоріше те, що вони не відхилялись від істини цілеспрямовано.

Фадл надає корисний принцип або інструмент, який можна використовувати для оцінки певного хадису. Цей принцип полягає в тому, що вищий стандарт повинен застосовуватись для переказів, які мають сильний соціальний вплив, який перевищує певні законні обов'язки. Якщо вчені встановлюють деякі основні першочергові принципи, не обов'язково автоматично заперечувати або приймати певну традицію, а надати модель, яка змусить вченого зупинитись, коли він натрапить на певну традицію й досліджувати іншу, це зможе контролювати швидкі судження людей, які досягаються лише шляхом пошуку певного хадису в автентичному збірнику.

Розділ дев'ятий

Фінансова підтримка після розлучення з ісламської точки зору (мутат аль-таляк)

Мухаммад Адам аль-Шейх

У статті досліджується фінансова допомога після розлучення та її прив'язка до мутат аль-таляк, як ми розуміємо його в ісламській юриспруденції. Пануюче наукове розуміння й переважаючі юридичні наслідки в мусульманському світі сьогодні вказують на те, що жінки не мають жодної фінансової підтримки після розлучення (мутат аль-таляк), нерухомості або іншого багатства їхнього домогосподарства, накопиченого під час подружнього життя. Дім, їжа та одяг, які забезпечувались чоловіком протягом життя в шлюбі, повністю відсутні для екс-дружин після розлучення. Це розуміння вважає жінку як таку, що може претендувати

лише на три місяці подружньої підтримки під час приписаного релігією періоду очікування, відомого як ідат аль-таляк.

Як колишній суддя шаріатських судів у Судані, колишній імам-резидент одного з найбільших ісламських центрів у США і як ісламський третейський суддя мусульманської спільноти протягом більше ніж двадцяти років у Північній Америці, я стикався з численними випадками цього типу. Я бачив несправедливість стосовно розлучених жінок та їхні страждання через нехтування ісламськими законами про фінансову допомогу після розлучення. Це не ісламське та нелюдське ставлення до розлученої мусульманської жінки сильно вплинуло на мене, мотивуючи мене вивчати це питання самостійно задля інтересів жінок і вивчати правильну ісламську позицію стосовно компенсації.

Один з найстарших коментаторів Корану, Імам аль-Табарі, у своєму коментарі до аяту Корану, пов'язаному з розлученням, відстоює права жінок на мута (фінансову підтримку після розлучення або виплату після розлучення экс-чоловіком дружині). Він сказав: «Я переконаний, що мута після розлучення є обов'язковою виплатою для чоловіка, який розлучається зі своєю дружиною, і він повинен заплатити їй мута аль-таляк, як і він повинен виплатити їй придане, і він ніколи не уникне такого обов'язку, поки він не виплатить візії довіреним або спадкоємцям, і що мутат аль-таляк подібний на інші борги, покладені на неї, і чоловік може бути позбавлений волі і його власність може бути продана за невиплату своїй экс-дружині її мута після розлучення.³⁸

Абу аль-Фіда Ісмаїл Ібн Касір дає наступне визначення мута аль-таляк: те, що виплачується чоловіком своїй колишній дружині за те, що вона втратила при розлученні. Імам Фахр аль-Дін аль-Разі, один з найвидатніших юристів свого часу, схвалював думку юристів, які вважали, що мута аль-таляк було не вибірковим питанням, а обов'язковим. Аль-Замахшарі, з-поміж відомих юристів та ісламознавців, вважав підтримку після розлучення обов'язковою лише для жінок, які розлучились до консумації шлюбу (здійснення шлюбних відносин) і рекомендованим для інших розлучень.³⁹ Шейх Рашід Ріда підтримував тих науковців, які схвалювали прийнятність і право розлученої жінки отримувати підтримку після розлучення у якості обов'язкового обов'язку свого экс-чоловіка.

Пророк був одружений з жінкою, відомою як Умра, донька Язіда, сина Джохна, з племені Кіляб, але у зв'язку з певними причинами консумація їхнього шлюбу не відбулася. Перед розлученням з нею Пророк виплатив їй те, що належало їй за правом після розлучення і відправив її назад до її сім'ї. У цій пророчій практиці, ми бачимо, що не зважаючи на те, що вона провела мало часу в будинку Пророка, коли він виплатив їй мута після розлучення.⁴¹

Мусульманські юристи підтримують дві різні точки зору на фінансову підтримку після розлучення. Деякі юристи вважають її обов'язковою (ваджіб), у першій категорії ісламських приписів; а інші - мандаб (рекомендованою), у другій категорії приписів. Однак, з практичної точки зору мусульманські юристи не вва-

жають підтримку після розлучення обов'язковою. Навіть ті, хто вважають її обов'язковим приписом від Аллага не відстоюють її, і ще менше виконують. Цим принципом практично повністю нехтують, або він залишається непоміченим у вирі звичаїв. У сучасному суспільстві багато жінок повинні самотійно себе забезпечувати й утримувати себе й своїх дітей. У таких обставинах ця компенсація за розлучення стає навіть більш важливою, адже безпечна система великої родини швидко руйнується. Сьогодні в багатьох випадках розлучені жінки не мають домівки й фінансових джерел для забезпечення себе й своїх дітей.

На жаль, наші юристи-попередники покинули нас з дуже обмеженим спадком на тему оцінки фінансової допомоги після розлучення й практично з нічим на тему спільного майна. Більшість оцінок переказуються від сподвижників Пророка, таких як Абдуллах Ібн Аббас та Аль-Хасан ібн Алі, або існують випадки в житті самого Пророка, коли він розлучався з однією зі своїх дружин до консумації шлюбу, виплачував їй мута й просив Абу Усайда відвести її до її родичів.

Мусульманські юристи повинні відігравати активну роль в відновленні застосування підтримки після розлучення (мутат аль-таяк) як це було чітко вказано в Корані та Сунні. Існують численні причини для посилення застосування підтримки після розлучення в нашому сучасному житті. Це припис Аллага, як сказано в великій кількості аятів у Писанні, а також підтримано й проілюстровано в Сунні, сподвижниками Пророка та послідовниками. Така практика є проявом добре

обґрунтованого ісламського принципу справедливості й чесності для усіх загалом і стосовно жінок зокрема. Це робиться в інтересах дітей, які переважно є першими жертвами розлучень.

Більше того, він допомагає запобігати будь-якій шкоді, жертвою якої буде розлучена жінка, жінка, яка сьогодні молить про допомогу, але не отримує нічого. Зрештою, це є застосуванням рекомендації Пророка (васія), даної його Уммі в День Арафат в проповіді під час останнього паломництва.⁴² Питання є фундаментальними й критично важливими, вони впливають на життя людей і мають довготривалі наслідки. Я закликаю мусульманських юристів розглянути цей виклик повністю, застосувати чесність і справедливість ісламського шаріату в усіх питаннях і захистити усі права жінок.

Розділ десятий
**Мусульманський підхід
до західного ісламознавства**
Халіл Мохамед

Особливо після подій 11 вересня 2001 року, одного з найжахливіших проявів тероризму, вчинених під прикриттям релігії, ісламофобія на Заході посилилась не лише в медіа та науці, а й збільшилась загроза особистій безпеці мусульман. Враховуючи згубний зв'язок медіа та академічного світу в Америці, оточеної ревним націоналізмом, який характеризується жорсткою ісламофобією, легко зрозуміти грубе узагальнення та спрощення ісламу. Але через відсутність розвитку ос-

нови в релігієзнавстві та нездатності структурувати відповідну термінологію, медіа та наука часто стають жертвами руйнівних політичних видумок, посилюючи негативне зображення ісламу. Далі подано деякі приклади проблеми стосовно Корану. Зосереджуючись на вузькому аналізі, мусульманські дослідники можуть заперечити деякі неправильні ідеї та відіграють суттєву роль у зменшенні негативного зображення їхньої релігії.

Існує суттєва розбіжність між ісламознавством і релігієзнавством. Багато «ісламознавців», які працюють на різноманітних факультетах релігії не є спеціалістами у сфері релігії і, як такі, вони не знайомі з релігійною теорією та термінологією. Деякі мусульманські професори навіть не слухали курсів з ісламознавства; вони стали викладачами або тому що вони є арабами, або тому що заявляють, що можуть викладати іслам. У багатьох випадках вони навіть не знають арабської мови. Одна з ключових проблем полягає в тому, що багато мусульманських професорів привносять свої сектантські або обумовлені релігією забобони, і не можуть об'єктивно підходити до викладання предмету. Також існує велика потреба в удосконаленні ісламознавства як предмету в межах релігії, і декілька досліджень було проведено на дану тему.

Вивчення релігії Німеччині після епохи Просвітлення почалось як Religionwissenschaft, яке потім поділилось на піддисципліни Wissenschaft des Judentums та Islamwissenschaft. Однак, буде неправильним вважати, що єдиною відмінністю між ними є релігія, на якій

концентрують увагу. Видатні імена, пов'язані з ранньою Islamwissenschaft, - це немусульмани, зокрема Георг Фрейтаг, Антуан Ісаак Сільвестр де Сасі, Абрахам Гейгер, Густав Вейл, Теодор Нолдеке, Алоїз Шпренгер та Ігнац Гольдцієр, усі з них були немусульманами, які досліджували іслам з орієнталістської точки зору.

У той час як сфера релігієзнавства помітно еволюціонувала, і відкрито критичний підхід до ісламу був переважно покинутий, більшість консультативних теорій та текстів до сих пір в основному ґрунтуються на роботах вчених, які, свідомо чи несвідомо, створювали проблематичну термінологію. Серед таких термінів є такі слова, як «фундаменталіст», «радикал» і «помірований». Сьогодні «фундаменталіст» - це термін-парасолька, який позначає все від консервативних традиціоналістів до антиамериканських екстремістів-повстанців. Терміни «фундаменталіст», «радикал» і «помірований» повинні поляризувати та навішувати ярлики, яких важко позбутись. Введений на конференціях немусульманами, «помірований» мусульманин - це опис, який відносить інших мусульман, які мають відмінні погляди, до не помірованих фанатиків.⁴³

Оскільки ісламознавчі дослідження не проводяться під егідою релігієзнавчих досліджень, мусульманські «спеціалісти», які здійснюють дослідження Корану, часто роблять це без знання західних концепцій (і відповідного словника) екзигези. Навіть мусульманські професори підходять до їхнього предмету з точки зору релігії, їхня презентація тяжіє до концентрування на

домодерному періоді. Ми слухаємо коментарі Аль-Табарі, Аль-Замахшарі й багатьох класичних вчених, але рідко можемо почути сучасний дискурс Мухаммада аль-Газалі або Тахи аль-Альвані.

Більше того, мусульманські вчені, класичні та сучасні, обговорюють головні ідеї, такі як логоцентризм, фалоцентризм, претеризм, презентизм, емоційна похибка, цілеспрямована омана, герменевтичне коло та теорія божественних приписів, користуючись різними поняттями. У процесі презентації ідей, якщо науковець не знає західного терміну, він не може проводити паралелі та порівнювати.

Будучи нездатними ознайомитись з біблійним матеріалом та відповідними релігійними теоріями, мусульмани часто не можуть віднайти внутрішньотекстові зв'язки. Історія руйнування Содома й Гомори є хорошим прикладом. У єврейській Біблії Авраам взиває до людей Лота, представляючи його випадок, де в завершальних віршах Буття 18, може здатись, що якщо знайшлося би десять хороших людей, то місто уникнуло б божественного покарання. Якщо читач Корану наводить деталі цієї розповіді, розглядаючи аят 11:70-4, то питання Лота в 11:78 може сприйматись як те, чим воно було насправді: не просто заклик, а намагання викликати певну дію у відповідь на божественну обіцянку.

Під часу курсів з порівняння аврамічних релігій, студенти легко можуть помітити відмінність між Кораном і Біблією. Засуджуючий, строгий Бог ісламу, який

був створений в уяві західних орієнталістів (і до певної міри в сприйнятті деяких мусульман) є насправді лагідним Богом, який прощає.

В той час як легко перекласти провину за сумний стан ісламознавства на орієнталістів, лише через новий підхід до ісламознавства загалом і вивчення корану зокрема мусульмани можуть зробити вагомий внесок у цю сферу. Фазлур Рахман визначив наступні дві головні проблеми мусульманського дослідження письма ісламу: нестача істинного відчуття відповідності Корану сьогоденню й страх, що таке представлення може відхилитись у певних питаннях від традиційних думок.⁴⁴ Проблеми є взаємозв'язаними, їхній розгляд з точки зору західного релігієзнавства пропонує рішення.

Автори статей

Ісрар Ахмад Хан. Професор Корану та Сунни, Міжнародний ісламський університет, Малайзія.

Айша Муса. Професор ісламознавства, факультет ісламознавства, Міжнародний університет Флориди, США.

Махмуд Аюб. Професор ісламознавства та християнсько-мусульманських відносин, Хартфордської семінарії, США, та заслужений професор, Темпльський університет, США.

Халід Труді. Отримав ступінь кандидата наук зі спеціалізацією: навчання в класичних екзегетичних традиціях, з Екстерської університету, Велика Британія, та є науковим співробітником в МІІД, США.

Мухаммад Абу-Німер. Ад'юнкт-професор в Школі міжнародної служби з міжнародного миру й конфліктів Американського університету, Вашингтон, і директор Інституту з установами миру та розвитку.

Імад-ад-Дін Ахмад. Ад'юнкт-професор в Університеті Джорджтауну, Вашингтон, США та президент і засновник Інституту мінарету свободи.

Дауд Насімі. Отримав ступінь кандидата наук з ісламознавства; є віце-головою Ради мусульманських організацій, Вашингтон, викладає ісламознавство в Феірфакському інституті в Вірджинії.

Семі Катовік. Адвокат і докторант в Темпльському університеті, США.

Мухаммад Адам аль-Шейх. Юрист і член Ради фікху Північної Америки.

Халіл Мохамед. Професор ісламознавства, факультет релігієзнавства, Університету Сан-Дієго, Каліфорнія, США.

Примітки

1. Коран 22:52 і 45:29; Abd al-Rahman ibn al-Jawzi, Nawasikh al-Quran (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d.), p. 20.
2. Al-Zurqani, Muhammad Abd Azim, Manahil al-Irfan fi Ulum al-Quran (Beirut: Dar Ihya al-Arabi, 1998), vol. 2, p. 460.
3. Ibn al-Jawzi, Nawasikh, p.58; Al-Zarkashi, Al-Burhan fi Ulum al-Quran (Beirut: Dar-al-Marifah, 1994), vol. 2, pp. 221-222.
4. Там само, Nawasikh, pp. 29 – 31.
5. Al-Zurqani, vol. 2, p. 472.
6. Shah Walī Allah al-Dehlawi, Al-Fawz al-Kabir, Khurshid Anwar, Urdu trans. (Deoband, India: Kutub Khana Husayniyah, n.d.), pp. 252-312.
7. Israr Ahmad Khan, Qur'anic Studies: An Introduction (Kuala Lumpur: Zaman Islam Media, 2000), pp. 223-226.
8. Fakhr al-Din al-Razi, Mafatih al-Ghayb (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1997), vol. 1, p. 640.
9. Наприклад, Andrew Bostom's, ed., The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims (New York: Prometheus Books, 2008); Robert Spencer's, Onward Muslim Soldiers: How Jihad Still Threatens America and the West (Washington: Regnery Publishing Inc., 2003).

10. Muhammad Ali al-Sabuni, *Mukhtalaf Tafsir Ibn Kathir*, 1, 28, Al-Muhaddith Program.11.36 available at <http://www.muhammadith.org/quran.html#Download>.
11. Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Raiq*, v.1.02, Al-Muhaddith Program. 11.36 (CD).
12. The Holy Qur'an (CD) (Harf Information Technology, 2002), ver. 8.0. Qur'an search on j-h-d.
13. Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955), pp. 56-57. Примітка редактора: концепція джихаду, як така, що стосується боротьби та благородного захисту себе від нападу була викривлена, використана та сфальсифікована політичними та релігійними групами для того, що виправдати їхні жорстокі акти тероризму та вбивства, зраджуючи Пророка Мухаммада, який був посланий як милість для всього світу.
14. Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, entry qatala, available, at <http://www.alwaraq.net/Core/AlwaraqSrv/LisanSrchOneUtf8>.
15. The Holy Qur'an (Harf Information Technology). Qur'an search on the root q-t-l.
16. Qur'an 2:193 and 8:61.
17. Дивитись: Mahmoud Ayoub, *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue*, ed. Irfan A. Omar (New York: Orbis Books, 2007), pp. 17-30. Для більш детального обговорення цих чотирьох принципів з точки зору порівняльного релігієзнавства зверніться до моєї вихідної лекції, на основі якої побудована ця лекція, в архівах МПД, весна 2008, доступна на сайті: www.iiit.org.
18. Також дивитись Коран, 40:78, де різноманітність релігій чітко утверджується.

19. Дивитись також Коран, 4:36.
20. Важливо, що цей заклик до діалогу продовжує дебатати Пророка з християнами. Про ці дебати сказано в мубахала, або аяті прокляття, (3:61). Дивитись: Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters*, vol. 2, pp. 188-202, 206.
21. Fazlur Rahman, "Pre-Foundations of the Muslim Community in Mecca," *Studia Islamica* (1976), no. 43, p. 10.
22. Jerald F. Dirks, *The Abrahamic Faiths: Judaism, Christianity, and Islam: Similarities and Contrasts* (Maryland: Amana Publications, 2004), p. 27.
23. Jacques Jomier, *The Bible and the Qur'an*, trans. Edward P. Arbez (San Francisco: Ignatius Press, 1964), p. 20.
24. William C. Chittick and Sachiko Murata, *The Vision of Islam* (New York: Aragon House, 1994), p. 174.
25. Там само.
26. Rahman, 1976, p. 10.
27. Rashid Rida, *Tafsir al-Manar*, (Beirut, 1935), vol. 1, p. 338.
28. Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge University Press, 1994), p. 10.
29. Roberto Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature* (Richmond, UK: Curzon Press, 2002), p. 9.
30. Al-Zarkashi, *Muhammad ibn Bahader ibn Abd Allah, Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an* (Proof in Qur'an Studies), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, December 6, 2008. <http://www.altafsir.com>.
31. Jalal al-Din al-Suyuti, *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an* (Competence in Qur'an Studies), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, December 2, 2008.

32. Передано від Анаса Аль-Байхакі в «Шуаб аль-Іман» і «Аль-Мадхал», Ібн Абд Аль-Бара в «Джамі Баян аль-Ім» та Аль-Хатібом через три ланцюги у вступі його «Аль-Ріхлах фі Талаб аль-Хадіс» (ст. 71-76). «Шукайте знання від колиски до могили». «Пошук знань – обов'язок, покладений на усіх мусульман (чоловіків і жінок)». Цитовано: Khalid El-Darymli, "Values, Technology and Society: Islam and Science," 2005, <http://www.slideshare.net/kkkseld/microsoft-word-the-project-islam-and-science/>, citing M. Husain Sadar, "Science and Islam: Is There a Conflict?" in Z. Sardar, *The Touch of Midas: Islam, Values, and Environment in Islam and the West* (Manchester: Manchester Univ. Press, 1984), p. 15.
33. Цілісний огляд можна знайти в оригіналі.
34. Дивитись, Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 10-12.
35. Дивитись там само.
36. Сахіх Аль-Бухарі, хадис 60: 378.
37. Abd al-Rahman ibn al-Jawzi, *The Attributes of God: Daf Shubah al-Tashbih bi-Akaff Al-Tanzih*, Abdullah bin Hamid Ali, trans. (Bristol: Amal Press Ltd., 2006), p. 82.
38. Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami al-Bayan an ?-a'wil ay al-Qur'an*, Ahmad Shakir, ed. (Beirut: Mu'assasat al-Ris'alah, 2000), vol. 2, pp. 80-82.
39. Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar al-Zamakhshari, *Al-Kashshaf an Haq'iq al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), vol. 1, p. 337.
40. Rashid Rida, *Tafsir al-Manar* (Beirut: D'ar al-Fikr, 1947), vol. 2, pp. 430-431.

41. Ibn Sayyid al-Nas, *Uyun alAqawil fi Funun al-Maghazi wa al-Shama'il wa al-Siyar*, (Beirut: Dar al-Agad al-Jadidah, n.d.), vol. 1, p. 389.
42. Al-Nawawi, Muhiyy al-Din Abi Zakariyyah Yahya ibn Sharaf, *Minhaj al-Talibin: A Manual of Muhammadan Law According to the School of Shafii*, Translated by E. C. Howard from the French translation of L. W. C. Van Den Berg (London: W. Thacker & Co., 1914).
43. Дивитись: Khaleel Mohammed, "The Art of Heeding," *Interfaith Dialogue at the Grass Roots*, Rebecca Kratz Mays, ed. (Philadelphia: The Ecumenical Press, 2008), pp. 75-86.
44. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994), p. XII.



Міжнародний Інститут
Ісламської Думки