

АХМАД ‘АЛИ АЛ-ИМАМ

РАЗЛИЧНЫЕ
ЧТЕНИЯ
КОРАНА

КРИТИЧЕСКОЕ
ИССЛЕДОВАНИЕ
ИСТОРИЧЕСКИХ
И ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ
ПРЕДПОСЫЛОК



ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

Ahmad 'Ali al-Imam

**VARIANT READINGS
OF THE QUR'AN**

**A CRITICAL STUDY OF THEIR
HISTORICAL AND LINGUISTIC ORIGINS**

With a Preface by Taha Jabir al-Alwani



London • Washington
The International Institute of Islamic Thought
2006

Ахмад 'Али ал-Имам

**РАЗЛИЧНЫЕ ЧТЕНИЯ
КОРАНА**

**КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ
ИСТОРИЧЕСКИХ И ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ
ПРЕДПОСЫЛОК**

С предисловием Тахи Джабира ал-Алвани

Санкт-Петербург
Издательство «Петербургское Востоковедение»
2023

УДК 297
ББК Э38-2

*Книга издается под патронажем
Института Интеграции Знаний*

Ахмад 'Али ал-Имам. Различные чтения Корана. Критическое исследование исторических и лингвистических предпосылок / пер. с англ. Талиба Гасанова. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2023. — 352 с.

Предлагаемая вниманию читателя книга представляет собой уникальное исследование аутентичности коранического текста, передаваемого из поколения в поколение в устной и письменной форме. Профессор Ахмад 'Али ал-Имам анализирует происхождение и эволюцию семи *харфов*, в которых был ниспослан Коран, знакомит с различными взглядами ученых и т. д., способствуя более глубокому пониманию читателем как самого Корана, так и той лингвистической революции, которую он произвел.

Книга адресована всем интересующимся историей Корана.

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

ISBN 978-5-85803-609-8

- © Институт интеграции знаний,
издание на русском языке, 2023
- © The International Institute of Islamic Thought,
издание на английском языке, 2006

ПРЕДИСЛОВИЕ

Мы знаем только то, чему Ты нас научил...

*Коран, 2: 32*¹

Международный институт исламской мысли (МИИМ) рад представить новое издание академического труда, впервые опубликованного Институтом в 1998 г. под названием «Различные чтения Корана. Критическое исследование исторических и лингвистических предпосылок». Первое издание настоящей книги стало четвертой книгой в серии «Академические диссертации», и Институт выражает надежду, что новое издание будет столь же высоко оценено в силу уникальности и важности затрагиваемой в нем тематики.

Автор работы, профессор Ахмад 'Али ал-Имам, знает Коран наизусть с раннего детства и изучает его всю жизнь. Он также защитил диссертацию по данной теме в Эдинбургском университете. Дан-

¹ Все цитаты из Корана даны в переводе акад. И. Ю. Крачковского (*примеч. ред.*).

ная книга основана на диссертации автора и представляет собой уникальное исследование аутентичности коранического текста, передаваемого из поколения в поколение в устной и письменной форме, начиная с Пророка. В своем масштабном, основательном и тщательно продуманном исследовании профессор ал-Имам не только представляет нам анализ происхождения и эволюции семи *харфов*², в которых был ниспослан Коран, но и обозревает различные события, приведшие к составлению *мусхафа* 'Усмана. Устная передача, включение в текст точек и огласовок (*харакат*), различные взгляды ученых, интерпретирующих семь *харфов*, появление декламаций (*кира'атов*) и т. д. — все эти темы преподносятся читателю в последовательной и компетентной манере, способствуя более глубокому пониманию как самого Корана, так и той лингвистической революции, которую он произвел.

² В русскоязычном издании настоящей книги для передачи арабских слов используется система, основанная на практической транскрипции И. Ю. Крачковского. Звук, передаваемый буквой 'айн, обозначается символом «'», хамза в начале слова не обозначается, в прочих позициях передается апострофом. Звук, передаваемый арабской буквой *лам*, обозначается буквой «л» без мягкого знака. Васлирование в коранических айатах передается дефисом (*примеч. ред.*).

Международный институт исламской мысли, основанный в 1981 г., послужил крупным центром содействия добросовестным и серьезным академическим усилиям, основанным на исламском видении, ценностях и принципах. Исследовательские программы, семинары и конференции, реализованные МИИМ за последние двадцать пять лет, способствовали публикации более чем 360 работ на английском и арабском языках, многие из которых были переведены на несколько других языков.

Мы благодарим редакционную и производственную команду Лондонского филиала и тех, кто был прямо или косвенно вовлечен в завершение этой книги: Джея Уиллоуби, Фузию Батт и Шираза Хана. Пусть Бог вознаградит их, а также автора настоящей книги, за все их усилия.

Раби' ал-аввал 1427 г. х.

Апрель 2006 г.

Анас С. аш-Шайх 'Али,
научный консультант.

Лондонский филиал МИИМ,
Великобритания

ВВЕДЕНИЕ

Тема этой книги, будучи связана с различными сферами интересов, занимает особое место в коранических и исламских исследованиях, не говоря о лингвистике, риторике и логике. Эту тему можно рассматривать с нескольких сторон: отношения между Кораном и Сунной Пророка, ключевые различия между Кораном и Сунной, арабский язык и его способность выразить всю мощь Божественного Откровения, умение человечества найти подход к языку, послужившему проводником Божественного, произношение слов или понимание этого языка, а также способность человечества осознать и осмыслить изменения, которые неизбежно происходят со структурой, стилем, выразительностью и уникальными чертами любого языка.

Некоторые из принципиальных вопросов доходят до нас путем устной передачи разной степени достоверности, в особенности вопросы, касающиеся множественности чтений Корана, их дальнейшего распространения и известности от-

носителем друг друга. Достаточно вспомнить, например, хадис о семи *харфах* и различные его варианты, дошедшие до нас. В связи с этим было бы уместно сосредоточиться на отношении между Кораном и Сунной, чтобы обеспечить основу для чтения и понимания настоящей книги.

В книге *ар-Рисала* имам Шафи'и определяет отношения между Кораном и Сунной, говоря, что Сунна служит для прояснения (*байан*) Корана. В некоторых местах Коран абсолютно понятен, воспринимается непосредственно и не требует дальнейшего прояснения. В иных случаях значение одних его аятов объясняется в других либо становится понятным по прошествии времени. Однако чаще всего именно Сунна проясняет значение коранических аятов, ведь именно в этом состоит её основная функция.

Имам Шафи'и подтверждает, что ничто не может сравниться или соперничать с текстом Корана (по значимости), кроме чего-то, равного ему (т. е. других коранических аятов). Многие примеры, выведенные им из этих принципов, к сожалению, были неверно поняты из-за их сложности. Далее, с учетом своего понимания этого взаимоотношения, согласно которому понятие «текст» (*насс*) применимо лишь к Корану, он ставит Сунну на второе место. Таким образом, она не может отменить ни одного из коранических аятов. Имам

Шафи'и стремился поддержать статус Сунны в качестве «прояснителя» Корана. Большинство трудностей, с которыми ему пришлось столкнуться, были вызваны утверждениями тех, кто пытался отделить Сунну от Корана, поднимая вопросы аутентичности (например, *таватур*) и желая вбить клин между ними (см. *кат'* и *занн*)¹. Этой цели были посвящены некоторые работы имама Шафи'и, например, *Ар-рисала*, *Мухталиф ал-хадис* и *Джама' ал-'илм*. Очевидно признавая независимость и первостепенную важность Корана, он считал Сунну вторым — проясняющим — источником права в случаях, когда Коран не давал ясного руководства.

Поскольку Коран стремится установить стабильное отношение между собой и человечеством, с одной стороны, и между собой и Вселенной — с другой, его дискурс отличается от любого другого своим уникальным синтаксисом и композицией, а также способом передачи коранических текстов человечеству. Коран был ниспослан неграмотному Пророку, который понимал, что может сохранить его лишь посредством собственной памяти.

¹ Имеется в виду противопоставление доподлинного и предположительного знания, столь важного как для общей эпистемологии, так и для юриспруденции (*примеч. ред.*).

Получив этот текст, он приложил все возможные усилия, чтобы сохранить каждую букву и каждый слог, несмотря на неоднократно данное Аллахом обещание, что Он сохранит это Откровение, что архангел Джибрил (Гавриил) прочитает его Пророку, что Он сохранит Откровение в своем сердце и затем объяснит ему. От Пророка требовалось лишь целиком посвятить себя принятию Откровения. Однако, сделав это, он должен был применить его принципы и послужить живым примером его учения, чтобы полностью прояснить его смыслы.

Действительно, существует принципиальная разница между записью Откровения под диктовку и его декламацией. Можно писать под диктовку, не используя при этом память, ведь основная цель ограничивается фиксацией услышанного. Декламация же, особенно если речь идет о Коране, требует напряжения всех чувств, ума, сердца, сознания и памяти. В таких обстоятельствах текст становится едва ли не частью слушающего. Поскольку у него нет полного контроля над текстом, ему гораздо проще декламировать его и диктовать другим.

Кроме того, устная передача позволяет слушателям привыкнуть к звучанию и произношению текста, впустив его в свои сердца и умы. В таком

контексте передаваемое сообщение иногда допускает множество вариантов декламации, что с удивительным вниманием к деталям демонстрирует автор настоящей книги. Устная передача, даже с учетом этой особенности, дает ощущение близости и формирует тесную связь между текстом и теми, кто его воспринимает. В то же время текст сохранил свое превосходство над языком Откровения и превратил его в средство для облегчения понимания и интерпретации текста. То, как Всевышний «облегчил» понимание Корана, можно рассматривать с опорой на следующий аят: «И Мы облегчили Коран для поминания, но найдется ли хоть один припоминающий!» (54: 17).

Следующим этапом стала фиксация и составление текста, что в дальнейшем способствовало переходу от устного способа передачи к письменному. Это привело к новому способу взаимодействия — с одной стороны, между текстом и человечеством, с другой — между текстом и исторической действительностью. Таким образом, коранический текст смог вобрать в себя Вселенную во всей её полноте. Чтобы обеспечить такое уникальное отношение между буквами текста и Вселенной, Откровение продолжалось 23 года. Затем последовал период устной передачи, а после этого — сбор и запись фрагментов, сохранившихся в памяти

слушателей, пока Коран не появился в качестве книги для всего человечества.

Коран запустил процесс изменений на основании того, что я называю «интеграцией двух чтений», а именно чтения текста и чтения экзистенциальной реальности. Это обусловило методологию правильного прочтения Корана. Читателям очень тяжело открыть для себя смыслы Корана в условиях, когда предпочитается только одно из этих чтений или одно измерение (например, историческое или юридическое), ведь Коран имеет бесконечное количество измерений. Более того, некоторые из них можно начать понимать, лишь оценив тонкую связь между Кораном и человечеством, а также между Кораном и Вселенной. Только Пророк понял все эти измерения во всей полноте. Раз в год Пророк повторял вместе с Джибрилом все, что было ниспослано ему. В год его смерти они дважды повторили весь Коран, чтобы удостовериться, что все его составные части, буквы, порядок слов, айаты и суры абсолютно верны и что Коран правильно «расположен» по отношению к человечеству и Вселенной.

Это совершенное и неподражаемое руководство сообщает людям о единстве Аллаха (*таухид*) и очищает их, чтобы они могли взять на себя ответственность, успешно пройти испытание жизни и сделать этот мир лучше. Коран сам по себе — это книга Вселенной, позволяющая «считывать» и

интерпретировать её знаки, а также прояснять те её измерения, которые необходимы для продуктивной жизни. Подобным образом и знаки Вселенной проясняют и истолковывают Коран.

В контексте множества существующих чтений Пророк не позволял своим сподвижникам записывать что-либо вместе с Кораном, но не для того, чтобы предотвратить возможное осквернение, как думали многие, но чтобы позволить мусульманам взаимодействовать исключительно с Кораном, оттесняя все остальное на второй план. Более того, Он придал ему риторическое совершенство и выразительность, повторить которые не был в силах ни один человек.

Подобным образом Коран превзошел арабский язык раз и навсегда. Существует огромная разница между использованием арабского языка для понимания коранического синтаксиса и значения слов с целью его интерпретации — и попытками превзойти Коран с его помощью. Никому не разрешается заменять ни одного коранического слова синонимом либо подменять одно выражение другим, даже если есть уверенность в том, что значение, которое вложил в него Всевышний, останется прежним. Ведь каждое слово, употребленное в Коране, имеет божественное происхождение, тогда как замена его — дело рук человеческих.

Арабы, запоминаявшие свою поэзию благодаря ритму и рифме, моментально обнаружили бы ошибку (ломаный ритм, неверную рифму, нарушение формы или несочетающиеся строфы) в любом поэтическом стихе. Синтаксис и стиль Корана значительно превосходят арабскую поэзию и прозу, что обеспечивает уверенность в отсутствии ошибок в его тексте. Именно поэтому исследователь Корана аз-Замулкани отмечает:

Неподражаемость Корана восходит к тому, как он составлен, а не к тому, что входит в его состав. Его словарный запас сбалансирован с точки зрения синтаксиса и этимологии, и его образы передают самые возвышенные смыслы.

Ибн Атийа пишет:

Правильное и наиболее распространенное среди богословов мнение в отношении неподражаемости Корана объясняет её кораническим синтаксисом и истинностью его содержания. Причина в том, что Всевышнему ведомо все, и его знание включает в себя все формы дискурса. Таким образом, располагая слова Корана относительно друг друга, Всевышний точно знал, какое слово должно следовать за предыдущими и какое слово наилучшим образом передает заданный смысл. Книга Аллаха такова, что если убрать из нее одно слово и попытаться заменить его другим, более

подходящим, — во всем арабском языке не найдется такого.

Интересный случай «неустоявшегося чтения» демонстрирует нам *Тафсир* Фахр ад-дина ар-Рази:

Рассуждая об аяте «Если Ты их накажешь, то ведь они — рабы Твои, а если Ты простишь им, то ведь Ты — великий, мудрый!» (5: 118) в коранической редакции 'Абд Аллаха, ал-Вахиди передает:

Я слышал, как мой шейх и отец, да будет к нему милосерден Аллах, говорил, что в этом аяте лучше говорить «великий, мудрый», а не «прощающий, милосердный», поскольку то, что Всевышний является прощающим и милосердным, коррелирует с состоянием, которое распространяет Его прощение и милосердие на всех, кто нуждается в нем. В отличие от этого, величие и мудрость не коррелируют с прощением. Величие Аллаха подразумевает, что если Он действительно велик и не обременен привычными людскими представлениями о том, чего на самом деле заслуживают люди, которых Он решает простить, то Его доброта будет еще более выражена, чем в случае описания Его как прощающего и милосердного — описания, прямо свидетельствующего о прощении и милосердии. Итак, согласно его интерпретации, да будет к нему милосерден Аллах, он говорил: «Он наиболее велик, и все же Его мудрость предписывает милосердие». Это величайшее совершенство.

Иные высказывали мнение, что если бы этот аят читался так: «Если же Ты простишь им, то ведь Ты — прощающий, милосердный», — это бы придало ему смысл, что Аллах собирается заступиться за них. Но если сказать: «То ведь ты — великий, мудрый», то станет очевидно, что [говорящий] готов во всем положиться на Всевышнего и выбирает не вмешиваться в ситуацию.

Автор *ад-Дурр ал-масун фи 'улум ал-киتاب ал-макнун* повторяет сказанное в редакции 'Абд Аллаха ибн Мас'уда об окончании этого айата: «Ведь ты — Прощающий, Милосердный». Комментируя аят «Если же Ты простишь им, то ведь Ты — Могуущественный, Мудрый», он пишет:

Некоторые примеры [подобных рассуждений] уже были приведены. В популярных и простонародных чтениях он звучит как «Могущественный, Мудрый», хотя в редакции 'Абд Аллаха ибн Мас'уда читается: «Прощающий, Милосердный». Некоторые люди, не понимающие арабского, легкомысленно относятся к этому айату, говоря: «Наиболее приемлемое чтение — в редакции Ибн Мас'уда». Очевидно, они не осознают, что смысл [этого айата] связан с двумя предшествующими условиями. Это объясняется тем, что написал Абу Бакр ал-Анбари, сообщая об этом [неустоявшемся] чтении в изложении некоторых критиков.

Когда значение [айата] истолковывается так, как сообщает этот критик, оно становится безжизненным. Причина в том, что он пытается ограничить «прощение и милосердие» только вторым условием, так что эти черты оказываются никак не связаны с первым. Однако хорошо известно, что значение связано с обоими условиями. Именно так Аллах ниспослал этот аят, и это общепринятое среди всех мусульман чтение. Таким образом, аят имеет следующее содержание: если Ты накажешь их, то Ты могуществен и мудр, и если Ты простишь их — то Ты все равно могуществен и мудр как в наказании, так и в милости. Окончание «Могущественный, Мудрый» более уместно в этом аяте из-за более общего смысла, а также потому, что оно связано с обоими условиями. С другой стороны, окончание «Прощающий, Милосердный» очевидно не подходит для передачи общего смысла, содержащегося в словах «Могущественный, Мудрый».

Наблюдения ал-Анбари весьма проникательны. Очевидно, его утверждение, что смысл аята связан с обоими условиями, не значит, что эта связь является грамматической, и конец аята («Могущественный, Мудрый») выступает в качестве аподосиса² (*джаваб аш-шарт*) обоих условий, ведь

² А п о д о с и с — часть сложноподчиненного предложения с придаточным условия, представляющая со-

это бы противоречило грамматическим правилам арабского языка. С точки зрения грамматики первое условие («Если Ты подвергнешь их мучениям») уже имеет свое следствие («То ведь они — Твои рабы»), так как оно соответствует первому условию айата. Раб полностью и во всем подчинен своему господину. Скорее, имеется в виду, что оба условия объединены смысловой связью. Я упоминаю это лишь потому, что подобные вопросы характерны для нестандартных и альтернативных чтений Корана. Если даже замена «Прощающий, Милосердный» на «Могущественный, Мудрый» вызвала такие противоречия, что бы случилось, если бы такие замены влияли на уровень красноречия или риторической эффективности коранического текста, на его синтаксис и смыслы?

С учетом сказанного выше, замену коранических слов синонимами под тем предлогом, что Коран был ниспослан «в семи *харфах*», оправдать невозможно. Можно представить себе разве что ситуацию, при которой в период развития исламских наук богословы пересказывали хадисы и менее важные тексты, касающиеся «нестандартных чтений», и затем устанавливали их аутентичность и подразделяли их на непрерывные (*мутаватир*),

бой вывод, следствие. Причина, выраженная придаточным условия, носит название протасис (*примеч. ред.*).

одиначные (*ахад*) и отклоненные (*шааз*) на том основании, что они изображали переход от устной передачи к письменной. Таким образом, наиболее вероятным объяснением различных чтений было бы то, что Аллах дозволил определенные послабления тем, кто не говорил на диалекте, на котором был ниспослан Коран. Эти популярные варианты декламации были записаны в качестве «нестандартных» в том же виде, в котором их произносили. Позднее ученые продолжили соотносить эти чтения с хадисами, не задумываясь о том, что они записывали то, что должно было существовать исключительно в устной форме. С недавних пор востоковеды используют эти чтения, чтобы создать представление о неточности и сомнительности коранического текста.

Важность этой книги состоит в том, что она опознает и повторно рассматривает эти проблемы в контексте новых сведений. Кроме того, автор является арабским и мусульманским ученым, специализирующимся на изучении Корана. На английском языке существует множество исследований по данной теме, однако всем им не хватает авторитета в религиозных кругах.

Я надеюсь, что эта книга заполнит важную лакуну в современной англоязычной литературе об исламе, а также вдохновит ученых на дальнейшее

исследование данных проблем. Только Аллах знает наши замыслы, и только Он ведет нас по верному пути!

Таха Джабир ал-Алвани,
директор магистерской программы
по исламским и социальным наукам.
Херндон, штат Вирджиния, США

ВСТУПЛЕНИЕ

С самых ранних лет мне было известно, что Коран может декламироваться¹ в нескольких стилях, поскольку в Судане существовало три основных чтения. В 1978 г. в Судане была впервые опубликована книга об одном из этих чтений, *ад-Дури 'ан Абу 'Амр*.

В настоящей книге рассматриваются причины возникновения этих чтений, а также их происхождение. Я изучаю семь общепринятых стилей декламации, в которых был ниспослан Коран, и прихожу к выводу, что эти стили представляют собой

¹ Несмотря на то, что арабское слово *кира'а* может обозначать и чтение как процесс восприятия письменного текста, и чтение Корана вслух с соблюдением правил таджвида, имеет смысл разграничить эти два понятия. В тех случаях, когда употребление данного слова может привести к двусмысленности, в русскоязычной версии настоящей книги для обозначения чтения Корана вслух в основном будет применяться термин «декламация». Подобное разграничение присутствует и в англоязычной версии книги, где вместо reading часто употребляется слово recitation (*примеч. ред.*).

семь языковых вариантов, отражающих диалекты арабского языка, используемые для декламации Корана. Хадисы, подтверждающие гипотезу о том, что Коран был ниспослан в семи различных чтениях, признаются достоверными и непрерывными.

Далее я изучаю статус Корана и его устную и письменную историю при жизни Пророка, редакции Абу Бакра и 'Усмана, а также кодекс 'Усмана², ставший основным после того, как его копии были отправлены в основные города и провинции вместе с авторитетными чтецами (*курра*'), которые должны были научить людей читать его. После этого все личные рукописи, отличавшиеся от кодекса 'Усмана, были сожжены. Затем я прослеживаю развитие этого кодекса 'Усмана вплоть до печатных копий, получивших распространение в наше время, и прихожу к выводу, что в них содержится подлинный текст Корана. Я анализирую различные аспекты текста, чтобы развеять все подозрения и сомнения в точности и полноте коранического текста, который мы читаем сегодня.

Изучив взаимосвязь между кодексом 'Усмана и семью принятыми чтениями, я заключаю, что копии, содержащие весь текст, передаваемый непрерывно, включают все эти чтения либо некото-

² В востоковедческой литературе встречаются различные обозначения этого текста, включая «Коран Усмана», «усманова редакция» и т. д. (*примеч. ред.*).

рые из них, соответствующие орфографии кодекса 'Усмана. Далее я рассматриваю язык Корана на основе древних источников с применением современных лингвистических методов и устанавливаю, что коранический текст отражает влияние различных арабских диалектов. Ученые расходятся во мнении, какой диалект был самым распространенным в соответствии с выбранными критериями. Я разграничиваю термины *луга* ('язык') и *лахджа* ('диалект') применительно к древним источникам и современным исследованиям. И действительно, коранический язык отражает общепринятый литературный язык, основанный на всех арабских диалектах, но с преобладанием курайшитских особенностей.

Различные стили декламации восходят к эпохе учения Пророка, хотя различия между ними были отмечены только после переселения его в Мадину (*хиджры*). Это было разрешено, чтобы арабы не из племени курайш, принявшие ислам, могли с легкостью читать Коран. Мне удалось узнать, что всякий раз, когда сподвижники Пророка расходились во взглядах на правильный способ декламации, они ссылались на Пророка, утверждая, что именно так он их научил. Эту практику сохранили и последующие поколения. В данной книге исследуются условия, которые должны соблюдаться, чтобы декламация считалась разрешенной, а так-

же их развитие, чтобы продемонстрировать, почему они были приняты или отвергнуты.

Также обсуждаются предшествующие стили декламации и влияние книги *Ас-саб'а* Ибн Муджахида на последующие поколения; кроме того, приводится обзор книг, написанных об этих стилях. Выбор чтецом-*кари'* (*ихтийар*) каждого из стилей диктовался условиями, определявшими допустимость декламации. Таким образом, у них не было свободы выбора стиля, поэтому теория чтения Корана в соответствии с его значением признается необоснованной.

Орфография копий (*масахиф*) кодекса 'Усмана (*масахф ал-имам*) должна была сохранить аутентичные устные стили декламации, а не создавать новый стиль. Поскольку некоторые филологи и грамматисты возражают против общепринятых стилей, в данной книге приведено несколько примеров. Я заключаю, что они аутентичны и разрешены благодаря устной передаче, благозвучию и соответствию различным арабским диалектам.

В настоящей работе подчеркивается также, что копии кодекса 'Усмана не содержат грамматических или орфографических ошибок и что аутентичные, принятые чтения, несмотря на смысловые различия, никогда не противоречат друг другу. В заключение я вкратце обзораю основные рассмотренные проблемы.

В своей работе я опирался на основные труды, в рукописной и печатной форме, посвященные декламации (*кира'ат*), кораническим наукам (*'улум ал-Кур'ан*), комментариям (*тафсир*), хадисам, истории, грамматике и арабистике. В первых двух областях знания я многое почерпнул из *Фада'ил ал Кур'ан* Абу 'Убайды, *Китаб ас-саб'а* Ибн Муджахида, *ат-Тайсир фи кира'ат ас-саб'*, *ал-Мукни' фи расм масахиф ал-амсар* и *ал-Мухкам фи накт ал-масахиф* ад-Дани, *Нукат ал-интисар* Ибн ал-Бакиллани, *ал-Ибана 'ан ма'ани ал-кира'а* и *ал-Кашф 'ан вуджух ал-кира'ат ас-саб'* Макки ибн Абу Талиба ал-Кайси, *ан-Нашр* и *Мунджид ал-мукри'ин* Ибн ал-Джазари, *Лата'уф ал-ишарат* ал-Касталлани, *ал-Буркан аз-Заркаши* и *ал-Иткан ас-Суйути*. Это наиболее цитируемые источники в любой дискуссии о значении семи стилей декламации и об их отношении к копиям кодекса 'Усмана, личным рукописям сподвижников и их уничтожению, что привело к появлению различных стилей.

Что касается комментариев к Корану, я использовал труды ат-Табари, аз-Замахшари, ар-Рази, ал-Куртуби, Абу Хайяна и ибн Касира, чтобы интерпретировать определенные айаты, декламируемые по-разному и имеющие несколько принятых чтений, а также грамматические аспекты прочих чтений. Чтобы обосновать теорию ниспослания Корана в семи чтениях, процесс его составления, взаимного расположения сур и айатов, а также

вопрос упразднения аятов (*наسخ*), я воспользовался стандартными сборниками хадисов под авторством ал-Бухари, Муслима и другими каноническими работами, а также работами *ал-Муватта'*, *ал-Муснад* и четырьмя сборниками *ас-Сунан*.

В процессе работы мной были использованы только аутентичные хадисы с приемлемой цепью передатчиков (*иснад*) и текстом (*матн*). Более того, я отбросил те хадисы, которые не являются непрерывными (*таватур*), даже если они имеют приемлемую цепь передатчиков, потому что в обращении с Кораном всегда требуется высочайшая степень достоверности. Что касается комментариев к хадисам, больше всего мне помогли *Фатх ал-Бари* Ибн Хаджара ал-'Аскалани и *Шарх ас-Сунна* ал-Багави. Были использованы также *Тарих ат-Табари*, *ал-Камил* Ибн ал-Асира и *ал-Бидайа* Ибн Касира, в особенности по вопросам, связанным с составлением текста Корана. Наконец, в вопросах коранического языка, благозвучия и наиболее благозвучного арабского диалекта я использовал такие первичные источники, как *ал-Китаб* ас-Сибавайхи, *ас-Сахиби* Ибн Фариса, *ал-Хаса'ус* Ибн Джинни, а также *ал-Музхир* и *ал-Иктирах* ас-Суйути.

Кроме того, я использовал данные современных исследований и множество других книг, в том числе *Тафсир* ал-Алуси, *Манахил ал-'урфан* аз-Зуркани, *ал-Кира'ат ва ал-лахаджат* Хаммуды, не-

сколько работ под названием *Тарих ал-Кур'ан* под авторством Рустуфадун, аз-Зинджани, ал-Курди, ал-Ибйари и Шанина; *Ма' ал-масахиф* ан-Нура, «Историю Корана» Нельдеке и «Историю коранического текста» Джеффри. Мои первичные источники использовались в основном для обоснования той позиции, которую я излагаю со ссылкой на некоторые современные работы. Несмотря на знакомство со многими книгами, касающимися данной области знаний, в своей библиографии я ограничился лишь теми работами, которые цитирую в настоящей книге.

Данная тема имеет особое значение, поскольку связана с Кораном — главным источником верований и законов, а также вечным словом Аллаха. На западноевропейских языках не существует ни одной работы, всецело посвященной декламации Корана, несмотря на огромный вклад таких западных ученых, как Густавус Флюгель, Отто Претцль, Г. Бергштрэссер и Артур Джеффри, каждый из которых публиковал свои тексты на эту тему. Значительную помощь оказали работы современных арабских исследователей, таких как Хаммуда, аз-Зуркани и другие, хотя в них либо затронуты только отдельные аспекты данной темы, либо они посвящены кораническим наукам в целом. Итак, несмотря на обилие текстов, потребность в критических исследованиях все еще существует.

Используя целостный и критический подход, я попытался изучить все вопросы, касающиеся различных чтений Корана и их исторических и лингвистических предпосылок. Надеюсь, что данное исследование обогатит наши знания о Коране, которые все еще нуждаются в значительном пополнении.

Ахмад 'Али ал-Имам

Глава 1

СЕМЬ ПРИНЯТЫХ СТИЛЕЙ ДЕКЛАМАЦИИ КОРАНА

С момента своего ниспослания коранический текст допускал несколько равноприемлемых стилей декламации — *харфов* (мн. ч. *ахруф*). Далее мы обсудим несколько хадисов, подтверждающих этот факт, чтобы определить, каким образом и по какой причине существуют эти стили, а также чтобы понять последствия, которые это накладывает на смысл текста. Для начала нашего исследования хорошо подходит следующий хадис:

‘Абд Аллах ибн ‘Аббас сообщает, что Пророк (да благословит его Аллах и да приветствует) сказал: «Джибрил зачитал мне весь Коран на одном из *харфов*. Далее я попросил [добавить еще один *харф*], потом ещё. Так продолжалось, пока число *харфов* не достигло семи...» [1].

В различных хадисах указано, что всякий раз, когда кто-то из сподвижников декламировал Коран по-другому, между ними разгорались споры.

Одна из таких дискуссий развернулась между 'Умаром ибн ал-Хаттабом и Хишамом ибн Хакимом.

'Умар ибн ал-Хаттам сообщает, что он сказал: «Я слышал, как Хишам ибн Хаким читал суру «Различение», когда Посланник Аллаха был еще жив. Слушая, я заметил, что он читает её в несколько отличной форме, нежели та, в какой я слышал её от Пророка. Я хотел броситься на него во время молитвы [и потребовать объяснений], однако сдержался. Как только он завершил молитву, я взял его за накидку, потянул к себе и спросил: «Кто научил тебя так читать эту суру?» Он ответил: «Посланник Аллаха». Я сказал: «Ты лжешь, ведь Посланник Аллаха научил меня читать её по-другому». Я схватил его [и повел] к Пророку со словами: «Я обнаружил этого человека, читающего суру „Различение“ не так, как ты учил меня». Пророк сказал мне: «Отпусти его, [о 'Умар]!» «Читай, о Хишам!» И Хишам прочитал суру так же, как я услышал её от него. Пророк Аллаха сказал: «Сура была ниспослана именно в таком виде». Затем он добавил: «Читай и ты, 'Умар». Я прочитал её так, как меня научил Пророк. Тогда он сказал: «Сура была ниспослана [и] в таком виде. Коран ниспослан в семи *харфах*. Читайте тем из них, который для вас легче» [2].

Из этого хадиса следует, что Коран был ниспослан в семи стилях, чтобы мусульманам было про-

ще декламировать его. Об этом говорят и другие хадисы:

1. Коран был ниспослан в семи *харфах*, так что читайте в том, который кажется вам проще [3].

2. Пророк (с. а. в.)¹ [4] встретил Джибрила и сказал ему: «Я был послан к неграмотным людям, среди них есть старухи, старики, слуги и служанки и те, кто никогда не читал ни одной книги». Джибрил ответил ему: «О Мухаммад, Коран ниспослан в семи *харфах*» [5].

3. Воистину, этот Коран ниспослан в семи *харфах*, так что читай свободно [6].

4. Джибрил пришел к Пророку и сказал: «Аллах приказал тебе читать Коран твоему народу в одном *харфе*». Услышав это, Пророк сказал: «Я прошу Аллаха простить меня. [Но] мои люди неспособны сделать это» [7].

5. «Облегчи [понимание] моим людям» или «Сделай [это] проще для моего народа» [8].

Коран подтверждает эту точку зрения:

«И Мы облегчили Коран для поминания, но найдется ли хоть один припоминающий!» (54: 17).

Многие комментаторы отмечают, что арабам, которые в большинстве своем были неграмотны и

¹ Одно из сокращений фразы *салла-Ллаху 'алайхи ва саллама* («Да благословит его Аллах и приветствует!»), употребляемой после упоминания имени Пророка Мухаммада (*примеч. ред.*).

говорили на различных диалектах, было крайне тяжело отказаться от них и принять единый способ декламации. В связи с этим они продолжали держаться за свои диалекты [9].

Разрешение читать Коран в семи *харфах* было дано после хиджры:

Убайй ибн Ка'б сообщает, что Пророк Аллаха был у водополя [племени] бану гифар, когда к нему пришел Джибрил со словами: «Аллах приказывает тебе читать Коран твоему народу в одном *харфе*». [Услышав это], Пророк сказал: «Я прошу Аллаха простить меня. [Но] мои люди неспособны сделать это». Он пришел снова и сказал: «Аллах приказывает тебе читать Коран твоему народу в двух *харфах*». [Услышав это], Пророк сказал: «Я прошу Аллаха простить меня. [Но] мои люди не в силах сделать это». Тогда [Джибрил] пришел в третий раз и сказал: «Аллах приказывает тебе читать Коран твоему народу в трех *харфах*». [Услышав это], Пророк сказал: «Я прошу Аллаха простить меня. [Но] мои люди не в силах сделать это». Тогда [Джибрил] пришел в четвертый раз и сказал «Аллах приказывает тебе читать Коран твоему народу в семи *харфах*, и какой бы они ни избрали, они будут правы» [10].

Адат Бану Гифар (водопой племени бану гифар) расположен недалеко от Мадины. Его приписывают этому племени, потому что они жили во-

круг этого места [11]. Согласно другой версии, Джibrил встретил Пророка около Ахджар ал-Мира' [12], располагающегося недалеко от Куба' на окраине Мадины [13].

Однако это не значит, что семь чтений допустимы только для той части Корана, которая была ниспослана после хиджры. Это вытекает из упомянутого выше спора между 'Умаром и Хишамом о суре «Различение», ниспосланной в Макке [14]. Такие споры были неприемлемы, поэтому Пророк приказывал сподвижникам не ссориться из-за подобных различий и гневался на них всякий раз, когда они начинали спорить. Однажды он сказал:

Воистину этот Коран ниспослан в семи *харфах*. И, читая его в любом из *харфов*, вы не совершите ошибки. Поэтому не спорьте, ведь это может привести к неверию (*куфр*) [15].

Этой особенности коранического Откровения посвящено так много хадисов, что Абу 'Убайд ал-Касим ибн Саллам (ум. 224/838)² считал их не

² В современном российском научном исламоведении считается общепринятым, когда первая дата приводится по исламскому лунному календарю, т. е. по лунной хиджре без каких-либо дополнительных указаний, а после косой черты приводится эквивалентная ей дата по григорианскому календарю, также без дополнительных указаний. Этот же принцип соблюден и в настоящей книге (*примеч. ред.*).

подлежащими сомнению (*ал-ахадис ал-мутаватира*, т. е. хадисами, которые передавали в каждом классе передатчиков) [16]. Несмотря на это, И. Гольдциер приписывает ему высказывание о противоречивости этих хадисов (*шазз*) и об отсутствии у них приемлемой цепи передатчиков (*иснад*), ссылаясь на *Алиф Ба'* ал-Балави [17]. В действительности же Абу 'Убайд отвергает только один хадис, повествующий о том, что семь чтений были ниспосланы в семи различных значениях (см. 7). Остальные хадисы он признает последовательными и истолковывает семь *харфов* как семь диалектов [18]. Ас-Суйути (ум. 911/1505) приводит список из 20 сподвижников, передавших эти хадисы [19].

Это подтверждается еще одним хадисом, согласно которому 'Усман ибн 'Аффан спросил тех, кто пришел в мечеть в Мадине, слышали ли они когда-либо слова Пророка: «Коран ниспослан в семи *харфах*». Очень многие встали и засвидетельствовали, что слышали их, так что 'Усман подтвердил это и засвидетельствовал вместе с ними [20]. Таким образом, поскольку все эти чтения были верными (ведь Коран «был ниспослан в таком виде») [21], сподвижникам не надлежало спорить о них, предпочитая одно чтение всем остальным. Соответственно, каждый должен читать Коран так, как его научили.

Значение семи стилей декламации в хадисах

Каждая группа ученых пыталась прояснить точное значение этих чтений. В данной главе рассматриваются их взгляды и на основании доступных доказательств приводится их объяснение. Однако в первую очередь необходимо обсудить значение числа «семь». Некоторые ученые говорят, что его следует понимать не как точное число, а как символическое обозначение некоего числа меньше десяти. Причем речь идет именно об однозначном числе, подобно тому как 70 обозначает некое двузначное, а 700 — трехзначное число. Например:

Притчей о тех, кто расходует свое имущество на пути Аллаха, является притча о зерне, из которого выросло семь колосьев по сто зерен в каждом. И Аллах удваивает, кому пожелает (2: 261).

Проси для прощения или не проси для них. Если (даже) ты будешь просить для них семьдесят раз, и то никогда не простит им Аллах... (9: 80).

В одном хадисе сказано: «Каждое доброе дело Сына Адама будет приумножено, и награда превысит [сделанное] в десять или даже в семьсот раз» [22].

Ибн Хаджар ал-‘Аскалани (ум. 852/1448) приводит эту цитату из ‘Ийада (ум. 544/1149) и его последователей [23]. Однако большинство ученых считают, что число «семь» в таком контексте обозначает именно нечетное число, находящееся в ряду натуральных чисел между 6 и 8. В качестве подтверждения приведем следующие аяты:

...У нее — семь врат, и у каждых врат из них — отдельная часть (15: 44).

...А [третьи] скажут: «Семь, а восьмой была собака» (18: 22) ³.

В действительности нет никаких оснований считать, что число «семь» следует понимать как метафору. Более того, в некоторых хадисах напрямую сказано, что подразумевается точное число, например:

...И он читал его в еще одном *харфе*, пока число *харфов* не достигло семи [24].

...И тогда я понял, что это было конечное число [25].

По просьбе Пророка Джибрил передал ему сначала один *харф*, затем второй и третий — вплоть до семи [26]. Поскольку большинство исследователей согласны, что число разрешенных стилей декламации ограничивается семью, мы можем

³ Этот аят представлен в переводе М.-Н. О. Османова в силу большей его дословности (*примеч. ред.*).

сделать вывод, что слово «семь» употребляется в этих хадисах в прямом смысле, доступном для понимания. Но даже несмотря на то, что многие ученые понимают эти хадисы как указание на семь стилей декламации, они все же по-разному трактуют их значение и приводят разные примеры.

Значение *харфов* в арабском языке

В арабских толковых словарях содержится несколько значений слова *харф* (мн. ч. — *ахруф*), а именно:

1. Край, конец, кромка, поля, острие чего-либо, например, берег реки или борт корабля или лодки [27]. Здесь можно вспомнить высказывание ибн 'Аббаса: «Люди Книги подходят к женщинам только со стороны (*илла 'ала харф*)» [28].

В этом же значении слово *харф* употребляется в Коране:

Среди людей есть такой, кто поклоняется Аллаху на острие: если его постигает добро, он успокаивается в этом; а если его постигает искушение, он поворачивается своим лицом, утратив и ближайшую жизнь, и последнюю. Это явная потеря! (22: 11).

2. Буква алфавита; буквы называются *харфами*, поскольку они — окончания слов и слогов. *Харф* —

это также и острие меча, и острый горный пик. Верблюдицу называют *харф*, если она крепкая и суровая, как скала [29].

3. В грамматике *харф* — это частица, выражающая определенное значение и не являющаяся ни именем, ни глаголом [30].

4. Манера или способ действия, например, чтения Корана в соответствии с семью стилями декламации. Отсюда такие фразы, как *фулан йакра' би харф Ибн Мас'уд* (некто читает Коран в стиле Ибн Мас'уда) [31].

5. Диалект, говор или способ выражения, характерный для некоторых арабов. Соответственно, хадис *назал ал-Кур'ан 'ала саб'ат ахруф* можно понимать так: «Коран был ниспослан на семи арабских диалектах». Это толкование приписывают Абу 'Убайду, Абу ал-'Аббасу (ум. 291/903), ал-Азхари (ум. 370/980) и Ибн ал-Асиру (ум. 606/1209) [32]. Более того, ибн ал-Асир считал это толкование лучшим [33].

Толкование «семи стилей декламации»

Как было сказано выше, большинство ученых утверждают, что число *семь* нужно понимать в буквальном смысле. Однако они по-разному истолковывают термин *ахруф*, поскольку это распро-

страненное слово имеет несколько значений в зависимости от контекста [34]. Ситуацию осложняет еще и то, что исторические обстоятельства, при которых появились упомянутые хадисы, также способствуют различным интерпретациям [35]. Это расхождение во взглядах на раннем этапе породило множество хадисов, которые полностью или частично совпадают. Ибн Хиббан (ум. 354/965) насчитал 35 таких хадисов [36], а ас-Суйути называл около 40, хотя и не цитирует их все [37].

Комплексное исследование и сопоставление всех взглядов и мнений о данных хадисах позволило нам обобщить и классифицировать их следующим образом:

1. Они неоднозначны, т. е. их значение нельзя установить точно, поскольку слово *харф* может обозначать букву алфавита, слово, смысл или способ действия.

Это мнение Ибн Са'дана ан-Нахви (ум. 231/845) [38]. Тем не менее ему возражали на том основании, что значение общеупотребительного слова может быть выявлено из контекста. Например, слово *'айн* имеет более одного значения в зависимости от предложения, в котором оно встречается: *назарту би-л-'айн ал-муджаррада*⁴ и *шарибту*

⁴ «Я увидел [это] невооруженным глазом» (примеч. ред.).

мин 'айн Зубайда ⁵. В этих случаях значение ясно и недвусмысленно. В первом предложении слово '*айн*' значит 'глаз', а во втором — 'вода'. Это очевидно, поскольку в первом предложении использовано слово *назарту* ('я увидел'), а во втором — *шарибту* ('я выпил') [39].

2. *Харф* может обозначать «способ произношения», как утверждал ал-Халил ибн Ахмад (ум. 170/786) [40].

Некоторые ученые утверждают, что семью способами можно прочесть в Коране лишь несколько слов, таких как *уфф*. Даже если понимать этот аргумент так, что каждое слово можно прочесть несколькими способами от одного до семи — окажется, что многие слова можно прочесть более чем семью способами [41]. Многие ученые, включая ат-Табари (ум. 310/922), не согласны с этим, и даже аз-Заркаши (ум. 794/1391) считал этот аргумент самым слабым [42].

Однако если понимать семь *харфов* таким образом, их нельзя приравнивать к семи принятым стилям декламации (*кира'ат*), которые впервые описал Ибн Муджахид (ум. 324/935) [43], ведь последние не существовали при жизни Пророка и даже в первый век распространения ислама. Действительно, исследователи Корана фиксировали

⁵ «Я выпил из источника Зубайда» (примеч. ред.).

все стили декламации, которые им удавалось найти, и их оказалось значительно больше семи, описанных Ибн Муджахидом. Первым ученым, зафиксировавшим эти стили на письме, был Абу 'Убайд ал-Касим ибн Саллам (ум. 224/838), описавший, предположительно, 25 стилей [44].

Ат-Табари написал *ал-Джами' фи-л-кира'ат*, содержащий более 20 стилей [45]. Эта работа не сохранилась, однако автор включил большую часть материала в свой *Тафсир*. Большинство ученых не согласны с Ибн Муджахидом, пытавшимся свести все существующие стили к семи — ведь в таком случае последующее поколение решит, что эти стили и есть те самые *харфы*, о которых сказано в хадисах [46]. И действительно, Абу Шама (ум. 665/1267), известный специалист в области декламации Корана, сказал: «Только невежды думают, что в хадисах идет речь именно об этих семи чтениях».

3. Семь *харфов* обозначают семь смыслов.

Те, кто придерживается этой точки зрения, интерпретируют её по-разному. Например, кто-то говорит, что речь идет о приказах (*амр*) и запретах (*нахй*), либо о приказах, запретах, законном (*халал*) и незаконном (*харам*), определенном (*мухкам*) и двусмысленном [47] (*муташабих*), а также о притчах (*амсал*) [48].

Это мнение разделяется в хадисе, переданном Хакимом (ум. 405/1014) и ал-Байхаки (ум. 458/1065):

Коран был ниспослан из семи врат в соответствии с семью харфами — ограничивающим, предписывающим, законным, незаконным, определенным, двусмысленным и метафорическим [49].

Однако Ибн ‘Абд ал-Барр (ум. 563/1070) утверждает, что это слабый хадис, поскольку больше о нем нигде не сообщается [50]. Даже ал-Байхаки, передавший его, пишет, что в данном случае семью *харфами* называются смыслы, заложенные в Коран, притом что в других хадисах говорится о диалектах [51]. Ибн ал-Джазари (ум. 833/1429) опровергает это, утверждая, что сподвижники Пророка спорили не о толковании аятов, а лишь об их декламации, как это было в разговоре ‘Умара с Хишамом и др. [52].

Наконец, невозможно читать весь текст Корана как предписание, запрет или притчу [53]. Каждый аят можно прочитать несколькими способами без смысловых противоречий. Это было бы невозможно, если бы коранический текст представлял собой одно лишь предписание или запрет [54].

4. Семь *харфов* — это способы декламации Корана с использованием синонимов (например, *та'ал*, *акбил*, *'аджжил*, *асри*)⁶.

Многие ученые согласны с этим мнением [55] и приводят доказательства из хадисов, относящихся к ниспосланию Корана в семи *харфах*. Абу Бакра приводит:

Джибрил пришел к Пророку и сказал: «О Мухаммад, прочитай Коран в одном *харфе*», а Мика'ил сказал: «Попроси еще», пока число *харфов* не достигло семи, и каждый из них был действителен и достаточен, «если только не завершать аят о наказании милостью, а аят о милости — наказанием, как будто говоришь: *та'ал*, *акбил*, *халумма*, *иззаб*, *асри'*, *'аджжил*» [56].

Такое толкование достаточно спорно. Этот хадис призван показать, что семь стилей декламации, во-первых, синонимичны по значению, а во-вторых — внутренне непротиворечивы (т. е. аяты о наказании не завершаются милостью) [57]. Более того, нельзя декламировать Коран своевольно или заменять одни слова и буквы на другие, даже если значение остается прежним [58]. Необходимо было услышать Коран непосредственно от Пророка либо через его сподвижников и последовате-

⁶ Все эти слова — синонимы, обозначающие: «Иди сюда!» (*примеч. ред.*).

лей⁷ [59]. Здесь можно вспомнить упомянутый выше спор 'Умара и Хишама, где каждый сказал: «Меня научил Посланник Аллаха» [60].

Более того, сторонники этого мнения согласны с тем, что разрешение декламировать текст Корана было дано в начале Откровения, когда большинство арабов не умели читать. Позднее остальные шесть стилей были якобы упразднены, так что сегодня остается только один [61]. На это мы можем возразить, что и в наши дни разрешается декламировать Коран несколькими способами. Например, можно найти синонимы в суре «Комнаты», где *фа табаййану* также читают как *фа тасаббату* [62]. Следовательно, нельзя сказать, что были упразднены все такие варианты, либо что харфы представляли собой временную уступку, целью которой было упростить декламацию для первого поколения мусульман [63].

5. Семь стилей декламации — это семь арабских диалектов.

Разумеется, арабских диалектов было больше семи, но сторонники этой теории утверждают, что

⁷ Здесь и далее термин «сподвижники» (*сахаб*) применяется для обозначения первого поколения мусульман, видевших Пророка. Следующее поколение, обучавшееся у сподвижников и не видевшее Пророка, стало называться «последователями» — *таби'ун* (*примеч. ред.*).

термин *ахруф* относится к семи самым выразительным из них [64]. Однако исследователям не удалось однозначно определить, что это за диалекты. Существует множество самых различных версий, хотя во все из них включен курайшитский диалект [65].

Ибн Кутайба (ум. 275/888) пытался доказать, что Коран был ниспослан только на курайшитском диалекте с помощью цитат из самого Корана:

Мы отправляли посланников только с языком их народа, чтобы они разъясняли им. Аллах сводит с пути, кого пожелает, и ведет, кого желает. Он — великий, мудрый! (14: 4).

Он считал, что эти диалекты должны представлять различные ветви племени курайш [66]. Ал-Касталлани (ум. 923/1517) утверждает, что курайшиты жили рядом с Ка'абой и занимали исключительное положение среди арабских племен. У них был обычай выбирать лучшие слова и обороты из диалектов племен, приходивших в Мекку [67]. Однако, вероятно, такой взгляд — лишь попытка объединить две различные гипотезы — о том, что стили декламации были диалектами, и о том, что все они были вариантами курайшитского арабского языка. По этому поводу 'Усман говорил следующее: «Коран ниспослан на языке курайшитов» [68]. Но это может значить и то, что только

большая часть Корана ниспослана на диалекте курайш. Также Коран обнаруживает черты других диалектов, например, сохранение *хамзы*, которая, как правило, исчезает в диалекте Хиджаза [69].

Многократно отмечалось, что Коран ниспослан не на одном только курайшитском диалекте, ведь в нем используются слова и фразы из других арабских диалектов, если они звучат красноречивее⁸ или точнее. Например, ибн 'Аббас не понимал слово *фатар*, пока не услышал его от двух бедуинов, говоривших о строительстве колодца [70]. Имеет смысл предположить, что Коран изначально ниспослан на диалекте племени курайш и его соседей, а затем другим арабским племенам было разрешено декламировать его на собственных диалектах, сколь бы они ни отличались от курайшитского. Таким образом, им не пришлось отказываться от своего диалекта в пользу курайшитского, ведь им было бы слишком тяжело расстаться с родными диалектами. Прежде всего это разрешение об-

⁸ Несмотря на то, что сравнение «красноречивости» и «благозвучия» чтений может показаться субъективным, арабские авторы подразумевают под этим прежде всего соответствие того или иного произношения нормам литературного арабского языка в противоположность многочисленным разговорным диалектам (*примеч. ред.*).

легчило для них декламацию и понимание Корана [71].

Однако никому из них не позволили заменять слова Корана синонимами из собственных диалектов; все должны были получить Коран напрямую от Пророка [72]. С другой стороны, не подлежит сомнению, что Коран был ниспослан на семи диалектах, ведь 'Умар и Хишам (оба курайшиты) читали его по-разному. Такой спор между двумя людьми, говорящими на одном диалекте, имеет смысл, только если он касается чего-то, что не связано с диалектными различиями [73].

В своей книге *Иджаз ал-Кур'ан* ар-Рафи'и разделяет точку зрения, что семь стилей декламации относятся к семи арабским диалектам. Однако он считает, что семь — это символическое число, обозначающее значительное количество:

Эти семь *харфов* обозначают арабские диалекты и необходимы, чтобы каждое племя могло читать Коран привычным для себя образом.

Он утверждает, что арабы использовали слово *харф*, имея в виду диалекты, но с приходом ислама начали обозначать им «методы декламации», например: *хаза фи харф Ибн Мас'уд* («в соответствии со стилем Ибн Мас'уда») [74].

6. Семь стилей декламации обозначают семь вариантов и различия между ними, обнаруживаемые при чтении Корана.

Впервые эту точку зрения высказал Ибн Кутайба, причем последующее поколение приняло её практически без изменений. Он изучил эти различия и описал их следующим образом:

1. Различия в огласовках (*u'rab*)⁹ и диакритических знаках (*u'djam*)¹⁰, не затрагивающие согласных звуков и не влияющие на значение (например, *хунна атхару/хунна атхара*) [75].

2. Различия в диакритических знаках и огласовках, влияющие на значение, но не затрагивающие согласные (например, *раббана ба'уд / раббуна ба'ада*) [76].

3. Различия в декламации (но не в диакритике), влияющие на значения, но не на согласные (например, *нуншизуха/наншуруха*) [77].

4. Различия в произношении и написании согласных с сохранением значения (например, *канат илла сайхатан / закйатан*) [78].

5. Различия в произношении и написании согласных с изменением значения (например, *ва талхин мандуд / ва талин надид*) [79].

⁹ *u'rab* — система огласовок (харакат) в арабском тексте, обозначающих, в том числе, падежные окончания имен и наклонение глаголов (*примеч. ред.*).

¹⁰ *u'djam* — система диакритических точек, служащих для различения многих согласных, например, *ба'* (ب) и *та'* (ت) (*примеч. ред.*).

6. Различный порядок слов (например, *ва джа'ат сакрату-л-маути би-л-хакки / сакрату-л-хакки би-л-маути*) [80].

7. Использование другой буквы или суффикса (например, *ва ма 'амилатху / ва ма 'амилат*) [81].

Ибн ал-Джазари согласен с трактовкой Ибн Кутайбы, но сам определяет стили более четко и приводит примеры. Абу ал-Фадл ар-Рази (ум. 630/1232) использует подход Ибн Кутайбы, но приводит различия в другом порядке. Например, его первый и второй типы входят в пятый тип у Ибн Кутайбы и Ибн ал-Джазари, а его третий тип включает в себя первый и второй типы этих авторов. Шестой тип ар-Рази соответствует пятому типу у остальных, а его седьмой тип можно включить в первый тип Ибн Кутайбы и Ибн ал-Джазари. Третий тип ар-Рази соответствует пятому типу у остальных, а седьмой тип можно включить в первый тип Ибн Кутайбы и Ибн ал-Джазари. Однако не стоит упускать из виду заключительное предположение ар-Рази, ведь он говорит о диалектных различиях, связанных с наличием или отсутствием таких языковых явлений, как *имала* (сужение краткого гласного), *тафхим* (усиление звука для более полного звучания) и *хамза* (добавление гортанной смычки). Некоторые ученые считают, что такие различия отражают всего лишь разное произношение [82].

В данной книге мы обозреваем различные мнения по этому вопросу. Тем не менее подавляющее большинство ученых демонстрируют примерно тот же подход. Например, Макки ибн Абу Талиб упоминает, что некоторые из них приняли точку зрения, схожую с позицией Ибн Кутайбы, но сам лишь объясняет их интерпретацию [83]. Ибн Кутайба [84], Ибн ал-Джазари [85], ар-Рази [86], Макки ибн Талиб ал-Кайси (ум. 437/1045) [87], автор «*Китаб ал-мабани фи назм ал-ма'ани*» [88], и Ибн ал-Бакиллани (ум. 403/1012) [89] согласны с этой позицией.

Ал-Ху'и, автор «*Ал-байан фи тафсир ал-Кур'ан*» [90], отвергает все хадисы о ниспослании Корана в семи стилях, потому они не были переданы приемлемым образом (*иснад*, мн. ч. *асанид*) через *Ахл ал-байт* (пророка Мухаммада, 'Али, Фатиму, Хасана и Хусайна), как этого требует шиитская методология. Он утверждает, что после Пророка ответы на религиозные вопросы необходимо искать только в Коране и *Ахл ал-байт*, т. к. они были очищены Всемогущим Аллахом. Таким образом, поскольку они не признают никаких версий, отличных от той, которую считают истинной, нет необходимости проверять их *иснады*, ведь все эти хадисы по умолчанию неаутентичны [91].

Ал-Ху'и также утверждает, что эти версии содержат противоречия. Например, в одном хадисе

сказано, что разрешение декламировать Коран было дано сразу. В одной из версий Убайй пришел в мечеть и увидел, как какой-то человек читает Коран по-другому. Но согласно другой версии, он находился в мечети, когда пришли два человека и начали читать в разных стилях [92]. Наконец, ал-Ху'и говорит, что ответ, данный по версии Ибн Мас'уда, не относился к вопросу, ведь Мас'уд спорил с другим человеком о том, содержит ли одна из сур 35 или 36 аятов. 'Али, находившийся рядом с Пророком, сказал: «Посланник Аллаха повелевает вам читать так, как вас научили» [93]. В целом, по мнению ал-Ху'и, не было причин, по которым Коран должен быть ниспослан в семи стилях, поэтому такое утверждение непонятно [94].

Однако позиция ал-Ху'и необоснованна. Во-первых, исследователи, за исключением шиитов, не согласны, что единственными источниками шаариата являются *Ахл ал-байт* и что повествования *Ахл ас-Сунна* (включая Абу Бакра, 'Умара и 'Усмана) неаутентичны. Подход ал-Ху'и априори делает невозможным любое обсуждение семи стилей. Более того, с объективной академической точки зрения неоправданно отбрасывать все хадисы *Ахл ас-Сунна*, ведь в Коране ясно говорится:

О люди! Мы создали вас мужчиной и женщиной и сделали вас народами и племенами, чтобы вы знали друг друга. Ведь самый благородный из

вас пред Аллахом — самый благочестивый. Поистине, Аллах — знающий, сведущий! (49: 13).

В любом случае различия в повествовании, касающиеся написания или выбора слов, не влияют на истинность хадиса. Более того, наличие противоречий не опровергает аутентичный хадис.

Ал-Ху'и противоречит сам себе, когда говорит: «Итак, мы находим, что рассказчики по-разному передают *касиды* ал-Мутанабби, но различия в отдельных словах не опровергают существования *касид*¹¹ и непрерывности их передачи (*тава-тур*)». Точно так же различия в описании хиджры Пророка не опровергает самого события и непрерывной передачи рассказов о нем [95]. В таком случае что мешает нам применять этот принцип в отношении семи стилей декламации?

Что касается возражения о несоответствии вопроса и ответа в хадисе 'Абд Аллаха ибн Мас'уда, на него достаточно просто ответить: сподвижники учились читать Коран и считали айаты, потому что Пророк останавливался в конце каждого айата [96]. Это было частью процесса обучения. Они заучивали не более десяти айатов за раз, чтобы до-

¹¹ К а с и д а — твердая поэтическая форма, жанр поэзии, восходящий к доисламской эпохе и впоследствии распространившийся по всему Ближнему и Среднему Востоку (*примеч. ред.*).

биться идеального произношения и практиковать его каждый день [97].

Разумеется, отвергая факт ниспослания Корана в семи стилях, ал-Ху'и не принимает такую интерпретацию хадиса. Вместо этого он отвергает их все. Несмотря на это, как ни странно, он считает мнение ар-Рафи'и наиболее близким к истине, хотя и отвергает его, поскольку ар-Рафи'и считает, что число семь имеет символическое значение [98]. Он также сводит стили, выделяемые Ибн Кутайбой, до шести, утверждая, что существует седьмой способ декламации, который признают все исследователи, но не принимает во внимание Ибн Кутайба. Таким образом, выделенных различий оказывается восемь [99]. В связи с этим он не только отвергает предпосылки Ибн Кутайбы, но и хочет показать, что его аргументы в любом случае ошибочны.

Вопреки утверждению ал-Ху'и, хадисы имеют совершенно конкретную ценность — они облегчают декламацию и понимание Корана мусульманами [100]. Различные интерпретации ученых никак не отменяют их аутентичности [101]. Более того, Абу 'Абд Аллах аз-Зинджани, другой шиитский ученый, в своей книге *Тарих ал-Кур'ан* цитирует хадис, переданный 'Умаром ибн ал-Хаттабом, вместе со многими другими [102]. Он предпочитает толкование ат-Табари, в том числе касаясь во-

проса употребления синонимов в семи стилях декламации [103]. Далее он упоминает, что можно интерпретировать их как различия в произношении Корана (т. е. *'имала, ишмам и идгам*) семью *курра'* (чтецами Корана) [104]. В своем *Тафсире* аз-Зинджани приписывает эту позицию аш-Шахра-стани [105].

В завершение этой главы скажем, что ниспослание Корана в семи стилях декламации подтверждается множеством доказательств:

1. Об этом говорится во многих подлинных и надежно переданных хадисах [106].

2. Сподвижники спорили о декламации Корана еще при жизни Пророка, который сам учил их читать по-разному [107].

3. Споры среди последователей велись во времена Праведных халифов, в особенности при 'Усмানে [108].

4. В сборниках хадисов приводится множество примеров различного произношения, в том числе в трудах ал-Бухари, Муслима и ат-Тирмизи [109]. Более того, в комментариях к Корану (*тафсир*, мн. ч. *тафасир*), включая ат-Табари [110], а также в книгах об истории декламации (*кира'ат*) и копиях (*масахиф*) Корана 'Усмана, включая труд Ибн Абу Дауда [111], содержат множество рассказов (*ривайат*) о декламации Корана [112].

5. *Курра'*, читавшие Коран по-разному, на протяжении последующих поколений запоминали и передавали ученикам и последователям свои стили чтения в соответствии с правилами декламации и аутентичными цепочками передатчиков.

В последующих главах мы изучим эти стили декламации, условия их использования, а также попытаемся понять, есть ли среди них те, которые не основаны на официальной копии (*мусхаф*) 'Усмана, и являются ли они в таком случае производными от этих стилей декламации.

В завершение можно сказать, что исследователи единодушны во мнении, что Коран был ниспослан в семи различных стилях, чтобы облегчить его декламацию. Очевидно, это разрешение было дано после хиджры, когда разные арабские племена приняли ислам и не смогли сразу отказаться от собственных диалектов. Те, кто отрицает аутентичность соответствующих хадисов, похоже, не имеют для этого объективных оснований. Наконец, хотя ученые расходятся во взглядах на точное значение этих стилей, самая правдоподобная интерпретация состоит в том, что они представляют собой различные лингвистические особенности декламации Корана. При этом ограничиться объяснением какого-то одного ученого представляется сложным.

Примечания к главе 1

1. *Бухари*, т. 6, с. 481–482; *Муслим*, т. 1, с. 561; *Муслим* добавил: «Ибн Шихаб Аз-Зухри говорил: „Мне сообщили, что эти семь *ахруф* имеют одно значение и являются одинаково дозволенными (*халал*)“». *Табари*, *Тафсир*, т. 1, с. 29 и ал-Багави, *Шарх ас-Сунна*, т. 1, с. 501.

2. *Бухари*, т. 6, с. 482–483; ат-Табари, *Тафсир*, т. 1, с. 24–25. См. также спор между Убайем Ибн Ка'бом и 'Абд Аллахом ибн Мас'удом, а также между 'Амром ибн ал-'Асом и др.; *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 26.

3. *Муслим*, т. 2, с. 391.

4. САС (*Салла-Ллаху 'алайхи ва саллам*): «Да позовет его Аллах и да приветствует». Эта фраза произносится каждый раз при упоминании имени Пророка.

5. Передано Тирмизи, который считает этот хадис достоверным. См.: *Сахих ат-Тирмизи*, т. 14, с. 63; ал-Багави, *Шарх ас-Сунна*, т. 4, с. 508; и ал-Табари, *Тафсир*, т. 1, с. 35.

6. Ат-Табари, *Тафсир*, т. 1, с. 46.

7. *Муслим*, т. 2, с. 391.

8. Там же, с. 390.

9. Суййути, *Иткан*, т. 1, с. 136; Ибн Хаджар ал-'Аскalani, *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 22; Ибн ал-Джазари, *Нашр*, т. 1, с. 22.

10. *Муслим*, т. 2, с. 391; ат-Табари, *Тафсир*, т. 1, с. 40.

11. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 28; ал-Касталлани, *Лата'иф ал-ишарат*, т. 1, с. 35; *Табари*, *Тафсир*, т. 1, с. 36; ал-Бакри, *Му'джем ма иста'джем*, т. 1, с. 164.

12. Передано Тирмизи, который говорит: «Это хо-роший, достоверный хадис». См.: *Сахих ал-Тирмизи*, т. 4,

с. 61; Ахмад, *Муснад*, т. 5, с. 132; Багави, *Шарх ас-Сунна*, т. 4, с. 508; Табари, т. 1, с. 35.

13. См.: Табари, *Тафсир*, т. 1, с. 35–36. Муджахид говорит, что это и есть Куба'. См.: Ибн ал-Асир, *Ан-нихайа*, т. 1, с. 203. Ал-Бакри в своей книге *Муджам ма иста'-джам* (т. 1, с. 117) перепутал это место с Маккой. В действительности он думал, что Суджийй ас-Сабаб и Ахджар ал-Мира' — это одно и то же место.

14. Ас-Суйути, *Иткан*, т. 1, с. 27.

15. Передано Ахмадом, *Муснад*, т. 4, с. 169–170; Табари, т. 1, с. 44; *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 21; Ибн Касир, *Фада'ил ал-Кур'ан*, с. 65.

16. *Нашр*, т. 1, с. 21; *Иткан*, т. 1, с. 78. Вероятно, именно из-за большого количества сподвижников, передавших эти хадисы, Абу 'Убайд решил, что речь идет о непрерывно переданном хадисе (*мутаватир*), ведь такое количество людей из поколения сподвижников не встречалось среди последователей. Тем не менее это достоверный хадис. См.: Аз-Зуркани, *Манахил ал-'Ирфан*, т. 1, с. 132.

17. *Мазахиб ат-Тафсир ал-Ислами*, с. 54, с цитатой ал-Балави, *Алиф Ба'*, т. 1, с. 21.

18. См. с. 24 настоящей книги.

19. *Иткан*, т. 1, с. 131. Суйути изучал работу Ибн ал-Джазари и добавил два к 19. См.: *Нашр*, т. 1, с. 21.

20. *Нашр*, т. 1, с. 21. Ибн ал-Джазари утверждает, что этот хадис передан ал-Хафизом Абу Йа'ла в книге *ал-Муснад ал-кабир*; *Иткан*, т. 1, с. 131.

21. Бухари, т. 6, с. 482; *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 26.

22. Муслим (арабский текст), т. 2, с. 480; перевод хадиса см.: *Мишкат ал-Масабих*, т. 2, с. 417.

23. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 23; *Иткан*, т. 1, с. 131; ал-Заркаши также приписывал его определенным ученым. См.: *Бурхан*, т. 1, с. 212. Ибн ал-Джазари пишет в *Нашр* (т. 1, с. 25–26): «Говорят, что число семь не стоит воспринимать в прямом смысле. Здесь оно обозначает множественность и простоту». См. также: *The Encyclopaedia of Islam*, 1-е изд., т. 2, с. 1073. Ар-Рафи'и в своей книге *И'джаз ал-Кур'ан* (с. 70); Ахмад 'Адил Камал в своей книге *Улум ал-Кур'ан* (с. 85–86); 'Абд Ас-Сабур в книге *Тарих ал-Кур'ан* придерживаются этого мнения.

24. *Бухари*, т. 6, с. 482.

25. Передано Наса'и. См.: *Иткан*, т. 1, с. 131–132.

26. *Муслим*, т. 2, с. 391.

27. *Камус*, т. 3, с. 130; *Ал-нихайа фи гаруб ал-хадис*, т. 1, с. 369; *Лисан ал-'Араб*, т. 9, с. 41; *Лейн*, т. I, ч. II, с. 550.

28. *Лисан ал-'Араб*, т. 9, с. 42.

29. *Камус*, т. 3, с. 131; *Лисан ал-'Араб*, т. 9, с. 41–42; *Лейн*, т. I, ч. II, с. 550.

30. *Камус*, т. 3, с. 131; *Лисан ал-'Араб*, т. 9, с. 41; *Лейн*, т. I, ч. II, с. 550.

31. *Лисан ал-'Араб*, т. 9, с. 41; *Лейн*, т. I, ч. II, с. 550.

32. *Камус*, т. 3, с. 131; *Лисан ал-'Араб*, т. 9, с. 41; *Лейн*, т. I, ч. II, с. 550.

33. *Нихайа*, т. 1, с. 369 (см.: Глава 5).

34. *Манахил*, т. 1, с. 146.

35. *Бурхан*, т. 1, с. 212.

36. *Иткан*, т. 1, с. 173–176, *Бурхан*, т. 1, с. 212; Ибн Хиббан говорит: «Эти высказывания похожи, и возможны другие их толкования». См.: *Иткан*, т. 1, с. 176.

37. *Иткан*, т. 1, с. 131–141.

38. *Бурхан*, т. 1, с. 213; *Иткан*, т. 1, с. 131.

39. *Манахил*, т. 1, с. 165.
40. *Бурхан*, т. 1, с. 213.
41. Там же, т. 1, с. 213; *Иткан*, т. 1, с. 132.
42. *Бурхан*, т. 1, с. 213.
43. *Нашр*, т. 1, с. 34.
44. Там же, с. 33–34.
45. Там же, с. 34; подробнее об этом в главе 6 настоящей книги.
46. *Нашр*, т. 1, с. 36.
47. *Иткан*, т. 1, с. 138.
48. Там же, т. 1, с. 136–38.
49. Там же, с. 136.
50. *Бурхан*, т. 1, с. 216.
51. *Иткан*, т. 1, с. 137. Это также позиция Абу Шамы, Абу ‘Али ал-Ахвази и Абу ал-‘Ала’ ал-Хамадани. См. там же, с. 171–172.
52. *Нашр*, т. 1, с. 25.
53. *Иткан*, т. 1, с. 137.
54. Там же.
55. *Иткан*, т. 1, с. 134–135. Ас-Суйути, цитируя Ибн ‘Абд ал-Барра, приписывает это большинству ученых и отдельно упоминает имена Суфйана ибн ‘Уйайны, ат-Табари, Ибн Вахба и ат-Тахави.
56. Передано Ахмадом и Табарани, цепочка передатчиков аутентична. В других версиях приведено то же самое. См.: *Куртуби*, т. 1, с. 42; *Иткан*, т. 1, с. 134.
57. *Куртуби*, т. 1, с. 42; *Иткан*, т. 1, с. 134, цитируя Ибн ‘Абд ал-Барра.
58. *Куртуби*, т. 1, с. 43, цитируя ал-Бакиллани.
59. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 22.
60. *Бухари*, т. 6, с. 483.
61. *Куртуби*, т. 1, с. 43; *Иткан*, т. 1, с. 134–135.

62. Аят 49: 6. Последнее чтение принадлежит Хамзе и ал-Киса'и, а первое — остальным *курра'*. См.: ал-Кайси, *Китаб Ат-табсира*, с. 480, 681; *Нашр*, т. 2, с. 351, 376, добавляя Халафа к Хамзе и ал-Киса'и.

63. *Манахил*, т. 1, с. 68–69.

64. *Бурхан*, т. 1, с. 217–218; *Иткан*, т. 1, с. 169. Эту позицию передают: Абу 'Убайд ал-Касим ибн Саллам, Са'лаб, Сиджистани, ал-Кади Абу Бакр, ал-Азхари, ал-Бакиллани и Ибн 'Атиййа. См. также Ибн Абу Закариййа, Ас-Сахиби, 41–42.

65. *Иткан*, т. 1, с. 135–136; *Нашр*, т. 1, с. 24; *Бурхан*, т. 1, с. 218–219; Куртуби, т. 1, с. 44–45.

66. *Иткан*, т. 1, с. 135, где также цитируется Абу 'Али ал-Ахвази.

67. *Лата'уф*, т. 1, с. 33.

68. *Куртуби*, т. 1, с. 44. Существует еще приписываемая 'Умару версия, в которой он писал 'Абд Аллаху ибн Мас'уду: «Кур'ан был ниспослан на языке племени курайш, поэтому не читайте его людям на диалекте хузайл». См. также: ал-Касталлани, *Лата'уф*, т. 1, с. 33. В некоторых версиях вместо курайш встречается название мудар, но Ибн 'Абд ал-Барр говорит: «Подлинная версия — та, в которой говорится о курайш, потому что она достоверно передана и пришла от жителей Мадины» (*Бурхан*, т. 1, с. 219–220). Кроме того, некоторые особенности речи племени мудар отклоняются от нормы и не дозволены при чтении Корана. Например, *каш-каша* племени кайс приводит к тому, что окончание второго лица единственного числа женского рода *-ки* превращается в *-ши*, так что вместо *раббуки тахтаки* они произносили *раббуши тахташи* (19: 24). Другой пример — *тамтама* племени тамим — превращение *син* в

та', так что вместо *ан-нас* произносится *ан-нат* (*Куртуби*, т. 1, с. 45; *Бурхан*, т. 1, с. 219–220).

69. *Куртуби*, т. 1, с. 44, цитирует Ибн 'Абд ал-Барра и ал-Кади ибн ат-Таййиба, который говорил: «Всемогущий Аллах сказал: „Воистину, Мы сделали его Кораном на арабском языке“ (43: 3), но Он не сказал, что это был язык курайшитов». Никто не утверждает, что в аяте говорится исключительно о языке курайшитов, поскольку слово «арабы» включает в себя все племена.

70. *Куртуби*, т. 1, с. 45.

71. *Нашр*, т. 1, с. 22; *Фатх ал-Барри*, т. 9, с. 22. См. также: *Encyclopaedia of Islam* (1-е изд.), т. 2, с. 1067: «Язык, на котором Мухаммад выразил полученное Откровение, вероятно всего, хиджазский диалект жителей Макки».

72. *Иткан*, т. 1, с. 136.

73. *Нашр*, т. 1, с. 24; *Иткан*, т. 1, с. 136. Ал-'Изз ибн 'Абд Ас-Салам возражал против приравнивания семи стилей декламации к семи диалектам (*Хамс раса'ил надира*, 64). См.: Хаммуда, *ал-Кира'ат ва ал-лахаджат*, с. 25.

74. *И'джаз ал-Кур'ан*, с. 70–71. Подробнее в главе 5.

75. *Кур'ан*, 11: 78.

76. *Кур'ан*, 34: 19.

77. *Кур'ан*, 2: 259.

78. *Кур'ан*, 36: 29.

79. *Кур'ан*, 56: 29 и 50: 10. Ибн ал-Джазари одобрил анализ Ибн Кутайбы, но не был согласен с данным примером, поскольку он не связан с разницей в декламации. По словам Ибн ал-Джазари, если бы он привел различие между *би-данин* и *би-занин* (81: 24), пример был бы корректен. См.: *Нашр*, т. 1, с. 28.

80. Кур'ан, 50: 19.

81. Кур'ан, 36: 35.

82. *Иткан*, т. 1, с. 133; ар-Рафи'и в своей книге *И'джаз ал-Кур'ан*, с. 70 придерживается этой точки зрения. Также её разделяет автор *Китаб ал-мабани фи назм ал-ма'ани*. См.: *Мукаддиматан фи 'улум ал-Кур'ан* под ред. А. Джеффри, 221–228.

83. *Ибана*, 36.

84. Та'вил мушкил ал-Кур'ан, с. 28–30.

85. *Нашр*, т. 1, с. 26–27.

86. Там же, с. 25; *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 29. Ибн Хаджар говорит: «ар-Рази цитировал Ибн Кутайбу и дополнил его».

87. *Ибана*, с. 37–42.

88. *Мукаддиматан*, с. 221–228.

89. *Нукат ал-интисар*, с. 120–122; *Куртуби*, т. 1, с. 109–113.

90. Ал-Ху'и, *ал-Байан фи тафсир ал-Кур'ан*, с. 177–190.

91. Там же, с. 177. Цитируя *Усул ал-Кафи* (т. 4, с. 438–439), автор приводит высказывание Абу Джа'фара: «Коран был ниспослан Единым, но различия пришли от передатчиков». Также указывается (439), будто Абу 'Абд Аллаху задали вопрос относительно высказывания, что Коран был ниспослан в семи стилях декламации, и он ответил: «Они солгали, ибо они — враги Аллаха. Он был ниспослан в одном стиле декламации от Единого».

92. Там же, с. 177.

93. Там же, с. 178.

94. Там же.

95. *Байан*, с. 158.

96. Это подтверждает достоверный хадис, переданный Абу Давудом и ал-Хакимом. См.: ал-Албани, *Сифат салат ан-Набийй*, с. 70–71.

97. Ибн Таймиййа, *Фатава*, т. 13, с. 402; *Тартиб ал-Муснад*, т. 18, с. 9.

98. *Байан*, с. 191–193.

99. Там же, с. 188.

100. См. с. 18 настоящей книги.

101. Более подробная информация о достоверности данных хадисов представлена на с. 19–20 настоящей книги.

102. Тексты этого и некоторых других хадисов сохранились в книге аз-Зинджани *Тарих ал-Кур'ан* на с. 33–37 и на с. 17–19 настоящей книги.

103. аз-Зинджани. *Тарих ал-Кур'ан*, с. 37.

104. Там же, также см. с. 23–24 настоящей книги.

105. Этот коранический комментарий называется *Мафатих ал-асрар ва масабих ал-абрар*, и аз-Зинджани признает его авторитет. Его автор — Абу ал-Фатх Мухаммад ибн ал-Касим ибн Ахмад аш-Шахрастани, богослов и правовед, родившийся в 477 г. х. и умерший в 548 г. х. Рукопись его работы находится в библиотеке Маджлис в Тегеране. См.: *Тарих ал-Кур'ан*, с. 36.

106. См. с. 17–21 настоящей книги.

107. Там же, с. 17–19.

108. См.: Ибн Абу Давуд. *Китаб ал-масахиф*, под ред. А. Джеффри, *passim*.

109. Каждая книга содержит не менее одной главы, посвященной декламациям, в разделах *Тафсир* и *Фада'ил ал-Кур'ан*.

110. Ат-Табари. *Джами ал-Байан фи тафсир ал-Ку-р'ан*.

111. См. также работу А. Джеффри, *Material for the History of the Text of the Quran*, включающую *Kutab ал-масахиф*, *passim*.

112. *Ал-Кира'ат ва ал-лахаджат*, с. 5.

Глава 2

СОСТАВЛЕНИЕ ТЕКСТА КОРАНА

Пророк велел своим писцам немедленно записывать все ниспосылаемые ему айаты и суры на любом доступном материале [1]. Затем он располагал их в правильном порядке в Коране [2]. Это подтверждается многими свидетельствами, как и то, что собранные айаты хранились в безопасном месте [3].

В процессе участвовало множество писцов. Кто-то из них называли *катиб ал-вахй* ([постоянно] записывающие Откровение), тогда как остальные занимались секретарской работой и записывали его лишь время от времени [4]. В первую группу входило множество писцов, но вторая была еще многочисленней [5]. Некоторые ученые пытались определить их точное число. Ибн Касир насчитывает 22 писца [6]; впоследствии их число оценивали в 33 [7] или даже 60 [8]. Самые известные писцы — ‘Усман, ‘Али, Убайй ибн Ка‘б и Зайд ибн Са-

бит [9], известный как Катиб ан-Наби или Катиб ал-Вахй [10].

Чтобы удостовериться, что Коран не перепутают с речью самого Пророка, он велел сподвижникам не записывать ничего кроме Корана и приказал тем, кто мог записать за ним что-то еще, уничтожить свои записи [11]. Таким образом, со временем весь текст Откровения был зафиксирован, защищен от постороннего влияния и помещен на хранение в дом Пророка [12].

Пророк позволил нескольким сподвижникам сохранить собственные рукописи (сборники фрагментов) в дополнение к тексту, заученному наизусть [13]. Самые известные из этих людей, научившие многих других, — это 'Усман, 'Али, Убайй ибн Ка'б, Абу ад-Дауд, Зайд ибн Сабит, 'Абд Аллах ибн Мас'уд, Абу Муса ал-Аш'ари [14], Салим (*мавла*¹ Абу Хузайфы) и Му'аз ибн Джабал [15].

Таким образом, Коран был заучен наизусть и записан многими сподвижниками в том же порядке, который мы видим сегодня [16]. Хотя он был полностью записан на всех доступных в то время материалах, готовая книга (*мусхаф*) была составлена лишь после смерти Пророка. Однако даже до

¹ *Мавла* — раб или военнопленный неарабского происхождения, отпущенный на волю и пользующийся покровительством своего бывшего господина (*примеч. ред.*).

того, как Коран принял современный вид, его уже называли *ал-Китаб* («Книга» или «Писание»): «Эта книга — нет сомнения в том — руководство для богобоязненных...» (Коран, 2: 2). Пророк также сказал перед смертью: «Я оставил среди вас, мусульмане, то, следуя чему, вы никогда не сойдете с истинного пути — Книгу Аллаха» [17].

Ал-Багави объясняет, что эти записи не были объединены в единый официальный текст при жизни Пророка, потому что некоторые айаты были отменены в пользу других. Когда все необходимые айаты были упразднены и Откровение приняло окончательный вид, началась его формальная фиксация [18]. Бертон не согласен с этой точкой зрения, поскольку отрицает два способа отмены айата (*мансук ат-тилава*) [19]. Однако в пользу этого утверждения говорит то, что было бы бессмысленно записывать Коран в виде книги, пока Откровение не было передано полностью.

Редакция Абу Бакра и 'Усмана

Сподвижники и их последователи, каждый из которых полагался на запоминание Корана, обучали молодых и новообращенных мусульман, требуя, чтобы они заучивали Коран наизусть. Кроме того, у них имелись личные рукописи.

Коран остался незафиксированным до 12/633 г., когда 70 хафизов (людей, знающих Коран наизусть) были убиты, сражаясь с самопровозглашенным пророком Мусайлимой в Йамаме [20]. Ранее 40 (либо, возможно, 70 хафизов) были убиты в Битве при колодце Ма'уна [21]. 'Умар предложил Абу Бакру составить единый официальный текст Корана, чтобы ни один аят не потерялся из-за разрушений или смерти хафизов. Абу Бакр тщательно обдумал это и, поколебавшись, поручил эту задачу Зайду ибн Сабиту. Такой выбор был очевиден, ведь Зайд «был хорошо известным писцом Откровения» (*катиб ал-Вахй ал-машхур*), хафизом, сверявшим текст с Пророком после того, как он в последний раз прочитал его Джибрилу; это был молодой, эрудированный, мудрый и надежный человек, опытный в деле записывания Корана [22].

Однако Зайд боялся брать на себя эту задачу, потому что чувствовал, что не сможет сделать то, о чем его не попросил сам Пророк. Когда Абу Бакр все же убедил его, он начал сравнивать записи слов Пророка с тем, что помнил сам, а также с версиями хафизов, живших в Мадине. Затем он переписал весь текст и предоставил получившуюся книгу Абу Бакру, который принял её и сохранил у себя [23]. Этот документ оставался с Абу Бакром до самой смерти, после чего был передан 'Умару, а затем — его дочери Хафсе, которая была не толь-

ко одной из жен Пророка, но и душеприказчицей своего отца, а также хафизой. Книгу поручили ей, поскольку 'Умар скончался до того, как 'Усман был назначен третьим халифом [24].

В то время *курра'* (чтецы Корана) начали спорить о том, как нужно декламировать Коран, ведь некоторые из сподвижников и последователей, отправившихся в завоеванные земли учить людей, читали его по-разному. Кроме того, сами сподвижники декламировали Коран в семи разрешенных стилях.

Ко времени правления 'Усмана эти споры сделались настолько ожесточенными, что *курра'* начали обвинять друг друга в неверии (*куфр*). Многие призывали 'Усмана вмешаться, чтобы остановить конфликты и разделение мусульман. Такие споры происходили во многих местах: в Медине [25], Куфе, Басре, Шаме (Дамаске), а также в военных лагерях (*аджнад*). Увидев эти споры во время своего участия в кампаниях по захвату Армении и Азербайджана, Хузайфа ибн ал-Йаман поспешил в Мадину и попросил 'Усмана объявить единую норму декламации: «О повелитель правоверных! Спаси эту умму, пока её члены не стали враждовать друг с другом из-за Книги, как это делали до них иудеи и христиане» [26].

Усман посоветовался с *мухаджирами* (макканскими мусульманами, переселившимися в Мадину с Пророком) и *ансарами* (мадинскими мусульма-

нами, принявшими их), и все они призвали его к действию [27]. Поэтому он велел Хафсе отправить ему рукопись Корана, чтобы они сделали несколько точных копий и вернули ее. Хафса прислала ему рукопись, и 'Усман приказал Зайду, 'Абд Аллаху ибн аз-Зубайру, Са'иду ибн ал-'Асу и Абд ар-Рахману ибн Харису ибн Хишаму изготовить копии. Он сказал этим курайшитам: «Если вы не согласны с Зайдом ибн Сабитом по какому-то слову из Корана, напишите его на диалекте (*лисан*) племени курайш, ведь Коран был ниспослан на нем» [28]. Когда они изготовили множество копий, 'Усман вернул Хафсе оригинальную рукопись [29], а копии разослал во все мусульманские земли, приказав сжечь все остальные коранические рукописи, полные и частичные [30].

Сподвижники Пророка, ученые и уважаемые люди, включая 'Али, единодушно одобрили это решение. Тем, кто был против, 'Али сказал, что 'Усман сжег лишь копии, отличающиеся от последнего Откровения, сохранил то, что не вызывало споров [31], посоветался со сподвижниками, добился их единодушного согласия, а также что сам он на месте 'Усмана поступил бы точно так же [32].

Большинство мусульман восхищались поступком 'Усмана и одобряли его (за исключением Ибн Мас'уда), поскольку 'Усман объединил существующие материалы в один официальный текст,

убрал из него отмененные айаты, неповторяющиеся элементы (*ахад*), а также толкования, добавленные от себя (их можно было принять за айаты Откровения) [33].

Как составлялся Коран

Можно предположить, что писцы обеспечили аутентичность коранических текстов, сравнивая их с устной версией, чтобы убедиться, что все записанные айаты и суры полностью совпадают с окончательным Откровением, что записанный текст читается так, как его декламировал Пророк, и что в нем не осталось отмененных айатов (как, например, в суре «Собрание» (62: 9), где вместо *фа-с'ау* некоторые говорят читать *фа-мду*. *Фа-с'ау* — это аутентичное слово, ведь *фа-мду* было удалено из окончательной версии Откровения) [34].

Таким образом, народ единодушно поддержал 'Усмана, ведь его редакция соответствовала редакции Абу Бакра. В одном достоверном хадисе (*ривайа сахиха*) говорится о том, как декламации Абу Бакра, 'Умара, 'Усмана, 'Али, Зайда ибн Сабита, мухаджиров и ансаров полностью совпадали, и этому общему стилю декламации их обучили после окончательного Откровения. Пророк читал Коран вместе с Джibriлом каждый год в месяц

Рамадан и дважды в год своей смерти. Зайд засвидетельствовал окончательное Откровение, прочитал его вместе с Пророком и записал за ним. Поэтому такое чтение стали называть версией Зайда, ведь именно Зайд записал этот текст для Пророка и прочитал ему, а затем начал обучать своих учеников. По этой же причине именно ему поручили составить первую и вторую редакции [35].

Согласно Бухари [36], в составлении текста принимали участие четверо писцов. Ибн Абу Дауд (ум. 316/928) передает, ссылаясь на Мухаммада ибн Сирина (ум. 110/729), что писцов было 12, все они были из мухаджиров и ансаров, и одним из них был Убайй ибн Ка'б. Ибн Сирин добавляет: «Сказал мне Кусаййир ибн Афлах — один из писцов, — что если они писали что-то по-разному, они откладывали написание [этого фрагмента]. Я думаю, что они делали это, чтобы удостовериться, что текст будет соответствовать последней версии Откровения» [37]. Другие источники говорят всего о двух писцах, Зайде и Са'иде ибн ал-'Асе, поскольку Зайд лучше всех писал, а Са'ид был более красноречив [38].

Те, кто говорит о 12 писцах, включают в это число и диктовавших и записывающих, но не называют всех имен. Ал-'Аскалани считает, что Ибн Абу Дауд упоминает девятерых, и приводит их имена [39]: Малик ибн Абу 'Амир (дед Малика ибн

Анаса), Кусаййир ибн Афлах, Убайй ибн Ка'б, Анас ибн Малик, 'Абд Аллах ибн 'Аббас и четыре писца, упомянутые Бухари [40]. Ибн Абу Дауд упоминает приказ 'Умара ибн ал-Хаттаба:

«Пусть никто не диктует текст для *масахиф*, кроме курайшитов и бану сакиф» [41].

Ал-'Аскалани возражает, что, поскольку все писцы были курайшитами или ансарами, писцов из племени сакиф быть не могло [42]. Его объяснение состоит в том, что в начале составления Корана Зайд и Са'ид были единственными писцами, но когда пришлось сделать еще несколько копий, на помощь им пришли еще несколько человек [43].

Ибн Мас'уд, который, как говорят, почувствовал себя забытым и оскорбленным, когда его не пригласили в эту группу, сказал, что Пророк обучил его 70 сурам, когда Зайд был еще ребенком и играл с другими детьми [44]. Поэтому он отказался сдать свою копию 'Усмани и велел своим ученикам поступить так же. Однако Ибн Абу Дауд указывает, что Ибн Мас'уд передумал и все же подчинился 'Усмани [45].

Ал-'Аскалани рассказывает, почему Ибн Мас'уда не включили в список писцов: Ибн Мас'уд был в Куфе, когда 'Усман назначил ответственных. Более того, 'Усман лишь воспроизвел страницы, составленные при Абу Бакре, включив их в одну

книгу. Во времена Абу Бакра и 'Усмана именно Зайду выпала честь отвечать за процесс составления текста [46].

Материалы, использованные для записи Корана

При жизни Пророка различные части Корана записывались на пальмовых ветвях (*'усуб*), тонких белых камнях (*лихаф*), досках (*алвах*), лопаточных костях (*актаф*), седлах (*актаб*), коже (*адим*), ткани (*рика'*) [47], черепках, (*хазаф*) ракушках (*садаф*) [48], ребрах (*адла'*) [49] и пергаменте (*ракк*) [50]. Абу Бакр приказал составить текст на разных материалах. Ал-'Аскалани указывает, что Абу Бакр впервые собрал весь текст в единую книгу на бумаге [51]. Он приводит сообщение, приписываемое Ибн Шихабу аз-Зухри (ум. 124/741) [52] в поддержку этого утверждения, и опровергает то, что Зайд написал текст для Абу Бакра на коже и пальмовых листьях, а затем переписал его на бумаге для 'Умара [53]. Он утверждает, что Коран был написан на коже и пальмовых листьях до прихода к власти Абу Бакра, а затем был переписан на пергаменте при 'Умаре [54].

В одном современном источнике говорится, что старейшая копия Корана была найдена в Египте, в мечети 'Амра ибн ал-'Аса. Она написана

на пергаменте — материале, который в силу своей долговечности лучше прочих подходит для такого важного документа [55]. Хотя в Египте, находящемся недалеко от Аравии, имел распространение папирус, ни одна из сохранившихся древних копий Корана не была написана на нем [56]. Бумага же была неизвестна в исламском мире до 134/751 г. [57].

Отправка копий в города и провинции

В древних источниках не указано точное число копий, отправленных в города и провинции. Однако ал-Бухари, ссылаясь на Анаса ибн Малика, говорит: «Усман отправил по одной копии в каждую мусульманскую провинцию» (*ила кулл уфук мин афак ал-муслимин*) [58]. Ибн Абу Дауд сообщает: «Усман отправил по копии на каждое поле боя мусульман» [59] и «распределил копии между людьми» [60].

Во многих первичных и вторичных источниках не упоминается, сколько копий было отправлено. Встречаются упоминания четырех копий, причем не всегда сказано, куда они были посланы. В зависимости от количества копий называются различные города, куда они были отправлены. Ибрахим ан-Наха'и (ум. 96/714) подтверждает, что Усман отправил четыре копии [61]. Хамза, один из семи

канонических чтецов, указывает, что его копия была сделана на основе копии, отправленной в Куфу, а та, в свою очередь, была одной из четырех [62]. Абу 'Амр ад-Дани (ум. 444/1052) говорит, что из четырех произведенных копий три отправили в Куфу, Басру и Макку, а четвертая осталась у 'Усмана в Мадине. Он добавляет, что большинство ученых разделяют это мнение [63]. Ал-'Аскалани согласен с известным высказыванием о пяти копиях [64].

Ибн ал-Бакиллани упоминает пять копий, среди которых личная копия 'Усмана и по одной копии для Куфы, Басры, Йемена и Бахрейна [65]. Ал-Касталлани соглашается с ал-'Аскалани [66], а Ибн 'Ашир считает, что пять копий были отправлены в Макку, Дамаск (Шам), Басру, Куфу и Мадину, а 'Усман оставил себе шестую копию, *мусхаф ал-имам* [67]. Аз-Зуркани, исследовав доказательства существования пяти или шести копий, предполагает, что ученые, говорящие о пяти копиях, не учитывают личную копию 'Усмана. Таким образом, он настаивает на существовании шести копий [68].

Абу Хатим ас-Сиджистани (ум. 250/864) утверждает: «Усман отправил семь *масхафов*, оставив один в Мадине и послав по одному в Макку, Дамаск, Йемен, Бахрейн, Басру и Куфу» [69]. Ибн 'Асакир (ум. 571/1175) [70] и Ибн Касир (ум. 774/1372) соглашается с ним [71], хотя далее вме-

сто Бахрейна называет Египет. В книге *Фада'ил ал-Кур'ан* он приводит названный выше список, однако в следующей работе *ал-Бидайа* уже упоминается Египет.

Ар-Рафи'и в *Тарих адаб ал-'араб* [72] поддерживает эту точку зрения и называет города, упомянутые Ибн Касиром в книге *ал-Бидайа*. Ибн ал-Джазари согласен с Абу Хатимом по поводу семи копий, но добавляет, что 'Усман оставил себе восьмую копию (*мусхаф ал-имам*) [73]. Наконец, ал-Йа'куби (ум. 284/897) насчитал девять копий, добавив в список Абу Хатима Египет и ал-Джазиру [74].

В завершение скажем, что бóльшая часть свидетельств указывают на существование шести копий, ведь во всех работах по этой теме упоминаются копии для Мадины, Макки, Дамаска, Куфы, Басры, а также *мусхаф ал-имам* — и только они [75]. Более того, говорится, что 'Усман вручил копии пяти чтецам. Он поручил Зайду ибн Сабиту учить жителей Мадины, отправил 'Абд Аллаха ибн ас-Са'иба в Макку, ал-Мугиру ибн Шибабу в Шам, Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами в Куфу и 'Амира ибн 'Абд ал-Кайса в Басру [76]. Ученики и последователи этих чтецов обучали последующие поколения так же, как учили их самих [77]. Таким образом, свидетельства об отправке копий в Египет, Бахрейн, Йемен и ал-Джазиру кажутся неубе-

дительными. Предположения о семи или более копиях выглядят еще менее вероятными.

Самые ранние записи, не приводящие конкретных чисел, косвенно подтверждают существование пяти копий, ведь именно в этих пяти городах велись споры о тексте Корана. Можно предположить, что была и шестая копия, ведь 'Усман читал свой личный текст, когда на него напали убийцы [78]. Абу 'Убайд ал-Касим ибн Саллам приводит цитаты из этого *мусхафа* и упоминает, что видел его [79]. Утверждается, что Ибн ал-Джазари также его видел [80]. Более того, копия, отправленная в Мадину, отличается от текста 'Усмана. Аш-Шатиби утверждает, что Нафи' цитирует первую копию, а Абу 'Убайд — вторую [81].

Датировка кодекса 'Усмана

Все хадисы, связанные с составлением Корана 'Усманом, утверждают, что это произошло после приезда в Мадину Хузайфы, сообщившего 'Усману о спорах среди чтецов, сражавшихся в Армении [82].

Ат-Табари, первым упомянувший конкретную дату, называет 24/644 г. [83]. Ал-'Аскалани соглашается с ним и пытается подтвердить эту дату другими свидетельствами: «Это событие состоялось в 25/645 г. — во второй или третий год прав-

ления 'Усмана» [84]. Он цитирует Ибн Абу Дауда, ссылающегося на Мус'аба ибн Са'да ибн Абу Ваккаса: «'Усман проповедовал [им] и сказал: „О народ, лишь 15 лет прошло с тех пор, как скончался Пророк, и вы [уже] расходитесь в чтении Корана“» [85].

Ал-'Аскалани утверждает, что 'Усман стал халифом в конце месяца зу-л-хидджа 23/643 г. (т. е. через 12 лет и 9 месяцев после смерти Пророка) и что таким образом Коран был составлен через 2 года и 3 месяца. Он добавляет, что согласно другой версии прошло не 15, а 13 лет [86]. Сравнив эти утверждения, он заключает, что событие произошло через год после назначения 'Усмана — в конце 24/644 г. или в начале 25/645 г. [87]. Однако аутентичность обеих версий, упомянутых ал-'Аскалани, неоднократно оспаривалась [88]. И действительно, если бы они были однозначно достоверны, все ученые приняли бы их, не оспаривая.

Ал-'Аскалани также говорит: «Некоторые наши современники утверждают, что это событие случилось в 30/650 г.». Однако он не приводит цитат и никак не подкрепляет это утверждение [89]. Его источник — Ибн ал-Джазари, который назвал эту дату в книге *ан-Нашр фи ал-кира'ат ал-'ашр* (1: 7). Ибн ал-Асир упомянул эту же дату еще до Ибн ал-Джазари, но не привел никаких доказательств [90]. Некоторые ученые разделяют это мнение

[91], другие упоминают обе даты, не отдавая предпочтение ни одной из них [92].

Некоторые западные ученые, опираясь на предполагаемую дату завоевания Армении, утверждают, что Коран был составлен в 33/653 г. [93]. Однако этому противоречит следующий факт: Ибн Мас'уд, сохранивший свою рукопись и сказавший ученикам сделать то же самое [94], умер, предположительно, в конце 32/652 г. [95] или в 33/653 г. [96]. С тем, что Ибн Мас'уд умер в Мадине в 32/652 г., согласны следующие ученые: ат-Табари [97], ал-Балазури (ум. 279/892) [98], ал-'Амири [99], Ибн Кутайба [100], аз-Захаби [101] и Ибн 'Абд ал-Барр [102]. Если они правы, Коран был составлен раньше.

Составление текста было связано с завоеванием Армении, в котором принимал участие Хузайфа ибн ал-Йаман, однако это событие датируется по-разному. На самом деле таких походов в Армению было несколько, и Хузайфа участвовал в трех из них [103]. Абу Михнаф датирует первый из них 24/644 г. [104]. Ат-Табари утверждает, что Хузайфу отправили в ал-Баб (Дербент) в 30/650 г., чтобы помочь 'Абд ар-Раби'е [105]. Этот ученый упоминает немало подробностей, но ничего не говорит о копии. Однако Ибн ал-Асир утверждает, что по возвращении Хузайфа сообщил 'Усману о конфликтах среди чтецов на поле боя. В связи с этим

‘Усман посоветовался со сподвижниками Пророка, и они согласились с тем, что необходимо составить текст Корана [106]. Через два года (в 32/650 г.) Хузайфа прибыл в этот регион, возглавляя войско куфийцев [107].

Наконец, повествование Абу Михнафа кажется неаутентичным. Хотя ал-Балазури ссылается на него при случае, он не считает это мнение наилучшим. В других приведенных им версиях не содержится конкретной даты [108], хотя сравнение описываемых событий с другими источниками позволяет датировать этот поход 30/650 г. [109]. Оставляя в стороне вопросы, связанные со смертью Ибн Мас‘уда в 32/652 г., имеет смысл предположить, что составление текста случилось в 30/650 г., как предполагают Ибн ал-Асир [110], Ибн ал-Джазари [111] и некоторые другие ученые [112].

Достоверность редакции Абу Бакра

Некоторые ученые, цитируя рассказ Ибн Са‘да (ум. 230/844), утверждают, что впервые Коран составил ‘Умар [113]. Также говорят, что ‘Умар, спросив об определенном аяте и услышав, что его держал в памяти человек, которого убили в битве при Йамаме, велел составить объединенный текст Корана [114]. Он приказал всем, кто учился у Пророка, сообщить ему все, что запомни-

ли, и принял только айаты, которые привели не менее двух очевидцев [115]. Другие ученые говорят, что если бы Абу Бакр принял участие в составлении, его редакция стала бы официальным текстом Халифата, чего в действительности не случилось. (В противном случае её не отдали бы Хафсе, дочери 'Умара, но передали бы на хранение 'Усмани) [116].

Более того, Абу Бакр, вероятно, умер не позднее чем через 15 месяцев после битвы при Йамаме. Столь важную задачу едва ли можно было выполнить так быстро. Более того, в битве погибло не так много чтецов-*курра'*, чтобы возникли серьезные опасения по поводу сохранности Корана [117]. Не стоит забывать и то, что Коран записывался и при жизни Пророка [118].

Однако роль 'Умара могла заключаться и в том, что он предложил Абу Бакру приступить к составлению Корана и помог ему в этом деле. Согласно упомянутому выше хадису, он убедил Абу Бакра и Зайда ибн Сабита, а впоследствии контролировал процесс составления. Завершенный текст был доверен 'Умару, когда он унаследовал власть, и хранился у него до самой смерти, а затем был передан его дочери, Хафсе, ставшей его душеприказчицей. Это не значит, что данный текст стал его личной копией, потому что он умер до того, как 'Усмани избрали следующим халифом.

Такой промежуток времени выглядит правдоподобно, особенно с учетом опыта Зайда в этом вопросе. Он не только записывал Откровение за Пророком, но пользовался и помощью остальных, включая сподвижников, помнивших Коран наизусть [119]. Более того, список *курра'*, убитых в битве при Йамаме, включает многих хафизов, в том числе Салима (*мавла* Абу Хузайфы), Сабита ибн Кайса, Ибн аш-Шаммаса, Зайда ибн ал-Хаттаба, Абу Дуджану Симака ибн Харшу и многих других [120]. Ибн Касир насчитал около 50 имен [121].

Даже если реальное число убитых не столь велико, существовала опасность потерять еще больше *курра'*, ведь кто-то из них наверняка бы погиб в будущих сражениях. Более того, всегда был риск того, что новое поколение *курра'* не сохранит некоторые части Откровения. Несмотря на то, что Коран существовал в письменном виде при жизни Пророка, этого было недостаточно, чтобы развеять все опасения, ведь единой книги все еще не было [122].

Наконец, повествования (*ривайат*) Ибн Са'да [123] и ас-Суйути [124] не противоречат ал-Бухари [125], который приписывает составление Абу Бакру, если предположить, что Умар предложил это Абу Бакру, помог Зайду и следил за процессом составления [126].

Датировка редакции Абу Бакра

Абу Бакр составил Коран после битвы под Йамамой [127], которая, предположительно, произошла в 11/632 г. [128]. Ибн Касир приводит цитату Ибн Кани, согласно которой битва случилась в конце года [129], соглашаясь тем самым с Ибн Хазмом, утверждающим, что Йамама была завоевана через 7 месяцев и 6 дней после прихода к власти Абу Бакра [130]. Другие ученые, которых Ибн Касир описывает как биографов и летописцев [131], датируют её 12/633 г. Он пытается примирить эти две позиции и утверждает, что завоевание началось в 11/632 г. и закончилось в следующем году [132], но останавливается на последней дате, поскольку это общепринятое мнение [133]. На основании приведенного выше обсуждения трудно принять аргумент исследователей, сомневающих в составлении Корана Абу Бакром из-за споров о датировке битвы [134].

Количество убитых чтецов

В битве под Йамамой [135] было убито от 600 до 700 мусульман [136]. Ат-Табари утверждает, что среди них было более 300 мухаджиров и ансаров [137], а Ибн Касир цитирует Халифу ибн Хайята (ум. 240/854), который называет 450 уби-

тых, включая 50 мухаджиров и ансаров [138]. Некоторые ученые говорят, что все 700 убитых солдат были *курра'*, другие называют число 70 [139]. В любом случае погибло значительное количество *курра'*. Как сказал 'Умар, «в день битвы под Йамой было множество жертв среди *курра'*» [140].

Перед тем как завершить эту тему, вспомним мнение Бертона о том, что на самом деле единого составления Корана не было [141]. Он говорит, что ни одно из этих событий не является логически необходимым, чтобы привести к появлению современного текста Корана. Однако на практике, чтобы принять такую точку зрения, пришлось бы отвергнуть такое множество свидетельств, что делает эту версию совершенно несостоятельной. Более того, приведенная нами позиция, основанная на сопоставлении источников, представляет логичный и внутренне непротиворечивый взгляд на исторический процесс.

Порядок следования сур

Суры Корана расположены не в хронологическом порядке. Например, вторая сура («Корова») была ниспослана в Медине после хиджры, а девяносто шестая («Сгусток») была первой сурой, ниспосланной в Макке [142]. Если бы суры следова-

ли друг за другом по хронологическому принципу, копия Корана начиналась бы с суры «Сгусток». Кроме того, в макканских сурах встречаются айаты, ниспосланные в Медине [143]. Однако все ученые согласны с тем, что айаты были упорядочены в соответствии с Откровением (*таукиф*) [144].

При этом существуют разногласия по вопросу того, был ли строгий порядок следования сур также частью Откровения, либо результатом усилий сподвижников (*иджтихад*). Некоторые ученые настаивают на последнем в связи с тем, что в личных копиях сподвижников суры располагаются в разном порядке. Например, 'Али расположил суры в хронологическом порядке, а Ибн Мас'уд начал с суры «Корова», за которой следовали суры «Женщины» и «Имран» [145].

Другие ограничивают роль *иджтихада*, считая, что Коран был разделен, в зависимости от длины сур, на четыре части: *ат-тивал* (семь длинных сур), *ал-ма'ин*, *ал-масани* (часто повторяемые айаты) и *ал-муфассал* (от суры «Каф» до конца) [146]. По их мнению, *иджтихад* был необходим лишь для упорядочения сур внутри каждой части. Ученые согласны по поводу порядка следования и содержания этих четырех частей [147]. Некоторые полагают, что и порядок сур в них соответствует Откровению, не считая седьмой и девятой. Эта точка зрения основана на следующем хадисе:

Усмана спросили, почему сура «Покаяние» помещена после суры «Трофеи» и почему между ними нет *басмалы*. Он ответил, что это связано с тем, что эти суры на одну тему, а также потому, что Пророк скончался, не сказав, куда поместить эту фразу [148].

Это мнение отвергают на том основании, что, согласно многим свидетельствам, все суры упорядочены в соответствии с Откровением. В книге *Сунан* приводятся следующие из них:

1. Однажды к Пророку в Мадину прибыла делегация. Один из гостей, Абу Аус, сообщил, что Пророк сказал: «Я не хотел приходить, не завершив те части Корана, которые читаю каждый день». Они спросили сподвижников: «Как вы разделяете Коран для чтения?» Они ответили: «Мы разделяем его на три суры, пять сур, семь сур, девять сур, одиннадцать сур, тринадцать сур и *ал-Муфассал* — от суры „Каф“ до конца» [149].

2. Зайд ибн Сабит сказал: «Мы собирали и составляли Коран из фрагментов, на глазах Посланника Аллаха» [150].

3. *Басмала* служила для обозначения того, что сура завершилась. Ибн Аббас сообщил, что Пророк не знал, где её располагать, пока не получил Откровение со словами: «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного» [151].

Ан-Нисабури (ум. 828/1424) в своем *Тафси́ре* указывает, что всякий раз, когда Пророк получал суру, он просил писца поместить её на свое место [152]. В свете сказанного, работа Абу Бакра могла состоять лишь в записи всех отдельных фрагментов в одну книгу, но не в расположении сур [153]. То же касается редакции 'Усмана. Как пишет Ибн ал-Бакиллани:

Весь Коран, сбор и запись которого предписал Аллах, не считая отмененных аятов, содержится в этом *мусхафе* ['Усмана]. В нем полностью сохранен порядок сур, стиль и все, что было ниспослано Пророку, без всякого различия в порядке слов. Умма получала от Пророка [наставление] о месте каждого аята и каждой суры, когда он учил их декламировать Коран [154].

Говоря: «...на Нас лежит собирание его и чтение» (75: 17), Ибн Хазм делает вывод, что все буквы, слова, аяты и суры в Коране расположены так, как Аллах ниспослал их Пророку и как он научил остальных. Таким образом, никто не может их изменить [155]. Некоторые ученые утверждают, будто само расположение сур доказывает, что Коран был ниспослан именно в таком порядке. Например:

1. Расположение сур, начинающихся с таких букв, как ал-Хавамим (семь сур начинаются с букв *ха' мим*, это суры 40–46);

2. Согласование первых слов суры с окончанием предыдущей суры; например, конец первой суры согласуется с началом второй;

3. *Ал-вазн фи ал-лафз* (сходные окончания айатов [*фавасил*]), как в конце суры 111 и начале суры 112, оканчивающихся на слово *ахад*;

4. Общее сходство между сурами, например, 93 и 94 [156].

Различия в текстах сподвижников существовали, вероятно, потому, что это были личные копии. Если одна или несколько сур были ниспосланы в отсутствие сподвижника, он записывал ее, когда у него появлялась такая возможность [157]. С учетом отсутствия надежных цепочек передатчиков, предоставляющих точные сведения об этих копиях, никакие высказывания о них нельзя принимать за однозначную истину. О порядке следования сур в некоторых копиях существуют противоречивые сведения [158], но в любом случае эти копии отличаются от финального текста Корана [159].

Наконец, хадис о том, как 'Усман расположил суры 8 и 9, считают неаутентичным — его текст и *иснад* подвергаются сомнениям. Один из рассказчиков, Йазид ал-Фариси, неизвестен и описывается Бухари и Тирмизи как ненадежный [160]. Текст (*матн*) также противоречит аутентичным хадисам. Ахмад Шакир пишет:

Этот хадис очень слабый, и его *иснад* необоснован. Кроме того, его текст подвергает сомнению *басмалу* в начале сур, будто бы 'Усман мог добавлять к ним или опускать часть из них по своему желанию, да будет им доволен Аллах [161].

Мухаммад Рашид Рида придерживался этого мнения до Шакира и говорил, что хадис, переданный всего одним человеком, не принимается, поскольку требуется последовательная передача [162].

Свидетельство, переданное таким человеком и никем кроме него, недостоверно и не принимается [в качестве аргумента] порядка сур в Коране, который передан последовательно (*таватур*) [163].

Он также говорит, что невозможна ситуация, при которой все суры, кроме этих двух, были бы упорядочены. Все авторитетные источники указывают, что Пророк и его сподвижники читали суры в правильном порядке как во время молитв, так и в остальное время [164].

Рида отсылает к следующему хадису:

Каждый год в месяц рамадан Пророк зачитывал весь Коран Джибрилу, а Джибрил — ему. Но в последний рамадан перед смертью Пророка он продекламировал его дважды и Джибрил [сделал] то же самое [165].

Он говорит, что порядок следования сур 8 и 9 был хорошо известен в то время [166]. В хадисоведении действует принцип, согласно которому одиночные хадисы не принимаются, если они противоречат здравому смыслу и духу Корана [167].

Более того, Малик (ум. 179/795) пишет:

Коран был составлен в соответствии с Откровением, так, как они (сподвижники) услышали его от Пророка [168].

Ал-Куртуби (ум. 671/1272) утверждает, что письменный текст зафиксирован в точном соответствии с Откровением, но читателям разрешено читать его в другом порядке [169]. Более того, он делает вывод, что порядок сур, как и порядок аятов, дошел до нас от Пророка в том виде, в котором их ниспослал Аллах. Если кто-то решил изменить порядок сур, это будет сравнимо с изменением структуры аятов, букв и слов [170].

Ал-Харис ал-Мухасиб (ум. 243/857) сообщает, что составление Корана не является позднейшим изобретением, так как Пророк велел своим сподвижникам записывать за ним. Материалами для записи были *рика'* (лоскуты ткани), *актаф* (плечевые кости), *'усуб* (пальмовые ветви с оборванными листьями). Абу Бакр просто велел переписать и собрать в одном месте все, что было записано до него. После смерти Пророка в его доме

нашли такие материалы, собрали вместе и перевязали шнуром, чтобы ничто не потерялось [171]. Ас-Суйути посвятил целую книгу, «*Танасук ад-дуарр фи танасуб ас-сувар*» [172], языковым и риторическим аспектам этой проблемы [173], чтобы доказать аутентичность переданных аятов и сур Корана.

Сбор и расположение аятов относительно друг друга

Ученые сходятся в том, что порядок аятов был задан самим Откровением, а не Пророком и не его сподвижниками [174]. Ибн аз-Зубайр сказал ‘Усману:

Аят «А те из вас, что упокоятся и оставят жен» (2: 234) в суре «Корова» был заменен на другой. Почему же ты включаешь его [в Коран]?

‘Усман ответил:

Оставь его [на месте], о племянник, ибо я не уберу ни одной буквы [в Коране] со своего места [175].

Суры были ниспосланы по определенным поводам, аяты были ответом на конкретные вопросы, и Джибрил говорил Пророку, где их расположить [176]. Сам Пророк говорил последователям:

Джибрил пришел ко мне и сказал поместить этот аят в эту суру (16: 90): «Поистине, Аллах приказывает справедливость, благодеяние и дары близким».

Ибн 'Аббас передает, что последним был ниспослан аят:

«И берегитесь того дня, в который вы будете возвращены к Аллаху; затем всякой душе будет заплачено сполна за то, что она приобрела, и они не будут обижены!» (2: 281), после которого Джибрил сказал Пророку: «Помести его после 280-го айата суры „Корова“» [177].

'Умар сказал:

Больше всего я спрашивал у Пророка о тех, кто не оставил после себя родителей и детей (*ал-калала*) [178], так что он указал пальцем мне на грудь и сказал: «Довольствуйся тем аятом, который был ниспослан летом [и находится] в конце суры „Женщины“» [179].

Кто-то спросил Пророка, какой аят принесет добро ему и его народу, и услышал в ответ:

Конец суры «Корова», ибо это одно из сокровищ Божественной милости из-под Его трона, и Он дал это сокровище своим людям. И нет ни в этом мире, ни в следующем такого добра, которого не было бы в Его милости [180].

Пророк, который обычно учил Корану сам, иногда, будучи занят, просил своих ученых сподвижников занять его место. 'Убада ибн ас-Самит сказал:

Когда Пророк был занят и кто-то приезжал к нему, он просил одного из нас научить его Корану [181].

Он также отправлял учителей в далекие места:

Он отправил Му'аза и Абу Мусу в Йемен и повелел им учить людей Корану [182].

Один из последователей сообщил:

Сподвижники, которые обучали их Корану, сказали, что учили у Пророка по десять айатов (за раз), и не принимались за новые айаты, пока не понимали смысл предыдущих и не выполняли их требования [183].

Однако сам Коран указывает на то, что каждая из его сур имеет свою внутреннюю структуру. Так, 13-й аят суры «Худ» относится к макканскому периоду и содержит вызов:

Или же они говорят: «Он измыслил Коран». Скажи: «Принесите десять вымышленных сур, подобных этим, и призовите, кого сумеете, помимо Аллаха, если вы говорите правду» (11: 13).

Этот вызов сохранился и в мадинский период:

А если вы в сомнении относительно того, что Мы ниспослали Нашему рабу, то принесите суру, подобную этому, и призовите ваших свидетелей, помимо Аллаха, если вы правдивы (2: 23).

Пророк также читал суры, руководя сподвижниками в молитвах, — это доказывает, что суры ниспосылались в заданном порядке. Более того, как указывает ас-Суйути, сподвижники не могли бы расположить айаты не в том порядке, в котором они слышали их из уст Пророка. Это сильный аргумент в пользу фиксированного порядка айатов с момента ниспослания [184]. Ас-Суйути цитирует Ибн Хаджара ал-'Аскалани, Макки ибн Абу Талиба ал-Кайси, Ибн ал-Бакиллани, Малика ибн Анаса, ал-Байхаки и Ибн ал-Хассара, разделяющих этот взгляд на расположение айатов в сурах [185].

Проблема недостающих айатов

Зайд ибн Сабит сказал о кодексе Абу Бакра следующее:

Я начал искать Коран и собирать [записи] на пальмовых листьях, тонких белых камнях, а также записи тех, кто знал его наизусть, пока не дошел до последнего айата суры «Покаяние», кото-

рый мне передал Абу Хузайма ал-Ансари и который был только у него. Этот аят звучит так: «К вам пришел посланник из вас самих. Тяжко для него, что вы грешите... (до конца *Бара'а*)» (9: 128–129) [186].

Абу Хузайма был единственным, кто записал этот аят, ведь многие *курра'* выучили весь Коран наизусть [187]. Например, когда Зайд ибн Сабит дошел до конца фразы «Потом отвращаются, — пусть отвратит Аллах их сердца за то, что они — люди неразумные!» (9: 127) — Убайй ибн Ка'б сказал ему, что Пророк научил его еще двум аятам после этого. Затем он прочитал аяты 128 и 129:

К вам пришел посланник из вас самих. Тяжко для него, что вы грешите; он — рвует о вас, к верующим — кроток, милостив.

А если они отвернутся, то скажи: «Довольно мне Аллаха! Нет божества, кроме Него; на Него я положился, ведь Он — Господь великого трона!»

Убайй добавил, что этот аят был ниспослан последним [188]. Согласно другой версии, Зайд сказал:

Когда мы делали копии Корана, я упустил один аят из суры «Сонмы». Помню, как я слышал его из уст Посланника Аллаха (мир ему). Поэтому мы начали искать и нашли его у Хузаймы ибн Са-

бита ал-Ансари. (Это был аят 33: 23: «Среди верующих есть люди, которые правдивы в том, в чем заключили с Аллахом завет»). Затем мы добавили его в соответствующую суру в копии» [189].

Теория, касающаяся пропущенных аятов в суре «Покаяние», применима и здесь, за исключением того, что Зайд уже помнил этот аят, как ясно указано им самим. Некоторые ученые утверждают, что пропуск аята 33: 23 в суре «Сонмы» случился во время составления кодекса 'Усмана [190]. Ибн Касир настаивает, что это произошло при составлении кодекса Абу Бакра, поскольку это подтверждается еще одним свидетельством из той же аутентичной традиции [191].

Ибн Абу Дауд [192] передает, что Хузайма ибн Сабит прочитал два последних стиха суры «Покаяние», а 'Умар сказал, что если бы это были три аята, он бы сделал из них отдельную суру. Затем он предложил Хузайму ибн Сабиту выбрать, куда он хочет их поместить. В итоге аяты расположили в конце суры «Покаяние» [193]. Однако эта версия считается недостоверной, поскольку в её цепочке передачи найдены три несоответствия. Сам текст противоречит достоверным и последовательно переданным свидетельствам того, что Пророк не только научил Корану своих сподвижников, но и сообщил им правильный порядок следования аятов и сур.

Кроме того, согласно данной версии, эти айаты оказались в суре «Покаяние» благодаря Абу Хузайме, хотя ученые сходятся во мнении, что он не принимал участия в составлении Корана [194]. Сам Ибн Абу Дауд приводит на той же странице своей книги другую версию, противоречащую предыдущей:

Убайй ибн Ка'б сообщает, что, когда они составляли Коран, писцы думали, что аят 9: 127 был завершающим. Тогда он сказал им: «Пророк научил меня еще двум айатам: „К вам пришел Посланник из вас самих...“» [195].

В поддержку этого хадиса в ал-Муснаде содержится еще один хадис, переданный ал-Бара': «Последней сурой, ниспосланной Пророку целиком, была сура Бара'а» [196]. Таким образом, конец этой суры был так же известен сподвижникам, как и её начало и основная часть. Тем не менее Убайй сказал, что эти два айата были ниспосланы последними [197], в 9/630 г. Пророк отправил 'Али в Макку прочитать всю эту суру паломникам [198].

В своей книге *Фада'ил ал-Кур'ан* ан-Наса'и (ум. 303/915) передает хадис Зайда о кодексе Абу Бакра, не упоминая два пропущенных айата [199]. Ибн Хазм (ум. 456/1063) допускает, что Зайд нашел эти два айата у Хузаймы, но подчеркивает, что это относится только к письменному тексту, поскольку Зайд уже помнил их ранее [200]. Со-

гласно ал-Куртуби, Хузайма подтвердил существование аятов, но лишь с согласия сподвижников [201]. Ибн ал-Бакиллани, напротив, отрицает все это, утверждая, что Коран был записан целиком без исключений [202].

В свете вышесказанного я делаю вывод, что каждый аят был помещен на свое истинное место.

Значение *Джам' ал-Кур'ан*

Глагол *джама'а* во фразе *джама'а ал-Кур'ан* имеет два значения. Первое — 'запоминать' — встречается в Коране в аяте *Инна 'алайна джам'аху ва кур'анаху* [203] («Нам надлежит собрать его [в наших сердцах] и прочесть [так, как его следует читать]»). Выражение *джами' ал-Кур'ан* (мн. ч. *джумма' ал-Кур'ан*) обозначает человека или людей, которые запоминают весь текст. Так, 'Абд Аллах ибн Амр сказал: «*Джама'ту ал-Кур'ан фа кар'ату бихи фи кулли лайла*» [204] — «Я запомнил весь Коран и читаю его каждую ночь». Ибн Сириин сказал, что 'Усман запомнил весь Коран при жизни Пророка: «*Джама'а 'Усман ал-Кур'ан 'ала 'ахд расул Аллах салла-Ллаху 'алайхи ва саллам, йакулу хафизаху*» [205]. Второе значение — 'собирать и записывать', как во фразе «*Абу Бакр аввал ман джама'а ал-Кур'ан байн ал-лаухайн*» [206] — «Абу

Бакр первым собрал Коран в письменном виде как книгу» (дословно: 'между двумя досками').

Многие сподвижники заучивали весь Коран [207]. В данном исследовании упомянуты более 30 из них [208]. Кроме того, еще сотни запоминали некоторые его фрагменты и суры [209] по самым различным причинам. Кого-то поражало величие коранического языка в глазах арабов [210], кто-то декламировал их в молитвах, индивидуальных и общих чтениях [211]. Коран также применялся в вопросах права (*шари'а*), общественной, деловой и государственной жизни. Пророк призывал их читать Коран вместе и по отдельности, особенно во время ночных молитв в месяц Рамадан, а также заучивать его частично или полностью [212]. Те, кто делает это, почитаются и вознаграждаются в будущей жизни [213].

Кроме того, как отмечает Мьюр, у арабов была цепкая память [214]. Некоторые сподвижники действительно декламировали его целиком за одну ночь. Однако Пророк просил их делать это не быстрее, чем за три дня или неделю [215]. С другой стороны, Анас ибн Малик передает, что при жизни Пророка весь Коран выучили только четвере человека [216]. Хотя было предложено множество интерпретаций этого заявления, разумнее всего выглядит версия, согласно которой он говорил о собственном племени хазрадж, хвастаясь их

достижениями в сравнении с другой ветвью ансаров (т. е. племенем аус) [217].

Таким образом, *джумма' ал-Кур'ан* — это те, кто запомнил Коран и декламирует его наизусть. Слова *хуффаз* и *курра'* имеют одно и то же значение [218]. Высказывание Шабана [219] о том, что слово *курра'* относится к *ахл ал-кура* (деревенским жителям) не имеет под собой оснований, поскольку во всех основных источниках оно очевидно относится к чтецам. Более того, ни в одном лексикографическом источнике не указывается, что слово *курра'* относится к *карийа*, ведь единственное допустимое множественное число — это *каравийюн*. Однако, как указывалось ранее, у Пророка было множество писцов, записывавших Откровение, чтобы помочь сподвижникам в запоминании [220].

Слова *сахифа* (кодекс) и *мусхаф* (копия) и их происхождение

Согласно ал-Джаухари, слово *сахифа* (мн. ч. *сухуф* и *саха'уф*) обозначает книгу, как в айатах Корана: «Поистине, это — в свитках первых, свитках Ибрахима и Мусы» (87: 18–19) — т. е. в книге, ниспосланной им [221]. Слова *мусхаф*, *мисхаф* или *масхаф* значат '[книга,] содержащая листы между двумя обложками'. Передают, что ал-Азхари сказал: «Она называется *мусхафом*, поскольку содер-

жит исписанные листы между двумя обложками» [222]. Один хадис доказывает, что Пророк называл этим словом записанный текст Корана. ‘Абд Аллах ибн ‘Амр ибн ал-‘Ас передает, что кто-то сказал Пророку: «Мой сын читает *мусхаф* в дневное время» [223]. Согласно другой версии, Пророк запретил путешествовать по вражеской территории с *мусхафом*, чтобы враг не забрал его (чтобы уничтожить или обесчестить) [224].

Таким образом, слово *мусхаф* (‘копия’) было известно мусульманам, это подтверждает, что они не заимствовали его и не придумали после смерти Пророка. Более того, они знали его и до ислама, поскольку оно появляется в строках доисламского поэта Имру’ ал-Кайса: *Атат хиджаджун ба’ди ‘алайха фа асбахат ка-хатти забурин фи масахиф рухбан* («После меня прошли годы, и [моя жизнь] стала подобна письмам псалмов в *мусхафах* монахов») [225].

Считается, что это слово эфиопского происхождения [226]. Некоторые ученые полагают, что его принесли мусульмане, уехавшие в Эфиопию, и что Ибн Мас’уд предложил использовать его для обозначения кодекса Абу Бакра [227]. Однако оно уже встречалось в арабской поэзии, и маловероятно, что Ибн Мас’уд, не принимавший участия в составлении кодекса, мог определить его название. Другими словами, эту гипотезу едва ли можно считать убедительной. Другие ученые говорят,

что это слово необязательно относится ко всему кораническому тексту, но может обозначать его часть [228]. Некоторые личные кодексы (рукописи и фрагменты) могли содержать не весь текст; однако копии, созданные при 'Усмани и основанные на кодексе Абу Бакра, были полными.

Теория отмены айатов (*наسخ*)

Несмотря на то, что многие ученые согласны с тем, что отмена айатов (*наسخ*) существовала, они расходятся по многим вопросам, включая смысл этого явления, способы отмены и конкретные примеры таких айатов [229]. Все они признают [230] существование первого способа, который называется *наسخ ал-хукм ва бака' ат-тилава* ('отмена правила с сохранением чтения'). Примером является аят 2: 240, на смену которому пришел аят 2: 234 [231]. Второй способ — *наسخ ал-хукм ва ат-тилава* ('отмена правила и чтения'). Некоторые айаты и фрагменты, как считается, были отменены полностью. Например, Ибн 'Умар говорил, что Пророк научил двух учеников одной суре. Однажды вечером, когда они молились, им не удалось вспомнить часть этой суры. На следующий день, когда они сообщили об этом Пророку, он сказал, что этот фрагмент был отменен, поэтому его следует забыть [232].

Также говорят, что в суре 33 было более 200 аятов, и когда ‘Усман собирал Коран, он нашел лишь те, что сохранились до наших дней [233]. Согласно другой версии, эта сура была похожа на суру «Корова» [234]. Более того, Хузайфа сказал, что от суры «Покаяние» осталось менее четверти оригинального текста [235]. Согласно Ибн ‘Умару:

Никто не должен говорить, что запомнил весь Коран, ведь он даже не знает, что такое весь Коран, ибо значительная его часть была отменена. Вместо этого пусть он говорит, что запомнил то, что найдено из Корана [236].

Наконец, ас-Саури сообщает, что некоторые *курра’* были убиты в битве с Мусайлимой, вследствие чего некоторые чтения (*хуруф*) были утеряны [237].

Последний способ отмены аятов — это *мансук ат-тилава дун ал-хукм* (‘отмена чтения без отмены правила’). Другими словами, некоторые аяты больше не нужно читать, но они по-прежнему признаются на практике. Приведем несколько примеров:

1. Некоторые из *курра’* были убиты в битве у колодца Ма‘уна, и следующий текст был отменен: «Сообщите нашим людям, что мы встретили нашего Господа. Он доволен нами и вознаградил нас» [238]. Ас-Сухайли отмечает очевидное отли-

чие этого предложения от коранических аятов по стилю [239], что говорит о ненадежности данного свидетельства [240].

2. «И запрещены вам... ваши воспитанницы...» (4: 23). Рассуждая о том, сколько раз необходимо накормить ребенка, чтобы установились приемные отношения, ар-Рази цитирует хадис, приписываемый 'А'ише, согласно которому это число было уменьшено с десяти до пяти. В этом случае требование о десяти вскармливаниях — это *мансух ат-тилава ва ал-хукм*, а о пяти — *мансух ат-тилава дун ал-хукм*, поскольку в Коране не упомянуто ни одно из этих чисел. 'А'иша передала несколько версий этого свидетельства. Согласно одной из них, аят о вскармливании декламировался при жизни Пророка, и он оставил его в Коране [241]. Макки считает это свидетельство слабым, поскольку оно противоречит и Корану, и здравому смыслу [242]. Он также признает этот пример необычным с точки зрения отмены аятов, поскольку в Коране не содержится аята, пришедшего ему на смену. Таким образом, имеется и отмененный аят, и вердикт о его отмене [243]. Макки относит это ко второму способу отмены.

Согласно ас-Суйути, 'А'иша имела в виду, что этот аят был отменен незадолго до смерти Пророка либо что об отмене узнали уже после его смерти [244]. Ал-Джассас (ум. 370/980) отвергает это толкование, поскольку оно указывает на от-

мену айата лишь после смерти Пророка [245]. Кроме того, ат-Тахави (ум. 321/933) считает это свидетельство слабым и категорически не согласен с ним [246]. Более того, ан-Наххас (ум. 338/949) отмечает, что Малик ибн Анас, хотя и передал этот хадис, но все же отвергает его. По его мнению, одного вскармливания достаточно, чтобы запрет начал действовать, ведь именно это подразумевает вышеупомянутый аят. Он добавляет, что Ахмад ибн Ханбал и Абу Саур оспаривали этот хадис, так как полагали, что запрет начинается действовать после трех вскармливаний [247]. Кроме того, ан-Наххас утверждает, что если бы эта версия была достоверной, 'А'иша передала бы её писцам, чтобы они включили её в копии. В девятом айате суры 15 также сказано: «Ведь Мы — Мы ниспослали напоминание, и ведь Мы его охраняем» (15: 9).

Хаммуда отмечает, что существует множество противоречащих друг другу версий этого хадиса. В одних этот аят относят к *мансух ат-тилава*, в других — нет. Согласно одной из версий, требование о пяти или десяти вскармливаниях ниспослано в одном айате, в то время как другая говорит, что сначала упомянуто десять, а затем — пять [248]. Из этого следует, что хадис недостоверен и необоснован.

3. Считается, что следующий аят был одним из коранических:

*Аш-шайх ва аш-шайха*². Когда они совершат прелюбодеяние, побивайте их камнями — таково наказание от Аллаха. Аллах — Могуущественный, Мудрый [249].

Побиение камнями признано частью сунны, поскольку ‘Умар и ‘Али сказали, что это наказание установлено Пророком [250]. Бухари, передающий это, не упоминает фразу «*аш-шайх ва аш-шайха*». Ал-‘Аскалани полагает, что Бухари мог опустить эту фразу намеренно, поскольку её упомянул только один рассказчик (*рави*), и он мог ошибиться. Ал-‘Аскалани добавляет, что великие ученые (имамы и хафизы) передавали этот хадис без этой фразы [251]. Ат-Тахави подробно рассматривает этот вопрос и заключает, что Сунна Пророка предписывает побиение камнями человека, находящегося в браке. Он цитирует высказывание ‘Али: «Я высек её в соответствии с Книгой Аллаха и побил камнями в соответствии с Сунной Пророка» [252]. Этот пример считается лучшей иллюстрацией *мансух ат-тилава дун ал-хукм* [253].

Также следует упомянуть, что Марван ибн ал-Хакм предложил Зайду ибн Сабиту включить фразу «*аш-шайх ва аш-шайха*», но тот отказался в связи с противоречием: «Разве ты не видишь, что молодых супругов также побивают камнями за пре-

² Старик и старуха (*примеч. ред.*).

любодеяние?» [254]. Это подразумевает, что Зайду пришлось решать, включать эту фразу или нет. Более того, ничто не указывает на роль Марвана в составлении Корана. Ал-Гамари утверждает, что эта версия хадиса отвергается (*мункар*) и что Зайд не мог упустить часть текста лишь потому, что она противоречит побиванию камнями молодых супругов [255].

‘Умар также сказал, что спрашивал Пророка, может ли он записать эти слова после их ниспослания, но Пророк, кажется, был против этого. Итак, ‘Умар спросил Зайда: «Разве ты не видишь, что если прелюбодеяние совершит пожилой неженатый человек, его высекут, а если это сделает молодой и женатый — его побьют камнями?» [256]. Однако Пророк не имел склонности отказываться в записи отдельных аятов, а ‘Умар вряд ли стал бы спорить с аятом, который, по его мнению, ниспослал Аллах [257]. Ал-Гамари утверждает, что Аллах не стал бы отменять аят лишь из-за того, что некоторые люди не согласны с ним. Он добавляет, что эти противоречия поддерживают точку зрения о том, что «аят о побии камнями» (*аят ар-раджм*) в лучшем случае остается хадисом [258].

4. Рассмотрим следующий аят:

Если бы сын Адама попросил долину богатств и получил ее, он попросил бы еще одну; если бы

он попросил вторую и получил ее, он попросил бы третью. Ничто не наполнит глотку сына Адама, кроме пыли. Аллах принимает покаяние того, кто кается. Воистину религия верующих — прямой путь в глазах Аллаха (*ал-ханифийа*), но не язычество, не иудаизм и не христианство. И тот, кто творит благие дела, не будет отвергнут [259].

Ас-Сухайли (ум. 581/1185) утверждает, что этот так называемый «айат» в любом случае был бы повествовательным (*хабар*), а не предписывающим, запрещающим и т. д. (*хукм*); следовательно, на него не распространяются правила *насха* [260]. В последовательно переданных хадисах упомянуто только, что Пророк читал суру 98 Убайю без упоминания этих строк [261]. В другой версии хадиса Ибн 'Аббас сказал, что не знает, взят ли этот фрагмент из Корана [262]. Однако он упоминает, что они принимали его за фрагмент Корана, пока не была ниспослана сура «Преумножение» [263]. Ал-Алуси считает недостоверным рассказ о добавлении фрагмента Убайем [264]. Однако Хаммуда утверждает, что по стилю это хадис, поскольку слова *йахудиййа*, *насраниййа* и *ханифиййа* не встречаются в Коране, а формулировки скорее напоминают высказывания в хадисах [265].

5. Абу Муса сообщил, что они читали суру, похожую на одну из *ал-Мусаббихат* [266], но забыли ее, сохранив в памяти лишь часть: «О те, которые

уверовали, не говорите того, что не делаете. Эти [слова] останутся клеймом на ваших шеях, и вас спросят о них в Судный день» [267].

6. 'Умар сказал, что они читали: «Не отвергайте отцов своих, ибо это будет [считаться] неверием с вашей стороны». Затем он спросил Зайда: «Мы читали это так?» — и тот ответил: «Да» [268].

7. 'Умар спросил 'Абд ар-Рахмана ибн 'Ауфа, нашел ли он в Коране фразу «Сражайтесь так, как вы сражались вначале», поскольку в данный момент этой фразы нигде не было. 'Абд ар-Рахман ответил, что эта фраза была из отмененного фрагмента [269].

8. Маслама ибн Халид ал-Ансари сказал, что два айата не были записаны:

А те, которые уверовали и выселились и боролись на пути Аллаха, теряя богатство и жизнь — возрадуйтесь, ведь вы добились успеха, и те, которые приютили и помогли и защитили их от тех, кто навлек на себя гнев Аллаха. Не ведает душа, что скрыто для них из услады глаз в награду за то, что они творили [270].

Очевидно, что эти два айата практически без изменений заимствованы из айатов 8: 74 и 32: 17, а затем объединены вместе.

9. 'А'иша читала аят 33: 56:

«Поистине, Аллах и Его ангелы благословляют Пророка...» с добавлением фразы: «...и тех, которые молятся в первом ряду».

Это добавление, как сообщается, взято из хадиса [271], а значит, её сообщение — не более чем часть Сунны.

10. Из Корана были удалены суры, которые иногда объединяют в одну, известную как *кунут*, а по отдельности иногда называют *Сурат ал-Хал* и *Сурат ал-Хафад* [272].

Однако Ибн ал-Бакиллани спорит с его теорией *мансух ат-тилава*. Он цитирует группу ученых, утверждающих, что эти хадисы изолированные и потому не имеют веса в вопросах Откровения и отмены его фрагментов [273]. Один современный исследователь, изучавший теорию отмены аятов, заключает, что все эти свидетельства сфабрикованы. Тем не менее он согласен с теорией *мансух ат-тилава ва ал-хукм*, поскольку аяты были отменены во время ниспослания Корана, при жизни Пророка [274].

Однако существует немало причин отвергнуть оба вида отмены:

1. Все приведенные примеры относятся к недостоверным, противоречивым или изолированным хадисам, существующим во множестве версий.

2. Эти примеры отличаются от Корана по стилю, как можно видеть, сравнив окончания второй

и третьей сур с *ду'а' ал-кунут* (обычно декламируются в молитвах).

3. Все специалисты по фикху (*усули ал-фикх*) согласны, что принадлежность айатов к Корану может быть подтверждена только последовательно переданными хадисами (*мутаватир*), в то время как приведенные примеры относятся к изолированным [275].

Хотя шииты и некоторые сунниты в целом признают существование отмененных айатов [276], некоторые шиитские ученые утверждают, что признание этого явления суннитами говорит об искажении Корана [277]. Западные ученые по-разному рассматривают эту тему. Нёльдеке принимает традиционные взгляды на этот вопрос [278], а Бертон считает всю эту концепцию сфабрикованной [279]. С другой стороны, Уэнсбро в соответствии со своим подходом считает, что это проекция более поздних споров на раннюю историю ислама [280].

Взгляды шиитов на проблему изменения Корана

Во многих шиитских источниках утверждается, что Коран был изменен, поскольку некоторые фрагменты, связанные с ролью *Ахл ал-байт*, были намеренно опущены [281]. В одном примере Абу

‘Абд Аллах сказал, что Коран, ниспосланный Мухаммаду, состоял из 17 тысяч аятов [282], и в суре 98 было поименно названо 70 курайшитов вместе с отцами [283]. Кроме того, он сказал одному из своих последователей читать современный Коран, отмечая, что когда придет Праведник³ (*ка’им*), он будет читать изначальный Коран в полном виде [284]. Считается, что сура «Сонмы» равнялась по длине суре «Скот», но из нее убрали аяты, посвященные добродетелям *Ахл ал-байт* [285]. Более того, он говорил, что фраза «*умматун хийа ар-ба мин умма*» была искажена и должна читаться как «*а’имматун хийа азка мин а’имматикум*» [286].

Некоторые шиитские ученые также полагают, что значение определенных аятов было сознательно искажено, например, 43: 4: «Он находится в матери книги у Нас, вознесен, мудр!» Ученые предполагают, что слово ‘алийй (‘высокий’, ‘возвышенный’) в этом контексте относится к ‘Али ибн Абу Талибу [287]. Ал-Кумми утверждает, что Коран изменили, избрав один стиль декламации вместо другого, и что в нем содержится материал, не согласующийся с Откровением [288]. Более того, говорят, что копия Фатимы была в три раза объемнее современного текста и не содержала ни

³ *Ка’им* — ожидаемый член «семьи Пророка», который должен подняться (*кама*) против незаконной власти и восстановить справедливость (*примеч. ред.*).

одного стиля декламации, принятого впоследствии [289].

Кроме того, только *А'имма* (цепочка шиитских имамов), как считается, располагают всем текстом Корана [290], включая две пропавшие суры об *Ахл ал-байт*: суру *ал-Валайа* и суру *ан-Нурайн* [291]. Они состоят из коранических аятов, взятых из различных сур с некоторыми дополнениями и изменениями. Некоторые шииты верят, что эти свидетельства были сфабрикованы, и в шиитских справочных изданиях для них не приводится никаких источников [292].

В их аутентичности заставляет усомниться также множество стилистических ошибок [293]. Более того, 'Али, правивший несколько лет после 'Усмана, а затем его сын ал-Хасан, правивший несколько месяцев после него, могли бы исправить любые ошибки либо восстановить правильный порядок, если бы в тексте были какие-либо изменения. Более того, 'Али был согласен с 'Усманом, поддерживал его проект по составлению книги, а также защищал от бунтовщиков [294].

Многие шииты также отвергают теорию изменения Корана, утверждая, что её доказательства поддельные [295], содержат стилистические и языковые ошибки [296], а название суры *ан-Нурайн* (обозначающее Пророка и 'Али), как известно, было изобретено в седьмом веке хиджры (XII в. н. э.) [297]. Некоторые свидетельства все же признают-

ся аутентичными, несмотря на то, что они указывают на изменения в тексте. Однако эти изменения истолковываются как комментарии к тексту, а не как часть Корана [298]. Действительно, все копии, существующие на сегодня, совершенно идентичны. Те, что были напечатаны в Египте, были одобрены и перепечатаны в Иране и других странах без всяких изменений, дополнений или пропусков. Они одинаковы по способу декламации и орфографии, хотя смыслы и толкования могут различаться.

Два предполагаемых эпизода, вызывающих сомнения

Перед завершением этой главы было бы уместно проанализировать два предполагаемых эпизода, якобы «вызывающих сомнения» в авторитетности коранического текста. Первый — это история о *гараник*, которую обсуждали многие авторы [299]. Сообщается, что Пророк читал в Макке сурю 53 и, дочитывая её до конца, совершил земной поклон после слова *йасджудун* ('они падают ниц'). [Этот поклон называется *садждат ат-тилава*]. Те, кто молился вместе с ним, включая некоторых немусульман, повторили этот поклон [300]. Некоторые мусульмане, эмигрировавшие в Абиссинию, вернулись в Макку, услышав, что макканцы при-

няли ислам после того, как совершили этот поклон [301].

Это событие признается достоверным. Однако некоторые авторы связывают его с рассказом об *ал-гараник*⁴, согласно которому Пророк, цитируя айаты 53: 10–20, добавил: «*Тилка ал-гараник ал-’ула ва инна шафа’атахунна ла туртаджа*» [302] («Таковы *ал-гараник*, на чье заступничество можно уповать»). Услышав это добавление, Джибрил передал Пророку Откровение с требованием немедленно аннулировать этот аят. Более того, некоторые комментаторы Корана приписывают его Сатане, который вмешивался в процесс откровения. Однако этот рассказ — выдумка, поскольку появляется лишь во времена последователей. Ни одна из его версий не приписывается ни одному из сподвижников, не говоря уже о самом Пророке [303]. В связи с этим ар-Рази утверждает, что этот рассказ изобрели враги ислама [304].

Его упоминание во многих комментариях к Корану ничем не отличается от упоминания *Исра’илийят* (рассказов или объяснений, позаимствованных у иудеев для объяснения определенных событий, упомянутых в Коране и хадисах). Ал-Кади ‘Ийад отвергает его по двум причинам: во-первых, он безоснователен, туманен, противоре-

⁴ В западной традиции данные строки стали известны под названием «сатанинские айаты» (*примеч. ред.*).

чив и не восходит ни к одному из сподвижников, а во-вторых, его контекст противоречит идее непогрешимости Пророка, ведь Сатана не может влиять на него, а сам Пророк никогда бы не пожелал славить ложных богов ни намеренно, ни по ошибке. Это доказывается его заявлением: «Воистину глаза мои спят, но не мое сердце». Ал-Кади 'Ияд добавляет, что слова приведенного рассказа отличаются по стилю и кажутся чуждыми Корану и что ни один из врагов ислама не говорил, что использовал его против Корана.

Более того, ни один из новообращенных мусульман не вернулся к язычеству, как это было после *Исра'* (ночного путешествия Пророка в Иерусалим, а также восхождения на небеса, причем и то и другое произошло в духовном виде). В дополнение к этому племена курайш и сакиф обещали Пророку, что примут ислам, если он выразит благосклонность к их идолам. Но он отказался, что также доказывает ложность рассказа [305].

Согласно ал-Кади 'Ияду, если бы он был достоверен, лучше всего было бы истолковывать слово *ал-гараник* как «ангелы», поскольку возлагаются надежды на их заступничество. Однако когда многобожники начали ассоциировать гараник со своими идолами, аят был аннулирован [306]. Отметая этот рассказ, ар-Рази отмечает, что он противоречит Корану, Сунне и здравому смыслу. Во-первых, он приводит цитаты из Корана:

А если бы он изрек на Нас какие-нибудь речения, мы взяли бы его за правую руку, а потом рассекли бы у него сердечную артерию, и не нашлось бы среди вас ни одного, кто бы удержал от него (69: 44–47).

Скажи:

Не быть тому, что я заменю его по своей воле. Я следую только за тем, что открывается мне. Я боюсь, если послушаюсь Господа моего, наказания дня великого (10: 15).

И говорит он не по пристрастию. Это только Откровение, которое ниспосылается (53: 3–4).

И близки они были к тому, чтобы соблазнить тебя от того, что Мы внушили тебе, чтобы ты измыслил на Нас другое. А тогда они взяли бы тебя своим другом. И если бы Мы тебя не подкрепили, — ты был близок склониться к ним хотя бы немного (17: 73–74).

И сказали те, которые не веруют: «Чтобы был ему ниспослан Коран за один раз!» Так это — для того, чтобы укрепить им твое сердце, и Мы читали его по порядку (25: 32).

Мы дадим прочесть тебе, и ты не забудешь (87: 6). Во-вторых, он сообщает, что Ибн Хузайма (ум. 311/923) сказал, что историю выдумали *занадика* ('атеисты'). В своей книге на эту тему он приводит высказывание ал-Байхаки: «Этот рассказ передан

недостоверно, и его передатчики отвергаются». Он также отмечает, что у ал-Бухари эта история не упоминается [307].

В-третьих, ар-Рази пишет, что восхваление идолов — это неверие. Такого нельзя приписать Пророку, который не позволил бы себе молиться в Ка'абе, пока её не очистили от всех следов идолопоклонничества. Также он добавляет, что Аллах сразу предотвратил бы любые происки Сатаны, вместо того чтобы допустить их и исправить постфактум. Ар-Рази также отвергает возможность того, что Пророк добавил или упустил какую-либо часть Откровения [308]. Более того, слово *йансаху* в аяте 22: 53 следует понимать в прямом смысле (т. е. *изала*), а не как имеющее отношение к терминам *насах* и *мансух* [309]. В дополнение к этому слово *таманна* в этом контексте может обозначать надежду [310], хотя оно имеет также значение 'декламировать' [311]. Ибн Хашим упоминает только, что мухаджиры вернулись в Макку [312].

Ибн Касир также отказывается принять данный рассказ. Он пишет, что, несмотря на множество слабых версий, его следует отвергнуть, поскольку слабый хадис отвергается всегда, сколько бы раз его не передавали [313]. Мухаммад 'Абду отмечает, что ни в поэзии, ни в речах нет ни одного достоверного свидетельства в пользу того, что в доисламские времена арабы называли своих идолов словом *гурнук* или *гурник* (мн. ч. *гараник*).

Кроме того, проведя лексикографическое исследование значения этих слов, он делает вывод, что ни одно из них не имеет отношения к этим идолам [314].

Согласно второму рассказу, некоторые писцы обманули Пророка, изменив окончания аятов, и Пророк решил не спорить с ними. Он принял изменения на том основании, что не имеет значения, писать ли *самиун алим* или *алимун сами* [315]. Эту историю ассоциируют с 'Абд Аллахом ибн Абу ас-Сархом, который, как сообщается, в итоге покинул ислам, вернулся в Макку и сказал, что записывал, что хотел.

Согласно другой версии, когда Пророк прочитал аяты 23: 12–14 и попросил Ибн Абу ас-Санха записать их, тот сказал: «*фа табарака Аллаху ахсану ал-халикин*». Затем Пророк сказал: «Так это и было ниспослано». В ответ на это писец вышел из ислама и сказал, что этот аят был ниспослан ему так же, как и Пророку [316]. После завоевания Макки Пророк приказал казнить его. Однако этот рассказ безоснователен, поскольку не упомянут ни в одном из надежных ранних источников, включая книги о походах (*кутуб ал-магази*) и жизнеописание Пророка под авторством Ибн Хишама. Впервые он приводится со ссылкой на авторитет Ибн ал-Калби (ум. 146/763) и ал-Вакиди (ум. 207/822) [317]. Но оба они обвинялись во лжи [318]. Такие же действия приписывают 'Абд Алла-

ху ибн Абу Хаталу [319] и бывшему христианину, который внес исправления в Коран и вернулся к христианству. Рассказывают также, что его могила много раз извергала его тело из-за содеянного [320].

Сама история, однако, является выдумкой и не имеет под собой оснований. Трудно поверить, что Коран, который Пророк и многие сподвижники помнили наизусть, а также нередко хранили в виде личных рукописей, можно было изменить, тем более без согласия Пророка. Сам Пророк поправил ал-Бара' ибн 'Азиба, который ошибся лишь в одном слове, читая выученные айаты перед сном. С учетом всего этого Пророк не допустил бы никаких изменений в кораническом тексте [321]. Более того, завершающие айаты (*ал-фавасил*) вносят важный вклад в стилистическую красоту Корана. Писцы совершенно одинаково пишут все окончания айатов (*фасила*), хотя говорят, что они расходились в написании слова *ат-табут* (в разных написаниях оно заканчивалось на буквы *та'* или *ха'*).

В надежных источниках упоминается, что 'Абд Аллах ибн Абу ас-Сарх, один из писцов Откровения, вышел из ислама и бежал из Мадины в Макку к своей семье. Но когда Пророк приказал казнить его после захвата Макки, 'Усман попросил Пророка принять его покаяние. Пророк согласился. Даже если Абу ас-Сарх, выйдя из ислама, действительно сказал, что изменил Коран, его утверждение не

более правдоподобно, чем слова ар-Раххала ибн 'Унфувы, который, будучи послан к бану ханифа (племени Мусайлимы), примкнул к Мусайлиме. Там он сказал, что Пророк согласился разделить свою миссию с Мусайлимой, и некоторые последовали за ним [322].

Также трудно поверить, что Пророка смогли обмануть трижды, если вспомнить его высказывание: «Верующего не ужалят дважды из одной и той же норы» [323].

В завершение скажем, что сподвижники Пророка помнили Коран наизусть, а назначенные им писцы вели записи еще при жизни Пророка. Абу Бакр собрал эти записи в единую книгу и расположил айаты и суры в соответствии с Откровением и с тем, как они были упорядочены в найденных записях и в памяти хафизов. Эта копия хранилась у него, затем перешла к 'Умару, а после его смерти — к его дочери Хафсе, поскольку на тот момент 'Усман еще не стал халифом. Когда начались расхождения между *курра*', 'Усман с согласия сподвижников велел изготовить копии на основе кодекса Абу Бакра, а затем отправить их в основные города вместе с чтецами, чтобы учить людей.

Коран был принят и непрерывно передавался из поколения в поколение. Таким образом, копии, имеющиеся в нашем распоряжении сегодня, — это полные записи текста Корана без изменений, добавлений или опущений. Мы не можем принимать

неясные, слабые или выдуманные свидетельства, поскольку любые сведения, относящиеся к тексту Корана, должны быть подтверждены непрерывной цепочкой передатчиков. Хотя отмена некоторых аятов при жизни Пророка не влияет на достоверность Корана, все приводимые примеры аннулированных аятов, изученные в данной главе, признаны безосновательными. То же касается рассказов об *ал-гараник* и о писцах, изменивших окончания аятов.

Примечания к главе 2

1. Сообщается, что для этого использовали пальмовые стебли (*'усуб*), тонкие белые камни (*лихаф*), доски (*алвах*) и лопаточные кости (*актаф*). См.: Бухари, т. 6, с. 478 и 481. Подробнее на с. 39–40 настоящей книги.

2. Ал-Багави, *Шарх ас-Сунна*, т. 4, с. 522.

3. Ал-Бухари, т. 6, с. 480.

4. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 22; *Китаб ал-вузара' ва ал-куттаб*, с. 12–14; *ал-Бидайа ва ал-нихайа*, т. 5, с. 339–355; *ал-'Икд ал-фарид*, т. 4, с. 245–247.

5. *Ал-Муснад*, т. 6, с. 250; *Китаб ал-масахиф*, с. 3; ал-Джахшийари, *Китаб ал-вузара' ва ал-куттаб*, с. 12–14; *Ал-бидайа ва ан-нихайа*, т. 5, с. 339–355; *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 22; *ал-'Икд ал-фарид*, т. 4, с. 245–254.

6. *Ал-Бидайа ва ан-нихайа*, т. 5, с. 339–355.

7. *Ма' ал-масахиф*, с. 15–18.

8. *Куттаб ан-Набийй*, 3-е изд. (Бейрут, 1981).

9. *Китаб ал-вузара' ва ал-куттаб*, с. 12; *ал-Бидайа ва ан-нихайа*, т. 7, с. 145; *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 22.

10. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 22.
11. Ан-Наса'и, *Фада'ил ал-Кур'ан*, с. 72; ал-Хатиб ал-Багдади, *Такйид ал-'илм*, с. 29–32.
12. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 13; *Шарх ас-Сунна*, т. 5, с. 521–522.
13. *Китаб ал-масахиф*, с. 50–88; *ал-Исаба фи тамйиз ас-сахаба*, т. 2, с. 489; *Materials*, с. 20–238.
14. *Манахил*, т. 1, с. 245.
15. *Бухари* (т. 6, с. 487) добавляет эти два имени в список, приведенный в *Манахил*.
16. См., например: ал-Багави, *Шарх ас-Сунна*, т. 4, с. 518.
17. Ан-Навави, *Сахих Муслим би шарх ан-Навави*, т. 7, с. 184.
18. *Шарх ас-Сунна*, т. 5, с. 519.
19. См.: *The Collection of the Quran*, passim. Дальнейшее обсуждение данного вопроса см. на с. 49.
20. *Куртуби*, т. 1, с. 50. Дальнейшая дискуссия о количестве убитых на с. 38–39.
21. *Тарих ат-Табари*, т. 2, с. 545–549; ал-Вакиди, *Магази*, т. 1, с. 346–350; *ал-Камил*, т. 2, с. 171–172; *Бухари*, т. 5, с. 287–288.
22. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 13.
23. *Бухари*, т. 6, с. 478.
24. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 10–16.
25. Табари, *Тафсир*, т. 1, с. 21; *Иткан*, т. 1, с. 102; *ал-Масахиф*, с. 21; *ал-Мукни'*, с. 8.
26. *Бухари*, т. 6, с. 479.
27. *Ал-Камил*, т. 3, с. 111–112.
28. Дальнейшее обсуждение в главе 5.
29. *Бухари*, т. 6, с. 479.
30. Там же.

31. *Ал-бидайа ва ан-нихайа*, т. 7, с. 171.
32. *Ал-Камил*, т. 3, с. 112. Взгляды шиитских источников на роль 'Али приведены на с. 58 настоящей книги.
33. *Манахил*, т. 1, с. 260–261.
34. Там же, т. 1, с. 257–260.
35. *Шарх ас-Сунна*, т. 5, с. 525–526. Со ссылкой на авторитет 'Абд Аллаха ибн Мас'уда сообщается, что он стал свидетелем окончательного Откровения.
36. Т. 6, с. 479. См. также: *ал-Камил*, т. 3, с. 112.
37. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 19; *ал-Масахиф*, с. 25–26.
38. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 19.
39. Там же; *ал-Масахиф*, с. 25–26.
40. *Бухари*, т. 6, с. 479.
41. *Ал-масахиф*, с. 11.
42. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 19.
43. Там же. Современные попытки определить остальных писцов описаны в *Ма' ал-масахиф*, с. 92; *Дирасат фи ас-сакафа ал-исламиййа*, с. 59.
44. *Ал-Муснад*, т. 5, с. 325, *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 19; *Куртуби*, т. 1, с. 52–53; Ибн Са'д, *ат-Табакат*, т. 2, с. 444.
45. *Ал-Масахиф*, с. 18; *Куртуби*, т. 1, с. 52–53; *ат-Тамхид ва ал-Байан фи мактал аш-шахид 'Усман*. Автор, Мухаммад ибн Йахйа ибн Абу Бакр, добавляет: «Но последователи Ибн Мас'уд не соглашались с ним. Тогда Ибн Мас'уд попросил у 'Усмана разрешение вернуться в Мадину, поскольку не желал оставаться в Куфе. Ему позволили вернуться, и он прибыл в Мадину за несколько месяцев до смерти».
46. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 19.
47. *Бухари*, т. 6, с. 478–481; *Мифтах Ас-Са'ада*, т. 2, с. 292; *ал-Мухаррар ал-ваджиз*, т. 1, с. 64.
48. *Ал-Мухаррар ал-ваджиз*, т. 1, с. 64.

49. Ибн ал-Бакиллани, *ат-Тамхид*, с. 222.

50. *Ал-Ава'ил*, т. 1, с. 214. Автор интерпретирует слово *раkk* как *вараk*, применявшееся в то время для обозначения бумаги. В связи с этим к Пророку приходили с *вараками*, и он велел писцам записывать айаты на них. См.: ал-Байхаки, *ас-Сунан ал-кубра*, т. 6, с. 16.

51. Это явный анахронизм, ведь в Аравии того периода не использовали даже папирус. Вероятно, имеется в виду пергамент.

52. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 16.

53. Там же.

54. Там же.

55. Аз-Зафзаф, *ат-Та'риф би ал-Кур'ан ва ал-хадис*, с. 84–85.

56. Там же.

57. Ас-Са'алиби, *Симар ал-кулуб*, с. 543; *Лата'иф ал-ма'ариф*, с. 160, 218.

58. *Бухари*, т. 6, с. 479.

59. *Ал-Масахиф*, с. 20.

60. Там же, с. 12.

61. *Ал-Масахиф*, с. 35.

62. Там же, с. 34.

63. *Ал-Мукни'*, с. 11; *ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 74.

64. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 20.

65. *Нукат ал-интисар*, с. 359.

66. *Иршад ас-сари*, т. 7, с. 535.

67. *Манахил ал-'ирфан*, т. 1, с. 403.

68. Там же.

69. *Ал-Масахиф*, с. 34; *ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 73.

70. *Тахзиб тарих Димашк*, т. 1, с. 44.

71. *Ал-Бидайа ва ан-нихайа*, т. 3, с. 216.

72. *Ал-Бидайа ва ан-нихайа*, т. 2, с. 20–21.

73. *Ан-Нашр*, т. 1, с. 7.
74. *Тарих ал-Йа'куби*, т. 2, с. 1471.
75. *Ал-Мукни'*, с. 98–131; Абу 'Убайда, *Фада'ил ал-Кур'ан*, с. 264–300.
76. *Манахил*, т. 1, с. 403–404; *Ма' ал-масахиф*, с. 90–91.
77. *Манахил*, т. 1, с. 403–404.
78. *Ат-Тамхид ва ал-байан*, с. 138–139.
79. Абу 'Убайда, *Фада'ил ал-Кур'ан*, с. 264–300; *Ма' ал-масахиф*, с. 89.
80. *Ма' ал-масахиф*, с. 89.
81. *Китаб 'акилат атраб ал-каса'ид*, с. 12; *Ма' ал-масахиф*, с. 89.
82. Табари, *Тафсир*, т. 1, с. 59–61; *Бухари*, т. 6, с. 481; *Китаб ал-масахиф*, с. 11–26.
83. *Тарих ат-Табари*, т. 4, с. 246. Он также упоминает другую версию, где указан 26 г. х.
84. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 17.
85. Там же.
86. Там же.
87. Там же. За ним последовал ал-Касталлани, *Иршад Ас-Сари*, т. 7, с. 534; ас-Суййути, *Иткан*, т. 1, с. 170.
88. *Ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 59.
89. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 17.
90. *Ал-Камил*, т. 3, с. 111–112.
91. Например, Абу ал-Фида', *ал-Мухтасар фи тарих ал-башар*, т. 1, с. 167; Мухаммад ибн Йахья ибн Абу Бакр, *ат-Тамхид ва ал-байан*, с. 50.
92. Например, *Лата'иф ал-ишарат*, т. 1, с. 58.
93. Брокельманн, *History of the Islamic Peoples*, с. 64.
94. *Ал-Масахиф*, с. 13–18.
95. *Гайат ал-нихайа*, т. 1, с. 459.

96. *Ал-Исаба*, т. 2, с. 369; *Тахзиб*, т. 6, с. 28. Ал-'Аскалани приписывает 32/652 г. Абу Ну'айму и 33/653 г. Йахйе ибн Букайру. См.: *Тахзиб ат-тахзих*, как указано выше.

97. *Тарих ат-Табари*, т. 4, с. 308.

98. *Ансаб ал-ашраф*, т. 1, с. 526.

99. *Ар-Рийад ал-мустатаба*, с. 190–192.

100. *Ал-Ма'ариф*, с. 109.

101. *Тарих ал-Ислам*, т. 3, с. 104.

102. *Ал-Исти'аб*, т. 2, с. 324.

103. *Тарих ат-Табари*, т. 4, с. 307.

104. Там же. Ат-Табари добавляет, что другие датируют эти события 26/646 г. Ибн ал-Асир утверждает, что это было в 25/645 г.; *ал-Камил*, т. 3, с. 83.

105. *Тарих ат-Табари*, т. 4, с. 281.

106. *Ал-Камил*, т. 3, с. 111–112.

107. *Тарих ат-Табари*, т. 4, с. 306–307; *ал-Камил*, т. 3, с. 131–133.

108. *Футух ал-булдан*, с. 277–288.

109. *Тарих ат-Табари*, т. 4, с. 306–307; *ал-Камил*, т. 3, с. 131–133.

110. *Ал-Камил*, т. 3, с. 111–112.

111. *Ал-Нашир*, т. 1, с. 7.

112. См. с. 42 настоящей книги.

113. *Ат-Табакат ал-кубра*, т. 3, с. 2.

114. *Иткан*, т. 1, с. 166.

115. Там же.

116. Джеффри, *Concluding Essay*, с. 14; 'Абд ал-Кадир, *Назра амма фи тарих ал-фикх ал-ислами*, с. 90–91.

117. Джеффри, *Concluding Essay*, с. 14–15.

118. 'Абд ал-Кадир, *Назра амма фи тарих ал-фикх ал-ислами*, с. 90–91.

119. Бухари, т. 6, с. 477.

120. *Ал-бидайа ва ан-нихайа*, т. 6, с. 334–340.

121. Там же. См. также с. 44.

122. *Ал-Бурхан фи ‘улум ал-Кур’ан*, т. 1, с. 238.

123. *Ат-Табакат ал-кубра*, т. 3, с. 2.

124. *Иткан*, т. 1, с. 166.

125. Бухари, т. 6, с. 476–477.

126. Там же. Ибн Абу Давуд в своем *ал-Масахиф*, 6, утверждает, что Абу Бакр назначил ‘Умара и Зайда ибн Сабита, чтобы те составили текст Корана, и велел им сидеть около мечети и записывать те айаты, подлинность которых могли засвидетельствовать два человека. Данная версия считается ложной (*Иткан*, т. 1, с. 167). В своей книге *Concluding Essay* (с. 14) Джефффри утверждает, что это противоречие указывает на то, что Абу Бакр не составлял никаких официальных текстов, но, согласно аутентичному повествованию Бухари, это предложение поступило от ‘Умара.

127. Бухари, т. 6, с. 477.

128. *Тарих ат-Табари*, т. 3, с. 281–301.

129. *Ал-бидайа ва ан-нихайа*, т. 6, с. 326.

130. *Джумал футух ал-ислам*, с. 341.

131. *Ал-бидайа ва ан-нихайа*, т. 6, с. 226.

132. Там же.

133. Там же, с. 332.

134. *Concluding Essay*, с. 14.

135. *Тарих ат-Табари*, т. 3, с. 296.

136. *Куртуби*, т. 1, с. 50.

137. *Тарих ат-Табари*, т. 3, с. 296.

138. *Ал-бидайа ва ан-нихайа*, т. 6, с. 340.

139. *Куртуби*, т. 1, с. 50.

140. Бухари, т. 6, с. 477.

141. Бертон, *The Collection of the Quran*, с. 239.
142. Аз-Зухри, *Китаб танзил ал-Кур'ан*, с. 23.
143. *Иткан*, т. 1, с. 38–47; *Куртуби*, т. 1, с. 61; Ибн Таймиййа, *Дака'ик ат-тафсир*, т. 1, с. 13.
144. Более подробная дискуссия представлена на с. 48–52 (глава 2 настоящей книги).
145. *Куртуби*, т. 1, с. 59; *ал-Бурхан*, т. 1, с. 256; *Иткан*, т. 1, с. 176; *Асрар тартиб ал-Кур'ан*, с. 68.
146. *Иткан*, т. 1, с. 179–180.
147. *Ал-Бурхан*, т. 1, с. 237; *Иткан*, т. 1, с. 176.
148. *Ал-Муснад*, т. 1, с. 398–399.
149. *Тартиб муснад Ахмад ибн Ханбал*, т. 18, с. 29; *Сунан Абу Давуд*, т. 2, с. 114–116.
150. *Ал-Хаким*, т. 2, с. 229; *ал-Муршид*, с. 44, 61; *Иткан*, т. 1, с. 172; ср.: *Тартиб Муснад*, т. 18, с. 30.
151. *Сунан Абу Давуд*, т. 1, с. 291; *ал-Хаким*, т. 1, с. 231; *Шарх ас-Сунна*, т. 4, с. 522; *ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 35.
152. *Гара'иб ал-Кур'ан ва рага'иб ал-Фуркан*, т. 1, с. 32.
153. *Шарх ас-Сунна*, т. 4, с. 502.
154. *Ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 45; *Иткан*, т. 1, с. 175.
155. Ибн Хазм, *ал-Ихкам фи усул ал-ахкам*, т. 4, с. 93.
156. *Ал-Бурхан*, т. 1, с. 260; *Асрар тартиб ал-Кур'ан*, с. 71.
157. *Мукаддиматан*, с. 32; *Манахил*, т. 1, с. 248–249.
158. *Ал-Фихрист*, с. 29–30.
159. *Куртуби*, т. 1, с. 60.
160. *Булуг ал-амани*, т. 18, с. 155.
161. *Муснад*, т. 1, с. 329–330.
162. *Ал-Манар*, т. 9, с. 585; *Муснад*, т. 1, с. 330.
163. Хашийа о *Фада'ил ал-Кур'ан*, с. 12; *Муснад*, т. 1, с. 330.

164. *Ал-Манар*, т. 9, с. 585. В хадисе поименно упоминаются различные суры. Так, поверхностный взгляд на одну главу из одного источника (*Сунан Ибн Маджах*, т. 2, с. 120–139) позволяет увидеть не менее 26 таких отсылок.

165. *Бухари*, т. 6, с. 485–486.

166. *Фада'ил ал-Кур'ан*, с. 12.

167. *Ал-Хатиб, ал-Кифайа фи 'илм ар-ривайа*, с. 432.

168. *Ибн Касир, Фада'ил ал-Кур'ан*, с. 25.

169. *Куртуби, ал-Джами' ли ахкам ал-Кур'ан*, т. 1, с. 53.

170. *Ал-Джами' ли ахкам ал-Кур'ан*, т. 1, с. 60.

171. *Ал-Бурхан фи 'улум ал-Кур'ан*, т. 1, с. 238.

172. Опубликовано под названием: *Асрар Тартиб ал-Кур'ан*, ред. 'Абд ал-Кадир Ахмад 'Ата', 2-е изд. (Каир, 1398/1978 г.). Он также составил короткий трактат на эту тему под названием *Марасид ал-мамали' фи танасуб ал-макати' ва ал-матали'* — Библиотека Честера Битти, Дублин, MS.S112, с. 114–117.

173. См., например: *Хиджази, ал-Вахда ал-мауду'ийа фи ал-Кур'ан ал-карим*; *ал-Касим, ал-И'джаз ал-байани фи тартиб айат ал-Кур'ан ал-карим ва суварих*.

174. *Иткан*, т. 1, с. 172; Мьюир, *The Quran*, с. 37 — автор утверждает, что это действительно были признанные суры (главы).

175. *Бухари*, т. 6, с. 46.

176. *Куртуби*, т. 1, с. 60.

177. *Ал-Мабани*, с. 41; *Куртуби*, т. 1, с. 60–61.

178. Тот, кто умирает, не оставив ни сына, ни отца. См.: *Куртуби*, т. 5, с. 28–29, 76–78.

179. *Муснад*, т. 1, с. 231; *Иткан*, т. 1, с. 173.

180. *Мишкат ал-масабих* (перевод на английский), т. 2, с. 458.
181. *Тартиб ал-Муснад*, т. 18, с. 9.
182. Там же, т. 18, с. 8.
183. Там же, т. 18, с. 9.
184. *Иткан*, т. 1, с. 174.
185. *Иткан*, т. 1, с. 172–176.
186. *Бухари*, т. 6, с. 48. Перевод Йусуфа 'Али с изменениями.
187. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 16; *Иткан*, т. 1, с. 101.
188. *Ал-Масахиф*, с. 9; *Мукаддиматан*, с. 35.
189. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 11; *Бухари*, т. 6, с. 479–480; *Мишкат ал-масабих*, т. 2, с. 470, перевод на английский Дж. Робсона.
190. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 21.
191. *Фада'ил ал-Кур'ан*, с. 15.
192. Ср.: *Муснад*, т. 3, с. 163–164.
193. *Ал-Масахиф*, 30. В другой версии Ибн Абу Давуд относит эти события к 'Усману (см. с. 31), который предложил завершать последнюю ниспосланную суру этими двумя аятами.
194. *Ал-Банна*, *Булуғ ал-амани*, т. 18, с. 173. Ахмад Шакир отвергает эту версию, поскольку она относится к категории *мункар шаз*, а не *мутаватир*, см.: *Муснад*, т. 3, с. 163–164.
195. *Ал-Масахиф*, т. 9, с. 128–129; *ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 56; *Тартиб ал-муснад*, т. 18, с. 173. Автор *Булуғ ал-амани*, т. 18, с. 54–55 и 173–174, принимает эту версию как достоверный хадис, принятый ал-Хакимом.
196. *Тартиб ал-муснад*, т. 18, с. 54.
197. Там же, с. 174. Это сообщение считается достоверным. См.: *Булуғ ал-амани*, с. 174–175.

198. *Тартиб ал-муснад*, т. 18, с. 156–158.
199. *Фада'ил ал-Кур'ан*, с. 63.
200. Ибн Хазм, *ал-Ихкам фи усул ал-ахкам*, т. 6, с. 832.
201. Куртуби, *Тафсир*, т. 1, с. 56.
202. *Нукат ал-интисар*, с. 331.
203. Кур'ан, 5: 17.
204. Ан-Наса'и, *Фада'ил ал-Кур'ан*, с. 101.
205. Ал-Балазури, *Ансаб ал-ашраф*, часть IV, т. 1, с. 489.
206. *Китаб ал-масахиф*, с. 5.
207. *Ма'рифат ал-курра' ал-кибар*, с. 29–39; *Иткан*, т. 1, с. 201–204.
208. Некоторые из них известны поименно. Что касается анонимных *курра'*, о них нет точной информации кроме того, что 70 из них были убиты в 5 г. х. См.: *Бухари*, т. 5, с. 287–288.
209. *Иткан*, т. 1, с. 200.
210. Ибн ал-Бакиллани, *И'джаз ал-Кур'ан*, с. 33–50.
211. *Шарх ас-Сунна*, т. 4, с. 19–31; ан-Наса'и, т. 2, с. 120–139.
212. *Шарх ас-Сунна*, т. 4, с. 427–499.
213. Там же, с. 427–436.
214. Коран, с. 38.
215. *Ал-Муснад*, т. 10, с. 43; ан-Наса'и, *Фада'ил ал-Кур'ан*, с. 101–103.
216. *Бухари*, т. 6, с. 488.
217. *Нукат ал-интисар*, с. 70–76; *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 46–54.
218. Ал-Багави в *Шарх ас-Сунна*, т. 4, с. 428, говорит: «*Кулл шай' ин джама'таху фа кад кара'таху*».
219. М. А. Шабан, *Islamic History: A New Interpretation*, т. 1, с. 23, 50–51.
220. См. с. 36–38 настоящей книги.

221. *Лисан ал-'араб*, т. 9, с. 186.

222. Там же.

223. *Муснад*, т. 10, с. 110–111.

224. Бухари, т. 4, с. 146.

225. *Диван Имру' ал-Кайса*, с. 88.

226. *Concluding Essay*, с. 46.

227. *Иткан*, т. 1, с. 166. Ас-Суйути утверждает, что цепочка передатчиков этого сообщения прерывалась (*мункати*).

228. Мартин Хайндс, «The Siffin Arbitration Agreement», *Journal of Semitic Studies*, с. 17 и 95–96.

229. Ал-Джувайни, *ал-Бурхан фи усул ал-фикх*, т. 2, с. 1293–1300; ал-Газали, *ал-Мустасфа*, т. 1, с. 123–124; Ибн Хазм, *ал-Ихкам фи усул ал-ахкам*, т. 1, р. 440–441; *Мафатих ал-гайб*, т. 1, с. 432–433.

230. За исключением ученых-му'тазилитов, отвергавших теорию *насха*. См.: *Мафатих ал-гайб*, т. 1, с. 435; ал-Джувайни, *ал-Бурхан фи усул ал-фикх*, т. 2, с. 1312.

231. *Ал-Ихкам фи усул ал-ахкам*, т. 2, с. 263; *Мафатих ал-гайб*, т. 1, с. 435; ал-Амиди, *ал-Ихкам*, т. 2, с. 264.

232. *Иткан*, т. 3, с. 74. Цепочка передатчиков слабая, как отмечает ал-Гамари, *Заук ал-халава*, с. 11.

233. *Иткан*, т. 3, с. 72. Цепочка передатчиков недовольна. См.: *Заук ал-халава*, с. 12.

234. *Ал-Идах*, 46; *Иткан*, т. 3, с. 72.

235. *Иткан*, т. 3, с. 75.

236. *Ал-Идах*, с. 72.

237. *Даук ал-халава*, с. 18–19. Ал-Гамари приписывает его Мусаннафу 'Абд ар-Раззак. Он добавляет, что это сообщение отвергается, и считает его ложным и противоречащим Корану.

238. *Иткан*, т. 3, с. 75.

239. *Ар-Рауд ал-унуф*, т. 6, с. 206–207.
240. *Ал-Кира'ат ва ал-лахаджат*, с. 81.
241. Ан-Навави, *Сахих Муслим би шарх ан-Навави*, т. 10, с. 29–30.
242. Ал-Кайси, *Ал-Идах ли насих ал-Кур'ан ва мансухих*, с. 45.
243. Там же, с. 44.
244. *Иткан*, т. 3, с. 63.
245. *Ахкам ал-Кур'ан*, т. 2, с. 125.
246. *Мушкил ал-асар*, т. 3, с. 6.
247. *Ал-Насих ва ал-мансух*, с. 11.
248. *Ал-Кира'ат ва ал-лахаджат*, с. 86.
249. *Иткан*, т. 3, с. 72.
250. *Фатх ал-Бари*, т. 12, с. 117–120.
251. Там же, т. 12, с. 117.
252. *Мушкил ал-асар*, т. 3, с. 2.
253. *Ал-Кира'ат ва ал-лахаджат*, с. 84–85.
254. *Фатх ал-Бари*, т. 12, с. 143.
255. *Даук ал-халава*, с. 17. Термин *мункар* обозначает хадис, переданный слабой цепочкой и противоречащий более аутентичной информации.
256. *Иткан*, т. 3, с. 76. Слово *шайх* в данном контексте обозначает старика.
257. *Даук ал-халава*, с. 17–18.
258. Там же, с. 18.
259. *Ал-Хаким*, т. 2, с. 224; *Иткан*, т. 3, с. 73. Убайй ибн Ка'б говорил, что Пророк читал ему суру 98 с этим добавлением.
260. *Ар-Рауд ал-унуф*, т. 2, с. 176.
261. *Бухари*, т. 6, с. 256–257.
262. *Фатх ал-Бари*, т. 11, с. 213.
263. Там же; *Мишкат ал-масабих*, т. 2, с. 671.

264. *Рух ал-ма'ани*, т. 30, с. 208.

265. *Ал-Кира'ат ва ал-лахаджат*, с. 80.

266. *Ал-мусаббихат* — это такие суры, которые начинаются с *тасбиха* (прославления), например, суры 61 и 62.

267. *Иткан*, т. 3, с. 74; *Бурхан*, т. 2, с. 37.

268. *Иткан*, т. 3, с. 74. Сообщение недостоверно, поскольку цепочка передатчиков прерывалась. См.: *Даук ал-халава*, с. 13.

269. *Иткан*, т. 3, с. 64.

270. Там же.

271. Там же, т. 3, с. 73. Хадис недостоверен, поскольку цепочка включает двух неизвестных передатчиков. *Даук ал-халава*, с. 14.

272. *Иткан*, т. 3, с. 75. Ал-Гамари утверждает, что так называемая *Сурат ал-хафад* была составлена 'Умаром. *Даук ал-халава*, с. 19.

273. *Нукат ал-интисар*, с. 103–104; *Иткан*, т. 3, с. 75.

274. Мустафа Зайд, *ал-Насх фи ал-Кур'ан ал-карим*, т. 1, с. 282–283. В поддержку этой точки зрения он цитирует *Тафсир* ат-Табари, т. 2, с. 480, где сказано, что Аллах мог бы заставить своего Пророка забыть некоторые ниспосланные айаты. В своей работе *Мин кадайа ал-Кур'ан*, с. 235–236, 'Абд ал-Карим ал-Хатиб предполагает, что в последней версии Откровения некоторые айаты были перемещены в другие суры вместо того, чтобы удаляться. Но он не цитирует никаких источников в поддержку этого утверждения.

275. *Ал-Иткан*, т. 3, с. 75; *Бурхан*, т. 2, с. 36; *ал-Кира'ат ва ал-лахаджат*, с. 77; *Мабахис фи 'улум ал-Кур'ан*, с. 266; *Даук ал-халава*, с. 19–20.

276. Ат-Туси, *ат-Тибйан фи тафсир ал-Кур'ан*, т. 1, с. 13.

277. Ал-Ху'и, *ал-Байан фи тафсир ал-Кур'ан*, с. 201; *Тафсир ал-Кумми*, т. 1, с. 22–25 (введение редактора, Таййиба ал-Мусави ал-Джаза'ири).

278. Нёльдеке, *Geschichte des Qorans*, т. 1, с. 234–261.

279. Бертон, *The Collection of the Quran*, с. 238.

280. Вансброу, *Quranic Studies*, с. 197.

281. *Ал-Усул мин ал-кафи*, т. 2, с. 631–634; *Усул ал-кафи*, ред. 'Абд ал-Хусайн ибн ал-Музаффар, т. 11, ч. V, с. 178–204.

282. *Ал-Усул мин ал-кафи*, т. 2, с. 634.

283. Там же.

284. Там же, с. 633.

285. *Рух ал-ма'ани*, т. 1, с. 24.

286. Там же.

287. *Тафсир ал-Кумми*, т. 1, с. 28–29.

288. Там же, т. 5. Редактор, ал-Мусави ал-Джаза'ири, согласен с автором и приводит пример предполагаемого опущения фразы *фи 'Алийй* после слов «О Посланник! Возвести то, что ниспослано тебе от твоего Господа» (т. 5, с. 70).

289. *Усул ал-кафи*, т. 2, ч. 5, с. 199–204.

290. Там же, с. 178–181.

291. Нёльдеке, *Geschichte des Qorans*, т. 2, с. 102–103; *Мухтасар ат-тухфа ал-иснай 'ашриййа*, введение Мухибб ад-дина ал-Хатиба, с. 31.

292. *Тафсир Ала' ар-Рахман*, введение автора, с. 16–17.

293. Там же.

294. *Ал-Камил*, т. 3, с. 112.

295. Ат-Туси, *Ат-тибйан фи тафсир ал-Кур'ан*, т. 1, с. 3; *Тафсир Ала' ар-Рахман*, с. 17–18; ат-Табраси, *Мад-жма' ал-байан фи тафсир ал-Кур'ан*, т. 1, с. 15; *Нукат ал-интисар*, с. 365.

296. *Тафсир Ала' ар-Рахман*, с. 16–17; Дараз, *Мадхал*, с. 40.

297. Дараз, *Мадхал*, с. 40.

298. *Тафсир Ала' ар-Рахман*, с. 18–19.

299. См., например, ар-Рази, *Мафатих ал-гайб*, т. 23, с. 49–56; 'Ийад, *аш-Шифа*, т. 2, с. 282–305; Ибн Касир, *Тафсир*, т. 3, с. 229–281; ал-Касими, *Тафсир*, т. 12, с. 36–57; Саййид Кутб, *Фи зилал ал-Кур'ан*, т. 4, с. 2431–2436; 'Абд ал-Карим ал-Хатиб, *ат-Тафсир ал-Кур'ани*, т. 3, с. 1061–1085; ал-Албани, *Насб ал-маджаник ли насб киссат ал-гараник*; А. М. Ахсан, "The 'Satanic' Verses and Orientalism", *Hamdard Islamicus* 5, № 1 (Весна 1982): с. 27–36. См. также: Белл и Ватт, *Introduction to the Quran*, с. 88–89, Ватт, *Muhammad at Mecca*, с. 101–109; Лихтенштэдтер, "A Note on the Gharaniq and related Quranic Problems", *Israel Oriental Studies*, no. 5 (1975): с. 54–61; Бертон, "Those are the high-flying cranes", *JC*, № 15 (1970): с. 246–265.

300. *Бухари*, т. 6, с. 363; *Тирмизи*, т. 3, с. 58.

301. *Сурат Ибн Хишам*, т. 3, с. 330–333.

302. Табари, *Тафсир*, т. 17, с. 186–190, 3-е изд., 1388/1968 АС (неотред. версия).

303. Ибн Касир, *Тафсир*, т. 3, с. 229–231; *аш-Шифа'*, т. 2, с. 289.

304. *Мафатих ал-гайб*, т. 23, с. 51.

305. *Аш-Шифа'*, т. 2, с. 289–297.

306. Там же, с. 302.

307. *Мафатих ал-гайб*, т. 23, с. 51.

308. *Мафатих ал-гайб*, т. 23, с. 51.
309. Там же, т. 23, с. 52 и с. 56.
310. Там же, т. 23, с. 51; *Тафсир ал-Касими*, т. 12, с. 46–47.
311. *Тафсир ал-Касими*, т. 12, с. 47.
312. *Сурат Ибн Хишам*, т. 3, с. 330–333. Однако Мухаммад ибн Исхак передавал этот эпизод с добавлением *ал-гараник*. См.: Табари, *Тафсир*, т. 17, с. 187 (неотр. версия).
313. Ибн Касир, *Тафсир*, т. 3, с. 229–231.
314. *Тафсир ал-Касими*, т. 12, с. 56.
315. *Аш-Шифа'*, т. 2, с. 306; ал-Кади 'Ияд указывает на то, что это сообщение было передано немусульманом и потому должно быть отклонено в первую очередь.
316. Куртуби, т. 7, с. 40.
317. Ал-Вакиди, *Магази*, т. 2, с. 855.
318. Ал-А'зами, *Куттаб ал-Набийй*, с. 89.
319. Ибн Саййи ан-Нас, *'Уйун ал-асар*, т. 2, с. 175–176, 315–316.
320. Ибн Абу Давуд, *Китаб ал-масахиф*, с. 3.
321. *Бухари*, т. 8, с. 216–217.
322. *Тарих ат-Табари*, т. 3, с. 289.
323. *Сунан Ибн Маджа* т. 2, с. 1318, хадисы № 3982-83.

Глава 3

КОДЕКС 'УСМАНА

Копии 'Усмана и их отношение к семи стилям декламации

Включали ли копии, составленные 'Усманом, семь стилей декламации? Ответы могут различаться в зависимости от природы этих стилей. Ибн ал-Джазари пишет, что, по мнению некоторых ученых, эти копии действительно содержат указания на семь стилей декламации. Они утверждают, что мусульманское сообщество (*умма*) не может отказаться от них и что эти копии идентичны кодексу Абу Бакра [1]. Ибн Хазм разделяет эту точку зрения и указывает, что 'Усман не внес никаких изменений и позволил и дальше читать Коран в семи стилях. Он добавляет, что 'Усман стремился объединить мусульман и предоставить им письменные тексты, чтобы исправить ошибки, допущенные *курра*' в личных рукописях, а также создать общий текст для всех мусульман [2]. Ибн

ал-Бакиллани согласен с этим и утверждает, что действия 'Усмана позволили предотвратить неаутентичное чтение Корана и добавление в него комментаторских материалов. Он также пишет, что ни 'Усман, ни другие мусульманские правители не могли усложнить для мусульман то, что Пророк сделал для облегчения их долга. Более того, он говорит, что никто не спорил из-за известных и аутентичных стилей, споры были только по поводу изолированных чтений [3].

Еще ряд ученых утверждают, что 'Усман составил свою копию лишь в одном стиле декламации и отказался от остальных [4]. Ат-Табари поддерживает эту точку зрения и отмечает, что мусульманам лишь позволили читать Коран в семи стилях, но не обязали. Он добавляет, что когда 'Усман узнал о спорах мусульман о декламации Корана, он с согласия уммы велел объединить все стили в один [5]. Ат-Тахави согласен с этим и утверждает, что семь стилей были нужны лишь потому, что многие мусульмане были неграмотны и не могли быстро изменить свои речевые привычки. Он добавляет, что когда их диалекты приблизились к диалекту Пророка и когда большее количество людей научились писать, 'Усман приказал им читать Коран только в одном стиле [6]. Ал-Куртуби приписывает это мнение Суфьяну ибн 'Уйайне, 'Абд Аллаху ибн Вахбу, ат-Табари, ат-Тахави, Ибн 'Абд ал-Барру и многим другим ученым [7].

Наконец, считается, что копии содержат лишь те элементы семи стилей, которые согласуются с орфографией Корана в последней ниспосланной версии [8]. Это мнение приписывается большинству ученых. Итак, копии Корана включают в себя некоторое число стилей декламации — однозначно больше одного, но не все семь [9]. Ибн ал-Джазари отстаивает эту точку зрения, используя аргумент ат-Табари [10]. Ал-'Аскалани согласен с этой точкой зрения и утверждает, что эти тексты содержат неопределенную часть из принятых семи стилей. Он приводит следующий пример: слово *мин* (айат 9: 100) существует в макканской копии, но отсутствует в текстах, отправленных в другие города [11]. Абу Шама цитирует ал-Махдави в поддержку этой версии, считает её наиболее достоверной и приписывает многим авторитетным ученым [12]. Действительно, эта последняя версия кажется наиболее вероятной и приемлемой, поскольку, как подчеркивает ал-'Аскалани, в копиях имеются указания на более чем один стиль декламации [13].

Ученые, отстаивающие существование одного либо нескольких стилей, спорят о том, были ли какие-то из них аннулированы и случилась ли эта отмена при жизни Пророка (как считает большинство), либо во время составления текста 'Усманом. Аргумент состоит в том, что мусульманам позволили сохранить эти стили, хотя не вменили это им

в обязанность. Но когда 'Усман узнал о спорах в общине, он отозвал это разрешение [14].

Однако существование некоторого количества стилей (вплоть до семи) еще не означает, что все они были отражены на письме. Макки ибн Абу Та-либ ал-Кайси утверждает:

Коран был написан одним *харфом*, чтобы свети к минимуму различия (в чтениях) среди мусульман [15].

С этим согласен ал-Багави, считающий, что такое толкование соответствует последней ниспосланной версии [16].

Орфография копий

Копии не содержали ни гласных, ни диакритических точек, поэтому их орфография соответствовала принятой для данного типа письма. Некоторые ученые, включая ад-Дани [17], Ибн ал-'Араби [18], ибн Таймийю [19] и Ибн ал-Джазари [20], утверждают, что это было сделано намеренно, чтобы допустить возможность нескольких стилей декламации. Эта точка зрения предполагает, что арабы, изготовившие эти копии, знали правильные огласовки и точки. Многие авторитетные ученые действительно считают, что арабскому алфавиту всегда были свойственны эти элементы, по

крайней мере точки (*u'джам*) [21]. В поддержку этой позиции приведем два документа, относимые к началу I/VII в. Первый, составленный при халифе 'Умаре в 22/643 г., содержит некоторые буквы с точками — *ха'*, *зал*, *за'*, *шин* и *нун* [22]. Другой, написанный при халифе Му'авии в 58/677 г., был найден в ат-Та'ифе и содержит почти все необходимые точки над буквами [23].

Копии оставались неизменными, пока не возникла потребность в усовершенствовании орфографии и введении огласовок. Таким образом новообращенные мусульмане неарабского происхождения могли читать этот текст без ошибок, с правильными конечными гласными [24]. В период правления Му'авии Зийад, наместник Басры, поручил Абу ал-Асваду ад-Ду'али внести огласовки (*накт ал-и'раб*) в существующие копии [25]. Согласно другим свидетельствам, первым это сделал Йахйя ибн Йамур или Наср ибн 'Асим [26]. Однако ал-Калкашанди утверждает, что большинство ученых сходятся на фигуре Абу ал-Асвада [27], хотя его огласовки обозначали только конечные гласные (*танвины*) [28].

Вторым шагом стало включение диакритических знаков (*накт ал-и'джам*) при 'Абд ал-Малике ибн Марване, который поручил ал-Хаджжаджу (ум. 95/713), наместнику Ирака, назначить ученых, чтобы те различили похожие буквы. Одним из этих ученых был Наср ибн 'Асим, и именно он

представил диакритические точки, чтобы облегчить чтение копий [29]. Огласовки, как и диакритические знаки, представляли собой точки, но отличались цветом: они были красными, тогда как диакритика обозначалась черным цветом [30]. Многие ученые были против любых орфографических изменений и реформ [31], в том числе по той причине, что им было проще читать Коран в оригинале, поскольку декламация опирается на устную передачу [32]. Долгое время такие люди считали подобное облегчение чтения оскорбительным [33].

Третий шаг был предпринят ал-Халилем ибн Ахмадом (ум. 170/786), представившим новую систему знаков (*харакат*). Она была принята не сразу, так как писцам не нравились эти «диакритические точки, связанные с поэзией» (*накт аш-ши'р*). Они не хотели отказываться от системы Абу ал-Асвада ад-Ду'али, к которой привыкли и которую воспринимали как традицию благочестивых предков (*салаф*)¹ [34].

В конце концов система ал-Халила ибн Ахмада взяла верх и заменила систему Абу ал-Асвада ад-Ду'али [35]. Кроме того, он представил новые зна-

¹ Термин *салаф* ('предшественники') обозначает первые три поколения мусульман — сподвижников Пророка (*сахаб*а), последователей (*таби'ун*), а также их потомков (*примеч. ред.*).

ки для обозначения гортанной смычки (*хамза*), удвоения согласного (*ташдид*), выражения желания (*раум*), а также гласного «у» с призвуком «и» (*ишмам*) [36]. Правописание согласных в Коране осталось неизменным, поскольку многие ученые посчитали это недопустимым — текст был передан сподвижниками Пророка именно в таком виде, со строгим порядком следования букв (*таукиф*) [37]. Абу 'Убайд, Малик ибн Анас, Ахмад ибн Ханбал и ал-Байхаки также были против любых изменений [38], как и аз-Замакшари, сказавший, что «правописание *масахиф* — это *сунна*, и потому оно должно остаться неизменным» [39]. Исламские учреждения придерживаются этого взгляда и в наши дни, ведь все копии печатаются в соответствии с традиционными правилами орфографии [40].

Однако некоторые ученые полагали, что эти правила условны и можно создавать копии согласно новым правилам орфографии. Этот взгляд поддерживает Ибн ал-Бакиллани, утверждающий, что в пользу фиксированного правописания не говорят ни Коран, ни Сунна, ни консенсус (*иджма'*), ни аналогия (*кийас*). Таким образом, разрешена любая орфография, отражающая правильное произношение и облегчающая чтение [41]. Ибн Халдун поддерживает эту точку зрения по следующим причинам: искусство правописания само по себе конвенционально. Оно было несовершенным,

когда первые копии Корана составлялись из различных материалов. В целом нет ни одной убедительной причины сохранять старое правописание [42].

Ал-'Изз ибн 'Абд ас-Салам утверждает, что новая орфография не только разрешена, но и необходима (*ваджиб*), чтобы необразованные люди избежали ошибок [43]. Аз-Заркаши, принимающий эту точку зрения, добавляет, что орфография 'Усмана должна быть сохранена как драгоценное наследие [44]. Ал-Мараги согласен с этим и, подобно ал-'Иззу ибн 'Абд ас-Саламу, предпочитает цитировать аяты в соответствии с новой орфографией, поскольку его современники нуждаются в этом больше, чем те, кто жил во времена 'Абд ас-Салама [45].

Однако большинство все же считает, что орфографию изменять недопустимо, поскольку, как говорит Ибн ал-Джазари, она отсылает нас к различным чтениям Корана в соответствии с его ниспосланием в семи стилях [46]. Ад-Дани утверждает, что различия, возникающие из-за сохранения или пропуска определенных букв и слов, связаны с необходимостью сохранить все стили декламации, ниспосланные Пророку и воспринятые его сподвижниками [47].

Наиболее практичным, вероятно, было решение, отраженное в некоторых копиях для обучающихся: слова, написание которых противоречит

современной орфографии, объясняются на полях [48]. Такая система помогает новообращенным мусульманам-неарабам избежать ошибок, сохраняя при этом унаследованную орфографию [49].

Ибн Абу Дауд приписывает ал-Хадждаджу следующие одиннадцать изменений в правописании:

1. 2: 259: Слово *йатасанна* было заменено на *йатасаннах*.
2. 5: 48: *Шари'атан* заменено на *шир'атан*.
3. 10: 22: *Йаншурукум* заменено на *йусаййирукум*.
4. 12: 45: *'Атикум* заменено на *'унабби'укум*.
5. 23: 58–59: *Ли-Ллах* встречается три раза, из них последние два раза это слово заменено на *Аллах*.
6. 26: 116: *Ал-мухраджин* заменено на *ал-марджумин*.
7. 26: 167: *Ал-марджумин* заменено на *ал-мухраджин*.
8. 43: 32: *Ма'а'ишахум* заменено на *ма'ишатахум*.
9. 47: 15: *Йасин* заменено на *асин*.
10. 57: 7: *Иттакау* заменено на *анфаку*.
11. 81: 24: *Занин* заменено на *данин* [50].

Однако это утверждение считается недостоверным по нескольким причинам. Во-первых, не соблюдены требования к иснаду, так как автор ссылается на безымянную книгу своего отца и двух малоизвестных передатчиков [51]. Во-вто-

рых, эти сведения передает только Ибн Абу Дауд, а его ученые заслуги оспаривал даже его отец [52]. В-третьих, ал-Хадждадж возражал бы ему, при его жизни или после его смерти, если бы действительно внес эти изменения в текст [53]. В-четвертых, Ибн Абу Дауд на той же странице пишет, что 'Абд Аллах ибн Зийад попросил Йазида ал-Фариси добавить букву *алиф* в середину и конец слов *калу* и *кану*. Таким образом, в текст пришлось бы добавить две тысячи *алифов* [54]. Ал-Хадждадж выступил против этого, даже несмотря на то, что это не изменило бы смысл текста. Это заставляет еще больше усомниться в том, что он стал бы вносить изменения самостоятельно.

В любом случае, Ибн Мас'уд три раза произносил в аятах 23: 58–59 слово *ли-Ллах*, тогда как иракцы читали *ли-Ллах* в первом случае и *Аллах* в оставшихся двух [55]. В *мусхаф ал-имам* и басрийской копии в первых двух случаях читали *Аллах*, а в третьем — *ли-Ллах* [56]. Таким образом, все эти варианты существовали еще до ал-Хадждаджа, так что он не мог быть ответственным за эти изменения. Сравнение источников показывает, что все изменения в орфографии, приведенные ад-Дани, существовали до ал-Хадждаджа. Наконец, если бы ал-Хадждадж стремился исправить ошибки в тексте, мы бы не ожидали увидеть отражение этих написаний в принятых стилях произношения. Тем не менее они там присутствуют.

Некоторые из *курра'* принимают оба варианта правописания (как в первом примере), тогда как некоторые отвергают их (как в айатах 26: 116 и 167, которые не найдены ни в одном источнике). Однако эти слова писались без точек вплоть до времени жизни ал-Хаджжаджа. Таким образом, их произношение определялось лишь устной передачей, и роль ал-Хаджжаджа сводится лишь к введению диакритических точек в весь текст Корана, а не только в приведенные айаты. Копию продолжили читать в соответствии с устной передачей, а огласовки и точки расставили в соответствии с ней.

Джеффри, считающий, что эти так называемые дополнения привели к созданию «совершенно новой редакции Корана», говорит, что «этот новый текст, распространенный ал-Хаджжаджем, вероятно, был подвергнут более или менее значительным изменениям» [57]. Он преувеличивает роль ал-Хаджжаджа, описанную в *Китаб ал-масахиф* [58], настолько, что утверждает, что «если это так, современный текст основан не на кодексе 'Усмана, а на версии ал-Хаджжаджа ибн Йусуфа» [59]. Однако в действительности ал-Хаджжадж лишь одобрил диакритические точки, представленные учеными, которых он назначил [60]. Он отправил копии кодекса 'Усмана в основные города, включая Каир, наместник которого ('Абд ал-'Азиз ибн Марван) воспринял этот дар как оскорбление, поскольку считал, что не нуждается в нем [61]. Та-

ким образом, ал-Хадждаджу можно приписать лишь добавление диакритических знаков в соответствии с рекомендациями ученых (самому ал-Хадждаджу эту задачу поручил 'Абд ал-Малик ибн Марван) [62].

Следующим шагом после внесения огласовок и диакритических точек стало добавление названий сур с обозначением начала, конца [63], места ниспослания каждой суры [64], а также знака, состоящего из трех точек, в конце каждого айата [65]. Более того, айаты располагались группами по пять (*ахмас*) и десять (*а'шар*) [66] айатов, а затем весь текст был разделен на тридцать частей (*ад-жза'*), каждая часть (*джуз'*) — на две секции (*хизб*), а каждая секция — на четыре четверти (*арба'*) [67]. Кроме того, все эти дополнения были обозначены знаками разного цвета. Но поскольку их необходимо было рисовать от руки, с появлением печатного станка создание новых копий кодекса 'Усмана значительно усложнилось [68]. Более того, в печатных копиях появились новые знаки, такие как обозначения шести типов пауз (*аукаф ат-тилава*), а также паузы для поклонов после чтения определенных айатов (*садждат ат-тилава*). Эти знаки были введены египетскими редакторскими комиссиями, за которыми последовали комиссии из других стран [69].

Копии писались кувфическим шрифтом до конца четвертого (десятого) века [70], когда появи-

лись другие каллиграфические стили, в том числе сулус, а затем и насх, впоследствии ставший основным [71]. *Насх* считается самым красивым из каллиграфических шрифтов для копий Корана. Другие шрифты, такие как *рук'а*, *дивани*, *фариси*, *сийака* и *шикаста*, не подходят, поскольку не предусматривают огласовок, в то время как они необходимы в тексте Корана, чтобы читающий не допускал ошибок [72].

Первая печатная копия, созданная в Венеции в 1530 г., не получила распространения, поскольку была немедленно уничтожена церковными властями [73]. Следующие издания появились в Гамбурге (1649) и Падуе (1698) в виде большого двухтомника, созданного под руководством Марраччи; в Санкт-Петербурге (1787; 1790; 1798) под руководством Маулана 'Усмана; затем в Казани (1803; 1819; 1839) [74]. Первое литографированное издание появилось в Тегеране (1828), а затем в Табризе (1833) [75]. После этого под руководством Флюгеля новые издания появились в Лейпциге (1834; 1842; 1870) и в Индии (1280–81/1863–1865) под руководством Хафиза Мухаммада Махдума и Мавлави Мухаммада 'Абд ал-Хафиза; позднее это издание было пересмотрено Шайхом Мавлави Махбубом 'Али.

В Турции первое печатное издание появилось в 1297/1879 г. на основе каллиграфии Хафиза Османа [76]. Первая копия, напечатанная в полном со-

ответствии с орфографией Османа, была опубликована в Египте в 1308/1866 г.² под руководством Шайха Ридвана ибн Мухаммада ал-Мухаллилати [77]. Первое издание под руководством Машйахата ал-Азхар и комиссии, назначенной королем Фу'адом, появилось в 1337/1918 г. Оно выдержало несколько переизданий и единогласно признается лучшим [78].

Однако все эти издания были напечатаны в соответствии со способом декламации 'Асима в передаче Хафса. Именно этот стиль наиболее распространен по всему мусульманскому миру. Издание, основанное на способе декламации Нафи' в передаче Варша, впервые появилось в 1349/1930 г. [79] в Египте. Эти тексты печатаются куфическим шрифтом либо стандартным *насхом* в Марокко, Тунисе, Алжире, Нигерии, Саудовской Аравии и с недавних пор в Ливии. Стиль Варша является вторым по распространенности после Хафса и часто используется в Северной и Западной Африке и некоторых частях Судана и Египта. Третий по распространенности стиль в некоторых регионах Северной Африки — это стиль Нафи' в передаче Калуна. Первое печатное издание появилось в Тунисе в 1401/1981 г., а затем в Ливии. Наконец, Коран был впервые напечатан в соответствии со стилем Абу

² Вероятно, это опечатка: 1308 г. х. соответствует 1890–1891 гг. (*примеч. ред.*).

'Амра в передаче ад-Дури в Судане в 1398/1978 г. Этот стиль преобладает в Судане, а также используется в некоторых регионах Египта и Чада.

Сегодня именно эти четыре копии коранического текста отражают общепринятые стили публичной декламации в исламском мире. Однако многим чтецам, обучавшимся в ал-Азхаре или учебных заведениях Судана, а также другим специалистам в этой области известны и остальные канонические стили декламации. В наши дни для изучения Корана применяются также новые средства звукозаписи, благодаря которым ведущие *курра'* Египта смогли зафиксировать все канонические стили декламации [80].

В завершение следует отметить, что копии кодекса 'Усмана включают более одного стиля декламации — их орфография смогла вместить в себя множество элементов семи принятых стилей. В результате кодекс 'Усмана полностью соответствует окончательной ниспосланной версии Корана. Письменный текст был записан в соответствии с одним стилем, и разрешение использовать остальные распространяется только на устную декламацию (при условии, что чтеца научили читать именно таким образом). Ранние копии не имели огласовок и точек, и их включение в текст проходило в несколько этапов. С появлением ошибочных чтений эту задачу поручили Абу ал-Асваду ад-Ду'али. Дальнейшие дополнения были внесены

при 'Абд ал-Малике ибн Марване, чтобы облегчить декламацию. Орфография оригинального текста при этом осталась без изменений. Печатные копии Корана, существующие сегодня, отражают четыре преобладающих способа чтения — Хафс, Варш, Калун и ад-Дури.

Примечания к главе 3

1. *Нашр*, т. 1, с. 31.
2. *Ал-Фасл фи ал-милал ва ан-нихал*, т. 2, с. 77.
3. *Муршид ал-ваджиз*, с. 142. Ал-Джа'бури разделяет эту точку зрения и считает её подлинной. См. его работу *Канз ал-Ма'ани*, ф4.
4. Ат-Табари, *Тафсир*, т. 1, с. 63–64; *Мушкил ал-асар*, т. 4, с. 190–191.
5. Ат-Табари, *Тафсир*, т. 1, с. 58–59.
6. *Мушкил ал-асар*, т. 4, с. 190–191.
7. *Куртуби*, т. 1, с. 42–43.
8. *Нашр*, т. 1, с. 31; *Иткан*, т. 1, с. 141–142.
9. *Нашр*, т. 1, с. 31–32.
10. Там же.
11. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 30.
12. *Ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 140–142.
13. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 30.
14. *Шарх ас-Сунна*, т. 4, с. 525–526; *Шарх аз-Зуркани*, т. 2, с. 11–12; ал-Мути'и, *ал-Калимат ал-хисан*, с. 113–114.
15. *Ал-Ибана*, с. 33; *Мунджид*, с. 56.
16. *Шарх ас-Сунна*, т. 4, с. 525.

17. *Ал-Мухкам фи накт ал-Масахиф*, с. 3.

18. *Ал-Авасим мин ал-кавасим*, т. 2, с. 481.

19. *Фатава*, т. 12, с. 100–102.

20. *Нашр*, т. 1, с. 32.

21. *Субх ал-А'ша*, т. 3, с. 151; *Мифтах ас-Са'ада*, т. 2, с. 89; *Кашф аз-зунун*, т. 1, с. 712. Ад-Дани в своей книге *ал-Мухкам*, с. 35, упоминает доисламского автора Аслама ибн Худру, впервые использовавшего диакритические знаки и огласовки.

22. Громанн, *From the World of Arabic Papyri* (Каир, 1952), с. 82, 113–114; ал-Мунаджжид, *Тарих ал-хатт ал-'араби*, с. 37–39, 116, 126; ал-Джаббури, *Асл ал-хатт ал-'араби ва татаввуруху*, с. 107.

23. “Early Islamic Inscriptions Near Taif in the Hijaz”, *JNES*, no. 7 (1948): с. 236–242; ал-Мунаджжид, *Тарих ал-хатт ал-'араби*, с. 101–103.

24. *Ал-Мухкам фи накт ал-масахиф*, с. 3–4, 18–19.

25. Там же, с. 3–4; *ал-Агани*, т. 12, с. 298; *Иткан*, т. 4, с. 160; *ал-Ава'ил*, т. 2, с. 129–130; ал-Анбари, *Нузхат ал-алибба'*, с. 8–11. Он добавляет, что верна точка зрения, согласно которой Абу ал-Асвад был назначен 'Али ибн Абу Талибом.

26. Ад-Дани утверждает, что Йахйя и Наср, вероятно, первыми представили людям *накт*, которым они научились у Абу ал-Асвада (*ал-Мухкам*, с. 5–6). Куртуби добавляет к имени Йахйя имя ал-Хасан (Куртуби, т. 1, с. 63); Суййути упоминает всех троих (Абу ал-Асвада, Йахйю и ал-Хасана), а также Насра, но считает, что правильнее всего было бы приписывать это достижение Абу ал-Асваду (*Иткан*, т. 4, с. 160); *Мифтах ас-са'ада*, т. 2, с. 24.

27. *Ал-Мухкам*, с. 6.

28. *Субх ал-А'ша*, т. 3, с. 156.
29. *Ал-Мухкам*, с. 18–19.
30. Там же, с. 19–20, 22–23.
31. Там же, с. 10–11, где автор упоминает таких авторитетных ученых, как Ибн Мас'уд, Ибн 'Умар, Катада, Ибн Сирийн, Малик ибн Анас и Ахмад ибн Ханбал.
32. Ибн Таймиййа, *Фатава*, т. 12, с. 100–101.
33. Ас-Сули, *Адаб ал-Куттаб*, с. 61.
34. *Ал-мухкам*, с. 22, 43.
35. *Иткан*, т. 4, с. 162.
36. *Ал-мухкам*, с. 6.
37. Там же, с. 17; *Иказ ал-а'лам*, *passim*.
38. Там же, с. 11; *Иткан*, т. 4, с. 146–147; *Мифтах ас-Са'ада*, т. 2, с. 225; *ал-Бурхан фи 'улум ал-Кур'ан*, с. 1379–1388.
39. *Ал-Кашшаф*, т. 3, с. 265.
40. Рустуфадунни, *Тарих ал-Кур'ан ва ал-масахиф*, с. 12; аш-Шинкити, *Иказ ал-а'лам ли вуджуб иттиба' расм ал-мусхаф ал-имам*; ал-Хаддад, *Хуласат ал-нусус ал-джа-лиййа*, с. 11–16; Махлуф, *Унван ал-байан*, с. 72–78.
41. *Тафсир ал-Мараги*, т. 1, с. 13–14.
42. *Ал-Мукаддима*, с. 457.
43. *Ал-Бурхан фи 'улум ал-Кур'ан*, т. 1, с. 379.
44. Там же.
45. *Тафсир ал-Мараги*, т. 1, с. 15.
46. *Нашр*, т. 1, с. 12.
47. *Ал-Мукни'*, с. 114. Примеры — со стр. 91.
48. Этот метод недавно был применен в работах 'Абд ал-Джалила 'Исы, *ал-Мусхаф ал-муйассар* и *Мусхаф ас-шурук ал-муфассар*.

49. Малик ибн Анас, как сообщается, писал масхафы для учеников в стандартной орфографии. См.: ад-Дани, *ал-Мухкам фи накт ал-масахиф*, с. 11.

50. Ал-Масахиф, с. 49–50, 117–118.

51. Там же, с. 117; ал-'Аскалани, *Тахзиб ат-тахзиб*, т. 5, с. 89–115; т. 8, с. 166–167: ал-Бухари, *Китаб ад-ду'а-фа' ас-сагир*, с. 76.

52. Тазкират ал-хуффаз, т. 2, с. 770–772; Табакат ат хуффаз, с. 75–76.

53. См., например: *Тарих ат-Табари*, т. 6, *passim*; Ибн Касир, *ал-Бидайа ва ал-нихайа*, т. 9, с. 117–139; *Тарих халифа ибн Хаййат*, ч. 1, с. 340–419.

54. *Ал-Масахиф*, с. 117. Цепочка включает Йазид а-Фариси, которого счители ненадежным передатчиком (Глава 2, с. 63). Однако, согласно ад-Дани, алиф после *вав* множественного числа опускался регулярно, за исключением некоторых случаев. Он приводит примеры, *ал-Мукни'*, с. 26–27.

55. *Мукаддиматан*, с. 119.

56. *Ма' ал-масахиф*, с. 117–118.

57. "The Textual History of the Quran", *Journal of Middle Eastern Society* (Spring 1947): 45.

58. См. ниже.

59. См. с. 163 настоящей главы.

60. См. с. 74 настоящей главы.

61. Ибн 'Абд ал-Хакам, *Футух Миср ва ахбаруха*, с. 117–118.

62. См. с. 74 настоящей книги.

63. *Ал-Мухкам*, с. 16–17.

64. *Тарих ал-Мусхаф аш-Шариф*, с. 78.

65. Там же, с. 17.

66. Там же, с. 14–15.

67. *Ал-Бурхан*, т. 1, с. 250; *Тарих ал-мусхаф аш-шариф*, с. 78.

68. Примечание редакционной комиссии к *Мусхаф ал-малик* добавлено к завершающей главе первого издания 1337/1918 г. *Ма' ал-масахиф*, с. 129–130.

69. Там же, *Тарих ал-мусхаф аш-шариф*, с. 91–94.

70. Ал-Курди, *Тарих ал-Кур'ан*, с. 160; *Кашф аз-зунун*, т. 1, с. 710–711. Хаджжи Халифа отмечает (с. 711), что Абу 'Али ибн Мукла (ум. 328/939) впервые представил *ал-хатт ал-бади' и*, за ним последовал 'Али ибн Хилал (он же Ибн ал-Бавваб [ум. 413/1022]), лучший каллиграф своего времени. Написанная им копия *мусхафа* находится в библиотеке Честера Битти в Дублине.

71. Ал-Курди, *Тарих ал-Кур'ан*, с. 410.

72. Там же.

73. Ас-Салих, *Мабахис фи 'улум ал-Кур'ан*, с. 99.

74. Фандик, *Китаб иктифа' ал-кану' би ма хува матбу'*, с. 111–112.

75. Ас-Салих, *Мабахис фи 'улум ал-Кур'ан*, с. 99.

76. Фандик, *Китаб иктифа' ал-кани' би ма хува матбу'*, с. 112.

77. *Тарих ал-Мусхаф аш-шариф*, с. 91–92.

78. Ас-Салих, *Мабахис фи 'улум ал-Кур'ан*, с. 100. Автор, однако, указывает неверную дату — 1342/1923 г. вместо 1337/1918 г. См.: *Ма' ал-масахиф*, с. 103.

79. *Ма' ал-масахиф*, с. 103.

80. Более подробная информация о данном проекте содержится в работе ас-Са'ида *ал-Мусхаф ал-мураттал*, 2-е изд. (Каир, 1978).

Глава 4

КОДЕКС 'УСМАНА И ЛИЧНЫЕ КОДЕКСЫ

Многие чтения, приписываемые сподвижникам, не соответствуют орфографии кодекса 'Усмана, но все еще обнаруживаются в старых комментариях к Корану и отклоняющихся чтениях (*ал-кира'ат аш-шазза*) [1]. Ниже приводится классификация этих отклоняющихся чтений.

Категории отклоняющихся чтений

Добавление или опущение некоторых сур

Передают, что Убайй ибн Ка'б добавил в свою личную копию две суры, известные как *кунут* [2], а Ибн Мас'уд, напротив, не включил в свою копию три суры: *ал-Фатиху* и *Му'аввизатан* (две последние суры) [3]. С этим согласны не все ученые:

1. Кто-то считает, что это выдуманная история, не соответствующая действительности [4].

2. Другое объяснение состоит в том, что Убайй и Ибн Мас'уд ошиблись, поскольку они впервые услышали, как Пророк читает *кунут* в молитвах, особенно в молитве *витр*, самой важной после пяти обязательных молитв. Убайй решил, что это коранические суры, а Мас'уд понял, что это не так, потому что видел, как Пророк читал их своим внукам ал-Хасану и ал-Хусайну как заклинание [5]. Однако некоторые ученые отвергают это толкование. Автор *Китаб ал-мабани* утверждает, что Убайй прекрасно знал Коран, а потому не спутал бы его ни с одним другим текстом. Этот вывод подкрепляется тем, что в его передаче чтения имамам (ведущим специалистам по декламации) нет никаких сведений о том, что он обучал их *кунуту* в качестве фрагмента Корана [6]. Ибн ал-Бакиллани полагает, что Убайй мог написать *кунут* на обратной стороне своего личного кодекса в качестве *ду'а'*, «как мы поступаем с нашими *масхифами*» [7]. Более того, он отводит отдельную главу стилистическим различиям между Кораном и высказываниями Пророка [8]. На этом основании он делает вывод, что сподвижники были вполне способны отличить айаты Корана от других текстов, а также знали, сколько сур он содержит [9]. Многие другие ученые также подтверждают, что добавленный Убаййем текст — не более чем *ду'а' ал-кунут* [10].

3. Некоторые ученые утверждают, что Ибн Мас'уд не написал эти суры, потому что все мусульмане, даже дети, помнили их наизусть. Таким образом, никто не боялся, что их забудут. Иначе, как отмечает автор *Китаб ал-мабани*, как мог Ибн Мас'уд, со своими обширными знаниями, не знать самые известные и самые простые суры Корана? [11]. Однако Ибн ал-Анбари отвергает эту точку зрения на том основании, что личная копия Ибн Мас'уда содержала такие короткие суры, как «Изобилие» (108), «Помощь» (110) и «Очищение веры» (112), равные по длине последним двум сурам [12]. Однако он понимает, почему Ибн Мас'уд не записал *ал-Фатиху* — эту суру невозможно забыть, ведь она читается в каждой молитве и каждым *рак'ате* [13]. Об этом говорил и сам Ибн Мас'уд: «Если бы я записал ее, мне пришлось бы писать её с каждой сурой». В интерпретации Ибн ал-Анбари это значит, что при каждой молитве перед соответствующими сурами Корана читается *ал-Фатиха* [14].

4. Автор *Китаб ал-мабани* утверждает, что Ибн Мас'уд мог опустить эти суры, потому что хотел записать лишь то, что услышал непосредственно от Пророка [15]. Однако такое утверждение неубедительно, поскольку Ибн Мас'уд сказал: «Я выучил 70 сур напрямую из уст Пророка» [16]. Следовательно, остальные суры он выучил у других

сподвижников. Таким образом, в его копии содержится то, что он услышал из обоих источников.

5. Ал-Куртуби пишет, что, по словам Йазиди ибн Харуна, Ибн Мас'уд умер, не успев запомнить все суры. Однако ал-Куртуби сам говорит [17], что доказательств этому не имеется. Предполагаемое исключение этих сур не значит, что Ибн Мас'уд не запомнил их, ведь речь идет все же о самых коротких и простых сурах Корана.

6. Более того, Ибн ал-Бакиллани утверждает, что все это — отдельные высказывания, которые не вызывают доверия. Он также считает, что все различия, приписываемые Ибн Мас'уду, — вымысел, который передают невежды. При этом он не отрицает, что Ибн Мас'уд, как и любой другой хафиз, мог ошибаться в передаче некоторых стилей декламации. Он добавляет, что если бы Ибн Мас'уд отрицал последние две суры, его споры со сподвижниками стали бы достоянием общности, ведь до нас дошли и менее значительные дискуссии. Он также говорит, что такие недостоверные единичные свидетельства не могут перевесить согласия сподвижников по поводу содержания Корана [18].

Наконец, расположение этих сур [19], история их ниспослания [20] и, что самое главное, факт их чтения Пророком дома и в дороге [21] — все это подтверждается большим количеством хадисов. Все это указывает на то, что Ибн Мас'уд знал о

них. Таким образом, свидетельства, приписываемые Убайю ибн Ка'бу и 'Абд Аллаху ибн Мас'уду нельзя считать достоверными.

Включение комментаторского материала

Считается, что в некоторых личных кодексах сподвижников к кораническому тексту были добавлены комментарии — от одного слова и более. Например:

1. После фразы *كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف* (*кунтум хайра умматин ухриджат ли-н-наси та'муруна би-л-ма'руфи ва танхауна 'ани-л-мункар*) (3: 110) Ибн аз-Зубайр добавил: *ويستعينون بالله على ما أصابهم* (*ва йаста'инуна би-Ллахи 'ала ма асабахум*) [22]. Автор *Китаб ал-мабани* говорит, что это дополнение, если признать его достоверным, однозначно представляет собой комментарий Ибн аз-Зубайра, написанный своими словами, и повествователи, включившие его в текст, сделали это по ошибке. Он подтверждает это тем, что те же самые слова приписывали 'Усману, а значит, он декламировал их во время молитвы в качестве пояснения, не считая их частью Корана (иначе он включил бы их в свою личную копию [*мусхаф ал-имам*]) [23].

2. Ибн 'Аббас добавил *من نفسي* (*мин нафси*) после *ان الساعة آتية أكاد أخفيها* (*инна-с-са'ата атийатун акаду*

ухфиха) (20: 15) [24]. Это также приписывают Убайю ибн Ка'бу, вместе со словами *من نفسي فكيف أطلعكم عليها* (мин нафси фа кайфа утли'кум 'алайха) [25]. Автор *Китаб ал-мабани* утверждает, что если добавление действительно произошло, оно было сделано для прояснения, а впоследствии передано как часть коранического текста по ошибке. Более того, цепочка передачи этого свидетельства была прервана (*макту*), а передача чтения от Убайя к Абу 'Амру и Ибн Касиру обесценивает его [26].

3. 'Али добавил *ونائب الدهر* (*ва нава'иб ад-дахр*) сразу после *ва-л-'аср* [27]. Автор *Китаб ал-мабани* говорит, что это свидетельство недостоверно, так как декламация Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами (который передал чтение от 'Али, его близкого ученика, а также был учителем его сыновей — ал-Хасана и ал-Хусайна) совпадает с текстом *мусхаф ал-имам*, не содержащим таких слов. Более того, если свидетельство достоверно, 'Али включил бы эти слова в текст, ведь отказ от них уменьшил бы награду декламатора и изменил смысл, заложенный Аллахом. Значит, рассказчик солгал или забыл. Также следует принять во внимание единодушное согласие мусульман с содержанием *мусхаф ал-имам*, поэтому любое упоминание о добавлениях или пропусках, противоречащее существующему консенсусу, равносильно утверждению, что обяза-

тельных молитв в действительности 50, мусульманину разрешено жениться на девяти женщинах либо требуется поститься не только в месяц рамадан [28].

4. Са'д ибн Абу Ваккас добавил *من أم (мин умм)* после *وله أخ أو أخت (ва лаху ахун ау ухтун)* (4: 12) [29]. Ас-Суйути отмечает, что это добавление считается комментарием [30]. Однако истинность сообщения не оспаривается [31].

5. Убайй ибн Ка'б добавил *ولو حميتم كما حموا لفسد المسجد الخرام (ва лау хамитум кама хаму ли фасад ал-масджид ал-харам)* к *إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية (из джа'ала-л-лазина кафару фи кулубихим ал-хамиййа-л-джахилиййа)* (48: 26) [32]. 'Умар возразил ему и попросил Зайда прочитать этот аят. Зайд прочитал его по общим правилам, и 'Умар согласился с ним. Убайй настаивал на своем чтении, и 'Умар позволил ему читать так [33]. Автор *Китаб ал-мабани* сомневается в этом свидетельстве, ведь оно противоречит Корану, сохраненному и переданному Пророком. Убайй также мог привести это чтение до отмены аята либо до ниспослания окончательной версии Откровения. Это подтверждает передача чтения от Убаййа к Абу Джа'фару, Ибн Касиру и Абу 'Амру, который передал, как читать долгие (*мадд*) и удвоенные согласные (*шадд*), но нигде не упомянул об этом

добавлении. Он также отмечает, что эти слова отличаются от Корана по стилю, и спрашивает, как 'Умар мог не заметить этого, ведь он слышал эту суру непосредственно из уст Пророка в Худайбийе [34].

6. 'Абд Аллах ибн Мас'уд добавил *متابعات* (*мутабаби'ат*) к *فصيام ثلاثة أيام* (*фа сийам саласат айям*) (5: 89) [35]. Ал-Газали говорит, что это чтение отличается от принятого в копиях кодекса 'Усмана, принадлежит Ибн Мас'уду и передано противоречиво. Следовательно, оно является не частью Корана, а лишь интерпретацией айата Ибн Мас'удом и его *мазхабом* (правовой школой). Ал-Газали цитирует Абу Ханифу, который принял это толкование в качестве обязательного (*ваджиб*). Хотя Абу Ханифа не считал это дополнение частью Корана, он принял его в качестве единичного свидетельства, достаточно обоснованного, чтобы применяться на практике. Тем не менее ал-Газали возражает против этого заявления, считая его неприемлемым даже в качестве единичного практического указания, поскольку оно не восходит напрямую к Сунне Пророка [36].

7. Среди последователей можно выделить ал-Хасана ал-Бакри, который добавил *الورود الدخول* (*ал-вуруд ад-духул*) к *وَإِنْ مَنَّكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا* (*ва ин минкум илла варидуха*) (19: 71) [37]. Ас-Суйути приводит слова

Ибн ал-Анбари о том, что это дополнение — личная интерпретация ал-Хасаном слова *ал-вуруд*, но некоторые рассказчики по ошибке включили его в текст [38]. Говоря об этой общей проблеме, Ибн ал-Джазари отмечает, что сподвижники могли записывать свои толкования в личные копии текста, но при этом знали, какие слова взяты из Корана, а какие — нет. Он также говорит, что они не позволяли читать Коран в соответствии со смыслом, призывая к дословному пониманию текста [39]. Наконец, Абу Хаййан утверждает, что многие чтения, приписываемые Ибн Мас'уду, могут быть шиитскими нововведениями [40].

Различия в порядке слов

В данном контексте Абу Бакр читал *وَجَاءَتْ سَكْرَةٌ* (ва джа'ат сакрату-л-хакки би-л-маут), хотя в составленной копии было написано *وَجَاءَتْ سَكْرَةٌ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ* (ва джа'ат сакрату-л-маути би-л-хакк) (50: 19) [41]. Хотя некоторые ученые приводят это в качестве примера одного из семи стилей декламации [42], 'А'иша сообщила, что слышала, как её отец, Абу Бакр, незадолго до смерти читал этот аят так, как он записан в составленной копии [43]. Другой подобный пример — это утверждение, что Ибн Аббас читал *النصر لله* *والله* *افتح* *الله* *اذا* *جاء* *فتح* *الله* *والنصر* (иза

джа'а фатху-Лахи ва-н-наср) вместо *إذا جاء نصر الله* (иза джа'а насру-Лахи ва-л-фатх) (110: 1) [44]. Однако сообщают, что он толковал эту суру и читал её в соответствии с составленной копией [45].

Изменение консонантного состава слов без изменения значения

Ибн Мас'уд читал слово *صيحة* (*сайха*) (36: 29) как *زقية* (*закиййа*). Некоторые ученые считают это примером одного из семи принятых стилей декламации [46]. Однако они утверждают, что это чтение было в итоге запрещено в связи с отменой некоторых стилей декламации [47]. 'Абд Аллах ибн Мас'уд читал *كأعين* (*ка-л-'ихни*) (101: 5) как *كالصوف* (*ка-с-суфи*) [48], 'Умар читал *فامضوا* (*фа-мду*) (62: 9) как *فاسعوا* (*фа-с'ау*) [49], а Убайй читал *لي-л-лазина аману анзуруна* (57: 13) как *أرقبونا ... أخرونا، ... للذين امهلونا، أمنوا* (*ли-л-лазина аману амхалуна... аххируна... аркабуна*) [50]. Ученые упоминали эти свидетельства в качестве примеров отмененного стиля декламации [51].

Изменение консонантного состава слов вместе со значением

'Али читал *وطلع* (*ва талхин*) (56: 29) как *وظلع* (*ва тал'ин*) [52]. Однако некоторые ученые приводят

это в качестве примера отмененного стиля произношения [53].

Во всех этих случаях, как показано в третьей главе, можно дискутировать о том, было ли то или иное чтение отменено при жизни Пророка, либо разрешение было отозвано с появлением официальной копии 'Усмана [54]. Кроме того, эти синонимы могут оказаться мнимыми. Однако в любом случае декламация Корана не была делом личного выбора, но основывалась на устной передаче.

Что касается дополнительных интерпретаций, которые, как считается, содержались в личных копиях, И. Гольдциер сомневается, что они входили в оригинальный текст. Он предполагает, что их принадлежность к оригинальному тексту остается неизвестной, поэтому они вошли только в качестве комментариев [55]. Однако на этой же странице он противоречит сам себе, утверждая, что позднейшие ученые считают их частью оригинального текста. В поддержку этой точки зрения он пишет, что сподвижники Пророка позволяли оставлять такие дополнительные комментарии в составленных копиях при условии, что их не будут воспринимать как фрагменты Корана [56]. Однако они не взяты из оригинального текста Корана, поскольку изначально было заявлено, что их роль состоит в интерпретации [57].

Всего между кодексом 'Усмана и личными рукописями сподвижников было упомянуто 123 раз-

личия. В девяти местах две, три или четыре личные рукописи согласуются с кодексом 'Усмана, но это максимальное соответствие между ними. Более того, 102 из этих 123 различий приписываются Ибн Мас'уду [58].

Коран содержит более 77 тысяч слов, следовательно, количество слов, отличающих личные рукописи от кодекса 'Усмана, крайне невелико [59]. В связи с этим ал-Джахиз отмечает:

Действительно, некоторые сомневаются в авторитетности Корана и ищут айаты, добавленные в него либо убранные без разрешения Пророка и согласия его сподвижников. Однако если бы кто-то добавил стих к поэме Абу аш-Шамакмака, он пользовался бы дурной славой среди передатчиков (*руват*). Что тогда говорить о Книге Всемогущего Аллаха, переданной несколькими непрерывными (*таватур*) цепочками передатчиков и декламируемой каждый день и каждую ночь? [60].

Различия между копиями, отправленными в разные города

Копии, отправленные 'Усманом, отличались по стилям декламации, что выражалось в добавлении или удалении определенных букв или частиц. В частности, куфийская копия отличалась от басрийской в пяти стилях декламации. Например, в

айате 21: 4 она содержала слово قال (кал), тогда как в басрийской стояло слово قُل (кул). Мадинская копия также отличалась от иракской в двенадцати стилях. Например, в аяте 2: 132 стояло وأوصى (ва ауса), тогда как в иракских копиях стояло ووصى (ва васса).

Наконец, между дамасской и иракскими копиями обнаруживается 40 различий. Например, в аяте 5: 54 мы находим يُرْتَدُّ (йартадид), тогда как в иракских копиях стоит يُرْتَدُّ (йартадда) [61]. Однако все эти различия касались отдельных букв и лишь два относились к частицам. Первое из них было в аяте 9:100, где предлог من (мин) встречается только в макканской копии [62]. Второй пример — аят 7: 23, где местоимение هُوَ (хува) отсутствует в мадинской и дамасской копиях, но содержится в остальных [63]. Различия в буквах можно разделить на несколько категорий:

1. Морфологические изменения: وأوصى (ва ауса) и ووصى (ва васса) (2: 132); يُرْتَدُّ (йартадид) и يُرْتَدُّ (йартадда) (5: 54).

2. Замена союза: فلا يخاف (фа ла йахафу) и ولا يخاف (ва ла йахафу); (91: 15) أو أن يظهر (ау ан йузхира) и و أن يظهر (ва ан йузхира) (40: 26).

3. Пропуск союза: يُقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا (йакулу-л-лазина аману) и وَيُقُولُ (ва йакулу) (5: 53).

4. Различия в согласных: *يَنْشُرْكُمْ* (йаншурукум) и *يُسَيِّرْكُمْ* (йусаййирукум) (10: 22).

5. Пропуск слитного местоимения: *وما عملته* (ва ма 'амилатху) и *وما عملت* (ва ма 'амилат) (36: 35).

6. Грамматические изменения: *ذُو الْجَلَالِ* (зу-л-джалали) и *ذَا الْجَلَالِ* (за-л-джалали) (55: 78).

7. Чередование единственного и двойственного числа: *حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا* (хатта иза джа'ана — с долгим «а») и *جَاءَنَا* (джа'ана с кратким «а») (43: 38).

8. Чередование единственного и множественного числа: *حَقَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ* (хаккат калимату раббика с долгим «а») и *كَلِمَةٌ* (калимату с кратким «а») (10: 33).

9. Изменения в глагольных формах: *قَالَ سُبْحَانَ رَبِّيَ* (кала субхана рабби) и *قُلْ* (кул) (17: 93).

Ад-Дини утверждает, что все эти различия аутентичны, поскольку эти варианты произношения были услышаны непосредственно от Пророка. Он добавляет, что когда 'Усман составлял свой кодекс в нескольких экземплярах, он не смог вместить все эти варианты в один текст, поэтому распределил их по нескольким копиям [64]. Более того, автор *Китаб ал-Мабани*, изучивший языковые особенности всех подобных примеров, делает вывод, что они правдивы и достоверны. Он также говорит, что эти различия были включены намеренно, чтобы подкрепить все принятые стили де-

кламации, ниспосланные Пророку и услышанные от него [65].

Таким образом, исследование подтверждает, что личные копии, предположительно, принадлежавшие некоторым сподвижникам и последователям, были переданы недостоверно, отличаются друг от друга и противоречат кодексу 'Усмана. Дополнительные вставки являются всего лишь комментариями, которые добавили владельцы личных копий, неспособные спутать собственные приписки с оригинальным текстом Корана. Утверждения, что 'Абд Аллах ибн Мас'уд опустил первую и две последние суры в своей копии, а Убайй ибн Ка'б добавил *ал-кунут* в качестве суры в свою копию, необоснованны.

Наконец, копии 'Усмана, предположительно, отличались друг от друга на уровне отдельных букв или частиц, и лишь в двух местах различия связаны с наличием или отсутствием местоимения *хува* и предлога *мин*. Все эти свидетельства переданы достоверным образом, аутентичны с лингвистической точки зрения и написаны на арабском языке, распространенном в период ниспослания Корана.

Примечания к главе 4

1. См., например: ат-Табари, *Тафсир*; Аз-Замахшари, *ал-Кашшаф*; Ибн Джинни, *ал-Мухтасиб фи шавазз ал-*

кира'ат; Ибн Халавайх, *ал-Мухтасар фи шавазз ал-кира'ат*.

2. *Мукаддиматан*, с. 75; *Иткан*, т. 1, с. 182.

3. *Мукаддиматан*, с. 75; *Иткан*, т. 1, с. 183.

4. См., например: Ибн Хазм, *ал-Фисал мин ал-милал ва ал-нихал*, т. 2, с. 77; *Мукаддимат китаб ал-мабани*, с. 75; *Иткан*, т. 1, с. 220–221.

5. *Куртуби*, т. 1, с. 53; т. 20, с. 251; *Мукаддиматан*, с. 75; Ибн ал-Бакиллани, *И'джаз ал-Кур'ан*, с. 291.

6. *Мукаддиматан*, с. 75.

7. *И'джаз ал-Кур'ан*, с. 291–292.

8. Там же, с. 291–297.

9. Там же, с. 292.

10. См., например: Мукатил, *Тафсир ал-хамс ми'ат айа*, 5; ал-Ахфаш, *Ма'ани ал-Кур'ан*, т. 2, с. 551.

11. *Мукаддиматан*, с. 96–97; *Куртуби*, т. 20, с. 251.

12. *Куртуби*, т. 20, с. 251.

13. Там же, т. 1, с. 53.

14. Там же.

15. *Мукаддиматан*, с. 97.

16. Ибн Ханбал, *ал-Муснад*, т. 5, с. 258–259; *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 46–47.

17. *Куртуби*, т. 1, с. 53, 58; т. 20, с. 251.

18. *И'джаз ал-Кур'ан*, с. 291–292.

19. См., например: ал-Албани, *ал-Ахадис ас-сахиха*, т. 2, с. 582–583, хадис № 891; 249, хадис № 645; *Сунан Абу Давуд*, т. 2, с. 152–153.

20. *Сунан Абу Давуд*, т. 2, с. 152–153; ас-Суйути, *Лубаб ал-нукул фи асбаб ал-нузул*, с. 238–239.

21. *Сунан Абу Давуд*, т. 2, с. 152.

22. *Ал-Масахиф*, с. 82; *Мукаддиматан*, с. 102; *Materials*, с. 227.

23. *Materials*, с. 227.
24. Там же, с. 201.
25. Там же, с. 146.
26. *Мукаддиматан*, с. 102.
27. *Materials*, с. 193.
28. *Мукаддиматан*, с. 103–104.
29. *Иткан*, т. 1, с. 216.
30. Там же.
31. *Нашр*, т. 1, с. 28.
32. Ал-Хаким, *ал-Мустадрак 'ала ас-сахихайн*, т. 2, с. 225–226.
33. Там же.
34. *Мукаддиматан*, с. 91–93.
35. *Куртуби*, т. 2, с. 283.
36. *Ал-Мустасфа*, т. 1, с. 102.
37. *Иткан*, т. 1, с. 216.
38. Там же.
39. *Нашр*, т. 1, с. 321–330; *Мунджид*, с. 17–18. Более подробное обсуждение см. в главе 7.
40. *Ал-Бахр ал-мухит*, т. 1, с. 161.
41. *Нашр*, т. 1, с. 26–27.
42. См.: глава 1 настоящей книги, с. 26.
43. *Куртуби*, т. 17, с. 12–13.
44. *Materials*, с. 208.
45. *Куртуби*, т. 20, с. 232.
46. *Materials*, с. 78.
47. См.: глава 1 настоящей книги, с. 23–26.
48. *Materials*, с. 111.
49. Там же, с. 221.
50. Там же, с. 169.
51. См.: глава 1 настоящей книги, с. 23–26.
52. *Materials*, с. 191.

53. См.: глава 1 настоящей книги, с. 23–26.
54. См.: с. 72–73 настоящей книги.
55. *Мазахиб ат-тафсир ал-ислами*, с. 21.
56. Там же.
57. *Ал-Кира'ат ва ал-лахаджат*, с. 185.
58. *Ма' ал-масахиф*, с. 147.
59. Там же.
60. Там же.
61. *Мукаддиматан*, с. 117–121; *ал-Мукни'*, с. 108–124.
62. *Ал-Мукни'*, с. 11; *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 30.
63. *Ал-Мукни'*, с. 115.
64. Там же, с. 123.
65. *Мукаддиматан*, с. 121–133.

Глава 5

ЯЗЫК КОРАНА

В данной главе обсуждается, какую разновидность арабского языка представляет коранический текст с учетом различных чтений. Вместо подробного грамматического и лексикографического анализа Корана мы рассмотрим сведения, приведенные средневековыми арабскими учеными, а также современные теории, чтобы определить, был ли это язык племени курайш, стандартный арабский или поэтическое койне¹, отражающее особенности хиджазских диалектов, либо текст содержит элементы курайшитского и других диалектов. Хотя имеющиеся данные не позволяют сделать окончательный вывод, данное обсуждение позволит нам больше узнать о семи принятых стилях декламации.

¹ К о й н е — термин, применяемый для обозначения общего языка, возникающего в результате смешения нескольких диалектов, языков (*примеч. ред.*).

В самом Коране язык Откровения называется арабским, без привязки к конкретным диалектам. Например:

1. Мы ниспослали её в виде арабского Корана, — может быть, вы уразумете! (12: 2).

2. И поистине, это — послание Господа миров. Снизошел с ним дух верный на твое сердце, чтобы оказаться тебе из числа увещающих, на языке арабском, ясном (26: 192–195).

3. ...Кораном арабским, без всякой кривизны, — может быть, они побоятся! (39: 28).

4. Книга, стихи которой разъяснены в виде арабского Корана для людей, которые знают (41: 2–3).

5. Мы сделали её арабским Кораном, — может быть, вы уразумете! (43: 3).

Ибн ал-Анбари (ум. 328/939) утверждает, что Коран был ниспослан на чистейшем и красноречивейшем языке арабов:

Мы сделали её арабским Кораном, — может быть, вы уразумете!» (43: 3)

В аяте 41: 44 Аллах говорит:

Если бы Мы сделали его Кораном не на арабском языке, то они непременно сказали бы: «Почему его аяты не разъяснены? Неарабская речь и араб?» Скажи: «Он является верным руководством и исцелением для тех, которые уверовали...» [1].

Коран не содержит отсылок к конкретным диалектам, однако несколько важных высказываний на эту тему содержатся в Сунне и приписываются некоторым сподвижникам:

1. Назначив для составления текста Корана комиссию, в которую, помимо Зайда ибн Сабита, входили только курайшиты, 'Усман сказал им следующее:

Если вы будете расходиться с Зайдом ибн Сабитом по любому из аятов Корана, пишите его на диалекте курайш, ибо Коран ниспослан на их языке [2].

Он сказал то же самое, когда писцы стали спорить, писать ли слово *ат-табут* с конечным *ха'* или *та'*. В итоге его написали с конечным *та'*, в соответствии с диалектом племени курайш [3].

2. 'Умар писал Ибн Мас'уду, что Коран был ниспослан на языке курайш и что тот должен обучать людей именно на нем, а не на диалекте племени хузайл [4]. Он также сказал, что писцы, составлявшие копии, должны быть только из племен курайш и сакиф [5].

3. 'Абд Аллах ибн Мас'уд предпочитал, чтобы писцы были из племени мудар [6].

Большинство средневековых и современных ученых согласны с тем, что Коран был ниспослан на диалекте (*луга*) племени курайш. Однако значение слова *луга* не всегда ясно. Обозначает ли

оно диалект в полном смысле слова или курайшитскую версию стандартного литературного языка с курайшитскими элементами в фонологии, морфологии и лексике? Некоторые ученые считают, что классический арабский (*фусха*) полностью идентичен курайшитской речи.

Древние ученые использовали слово *луга* в различных контекстах в значении 'диалект' (*лахджа*), как это делал Абу 'Амр ибн ал-'Ала', различавший слова *луга* и 'арабийя'. Последним словом называлась речь, принятая большинством, тогда как все остальное обозначалось термином *лугат* [7]. В связи с этим ал-Фарра, рассуждая, стоит ли произносить *исва* или *усва*, говорит: «*Ва хума лугатан*» («Это лишь диалекты») [8]. Древние ученые также использовали слово *лусан* ('язык') в значении *луга*, которое также может быть синонимом слова *лахджа* ('диалект'), а также схожим образом интерпретировали слово *лахн* [9]. Однако Сибавайх использовал слово *луга* для обозначения принятой формы языка ('арабийя'). Например, он говорит: «*Луга ли-ахл ал-Хиджаз ва хийа 'арабийя джа'иза*» [10] — «[Это] язык людей Хиджаза и это допустимый арабский». Другой пример: «*Ва хийа ал-луга ал-'арабийя ал-кадима ал-джаййда*» — «Это хороший, древний арабский язык (*луга*)» [11]. Согласно передатчикам, *луга* подразумевает уникальные и редкие формы, а также различия в значении, морфологии и грамматике [12].

Современные арабские ученые более осторожны в определении терминов *луга* и *лахджа*. Ал-Гамрави утверждает, что, согласно преобладающей среди филологов точке зрения, термин *лугат курайш* обозначает лишь диалект общего языка, т. е. существующего арабского языка [13]. Хамму-да в своей книге *Ал-кира'ат ва-л-лахаджат* [14] изучает оба термина с применением современных лингвистических методов и утверждает, что термин *лахджа* относится к произношению и фонетике [15]. Речь идет прежде всего об акценте, хотя значение термина действительно включает определенную вариативность в форме и значении слов. В рамках данной дискуссии термин *луга* будет обозначать принятый вариант арабского языка, который, однако, не используется большинством. Важно отметить, что ранние авторы не пользовались современным понятием диалекта и что попытки реконструировать древние диалекты (как это делает Рабин) [16] сомнительны и едва ли могут увенчаться успехом.

Гипотеза о том, что Коран был ниспослан на диалекте (*лугат курайш*), основана на следующих аргументах:

1. Раньше всех остальных Коран услышали курайшиты, которые с легкостью поняли его язык. В связи с этим отдельные айаты цитируются и истолковываются в их пользу: «Мы отправляли посланников только с языком их народа, чтобы они

разъясняли им...» (14: 4) и «И увещевай твою ближайшую родню» (26: 214) [17].

2. Пророк был курайшитом, следовательно, его речь соответствовала языку Корана [18].

3. Стилль изречений, приписываемых сподвижникам и их современникам-курайшитами, также согласуется с кораническим языком [19].

4. С приходом ислама среди арабов в целом, а также среди ученых, повествователей, передатчиков хадисов и комментаторов Корана возобладала точка зрения, что Коран был ниспослан на диалекте курайшитов. При этом, несмотря на ссоры и политические конфликты среди племен, а также несмотря на шовинизм со стороны химьяритов и неарабов, возражений, связанных с этим диалектом, не было никогда [20].

Язык курайшитов имеет привилегированное положение по следующим причинам:

1. Его богатство и благозвучие. Пророк сказал: «Я — самый красноречивый из вас, потому что принадлежу к племени курайш и вырос среди са'д ибн бакр (племени Халимы, кормилицы Мухаммада)» [21]. Катада пишет, что курайшиты выбирали лучшие слова и фразы арабского языка, поэтому со временем их говор превзошел все остальные, и именно поэтому Коран был ниспослан на нем [22]. Ал-Фараби говорит, что они лучше остальных выбирали наиболее красноречивые изречения — са-

мые простые в произношении, благозвучные и выразительные [23].

Говорят, что курайшиты достигли этого мастерства, общаясь с другими племенами во время конфликтов и культурных событий, в том числе в оазисе 'Указ² и на других ярмарках. Кроме того, арабы регулярно приезжали в Макку в религиозных целях и для торговли [24]. Ибн Фарис в своей книге *Ас-Сахиби* пишет, что в Макку приезжали делегации для совершения паломничества и по другим причинам. При этом они часто просили курайшитов о посредничестве в спорах, поскольку те славились своим красноречием и идеальным знанием языка. Курайшиты же выбирали лучшие элементы из других говоров и встраивали их в свою речь. Развивая таким образом свой дар, они стали самыми красноречивыми из арабов [25].

2. Они жили вдали от соседних неарабских государств. Как говорил Ибн Халдун, это расстояние защищало их от неарабского влияния. Филологи, придерживающиеся этих взглядов, считают, что положение арабских диалектов напрямую зависит от близости их носителей к месту обитания племени курайш [26]. *Ас-Суйути* ссылается на слова

² Сук 'Указ — ежегодная ярмарка, проходившая с доисламских времен. Включала в себя переговоры между племенами и поэтические соревнования (*примеч. ред.*).

ал-Фараби о том, что филологи были склонны не замечать арабские племена, жившие по соседству с другими государствами [27].

3. Курайшитами были несвойственны недостатки в произношении, приписываемые другим диалектам. Абу ал-'Аббас в своей книге *Маджалис Са'лаб* [28] указывает, что племя курайш имело высокие речевые стандарты, а потому для их речи не были характерны ни 'ан'ана племени тамим, ни кашкаша племени раби'а, ни каскаса племени хавазин, ни тададжжу' племени кайс, ни 'аджрафиййа племени дабба, ни талтала племени бахра'. Он приводит примеры только для 'ан'аны и талталы. Первое явление состоит в замене алифа на 'айн, так что фраза «анна 'Абд Аллахи ка'имун» начинается с 'айна. Последнее заключается в произнесении префиксов прошедшего времени с касрой (например, *ти'ламуна, ти'килуна, тисма'уна*) [29].

В других источниках также приводятся примеры дефектов произношения в говорах различных племен, в том числе *фахфаха* племени хузайл (замена ха' на 'айн), а также *вакм* и *вахм* племени калб (замена суффикса множественного числа -кум на -ким, если предыдущий слог заканчивается на касру: 'алайким и биким). *Вахм* заключается в регулярном произношении суффикса -хум как -хим в таких сочетаниях, как *минхим, 'анхим* и *байнихим*. *'Адж'аджа*, характерная для племени куда'а, со-

стоит в замене конечной долгой «и» на «ий», поэтому слово *тамими* звучит как *тамимий*. *Истинта'*, характерная для племен са'д ибн бакр, хузайл, азд, кайс, а также для ансаров, подразумевает замену *'айна* на *нун*, так что вместо *а'та* получается *анта*. Для йеменских диалектов характерен *ватм* — замена *сина* на *та'*, так что вместо *ан-нас* получается *ан-нат*. В аш-Шихре и Омане была распространена *лахлаханиййа*, так что фразы вроде *ма ша'а-Ллах* произносились с краткими гласными. Для Химьяра была характерна *тумтуманиййа* — замена определенного артикля *ал-* на *ам-*, так что вместо *таба ал-хава'у* говорили *таба ам-хава'у* [30].

Некоторые из этих явлений сохранились до нашего времени, например, *кашкаша* (произношение суффикса женского рода *-ик* как *-иш*), все еще распространенная в Сане и других частях Йемена [31], а также *тумтуманиййа*, характерная для Хашида, Архаба, Халвана и других регионов Йемена. В одном из хадисов встречается артикль *-ам* — *лайса мин ам-бирри им-сийаму фи им-сафар* [32].

Возвышению курайшитского языка способствовало несколько факторов:

1. Арабы совершали паломничества в Макку, где курайшиты были хранителями Ка'абы и обслуживали паломников. Благодаря этому они пользовались уважением всех арабских племен [33].

2. Курайшиты были купцами и торговцами, путешествовавшими по всей Аравии, а также по Шаму и Йемену. Сама Макка была центром торговли на Аравийском полуострове: «За союз курайшитов, союз их в путешествии зимой и летом...» (106: 1–2) [34].

3. Со временем курайшиты приобрели авторитет и политическую власть среди прочих арабских племен [35]. Абу Бакр обратился к ансарам со следующими словами: «Арабы следуют только за курайшитами» [36].

Некоторые современные ученые полагают, что богатство и чистота языка курайшитов и политический престиж их племени привели к тому, что курайшитский арабский на раннем этапе был принят в качестве стандартного литературного языка [37]. Вероятно, он начал преобладать над остальными задолго до ислама и стал языком арабской культуры более чем за 100–150 лет до хиджры (т. е. около 500 г. н. э.) [38]. Таким образом, все арабы, вне зависимости от племени, понимали Коран [39].

Ар-Рафи'и утверждает, что для арабского языка были характерны три основных этапа развития: сначала его развивало одно племя, затем все племена совместно, и наконец курайшиты вывели его на последний, самый важный этап развития. Он пишет, что курайшиты достигли этого положения, потому что жили поблизости от Ка'абы и

встречали паломников, что позволяло им слушать речь других людей и выбирать все лучшее из их говоров. Ар-Рафи'и считает едва ли не чудом, что это развитие началось именно в тот исторический период [40].

Однако некоторые ученые убеждены, что Коран был ниспослан не только на языке племени курайш, ведь для текста характерно множество некурайшитских особенностей. Например, некоторые сподвижники-курайшиты не знали точного значения определенных слов из Корана: 'Абд Аллах ибн 'Аббас сказал:

Я не знал, что значит слово *фатир* в словосочетании *фатир ас-самават*, пока не встретил двух бедуинов, споривших из-за колодца. Один из них сказал: «*Ана фатартуха*» («я начал его [или приступил к нему]») [41].

Ибн 'Аббас сказал:

Я не знал значения слова *ал-фаттах*, пока не услышал, как дочь Зу Йазина говорит одному из своих оппонентов: «*Халумма фатихни*» («идем со мной к третейскому судье»). Тогда я все понял [42].

Абу Бакр и 'Умар не знали значения слова *абб* во фразе *факихатан ва аббан* (80: 31) [43].

Средневековые ученые написали несколько книг и трактатов на эту тему, включая *Китаб ал-лугат фи-л-Кур'ан* (версия Ибн Хаснуна от имени Ибн

‘Аббаса) [44] и *Ма варад фи-л-Кур’ан мин лугат ал-каба’ил* (автор — Абу ‘Убайд ал-Касим илн Саллам) [45]. Ан-Надим утверждает, что ал-Фарра’, Абу Зайд, ал-Асма’и, ал-Хайсам ибн ‘Ади, Мухаммад ибн Йахйа ал-Кати’и и Ибн Дурайд писали о *лугат ал-Кур’ан* [46]. В своей работе *Табакат ал-муфассирин* [47] ад-Давуди упоминает, что Мухаммад ибн Йазид ал-Басри написал книгу о *лугат ал-Кур’ан* [48]. Аз-Заркаши и ас-Суйути посвятили этому вопросу по одной главе в своих сочинениях [49]. Глава ас-Суйути основана на работе Абу ‘Убайда.

Наличие некурайшитских грамматических особенностей в Коране подтверждается многими другими примерами, в том числе: *лугат акалуни ал-Барагис*: «*Ва асарру ан-наджва ал-лазина заламу*» (21: 13) и «*Сумма ‘аму ва самму касирун минхум*» (5: 71). Эта древнесемитская особенность встречается в диалектах других арабских племен, но не в курайшитском [50]. Ибн ал-Бакиллани считает, что утверждение ‘Усмана о том, что Коран был ниспослан на диалекте курайшитов, относится не ко всему тексту, а лишь к большей его части. Перечисляя черты других диалектов, он говорит: «Айат „Мы сделали его арабским Кораном“ (43: 3) относится ко всем арабам». Он также считает, что каждый, кто относит текст Корана к конкретному диалекту, должен предоставить доказательства. Ведь если бы это было так, наиболее вероятным выбором стал бы хашимитский диалект, поскольку

ку именно к этому племени относились ближай-
шие родственники Пророка [51].

Ибн ал-Бакиллани цитирует слова, приписыва-
емые Пророку:

Я — самый красноречивый из вас, потому что
принадлежу к племени курайш и вырос среди са'д
ибн бакр.

По его мнению, это не подразумевает, что Ко-
ран был ниспослан на диалекте курайшитов, ведь
он мог быть ниспослан на самом красноречивом
языке арабов в соответствии с языком тех, чья
речь была не столь красноречива, а все варианты
арабского, употребленные в Коране, отличаются
красноречием. Он согласен, что большая часть ко-
ранического языка восходит к курайшитам, но утвер-
ждает, что бану тамим славились самой чистой
декламацией, поэтому Пророк принял *лугат та-
мим* (диалект) и читал Коран на диалектах тамим,
хуза'а и других племен [52].

Ибн 'Абд ал-Барр, поддерживающий эту точку
зрения, отмечает, что черты других племенных
диалектов, в том числе сохранение *хамзы* (там, где
её опускают курайшиты), присутствуют во всех
стилях декламации [53]. Абу Шама цитирует слова
некоторых ученых о том, что Коран был ниспо-
слан не только на курайшитском, но и на диалектах
соседних племен, славившихся своим красноречи-
ем; при этом арабам разрешалось читать его на

своих диалектах [54]. Более того, он отмечает, что Коран включает в себя все арабские диалекты, потому что Откровение предназначалось для всех арабов. Им также разрешили читать Коран на своих собственных диалектах. Из-за этого их чтения различались. Он добавляет, что после составления копий кодекса 'Усмана и отправки их в основные города от этих чтений отказались, сохранив лишь те, которые соответствовали орфографии копий [55].

Согласно Ибн Малику, Коран был ниспослан на хиджазском диалекте, за исключением нескольких особенностей, характерных для племени тамим, таких как *идгам* ('ассимиляция'): *ва ман йушаки-Ллаха* (59: 4) вместо курайшитского *йушакик*, не встречающегося ни в одном чтении. Другой пример — *ва ман йартадда минкум* (2: 217) вместо курайшитского *йартадид*. Этот стиль ассимиляции тамими встречается довольно редко, тогда как хиджазские диалекты обычно разделяют согласные в этой позиции: *йартадид* (2: 217) *ва-л-йумлил* (2: 282), *йухбибкум* (3: 31), *йумдидкум* (71: 12), *йушакик* (4: 115 и 8: 13), *йухадид* (9: 63), *фа-л-йумдид* (22: 15), *ва ахлул* (20: 27), *исдуд* (20: 31) и *йахлил* (20: 81) [56]. Сибавайх считает эту хиджазскую особенность прекрасной чертой, унаследованной от древнеарабского [57].

Более того, все *курра'* цитируют аят *илла ит-тиба' аз-занни* (4: 157) с фатхой, как это принято в хиджазском диалекте исключительно в подобных

случаях [58]. Это отличается от практики тамим, произносящих вместо фатхи дамму. Сибавайх прокомментировал этот тип исключений в своей работе: *Хаза бабун йухтару фихи ан-насбу ли-анна алахира лайса мин нау' ал-аввал ва хува лугату ахл ал-Хиджаз* («В этом случае предпочтителен винительный падеж, поскольку второе слово не относится к той же категории, что и первое, и это диалект Хиджаза»). Это отличает его от диалекта бану тамим, где используется дамма (показатель именительного падежа) [59]. Поэтому мы читаем *ма хаза башаран* (12: 31) [60] вместо тамимского *ма хаза башарун*. Однако Сибавайх утверждает, что прочитать эту фразу вторым способом может только тот, кто не знает, как она выглядит на письме [61]. Однако в целом он выступает за использование *ма тамимиййа*, по аналогии с другими употреблениями [62]. Ибн Джинни (ум. 392/1001) утверждает, что *ма* в диалекте бану тамим употребляется более последовательно, но хиджазское употребление более распространено. Он предпочитает последние еще и потому, что на этом языке был ниспослан Коран [63].

Кроме того, различные чтения Корана отражают различные диалекты, включая хиджазский и тамимский, например, *би рабватин* (2: 265) с фатхой по тамимскому варианту (чтения Ибн 'Амира и 'Асима), в то время как *би рубватин* с даммой соответствует курайшитскому диалекту (так читали

остальные десять *курра*) [64]. Ибн Джинни считает, что произносить *нушуран* (7: 57) благозвучнее, потому что это хиджазский диалект, в то время как бану тамим прочитали бы *нушран* [65].

Нафи', Ибн Касир, Абу 'Амр, Абу Джа'фар и Йа'куб читали в соответствии с хиджазским произношением, и только Ибн 'Амир следовал тамимскому варианту [66]. Ибн 'Абд ал-Барр утверждает, что высказывание 'Умара в разговоре с Ибн Мас'удом [67] лишь демонстрирует его личные предпочтения и не подразумевает запрета на чтение Ибн Мас'уда. Он подчеркивает, что, поскольку Коран можно читать в семи стилях, выбор одного из них не должен вызывать возражений [68].

Ибн Джинни отмечает, что арабы иногда произносят *'айн* вместо *ха*' и наоборот, поскольку эти звуки похожи по месту образования. Он заключает, что читать *'атта* вместо *хатта* разрешается, но последний вариант предпочтителен, поскольку более распространен [69]. Хаммуда согласен с этой точкой зрения и ссылается на несколько достоверных чтений, приписываемых племени хузайл и принятых *курра*', например на то, как Хамза и ал-Киса'и читали *фа ли-иммихи* (4: 11) вместо *фа ла-уммихи* [70]. Это толкование наводит на размышления о семи стилях декламации, в которых был ниспослан Коран.

Согласно одной из вышеупомянутых интерпретаций, термин «стили декламации» (*ахруф*) обо-

значает различные арабские диалекты. Однако ученые, отстаивающие эту интерпретацию, расходятся во взглядах на то, какие именно диалекты имеются в виду. Некоторые считают, что все семь относятся к диалектам группы племен мудар [71]. Абу 'Убайд приписывает неким неназванным ученым точку зрения, согласно которой эти семь мударских диалектов — это говоры племен курайш, кинана, асад, хузайл, тамим, дабба и кайс [72]. Другие ученые сообщают, что Ибн 'Аббас обозначал их как курайшитский ка'б (т. е. Ка'б ибн Лу'айй и Ка'б из хуза'а) [имеется в виду Ка'б ибн 'Амр из племени хуза'а]. Согласно Ибн 'Аббасу, ветви племен курайш и хуза'а соседствовали друг с другом [73].

Однако ал-Калби говорит, что Ибн 'Аббас понимал под семью стилями семь диалектов, пять из которых относились к племенам а'джаз из группы хавазин. Абу Убайд относит четыре из них к племенам са'д ибн бакр, джушам ибн бакр, наср ибн му'авия и сакиф. Он добавлял, что их называли 'ульа хавазин (Верхний хавазин), и что 'Амр ибн ал-'Ала' считал их самыми красноречивыми из арабов наравне с суфла тамим (Нижним тамимом) [74]. Однако Абу 'Убайд считает самым красноречивым племя са'д ибн бакр, ведь Пророк сказал: «Я — самый красноречивый из вас, потому что принадлежу к племени курайш и вырос среди са'д ибн бакр» [75]. Абу Шама приписывает неизвестным ученым высказывание, что пять из семи диа-

лектов относятся к хавазин, тогда как оставшиеся два принадлежат всем арабам. В поддержку этой точки зрения некоторые ученые утверждают, что Пророк вырос среди хавазин и жил с хузайл [76]. Однако согласно другой версии, Абу 'Убайд отнес эти диалекты к племенам курайш, хузайл, сакиф, хавазин, кинана, тамим, а также Йемену [77]. Очевидно, что такое толкование распространяет семь стилей декламации почти на все существовавшие арабские диалекты.

Абу Шама и Ибн ал-Джазари пишут, что некоторые ученые считают эти диалекты близкими к говорам сад, сакиф, хузайл и курайш, а оставшиеся два чтения, на их взгляд, были разделены между наречиями всех арабов [78]. Согласно Абу Хатиму ас-Сиджистани, речь идет о диалектах курайш, хузайл, тамим, азд, раби'а, хавазин и са'д ибн бакр [79]. Согласно ат-Табари, язык Корана отражает некоторые, но не все арабские диалекты, поскольку у арабов было больше семи говоров и диалектов [80]. Согласно Ибн Кутайбе и Абу 'Али ал-Ахвази, все семь стилей декламации включены в диалект курайш, и Коран был ниспослан именно на нем [81].

Те, кто принимает присутствие в Коране других арабских диалектов, по-разному смотрят на вопрос, какое племя отличалось наиболее благозвучным говором. Ал-Мубаррид утверждает, что любой араб, язык которого не изменился, считал-

ся красноречивым среди своего народа (племени) и что фраза *бану фулан афсаху мин бани фулан* означает, что какие-то арабы ближе по своей речи к языку Корана и племени курайш, даже несмотря на то, что Коран был ниспослан на всех их говорах [82]. Абу 'Амр ибн ал-'Ала' говорил, что красноречивей всех были арабы, жившие среди Верхнего хавазина и Нижнего тамима [83], Верхнего хавазина и Нижнего кайса или Верхнего хавазина и Нижнего курайша [84]. Однако, согласно Абу 'Убайду, в связи с вышеупомянутым изречением Пророка следует отметить, что именно племя са'д ибн бакр было самым красноречивым.

Согласно Ибн Фарису [85], ал-Фараби, ас-Суйути [86], Ибн Халдуну [87] и ар-Рафи'и [88], именно племя курайш считалось наиболее красноречивым среди арабов. Ибн ал-Бакиллани согласен с ними и отмечает ясность и благозвучие тамимского говора. В своей работе ал-Камил ал-Мубаррид, ссылаясь на ал-Асма'и, утверждает, что самым красноречивым было племя джарм [89]. Иные источники указывают на другие племена, в том числе хузайл и сакиф [90].

Однако ал-Фараби считает, что наиболее красноречивыми после курайшитов были племена кайс, тамим, асад, хузайл и некоторые ветви племен кинана и таййи [91]. Ар-Рафи'и ставит после курайшитов племена са'д ибн бакр, джушам ибн бакр, наср ибн му'аввийа и сакиф. После них идут

хуза'а, хузайл, кинана, асад и дабба, причем все они жили недалеко от Макки и часто туда ездили. Затем идут кайс и другие племена Центральной Аравии [92]. По мнению ар-Рафи'и, число семь имеет символическое значение [93].

Многие из этих различий в благозвучии, красноречии и чистоте речи проявились со временем, поскольку эти племенные общества испытывали влияние неарабского населения, которое поселилось по соседству с ними. Филологи отказывались принимать сведения из некоторых регионов и от некоторых племен, чьи диалекты считались наиболее благозвучными, например, от племени сакиф, жителей Та'ифа и городов Хиджаза. Причиной было то, что их язык был изменен и искажен пришлыми иностранцами [94].

Такой взгляд на семь диалектов и все их варианты отвергается на том основании, что коранический текст включает в себя множество слов из других арабских диалектов, которые никто не связывает с семью стилями декламации [95]. Кроме того, если бы эти различия были диалектными, 'Умар и Хишам не спорили бы из-за чтения, ведь оба они были курайшитами [96]. Более того, ат-Табари считает все переданные высказывания о семи диалектах (*лугат*) слабыми, поскольку их передатчики (включая Катаду и ал-Калби) не считаются авторитетными ни в одной из цепочек [97].

Ибн ал-Джазари утверждает, что термин *ахруф* обозначает не диалекты, а, скорее, семь типов языковых различий [98]. В поддержку этой гипотезы Абу Бакр ал-Васити говорит, что в Коране имеются элементы 40 арабских диалектов (лугат) [99]. Ас-Суйути обнаруживает 32 диалекта и приводит соответствующие примеры из Корана [100]. Ибн ан-Накиб в своем *Тафси́ре* пишет, что Коран включает в себя все арабские диалекты [101]. Это совпадает с мнением Аййуба ас-Сахтийани, который пишет, что аят «Мы отправляли посланников только с языком их народа, чтобы они разъясняли им» (14: 4) относится ко всем арабам [102]. 'Али и Ибн 'Аббас также говорят, что Коран был ниспослан на диалектах всех арабов [103]. Ибн 'Аббас утверждает, что Пророк учил людей на одном диалекте, но впоследствии начал учить каждое племя на их собственном диалекте, если их представителям было трудно понять Коран [104].

Поскольку коранический текст включает в себя элементы различных арабских диалектов, в этой главе необходимо обсудить общепринятое мнение, согласно которому Коран был ниспослан на общеарабском литературном языке, основанном, в свою очередь, на одном или нескольких диалектах. На следующих страницах мы рассмотрим мнения современных ученых, чьи теории и академические изыскания базируются на современных методах и лингвистических свидетельствах. В пер-

вую очередь необходимо коснуться гипотезы Фоллера: классический арабский язык, основанный на речи бедуинов из Наджда и Йамамы, сильно изменился благодаря поэтам, в то время как в остальной Аравии имел распространение весьма непохожий говор (предок современного хадарийского диалекта).

Фоллерс утверждает, что Коран был составлен на этом разговорном языке, а затем переписан на литературном [105]. Однако эта теория была отвергнута как излишне радикальная [106]. Рабин выражает несогласие с Фоллерсом, который «... отверг официальный текст Корана, посчитав его изобретением грамматистов, и искал его первоначальную форму в неканоничных чтениях. Он считал, что этот реконструированный текст отражает „общенародный язык“ в отличие от классического арабского, прежде всего из-за отсутствия падежей и глагольных наклонений» [107].

Затем Рабин представляет собственную гипотезу:

Я признаю, что кодекс 'Усмана точно отражает язык, которым пользовался Мухаммад, но полагаю, что его литературный стиль включал некоторые элементы местного говора, который представляет собой образец еще одного утраченного языка [108].

Р. Гайер и Нёльдеке также отвергают теорию Фоллера, поскольку никакие ранние свидетель-

ства или образцы арабского языка того времени не подтверждают её [109]. В любом случае диакритические знаки представляют собой типичную черту семитских систем письма и встречаются в аккадском, амхарском, вавилонском, иврите, набатейском и других семитских языках [110]. Как выяснил Нёльдеке, в набатейском письме обнаруживаются все необходимые знаки (дамма, фатха и касра) [111]. Например, харранская надпись³ содержит словосочетание *за ал-мартул* в винительном падеже [112].

Коранический текст содержит множество примеров слов, которые были бы неясны без конечных гласных, например: *иннама йахша-Ллаха мин 'ибадихи-л-'улама'у* (35: 28), *ва из ибтала Ибрахи-ма Раббуху* (2: 124), *ва иза хадара-л-кисмата улу-л-курба* (4: 8) и *анна-Ллаха бари'ун мин ал-мушрики-на ва расулуху* (9: 3). Более того, Коран был принят и передан с конечными гласными как на письме, так и в устной форме [113]. Именно так он преподавался ученикам и декламировался в молитвах в соответствии с ними. *Курра'* спорили об огласовках лишь в небольшом количестве случаев, связанных с семью стилями декламации [114].

Поскольку эта система восходит к древним временам, грамматисты лишь формулировали прави-

³ Одна из древнейших надписей на арабском языке, датированная 568 г. н. э. (*примеч. ред.*).

ла использования огласовок применительно к языку Корана и изысканной речи. Таким образом зародилась арабская грамматика как наука [115]. 'Али Вафи отмечает, что создание письменного текста, переданного достоверным образом, но без огласовок, подтверждает существование диакритических знаков: наличие *алифа* для отображения винительного падежа с *танвином* (например, *расулан*, *баширан* и *шахидан*) и знаков для передачи стиля декламации (например, *ал-му'минун* и *ал-му'минин*) [116]. Коран был ниспослан «на языке арабском, ясном» (26: 195), языке, «без всякой кривизны» (39: 28). Это подразумевает использование диакритических знаков, служащих для того, чтобы сделать текст более ясным и понятным.

Тем не менее в ранних арабских словарях слово *и'раб* (сегодня обозначающее конечные гласные) значило «чистую речь, без ошибок и варваризмов» [117]. Высказывания, приписываемые Пророку и некоторым сподвижникам, призывают мусульман читать Коран в соответствии с огласовками [118]. Ас-Суйути говорит, что в данном контексте слово *и'раб* означает лишь знание значения слов. Он утверждает, что это не грамматический термин, поскольку любое чтение Корана без огласовок не принимается и не вознаграждается [119].

В связи с этим Абу Бакр сказал: «Воистину, чтение Корана с *и'рабом* для меня приятнее, чем заучивание некоторых аятов» [120]. Пауль Кале не-

верно понял этот комментарий, когда написал, что стремление к расстановке огласовок и призывы читать Коран с ними свидетельствует о том, что раньше люди читали без них. Таким образом, *u'rab* якобы был введен в коранический текст на более позднем этапе [121]. Если принять высказывание Абу Бакра, *u'rab* означает «чистоту чтения Корана» и не относится к грамматической терминологии, ведь значение этого слова изменилось после того, как Абу ал-Асвад ад-Ду'али представил *накт ал-и'rab* в эпоху правления 'Абд ал-Малика ибн Марвана [122].

Если бы Коран читали без конечных огласовок, это не могло бы не упоминаться в древнейших переданных высказываниях и лингвистических источниках [123]. Более того, принято считать, что некоторые ранние ученые возражали против расставления огласовок (*накт ал-и'rab*) и диакритических точек (*накт ал-и'джам*), поскольку они не соответствовали орфографической практике первых поколений мусульман. Если бы сами окончания имен и глаголов представляли собой инновацию, эти ученые резко протестовали бы против такого нововведения. Тем не менее нет никаких сведений о подобных протестах. В грамматическом смысле, как отмечает Ибн Фарис, *u'rab* «позволяет различать значения, и благодаря *u'rabu* мы понимаем, что имеет в виду говорящий» [124].

Как отмечает ал-Антаки, маловероятно, чтобы группа грамматистов могла навязать арабскому языку эти искусственные элементы и быстро заставить арабов пользоваться ими без всякого сопротивления или отторжения. Кроме того, сама мысль о таком нововведении неприемлема, так как языки развиваются постепенно. Итак, можно предположить, что и язык Корана развивался естественным образом и его характеристики и отличительные черты сформировались за несколько столетий до ислама [125].

Возвращаясь к основной теме, следует отметить, что различия между диалектами Хиджаза, Наджда и региона Евфрата, по мнению Нёльдеке, «были невелики, и литературный язык был основан на них в равной степени» [126]. Лайалл пишет, что классический арабский — это «консенсусный язык среди поэтов, выросших в различных племенах и впитавших обширный словарный запас доисламских *касид* с их огромным количеством синонимов» [127]. Гуиди считает, что хотя классический арабский представляет собой смесь диалектов Наджда и соседних с ним областей, он не идентичен ни одному из этих диалектов [128].

Наллино полагает, что классический арабский основан на разговорном языке племен ма'адд, объединившихся в связи с укреплением королевства Кинда, чьи правители щедро одаривали поэтов. По его мнению, этот разговорный язык стал

общим литературным языком в середине VI в. н. э. и преобладал в большей части Аравии, включая Мадину, Макку и Та'иф [129]. Фишер и Хартманн полагают, что классический арабский представляет собой один конкретный диалект, но не уточняют, какой именно [130].

Подобно Ветцштайну и его предшественникам, Брокельманн утверждает, что «классический арабский в привычном для нас виде никогда не был разговорным языком», но не указывает, как этот язык соотносился с диалектами [131]. В других работах он говорит, что коранический язык основан на курайшитском диалекте [132]. В книге *ат-Татаввур ан-нахви ли-л-луга ал-'арабиййа* [133] Бергштрассер высказывается в пользу так называемого «хиджазского диалекта», поскольку ему соответствует орфография письменной копии [134]. Вольфензон считает этот общий письменный язык смесью множества диалектов, которая сложилась в единый язык лишь с исчезновением своих носителей [135].

Блашер утверждает, что литературный арабский основан на некурайшитском диалекте, но не уточняет, на каком именно [136]. Рабин предлагает рабочую гипотезу:

Классический арабский основан на одном или нескольких диалектах Наджда, возможно, в их архаичной форме» [137].

Согласно Бистону, язык Корана «безошибочно соотносится с поэтическим корпусом шестого века» [138]. Однако он полагает, что сначала его записали в варианте, отражающем произношение западного диалекта Макки, а затем ученые внесли в него некоторые черты восточных диалектов, добавив знаки декламации [139]. В завершение необходимо отметить, что большинство западных ученых сходятся во мнении, что классический арабский возник среди бедуинов Наджда и изначально был языком одного из племен, комбинацией различных диалектов либо приобрел впоследствии некоторые искусственные черты [140].

В своих «Коранических исследованиях» [141] Вэнсброу посвящает главу происхождению классического арабского [142]. В ней он отвергает понятие литературного арабского, не предлагая ясной альтернативы, и утверждает, что о тексте Корана и классическом арабском языке до «их литературной стабилизации в III/IX веке» известно очень мало. По его мнению, в кораническом употреблении слова *'араби* и его производных не прослеживается никаких доказательств гипотезы Фюка («Арабийя», Берлин: 1905, 1–5) о том, что слово *'араби* в выражении «чистая арабская речь» относится к термину *'арабийя*, обозначавшему литературный язык бедуинов [143].

Однако вывод Уотта состоит в том, что язык Корана занимает промежуточное положение меж-

ду поэтическим койне и макканским диалектом. Он также отмечает пропуск *хамзы* (гортанной смычки), который упоминается как особенность макканского диалекта и оказывает влияние на орфографию Корана [144]. В качестве альтернативной гипотезы он предполагает, что Коран написан на макканском варианте литературного языка. Тем не менее, согласно некоторым современным арабским филологам, этот общий литературный язык не стоит приписывать какому-то одному племени. Скорее он относится ко всем арабским племенам, поскольку впитал в себя элементы всех диалектов и оказался похожим на каждый из них [145].

‘Али Вафи [146] признает, что Коран был ниспослан на общем литературном языке, но не соглашается с западными учеными, поскольку, подобно Тахе Хусайну и его предшественникам, полагает, что этот общий язык был основан на курайшитском говоре. Чтобы объединить эти две гипотезы, он постулирует, что влияние курайшитов распространилось по всей Аравии задолго до ислама. Он согласен с Вандриесом, который отмечает:

Формирование стандартного или общего языка связано либо с распространением организованной политической власти, либо с влиянием доминирующего социального класса, либо с первостепенной ролью литературы. Каким бы ни

было его происхождение, на его сохранение всегда влияют политические, социальные или экономические факторы [147].

Далее 'Али Вафи утверждает, что в случае с племенем курайш имели место по меньшей мере два из трех перечисленных факторов. Их доминирующий диалект впоследствии стал языком искусства, поэзии и прозы, переписки, собраний, переговоров, а также речей и поэм представителей прибывающих делегаций [148]. Его аргументы основаны не на лингвистических исследованиях, а на преобладающей роли Макки в экономической и культурной жизни Аравии непосредственно до прихода ислама. Многие арабские ученые и исследователи используют его аргументы с некоторыми дополнениями или изменениями [149].

Согласно Хаммуде, этот общий литературный язык доисламской поэзии и прозы и является тем языком, на котором был ниспослан Коран. Но он добавляет, что в его основе лежит *лахджа* ('диалект') курайшитов либо так называемый хиджасский диалект [150]. Анис упоминает паломничества, общие собрания и культурные мероприятия, происходившие до ислама и способствовавшие централизации арабского языка на основе курайшитского диалекта [151]. Несмотря на то, что, по его мнению, наиболее красноречивой и преобладающей манерой расстановки пауз в кораниче-

ских айатах является принятая в говорах курайшитов и племен Хиджаза [152], он утверждает, что коранический язык представляет собой общий литературный язык арабов [153].

Однако считается, что курайшитский диалект придал этому общему литературному языку такое количество элементов и особенностей, что имеет смысл согласиться с большинством ученых и приравнять его к диалекту курайшитов и других племен Хиджаза [154]. Но Коран также содержит множество других черт, не встречающихся в хиджазских говорах, включая курайшитский [155].

Ал-Гамрави, принимающий гипотезу об общем литературном языке, утверждает, что единственное отличие курайшитского диалекта от остальных состоит в том, что он испытал наибольшее влияние общего литературного языка, так как племя курайш жило поблизости от ярмарок. Делая различие между их литературным и разговорным языком, он постулирует, что оба они испытали на себе влияние общего литературного языка. Для других племен это влияние ограничивалось поэзией [156].

Некоторые ученые не согласны с тем, что язык Корана основан на курайшитском диалекте:

1. Единственная причина выделять курайшитский диалект носит теологический, а не лингвистический характер, поскольку Пророк явился из этого племени [157].

2. Комментаторы Корана приводят другие диалекты и цитируют поэтов из других племен, чтобы истолковать значение устаревших слов.

3. Племя курайш не может похвастаться большим количеством поэтов.

4. Филологи сходятся скорее на бедуинских диалектах, чем на курайшитском.

5. Сук 'Указ был учрежден незадолго до ислама [158].

6. В Коране преобладают некоторые некурайшитские черты, в том числе хамза [159].

Сторонники данной теории отвергают эти шесть аргументов, указывая, что Коран содержит иные диалектные черты, которые нужно интерпретировать с точки зрения их происхождения [160]. При этом влияние неарабского населения на язык жителей Хиджаза после распространения ислама привело к поискам чистого языка в регионах, где жили исключительно арабы [161]. Что касается городов, чистота языка (*фасаха*) исчезла в них в течение 150 лет после переезда Пророка в Мадину [162]. Даже после того, как филологи обнаружили, что курайшитский говор был искажен [163], они продолжали собирать слова и выражения у бедуинов и принимать их диалекты на протяжении последующих 200 лет [164]. Более того, они утверждали, что Сук 'Указ был учрежден не менее чем за сто лет до прихода ислама [165].

В завершение необходимо сказать, что коранический язык описывается в самом Коране как «ясный язык» (26: 195), в котором «нет кривизны» (39: 28). Этот язык-*'арабийя* не является ни курайшитским, ни каким-либо иным диалектом, но представляет собой общий литературный язык Хиджаза, Наджда и других регионов Аравии. Поэтому Коран могли понять все, причем *мухаджиры* и *ансары*, встретившиеся в Медине, могли общаться и понимать друг друга без всяких затруднений.

К Пророку приходили делегации из различных частей Аравии, и он отправлял с ними учителей. Очевидно, для них также не представляло сложности общение и понимание Корана [166]. Если бы Коран не был ниспослан на этом общем литературном языке, арабам было бы трудно понять его или испытать на себе воздействие его аятов. Влияние Корана на арабские диалекты оказалось столь сильным, что впоследствии его язык наложил отпечаток на все литературное творчество. Однако это не значит, что были устранены все диалектные различия. Напротив, некоторые из них содержатся в самом тексте Корана.

Хотя считается, что орфография копий кодекса 'Усмана следует курайшитскому диалекту [167], коранический текст все еще допускает декламацию в семи принятых стилях. Таким образом, на практике можно обнаружить различные диалек-

ты — в устной речи, в принятых, а также в канонических чтениях. Например, в словах *лакинна* (18: 38) и *ана ухйи* (2: 258) конечная «а» произносится как долгая как в середине фразы, так и в паузальной форме (например, Абу Джа'фаром и Нафи' из Мадины [племя тамим]), тогда как в других чтениях и других племенах сохранена лишь паузальная форма [168].

Несмотря на то, что коранический язык представляет множество арабских диалектов, можно предположить, что он основан прежде всего на курайшитском диалекте и речи некоторых наиболее красноречивых соседних племен Хиджаза и Наджда, в особенности племени тамим. В этих канонических чтениях следы различных диалектов прослеживаются в этимологии, лексике, грамматике и морфологии. Однако черты курайшитского или хиджазского диалекта все же преобладают.

Примечания к главе 5

1. *Идах ал-вакф ва ал-ибтида'*, т. 1, с. 12.
2. *Бухари*, т. 6, с. 479; *ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 92.
3. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 20; *Китаб аз-зина*, т. 1, с. 141.
4. *Идах ал-вакф ва ал-ибтида'*, т. 1, с. 13; *ал-Мухтасиб*, т. 1, с. 343; *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 27.
5. Абу 'Убайд, *Фада'ил ал-Кур'ан*, с. 310; *ас-Сахиби*, с. 28; *ал-Музхир*, т. 1, с. 211.
6. Абу 'Убайд, *Фада'ил ал-Кур'ан*, с. 310.

7. *Аз-Зубайди, Табакат ал-нахвиййин ва ал-лугавиййин*, с. 34.
8. *Ал-Фарра', Ма'ани ал-Кур'ан*, т. 2, с. 339.
9. *Ибн Абу Давуд, Китаб ал-масахиф*, с. 32.
10. *Ал-Китаб*, т. 2, с. 416.
11. Там же, с. 424.
12. *Ар-Рафи'и, Тарих адаб ал-'араб*, т. 1, с. 135.
13. *Ан-Накд ат-тахлили*, с. 210.
14. 1-е изд. (Каир, 1368/1948).
15. Там же, с. 4–5.
16. *Ancient West-Arabian*.
17. *Мушкил ал-асар*, т. 4, с. 185; *Иткан*, т. 1, с. 135.
18. *Фи ал-адаб ал-джахили*, с. 110.
19. Там же.
20. Там же, с. 110–111.
21. *Абу 'Убайд, Фада'ил ал-Кур'ан*, с. 309; *Ибн ал-Бакиллани, Нукат ал-интисар*, с. 386; *ал-Музхир*, т. 1, с. 210.
22. *Лисан ал-'араб*, т. 1, с. 588.
23. *Ал-Музхир*, т. 1, с. 211; *ал-Иктирах*, с. 22.
24. *Ал-'Аср ал-джахили*, с. 133; *Фи 'илм ал-луга ал-'амм*, с. 222; *ар-Рафи'и, Тарих адаб ал-'араб*, т. 1, с. 85–90 (2-е изд., 1940).
25. *Ас-Сахиби*, с. 33–34.
26. *Ал-Мукаддима*, с. 635.
27. *Ал-Музхир*, т. 1, с. 212; *ал-Иктирах*, с. 23.
28. *Маджалис Са'лаб*, под ред. 'Абд Ас-Салама Харуна, 3-е изд. (Каир: Дар ал-ма'ариф, 1969).
29. *Маджалис Са'лаб*, т. 1, с. 81.
30. *Ал-Музхир*, т. 1, с. 221–223.
31. *Лахаджат ал-Йаман кадиман ва хадисан*, с. 47–48.
32. Там же, с. 20.

33. *Ас-Сахиби*, с. 33; ар-Рафи'и, *Тарих адаб ал-'араб*, т. 1, с. 85 (2-е изд., 1940).

34. Вафи, *Фикх ал-луга*, с. 109; *Фи ал-адаб ал-джахили*, с. 111–112.

35. *Фи ал-адаб ал-джахили*, с. 111–112.

36. *Ал-Байан ва ат-табйин*, т. 4, с. 10.

37. Вафи, *Фикх ал-луга*, с. 109–110.

38. *Тарих адаб ал-'араб*, т. 1, с. 86.

39. Хасан 'Аун, *Дирасат фи ал-луга ва ал-нахв*, с. 58.

40. *Тарих адаб ал-'араб* (Каир), т. 1, с. 79–86, 89–90.

41. Абу 'Убайд, *Фада'ил ал-Кур'ан*, с. 314; *Иткан*, т. 2, с. 4.

42. Ал-Мубаррид, *ал-Фадил*, с. 113–114; *Иткан*, т. 2, с. 5.

43. *Иткан*, т. 2, с. 4.

44. *Китаб ал-лугат*, под ред. Салах ал-Дина ал-Мунаджжида, 2-е изд., Бейрут.

45. Опубликовано вместе с *Тафсир ал-Джалалайн* (Каир, 1342/1923).

46. *Ал-Фихрист*, с. 38.

47. *Табакат ал-муфассирин*, под ред. 'Али Мухаммад 'Умара, 1-е изд. (Каир, 1392/1972), т. 2.

48. Там же, т. 2, с. 267.

49. *Ал-Бурхан фи 'Улум ал-Кур'ан*, т. 1, с. 291–296; *Иткан*, т. 2, с. 89–120.

50. Рамадан 'Абд Ат-Тавваб, *Фусул мин фикх ал-'арабиййа*, 1-е изд. (Каир, 1971), с. 81–82.

51. *Нукат ал-интисар ли накл ал-Кур'ан*, с. 385–386.

52. Там же, с. 386–387.

53. *Ал-Бурхан*, т. 1, с. 284; *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 27; Ибн Касир, *Фада'ил ал-Кур'ан*, с. 22; *Иткан*, т. 2, с. 103.

54. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 27; *ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 95.
55. *Ибраз ал-ма'ани*, с. 487.
56. *Ал-Бурхан*, т. 1, с. 295–296; *Иткан*, т. 1, с. 103.
57. *Ал-Китаб*, т. 2, с. 424.
58. Там же.
59. Там же, т. 1, с. 363–365.
60. *Ал-Бурхан*, т. 1, с. 286; *Иткан*, т. 1, с. 103.
61. *Ал-Китаб*, т. 1, с. 28.
62. Там же.
63. *Ал-хаса'ус*, т. 1, с. 125.
64. *Худжжат ал-Кира'ат*, с. 146; *ал-Мухаззаб фи ал-кира'ат ал-'ашр*, т. 1, с. 104.
65. *Ал-Мухтасиб*, т. 1, с. 255.
66. *Ал-Мухаззаб фи ал-кира'ат ал-'ашр*, т. 1, с. 241.
67. См. с. 94 настоящей книги.
68. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 27.
69. *Ал-Мухтасиб*, т. 1, с. 343.
70. *Ал-Кира'ат ва ал-лахаджат*, с. 27.
71. Ибн Касир, *Фада'ил ал-Кур'ан*, с. 22; *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 27.
72. *Ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 101.
73. Абу 'Убайд, *Фада'ил ал-Кур'ан*, с. 308; ат-Табари, *Тафсир*, т. 1, с. 66; *ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 93.
74. Абу 'Убайд, *Фада'ил ал-Кур'ан*, с. 309.
75. Там же; *ал-Музхир*, т. 1, с. 210.
76. *Ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 96.
77. Там же, с. 99–100; *Нашр*, т. 1, с. 24; *Манахил*, т. 1, с. 180.
78. *Ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 100; *Нашр*, т. 1, с. 24.
79. *Ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 94; *Иткан*, т. 1, с. 135.
80. Ат-Табари, *Тафсир*, т. 1, с. 46–47.

81. *Иткан*, т. 1, с. 135.
82. *Ал-Фадил*, с. 113.
83. Абу 'Убайд, *Фада'ил ал-Кур'ан*, с. 309; *ал-Фадил*, с. 113.
84. *Ал-Фадил*, с. 113.
85. *Ас-Сахиби*, с. 52.
86. *Ал-Музхир*, т. 1, с. 211.
87. *Мукаддима*, с. 635.
88. *И'джаз ал-Кур'ан*, с. 65.
89. *Ал-Камил*, т. 2, с. 233.
90. *Ал-Музхир*, т. 1, с. 211.
91. Там же.
92. *И'джаз ал-Кур'ан*, с. 65.
93. Там же, с. 70–71.
94. *Ал-Музхир*, т. 1, с. 212.
95. *Манахил*, т. 1, с. 180–181.
96. Там же; *ал-Иткан*, т. 1, с. 136.
97. Ат-Табари, *Тафсир*, т. 1, с. 66.
98. *Нашр*, т. 1, с. 24–26, и Глава 4 настоящей книги.
99. *Иткан*, т. 1, с. 102.
100. Там же, с. 89–104.
101. Там же, с. 168.
102. *Ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 94.
103. Там же, с. 96.
104. Там же, с. 96–97.
105. *Ancient West-Arabian*, с. 17.
106. Арберри, *The Seven Odes*, с. 240.
107. *Ancient West-Arabian*, с. 4.
108. Там же.
109. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, с. 276.
110. Бергштрэссер, ат-Татаввур *ал-нахви*, с. 75; Волфенхон, *Тарих ал-лугат ас-самиййа*, с. 157; Йоханн

Фюк, *ал-'Арабиййа*, с. 3; Энно Литтманн, *Arabic Inscriptions* (Лейден, 1914), с. 37.

111. Нёльдеке, *Die Semitischen Sprachen* (Leipzig, 1899), с. 51 и далее.

112. *Ал-Муфассал фи тарих ал-'араб кабл ал-ислам*, т. 8, с. 549.

113. Вафи, *Фикх ал-луга*, с. 215.

114. См. с. 26 настоящей книги.

115. Вафи, *Фикх ал-луга*, с. 215.

116. Там же.

117. Лейн, *An Arabic English Lexicon*, книга I, ч. 5, с. 1492.

118. Ал-Халали, *Рисала фи ат-таджвид*, с. 156; *Иткан*, т. 2, с. 3; Ибн ал-Анбари, *Китаб идах ал-вакф ва ал-ибтида'*, т. 1, с. 15–36.

119. *Иткан*, т. 2, с. 3.

120. Ибн ал-Анбари, *Идах*, т. 1, с. 20, 23.

121. *Die Kairoer Geniza* (Лондон, 1947), с. 78–84.

122. *Ал-мухамм*, с. 3–7; *ал-Ава'ил*, т. 2, с. 107, 130; см. главу 3 настоящей книги.

123. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, с. 276.

124. *Ас-Сахиби*, с. 76.

125. *Ал-Ваджиз фи фикх ал-луга*, с. 129–132.

126. *Ancient West-Arabian*, с. 17.

127. Сэр Чарльз Дж. Лиалл, *ал-Муфаддалийят*, т. 1, с. xxv–xxvi.

128. *Ancient West-Arabian*, с. 17.

129. Наллино, “Кайфа нашаат ал-луга ал-'арабиййа”, *Маджаллат ал-хилал* 26, 1 (октябрь 1917), с. 41–48.

130. *Ancient West-Arabian*, с. 17.

131. Там же.

132. *Фикх ал-лугат ас-самиййа*, с. 30.

133. Опубликовано в Каире издательством Матба'ат ас-Са'ада в 1929 г.
134. Там же, с. 27.
135. *Тарих ал-лугат ас-самиййа*, с. 166.
136. *Тарих ал-адаб ал-'араб: ал-'аср ал-джахили*, с. 77.
137. *Ancient West-Arabian*, с. 3.
138. *The Arabic Language Today*, с. 13.
139. Там же.
140. С. Рабин, ст. «Арабиййа», *E.I.2*, т. 1, с. 565.
141. *Qur'anic Studies*, Oxford University Press, 1977.
142. Там же, с. 85–118.
143. А. Т. Велч, ст. “ал-Кур'ан”, *E.I.2*, т. 5, с. 419.
144. Introduction to the Quran, с. 84.
145. Таммам Хассан, *ал-Луга байн ал-ми'йариййа ва ал-васфиййа*, с. 61–62.
146. *Фикх ал-луга ал-'арабиййа*, с. 111.
147. *Language: A Linguistic Introduction to History*, с. 261.
148. *Фикх ал-луга ал-'арабиййа*, с. 111–112.
149. Хаммуда, *ал-Кира'ат ва ал-лахаджат* (Каир, 1948); Шанин, *Фи 'илм ал-луга ал-'амм* (Каир, 1980); Махди ал-Махзуми, *Мадрасат ал-Куфа* (Багдад, 1955).
150. *Ал-Кира'ат ва ал-лахаджат*, с. 30.
151. *Фи ал-лахаджат ал-'арабиййа*, с. 32.
152. *Мин асрар ал-луга*, с. 215.
153. *Мустакбал ал-луга ал-'Арабиййа*, с. 9.
154. *Фусул мин Фикх ал-'Арабиййа*, с. 69.
155. Там же.
156. *Ан-Накд ат-тахлили*, с. 210.
157. Нельдеке, *Die Semitischen Sprachen*.
158. Наллино, «*Кайфа наша'ат ал-луга ал-'арабиййа*», с. 41–48; *E.I.2*, т. 1, с. 565; К. Рабин, арт. «Арабиййа».

159. 'Абду ар-Раджихи, *ал-Лахаджат ал-'арабиййа фи ал-кира'ат ал-Кур'аниййа* (Каир, 1968).

160. Шауки Дайф, *ал-'Аср ал-джахили*, с. 133–137; Насла, *Лугат ал-Кур'ан фи джуз' амма*, с. 74–75.

161. Ибн Халдун, *ал-Мукаддима*, с. 635; Шауки Дайф, *ал-'Аср ал-Джахили*, с. 136–137; *ал-Муфассал фи тарих ал-нахв ал-'араби*, с. 18.

162. *Хизанат ал-адаб*, т. 1, с. 5–6; *Тарих адаб ал-'араб*, т. 1, с. 338.

163. *Ал-Музхир*, т. 1, с. 211.

164. *Тарих адаб ал-'араб*, т. 1, с. 128, 345; *Турук там-мийат ал-алфаз*, с. 11–12.

165. *Асвак ал-'Араб*, с. 342–43; Лейн, *Lexicon*, vi (Введение).

166. Ибн Хишам, *ас-Сира*, т. 7, с. 357–427; Ибн Са'д, *ат-Табакат ал-кубра*, т. 1, с. 258–358; Шауки, *ал-'Аср ал-джахили*, с. 134; ал-Гамрави. *Ал-Накд ат-тахлили*, с. 210–211.

167. *Бухари*, т. 6, с. 479; *Ибана*, с. 33; *ал-'Арабиййа*, с. 4; *ат-Татаввур ал-нахви*, с. 27; *ал-Мунджид*, с. 22; *ал-Мукни'*, с. 114.

168. Абу Шама, *Ибраз ал-Ма'ани*, с. 383; ал-Банна, *Ит-хаф фудала' ал-башар*, с. 193.

Глава 6

ПРОИСХОЖДЕНИЕ СТИЛЕЙ ДЕКЛАМАЦИИ

Пророк получал Откровение поэтапно, передавал своим сподвижникам полученные айаты и декламировал их, молясь как в одиночестве, так и со сподвижниками, направляя их в молитве [1]. С этим связано обращение к Пророку в Коране:

Не шевели свой язык с этим, чтобы ускорить его. Поистине, на Нас лежит собиране его и чтение. И когда Мы читаем его, то следуй за его чтением. Затем, поистине, на Нас лежит его разъяснение (75: 16–19).

Коран также говорит о своем ниспослании в несколько этапов:

И Коран Мы разделили, чтобы читал ты его людям с выдержкой, и ниспослали Мы его ниспосланием (17: 106).

Более того, Пророк просил нескольких сподвижников, в том числе 'Абд Аллаха ибн Мас'уда

(3: 1–42) [2] и Убайя ибн Ка'ба (сура 98) [3] прочитать для него отдельные фрагменты Корана. Мусульмане изучали и декламировали этот текст с самого начала макканского периода. Например, Ибн Исхак передает, что когда 'Умар пришел к своей сестре и её мужу, он увидел, как они разбирают суры 20 и 81 вместе с учителем, Хаббабом ибн ал-Араттом [4]. Каждый раз, получив новые айаты, Пророк обучал им сначала мужчин, а затем женщин по отдельности [5].

Перед хиджрой Пророк велел нескольким ученым *курра'* научить Корану жителей Мадины. Первым из этих чтецов был Мус'аб ибн 'Умайр [6], за которым последовали 'Абд Аллах ибн Умм Мактум, 'Аммар ибн Йасир и Билал [7]. После хиджры, когда мусульмане оказались в Медине, Пророк назначил для каждого новообращенного мусульманина или племенной делегации по одному ученому сподвижнику, чтобы тот научил их Корану [8]. Он также отправлял чтецов в отдельные поселения и к отдельным племенам, в особенности после покорения Макки. Там жителей учил Му'аз ибн Джабал [9]. Число чтецов, помнивших Коран наизусть, постепенно возрастало, так что в Битве при колодце Ма'уна (5/626) были убиты 40 или даже 70 из них [10].

Многие чтецы из среды сподвижников и последователей Пророка поселились в покоренных городах. В своей книге *Китаб ат-табакаат* Ибн

Са'д перечислил имена сотен человек, отправившихся в Куфу, Басру и Дамаск, а также их учеников [11]. После смерти Пророка халифы назначали выдающихся чтецов на особые должности — например, Абу ад-Дарда служил в Дамаске, 'Убада ибн ас-Самит — в Химсе, Му'аз ибн Джабал — в Палестине [12], 'Абд Аллах ибн Мас'уд — в Куфе [13], а Абу Муса ал-Аш'ари — в Басре [14]. После составления официального текста Корана и изготовления нескольких копий 'Усман назначил по одному чтецу на каждый город или регион, в который была отправлена копия [15].

Между этими копиями существовали орфографические различия. Некоторые ученые утверждают, что они были допущены намеренно, чтобы отразить семь принятых стилей декламации. Варианты, которые нельзя было отразить в одной копии, были распределены по нескольким копиям кодекса 'Усмана [16]. Например, в копиях, отправленных в Мадину и Дамаск, было написано *ва ауса* (2: 132), а в остальных — *ва васса* (с буквой *вав* вместо *алифа*) [17]. Кроме того, эти копии не содержали огласовок и диакритических знаков, поэтому они допускали различные чтения на разных диалектах. Эти знаки были добавлены позднее, чтобы предотвратить ошибки при чтении Корана новообращенными неарабами [18].

Ибн Таймийа и Ибн ал-Джазари утверждали, что копии кодекса 'Усмана, составленные во вре-

мена сподвижников, не содержали таких обозначений по следующим причинам:

1. Сподвижники опирались на память, а не на записанные тексты, ведь Коран передавался устно и по частям, чтобы его было легче запоминать. Но им не нужно было опираться на письменный текст, как это делали Люди Писания ¹.

2. Будучи носителями арабского языка, они не делали ошибок.

3. Они хотели сохранить возможность нескольких чтений, таких как *йа'малуна* и *та'малуна* ².

Знаки различных цветов были введены некоторыми из последователей Пророка, чтобы избежать ошибок при чтении [19]. Некоторые ученые полагают, что буквы алфавита всегда употреблялись с диакритическими точками, ведь иначе было бы трудно различать их на письме [20].

В каждом городе или регионе, получившем копию Корана, были основаны школы декламации. Каждое чтение, противоречащее официальному тексту, было отброшено, а личные кодексы сподвижников были уничтожены 'Усманом [21]. Копии кодекса 'Усмана и чтения, характерные для круп-

¹ «Люди писания» (*ахл ал-китаб*) — обозначение для иудеев, христиан и сабиев (*примеч. ред.*).

² В арабской орфографии эти две формы глагола со значением 'работать, делать' различаются только постановкой точек над буквами (*примеч. ред.*).

ных городов и регионов, впоследствии получили известность и были приняты во всем мусульманском мире. Таким образом, каждое каноничное чтение приписывается своему чтецу-*кари*'. Вот имена некоторых из них:

1. В Мадине: Му'аз ал-Кари, Са'ид ибн ал-Мусай-йиб, 'Урва ибн аз-Зубайр, 'Умар ибн 'Абд ал-'Азиз, 'Ата' ибн Йасар, Салим ибн 'Абд Аллах, Сулайман ибн Йасар, Муслим ибн Джундуб, 'Абд ар-Рахман ибн Хурмуз, Ибн Шихаб аз-Зухри и Зайд ибн Аслам.

2. В Макке: 'Убайд ибн 'Умайр, 'Ата', Тавус, Муджахид, 'Иkrima и Ибн Абу Мулайка.

3. В Куфе: 'Алкама, ал-Асвад, Масрук, 'Убайда, 'Амр ибн Шурахбил, ал-Харис ибн Кайс, ар-Раби' ибн Хайсам, 'Амр ибн Маймун, Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулами, Зарр ибн Хубайш, 'Убайд ибн Фадила, Абу Зара ибн 'Амр ибн Джарир, Са'ид ибн Джубайр, Ибрахим ан-Наха'и и Ша'би.

4. В Басре: 'Амир ибн 'Абд Кайс, Абу ал-'Алиа, Абу Раджа, Наср ибн 'Асим, Йахйа ибн Йа'мур, Му'аз, Джабир ибн Зайд, ал-Хасан, Ибн Сири и Катада.

5. В Шаме³: ал-Мугира ибн Абу Шихаб ал-Махзуми (ученик 'Усмана) и Хулайд ибн Са'д (ученик Абу ад-Дарда'а) [22].

³ Ш а м — классическое арабское название Сиро-Ливанского региона (*примеч. ред.*).

Следующее поколение ученых было более специализированным, и некоторые из них обучали исключительно декламации Корана. К ним приходили как жители города, так и ученики из других мест. Таким образом, поскольку они годами обучали своих учеников, а их выбор чтения (*ихтийар*) [23] был принят окружением, избранные ими стили начали отождествляться с их именами. Вот некоторые из этих ученых:

1. В Медине: Абу Джа'фар Йазид ибн ал-Ка'ка', Шайба ибн Насах и Нафи' ибн Абу Ну'айм.

2. В Макке: 'Абд Аллах ибн Касир, Хумайд ибн Кайс ал-А'радж и Мухаммад ибн Хусайн.

3. В Куфе: Йахья ибн Вассаб, 'Асим ибн Абу ан-Наджуд, Сулайман ибн ал-А'маш, Хамза и ал-Киса'и.

4. В Басре: 'Абд Аллах ибн Абу Исхак, 'Иса ибн Абу 'Умар, Абу 'Амр ибн ал-'Ала', 'Асим ал-Джухдари и Йа'куб ал-Хадрами.

5. В Шаме: 'Абд Аллах ибн 'Амир, 'Атиййа ибн Кайс ал-Кайс ал-Килаби, Исма'ил ибн 'Абд Аллах ал-Муджахир, Йахья ибн ал-Харис аз-Зимари и Шурайх ибн Йазид ал-Хадрами [24].

О различиях между чтениями сподвижников Пророка в макканский период не сообщается. О них начинают говорить в Медине — после хиджры, но еще при жизни Пророка, поскольку некоторые сподвижники просили его разрешить их спор. Каждый из них считал свое чтение истин-

ным и утверждал, что его научил сам Пророк. Например, 'Умар и Хишам обратились к Пророку, который сказал им, что Коран был ниспослан в обоих чтениях [25]. Эти расхождения сохранились даже после кодификации 'Усмана, хотя теперь мусульманам предписывалось читать Коран и обучать ему в соответствии с текстом 'Усмана и наставлениями авторитетных *курра'*. Все остальные чтения были отвергнуты и признаны отклоняющимися (*шазз*) [26]. Этой точки зрения придерживается Ибн Манзур в своей книге *Лисан ал-'араб*, со ссылкой на ал-Азхари, Ибн Муджахиду и Ибн ал-Анбари [27].

Аз-Задждадж утверждает, что чтение должно соответствовать орфографии текста 'Усмана, поскольку так предписывает Сунна [28]. Ибн ал-Джазари, ссылаясь на 'Умара и Зайда ибн Сабита (сподвижников Пророка), а также на Ибн ал-Мукандира, 'Урву ибн аз-Зубайра, 'Умара ибн 'Абд ал-'Азиза и 'Амира аш-Ша'би (последователей), сообщает, что такое чтение соответствует Сунне и было передано первыми поколениями мусульман, поэтому современные чтения должны согласовываться с ним [29]. Ал-Байхаки и Исма'ил ал-Кади интерпретируют это так, что каждое чтение первых поколений, соответствующее тексту 'Усмана, является разрешенным, а все, что несовместимо с его орфографией, запрещено [30].

Развитие условий для возникновения различных чтений

Сподвижники и последователи читали Коран в соответствии с тем, как их учил Пророк и выбранные им учителя. Этого было достаточно, чтобы чтение считалось аутентичным и приемлемым, ведь последователи и сподвижники всегда могли сослаться непосредственно на Пророка [31]. Последователи также ссылались на таких авторитетных *курра'*, как Убайй ибн Ка'б, 'Абд Аллах ибн Мас'уд и Зайд ибн Сабит, которые были сподвижниками Пророка [32]. Точно так же ученые сходятся во мнении, что каждый *кари'* должен передать свое чтение непосредственно ученику, причем цепочка его учителей восходила к самому Пророку, которого научил Джибрил [33]. После компиляции 'Усмана всем *курра'* велели читать в соответствии с этим текстом и его копиями, а все личные копии были собраны и сожжены [34]. В конце концов текст 'Усмана стал общепризнанным, несмотря на некоторое незначительное сопротивление (см.: Ибн Мас'уд [35] и Ибн Шунбуз [36]).

Ал-Касталлани говорит, что некоторые сторонники нововведений (*бид'а*) начали читать Коран, не опираясь ни на одну из цепочек, чтобы обосновать свои теологические взгляды. Это каса-

ется некоторых му'тазилитов⁴, читавших *ва каллама-Ллаху Муса таклиман* вместо *ва каллама-Ллаху Муса таклиман* (4: 164). Другой пример приписывается некоторым шиитам, читавшим *ва ма кунту муттахиза-л-мудиллайн 'адудан*, чтобы увидеть в этих строках отсылку к Абу Бакру и 'Умару. При этом оригинальное чтение подразумевает использование множественного числа, а не двойственного — *ал-мудиллин* вместо *ал-мудиллайн* (18: 51).

Ал-Касталлани утверждает, что ученые выбрали некоторых чтецов из каждого города, получивших копии кодекса 'Усмана за свою компетентность, честность, знания, многолетний опыт преподавания, декламацию в соответствии с текстом 'Усмана и авторитет среди своих сограждан [37]. В своей книге *Китаб ал-кира'ат* ат-Табари объявляет дозволенным каждое чтение, соответствующее орфографии текста 'Усмана и переданное от Пророка по непрерывной цепочке [38].

Ибн Муджахид выдвигает дополнительные условия, касающиеся не столько самих декламаций, сколько чтецов. Они должны помнить Коран наизусть, знать различные способы расстановки гласных (*и'раб*), различные чтения (*кира'ат*) и диалекты (*лугат*), а также полагаться на устную пе-

⁴ Му'тазилиты — одно из направлений в исламском богословии первых веков хиджры (*примеч. ред.*).

редачу текста. Наконец, их чтения должны быть признаны жителями их городов либо регионов.

Ибн Муджахид настаивает на том, что семеро чтецов из Хиджаза, Ирака и Дамаска, чтения которых он приводит в своей книге *Китаб ас-саб'а*, были потомками последователей Пророка, а их чтения были признаны жителями как их собственных, так и соседних городов [39]. Еще одно изменение произошло благодаря Макки ибн Абу Талибу, который изучил и классифицировал чтения в своей книге *ал-Ибана*. Этот автор сделал акцент на самих чтениях, а не на чтецах, объявив разрешенным любое чтение, переданное от Пророка, лингвистически последовательное и согласующееся с орфографией одной из копий кодекса 'Усмана [40].

В своей книге *ал-'Авасим мин ал-кавасим* [41] Ибн ал-'Араби (ум. 543/1148) приписывает эти критерии некоторым неназванным ученым и одобряет их чтения [42]. Ибн ал-Джазари принимает критерии Макки с незначительными изменениями: непрерывная цепочка передатчиков, соответствие литературному арабскому языку (даже не в самой красноречивой его форме), а также орфографии одной из копий кодекса 'Усмана. Это соответствие может быть прямым или косвенным — например, слово *малик* в 4-м аяте суры *ал-Фатиха* может произноситься с кратким или долгим

«а» (последнее также соответствует орфографии текста 'Усмана) [43].

Ибн ал-Джазари также требовал последовательной устной передачи чтений [44], но впоследствии заменил этот критерий на непрерывность, ведь если цепочка передатчиков не прерывалась, прочие требования излишни [45]. В данном контексте слово «последовательный» означает, что цепочка передатчиков должна представлять собой нечто большее, чем набор разрозненных сообщений, а также быть относительно известной. Макки, ал-Багави, ас-Сахави, Абу Шама и Ибн ал-Джазари разделяют эту точку зрения [46] и утверждают, что чтение допустимо, если оно передано последовательным и хорошо известным образом, характеризуется красноречивым арабским языком и соответствует орфографии одной из копий кодекса 'Усмана. Если хотя бы одно из этих условий не выполнено, чтение необходимо признать отклоняющимся [47]. В поддержку этой позиции Ибн ал-Джазари цитирует ранних ученых (в т. ч. Макки, ад-Дани, ал-Махдави, Абу Шаму и ал-Каваша) и добавляет, что её разделяли первые поколения мусульман (*салаф*) [48]. Ибн ал-'Араби, Ибн Хаджар ал-'Аскалани, ал-Касталлани и ас-Суйути также согласны с этим и приводят высказывания множества других ученых [49].

Однако ал-Джабури утверждает, что единственным условием является аутентичная пере-

дача, которая всегда подразумевает выполнение оставшихся требований — соответствие языку и орфографии [50]. Однако в книге *ал-Камил ал-Хузали* пишет, что все чтения, согласующиеся с текстами копий, разрешены, если не противоречат общему консенсусу (*иджма'*) [51]. Согласно аз-Зуркани, некоторые ученые не считали преемственность обязательным критерием, поскольку сам Коран передавался непрерывно. Поэтому перечисленных условий достаточно, чтобы передавать знание так же эффективно, как это было бы в случае непрерывной передачи [52].

Ан-Нувайри (897/1492) пишет, что, подобно ал-Газали, Ибн ал-Хаджибу, Ибн 'Абд ал-Барру, Ибн 'Атиййю, ан-Навави и аз-Заркаши, он считает преемственность необходимым условием, поэтому отвергает позицию, изложенную выше. Он также считает, что отказ от этого условия — нововведение, противоречащее консенсусу среди юристов, хадисоведов и других специалистов. Более того, он утверждает, что именно Макки был автором этого нововведения, а другие ученые последовали за ним [53]. Ал-Банна ад-Димйати, следуя за ан-Нувайри, также считает, что от этого критерия впервые отказался Макки [54].

По мнению Ас-Сафакиси (1118/1706), юристы, правоведы и чтецы требуют преемственности в передаче чтения. Соответственно, даже если цепочка передатчиков не прерывалась и согласуется

с орфографией кодекса 'Усмана, вопреки мнению Макки и Ибн ал-Джазари [55], этого недостаточно. Он добавляет, что юридическая школа этих ученых ненадежна, поскольку не делает различий между текстом Корана и тем, что к нему не относится. Более того, ас-Сафакиси пишет, что различные версии, приводимые чтецами, не влияют на непрерывность передачи декламации, поскольку мнения одной группы чтецов достаточно, чтобы признать такой *иснад* непрерывным. Любое другое чтение, не характеризующееся непрерывностью передачи, по его мнению, должно быть отвергнуто [56]. Большинство правоведов также не приемлют такие чтения, и только ханафиты допускают *шуру* цепочки [57].

Ибн Миксам (ум. 332/943) читал Коран в соответствии с текстом 'Усмана и на литературном арабском. Однако поскольку его чтение было передано неаутентичным способом, оно было отвергнуто. Когда ведущие ученые своего времени расспросили его и велели отказаться от этого чтения, он раскаялся и вернулся к общепринятому [58].

Ибн ал-Бакиллани полагает, что все чтения, расходящиеся с текстом 'Усмана, не располагают непрерывной цепочкой передатчиков (*ахбар ахад*). Он считает этот критерий обязательным и утверждает, что все мусульмане запрещают переписывать или декламировать Коран в соответствии с

противоречащими чтениями [59]. Однако в действительности все ученые, включая Ибн ал-Джазари, считают любое чтение без непрерывной передачи ложным и поддельным, а всех, кто сознательно пользуется ими, — считают вероотступниками [60].

Об орфографических различиях между копиями кодекса 'Усмана известно из текстов первых ученых, исследовавших эти копии. К ним относятся: *Фада'ул ал-Кур'ан* Абу 'Убайда [61], *Китаб ас-саб'а* Ибн Муджахида [62], *ал-Мукни' фи расм масахиф ал-амсар* [63] и *Ал-мухамм фи накт ал-масахиф ад-Дани* [64], а также *Хиджа' масахиф ал-амсар ал-Махдави* [65]. Пятая часть анонимного трактата *Мукаддимат китаб ал-мабани фи назм ал-ма'ани* [66] посвящена различиям между копиями (*ихтилаф ал-масахиф*) [67]. Наконец, эта проблема подробно обсуждается в более старых комментариях к Корану, включая *Джами' ал-байан ан тавил 'ан ал-Кур'ан ат-Табари* [68], *Тафсир ал-кашшаф аз-Замахшари* [69] и *ал-Джами ли ахкам ал-Кур'ан ал-Куртуби* [70].

Ученые сходятся во мнении, что любое чтение должно соответствовать орфографии одной из копий кодекса 'Усмана [71]. Так, Малик ибн Анас пишет, что каждый, кто читает в соответствии с личной копией, не должен вести молитвы [72]. Согласно Ибн ал-Джазари, эти копии привели в соответствие с последней версией Откровения, и жители всех городов использовали их для декла-

мации. Так их учили сподвижники, научившиеся правильному чтению напрямую от Пророка. Последующее поколение обучало своих учеников, используя тот же самый метод [73].

Однако Ибн Шунбуз читал по некоторым личным копиям, включая текст Ибн Мас'уда [74], и был наказан за это собранием ученых, заседавшим в Багдаде в 323/934 г. Под председательством Ибн Муджахиды и при поддержке Ибн Мукалы аббасидский вазир приказал избить его и запретить такое чтение [75]. Поскольку возражений не было, соответствие чтения орфографии кодекса 'Усмана стало обязательным, и все остальные тексты [76] были отвергнуты и признаны отклоняющимися, даже если характеризовались аутентичной цепочкой передачи и правильным языком [77].

Последнее условие — соответствие правилам литературного арабского языка, очевидно, с учетом того, что Коран был ниспослан «на языке арабском, ясном» (26: 195). Однако некоторые ученые спорили о степени этого соответствия и потому отвергали часть чтений, которые считали недостаточно красноречивыми [78]. В завершение приведем критерии Ибн ал-Джазари — если чтение характеризуется аутентичной цепочкой передатчиков и соответствует орфографии одной или нескольких копий кодекса 'Усмана, оно разреше-

но. При этом достаточно, чтобы его язык был лишь приемлем — наличие более красноречивых чтений не имеет значения.

Виды чтений

Согласно Макки ибн Абу ал-Кайси, все чтения можно разделить на две категории: принятые чтения (соответствующие всем трем вышеупомянутым критериям) и отвергнутые чтения. Последние:

а) не согласуются с орфографией кодекса 'Усмана (т. е. представляют собой разрозненные тексты, противоречащие устоявшемуся консенсусу), либо:

б) переданы неаутентичным способом, либо:

в) характеризуются последовательной (но не непрерывной) цепочкой передатчиков, однако не соответствуют правилам литературного арабского языка [80].

Чтобы обеспечить краткость изложения мыслей, Макки не приводит примеров. Однако Ибн ал-Джзари цитирует его с добавлением следующих примеров:

1. Разрешенные чтения: краткий или долгий гласный в слове *малик* в (1: 4).

2. Отвергнутые чтения:

а) чтение ибн Мас'уда — добавление фразы *ма халака* в аят *ва-з-закара ва-л-унса* из кодекса 'Усмана — *ва ма халака-з-закара ва-л-унса* (92: 3);

б) чтение, приписываемое Ибн ас-Сумайфи и Абу ас-Сималу — *нунаххика би-баданика ли-такуна ли-ман халафака айа* вместо аутентичного *нунад-жжика би-бадника ли-такуна ли-ман халфака айа* (10: 92);

в) чтение, приписываемое Зайду и Абу Хатиму со ссылкой на Йа'куба — *адрийа акарибун*, вместо принятого *адри акарибун* (без фатхи). Ибн ал-Джазари говорит, что этот тип чтений едва ли существует, и последняя фраза приводится лишь в качестве примера [81].

Затем он разделяет принятые чтения на две категории: аутентичные (соответствующие всем трем критериям) и неаутентичные (нарушающие одно из этих условий) [82]. В других работах он выделяет три категории. Первая — хорошо известные общепринятые чтения из работ авторитетных авторов. Примером различий между общепринятыми чтениями является долгота гласных (*мадд*). Ибн ал-Джазари утверждает, что такая вариативность восходит к семи стилям декламации, ниспосланным Пророку, как и все эти варианты, характеризующиеся последовательной устной передачей [83]. Он считает «последовательным» такое чтение, которое было передано группой (т. е. неопределенным количеством) передатчиков, ссылающихся на другую группу, — и так на протяжении всей цепочки. Он добавляет, что чтения,

переданные таким образом, позволяют передавать знания [84].

Вторая категория — отвергнутые и малоизвестные чтения [85]. Третья — единичные, т. е. последовательно переданные и характеризующиеся литературным арабским языком, но не согласующиеся с копиями кодекса 'Усмана [86].

Ал-'Аскалани разделяет чтения на три категории: те, которые соответствуют орфографии кодекса 'Усмана, но переданы ненадежным образом (он приравнивает их к приведенным выше); те, которые отличаются от копий кодекса 'Усмана и поэтому не считаются частью Корана; те, которые согласуются с орфографией кодекса, переданы достоверно и принимаются учеными на протяжении многих поколений. Именно такие чтения, включая чтения Йа'куба и Абу Джа'фара, он рассматривает как разрешенные [87].

Ал-Касталани подразделяет чтения на те, которые признают аутентичными; те, чья аутентичность ставится под сомнение; те, которые признаны отклоняющимися [88]. Согласно Джалал аддину ал-Булкини (824/1421), чтения подразделяются на последовательные (семь основных чтений), изолированные (чтения трех *курра'*, добавленные к семи принятым стилям, как и чтения, приписываемые сподвижникам Пророка) и отклоняющиеся (чтения таких последователей, как ал-А'маш, Йахья ибн Вассаб и Ибн Джубайр) [89].

Ас-Суйути, разделяющий взгляд Ибн ал-Джазари, спорит с ал-Булкини, утверждая, что допустимость чтения должна зависеть исключительно от вышеупомянутых трех условий [90]. В завершение он приводит свою подробную классификацию допустимых чтений и определяет каждую категорию:

1. *Мутаватир* — чтение, переданное группой людей со ссылкой на другие группы по всей длине цепочки, так что возможность ошибочной передачи исключена. Примером служит чтение, все передатчики которого сходятся на том, что оно восходит к семи *курра'*. К этой категории относится большинство существующих чтений.

2. *Машхур* — чтение, переданное надежным образом, но без непрерывной цепочки, а также соответствующее тексту копий 'Усмана и правилам арабского языка. Примером служат слова и фразы, различающиеся в разных декламациях семи *курра'*. Ас-Суйути утверждает, что только такие чтения допустимы и должны приниматься без сомнений.

3. *Ахад* — чтение, переданное надежным образом, но не соответствующее языковым требованиям либо орфографии кодекса 'Усмана. Такие чтения разрозненны и потому не разрешены, даже если отличаются хорошо известной цепочкой передатчиков. Пример можно найти в *Мустадраке* ал-Хакима, где тот, ссылаясь на Пророка, предписывает читать *рафариф* вместо *рафраф* и *куррат* с долгим «а» вместо краткого (32: 17).

4. *Шазз* — чтение, не имеющее надежной цепочки передатчиков. Примеры: *малака* вместо *малики* и *йу'баду* вместо *на'буду* (1: 4–5).

5. *Мауду'* — чтение, не имеющее цепочки передатчиков или сфабрикованное. Пример, приписываемый Абу Ханифе, — *йакша-Ллаху мин 'ибадихи-л-'улама'а*, в то время как должно читаться *йахша-Ллаху мин 'ибадихи-л-'улама'у* (35: 28).

6. *Мудрадж* — чтение, подобное *ал-хадис ал-мудрадж* (комментарию к кораническому тексту). Примеры — приписываемое Са'ду ибн Абу Ваккасу добавление фразы *мин умм* после *ва лаху ахун ау ухтун* (4: 12) и приписываемое Ибн 'Аббасу добавление *фи мавасим ал-хаджж* к аяту *лайса 'алай-кум джунахун 'ан табтагу фадлан мин Раббикум* (2: 198) [91].

Последовательно переданные и единичные чтения

Ученые сходятся на том, что семь стилей декламации, ассоциируемые с основными городами Халифата и описанные в *Китаб ас-саб'а* Ибн Муджахида, были переданы аутентичным способом. Следовательно, эти стили и их четырнадцать вариантов были приняты и канонизированы с согласия большинства ученых [92]. Известными филологами было написано немало книг о фонетических аспектах и языковых особенностях данных

стилей [93]. Ибн Муджахид считает, что все чтения, кроме перечисленных в его книге, являются отклоняющимися. Некоторые ученые [94] согласны с ним, однако иногда также добавляют чтения Абу Джа'фара, Йа'куба и Халафа, в результате чего общее число разрешенных чтений увеличивается до десяти [95].

Со временем было написано немало книг о стилях декламации, принадлежавших восьми, девяти или десяти *курра'* с добавлением одного или нескольких чтений к списку Ибн Муджахида [96]. Ибн ал-Джазари твердо поддерживает это мнение, утверждая, что *салаф* и их потомки приняли все десять чтений, поскольку ничего не известно об их возражениях. Он изучает цепочки передачи трех дополнительных стилей, чтобы доказать, что они имеют тот же статус, что и семь представленных в его книге. Кроме того, он цитирует Ибн Таймийю и Ибн Хайяна, считавших, что семь чтений (*кира'ат*) отличаются от семи стилей декламации (*ахруф*) и были введены Ибн Муджахидом в IV/X в. До этого все десять чтений были известны и приняты в крупных городах.

Ибн Таймийя и Ибн Хайян утверждают, что десять чтений были переданы последовательно и не стоит отвергать их лишь потому, что кому-то они неизвестны [97]. Более того, Ибн ал-Джазари перечисляет имена выдающихся *курра'*, живших со времени Ибн Муджахида вплоть до IX/XV в.

[98]. В завершение он утверждает, что все десять чтений одинаково аутентичны, без исключений [99]. Наконец, он посвящает пятую главу своей книги *Мунджид ал-мукри'ин* цитатам ученых, поддерживающих эту точку зрения, в том числе ал-Багави, Ибн Таймийе и ал-Джа'бури [100].

Согласно Ибн ал-Хаджибу, последовательно было передано семь чтений, не считая некоторых стилей произношения, включающих такие явления, как удлинение гласного (*мадд*) и сужение кратких гласных (*имала*) [101]. Ибн Халдун, избравший эту точку зрения, подтверждает аутентичность только семи чтений [102]. Но другие ученые возражают ему, утверждая, что *салаф* передали семь чтений с сохранением цепочек, орфографии и языковых аспектов, включая особенности произношения и декламации. Например, *курра'* единогласно признавали, что удлинение гласных действительно существовало и отличалось лишь по степени выраженности [103].

Абу Шама считает семь чтений аутентичными лишь там, где они совпадают [104]. Ибн ал-Джазари утверждает, что это мнение противоречит взглядам большинства и что Ибн Муджахид выбрал для каждого чтения лишь двоих передатчиков из множества [105]. Более того, он считает, что цепочка передатчиков каждого из чтений непрерывна, даже если они не совпадают в каком-то из аспектов [106].

Ал-Хуза'и (408/1017), первый известный автор такой книги, написал *ал-Мунтаха фи ал-кира'ат ал-'ашр* [107]. За ним последовали многие другие: Абу 'Али ал-Малики (ум. 438 /1046), написавший *Китаб ар-рауда фи ал-кира'ат ад-ихда 'ашара* (десять чтений и чтение ал-А'маша) [108]; затем Абу Наср ал-Багдади (ум. 442/1050) — *ал-Муфид фи ал-кира'ат ал-'ашр* [109]; Ибн Шита (ум. 443/1051) — *ат-Тизкар фи ал-кира'ат ал-'ашр* [110]; Ибн Фарис (ум. 450/1058) — ал-Джами' фи ал-кира'ат ал-'ашр [111]; Абу ал-Хасан ал-Фариси (ум. 461/1068) — *Китаб ал-джами' фи ал-кира'ат ал-'ашр* [112]; Ибн Джубара ал-Магриби (ум. 465 /1072) — *ал-Камил фи ал-кира'ат ал-'ашар ва ал-арба' аз-за'ида 'алай-ха* [113]; Ибн Сувар (ум. 496/1102), *Китаб ал-Мустанир фи ал-кира'ат ал-'ашр* [114]; Абу 'Али ал-Хаййат (ум. 499/1106) — *Китаб ал-Мухаззаб фи ал-кира'ат ал-'ашр* [115]; Абу ал-'Изз ал-Каланиси ал-Васити (ум. 521/1127) — *Китаб Иршад ал-Мубтади' ва тазкират ал-мунтахи фи ал-кира'ат ал-'ашр* [116]; Ибн Хайрун (ум. 539/1144) — *Китаб ал-мудих фи ал-кира'ат ал-'ашр и ал-Мифтах фи ал-кира'ат ал-'ашр* [117]; аш-Шахразури (ум. 550/1155) — *Китаб ал-мисбах фи ал-кира'ат ал-'ашр* [118]; ал-Васити (ум. 740 /1339) — *ал-Канз фи ал-кира'ат ал-'ашр и ал-Кифайа фи ал-кира'ат ал-'ашр* [119]; Ибн ал-Джунди (ум. 769/1367) — *Китаб ал-Бустан фи ал-кира'ат ал-'ашр* [120]; Сибт ал-Хаййат (ум. 541/1146) — *Ирадат ат-талиб фи*

ал-кира'ат ал-'ашр [121]; Абу Наср Мансур ибн Ахмад ал-'Ираки (ум. после 420/1029) — *ал-Ишара фи ал-кира'ат ал-'ашр* [122]; Ибн ал-Джазари (ум. 833/1429) — *ан-Нашр фи ал-кира'ат ал-'ашр* [123]; *Такриб ан-нашр фи ал-кира'ат ал-'ашр* [124]; *Тахбир ат-тайсир фи кира'ат ал-а'имма ал-'ашара* [125]; *Таййибат ан-нашр фи ал-кира'ат ал-'ашр* [126].

Следующие ученые писали в поддержку восьми чтений: Ибн Галбун (ум. 399/1008) — *ат-Тазкира фи ал-кира'ат ас-саман* [127]; Абу Машар (ум. 448/1056) — *Китаб ат-талхис фи ал-кира'ат ас-саман* [128]; Абу 'Абд Аллах ал-Хадрами (ум. 560/1164) — *Китаб ал-муфид фи ал-кира'ат ас-саман* (сокращенная версия упомянутой книги Абу Ма'шара) [129]; Сибт ал-Хаййат (ум. 541/1146) — *ал-Мубхидж фи ал-кира'ат ас-саман*. К ним добавляются чтения Ибн Мухайсина, ал-А'маша, Халафа и ал-Йазиди [130].

Наконец, другие ученые посвятили книги чтениям всех трех дополнительных *курра'* либо кого-то одного из них: ад-Дани (ум. 444/1052) — *Муфрадат Йа'куб* [131]; Ибн ал-Фаххам (ум. 516/1122) — *Муфрадат Йа'куб* [132]; Абу Мухаммад ас-Са'иди (ум. после 650/1212) — *Муфрадат Йа'куб* [133]; Ибн ал-Джазари (ум. 833/1429) — *ад-Дурра ал-мутаммима фи ал-кира'ат ал-'ашр* [134] (чтения Абу Джа'фара, Йа'куба и Халафа — *Шарх ас-Самнуди 'ала матн ад-дурра ал-мутаммима фи ал-кира'ат ал-'ашр* [135].

Определение «отклоняющегося чтения»

Согласно Ибн ас-Салаху, а позже Абу Шаме и Ибн ал-Джазари, отклоняющимся (*шазз*) называется чтение, которое передается как Коран, но не имеет последовательной или, по крайней мере, хорошо известной (*машхур*) и общепризнанной цепочки передатчиков. В качестве примера [137] Ибн ас-Салах ссылается на материал, содержащийся в книге Ибн Джинни *ал-Мухтасиб фи табйин вуджух шауазз ал-кира'ат ва ал-идах 'анха* [136]. Макки и Ибн ал-Джазари определяют отклоняющееся чтение как декламацию, которая противоречит орфографии копий кодекса 'Усмана или правилам арабского языка, даже если её цепочка может быть подлинной. Также передача такого чтения может быть недостоверной, хотя сама декламация соответствует орфографии и правилам арабского языка. Наконец, чтение может соответствовать всем трем условиям, но быть малоизвестным и отвергаться народом [138].

Однако, по мнению большинства ученых, любое чтение, которое не передается последовательным образом, считается отклоняющимся [139]. Так, ал-Касталлани утверждает, что такое чтение не считается Кораном, поскольку не имеет непрерывного *иснада*. В подтверждение этого он цитирует хадисоведов, факихов и других ученых, а

также утверждает, что ал-Газали, Ибн ал-Хаджиб, ал-Кади 'Адуд ад-дин, ан-Навави, ас-Сахави и большинство ученых возражают против таких чтений [140]. Ан-Навави говорит, что использование отклоняющихся чтений в любом случае, включая молитвы, запрещено. Ибн 'Абд ал-Барр утверждает, что все ученые отвергают такие чтения [141]. Ал-Касталлани ссылается на ал-Азру'и, аз-Заркаши, ал-Аснави, ан-Наса'и, ат-Тирмизи и ал-'Аскалани, которые запрещали использовать отклоняющиеся чтения [142]. Абу Шама цитирует своего учителя, ас-Сахави (с его разрешения), согласного с этим запретом, поскольку такие чтения противоречат консенсусу среди мусульман и критерию непрерывной передачи [143].

Ас-Сафакиси цитирует ан-Нувайри, разрешающего использовать отклоняющиеся чтения для толкования Корана в лингвистических целях, а также как источник для обоснования аргументов в исламском праве. Хотя некоторые юристы придерживаются эту точку зрения, большинство ученых считают иначе. Согласно ан-Нувайри, более ранние ученые, которые, как сообщается, использовали такие чтения, должны были делать это только в упомянутых двух целях, но никогда не считали их частью Корана [144].

Как же опознать такие чтения? Ибн ал-Джазари говорит, что все книги о декламации Корана де-

ляются на две категории в зависимости от того, кто их написал:

1. Авторы, которые собирали принятые чтения и декламации которых были приняты единогласно, например, две книги, озаглавленные *ал-Гайа* Ибн Мархана и *ал-Хамадани*, *ас-Саб'а* Ибн Муджахиды, *Иршад ал-Мубтади'* ал-Каланиси, *ат-Тайсур* ад-Дани, *Муджаз* ал-Ахвази, *ат-Табсира* Макки, *ал-Кафи* Ибн Шурайха, *ат-Талхис* Абу Ма'шара ат-Табари, *ал-И'лан* ас-Сафрави, *ат-Таджрид* Ибн ал-Фаххама и *Хирз ал-амани* аш-Шатиби.

2. Авторы, собиравшие книги или декламации, которые им передавали, — как последовательно переданные, так и отклоняющиеся. К ним относятся книги Сибта ал-Хаййата, Абу Ма'шара, ал-Хазали, Шанразури, Абу 'Али ал-Малики, Ибн Фариша и Абу 'Али ал-Ахвази [145].

Ибн ал-Джазари упоминает, что некоторые не названные ученые принимали отклоняющиеся чтения, выдавая их за копии некоторых сподвижников и последователей. Он утверждает, что большинство ученых возражают против этих чтений, поскольку они не обладают непрерывной цепочкой передатчиков. Кроме того, даже если бы эти чтения были подлинными, они были отменены после утверждения окончательного текста Корана или единодушным решением сподвижников о копиях кодекса 'Усмана [146].

Развитие понятия «отклоняющихся чтений»

После того как копии кодекса 'Усмана были разосланы по Халифату, все остальные чтения были признаны отклоняющимися от принятого текста, и потому их предавали забвению и уничтожали.

Так появилась новая область знания, призванная определить, является ли та или иная декламация принятой или отклоняющейся. Впервые этим начал заниматься Ибн Муджахид, который, представив свой трактат *ас-Саб'а*, заявил, что все остальные чтения являются отклоняющимися. К этому времени Ибн Джинни составил свой *ал-Мухтасиб*, а Ибн Халавайх написал *ал-Бади'* и *ал-Мухтасар*. Оба эти автора были согласны с Ибн Муджахидом — Ибн Джинни сообщает [147], что его современники называли такие чтения отклоняющимися [148]. В данном контексте это обозначение подразумевает отклонение не только от языковых норм (*луга шазза*) [149].

Следующим этапом было введение трех критериев допустимости чтения, которые позволяли отделять отклоняющиеся декламации от разрешенных. Это позволило принять в дополнение к общепризнанным семи чтениям еще три. Последующие же четыре чтения были окончательно признаны отклоняющимися. Речь идет о следующих декламациях:

Кари'	Регион	Первый передатчик	Второй передатчик
ал-Хасан ал-Басри (21/614)	Басра	Шуджа' (190/805)	ад-Дури (246/860)
Ибн Мухайсин (123/740)	Макка	ал-Баззи (250/864)	Ибн Шунбуз (328/939)
ал-А'маш (148/765)	Куфа	аш-Шунбузи (388/998)	ал-Мутав- ви'и (371/981)
Йахйа ал-Йазиди (202/817)	Багдад	Сулайман ибн ал-Ха- кам (235/849)	Ахмад ибн Фарах (303/915) [150]

Они включены в книгу ал-Банна' ад-Димйати *Итхаф фудала' ал-башар фи ал-кира'ат ал-арба'ата 'ашар* [151].

Взаимоотношение между Кораном и стилями декламации

Аз-Заркаши, а за ним ал-Касталлани и ал-Банна' проводят различие между Кораном и его чтениями. По его словам, Коран является Откровением, которое чудесным образом открылось Проро-

ку, в то время как чтения — это орфографические, фонетические и лингвистические варианты, возникающие при декламации Корана [152]. На самом деле никакой существенной разницы между подлинными декламациями и Кораном не существует и они относятся друг к другу как части к целому. Несмотря на некоторые повторяющиеся фрагменты и тесную связь между ними, различие между Кораном и тем, что им не является, остается ясным.

Ибн ал-Джазари, который не занимается сравнением определений, выбирает определение декламаций, данное аз-Заркаши, т. е. отдает приоритет изучению сходств, а также диалектных (*луга*), грамматических (*u'rab*) и орфографических различий как между переданными чтениями, так и между копиями кодекса 'Усмана [153].

Составление чтений и первые составители

Вначале различные ученые начали собирать и писать книги по всем декламациям, которые им удавалось найти. Известно, что первым таким автором был Йахйя ибн Йа'мур (129/746), написавший книгу на основе копий кодекса 'Усмана [154]. Затем Йа'куб ибн Исхак ал-Хадрами (205/820) за-

писал одну из декламаций под названием *ал-Джами'* [155].

Ибн ал-Джазари приписывает введение ключевых критериев Абу 'Убайду ал-Касиму ибн Салламу (224/838), чья книга, как сообщается, включала 25 декламаций [156]. Многие ученые, изучавшие декламации городов, последовали за ним. Например, Ахмад ибн Джубайр ал-Куфи (258/871) написал книгу о чтениях пяти городов, выбрав по одному *кари'* из каждого. За Исма'илом ибн Исхаком ал-Малики (282/895), чья книга содержит декламации 20 *курра'*, последовали ат-Табари, чья книга содержит более 20 декламаций, и ад-Даджуни (324/935), чья книга включает 11 декламаций. Далее Ибн Муджахид впервые представил семь канонических *курра'*, выбранных из Мадины, Макки, Куфы, Басры и Дамаска [157], и привел их чтения в своей книге *Китаб ас-саб'а* [158]:

Кари'	Регион
Нафи' (169/785)	Мадина
Ибн Касир (120/737)	Макка
Ибн 'Амир (118/736)	Дамаск
Абу Амр (154/770)	Басра
'Асим (128/744)	Куфа
Хамза (156/722)	Куфа
ал-Киса'и (189/804)	Куфа

Некоторые современные ученые критикуют работу Ибн Муджахид на том основании, что она вводит массы в заблуждение относительно связи семи стилей декламации (*ахруф*) с семью каноническими чтениями (*кира'ат*) [159]. Чтобы решить эту проблему, некоторые ученые составили книги о декламациях отдельных *курра'* либо восьми или десяти из них [160].

В поддержку книги Ибн Муджахид его ученик Абу Тахир ибн Абу Хашим утверждает, что люди неправильно поняли Ибн Муджахид, который был слишком умен, чтобы совершить такую ошибку [161]. Некоторые ученые утверждают, что он выбрал семь чтений лишь потому, что хотел, чтобы это число согласовывалось с семью стилями, в которых был ниспослан Коран [162]. Во введении Ибн Муджахид упоминает, что выбрал семь *курра'* на основе их личных качеств, а не их декламаций [163].

Хотя передатчиков выбранных им чтений было множество, Ибн Муджахид выбрал только двух или трех из них для каждого *кари'*. Затем, чтобы людям было проще читать Коран, он еще больше сократил число передатчиков, выбрав двух наиболее известных. По его словам, наиболее осведомленными и надежными являются следующие передатчики:

Кари'	Первый передатчик	Второй передатчик
Нафи	Калун (220/835)	Варш (197/812)
Ибн Касир	ал-Баззи (250/854)	Кунбул (219/903)
Ибн 'Амир	Хишам (245/859)	Ибн Закван (42/856)
Абу Амр	ад-Дури (246/860)	ас-Суси (261/874)
'Асим	Шу'ба (193/809)	Хафс (180/805)
Хамза	Халаф (229/843)	Халлад (220/835)
ал-Киса'и	Абу ал-Харис (240/864)	ад-Дури (246/860) [164]

Работа Ибн Муджахида была принята и продолжена его последователями, такими как Макки ибн Абу Талиб ал-Кайси, написавший *ат-Табсира фи ал-кира'ат ас-саб'* [165], и *ал-Кашф 'ан вуджух ал-кира'ат ас-саб'* [166], а также ад-Дани, чей *ат-Тайсир* стал настольной книгой для каждого, кто изучает семь декламаций в их четырнадцать вариантов.

Ибн Муджахид считает отклоняющимися все чтения, не упомянутые в его книге *ас-Саба'а* [167]. Другие ученые отвергают эту точку зрения на том

основании, что многие *курра'*, как предполагается, были равны или даже превосходили упомянутых в его *ас-Саб'а*. В качестве примера можно привести Абу Джа'фара из Мадины (128/747) — учителя Нафи', которого сам Ибн Муджахид упоминал в своем предисловии как ученого и уважаемого чтеца. Более того, Йа'куб ал-Хадрами из Басры (205/820) появляется в этой книге только для того, чтобы позже быть замененным на ал-Киса'и. Некоторые ученые в дополнение к утверждению тех, что упомянуты выше, доказывают, что декламация Халафа ал-Багдади (229/843) столь же достоверна, как и те, что приведены в книге *ас-Саб'а*. Таким образом, согласно этой точке зрения, существует десять последовательных чтений — семь, приведенных Ибн Муджахидом и три дополнительных [168].

Были и ученые, считавшие некоторые или все чтения следующих *курра'* достоверными и принятыми: Ибн Мухайсин (123/740) из Макки, ал-Йазиди (202/817) из Басры, ал-Хасан ал-Басри (110/720) из Басры и ал-А'маш (148/765) из Куфы. В поддержку этой точки зрения они указывают, что приемлемость декламации должна зависеть только от перечисленных выше условий и что передача некоторых или всех из них является аутентичной в зависимости от городов или людей, получивших её последовательным образом [169].

Однако ал-Касталлани утверждает, что четыре чтения, которые следуют после десяти общепринятых, считаются отклоняющимися [170], как и чтения Ибн ас-Салаха, Абу Насра ас-Субки, его сына Абу ал-Хасана и ал-Багави [171].

В завершение следует сказать, что различные чтения существовали со времен Пророка и их сторонники всегда утверждали, что именно Пророк научил их читать Коран именно таким образом. Последователи продолжили эту практику, и некоторые из выдающихся *курра'* среди них были отправлены в разные города, чтобы учить людей. По мере того, как число *курра'* увеличивалось, часть из них становились известными и посвящали себя декламации. Со временем они стали отождествляться с определенным чтением. В конце концов Ибн Муджахид канонизировал семь наиболее авторитетных чтений, хотя, как говорят, еще три имели столь же высокий статус.

Последовательно переданные декламации, а также значение и развитие «отклоняющихся» декламаций были тщательно исследованы. Таким образом, мы обнаруживаем, что допустимость декламации зависит от определяющих её критериев. Более того, семь чтений (*кура'ат*) совершенно отличаются от семи стилей (*ахруф*), так как первые составители и авторы, занимавшиеся этим предметом, собрали великое множество чтений. Важнейшим условием принятия декламации является

использование соответствующего способа ее передачи, ибо все декламации, не соответствующие этому или двум другим условиям (соответствие копиям кодекса 'Усмана и правилам арабского языка), считаются отклоняющимися, сомнительными или неприемлемыми.

Примечания к главе 6

1. См.: глава 2 настоящей книги, с. 25, 28.
2. *Бухари*, т. 6, с. 87–88.
3. Там же, с. 456–457.
4. *Сират Ибн Исхак*, с. 161–162.
5. Там же, с. 128.
6. *Гайат ал-нихайа*, т. 2, с. 299.
7. *Аз-Зинджани, Тарих ал-Кур'ан*, с. 40.
8. *Тартиб ал-Муснад*, т. 18, с. 9.
9. Там же.
10. См.: глава 2 настоящей книги, с. 36.
11. *Ат-Табакат ал-кубра*, т. 7, с. 5–493.
12. Там же, т. 2, с. 356–357.
13. Там же, т. 6, с. 3–14.
14. Там же, т. 2, с. 345.
15. *Манахил*, т. 1, с. 403–404; *Ма' ал-масахиф*, с. 90–91; см.: Глава 2 настоящей книги, с. 63.
16. *Ал-Мукни'*, с. 123–124; *Нашр*, т. 1, с. 33.
17. *Ал-Мукни'*, с. 109.
18. *Ал-Мухкам*, глава 2; также глава 3, с. 73–76.
19. *Ал-Фатава*, т. 12, с. 100–101; *Нашр*, т. 1, с. 7–8; *ал-Ибана*, с. 68.

20. *Субх ал-А'ша*, т. 3, с. 151; также см.: Глава 3 настоящей книги, с. 74.
21. *Бухари*, т. 6, с. 479.
22. *Нашр*, т. 1, с. 8.
23. Объяснение данного термина представлено в главе 7.
24. *Нашр*, т. 1, с. 8–9.
25. *Бухари*, т. 6, с. 482–483.
26. *Мунджид*, с. 16–17; *Нашр*, т. 1, с. 14; *Лата'иф*, т. 1, с. 64; *Иткан*, т. 1, с. 213–214.
27. *Лисан ал-'араб*, т. 10, с. 386.
28. *Ибраз ал-ма'ани*, с. 397.
29. *Нашр*, т. 1, с. 17.
30. *Ал-Ибана*, с. 69–73; *Иткан*, т. 1, с. 211.
31. *Бухари*, т. 6, с. 482.
32. *Ал-Джа'бури*, *Канз ал-ма'ани*, fol. 15.
33. *Бухари*, т. 6, с. 481–483.
34. Там же, с. 482–483, 485–486.
35. См.: с. 84–85 настоящей книги.
36. См.: с. 121 настоящей книги.
37. *Лата'иф ал-ишарат*, т. 1, с. 66.
38. *Ал-Ибана*, с. 53.
39. *Китаб ас-Саб'а*, с. 87.
40. *Ал-Ибана*, с. 51, 90–91.
41. *Ал-'авасим мин ал-кавасим*, под ред. Талиби, т. 2.
42. Там же, т. 2, с. 485.
43. *Нашр*, т. 1, с. 9.
44. *Мунджид*, с. 15.
45. *Нашр*, т. 1, с. 13.
46. *Ал-Ибана*, с. 51; *ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 145, 172; *Нашр*, т. 1, с. 13.
47. Там же.

48. *Нашр*, т. 1, с. 9, 44; *Иткан*, т. 1, с. 210.
49. Ибн ал-'Араби, *ал-'Авасим*, т. 2, с. 485; *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 32; *Лата'уф ал-ишарат*, т. 1, с. 67; *Иткан*, т. 1, с. 225.
50. *Нашр*, т. 1, с. 13; *Иткан*, т. 1, с. 211.
51. *Нашр*, т. 1, с. 36.
52. *Манахил ал-'Ирфан*, т. 1, с. 427.
53. *Ал-Каул ал-джазз ли ман кара'а би ас-шазз и Ла-та'уф ал-ишарат*, т. 1, с. 70.
54. *Итхаф фудала' ал-башар*, с. 6.
55. *Гайс ан-Наф'*, с. 6.
56. Там же, с. 7.
57. *Аз-Зафзаф, ат-Та'риф би ал-Кур'ан ва ал-хадис*, с. 54–55.
58. *Нукат ал-интисар*, с. 60; *Мунджид*, с. 52; *Нашр*, т. 1, с. 17; *Гайат ал-нихайа*, т. 2, с. 124–125.
59. *Нукат ал-интисар*, с. 100–102.
60. *Мунджид*, с. 17.
61. Под ред. Джаухари (Макка, 1398/1973).
62. Под ред. Шауки Дайфа (Каир, 1972).
63. Под ред. Отто Претцля (Стамбул, 1932).
64. Под ред. 'Иззата (Дамаск, 1972).
65. Под ред. М. Рамадана в *Маджаллат ма'хад ал-махтутат ал-'арабийя* 19, ч. 1, (1973): с. 75–141.
66. Анонимная работа, опубликована вместе с *Мукаддимой* Ибн 'Атийи в *Мукаддиматан*. Под ред. Джеффри (Каир, 1954).
67. *Мукаддиматан*, с. 117–133.
68. Опубликовано в т. 18 (Каир, 1388/1968); Под ред. Шакира (неполн.) в т. 16 (Каир, 1347–1389/1955–1969).
69. Опубликовано в т. 4 (Бейрут, 1366/1947).

70. Опубликовано в 20 т. в 10 (Каир, 1966).
71. Ан-Навави, *ат-Тибйан фи адаб хамалат ал-Ку-р'ан*, с. 98–99.
72. *Мунджид*, с. 17.
73. *Нашр*, т. 1, с. 7–8.
74. *Ал-Фихрист*, с. 34–35; *ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 190.
75. *Ал-Фихрист*, с. 34; *ат-Тибйан*, с. 99; *ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 188–189; *Мунджид*, с. 17.
76. Подробнее в главе 4.
77. *Нашр*, т. 1, с. 16–17.
78. Данная тема рассматривается в главе 7.
79. *Нашр*, т. 1, с. 15.
80. *Ал-Ибана*, с. 51–52.
81. *Нашр*, т. 1, с. 14–16.
82. Там же, т. 1, с. 15.
83. *Мунджид*, с. 16–17.
84. Там же, с. 15.
85. Там же, с. 16–17.
86. Там же.
87. *Фатх ал-Бари*, т. 9, с. 32.
88. *Лата'иф*, т. 1, с. 170.
89. *Иткан*, т. 1, с. 210.
90. Там же.
91. Там же, т. 1, с. 215–216.
92. *Лата'иф ал-ишарат*, т. 1, с. 170; *ал-Бахр*, т. 2, с. 324.
93. Абу 'Али ал-Фариси, *ал-Худжжа*, под ред. ан-Наджди и др., 1-е изд. (Каир, 1966); Ибн Халавайх, *ал-Худжжа*, под ред. Мукаррама, 2-е изд. (Бейрут, 1977).
94. Ибн Халдун, *ал-Мукаддима*, с. 479.
95. *Нашр*, т. 1, с. 38–43; *Мунджид*, с. 15–16.
96. *Нашр*, т. 1, с. 43, 58–59.

97. *Нашр*, т. 1, с. 28–29; ср.: *Фатава*, т. 13, с. 390–394.
98. *Мунджид*, с. 29–45.
99. Там же, с. 45–46.
100. Там же, с. 46–49.
101. Там же, с. 57.
102. *Мукаддима*, с. 479.
103. *Мунджид*, с. 57–62; *Лата'уф ал-ишарат*, т. 1, с. 78–79.
104. *Ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 177; *Мунджид*, с. 63.
105. *Мунджид*, с. 62–67.
106. Там же, с. 54.
107. *Нашр*, т. 1, с. 93; *Лафа'уф ал-ишарат*, т. 1, с. 86.
108. *Нашр*, т. 1, с. 74.
109. Там же.
110. Там же, с. 84.
111. Там же, с. 84.
112. Там же, с. 75.
113. Там же, с. 91.
114. Там же, с. 82.
115. Там же, с. 84.
116. Там же, с. 86.
117. Там же.
118. Там же, с. 93.
119. Там же, с. 94.
120. Там же, с. 97.
121. Там же, с. 84.
122. Там же, с. 93.
123. Под ред. ад-Дабба', в 2 т. (Бейрут [б. г.]).
124. Под ред. Ибрахима 'Атвы 'Авада, 1-е изд. (Каир, 1381/1961).
125. Под ред. ал-Кади и Камхави, 1-е изд. (Каир, 1393/1973).

126. Под ред. ад-Дабба', включено в *Итхаф ал-бара-ра би ал-мутун ал-'ашара* (Каир, 1354/1935).

127. *Нашр*, т. 1, с. 73.

128. Там же, с. 77.

129. Там же, с. 93.

130. Там же, с. 83.

131. Там же, с. 60.

132. Там же, т. 1, с. 75–77.

133. Там же, с. 98.

134. Под ред. ал-Кади и Камхави, 1-е изд. (Каир и Алеппо, 1393/1973).

135. Под ред. ад-Дабба' (Каир [б. г.]).

136. Под ред. Насифа и др., т. 2 (Каир, 1386–1389/1966–1969).

137. *Ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 184; *Мунджид*, с. 18.

138. Ал-Кади, *ал-Кира'ат аш-шазза*, с. 10; см. с. 127–128 настоящей книги.

139. Там же.

140. *Лата'иф ал-ишарат*, т. 1, с. 72–73.

141. Там же, с. 13.

142. Там же, с. 74.

143. *Ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 181–182.

144. *Гайс ан-Наф'*, с. 7.

145. *Мунджид*, с. 18–19.

146. *Нашр*, т. 1, с. 14–15.

147. *Ал-Мухтасиб*, т. 1, с. 32.

148. Там же, с. 32–33.

149. Там же.

150. *Ал-Кира'ат аш-шазза*.

151. Под ред. ад-Дабба' (Каир, 1359/1940).

152. *Ал-Бурхан фи 'улум ал-Кур'ан*, т. 1, с. 318; *Лата'уф ал-ишарат*, т. 1, с. 170–171; *Итхаф фудала' ал-башар*, с. 5.
153. *Мунджид*, с. 3.
154. *Куртуби*, т. 1, с. 63.
155. *Аз-Забиди, Табакат ал-лугавиййин ва ал-нахвиййин*, с. 51.
156. *Нашр*, т. 1, с. 34; *Лата'уф*, т. 1, с. 85.
157. *Лата'уф*, т. 1, с. 85–86; *Нашр*, т. 2, с. 33–34.
158. Под ред. Шауки Дайфа (Каир, 1972).
159. *Нашр*, т. 1, с. 36–37; *Мунджид*, с. 70–71.
160. *Нашр*, с. 43–44.
161. *Мунджид*, с. 72–73.
162. *Лата'уф*, т. 1, с. 86.
163. *Китаб Ас-Саб'а*, с. 45–46.
164. Там же; *ал-Будур аз-захира*, с. 8–9.
165. Под ред. ал-Надави (Индия, 1983).
166. Под ред. Рамадан, 2 т. (Дамаск 1974).
167. *Ал-Мухтасиб*, т. 1, с. 32–33.
168. *Мунджид*, 15; *Нашр*, т. 1, с. 36.
169. Ибн Таймиййа, *Фатава*, т. 13, с. 392–393; Ибн Хазм, *ал-Кира'ат ал-машхура*, с. 269–271; *Нашр*, т. 1, с. 39.
170. *Лата'уф*, т. 1, с. 77, 170.
171. *Мунджид*, с. 16.

Глава 7

ВЫБОР ЧТЕНИЯ

Выбор чтения — процесс, известный как *ихтийар*; основан на осознанном выборе учеником наиболее достоверных и красноречивых способов декламации Корана [1]. *Курра'* применяли три критерия для определения допустимости чтения: литературный арабский язык, соответствие копии кодекса 'Усмана и принятие их *'аммой* [2]. Термин *'амма* интерпретируется как обозначение жителей либо Мадины и Куфы (для такого толкования есть веские причины), либо Макки и Мадины [3].

1. Ибн ал-Джазари утверждает, что *курра'* отбирали и предпочитали определенные чтения для себя и для обучения своих учеников. Однако они никогда ничего не изобретали и не сочиняли, ведь это было бы неприемлемо [4]. В связи с этим слово *ихтийар* часто встречается в книгах, посвященных декламациям, например:

1. За *ихтийаром* Йа'куба следуют простые [люди] Басры [5].

2. Люди договорились о своем *ихтийаре* (речь идет о *курра'* десяти чтений) [6].

3. В этой книге я упомянул о чтении выдающихся *курра'*, которые были известны благодаря своим декламациям и *ихтийарам* [7].

4. В приписываемой ему работе *ал-Худжа' фи ал-кира'ат ас-саб'* [8] Ибн Халавайх говорит, что семь *курра'* основывали свой *ихтийар* на преданиях [9].

При любом выборе *кари'* должен опираться на устную передачу, так как ему не дозволено единолично решать вопрос о дозволенности отклоняющихся чтений, отвергнутых всеми остальными [10]. После отбора и компиляции декламаций ученые начали писать книги, чтобы установить подлинность отобранных декламаций на основе упомянутых выше критериев. Выбор языковых аспектов чтений различался в зависимости от требований филологов

Ал-Мубаррид (285/898), автор *Китаб ихтидждадж ал-кира'ат*, — первый известный ученый, писавший на эту тему [11]. За ним последовал Абу Бакр ибн ас-Саррадж (316/928) — автор *Китаб ихтидждадж ал-кира'ат* [12]; Ибн Дарастуайх (ум. после 330/941) — *Китаб ал-ихтидждадж ли-л-курра'* [13]; Ибн Миксам (332/943) — *Китаб ихтидждадж ал-кира'ат*, *Китаб ас-саб'а би 'илалиха*

ал-кабир, *Китаб ас-саб'а ал-аусат* и *Китаб ас-саб'а ас-сагир* (также известный как *Шифа' ас-судур*) [14]; Абу Тахир 'Абд ал-Вахид ал-Баззар (349/960), ученик Ибн Муджахида и автор *Китаб ал-интисар ли Хамза* [15]; Мухаммад ибн ал-Хасан ал-Ансари (351/962), которому приписывается *Китаб ас-сабах би 'илалиха ал-кабир* [16]; Ибн Халавайх (370/980), которому приписывается *Китаб ал-худжжа' фи ал-кира'ат ас-саб'а* [17]; Абу 'Али ал-Фариси, автор большой книги в поддержку книги своего учителя Ибн Муджахида *Китаб ас-саб'а* под названием *Китаб ал-худжжа' ли-л-курра' ас-саб'а* [18]; Абу Зара 'Абд ар-Рахман ибн Мухаммад ибн Занджала (один из учеников ал-Фариси), чей *Худжжат ал-кира'ат* [19] был составлен до 403/1012 гг. [20]; Абу Бакр Ахмад ибн 'Убайдуллах ибн Идрис, чей *ал-Мухтар фи ма'ани кира'ат ахл ал-амсар* включает декламацию Йа'куба ал-Хадрами в дополнение к семи чтениям Ибн Муджахида [21]. В пятом веке хиджры была написана книга Макки (437/1080) — *ал-Кашф 'ан вуджух ал-кира'ат ас-саб' ва 'илалиха ва худжаджиха* [22].

Ограничение свободы выбора между стилями

Ибн ал-Бакиллани обеспокоен тем, что люди могут неверно истолковать эти различия и решить, что *курра'* могли выбрать любое чтение на

свое усмотрение. Он утверждает, что это не так, поскольку, по мнению всех ученых, декламация может быть принята только в том случае, если она была передана по аутентичным цепочкам. Более того, по его словам, это самая важная и очевидная деятельность *курра'*, ведь они принимали любое услышанное чтение на том основании, что оно может быть достоверным и иметь правильную цепочку передатчиков, пока не будет доказано обратное. Например, ал-А'маш сообщает, что когда он читал не так, как учил его учитель Ибрахим ан-Наха'и, последний говорил не «это неправильно», а «читай так-то и так-то» [23].

Ибн ал-Бакиллани комментирует, что с учетом такой практики *салаф* маловероятно, что *курра'* игнорировали бы это при чтении Корана [24]. Многие выдающиеся и известные *курра'* делают подобные заявления. Например:

1. Нафи' говорит, что выучил Коран у 70 последователей Пророка, и основывает свой выбор на согласии двоих из них [25].

2. Ибн Муджахид утверждает, что Нафи' следовал традиции более ранних *курра'* [26].

3. Суфйан ас-Саури поддерживал чтение Хамзы на том основании, что тот «не прочитал ни одной буквы (*харф*) Корана, не полагаясь на устную передачу (*асар*)» [27].

4. Абу 'Амр ибн ал-'Ала' сказал, что если бы он был свободен читать, как ему хочется, он читал бы именно таким образом [28].

5. Абу 'Амра ибн ал-'Ала' спросили, слышал ли он свои собственные чтения и выбрал ли он чтение кого-то из *салаф*. Он ответил, что если бы он не слышал такой декламации, то не читал бы так, ведь Коран следует читать согласно *сунне* (т. е. переданному повествованию) [29].

Соответственно, Ибн ал-Бакиллани утверждает, что читать Коран способом, противоречащим традиции, запрещено [30].

Что касается грамматических и других аргументов, с помощью которых *курра'* обосновывали свой выбор, Ибн ал-Бакиллани отмечает, что все они возводили свои декламации непосредственно к Пророку и были готовы привести другие логические доказательства их аутентичности. Каждый *кари'* лишь объясняет, почему выбрал то или иное чтение, но не стремится отвергнуть или опровергнуть все остальные. В поддержку своего выбора Ибн ал-Бакиллани говорит, что данное чтение наиболее красноречиво и звучит красивее всех [31].

Кроме того, ал-Касталлани утверждает, что предпочтение определенных декламаций основано только на том, насколько они соответствуют наиболее красноречивым и наиболее известным характеристикам арабского языка, поскольку все

они являются подлинными и принятыми [32]. Следовательно, лингвистические данные используются только для того, чтобы обосновать причину своего выбора, но никогда не являются его единственной причиной. Здесь Ибн ал-Мунайир не согласен с аз-Замахшари, считавшим, что семь *курра'* отбирали чтения так, как если бы аутентичность передачи не имела значения [33]. Ученые все еще могут выбирать любые достоверные чтения при условии, что они основаны на достоверной передаче и используются квалифицированными и уполномоченными *курра'*» [34].

Право выбора конкретной декламации диктуется традицией. Свободное использование синонимов или замена слов в соответствии со смыслом не допускаются, поскольку это противоречит условиям приемлемости чтения. Такая практика отвергается и воспринимается даже хуже, чем использование отклоняющегося чтения [35]. Все ученые согласны с тем, что такое чтение запрещается и что оно должно быть прекращено и искоренено. Некоторые примеры, связанные с личными копиями, считались неаутентичными либо были отменены после ниспослания Откровения [36].

И. Гольдциер приводит примеры таких отвергнутых декламаций и делает вывод, что они использовались для внесения фундаментальных изменений в аутентичные декламации [37]. Однако он игнорирует тот факт, что все они считаются

отклоняющимися и изолированными, а не последовательными [38]. С другой стороны, Абу 'Убайда говорит, что эти аномальные чтения следует использовать только для объяснения значений хорошо известных чтений [39].

Письменный текст Корана представляет собой первый стиль чтения, в котором он был явлен [40]. Таким образом, другие общепринятые способы чтения, независимо от различных интерпретаций ученых, являются лишь вариациями, которые должны соответствовать повествованию. В этом отношении сподвижники и последователи относили любые спорные чтения к учению Пророка, как в вышеупомянутом случае с 'Умаром ибн ал-Хаттабом и Хишамом ибн Хахимом [41].

Ибн Халавайх в своей книге *Китаб и'раб сала-син сура мин ал-Кур'ан ал-Карим* утверждает [42], что единственное достоверное и принятое чтение для начала айата 87: 1 — это *саббих исма Раббика*, хотя лингвистически оно может читаться как *саббих (би)-см(и) Раббика*, как мы находим в других местах Корана, либо как *фа сиббих би хамди Раббика* (15: 98). Но так как эта декламация не соответствует повествованию, она отвергается [43].

Ибн ал-Джазари утверждает, что использовать свободную аналогию при выборе определенных чтений запрещено, поскольку 'Умар, Зайд, Ибн ал-Мукандир, 'Урва, 'Умар ибн 'Абд ал-'Азиз, аш-Ша'би и другие говорили: «Чтение должно быть

по сунне (т. е. передано из поколения в поколение), и каждый должен читать так, как его научили» [44].

Копии кодекса 'Усмана не содержали огласовок и диакритических точек, чтобы можно было сохранить различные аутентичные декламации. Однако эти декламации соответствовали орфографии составленных копий и не могли быть использованы для создания каких-либо новых декламаций, которые допускал бы текст Корана [45]. Например, в *ал-Китаб* [46] Сибавайх поддерживает одни чтения и возражает против других, несмотря на то, что их можно было бы обосновать лингвистически, утверждая, что каждое чтение должно согласовываться с *Сунной* и быть принятым людьми [47]. Он использует определенные декламации, чтобы подтвердить подлинность определенных грамматических конструкций. Например, он говорит, что та или иная конструкция аутентична, поскольку встречается в декламации жителей Мадины [48].

Сподвижники и последователи Пророка выбирали конкретные декламации и объяснили свой выбор. Известно, что первым из сподвижников это сделал Ибн 'Аббас [49], который читал *наншуруха* (2: 259) и подтверждал свой выбор цитатой *сумма иза ша'а аншарах* (80: 22). Среди ранних филологов мы видим, как ал-Халил ибн Ахмад и его студент Сибавайх использовали грамматиче-

ские, морфологические и фонетические особенности некоторых декламаций для обоснования их аутентичности [50].

Мы также замечаем это в дискуссиях исследователей Корана и в книгах по таким темам, как комментарии к Корану (*тафсир*) [51], значения Корана (*ма'ани ал-Кур'ан*) [52] и грамматика Корана (*и'раб ал-Кур'ан*) [53]. Например, в своей книге *Ма'ани ал-Кур'ан ва и'рабуху* [54] аз-Зудждадж провел лингвистическое исследование различных способов чтения слова *ал-хамду* (1: 2) и решил читать его с конечной даммой, потому что это соответствует достоверному повествованию [55]. Харун Ибн Муса ал-А'вар (ум. до 200/815) собрал некоторое количество декламаций и исследовал их передачу и другие доказательства, чтобы подтвердить их подлинность [56]. Его современники возражали против его работы, говоря, что единственным критерием подлинности и приемлемости чтения является его последовательная передача [57].

Абу Хайян сообщает, что Абу ал-'Аббас Ахмад ибн Йахья не отдавал предпочтения ни одному из семи чтений и говорил: «Когда семь *курра'* расходятся в отношении *и'раба* и Корана, я не отдаю предпочтения ни одному из них. Но когда я обращаюсь к обычной речи людей, я предпочитаю наиболее сильную форму». Абу Хайян соглашается с этим, называя Абу ал-'Аббаса надежным пере-

датчиком, благочестивым человеком и знатоком грамматики и языка [58].

Многочисленные вариации в способах декламации произошли потому, что копии кодекса ‘Усмана не содержали огласовок и точек. Следовательно, *курра’* столкнулись с широким разнообразием возможных чтений [59]. Один из первых примеров привел Ибн Миксам (328/939), опиравшийся исключительно на письменный текст кодекса ‘Усмана и правила арабского языка. Однако власти Аббасидского халифата, опираясь на единодушное мнение исследователей Корана, запретили ему распространять свои взгляды на том основании, что его подход был недействителен, ведь в своем чтении он не опирался на традицию передачи [60]. Другими словами, он читал в стиле, существовавшем до составления кодекса ‘Усмана и до последующих событий, в результате которых этот текст был признан каноническим [61].

Если бы люди могли читать каким-либо способом, совместимым с орфографией кодекса ‘Усмана, возможно, все такие декламации были бы приняты. Например, с грамматической точки зрения, *кун фа йакун* (3: 47 и 36: 82) можно произносить либо с конечной фатхой, либо с даммой. Но единственный способ, принятый в 3: 47, — с даммой, в то время как в аяте 36: 82 допустимы оба варианта [62].

Еще один пример встречается в аяте 22: 23. В кодексе 'Усмана слово *лу'лу'ан* написано с *алифом*. Если бы *курра'* следовали только орфографии, они бы читали его с фатхой в первом случае и с касрой — во втором. Однако Нафи' и 'Асим читают оба слова с фатхой, в то время как остальные *курра'* читают первое слово с фатхой, а второе — с касрой [63].

Что касается расстановки точек, то единственным способом чтения аята 2: 123 является *ва ла танфа'уха шафа'атун*, в то время как аналогичный пример в 2: 48 читается как с *йа'*, так и с *та'*: *ва ла йукбалу минха шафа'атун* и *ва ла тукбалу минха шафа'атун* [64]. В 4: 94 слово *فسوا* читается как *фа тасаббату*, так и *фа табаййану*, потому что оба варианта встречаются в переданных чтениях. Но в 9: 114 слово *اياه* можно прочесть, согласно орфографии, как *اياؤه* (*иййаху*). Это подлинное чтение, приписываемое людям, в то время как другой возможный способ, *أباه* (*абаху*), представляет собой отклоняющееся чтение, которое противоречит принятому и считается странным, хотя и приписывается Хаммаду ар-Рафии. Более того, в 7: 48 люди произносят *يسكبرون* как *тастакбирун*, в отличие от *тастаксирун*, которое считается отклоняющимся, поскольку противоречит передаче [65].

С другой стороны, некоторые слова имеют более одного аутентичного чтения (например, Джабрил, Джабрил, Джахра'ил и Джабра'ил), несмотря на то, что не все они опираются на орфографию [66]. То, что некоторые коранические слова могут быть написаны не так, как обычно произносятся, но все равно обозначают единственное чтение, подтверждает важность устной передачи. Некоторыми примерами этого являются لَاأَذْبَحْنَهُ (ла-азбаханнаху) (27: 21), شَأَى (ли шай'ин) (18: 23) и وَجِأَى (ва джи'а) (89: 23) с добавлением алифа, и читаются они как ла-азбаханнаху с долгим «у», ли шай'ин и джи'а, соответственно, а также بِأَيِّدٍ (би аййидин) (51: 47) и بِأَيِّكُمْ (би аййийкум) (68: 6) с добавлением йа', которые читаются как би айдин и би аййкум соответственно [67]. Итак, основой любого чтения является устная передача, от которой всегда зависит орфография [68]. Таким образом, на практике мы обнаруживаем, что даже если курра' не приходили к консенсусу по поводу каждого слова, все их чтения были орфографически одинаковыми. Например, они согласны, что малик ал-мулк (3: 26) произносится с долгим «а», а малик ан-нас (114: 2) — с кратким, но не в аяте 1: 4, где допустимы оба варианта. Однако все эти декламации подлинны, поскольку были переданы аутентичным способом [69].

Более того, мы находим теоретически возможные способы чтения, которые соответствуют орфографии копий кодекса 'Усмана и согласуются с правилами арабского языка, но которые, как сообщается, не использовались ни одним из *курра'*. Это также подтверждает важность повествования. В связи с этим ученые ссылаются на аят *ва Кур'анан фаракнаху ли такра'аху 'ала-н-наси 'ала-л-муксин* (17: 106), последнее слово в котором с лингвистической точки зрения можно читать как *мукс*, *макс* и *микс*. И все же *курра'* читают его только как *мукс* [70].

И. Гольдциер предполагает, что эти разные декламации возникают из-за того, что определенные *курра'* интерпретировали текст без точек и огласовок в соответствии с собственным, более современным пониманием. Но эта теория упускает из виду важность устной передачи и игнорирует существование многих ученых, посвятивших свои исследования этому предмету. Независимо от того, идет ли речь о принятом варианте или об отклоняющихся декламациях, объяснения И. Гольдциера, похоже, не основаны на каких-либо реальных доказательствах. Например, он цитирует сообщение, согласно которому Катада (117/735) читал *фа акилу анфусакум* (2: 54) вместо подлинного *фа уктулу анфусакум*. По мнению Гольдциера, Катада считал, что последнее чтение предписывает слишком суровое наказание, несовместимое с упо-

мянутым грехом, и поэтому читал этот аят иным способом. Комментируя это, Гольдциер говорит: «В этом примере мы видим объективную точку зрения, которая и послужила причиной отличающегося чтения» [71].

Однако это легко опровергнуть для всех версий, кроме одного сообщения, согласно которому Катада читал *фа уктулу анфусакум* и истолковал это так, что сыны Исраила стояли, сражаясь друг с другом, в два ряда, пока их не призвали остановиться, что привело к мученической смерти для тех, кто был убит, и покаянию для тех, кто остался в живых [72]. Ал-Куртуби, который сообщает, что Катада читал *фа акилу анфусакум*, интерпретирует *акилу* ('спасите') как «спасите себя от ошибки, убивая», тем самым придавая ему то же значение, что и *актулу* [73].

Гольдциер также цитирует аят 48: 9, где противопоставляет одни аутентичные декламации другим. Он отмечает, что некоторые *курра'* читали *ту'аззируху* как *ту'аззизуху* (используя *зайн* вместо *ра'*), потому что, как он предполагает, они хотели избежать первого слова, ведь оно подразумевает материальную помощь, в то время как последнее слово имеет более широкое значение [74]. Однако на самом деле оба слова встречаются в Коране (например, в 7: 157 и 48: 9) без видимой разницы в значении. Более того, в арабском лексиконе слова *'аззара* и *насара* имеют одно и то же

значение. Ибн Манзур интерпретирует *'аззараху* как *фаххамаху, ва 'аззаммаху, ва а'анаху, ва кавваху* и *ва насараху*. В подтверждение этого он цитирует *ли ту'аззируху ва туваккируху* (48: 9) и *ва 'аззар-тумухум* (5: 12) [75] и добавляет, что на арабском языке *ат-та'зир* означает *ан-наср* словом и мечом. Он сообщает, что Варака ибн Науфал сказал в поддержку Пророка в самом начале Откровения: «Если он будет послан, пока я жив, я помогу ему» (*сау'аззируху ва ансуруху*). Ибн Манзур говорит, что здесь *ат-та'зир* означает «помощь, благоговение и поддержку раз за разом» [76]. Таким образом, нельзя сказать, что *'аззара* и *'аззаза* различаются по смыслу.

Используя тот же общий подход, И. Гольдциер считает, что некоторые различия между *курра'* связаны с их боязнью приписать Богу и Его Посланнику что-то, что может умалить их качества. Он цитирует *бал 'аджибта ва йасхарун* — «Но ты удивлен, а они глумятся» (37: 12). Некоторые из чтецов Куфы читали в этом аяте *'аджибта*, а другие — *'аджибту*. Он утверждает, что комментаторы Корана интерпретировали слово *'аджаб* как относящееся к Богу, хотя некоторые предпочитают приписывать «восхищение» Пророку, поскольку приписывать это Богу было бы неуместно. Он утверждает, что первоначальное значение — *'аджибту*, и цитирует ат-Табари в поддержку своей интерпретации.

На самом деле, однако, ат-Табари признает аутентичными оба чтения на том основании, что Коран был ниспослан двумя способами [77]. Но он также упоминает, что Шурайх (80/699) читал *'аджибта* и возражал против *'аджибту*, говоря, что *'аджаб* не может быть приписан Богу. Однако Ибрахим ан-Наха'и возражает против довода Шурайха и утверждает, что 'Абд Аллах ибн Мас'уд, читавший *'аджибту*, был более знающим, чем Шурайх [78]. По словам Гольдциера, эти два чтения противоречат друг другу, и принятие ат-Табари обоих чтений указывает на то, что в его время было трудно отказать от одного чтения в пользу другого [79]. Однако ат-Табари действительно принимает оба чтения и утверждает, что хотя они и различаются по смыслу, они оба правильные и аутентичные. В поддержку этой точки зрения он указывает, что Пророк дивился аятам, которые ему дали, что многобожники высмеивали его за это и что Бог дивился тому, что говорили многобожники.

Ал-Куртуби сообщает, что, по словам 'Али ибн Сулаймана, чтения можно истолковывать схожим образом, предположив, что и *'аджибта* и *'аджибту* относятся к Пророку. Он также цитирует Абу Джа'фара ан-Наххаса, который одобряет это толкование и считает его достоверным. Ал-Куртуби добавляет, что *бал 'аджибту* может означать что-то вроде: «Воистину, их действия отвратительны в моих глазах» — и цитирует ал-Байхаки, который

связал слово *'аджиба* в этом контексте с хадисом *'аджиба Раббука* [80]. Ан-Наккаш интерпретирует *бал 'аджибту как бал анкарту*. Ал-Хасан ибн ал-Фадл поддерживает это, заявляя, что *'аджаб*, когда оно относится к Богу, означает *инкар* и *та'зим* и что это древнее арабское словоупотребление (*ва хува лугат ал-'араб*) [81].

В действительности, если бы принятые декламации не передавались изустно или если бы предполагаемый страх *курра'* приписать Богу и Его Апостолу какие-либо недостатки заставил их изменить некоторые способы декламации, как полагает Гольдциер, можно было бы ожидать, что они изменят и другие слова в Коране. Однако они лишь интерпретировали их в соответствии с правилами арабского языка. Например:

Поистине, Аллах не смущается (*ла йастахи*) приводить некоей притчей комара и то, что больше этого (2: 26).

Они ухищряются, и ухищряется Аллах. А ведь Аллах — лучший из ухищряющихся! (8: 30).

Руки у Него распростерты: расходует Он, как желает (5: 64).

Освободимся Мы для вас, (обе) также твари! (55: 31) [82].

Мнение Шурайха отвергается и считается неприемлемым на том основании, что это противоречит устной передаче [83]. Более того, нет никаких доказательств гипотезы И. Гольдциера о том,

что первоначальным чтением является *'аджибту*. Комментаторы Корана интерпретируют этот аят так, что оба чтения подтверждают друг друга [84], а *курра'* принимают и подтверждают их подлинность, потому что они согласуются с необходимыми критериями [85].

Гольдциер также утверждает, что в 12: 110 исходным чтением является *казабу*, что смутило мусульман и заставило их искать способ отказаться от этого чтения. По его словам, было предложено множество решений, и этот факт указывает на то, что именно это чтение было первоначальным, а *кузибу* и *куззибу* были введены позже [86]. Однако едва ли имеет смысл утверждать, какая из декламаций подлинна, поскольку текст Корана не предоставляет никаких доказательств в пользу какой-либо из версий. В действительности это чтение приписывается только Муджахиду [87]. Некоторые ученые также утверждают, что *кузибу* и *куззибу* (более распространенные чтения) являются первоначальными и что отклоняющаяся декламация, приписываемая исключительно Муджахиду, происходит от двух аутентичных декламаций [88], а не наоборот, как утверждал Гольдциер [89].

Муджахид истолковал этот стих следующим образом: «Когда посланники потеряли надежду на то, что их народ (отвергнувший их послание) будет наказан, и их народ подумал, что посланники лгали, Наша помощь достигла их» [90]. Однако ат-

Табари заявляет, что это чтение было отвергнуто, поскольку оно противоречит аутентичным чтениям городов. Более того, он утверждает, что если бы оно было допустимо, то его бы истолковали таким образом, который не противоречил бы последовательно переданным чтениям, и это получилось бы лучше, чем у Муджахиды. Лучшее толкование чтения Муджахиды, по его мнению, звучит так: «Пока посланники не потеряли надежду на свой народ, который обращался с ними как с лжецами, — будучи наказанными Богом, — и тогда посланники узнали, что их народ лгал».

Ат-Табари полагает, опираясь на авторитет ал-Хасана и Катады, что слово *занн* может обозначать то же, что и *'илм* ('знание') [91]. Таким образом, как чтение, так и интерпретация Муджахиды противоречат единодушному мнению *курра'* и комментаторов Корана [92]. Ибн ал-Джазари утверждает, что Абу ал-Касим аль-Хузали в своей книге *ал-Камил* приписывает Муджахиду некоторые декламации, имеющие недостоверную цепочку передатчиков [93], и утверждает, что эта книга полна ошибок, касающихся цепочек декламаций, и что она содержит недопустимые чтения, не имеющие подлинной цепочки [94]. Ибн Халавайх также включает декламацию Муджихиды в число отклоняющихся [95].

И. Гольдциер упоминает о вкладе 'А'иши в эту дискуссию. Однако его рассказ вводит в заблуж-

дение, поскольку дискуссия касалась исключительно варианта *куззибу*, а не *кузибу*, который она отвергла [96]. (Вернее было бы сказать, что она возражала именно против толкования Ибн 'Аббаса, а не против самого чтения) [97].

Ал-Касталлани утверждает, что 'А'иша возражала против чтения *кизибу*, поскольку не получила его от надежного источника [98]. Что касается *казабу* — это чтение вообще не упоминалось в споре, и Гольдциер ошибается, полагая, что она возражала против него.

Хотя чтение Муджахиды считается отклоняющимся и приписывается только ему, другие два подлинных и последовательных чтения входят в число семи канонических. Первое — *кузибу*, приписываемое Убаййю, 'Али, Ибн Мас'уду и Ибн 'Аббасу (сподвижникам); Муджахиду, Талхе и ал-А'машу (последователям); а также 'Асиму, Хамзе и ал-Киса'и, которые представляют жителей Куфы среди семи выдающихся *курра'* [99]. Аз-Замахшари, основавший свой коранический комментарий на этом чтении, интерпретирует его как: «Пока посланники не подумали, что их души лгали им, когда говорили им, что они победят» или: «Их надежда обманывала их» [100].

Гольдциер неправильно понимает аз-Замахшари, полагая, что он призывает читать *казабу* [101]. Однако внимательное прочтение подтверждает, что его интерпретация основана на чтении *кузибу*.

Это напрямую подтверждается далее, когда он отдельно упоминает чтение *казабу*, приписывая его Муджахиду [102].

Вторая подлинная декламация — *куззибу*, которая приписывается 'А'ише [103]; ал-Хасан, Катада, Мухаммад ибн Каб, Абу Раджа' ибн Абу Мулайка и ал-А'радж (последователи) [104]; а также Нафи', Ибн Касиру, Ибн 'Амиру и Абу 'Амру ибн ал-'Ала' среди семи выдающихся *курра*' [105]. 'А'иша истолковала этот стих так:

Пока посланники не потеряли надежды на то, что их народ, который обращался с ними как с лжецами, уверовал, и когда посланники пришли к мысли, что с ними обращались как с лжецами среди своих братьев, Божья помощь достигла их [106].

Ат-Табари говорит, что другие ученые читали *куззибу* и понимали аят так:

Пока посланники не пришли к мысли (*занн*, т. е. к знанию — '*илм*'), их люди относились к ним как к лжецам, и тогда их достигла Наша помощь [107].

Эта последняя интерпретация слова *занн* в значении '*илм*' приписывается ал-Хасану и Катаде. Однако ат-Табари возражает, заявляя, что это противоречит взглядам сподвижников и что арабы используют *занн* вместо '*илм*' только тогда, ко-

гда знание передается от кого-то другого или когда его объект не видится физически. Таким образом, в этом стихе *занн* не может означать *'илм* [108].

В другом примере, который также цитирует И. Гольдциер в поддержку своей теории, Ибн 'Аббас читает *фа ин аману би ма амантум бихи или фа ин аману би-л-лази амантум бихи* вместо общепринятого чтения, соответствующего кодексу 'Усмана: *фа ин аману би мисли ма амантум бихи* (2: 137). Ибн 'Аббас читал так, потому что не существует никого, подобного Богу [109]. Однако ат-Табари утверждает, что это сообщение противоречит копиям кодекса 'Усмана и консенсусу среди *курра'* [110]. Более того, Ибн 'Аббас был согласен с декламацией кодекса 'Усмана [111]. Согласно ат-Табари, толкование должно быть таким: «Когда они верят в то, что упоминается в этом отрывке из книг Бога и Его пророков, как вы верите в них, они действительно на правильном пути». Он заключает, что то, что в связи с этим понимается под сходством (*мисл*), есть сходство между двумя верованиями, а не между тем, во что верят [112].

По этому поводу аз-Задждадж утверждает, что если бы кто-то спросил, есть ли что-нибудь, подобное вере (*мисл ал-иман*), кроме самой веры, ответ заключался бы в том, что смысл айата ясен: «Если они верят, как вы верите в пророков, и верят в единство, как вы, они находятся на прямом

пути и стали мусульманами, как вы» [113]. Более того, автор *Мукаддимат китаб ал-мабани* [114] изучает строение этой фразы с лингвистической точки зрения и высказывается в пользу её аутентичности: она значит лишь: «если они верят, как верите вы»; частица *би* добавляется только для усиления (*та'кид*). Смысл этой фразы таков: *мисла-ма амантум бихи*, а слово *мисл* добавлено для подтверждения (*таукид*). Таким образом, фразу нужно понимать так: *фа ин аману би ма амантум бихи*. В связи с этим делается ссылка на аят 42: 11, *лайса ка митлихи шай'ун* («нет ничего, подобного Ему»), где слово *мисл* добавляется для усиления значения: «Нет вообще ничего, подобного Ему». Другим примером в поддержку этой интерпретации является поэтический стих: «*Ка мисл аш-шамс из базагат биха нузха ва ми'тару*», где слово *мисл* добавлено по той же причине [115].

Ибн Абу Давуд, передавший это повествование в разных версиях, возражает против всех, утверждая, что в *мусхаф ал-имам* и во всех копиях кодекса 'Усмана написано *би митл ма амантум бихи* и что оно принято в арабском языке. Учитывая, что жители городов и сподвижники Пророка никогда не могли бы сойтись на ошибке, особенно в том, что касается Корана и чтения молитв, он утверждает, что по-арабски правильно и приемлемо было бы сказать человеку, который встречает вас неподобающим образом: *а-йустакбалу мисли би*

хаза? («Разве с кем-то вроде меня так обращаются?») Он также цитирует аят *лайса ка митлих шай'ун* (42: 11), что означает *лайса ка митли Рабби шай'ун*, а также *ла йукалу ли ва ла ли мисли* и *ла йукалу ли ахика ва ла ли мисли ахика*, в которых эти выражения означают 'я сам' [116].

В заключение отметим, сообщение Ибн 'Аббаса, как и многие другие, противоречащие копиям кодекса 'Усмана, является единичным. Оно не согласуется с последовательно переданными чтениями, принятыми всеми *курра'*, поскольку не соответствует критериям допустимости чтений.

Ибн ал-Джазари утверждает, что декламации могут различаться по смыслу в соответствии с семью стилями чтения, но не противоречить друг другу, потому что Коран не может противоречить сам себе: «Неужели они не задумываются над Кораном? Ведь если бы он был не от Аллаха, то они нашли бы в нем много противоречий» (4: 82) [117].

Гольдциер, спорящий с этим утверждением, приводит несколько примеров таких «противоречий». Одно из них появляется в 30: 2–4. Здесь он утверждает, что два чтения — *галабат... са-йуглабуна* и *гулибат... са-йаглибуна* — противоречат друг другу, потому что «победители» (в первом чтении) — это «побежденные» (во втором чтении). Он утверждает, что большинство *курра'* использовали первое чтение [118] и что мусульманские ученые рассматривали победу византийцев в

3/625 г. как одно из чудес Пророка, потому что это событие произошло в соответствии с его пророчеством (хотя, по мнению Гольдциера, оно указывает не более чем на надежду) [119].

В действительности первое чтение приписывается только некоторым сподвижникам (например, 'Али, Абу Са'иду ал-Худри, Ибн 'Аббасу и Ибн 'Умару) и последователям (например, Му'авии ибн Курра и ал-Хасану) [120]. Однако это чтение считается отклоняющимся, поскольку ученые отвергают это. Единственная подлинная декламация, принятая *уммой* и считающаяся последовательной, — это вторая [121].

Но первое чтение не противоречит смыслу второго, если внимательно изучить исторические отчеты. Как выразился ал-Алуси, два чтения могут отличаться одно от другого по смыслу (при условии, что они не противоречат друг другу и что в обоих чтениях одна и та же группа людей побеждает и проигрывает в двух разных битвах) [122]. Таким образом, Сасаниды разгромили византийцев около 615 г., а византийцы разбили Сасанидов около 622 г., что подтверждает распространенное чтение:

Повержены римляне в ближайшей земле. Но после своего поражения они одержат верх через несколько лет. Аллах принимал решения до этого и будет принимать их после этого. В тот день ве-

рующие возрадуются помощи Аллаха. Он помогает, кому пожелает. Он — Могуущественный, Милосердный (30: 2–5).

Другое (отклоняющееся) чтение подтверждается тем, что византийцы после победы в Сирии потерпели поражение от арабов в Иордании в 8/629 г. в битве при Газват-Му'те, за которой шесть лет спустя последовала битва при Йармуке [123].

Наконец, независимо от интерпретации Гольдциера, мусульмане в своем последовательном чтении рассматривают это пророчество как чудо. Аз-Замахшари утверждает, что этот аят является одним из величайших чудес, свидетельствующих об истинности пророчества Пророка и о том, что Коран ниспослан Богом, потому что в нем содержится знание о невидимом, доступное только Богу [124].

Копии кодекса 'Усмана и проблема орфографических и грамматических ошибок

Когда весь коранический материал был собран и доставлен 'Усмани, он обнаружил ошибки в некоторых декламациях, но велел комиссии по транскрипции оставить их без исправления, потому

что арабы прочтут их правильно [125]. Согласно другой версии, он добавил, что если бы писец был из племени сакиф, а чтец — из племени хузайл, ошибок бы не было [126].

Ад-Дани заявляет, что это сообщение является необоснованным и неприемлемым, поскольку слаб и его *иснад* (*мурсал*) и контекст (*мудтариб*). Кроме того, что заставило бы ‘Усмана, который собрал этот материал с согласия сподвижников, чтобы положить конец внутримусульманским спорам, оставить какие-либо ошибки для исправления в будущем? [127]. Ад-Дани также утверждает, что если это сообщение подлинно, слово «ошибка» (*лахн*) относится к чтению, а не к орфографии, потому что многие слова, если их читать в соответствии с орфографией, будут иметь другое значение (например, *لأذبحنه* [*ли азбаханнах*], *لأوضعوا* [*ли ауда’у*], *سأوريكم من نبأء المرسلين* [*са-’урикум мин наби’ ал-мурсалин*] и *الربو* [*ар-рабу*]). Таким образом, ‘Усман мог иметь в виду именно последнее явление, которое не помешало бы арабам правильно читать, ведь Коран был ниспослан на их языке [128].

Далее ад-Дани сообщает, что когда ‘А’ишу спросили о существовании ошибок, она ответила, что писцы ошиблись (*ахта’у*), и процитировала следующие отрывки: *ин хазани ла сахирани* (20: 63), *ва ал-мукимина ас-салата ва-л-му’туна аз-заката* (4: 162) и *инна ал-лазина аману ва-л-*

лазина хаду ва ас-саби'уна (5: 69) [129]. Он утверждает, что 'А'иша всего лишь считала эти чтения не самыми благозвучными и предпочитала свою выборку. Слово *ахта'у* не стоит понимать буквально, поскольку писцы составили текст таким образом с согласия сподвижников Пророка. В поддержку этой точки зрения он цитирует некоторых ученых, считавших, как и 'А'иша, что писцы допустили ошибку в выборе наилучшего стиля чтения. По их мнению, слово *лахн* означает декламацию (*луга*), как в утверждении 'Умара: «*Убайй акра'уна ва инна ла нада'у ба'да ланнихи*» (т. е. его чтения — *кира'атихи*) [130]. Автор *Китаб ал-мабани* [131] пишет, что, по мнению некоторых ученых, возражение 'А'иши было связано с тем, что эти декламации не соответствовали курайшитскому диалекту, хотя они согласуются с другими арабскими диалектами [132].

В копиях есть и другие предполагаемые орфографические ошибки, а именно: *ва-л-муфуна би 'абдихим иза 'ахаду ва-с-сабирина* (2: 177), *фа-с-саддака ва акун мин ас-салихин* (63: 10) и *ва асарру ан-наджва ал-лазина заламу* (21: 3) [133]. Однако ат-Табари говорит, что эти примеры соответствуют различным арабским диалектам [134]. Далее он утверждает, что если бы такие написания в копиях кодекса 'Усмана были ошибочными, они бы расходились со всеми более ранними материалами. Однако декламация и личная копия Убаййи

согласовывались с копиями кодекса 'Усмана, например, оба текста содержат фразу *ва-л-мукимина ас-салата ва-л-мутуна аз-заката* (4: 162).

По мнению ат-Табари, это совпадение указывает на то, что содержание современных копий подлинно и достоверно и что даже если бы орфография копий текста 'Усмана содержала ошибки, сподвижники все равно учили бы своих преемников правильному чтению. Наконец, он утверждает, что передача мусульманами этих декламаций в соответствии с орфографией копий является самым убедительным доказательством их правильности и достоверности. Он добавляет, что это никак не связано с писцами, поэтому не следует приписывать им какие-либо ошибки [135].

Эти писцы расходились во мнениях относительно того, следует ли писать слово *التابوت* с конечной *та'* или *ха'*. «'Усман велел им писать его с конечной *та'*», согласно курайшитскому диалекту, на котором оно было ниспослано [136]. Поскольку писцы советовались с ним всякий раз, когда возникал спор, и он исправлял их, маловероятно, что он позволил бы оставить ошибки в надежде, что люди исправят их в своих собственных чтениях. В таком случае было бы разумно предположить, что он сделал бы то же самое со словом *التابوت* (*ат-табут*).

Более того, автор *Китаб ал-мабани* [137] изучил все эти примеры, обосновал их допустимость с точки зрения арабского языка в соответствии с различными диалектами и цитирует множество строк древней арабской поэзии в поддержку каждого примера [138].

Что касается их лингвистической достоверности, мнения комментаторов приводятся ниже:

1. Коран 20: 63: *Калу инна хазани ла сахирани*. Абу 'Убайда утверждает, что в аяте 20: 63 *إن هذين لسحرن* в кодексе 'Усмана пропущен *алиф* (в именительном падеже) и что писцы добавили *йа'*, когда слово стояло в винительном или дательном падеже [139]. Этот отрывок читается несколькими общепринятыми способами:

1. *Ин хазани ла сахирани* — приписывается Хафсу, передатчику 'Асима.

2. *Ин хазани ла сахирани* — приписывается Ибн Касиру [140]. В этом чтении, как и в предыдущем, первое слово читается как *ин*, *хазани* выступает в качестве подлежащего, а *ла сахирани/сахирани* — как сказуемое.

3. *Инна хазани ла сахирани* — читается *курра'* и приписывается Нафи', Ибн 'Амиру, Шу'бе (другому передатчику Хафса), Хамзе, ал-Киса'и, Абу Джа'фару, Йа'кубу и Халафу [141].

Грамматисты предложили различные диакритические знаки и интерпретации:

Это пример *дамир аш-ша'н* — грамматического приема, который позволяет избежать согласования в числе, с опущенным *-ху*, и по значению совпадает с *иннаху хазани*. Такая точка зрения считается слабой. В поддержку этого 'Абдуллах ибн аз-Зубайр сказал поэту: «*Инна ва ракибаха*», а тот ответил: «*Ла'ана Аллаху накатан хамалатни илайка*» [142].

В этом контексте говорят, что *инна* означает *на'ам* [143]. Кроме того, слово *хазани* является подлежащим, а *ла сахирани* — сказуемым (приписывается ал-Мубарриду, Исма'илу ибн Исхаку и Абу ал-Хасану ал-Ахфашу ас-Сагиру).

Абу Хаййан цитирует следующие арабские племена, использовавшие двойственное число этого слова с *алифом* во всех падежах: кинана, бану ал-харис ибн ка'аб, хас'ам, жители Забида и окружающих его поселений, бану ал-анбар, бану хаджим, мурад и 'узра. Абу Хаййан считает это объяснение лучшим [144].

Точно так же аз-Замахшари утверждает, что некоторые арабы рассматривают *алиф* двойственного числа как *алиф максура* (т. е. неизменяемый) [145]. Автор *Мукаддимат китаб ал-мабани* [146] утверждает, что курайшиты заимствовали это явление у бану ал-харис и говорят *акрамту ар-раджулани*, *ракибту ал-фарасани* и *назарту ила ал-'абдани*. Он сообщает, что ал-Фарра' передал со слов одного аздита, который говорил со слов не-

которых людей из бану ал-харис, что они читали высказывание ал-Муталаммиса следующим образом: *фа атрака итрака аш-шуджа'и ва лау ра'а / масаган линабаху аш-шуджа' ла саммама*, и что бану ал-харис говорят: *хаза хатту йада ахи а'рифуху*. Он также приписывает им поэтический стих *инна абаха ва аба абаха кад балага фи ал-маджди гайатаха* [147].

Наконец, Абу 'Амр ибн ал-'Ала' прочитал *инна хазайни ла сахирани*. Но Абу Хаййан сообщает, что аз-Задждадж возражал против этого чтения, потому что оно не соответствовало копиям кодекса 'Усмана [148].

2. Коран 4: 162: *Ва-л-мукумина ас-салата ва-л-мутуна аз-заката*. Слово *ал-мукумина* пишется и читается в косвенном падеже, характерном для восхваления. Но согласно Сибавайху, это именно винительный падеж, поскольку это слово находится в оппозиции к *минхум* [149]. Аз-Замахшари утверждает, что нужно игнорировать любые подозрения относительно ошибочности такого написания, поскольку они исходят от людей, не знающих, как арабы используют свой язык. Он утверждает, что *салаф*, известные своими обширными знаниями, добродетелью и активной поддержкой ислама, не могли оставить какой-либо недостаток, который следовало бы исправить следующему поколению [150].

3. Коран 5: 69: *Инна-л-лазина аману ва-л-лазина хаду ва-с-Саби'уна ва-н-Насара*. Слово *ас-Саби'уна* пишется и читается в именительном падеже, так как это подлежащее, сказуемое которого опущено. Таким образом, это может быть понято как *инна-л-лазина аману ва-л-лазина хаду ва-н-Насара хук-мухум каза ва-с-Саби'уна казалика*. В поддержку этой интерпретации аз-Замахшари цитирует Сибавайха, который приводит слова *ва илла фа 'ийаму анна ва антум бугатун ма бакина фи шикаки*, что означает *фа 'ийаму анна бугатун ва антум казалика* [151].

4. Коран 2: 177: *Ва-л-муфуна би 'ахдихим иза 'ахаду ва-с-сабирина*. Слово *ас-сабирина* читается с фатхой, как оно написано в копиях кодекса 'Усмана, поскольку оно рассматривается как косвенный падеж выделения и похвалы [152]. Ат-Табари утверждает, что эта форма встречается в арабском языке и в доказательство приводит определенные строки [153].

5. Коран 63: 10: *Фа-ассаддака ва акун мин ас-салихин*. Слово *акун* читается с суккуном, как написано в копиях кодекса 'Усмана, поскольку оно зависит от *лау ла аххартани*, как если бы предложение звучало *ин аххартани ассаддак ва акун* [154].

6. Коран 21: 3: *Ва асарру ан-наджва ал-лазина заламу*. Абу Хаййан утверждает, что для *ал-лазина заламу* предлагаются самые разные огласовки,

указывающие на именительный, винительный или косвенный падеж, а именно:

1. Именительный падеж с различными значениями:

- это слово заменяет (*бадал*) существительное, образованное от *асарру*;

- это подлежащее (*фа'ил*) глагола *заламу*, в то время как *ва асарру* указывает только на множественное число. Согласно этой интерпретации, это был бы пример *лугат акалуну ал-барагис* — речи, которая возникает, когда кто-то придерживается грамматической условности, иллюстрируемой этим предложением. Некоторые ученые считают эту последнюю интерпретацию отклоняющейся (*луга шазза*), в то время как другие считают её правильной (*луга хасана*) и относят к диалектам азд шану'а (*лугат*). Это подтверждается аналогичным отрывком в аяте 5: 71 — *Сумма 'аму ва самму касирун минхум*. Кроме того, существует поэтический стих, приписываемый поэту из племени азд шану'а: *йа'лумунани фи-штира'и ан-нахили ахли ва куллухуму алвamu*;

- согласно другим грамматистам, *ал-лазина* — это подлежащее и его сказуемое — *ва асарру ан-наджва*;

- *ал-лазина* указывает на деятеля, но глагол опущен, так как понимается из контекста. Можно предположить, что это, например, *йакулу* или *асарраха*;

- другие грамматисты утверждают, что *ал-лазина* является подлежащим и его сказуемое, *хум*, опущено.

2. Предполагается, что огласовка в слове *ал-лазина* указывает на косвенный падеж — чтобы обозначить либо адресата вины, либо объект подразумеваемого из контекста глагола *а'ни*. Наконец, огласовка могла бы указывать на винительный падеж, если предположить, что она отсылает к *ли-н-наси* в первом аяте или уточняет его (*ал-бадл*). Однако Абу Хаййан считает это толкование маловероятным (*аб'ад ал-аквал*) [155], а аз-Замахшари вообще не упоминает его [156].

Коранический текст допускает различные чтения, и составлен он на общем литературном языке арабов, включающем в себя различные арабские диалекты. Поэтому филологам и грамматистам не следовало оспаривать никакие декламации, соответствующие хотя бы одному из арабских диалектов. В действительности многие из них возражали против аутентичных чтений только потому, что они не соответствовали наиболее благозвучному арабскому языку либо казались им странными, неправильными или непривычными.

Грамматические школы Басры и Куфы расходились во мнениях о достоверности и приемлемости некоторых чтений только потому, что они не соответствовали их аналогиям или их критериям благозвучия [157]. На самом деле ученые Куфы

уважали и принимали различные декламации в большей степени, чем их коллеги в Басре, хотя и возражали против некоторых принятых чтений. Например, ал-Киса'и, который был и куфанским грамматиком, и чтецом, возражал против общепринятого чтения айата 58: 1, *кад сами'а* с четким произнесением буквы *дал* в слове *кад*, предпочитая соединять его со следующим словом (т. е. с *кас-сами'а*) [158]. Ал-Фарра' оспаривал чтение Ибн 'Амира применительно к айату 6: 137 [159].

Басрийские ученые возражали против некоторых лингвистических особенностей, даже если они произошли от семи канонических декламаций, перечисленных Ибн Муджахидом. Например, Абу ат-Тайиб ал-Лугави отрицал ученость куфийских грамматистов и *курра'* [160], как и его ученик ал-Мубаррид, яростно отвергавший любое чтение, не соответствующее принятым в Басре [161]. Например, он возражал против чтения Хамзы в айате 4:1, *ва аттаку-Ллаха-л-лази тас'алуна бихи ва-л-архами* с конечной касрой в *ал-архами* [162], в то время как большинство ученых читали на её месте *фатху* [163]. Ал-Куртуби приводит слова ал-Мубаррида о том, что если бы он услышал, как какой-нибудь имам читает в стиле Хамзы, он оставил бы его [164].

Тем не менее *курра'* признают оба чтения, и использование Хамзой касры соответствует нормам арабского языка [165]. Кроме того, филологи и

грамматисты в теории согласны, что *курра'* руководствуются *сунной* в своих чтениях, и их декламации соответствуют орфографии кодекса 'Усмана и правилам арабского языка. В этом отношении Ибн Джинни поддерживает некоторые декламации, хотя иногда не может найти для них никаких лингвистических подтверждений и довольствуется сознанием того, что *курра'* должны были услышать их, *курра'* же, в свою очередь, полагались на устную передачу [166].

Однако филологи и грамматисты были непоследовательны в применении своей теории. Например, Ибн Джинни, следуя взглядам своей басрийской школы, возражает против некоторых аутентичных чтений [167]. Более того, мы находим это явление даже среди некоторых *курра'*: Абу 'Убайд и аз-Задждадж возражали против этого чтения в 14: 22 — *ва ма антум би мусрихиййи* с касрой в сравнении с *би мусрихиййа* [168]; Абу 'Амр ибн ал-'Ала' возражал против чтения Хамзы в 18: 4 — *хуналика ал-вилайату и малакум мин вилайатихим* (8: 72), в отличие от стандартных *ал-валайату* и *валайатихим*. Последние чтения он считал ошибочными [169]. Харун ал-А'вар возражал против чтения Ибн 'Амира в 19: 42 — *йа абата*, утверждая, что правильно будет читать *йа абати* [170].

Далее рассмотрим некоторые другие возражения против принятых декламаций, а затем изучим их и докажем их подлинность и допустимость с

точки зрения арабского языка со ссылками на их происхождение из различных арабских диалектов.

В аяте 14: 22 обычная декламация звучит так: *ва ма антум би мусрихиййа*, с фатхой на последнем *йа'*; Хамза, однако, читает *би мусрихийи*. Аз-Замахшари считает вторую декламацию слабой [171]. Абу Хайян сообщает, что некоторые филологи и грамматисты отвергли ее, но утверждает, что вторая декламация является подлинной и, естественно, звучит по-арабски, хотя она и редко встречается и ассоциируется с диалектом бану йарбу'. В поддержку этой точки зрения он цитирует Кутруба и другие авторитетные источники [172].

В аяте 4: 1 обычным чтением является *ва ат-таку-Ллаха-л-лази тас'алуна бихи ва-л-архама*, в то время как Хамза, ан-Наха'и, Катада и ал-А'маш приводят чтение *архами* [173]. Некоторые грамматисты говорят, что последнее чтение не является подлинным, и ведущие грамматисты Басры отвергают его [174]. Абу Хайян, однако, считает, что оно было передано надежным образом и представляет собой образец литературного арабского языка, что подтверждается многочисленными примерами в поэзии и прозе. Он утверждает, что куфийская школа, принимающая эту форму, права, а басрийская школа напрасно отвергла ее [175].

Кроме того, он изучил передачу последней декламации и утверждает, что она характеризуется

преемственностью, была передана изустно от Пророка и что Хамза читал в соответствии с традицией. Он заключает, что арабский язык не обязательно должен следовать басрийской или какой-либо другой школе, поскольку многие его фрагменты были переданы только куфийцами, а многие другие — только басрийцами [176]. Ибн ал-Джазари утверждает, что Хамза был главным *кари* Куфы после 'Асима и ал-А'маша и что он был набожным человеком и надежным чтецом, хорошо осведомленным в Коране, арабском языке и других областях исламских исследований [177]. Он также утверждает, что Хамза читал исключительно в соответствии с устной передачей [178].

Ибн 'Амир, один из семи канонических курра', читал 6: 137 как *ва казалика зуййна ли касирин мин ал-мушрикина катлу авладахум шурака'ихим*, в то время как обычное чтение в Хиджазе и Ираке звучит как *ва казалика зайяна ли касирин мин ал-мушрикин катла авладихим шурака'ухум* [179] — так, многим многобожникам их сотоварищи представили прекрасным убийство детей. Аз-Замахшари возражает против первого чтения, в котором Ибн 'Амир читает слово *катл* с даммой, *авладахум* — с фатхой, а *шурака'ихим* — с касрой, утверждая, что это чтение нелитературно и не должно использоваться для коранического текста. По его мнению, Ибн 'Амир читал таким образом, потому

что видел, как в некоторых копиях слово *шурака'ухим* пишется с *йа'* — *شركائهم* [180]. Ибн аль-Мунайир опровергает это утверждение и поддерживает чтение Ибн 'Амира на том основании, что оно передано последовательно. Он отвергает идею аз-Замахшари о том, что курра' семи канонических декламаций читали на свое усмотрение или просто следовали орфографии копий, не полагаясь на истинную передачу [181].

Абу Хаййан, который обсуждает и поддерживает декламацию Ибн 'Амира, говорит, что некоторые грамматиканы допускают эту форму в арабском языке, хотя большинство представителей басрийской грамматической школы отвергают её (за исключением случаев употребления её в поэзии). Он утверждает, что декламация Ибн 'Амира верна, учитывая, что она передавалась последовательно, приписывается Ибн 'Амиру (свободному арабу, который получил её от 'Усмана до появления *лахна* в языке арабов), и что эта форма часто встречается в поэзии [182].

Ибн ал-Джазари называет Ибн 'Амира великим имамом, авторитетным последователем Пророка и выдающимся ученым, который руководил молитвами в мечети Омейядов в Дамаске во время правления 'Умара ибн 'Абд ал-'Азиза. Он также был верховным судьей (*кади*) и чтецом, и *салаф* единогласно принимали его чтение [183]. Более

того, Ибн Хаджар ал-'Аскалани указывает, что огласовки в *хадиса фа хал антум тарику ли асхаби* согласуются с чтением Ибн 'Амира, так как в последнем отрывке первое и второе существительные притяжательной конструкции (*идафа*) разделены словосочетанием с предлогом, а в первом они отделены прямым дополнением [184].

Возможно, при составлении арабской грамматики следовало учесть весь корпус арабской литературы на различных диалектах, а декламации Корана должны были быть приняты и использованы при её построении. Однако грамматисты выбрали противоположный путь, отвергнув определенные декламации, поскольку они отличались от их чтений или от общего правила. Ар-Рази отвергает такой подход, заявляя, что грамматисты часто не были уверены, как обосновать благозвучие и приемлемость некоторых слов в Коране, и что они были счастливы найти неизвестную поэтическую строку. Он отмечает, что эта практика кажется ему удивительной и что, хотя они считают такую строку подтверждением правильности слов Корана, справедливее было бы поступать наоборот — подтверждать правильность этих поэтических строк на том основании, что слова из них встречаются в Коране [185].

В действительности грамматисты не могли разобрататься со всеми конструкциями, встречающимися в Коране и его декламациях. 'Удайма приво-

дит примеры их возражений против определенных видов огласовок, которые можно найти в Коране [186]. Более того, они возражали против любого чтения, не согласующегося с их вариантами, если не могли подтвердить его знакомыми им примерами, если оно не согласовывалось с общепринятым употреблением либо с их собственным неверным пониманием некоторых чтений (даже если они были последовательны и согласовывались с их вариантами) [187].

В заключение можно сказать, что выбор конкретной декламации не был делом личного выбора, но зависел от соответствия трем вышеупомянутым критериям допустимости. Он не зависел от орфографических различий в копиях кодекса 'Усмана и не был связан с отсутствием точек и огласовок. При этом, хотя принятые чтения могут различаться по смыслу, они не противоречат друг другу. Поскольку Коран был ниспослан в семи стилях декламации, все они являют собой пример правильного арабского языка, и ни один из них не следует отвергать по грамматическим соображениям. На практике некоторые грамматисты, особенно представители басрийской школы, могли отвергнуть некоторые из этих декламаций из-за расхождения с принятыми у них вариантами. Тем не менее такие декламации приемлемы с точки зрения других диалектов и принимаются грамматистами из других городов.

Примечания к главе 7

1. *Ат-тибйан*, с. 99.
2. См.: глава 6 настоящей книги, с. 218–221.
3. *Ал-Муршид ал-ваджиз*, с. 172; *ал-Ибана*, с. 89.
4. *Нашр*, т. 1, с. 51.
5. *Гайат ал-нихайа*, т. 2, с. 43.
6. *Нашр*, т. 1, с. 37.
7. Там же.
8. Под ред. Мукаррама, 2-е изд. (Бейрут: Дар аш-шурук, 1397/1977).
9. Там же, с. 62.
10. См.: глава 6 настоящей книги.
12. Там же, с. 86.
13. Там же, с. 38, 68–69.
14. Там же, с. 35–36.
15. Там же, с. 35.
16. Там же, с. 50.
17. Под ред. Мукаррама, 2-е изд. (Бейрут, 1397/1977). Ведутся споры о том, действительно ли автором является Ибн Халавайх; см. Мухаммад ал-‘Абид ал-Фаси, “Нисбат ал-Худжжа ила Ибн Халавайх ла тасихх”, *Мад-жаллат ал-лисан ал-‘араби*, 8, т. 1, с. 5, 21; ал-Афгани (ред.), *Худжжат ал-кира’ат*, с. 24.
18. *Ал-Фихрист*, с. 69. Данная книга Ибн Фариса под ред. ан-Наджжара и др., т. 1, 1-е изд. (Каир, 1966).
19. Под ред. Са’ида ал-Афгани, 2-е изд. (Бейрут, 1399/1979).
20. Там же, с. 30, 39.
21. Там же, с. 22.
22. Под ред. Рамадан, т. 2 (Дамаск, 1394/1974).
23. *Нукат ал-Интисар*, с. 415.

24. *Нукат ал-Интисар*, с. 416.
25. Ибн Муджахид, *Китаб ас-Саб'а*, с. 62.
26. Там же, с. 54.
27. Там же, с. 82.
28. *Гайат ал-нихайа*, т. 1, с. 290.
29. *Нукат ал-интисар*, с. 417.
30. Там же, с. 418.
31. Там же, с. 419–420.
32. *Лата'иф ал-ишарат*, т. 1, с. 170.
33. *Ал-Интисаф и ал-Кашшаф*, т. 2, с. 69–70.
34. *Нашр*, т. 1, с. 44.
35. *Нукат ал-интисар*, с. 321–330; *Мунджид*, с. 17–18.
36. Подробности в главе 4.
37. И. Гольдциер, *ал-Мазахиб ал-исламиййа*, с. 17; ср.: *Мазахиб ат-тафсир ал-ислами*, с.19.
38. *Ал-Кира'ат ва ал-лахаджат*, с. 192–193.
39. *Иткан*, т. 1, с. 82.
40. См.: глава 3 настоящей книги, с. 138–140.
41. *Бухари*, т. 6, с. 48 (цит. в главе 1 настоящей книги, с. 1–2).
42. Опубликовано: Каир, 1360/1941.
43. Там же, с. 54.
44. *Нашр*, т. 1, с. 17.
45. *Мунджид*, с. 56.
46. Опубликовано: Булак, 1316/1898.
47. Там же, т. 1, с. 74.
48. *Ал-Китаб*, т. 1, с. 417 и *passim*.
49. *Ал-Бахр ал-мухит*, т. 2, с. 293.
50. *Ал-Китаб*, *passim*.
51. Абу Хаййан, *ал-Бахр ал-мухит*: в 8 т.
52. Ал-Фарра', *Ма'ани ал-Кур'ан*: в 3 т.

53. Ибн Халавайх, *И'раб саласин сура мин ал-Кур'ан ал-карим* (Каир, 1360/1941).

54. Под ред. 'Абд ал-Джалила Шалаби (Каир, 1394/1974).

55. Там же, т. 1, с. 7.

56. *Мунджид*, с. 69.

57. Там же, с. 69–70.

58. *Ал-Бахр ал-мухит*, т. 4, с. 87.

59. См., например: Брокельманн, *Тарих ал-адаб ал-'араби*, т. 1, с. 134; *ал-Мазахиб ал-исламиййа*, с. 4; ср.: И. Гольдциер, *Мазахиб ат-тафсир ал-ислами*, с. 8; ал-Хатиб, *ал-Фуркан*, с. 22 (также с. 17); ал-Ибйари, *ал-Маусу'а ал-Кур'аниййа*, т. 1, с. 80; ал-Ху'и, *ал-Байан*, с. 181.

60. *Бухари*, т. 6, с. 482–483.

61. *Ал-Кира'ат ва ал-лахаджат*, с. 183; Глава 2 настоящей книги, с. 20.

62. Ал-Курди, *Тарих ал-Кур'ан ва гара'иб расмих ва хукмих*, с. 115.

63. Абу Шама, *Ибраз ал-ма'ани*, с. 406.

64. Ал-Курди, *Тарих ал-Кур'ан*, с. 114–115.

65. Шалаби, *Расм ал-мусхаф ва ал-ихтидждадж бихи фи ал-кира'ат*, с. 28.

66. Ал-Курди, *Тарих ал-Кур'ан*, с. 115–116.

67. Там же, с. 116.

68. Абу Шама, *Ибраз ал-ма'ани*, с. 406.

69. *Ал-Нашр*, т. 1, с. 271, т. 2, с. 239, 405; *Тахбир ат-тайсир*, с. 41, 96, 200.

70. *Ал-Бахр ал-мухит*, т. 6, с. 88.

71. *Ал-Мазахиб ал-исламиййа*, с. 5; ср.: *Мазахиб ат-тафсир ал-ислами*, с. 11.

72. Ат-Табари, *Тафсир*, т. 2, с. 76; ср.: Ибн Касир, *Тафсир*, т. 1, с. 92.

73. *Ал-Куртуби*, т. 1, с. 342.
74. *Мазахиб ат-тафсир ал-ислами*, с. 11.
75. *Лисан ал-‘араб*, т. 6, с. 237.
76. Там же.
77. Ат-Табари, *Тафсир*, т. 23, с. 29.
78. *Ал-Каишаф*, т. 4, с. 37–38.
79. *Мазахиб ат-тафсир ал-ислами*, с. 33–35.
80. Полный текст хадиса в *Куртуби*, т. 15, с. 70–71.
81. Там же, с. 71.
82. Хаммуда, *ал-Кира’ат ва ал-лахаджат*, с. 199–206.
83. Аз-Замахшари, *ал-Хашшаф*, т. 4, с. 38; ал-Алуси, *Рух ал-ма’ани*, т. 23, с. 70.
84. Ат-Табари, *Тафсир*, т. 23, с. 29; Аз-Замахшари, *ал-Хашшаф*, т. 23, с. 70.
85. *Наиш*, т. 2, с. 356; *ал-Каишф*, т. 2, с. 223; *Худжжат ал-кира’ат*, с. 606–608.
86. *Мазахиб ат-тафсир ал-ислами*, с. 42.
87. Ат-Табари, *Тафсир*, т. 16, с. 309–310; Ибн Халавайх, *Мухтасар*, с. 65; *Фатх ал-Бари*, т. 8, с. 296.
88. *Ал-Кира’ат ва ал-лахаджат*, с. 209.
89. *Ал-Мазахиб ал-исламиййа*, с. 25; ср.: *Мазахиб ат-тафсир ал-ислами*, с. 41–42.
90. Ат-Табари, *Тафсир*, т. 16, с. 310.
91. Там же.
92. Там же, т. 16, с. 309–310.
93. *Гайат ал-нихайа*, т. 2, с. 42.
94. Там же, т. 1, с. 349.
95. *Мухтасар*, с. 65.
96. Ат-Табари, *Тафсир*, т. 16, с. 306–308; *Фатх ал-Бари*, т. 8, с. 367 и далее.
97. Ат-Табари, *Тафсир*, т. 16, с. 306–307.
98. *Иршад ас-Сари*, т. 7, с. 216.

99. *Ал-Бахр ал-мухит*, т. 5, с. 354.
100. *Ал-Кашшаф*, т. 3, с. 510.
101. *Ал-Мазахиб ал-исламиййа*, 25; с. f. *Мазахиб ат-тафсир ал-ислами*.
102. *Ал-Кашшаф*, т. 3, с. 510.
103. Ат-Табари, *Тафсир*, т. 16, с. 308.
104. Там же; *ал-Бахр ал-мухит*, т. 5, с. 354.
105. Ат-Табари, *Тафсир*, т. 16, с. 309.
106. Там же, т. 16, с. 308.
107. Там же.
108. Там же, т. 16, с. 309.
109. Там же, т. 2, с. 114.
110. Там же.
111. Там же, т. 2, с. 113.
112. Там же, т. 2, с. 114.
113. *Ма'ани ал-Кур'ан ва и'рабуху*, т. 1, с. 195.
114. Автор неизвестен, см.: *Мукаддиматан*, с. 116.
115. *Мукаддиматан*, с. 116.
116. *Китаб ал-масахиф*, с. 76–77.
117. *Нашр*, т. 1, с. 48.
118. *Ал-Мазахиб ал-исламиййа*, с. 18; ср.: *Мазахиб ат-тафсир ал-ислами*, с. 29–31.
119. Там же.
120. *Ал-Бахр ал-мухит*, т. 7, с. 161; *Куртуби*, 14:4; *ал-Алуси*, *Рух ал-ма'ани*, 21:17.
121. *Ал-Бахр ал-мухит*, т. 7, с. 161.
122. *Ал-Алуси*, *Рух ал-ма'ани*, т. 21, с. 17.
123. Там же; Хаммуда, *ал-Кира'ат ва ал-лахаджат*, с. 198.
124. *Аз-Земахшари*, *ал-Кашшаф*, т. 3, с. 467.
125. *Ад-Дани*, с. 124.
126. Там же, с. 125.

127. *Ал-Мукни'*, с. 124.
 128. Там же, с. 124–125.
 129. Там же, с. 126–128; ат-Табари, *Тафсир*, т. 9, с. 395; *Мукаддиматан*, с. 104–105.
 130. *Ал-Мукни'*, с. 127–128.
 131. Включено в *Мукаддиматан*. Под ред. А. Джеффри (Каир, 1954).
 132. Там же, с. 115.
 133. Там же, с. 104.
 134. Ат-Табари, *Тафсир*, т. 3, с. 352–354, т. 9, с. 394–397.
 135. Там же, т. 9, с. 397–398.
 136. *Бухари*, т. 6, с. 479.
 137. *Мукаддиматан*. Под ред. А. Джеффри (Каир, 1954).
 138. Там же, с. 104–116.
 139. *Ал-Бахр ал-мухит*, т. 6, с. 255.
 140. Там же; *Нашр*, т. 2, с. 320–321.
 141. *Нашр*, т. 2, с. 321.
 142. *Мукаддиматан*, с. 111.
 143. *Ал-Бахр ал-мухит*, т. 6, с. 255.
 144. Там же.
 145. *Ал-Каишаф*, т. 3, с. 72.
 146. Включено в *Мукаддиматан*.
 147. Там же, с. 109.
 148. *Ал-Бахр ал-мухит*, т. 6, с. 255.
 149. *Ал-Каишаф*, т. 1, с. 590.
 150. Там же.
 151. Там же, с. 660–661.
 152. Там же, с. 220.
 153. Ат-Табари, *Тафсир*, т. 3, с. 352–353.
 154. *Ал-Каишаф*, т. 4, с. 544.

155. *Ал-Бахр ал-мухит*, т. 6, с. 296–297.
156. *Ал-Кашишаф*, т. 3, с. 102.
157. *Мадрасат ал-Куфа*, с. 337.
158. *Ал-Бахр ал-мухит*, т. 8, с. 232.
159. *Ма'ани ал-Кур'ан*, т. 1, с. 357–358; см.: с. 150 настоящей книги.
160. *Маратиб ал-нахвиййин*, с. 26.
161. 'Удайма, ред., «Введение», *ал-Миктадаб*, т. 1, с. 111.
162. *Ал-Камил*, т. 3, с. 39.
163. *Ал-Бахр ал-мухит*, т. 3, с. 157.
164. *Тафсир*, т. 5, с. 2.
165. *Ал-Бахр ал-мухит*, т. 3, с. 157. Подробнее на с. 153–154 настоящей книги.
166. *Ал-Мухтасиб*, т. 1, с. 85–86; т. 2, с. 27, 252.
167. Там же, т. 1, с. 240–243; *ал-Хаса'ис*, т. 1, с. 72–73.
168. *Ал-Бахр ал-мухит*, т. 5, с. 419.
169. *Нашр*, т. 2, с. 277; *ал-Бахр ал-мухит*, т. 6, с. 130.
170. *Ал-Бахр ал-мухит*, т. 6, с. 193.
171. *Ал-Кашишаф*, т. 2, с. 551.
172. *Ал-Бахр ал-мухит*, т. 5, с. 420.
173. Там же, т. 3, с. 157.
174. Там же.; *ал-Кашишаф*, т. 1, с. 462; ат-Табари, *Тафсир*, т. 3, с. 519–520; *ал-Бахр ал-мухит*, т. 3, с. 158.
175. *Ал-Бахр ал-мухит*, т. 3, с. 158–159.
176. Там же, т. 3, с. 159.
177. *Нашр*, т. 1, с. 166.
178. *Гайат ал-нихайа*, т. 1, с. 263.
179. *Ал-Бахр ал-мухит*, т. 4, с. 229.
180. *Ал-Кашишаф*, т. 2, с. 70.
181. *Ал-Интисаф*, а также *ал-Кашишаф*, т. 2, с. 69.
182. *Ал-Бахр ал-мухит*, т. 4, с. 229.

183. *Нашр*, т. 1, с. 114.

184. *Фатх ал-Бари*, т. 7, с. 25f.

185. Ар-Рази, *Мафатих ал-гайб*, т. 3, с. 193.

186. 'Удайма, *Дирасат ли услуб ал-Кур'ан ал-карим*, т. 1, с. 5–13.

187. Там же, с. 22–25.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В этом заключении содержится краткий обзор основных вопросов, рассмотренных выше. Прежде всего, Коран был ниспослан в семи стилях чтения. Различия в чтениях сподвижников, по-видимому, возникли после хиджры Пророка в Мадину, когда ислам приняли большинство арабов из других племен. Такие различия были разрешены, чтобы помочь им правильно читать Коран. Соответствующие хадисы считаются подлинными и непрерывными в их передаче. Термин «семь стилей чтения» обозначает семь лингвистических вариантов, отражающих различные арабские диалекты, используемые при чтении Корана.

Чтобы помочь сподвижникам запомнить Откровение, Пророк велел писцам записывать ниспосылаемые ему айаты на любых доступных материалах. Многие сподвижники весь Коран или его часть выучили наизусть, у некоторых даже были свои копии. Таким образом, Коран сохранился как в их сердцах, так и в виде книги.

Абу Бакр собрал все материалы, на которых за Пророком записывали фрагменты Корана и со-

брал из них *мусхаф* (книгу). Термин *мусхаф* (древнее арабское слово, встречающееся в доисламской поэзии) теперь стал применяться к полному тексту Корана и использовался для его обозначения еще при жизни Пророка. После этого 'Усман велел изготовить копии сборника Абу Бакра и распространить их по крупным городам, а также отправил в эти города выдающихся чтецов-*курра'*, чтобы их жители научились правильно читать Коран и перестали спорить о расхождениях. Затем 'Усман приказал сжечь все личные копии. Многие надежные сообщения доказывают, что суры и аяты в копиях кодекса 'Усмана были расположены в соответствии с Откровением, потому что они были найдены в оригинальном кодексе и подтверждены их передачей от Пророка.

Проблема замены аятов (*наسخ*) рассматривается наряду с двумя проблемами, связанными с *гараник* и писцом, который, как говорят, изменил окончания аятов. В результате была продемонстрирована полнота и достоверность Корана, поскольку миф об отсутствующих аятах не подтверждается. Кроме того, нет такого фрагмента Корана, который был бы прочитан и отменен посредством *наسخ ат-тилава*, как с *хукмом*, так и без него.

Что касается отношения между копиями текста 'Усмана и семью стилями декламации, то наиболее приемлемыми являются два мнения: копии

включают в себя либо 1) все эти стили, либо 2) те из них, которые согласуются с орфографией, в том числе и переданные по непрерывным цепочкам (в отличие от единичных чтений, связанных с личными копиями и переданных по недостоверным цепочкам). Эти копии были записаны в одном стиле декламации, и для них было дано разрешение читать коранический текст в семи стилях. Все дополнения, приписываемые персональным копиям, как показано, являются лишь объяснениями и толкованиями их владельцев. Кроме того, все эти сообщения, как правило, единичны, сомнительны или отвергнуты. Не являются подлинными и сообщения, утверждающие, что Убайй добавил *ду'а ал-кунут* в качестве одной или двух сур в свой экземпляр и что Ибн Мас'уд не включил в свой экземпляр суры *ал-Фатиха* и *ал-Му'аввизатайн*.

Копии кодекса 'Усмана остались неизменными, без огласовок и точек, поскольку их и без того читали правильно в соответствии с устной передачей и учением *курра'*. Огласовки были введены Абу ал-Асвадом ад-Ду'али после того, как в декламациях стали появляться ошибки из-за большого количества новообращенных неарабов в Ираке. Что касается точек над буквами, они были составлены его учениками по просьбе ал-Хаджаджа во время правления 'Абд ал-Малика ибн Марвана. В дальнейшем огласовки и точки были усо-

вершенствованы путем принятия символов ал-Халила ибн Ахмада (*харакат*) и с тех пор не изменялись. Таким образом, заслуга ал-Хадждаджа состоит лишь в добавлении диакритических знаков в копии текста 'Усмана. Он не внес в текст никаких изменений или исправлений, поэтому печатные копии, которые мы имеем сегодня, представляют собой полученный текст Корана без каких-либо изменений.

Язык, на котором был ниспослан Коран, изучался как в древних, так и в современных языковедческих трудах с целью обоснования взглядов ученых. Установлено, что текст Корана отражает влияние различных арабских диалектов. Также было проверено утверждение, что семь стилей декламации можно истолковать как семь диалектов. Некоторые ученые считали, что все декламации относятся к диалекту племени курайш или наиболее благозвучным арабским диалектам, хотя критерии благозвучия понимались по-разному. Я попытался провести различие между терминами *луга* и *лахджа* в древних источниках и современных исследованиях. Мой вывод состоит в том, что коранический язык представляет собой общий литературный арабский, основанный на всех диалектах, но с преобладанием курайшитских черт.

Исследование происхождения декламаций подтверждает, что они восходят к учению Пророка, и каждый сподвижник, который читал иначе, гово-

рил, что именно Пророк научил его такому чтению. Следующее поколение обучало своих учеников точно так же. Было обнаружено, что принятые декламации соответствуют определенным критериям, а те, которые не соответствовали одному или нескольким из них, считались отклоняющимися или отвергались. Было изучено развитие этих критериев. Теория чтения Корана в соответствии со смыслом оказалась беспочвенной; скорее, *курра'* обучали своих учеников в соответствии с ключевыми критериями и именно так, как их учили сподвижники, которых обучал сам Пророк.

Первые составители собрали столько декламаций, сколько смогли найти. Ибн Муджахид был первым учёным, который ввёл семь чтений семи *курра'* и обозначил другие чтения как отклоняющиеся. Хотя он выбрал это конкретное число, которое точно соответствовало количеству принятых стилей декламации, он никогда не собирался смешивать эти два явления. Семь его декламаций были приняты жителями городов, в которые были отправлены копии 'Усмана, и господствовали в кругах знатоков *курра'*. Тем не менее впоследствии были приняты еще три чтения, причем утверждается, что они пользуются таким же статусом.

Далее рассматривалась проблема выбора чтений. *Курра'* не имели свободы в выборе стиля чтения, поскольку любая приемлемая декламация

должна была согласовываться с устной передачей, с орфографией копий 'Усмана и правилами арабского литературного языка. Поэтому наивысший приоритет отдается доказательству того, что эти копии не содержат грамматических или орфографических ошибок. *Курра'* всегда объясняли, почему они выбрали то или иное чтение, но не отвергали другие принятые чтения.

Хотя филологи и грамматисты соглашались, по крайней мере теоретически, что не следует отвергать ни одно чтение, отвечающее данным критериям, на практике они расходились во мнениях относительно требуемой степени соответствия правилам арабского языка — даже в случае аутентичных и авторитетных чтений. В настоящей книге были изучены некоторые примеры конкретных чтений и сделан вывод, что они допустимы в связи с последовательностью передачи, благозвучием и соответствием различным арабским диалектам.

Наконец, хотя принятые декламации могут различаться по смыслу, они не противоречат друг другу. Орфография копий 'Усмана отражает подлинные декламации, передававшиеся изустно, но не создает и не вводит никаких новых чтений.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Абу 'Убайд, *Фада'ил ал-Кур'ан* — Абу 'Убайд, *Фада'ил ал-Кур'ан ва ма'алимух ва адабух.*

Ал-Ава'ил — ал-'Аскари, *ал-Ава'ил.*

Ал-Бахр ал-мухит — Абу Хайян, *Тафсир ал-бахр ал-мухит.*

Байан — ал-Ху'и, *ал-Байан фи тафсир ал-Кур'ан.*

Ал-бидайа ва ан-нихайа — Ибн Касир, *ал-Бидайа ва ан-нихайа фи ат-тарих.*

Ал-Будур Аз-Захира — ал-Кади, *ал-Будур Аз-Захира фи ал-кира'ат ал-'ашр ал-мутаватира мин тарикай аш-шатибиййа ва ад-дурри.*

Бухари — ал-Бухари, *ал-Джам' ас-сахих или Сахих ал-Бухари.*

Булуг ал-амани — ал-Банна, *Булуг ал-амани мин ас-рар ал-фатх ар-раббани.*

Бурхан — ал-Заркаши, *ал-Бурхан фи 'улум ал-Кур'ан.*

Concluding Essay — Джефффри, *Concluding Essay on the Materials for the History of the Text of the Quran.*

Дайф, ал-'Аср ал-джахили — Дайф, *Тарих ал-адаб ал-'араби: ал-'аср ал-джахили.*

Даук ал-халава — ал-Гамари, *Даук ал-халава би бай-ан имтина' насх ат-тилава.*

Дирасат фи Тарих ал-хатт ал-'араби — ал-Мунаджжид, *дирасат фи тарих ал-хатт ал-'араби мунзу бидай-атиhi ила нихайат ал-'аср ал-уммави.*

E.I.1, E.I.2 — Encyclopaedia of Islam, 1-е и 2-е издания.
Фатава — Ибн Таймиййа, Маджму' фатава шайх ал-ислам Ибн Таймиййа.

Фатх ал-Бари — Ибн Хаджар ал-'Аскалани, Фатх ал-Бари би шарх Сахих ал-Бухари.

Ал-Фихрист — ан-Надим, Китаб ал-Фихрист.

Фюк, ал-'Арабиййа — Фюк, ал-'Арабиййа дирасат фи ал-лахаджат ва ал-асалиб.

Фунун ал-афнан — Ибн ал-Джаузи, Фунун ал-афнан фи 'уйун 'улум ал-Кур'ан.

Гара'иб ал-Кур'ан — ал-Нисабури, Тафсир гара'иб ал-Кур'ан ва рага'иб ал-Фуркан.

Гайат ал-нихайа — Ибн ал-Джазари, Гайат ал-нихайа фи табакат ал-курра' зави ад-дирайа.

Гайс ан-наф' — ас-Сафакиси, Гайс ан-наф' фи ал-кира'ат ас-саб'.

Ал-Хаким — ал-Хаким, ал-Мустадрок 'ала ас-Сахихайн.

Ибана — ал-Кайси, ал-Ибана 'ан ма'ани ал-кира'ат.

Идах — Ибн ал-Анбари, Китаб идах ал-вакф ва ал-ибтида' фи китаб Аллах 'азза ва джалла.

Ибн Касир, Тафсир — Ибн Касир, Тафсир ал-Кур'ан ал-азим.

Ибраз ал-ма'ани — Абу Шама, Ибраз ал-ма'ани мин хирз ал-амани.

Ал-'Икд ал-фарид — Ибн 'Абд Раббих, ал-'Икд ал-фарид.

Ал-Иктирах — ас-Суйути, ал-Иктирах фи усул ал-нахв.

Иршад Ас-Сари — ал-Касталлани, Иршад ас-Сари би шарх Сахих ал-Бухари.

Ал-Исти'аб — Ибн 'Абд ал-Барр, *ал-Исти'аб фи ма'рифат ал-асхаб*.

Итхаф — ад-Димйати, *Итхаф фудала' ал-башар би кира'ат ал-арба'ат 'ашар*.

Иткан — ас-Суйути, *ал-Иткан фи 'улум ал-Кур'ан*.

Ал-Калимат ал-Хисан — ал-Мути'и, *ал-Калимат ал-Хисан фи ал-хуруф ас-саб'а ва джам' ал-Кур'ан*.

Ал-Камил — Ибн ал-Асир, *ал-Камил фи ат-тарих*.

Канз ал-Ма'ани — ал-Джа'бури, *Канз ал-ма'ани фи шарх хирз ал-амани ва ваджх ат-тахани*.

Кашф аз-зунун — Хаджжи Халифа, *Кашф аз-зунун 'ан асами ал-кутуб ва ал-фунун*.

Ал-Кашиаф — Аз-Земахшари, *ал-Кашиаф 'ан хака'ик гавамид ат-танзил ва 'уйун ал-акавил фи вуджух ат-та'вил*.

Китаб ас-Саб'а — Ибн Муджахид, *Китаб ас-саб'а фи ал-кира'ат*.

Китаб Аз-зина — ар-Рази, *Китаб аз-зина фи ал-калимат ал-исламиййа ал-'арабиййа*.

Хизанат ал-адаб — ал-Хатиб ал-Багдади, *Хизанат ал-адаб ва лубб лубаб лисан ал-'араб*.

Ал-Курди, *Тарих ал-Кур'ан* — ал-Курди, *Тарих ал-Кур'ан ал-карим ва гара'иб расмихи ва хукмихи*.

Лейн — Лейн, *Мадд ал-камус: Арабско-английский словарь*.

Лата'иф, ал-Касталлани — *Лата'иф ал-ишарат ли фунун ал-кира'ат*.

Лисан ал-'араб — Ибн Манзур, *Лисан ал-'араб*.

Мабани без автора — ред. Джеффри, *Китаб ал-мабани фи назм ал-ма'ани* (см.: Джеффри, *Мукаддиматан фи 'улум ал-Кур'ан*).

Ма'а ал-масахиф — Йусуф Ибрахим ан-Нур, *Ма'а ал-масахиф*.

Ал-Мазахиб ал-исламиййа фи тафсир ал-Кур'ан ал-карим — И. Гольдциер, *ал-Мазахиб ал-исламиййа фи тафсир ал-Кур'ан ал-Карим*, пер. с нем. (*Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*) 'Али Хасана 'Абд ал-Кадира.

Мазахиб ат-тафсир ал-ислами — И. Гольдциер, *Мазахиб ат-тафсир ал-ислами*, пер. с нем. (*Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*), 'Абд ал-Халима ан-Наджжара.

Мадрасат ал-Куфа — ал-Махзуми, *Мадрасат ал-Куфа ва манхаджуха фи дирасат ал-луга ва ал-нахв*.

Мафатих ал-гайб — ар-Рази, *Мафатих ал-гайб*.

Манахил — аз-Зуркани, *Манахил ал-'ирфан фи 'улум ал-Кур'ан*.

Маратиб ан-нахавиййин — ал-Халаби, *Маратиб ан-нахавиййин*.

Ма'рифат ал-курра' ал-кибар — аз-Захаби, *Ма'рифат ал-курра' ал-кибар 'ала ат-табакат ва ал-А'сар*.

Ал-Масахиф — Ибн Абу Давуд, *Китаб ал-масахиф*.

Materials — Джеффри, *Materials for the History of the Text of the Quran*.

Мифтах ас-са'ада — Ташкубри Зада, *Мифтах ас-са'ада ва мисбах ас-сийада фи мауду'ат ал-'улум*.

Ал-Мухаззаб — Мухайсин, *ал-Мухаззаб фи ал-кира'ат ал-'ашр ва тауджухуха мин лугат ал-'араб*.

Ал-Мухаррар ал-Ваджиз — Абу Шама, *ал-Муршид ал-Ваджиз ила 'улум тата'аллак би ал-Китаб ал-'азиз*.

Ал-Мухкам — ад-Дани, *ал-Мухкам фи накт ал-масахиф*.

Ал-Мухтасиб — Ибн Джинни, *ал-Мухтасиб фи таб-йин вуджух шавазз ал-кира'ат ва ал-идах 'анха*.

Му'джем ма иста'джем — ал-Бакри, *Му'джем ма иста'джем мин асма' ал-билад ва ал-мавади'*.

Мухтасар — Ибн Халавайх, *ал-Мухтасар фи шавада ал-кира'ат*.

Мунджид — Ибн ал-Джазари, *Мунджид ал-Мукри'ун ва муршид ат-талибин*.

Мукаддиматап — ред. Джеффри, *Мукаддиматап фи 'улум ал-Кур'ан*.

Ал-Мукни' — ад-Дани, *ал-Мукни' фи расм масахиф ал-амсар*.

Мушкил ал-асар — ат-Тахави, *Мушкил ал-асар*.

Муснад — Ибн Ханбал, *ал-Муснад*.

Ал-Музхир — ас-Суйути, *ал-Музхир фи ал-луга ва ан-ва'иха*.

Ал-Накд ат-тахлили — ал-Гамрави, *ал-Накд ат-тахлили ли китаб фи ал-адаб ал-джахили*.

Ан-Наса'и — ан-Наса'и, Сунан ан-Наса'и, *ал-Мудж-таба*.

Нашр — Ибн ал-Джазари, *ал-Нашр фи ал-кира'ат ал-'ашр*.

Ан-Насх фи ал-Кур'ан ал-карим — Абу Зайд, *ал-насх фи ал-Кур'ан ал-карим: дираса ташир'иййа тарихиййа накдиййа*.

Нихайа — Ибн ал-Асир, *ал-нихайа фи гариб ал-хадис ва ал-асар*.

Нукат ал-Интисар — Ибн ал-Бакиллани, *Нукат ал-интисар ли накл масахиф ал-амсар*.

Камус — ал-Файрузабади, *ал-Камус ал-мухит*.

Ал-Кира'ат ал-машхура — Ибн Хазм, *ал-Кира'ат ал-машхура фи ал-амсар ал-атийа маджи' ат-таватур*.

Куртуби — ал-Куртуби, *ал-Джамі ли ахкам ал-Кур'ан*.

Ар-Рауд ал-унуф — ас-Сухайли, *ар-Рауд ал-унуф фи шарх ас-сира ан-набавиййа ли Ибн Хишам*.

Ар-Рийад ал-Мустатаба — ал-'Амири, *ар-Рийад ал-Мустатаба фи джумлат ман рава фи ас-Сахихайн мин ас-сахаба*.

Рух ал-ма'ани — ал-Алуси, *Рух ал-ма'ани фи тафсир ал-Кур'ан ал-'азим ва ас-саб' ал-масани*.

Ас-Сахиби — Ибн Закариййа, *ас-Сахиби*

Шарх ас-Сунна — ал-Багави, *Шарх ас-Сунна*.

Аш-Шифа' — ал-Кади 'Ийад, *аш-Шифа' би та'риф хукк ал-Мустафа*.

Сират ибн Хишам — Ибн Хишам, *ас-Сира ал-набавиййа*.

Сират ибн Исхак — Ибн Исхак, *Сират ибн Исхак*.

Субх ал-а'ша — ал-Калкашанди, *Субх ал-а'ша фи синат ал-инша*.

Сунан Абу Давуд — Абу Давуд ас-Сиджистани, *Сунан Абу Давуд*.

Сунан ибн Маджа — Ибн Маджа, *Сунан ибн Маджа*.

Табакат ал-хуффаз — ас-Суйути, *Табакат ал-хуффаз*.

Табари, Тафсир — ат-Табари, *Джамі ал-Байан 'ан Та'вил ал-Кур'ан*.

Тазкират ал-хуффаз — аз-Захаби, *Тазкират ал-хуффаз*.

Тафсир ал-хамс ми'ат айа — Мукатил, *Тафсир ал-хамс ми'ат айа мин ал-Кур'ан фи ал-амр ва ан-нахй ва ал-халал ва ал-харам*.

Тафсир ал-Манар — Рида, *Тафсир ал-Кур'ан ал-Хаким*.

Список сокращений

Тафсир ал-Мараги — ал-Мараги, *Тафсир ал-Мараги*.

Тафсир ал-Кумми — ал-Кумми, *Тафсир ал-Кумми*.

Тарих ат-Табари — ат-Табари, *Тарих ар-русул ва ал-мулук*.

Тарих ал-Йа'куби — ал-Йа'куби, *Тарих ал-Йа'куби*.

Тартиб ал-Муснад — ал-Банна, *ал-Фатх ар-Раббани ли тартиб муснад Ахмад ибн Ханбал аш-Шайбани*.

Ат-Татаввур ал-нахви — Бергштрэсер, *ат-Татаввур ал-нахви ли ал-луга ал-'арабийя*.

Та'вил — Ибн Кутайба, *Та'вил мушкил ал-Кур'ан*.

Симар ал-кулуб — ас-Са'алиби, *Симар ал-кулуб фи ал-мудаф ва ал-мансуб*.

Ат-Тамхид — Ибн ал-Бакиллани, *ат-Тамхид фи ар-радд 'ала ал-му'аммила ва ар-рафида ва ал-хаваридж ва ал-му'тазила*.

Ат-тибйан — ан-Навави, *ат-тибйан фи адаб хама-лат ал-Кур'ан*.

Ат-Туси, *ат-Тибйан* — ат-Туси, *ат-Тибйан фи таф-сир ал-Кур'ан*.

Ал-Вакиди, *Магази* — ал-Вакиди, *Китаб ал-Магази*.

БИБЛИОГРАФИЯ

‘Абд ал-Кадир, ‘Али Хасан, *Назра амма фи тарих ал-фикх ал-ислами*, т. 1. Каир, 1361/1942 .

‘Абд ат-Тавваб, Рамадан, *Фусул мин фикх ал-‘арабий-йа*. 1-е изд. Каир, 1973.

Абу Бакр, Мухаммад ибн Йахйа, *ат-Тамхид ва ал-байан фи мактал аш-шахид ‘Усман*. Бейрут, 1964.

Абу Давуд Ас-Сиджистани, Сулайман ибн ал-Аш‘ас Ас-Сиджистани ал-Азди, *Сунан Абу Давуд*. Под ред. ‘Иззат ‘Убайд ад-Да‘ас и ‘Адил ас-Саййид: 4 т. 1-е изд. Химс, 1389–1393/1969–1973.

Абу ал-Фида’, ‘Имад ад-дин Исма‘ил, *ал-Мухтасар фи ахбар ал-башар*. 1-е изд., т. 1. Каир: ал-Матба‘а ал-Хусайниййа [б. г.].

Абу Хайян, Асир ал-Дин Абу ‘Абд Аллах Мухаммад ибн Йусуф ибн ‘Али, *Тафсир ал-бахр ал-мухит*: 8 т. Эр-Рияд: Мактабат ан-наسر ал-хадиса, [б. г.].

Абу Шама, ‘Абд ар-Рахман ибн Исма‘ил ад-Димашки, *Ибраз ал-Ма‘ани мин хирз ал-амани*. Каир, 1349/1930.

—, *ал-Муршид ал-ваджиз ила ‘улум тата‘аллак би ал-Китаб ал-‘азиз*. Под ред. Таййара Алти Кулая. Бейрут: Дар Садир, 1395/1975.

Абу ‘Убайд, ал-Касим ибн Саллам, *Китаб фада‘ил ал-Кур‘ан ва ма‘алимух ва адабух*. Под ред. Мухаммад Тиджани Джаухари. Макка, 1393/1973.

___, *Ма варада фи ал-Кур'ан мин лугат ал-каба'ил*. Включено в *Тафсир ал-джалалайн*. Каир, 1342/1923.

Абу Зайд, Мустафа, *ал-Насх фи ал-Кур'ан ал-карим: дираса ташири'уййа тарихиййа накдиййа*. 1-е изд. Каир: Дар ал-фикр ал-'араби, 1383/1963.

Ал-Афгани, Са'ид, *Асвак ал-'араб фи ал-джахилиййа ва ал-ислам*. 2-е изд. Дамаск, 1379/1960.

Ахсан, А. М., "The 'Satanic' Verses and Orientalism", *Hamdard Islamicus* 5, № 1 (весна 1982): 27–36.

Ал-Ахфаш, Са'ид ибн Мас'ада, *Ма'ани ал-Кур'ан*. Изд. Фа'из. Бейрут, 1982.

Ал-Албани, Мухаммад Насир ал-Дин, *Насб ал-маджаник ли насф киссат ал-гараник*. Бейрут: Маншурат ал-мактаб ал-ислами. Дамаск, 1372/1952.

___, *Сифат салат ан-Набийй*. Бейрут [б. г.].

___, *Силсилат ал-ахадис ас-сахиха*: 2 т. Бейрут: Маншурат ал-мактаб ал-ислами, 1392/1972.

'Али, Джавад, "Лахджат ал-Кур'ан ал-карим", *Ма-джаллат ал-маджма' ал-'илми ал-'ираки*, т. 3, ч. I, с. 270–294. Багдад, 1373/1954.

___, *ал-Муфассал фи тарих ал-'араб кабл ал-ислам*: т. 8. 1-е изд. Бейрут, 1971.

'Али, 'Абд Аллах Йусуф, *The Glorious Quran: Translation and Commentary*. Эр-Рияд: Islamic University of al-Imam Muhammad ibn Saud [б. г.]

Ал-Алуси, Шихаб ал-Дин Мухаммад, *Рух ал-ма'ани фи тафсир ал-Кур'ан ал-'азим ва ас-саб' ал-масани*. Каир [б. г.] переиздаие (30 т. в 15).

Ал-'Амири, Йахйа ибн Абу Бакр, *ар-Рийад ал-мустаба фи джумлат ман рава фи ас-сахихайн мин ас-сахаба*. Под ред. ал-Ансари и Хайкала. Доха, Катар, 1400/1980.

Ал-Анбари, Абу ал-Баракат Камал ал-Дин 'Абд ар-Рахман ибн Мухаммад, *Нузхат ал-'алибба' фи табакаат ал-удаба'*. Под ред. Мухаммад Абу ал-Фадл Ибрахим. Каир: Дар Нахдат Миср [б. г.]

Анис, Ибрахим, *Фи ал-лахаджат ал-'арабиййа*, 5-е изд. Каир, 1973.

—, *Мин асрар ал-луга*, 3-е изд. Каир, 1966.

—, *Мустакбал ал-луга ал-'арабиййа ал-муштарак*. Каир, 1960.

—, *Турук танмият ал-алфаз фи ал-луга*. Каир, 1967.

Ал-Антаки, Мухаммад, *ал-ваджиз фи фикх ал-луга*. Алеппо: Мактабат аш-шахба', 1969.

Арберри, А. Дж., *The Seven Odes*. Лондон, 1957.

Ал-Асфакхани, Абу ал-Фарадж 'Али ибн ал-Хусайн, *Китаб ал-агани*. Каир: Дар ал-Кутуб ал-Мисриййа, 1921–1948.

Ал-'Аскарри, Абу Хилал, *ал-Ава'ил*: 2 т. Под ред. Мухаммад ал-Мисри и Валида Кассаба. Дамаск, 1975.

'Аун, Хасан, *Дирасат фи ал-луга ва ал-нахв ал-'араби*. Каир, 1969.

Ал-А'зами, Мухаммад Мустафа, *Куттаб ан-Набийй*. 3-е изд. Бейрут, 1401/1981.

Ал-Багави, Абу Мухаммад ал-Хусайн ибн Мас'уд ал-Фарра', *Шарх ас-Сунна*. Под ред. Шу'айба ал-Арна'ута и Мухаммада Зухайра аш-Шавиша. 1-е изд. Бейрут, 1390/1971.

Ал-Багдади, 'Абд ал-Кадир ибн 'Умар, *Хизанат ал-адаб ва лубб лубаб лисан ал-'араб*, т. I. Под ред. 'Абд ас-Салама Мухаммада Харуна. 2-е изд. Каир, 1979.

Ал-Бакри, Абу 'Убайд 'Абд Аллах ибн 'Абд ал-'Азиз, *Му'джем та иста'джем мин асма' ал-билад ва ал-мавади'*, т. I. Под ред. М. ас-Саккафа. Каир, 1364/1945.

Ал-Балазури, Абу ал-'Аббас Ахмад ибн Йахйа ибн Джабир, *Ансаб ал-ашраф*, т. I, раздел 4. Под ред. Ихсана 'Аббаса. Бейрут: 1400/1979.

___, *Футух ал-булдан*. Под ред. 'Абд Аллаха и Аниса ат-Таббу'. Бейрут, 1377/1957.

Ал-Балаги, Мухаммад Джавад, *Мукаддимат тафсир Ала' ар-Рахман*. Опубликовано в качестве вступления к *Тафсир ал-Кур'ан ал-Карим* Шуббара. 2-е изд. Каир: Матбу'ат ан-Наджах, 1383/1966.

Ал-Балави, Абу ал-Хадждадж Йусуф ибн Мухаммад, *Китаб алиф ба'*. Каир, 1287/1870.

Ал-Банна, Ахмад 'Абд ар-Рахман, *Булуғ ал-амани мин асрар ал-фатх ар-раббани*. Включено в *ал-Фатх ар-раббани ли тартиб муснад Ахмад ибн Ханбал аш-Шайбани*, т. 18. Каир [б. г.]

___, *ал-Фатх ар-раббани ли тартиб муснад Ахмад ибн Ханбал аш-Шайбани*, т. 18. Каир [б. г.]

Ал-Байхаки, Абу Бакр Ахмад ибн ал-Хусайн ибн 'Али, *ас-Сунан ал-кубра*. 1-е изд., Хайдарабад, 1346/1927.

Бистон, А. Ф. Л., *The Arabic Language Today*. Лондон, 1970.

Бергштрэсер, *ат-Татаввур ал-лугави ли ал-луга ал-'арабиййа*. Каир: Матба'ат ас-Сама, 1929.

Блашер, Р., *Тарих ал-адаб ал-'араби: ал-'аср ал-джахили*. Пер. с фр. (*Historie de la Littérature Arabe*) Ибрахима Кайлани. Дамаск, 1956.

Брокельманн, Карл, *Фикх ал-лугат ас-самиййа*. Пер. с нем. (*Semitische Sprachwissenschaft*) Рамадана 'Абд Ат-Тавваба. Университет Эр-Рияда, 1397/1977.

___, *History of the Islamic Peoples*. Пер. с нем. (*Geschichte der islamischen Volkerundstaaten*) Кармайкла и Периманна. Лондон, 1949.

___, *Тарих ал-адаб ал-'араби*. Пер. с нем. (*Geschichte der Arabischen Literatur*) 'Абд ал-Халима ан-Наджжара. 4-е изд. Каир: Дар ал-Ма'ариф, 1977.

Ал-Бухари, Абу 'Абд Аллах Мухаммад ибн Исма'ил, *ал-Джамі ас-Сахих* или *Сахих ал-Бухари*: 9 т. С переводом на англ. Мухаммада Мухсин Хана. 2-е изд. Анкара [б. г.].

___, *Китаб ал-дуафа' ас-сагир*. Под ред. Мухаммада Ибрахима Зайда. 1-е изд., Алеппо, 1396/1976.

Бертон, Джон, *The Collection of the Quran*. 1-е изд. Кембридж: Cambridge University Press, 1979.

___, "Those are the High-flying Cranes". *Journal of Semitic Studies*, 1970, no. 15, с. 246–265.

Ад-Дахлави, Шах 'Абд ал-'Азиз Гулам Хаким, *Мухтасар ат-тухфа ал-иснай 'ашариййа*. Перевод на арабский с персидского — ал-Аслами. Сокр. изд. Махмуда Шукри ал-Алуси. Стамбул, 1396/1976.

Дахман, Мухаммад Ахмад, *Дирасат фи ас-сакафа ал-исламиййа*. 1-е изд. Бейрут: аш-Шарика ал-муттахида, 1404/1983.

Ад-Дани, Абу 'Амр 'Усман ибн Са'ид, *Китаб ат-тайсир фи ал-кира'ат ас-саб'*. Ред. Отто Претцл. Стамбул, 1930.

___, *ал-Мухкам фи накт ал-масахиф*. Под ред. 'Иззат Хасана. Дамаск, 1960.

___, *ал-Мукни' фи расм масахиф ал-амсар*. Под ред. Отто Претцля. Стамбул, 1932.

Дараз, Мухаммад 'Абд Аллах, *Мадхал ила ал-Кур'ан ал-карим*. 1-е изд. Бейрут, 1391/1971.

Ад-Давуди, Шамс ал-Дин Мухаммад ибн 'Али ибн Ахмад, *Табакат ал-муфассирин*: 2 т. Под ред. 'Али Мухаммада 'Умара. 1-е изд. Каир, 1392/1972.

Дайф, Шауки, *Тарих ал-адаб ал-‘араби: ал-‘аср ал-джахили*. 10-е изд. Каир, 1972.

Аз-Захаби, Шамс ал-Дин Мухаммад ибн Ахмад ибн ‘Усман, *Ма‘рифат ал-курра’ ал-кибар ‘ала ат-табакат ва ал-а‘сар*. Под ред. Мухаммада Саййида Джад ал-Хакка. Каир, 1969.

___, *Тазкират ал-хуффаз*: 2 т. 3-е изд. Хайдарабад, 1375/1975.

___, *Тарих ал-ислам*: 2 т. Каир, 1368/1948.

Ад-Димйати ал-Банна, Ахмад ибн Мухаммад ибн Ахмад ибн Мухаммад ‘Абд ал-Гани, *Итхаф фудала’ ал-башар фи кира‘ат ал-арба‘ат ‘ашар*. Под ред. ‘Али Мухаммада ад-Дабба’. Каир, 1359/1940.

Encyclopedia of Islam, 1-е и 2-е изд.

Ал-Фариси, Абу ‘Али ал-Хасан ибн Ахмад, *ал-Худжжа фи ‘илал ал-кира‘ат ас-саб’*. Ред. ан-Наджжар и др. 1-е изд. Каир, 1966.

Ал-Фарра’, Абу Закариййа Йахйа ибн Зийад, *Ма‘ани ал-Кур‘ан*. Под ред. Надджара и др. Каир, 1955–1973.

Фаррух, ‘Умар, *Тарих ал-адаб ал-‘араби*, т. I. 3-е изд. Бейрут, 1978.

Ал-Фаси, Мухаммад ‘Абид, “Нисбат ал-худжжа ли ибн Халавайх ла тасих”, *Маджаллат ал-лисан ал-‘араби* 8, ч. I, с. 521–523.

Ал-Файрузабади, Маджд ад-дин Мухаммад ибн Йа‘куб, *ал-Камус ал-мухит*. Каир, 1372/1952.

Фандик, Эдвард, *Иктифа’ ал-кану’ би ма хува матбу’*. Каир, 1313/1896.

Фюк, Йоханн, *ал-‘Арабиййа: дирасат фи ал-лаха-джат ва ал-асалиб*. Пер. с нем. ‘Арабиййа ‘Абд ал-Халима ал-Наджжара. Каир, 1370/1951.

Ал-Гамари, Абу ал-Фадл Мухаммад ибн ас-Сиддик, *Даук ал-халава би байан имтина' насх ат-тилава*. 1-е изд. Каир: Дар ал-ансар, 1401/1981.

Ал-Гамрави, Мухаммад Ахмад, *ал-Накд ат-тахлили ли китаб фи ал-адаб ал-джахили*. Каир, 1970.

Ал-Газали, Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ибн Мухаммад, *ал-Мустасфа мин 'илм ал-усул*, т. 2. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас ал-'араби [б. г.]

Гольдциер, Игнац, *ал-Мазахиб ал-исламиййа фи тафсири ал-Кур'ан ал-карим*. Пер. с нем. (*Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*) 'Али Хасана 'Абд ал-Кадира. Каир, 1363/1944.

___, *Мазахиб ат-Тафсири ал-ислами*. Пер. с нем. (*Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*) 'Абд ал-Халима ан-Наджжара. 2-е изд. Бейрут, 1403/1983.

Громанн, А., *From the World of Arabic Papyri*. Каир, 1952.

Хаджжи Халифа, *Кашф аз-зунун 'ан асами ал-кутуб ва ал-фунун*, т. 2. 1362/1942.

Ал-Хаким, Абу 'Абд Аллах ал-Хаким ан-Нисабури, *ал-Мустадрак 'ала ас-Сахихайн*, т. 2. Бейрут: Дар ал-Китаб ал-'араби [б. г.]

Ал-Халаби, Абу ат-Таййиб 'Абд ал-Вахид, *Маратиб ан-нахавиййин*. Ред. Мухаммад Абу ал-Фадл Ибрахим. Каир, 1375/1955.

Ал-Халали, Йусуф ибн ал-Мавла Абу ал-Хасан 'Али ибн Мухаммад, *ал-Муджаз фи таджвид ал-Кур'ан*. MS 3653. Дублин: Библиотека Честера Битти [б. г.]

Хаммуда, 'Абд ал-Ваххаб, *ал-Кира'ат ва ал-лаха-джат*. 1-е изд. Каир: Мактабат ан-нахда ал-мисриййа, 1368/1948.

Хассан, Таммам, *ал-Луѓа байн ал-ми'яриййа ва ал-васфиййа*. Каир: ал-Анджлу ал-мисриййа, 1958.

Хиджази, Мухаммад Махмуд, *ал-Вахда ал-Мауду'иййа фи ал-Кур'ан ал-Карим*. Каир [б. г.]

Хайндз, М., "The Siffin Arbitration", *Journal of Semitic Studies*, 1972, № 17, с. 93–129.

Ал-Хулвани, Мухаммад Хайр, *ал-Муфассал фи тарих ан-нахв ал-'араби*, т. I. Бейрут, 1399/1979.

Хусайн, Таха, *Фи ал-адаб ал-джахили*. Каир, 1345/ 1927.

Ибн 'Абд ал-Барр, Абу 'Амр Йусуф ибн 'Абд Аллах, *ал-Исти'аб фи ма'рифат ал-асхаб*. Включено в *ал-Исаба фи тамйиз ас-сахаба*. Ибн Хаджар ал-'Аскалани: 4 т., 1-е изд. Каир, 1328/1910 г.

Ибн 'Абд ал-Хакам, *Футух Миср ва ахбаруха*. Лейден, 1339/1920.

Ибн 'Абд Раббих, Абу 'Умар Ахмад ибн Мухаммад, *ал-'Икд ал-фарид*: т. 4. 2-е изд. Каир, 1346/1928.

Ибн Абу Давуд, Абу Бакр 'Абд Аллах ибн Абу Давуд Сулайман ибн ал-Аш'ас ас-Сиджистани, *Китаб ал-масахиф*. Под ред. А. Джеффри. Каир, 1355/1936.

Ибн ал-Анбари, Абу Бакр Мухаммад ибн ал-Касим, *Китаб идах ал-вакф ва ал-ибтида' фи Китаб Аллах 'азза ва джалла*. Под ред. Мухйи ад-дина Рамадана. Дамаск, 1390/1971.

Ибн ал-Анбари, Абу Мухаммад ал-Касим, *Шарх ал-муфаддалиййат*. Под ред. Лайалла. Бейрут, 1920.

Ибн ал-'Араби, Абу Бакр Мухаммад ибн 'Абд Аллах ибн Мухаммад, *ал-'Авасим мин ал-кавасим*. Под ред. 'Аммара Талиби. Алжир [б. г.]

Ибн 'Асакир, Абу ал-Касим 'Али ибн ал-Хасан Хибат Аллах ибн 'Абд Аллах, *Тарих мадинат Димашк*, т. I. Под ред. ал-Мунаджжида. Дамаск, 1951.

Ибн ал-Асир, 'Изз ал-Дин Абу ал-Хасан 'Али ибн Абу ал-Карам Мухаммад Ибн 'Абд ал-Карим аш-Шайбани, *ал-Камил фи ат-тарих*: в 3 т. Бейрут, 1385/1965.

Ибн ал-Асир, Маджд ал-Дин Абу ас-Са'адат ал-Мубарак ибн Мухаммад ибн ал-Асир ал-Джазари, *ан-Нихайа фи гаруб ал-хадис ва ал-асар*, т. 1. Под ред. Тахира Ахмада аз-Зави и Махмуда Мухаммада ат-Тиннахи, 1-е изд. Каир, 1963.

Ибн А'сам ал-Куфи, Абу Мухаммад Ахмад, *Китаб ал-Футух*. 1-е изд. Хайдарабад; Деккан, 1388/1968.

Ибн 'Атиййа, Абу Мухаммад 'Абд ал-Хакк ибн Галиб, *ал-Мухаррар ал-ваджиз фи тафсир ал-Китаб ал-'азиз*, т. I. Под ред. Ахмада Садика ал-Маллаха. Каир, 1394/1974.

Ибн Бакиллани, Абу Бакр Мухаммад ибн ат-Таййиб, *И'джаз ал-Кур'ан*. Под ред. ас-Саййида Ахмада Сакра. 4-е изд. Каир, 1397/1977.

___, *Нукат ал-интисар ли накл ал-Кур'ан*. Под ред. Мухаммада Заглула Саллама. Александрия, 1391/1971 г.

___, *ат-Тамхид фи ар-радд 'ала ал-му'аммила ва ар-рафида ва ал-хаваридж ва ал-му'тазила*. Под ред. ал-Худайри и Абу Райды. Каир, 1366/1947.

Ибн Хаджар ал-Аскалани, Ахмад ибн 'Али ибн Мухаммад, *Фатх ал-Бари би шарх Сахих ал-Бухари*: 13 т.

___, *ал-Исаба фи тамйиз ас-сахаба*: 4 т. 1-е изд. Каир, 1320/1910.

___, *Тахзиб ат-тахзиб*, т. I. Хайдарабад, 1327/1909.

Ибн Ханбал, Ахмад ибн Мухаммад, *ал-Муснад*: 15 т. Под ред. А. М. Шакир. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1373–1375/1954–1956.

Ибн Хаснун ал-Мукри' со ссылкой на Ибн 'Аббаса, *Китаб ал-лугат фи ал-Кур'ан: ривайат Ибн Хаснун ал-Мукри' би иснадиха ила Ибн 'Аббас*. Под ред. Салах ал-Дина ал-Мунаджжида. 2-е изд. Бейрут: Дар ал-китаб ал-джадид, 1392/1972.

Ибн Хазм, Абу Мухаммад 'Али ибн Ахмад, *Джумал футух ал-ислам*. Включено в *Джавами' ас-сира*. Под ред. Ихсана 'Аббаса и Насир ал-Дина ал-Асада. Каир, 1956.

___, *ал-Ихкам фи усул ал-ахкам*. Под ред. Ахмада Шакира (8 т. в 4). Каир: Матба'ат ал-'асима [б. г.]

___, *Китаб ал-фасл фи ал-милал ва ал-ахва' ва ал-ни-хал*: 2 т. 1-е изд. Каир: ал-Матба'а ал-Адабиййа, 1317/1899.

___, *ал-Кира'ат ал-машхура фи ал-амсар, ал-амийа маджи' ат-таватур*. Включено в *Джавами' Ас-сира*. Под ред. Ихсана 'Аббаса и Насир ал-Дина ал-Асада. Каир: Дар ал-Ма'ариф, 1956.

Ибн Хишам, Абу Мухаммад 'Абд ал-Малик, *ас-Сира ал-набавиййа*. Включено в *ар-Рауд ал-унуф фи шарх ас-сира ал-набавиййа ли Ибн Хишам* Ас-Сухайли: 7 т. Под ред. 'Абд ар-Рахмана ал-Вакила. Каир: Дар ал-кутуб ал-хадиса, 1387–1390/1967–1970.

Ибн Исхак, Мухаммад ибн Исхак ибн Йасар, *Сират Ибн Исхак (Китаб ал-мубтада' ва ал-маб'ас ва ал-магаси)*. Под ред. Мухаммада Хамид Аллаха. [Б. м.], 1396/1976.

Ибн ал-Джаузи, Джамал ал-Дин Абу ал-Фарадж 'Абд ар-Рахман, *Фунун ал-афнан фи уйун 'улум ал-Кур'ан*. Ка-сабланка, 1970.

Ибн ал-Джазари, Абу ал-Хайр Мухаммад ибн Мухаммад ибн Мухаммад ибн 'Али, *Гайат ан-нихайа фи таба-*

кат ал-курра': 3 т. Под ред. Бергштрэссера. Стамбул, 1355/1916.

___, *ал-Нашр фи ал-кира'ат ал-'ашр*: 2 т. Под ред. ал-Дабба'. Каир [б. г.]

___, Мунджид ал-мукри'ин ва муршид ат-талибин. Каир, 1350/1931.

___, *Тахбир ат-тайсир фи кира'ат ал-'имма ал-'ашара*. Под ред. ал-Кади и ал-Камхави. 1-е изд. Алеппо, 1393/1973.

___, *Такриб ал-нашр фи ал-кира'ат ал-'ашр*. Под ред. Ибрахима 'Атвы 'Авада. 1-е изд. Каир, 1381/1961.

___, *Таййибат ал-нашр фи ал-кира'ат ал-'ашр*. Включено в *Маджму'ат ал-итхаф ал-барара би ал-мутун ал-'ашара*. Под ред. ал-Дабба'. Каир, 1354/1935.

Ибн Джинни, Абу ал-Фатх 'Усман, *ал-Хаса'ис*. Под ред. Мухаммад 'Али ал-Наджжар: 3 т. 2-е изд. Бейрут: Дар ал-Худа [б. г.]

___, *ал-Мухтасиб фи табйин вуджух шавазз ал-кира'ат ва ал-идах 'анха*: 2 т. Под ред. 'Али ан-Наджжи Насиф и др. Каир, 1386–1389/1966–1969.

Ибн Касир, Абу ал-Фида' Исма'ил, *ал-Бида'йа ва ан-нихайа фи ат-тарих*: 13 т. Бейрут, 1966.

___, *Фада'ил ал-Кур'ан*. Включено в т. 4 его книги *Тафсир ал-Кур'ан ал-'азим*. Бейрут [б. г.]

___, *Тафсир ал-Кур'ан ал-'азим*: 4 т. Бейрут [б. г.]

Ибн Халавайх, Абу 'Абд Аллах ал-Хусайн ибн Ахмад, *И'раб саласин сура мин ал-Кур'ан ал-карим*. Каир, 1360/1941.

___, *ал-Худжжа фи ал-кира'ат ас-саб'*. Под ред. 'Абд ал-'Ала А. С. Мукаррама. 2-е изд. Бейрут, 1397/1977.

___, *ал-Мухтасар фи шавазз ал-кира'ат*. Под ред. Бергштрэсера. Каир, 1934.

Ибн Халдун, 'Абд ар-Рахман, *Китаб ал-'ибар ва диван ал-мубтада' ва ал-хабар*. Каир, 1321/1903.

___, *ал-Мукаддима*. Каир [б. г.]

Ибн Маджа, Абу 'Абд Аллах Мухаммад ибн Йазид ал-Казвини, *Сунан Ибн Маджа*: 2 т. Под ред. Мухаммада Фу'ада 'Абд ал-Баки. Каир, 1392/1972.

Ибн Мансур, Абу ал-Фадл Джамал ал-Дин Мухаммад, *Лисан ал-'араб*. 1-е изд. Каир: Булак, 1301/1883.

Ибн Муджахид, Абу Бакр Ахмад ибн Муса ат-Тамими, *Китаб ас-саб'а фи ал-кира'ат*. Под ред. Шауки Дайфа. Каир, 1972.

Ибн ал-Мунаййир ал-Искандари, Насир ал-Дин Ахмад ибн Мансур ал-Кади, *ал-Интисаф мин ал-кашшаф*: 4 т. Включено в *ал-Кашшаф* Аз-Замахшари. Бейрут, 1366/1947.

Ибн Кутайба, Абу Мухаммад 'Абд Аллах ибн Муслим, *Та'вил мушкил ал-Кур'ан*. Под ред. С. А. Сакра. 2-е изд. Каир, 1973.

Ибн Са'д, Абу 'Абд Аллах Мухаммад ибн Са'д ибн Мани' аз-Зухри, *ат-Табакат ал-кубра*: 8 т. Бейрут: Дар Байрут, 1398/1978.

Ибн Саййид ан-Нас, Фатх ал-Дин Абу ал-Фатх Мухаммад, *Уйун ал-асар фи фунун ал-магази ва ас-сийар*: 2 т. Каир: Мактабат ал-макдиси, 1356/1937.

Ибн Таймийа, Абу ал-'Аббас Ахмад ибн 'Абд ал-Халим, *Дака'ук ат-тафсир*. Ред. ал-Джулайнида. 1-е изд. Каир, 1398/1978.

___, *Маджму' фатава шайх ал-ислам Ибн Таймийа*, т. 12 и 13. Собраны и упорядочены 'Абд ар-Рахманом

ан-Наджди и его сыном Мухаммадом. Эр-Рияд, 1381/1982.

Ибн Закариййа, Абу ал-Хусайн Ахмад ибн Фарис, *ас-Сахиби*. Под ред. С. А. Сакра. Каир, 1977.

Ибн Занджала, Абу Зар'а 'Абд ар-Рахман ибн Мухаммад, *Худжжат ал-Кира'ат*. Под ред. Са'ида ал-Афгани. 2-е изд. Бейрут, 1399/1979.

Ал-Ибйари, Ибрахим. *ал-Маусу'а ал-кур'аниййа*. Каир, 1388/1969.

—, *Тарих ал-Кур'ан*. Каир [б. г.]

Имру' ул Кайс, *Диван Имри' ул Кайс*. Под ред. Мухаммад Абу ал-Фадл Ибрахим. Каир, 1958.

'Ийад, ал-Кади ибн Муса ал-Йахсуби ал-Андалуси, *аш-Шифа' би та'риф хукук ал-Мустафа*: в 2. Под ред. Мухаммада Амина курра' 'Али и др. Дамаск: Дар ал-вафа', 1392/1972.

Ал-Джа'бури, Ибрахим ибн 'Умар ибн Ибрахим. *Канз ал-ма'ани фи шарх хирз ал-амани ва ваджх ат-Тахани*, MS 47. Стамбул: Сулайманиййа [б. г.]

Ал-Джахиз, Абу 'Амр Бахр, *ал-Байан ва ат-табйин*. Бейрут, 1968 (4 т. в 2).

Ал-Джахшийари, Абу 'Абд Аллах Мухаммад ибн 'Абдус, *Китаб ал-вузара' ва ал-куттаб*. Под ред. ас-Сакка и др. 1-е изд. Каир, 1357/1938.

Джеффри, Артур, *Concluding Essay on Materials for the History of the Text of the Quran*. Нью-Йорк, 1938.

—, *Materials for the History of the Text of the Quran*. Включено в *Китаб ал-масахиф* Ибн Давуда. Лейден, 1356/1937.

—, *Мукаддиматап фи 'улум ал-Кур'ан*. *Мукаддима* Ибн 'Атиййи к его *Тафсиру* и *Мукаддима* к *Китаб ал-мабани*. Каир, 1374/1954.

___, "The Textual History of the Quran". *Journal of Middle Eastern Studies Society*, весна 1947, с. 35–49.

Ал-Джувайни, Имам ал-Харамайн Абу ал-Ма'али 'Абд ал-Малик ибн 'Абд Аллах ибн Йусуф, *ал-Бурхан фи усул ал-фикх*: 2 т. Под ред. 'Абд ал-'Азима ад-Дибба. 1-е изд. Доха, 1399/1979.

Кале, *Die Kairoer*. Лондон: Geniza, 1947.

Камал, Ахмад 'Адил, *Улум ал-Кур'ан*. 4-е изд. Каир, 1974.

Халифа ибн Хаййат, Абу 'Амр, *Тарих халифа ибн Хаййат*. Версия Баки ибн Махлада. Ч. 1. Под ред. Сулайха Заккара. Дамаск, 1967.

Ал-Хатиб, 'Абд ал-Карим, *Мин кадайа ал-Кур'ан*. Каир [б. г.]

___, *ат-Тафсир ал-кур'ани ли ал-Кур'ан*. Каир: Дар ал-Фикр ал-'Араби [б. г.]

Ал-Хатиб, Мухаммад Мухаммад 'Абд ал-Латиф, *ал-Фуркан*. Каир, 1366/1948.

Ал-Хатиб ал-Багдади, Ахмад ибн 'Али ибн Сабит, *ал-Кифайа фи 'илм ар-ривайа*. Мадина: ал-Мактаба ал-'илмиййа [б. г.]

___, *Такйид ал-'илм*. Дамаск, 1949.

Ал-Ху'и, Абу ал-Касим ал-Мусави, *ал-Байан фи тафсир ал-Кур'ан*. 3-е изд. Бейрут, 1974.

Кулйани, Абу Джа'фар Мухаммад ибн Йа'куб ибн Исхак ал-Кулйани ар-Рази, *Усул ал-Кафи*: т. 4. С переводом и комментарием на персидском языке. Тегеран [б. г.]

___, *Усул ал-Кафи*, т. 2, с. 5. Ред. и аннотация 'Абд ал-Хусайна ал-Музаффара. Наджаф: Матба'ат ан-Ну'ман [б. г.]

___, *ал-Усул мин ал-Кафи*. Ред. 'Али Акбара ал-Гифари, т. 2. 2-е изд. Тегеран: Мактабат ас-Садик, 1381/1961.

Ал-Курди, Мухаммад Тахир ибн 'Абд ал-Кадир, *Тарих ал-Кур'ан ва гара'иб расмихи ва хукмихи*. 2-е изд. Каир, 1372/1953.

Лейн, Эдвард Уильям, *Madd al-Qamus: An Arabic-English Lexicon*. Лондон, 1863–1893.

Литтман, Энно, *Arabic Inscriptions*. Лейден, 1914.

Ал-Махдави, Абу ал-'Аббас Ахмад ибн 'Амма, "Китаб хиджа' масахиф ал-амсар". Под ред. Мухйи ад-дина 'Абд ар-Рахмана Рамадана. *Маджаллат Ма'хад ал-бухус ал-'арабиййа*, т. 19, ч. 1, с. 53–141. Каир, 1973.

Махлуф, Мухаммад Хасанайн, *Унван ал-байан фи 'ulum ат-тибийан*, 2-е изд. Каир, 1364/1945.

Ал-Махзуми, Махди, *Мадрасат ал-Куфа ва манхад-жуха фи дирасат ал-луга ва ан-нахв*. Багдад, 1374/1955.

Ал-Мараги, Ахмад Мустафа, *Тафсири ал-Мараги*, т. 1. Каир, 1365/1946.

Майлз, Г., "Early Islamic Inscriptions Near Ta'if in the Hijaz". *Journal of Near Eastern Studies*, 1948, № 2, с. 236–242.

Ал-Мубаррид, Абу ал-'Аббас Мухаммад ибн Йазид, *ал-Фадил*. Под ред. 'Абд ал-'Азиз ал-Маймани. Каир: Матба'ат дар ал-кутуб ал-мисриййа, 1375/1956.

___, *ал-Камил*: 4 т. Под ред. Мухаммад Абу ал-Фадл Ибрахим и ал-Сайид Шахада. Каир: Дар Нахдат Миср, 1956.

Мухайсин, Мухаммад Мухаммад Мухаммад Салим: 2 т. *Ал-Мухаззаб фи ал-кира'ат ал-'ашр ва тауджихуха мин лугат ал-'араб*. Каир, 1389/1969.

Мьюр, сэр Уильям, *The Coran*. Лондон, 1896.

Ал-Мунаджжид, Салах ал-Дин, *Дирасат фи тарих ал-хатт ал-'араби мунзу бидаят ила нихайат ал-'аср ал-умави*. 1-е изд. Бейрут: Дар ал-китаб ал-джадид, 1972.

Мукатил, Ибн Сулайман, *Тафсир ал-хамс ми'ат айа мин ал-Кур'ан фи ал-амр ва ан-нахй ва ал-халал ва ал-харам*. Включено в работу М. М. ас-Саккафа: Muqatil ibn Sulayman: An Early Zaidi Theologian with Special Reference to His *Tafsir al-Khams Mi'at Ayah*. Ph. D. Thesis, Оксфорд, 1968.

Муслим, Ибн ал-Хаджжадж ибн Муслим ал-Кушайри ал-Нисабури, *Сахих Муслим или ал-Джамий ас-Сахих*: 2 т. Каир, 1377/1957.

___, *Сахих Муслим*: 2 т. Пер. А. Сиддики. Пакистан, 1968.

Ал-Мути'и, Мухаммад Бахит, *ал-Калимат ал-хисан фи ал-хуруф ас-саб'а ва джам' ал-Кур'ан*. Бейрут, 1403/1982.

Ал-Надим, Абу ал-Фарадж Мухаммад ибн Абу Йа'куб Исхак, *Китаб ал-Фихрист*. Под ред. Риды Таджаддуда. Тегеран, 1391/1971.

Наххас, Абу Джа'фар Ахмад ибн Мухаммад ибн Исма'ил, *ал-Насих ва ал-мансух*. Каир, 1342/1923.

Нахла, Махмуд Ахмад, *Лугат ал-Кур'ан ал-карим фи джуз' 'амма*. Бейрут, 1981.

Наса'и, Абу 'Абд ар-Рахман Ахмад ибн Шу'айб, *Сунан ан-Наса'и ал-муджтаба*, 1-е изд. Каир, 1383/1964.

___, *Фада'ил ал-Кур'ан*. Под ред. Фарука Хамады. 1-е изд. Касабланка, 1400/1980.

Наллино, "Кайфа наша'ат ал-луга ал-'арабиййа". *Маджаллат ал-хилал*, № 26 (Октябрь 1917), с. 41–48.

Ан-Навави, Абу Закарийя Йахйа ибн Шараф, *Сахих Муслим би шарх ан-Навави*. Бейрут, 1401/1981. (18 т. в 9).

Николсон, Рейнолд А. *A Literary History of the Arabs*. Кембридж, 1930.

Ан-Нисабури, Низам ад-дин ал-Хасан, *Тафсири гара'иб ал-Кур'ан ва рага'иб ал-Фуркан*, т. 1. Включено в ат-Та-бари, *Джамі ал-байан*. 2 переизд. Бейрут, 1972.

Нёльдеке, Т., *Die Semitischen Sprachwissenschaft*. Лейпциг, 1890.

—, *Geschichte des Qorans*, т. 1-2. 2-е изд., переработано Фридрихом Швалли. Лейпциг: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher, 1909.

Ан-Нур, Йусуф Ибрахим, *Ма'а ал-масахиф*. 2-е изд. Авторская копия отправлена в печать, 1978.

Ал-Нувайри, Мухаммад ибн Мухаммад ибн Мухаммад, *ал-Каул ал-джазз ли ман кара'а би аш-шазз*. MS 3072. Британский музей.

Ал-Кади, 'Абд ал-Фаттах, *ал-Будур аз-захира фи ал-кира'ат ал-'ашр ал-мутаватира мин тарикай аш-шатибийя ва ад-дурри*. 1-е изд. Бейрут, 1401/1981.

—, *ал-Кира'ат аш-шазза ва тавджихуха мин лугат ал-'араб*. Включено в его труд *ал-Будур аз-Захира*. 1-е изд. Бейрут, 1401/1981 г.

—, *Тарих ал-мусхаф аш-шариф*. Каир: ал-Машхад ал-Хусайни [б. г.]

Ал-Калкашанди, Абу ал-'Аббас Ахмад ибн 'Али, *Субх ал-а'ша фи сина'ат ал-инша'*, т. 1. Каир: Дар ал-Кутуб ал-мисрийя, 1340/1922.

Ал-Касим, Мухаммад Ахмад Йусуф, *ал-И'джаз ал-байани фи тартиб айат ал-Кур'ан ал-Карим ва суварих*. 1-е изд. Каир, 1399/1979.

Ал-Касими, Мухаммад Джамал ал-Дин, *Махасин ат-та'вил*: т. 7. 2-е изд. Бейрут, 1388/1978.

Ал-Касталлани, Шихаб ал-Дин Абу ал-'Аббас Ахмад ибн Мухаммад, *Иршад ас-Сари би шарх Сахих ал-Бухари*: т. 7 Каир, 1285/1868.

___, *Лата'иф ал-ишарат ли фунун ал-кира'ат*, т. 1. Под ред. 'Амир ас-Саййид 'Усман и 'Абд ас-Сабур Шахин. Каир, 1392/1972.

Ал-Кайси, Макки ибн Абу Талиб, *ал-Ибана 'ан ма'ани ал-кира'ат*. Под ред. 'Абд ал-Фаттах Шалаби. 1-е изд. Каир, 1960.

___, *Ал-Идах ли насих ал-Кур'ан ва мансухих*. Под ред. Ахмада Хасана Фарахата. 1-е изд. Эр-Рияд, 1396/1976.

___, *Китаб ал-кашф 'ан вуджух ал-кира'ат ас-саб' ва 'илалиха ва худджиха*. Под ред. Мухйи аа-Дина Рамадана. Дамаск, 1974.

Ал-Кумми, Абу ал-Хасан 'Али ибн Ибрахим, *Тафсир ал-Кумми*, т. I. Ред. Таййиба ал-Мусави ал-Джаза'ири. Наджаф, 1386/1966.

Коран, *ал-Кур'ан ал-карим*, в передаче Хафса от 'Асима. Каир, 1337/1918.

___, *ал-Кур'ан ал-карим*: в передаче Варша от Нафи'. Каир, 1349/1930.

___, *ал-Кур'ан ал-карим*: в передаче ад-Дури от Абу 'Амра. Хартум, 1398/1978.

___, *ал-Кур'ан ал-карим (ал-Мусхаф ал-муйассар)*. Под ред. 'Абд ал-Джалила 'Исы. Каир, 1381/1961.

___, *ал-Кур'ан ал-карим: муйассар ал-кира'а муфассар ал-ма'на (Мусхаф аш-шурук ал-муйассар)*. Каир: Дар аш-шурук, 1977.

___, *ал-Кур'ан ал-карим*: в передаче Калуна от Нафи'. Тунис, 1401/1981.

Куртуби, Абу 'Абд Аллах Мухаммад ибн Ахмад ал-Ансари, *ал-Джами' ли ахкам ал-Кур'ан*. Каир, 1966. (20 т. в 10).

Кутб, Саййид, *Фи зилал ал-Кур'ан*: т. 4. 9-е изд. Бейрут: Дар аш-шурук, 1400/1980.

Рабин, Хаим, *Ancient West-Arabian*. Лондон, 1951.

___, ст. «Арабийя». *E.I.2*.

___, "The Beginnings of Classical Arabic". *Studia Islamica*, № 4 (Париж: Larose, 1955).

Ар-Рафи'и, Мустафа Садик, *И'джаз ал-Кур'ан*. 8-е изд. Каир, 1965.

___, *Тарих адаб ал-'араб*. Под ред. ал-'Урйана: 2 т. Каир, 1359/1940.

Ар-Раджихи, 'Абду, *ал-Лахаджат ал-'арабиййа фи ал-кира'ат ал-кур'аниййа*. Каир: Дар ал-Ма'ариф, 1969.

Ар-Рази, Абу Хатим Ахмад ибн Хамдан, *Китаб аз-зина фи ал-калимат ал-исламиййа ал-'арабиййа*. Под ред. Хусайна ибн Файд Аллаха ал-Хамадани. Каир: Дар ал-китаб ал-'Араби, 1957.

Ар-Рази, Мухаммад Фахр ал-Дин Абу ал-Фадл ибн Дийа' ад-Дин ибн ал-Хасан ибн ал-Хусайни, *Мафатих ал-гайб*. 1-е изд. Бейрут: Дар ал-фикр, 1401/1981. (32 т. в 18).

Рида, Мухаммад Рашид, *Тафсир ал-Кур'ан ал-хаким*: 12 т. 4-е изд. Каир, 1373/1954.

Рустуфадунни, Муса Джар Аллах, *Тарих ал-Кур'ан ва ал-масахиф*. Казань, 1323/1913.

Ас-Сафакиси, 'Али ан-Нури, *Гайс ан-наф' фи ал-кира'ат ас-саб'*. Включено в *Сирадж ал-кари' ал-мубтади'*

ва тизкар ал-кари' ал-мунтахи Абу ал-Касима 'Али ибн ал-Касиха. Бейрут [б. г.]

Ас-Са'ид, Лабиб, *ал-Мусхаф ал-мураттал*. Каир, 1978.

Ас-Салих, Субхи, *Мабахис фи 'улум ал-Кур'ан*. 10-е изд. Бейрут, 1977.

Ас-Самануди, Мухаммад ибн Хасан, *Шарх ас-Самануди 'ала матн ад-дурра ал-мутаммима ли ал-кира'ат ал-'ашр*. Каир [б. г.]

Шабан, М. А., *Islamic History: A New Interpretation*, т. 1. Бум. изд. Кембридж: Cambridge University Press, 1976.

Шахин, 'Абд Ас-Сабур, *Фи 'илм ал-луга ал-'амм*. 3-е изд. Бейрут, 1400/1980.

—. *Тарих ал-Кур'ан*, Каир, 1966.

Шалаби, 'Абд ал-Фатгах, *Расм ал-мусхаф ва ал-ихтиджадж бихи фи ал-кира'ат*. Каир: Мактабат нахдат Миср, 1380/1960.

Шараф ад-дин, Ахмад Хусайн, *Лахаджат ал-Йаман кадиман ва хадисан*. Каир, 1970.

Аш-Шатиби, Абу Мухаммад ал-Касим ибн Фиррух, *Китаб 'акилат атраб ал-каса'ид фи асна ал-макасид*. Аннотация Мусы Джар Аллаха Рустуфадунни. Казань, 1326/1908.

Аш-Шинкити, Мухаммад Хабиб Аллах, *Иказ ал-А'лам ли Вуджух иттиба' расм ал-мусхаф ал-имам*. 2-е изд. Химс, Сирия, 1392/1972.

Аш-Ширази, Мухаммад ибн Махмуд, *Кашф ал-асрар фи расм масахиф ал-амсар*. MS 4253.

Shorter Encyclopaedia of Islam. Под ред. Гибба и Краммерса. Лейден, 1953.

Сибавайх, Абу Бишр 'Амр, *ал-Китаб*: 2 т. 1-е изд. Каир: Булак, 1316. Переиздано в Багдаде: ал-Мусанна [б. г.]

Ас-Сухайли, Абу ал-Касим 'Абд ар-Рахман, *ар-Рауд ал-унуф фи шарх ас-сира ан-набавийа ли Ибн Хишам*: 7 т. Под ред. 'Абд ар-Рахмана ал-Вакила. Каир: Дар ал-Кутуб ал-Хадиса, 1387–1390/1967–1970.

Ас-Сули, Абу Бакр Мухаммад ибн Йахйа, *Адаб ал-кут-таб*. Под ред. Мухаммада Бахджата ал-Асари. Каир, 1341/1922.

Ас-Суйути, Джалал ал-Дин 'Абд ар-Рахман, *Асрар тартиб ал-Кур'ан*. Под ред. 'Абд ал-Кадира Ахмада 'Ата. 2-е изд. Каир, 1398/1978.

___, *ал-Иткан фи 'улум ал-Кур'ан*. Под ред. Мухаммада Абу ал-Фадла Ибрахима. Каир: ал-Машхад ал-Хусайни (4 т. в 2).

___, *Китаб ал-иктирах фи усул ал-нахв*. 1-е изд. Хайдарабад, 1310/1892.

___, *Лубаб ан-нукул фи асбаб ан-нузул*. Бейрут, 1978.

___, *Марасид ал-матали' фи танасуб ал-макати' ва ал-мамали'*. Библиотека Честера Битти. Дублин, MS S112, с. 114–117.

___, *ал-Музхир фи 'улум ал-луга ва анва'иха*. Под ред. Мухаммада Ахмада Джад ал-Маула и др. Каир: Дар ихйа' ал-кутуб ал-'арабиййа [б. г.]

___, *Табакат ал-хуффаз*. Под ред. 'Али Мухаммада 'Умара. 1-е изд. Каир, 1973.

Ат-Табари, Абу Джа'фар Мухаммад ибн Джарир, *Джамі ал-байан 'ан та'вил ал-Кур'ан*: в 16 т. Под ред. Ахмад и Махмуд Мухаммад Шакир. Каир: Дар ал-Ма'ариф, 1374–1389/1955–1969. Неотред. издание, Каир, 1388/1968 г. (30 т. в 18).

___, *Тарих ал-русул ва ал-мулук*: в 10 т. Под ред. Мухаммада Абу ал-Фадла Ибрахима. Каир: Дар ал-Ма'ариф, 1384/1964, 1960/1969.

Ат-Тахави, Абу Джа'фар ат-Тахави Ахмад ибн Мухаммад ибн Салама ибн Салама ал-Азди, *Мушкил ал-асар*: 4 т. 1-е изд. Хайдарабад, 1333/1914.

Ташкубри Зада, Ахмад ибн Мустафа, *Мифтах ас-са'ада ва мисбах ас-сийада фи мауду'ат ал-'улум*: в 3 т. Под ред. Бакри и Абу ан-Нура. Каир [б. г.]

Ас-Са'лаби, Абу Мансур 'Абд ал-Малик ибн Мухаммад ибн Исма'ил, *Лата'иф ал-Ма'ариф*. Под ред. ал-Ибйари и ас-Сайрафи. Каир, 1960.

___, *Симар ал-кулуб фи ал-мудаф ва ал-мансуб*. Под ред. Мухаммада Абу ал-Фадла Ибрахима. Каир, 1384/1965.

Ас-Са'лаб, Абу ал-'Аббас Ахмад ибн Йахйа, *Маджалис Са'лаб*: 2 т. Под ред. А. С. Харуна, т. 1. 3-е изд. Каир, 1969.

Ат-Тибризи, Мухаммад ибн 'Абд Аллах ал-Хатиб, *Мишкат ал-масабиҳ*: в 3 т. Под ред. ал-Албани. 1-е изд. Дамаск, 1381/1961.

___, *Мишкат ал-масабиҳ*: 2 т. Перевод на английский с комментариями Джеймса Робсона. Лахор, 1975.

Ат-Тирмизи, Абу 'Иса Мухаммад ибн 'Иса ибн Саура, *Сахиҳ ат-Тирмизи или ал-Джами' ас-Сахиҳ*: т. 11. С комментариями Абу Бакра ибн ал-'Араби ал-Малики. Каир, 1350/1931.

Ат-Туси, Абу Джа'фар Мухаммад ибн ал-Хасан, *ат-Тибйан фи тафсир ал-Кур'ан*, т. 1. Наджаф, 1376/1957.

'Удайма, Мухаммад 'Абд ал-Халик, *Дирасат ли услуб ал-Кур'ан ал-карим*: в 3 т. Раздел I: ал-Хуруф ва ал-адават. Каир, 1972.

___, Введение к его изданию *ал-Муктадаб ал-Мубаррида*, т. 1. Каир, 1385/1975 г.

Вандриес, Дж., *Language: A Linguistic Introduction to History*. Пер. Пола Радина. Лондон, 1925.

Вафи, 'Али 'Абд ал-Вахид, *Фикх ал-луга*. 8-е изд. Каир [б. г.]

Вансброу, Джон, *Quranic Studies*. Оксфорд, 1977.

Ал-Вакиди, Мухаммад ибн 'Умар, *Китаб ал-магази*: в 3 т. Под ред. Марсдена Джонса. Лондон: Oxford University Press, 1966.

Уотт, У. М., *Muhammad at Mecca*. Оксфорд, 1960.

Велч, ст. "al-Quran". *E.I.2*.

Вольфенсон, Исраэль, *Тарих ал-лугат ас-самиййа*. 1-е изд. Каир: Матба'ат ал-и'тимад, 1348/1929.

Ал-Йа'куби, Ибн Вадих, *Тарих ал-Йа'куби*. Наджаф, 1358/1939.

Аз-Задждадж, Абу Исхак Ибрахим, *Ма'ани ал-Кур'ан ва и'рабух*. Под ред. 'Абд ал-Джалил Шалаби. Каир, 1349/1974.

Аз-Зафзаф, Мухаммад, *ат-Та'риф би ал-Кур'ан ва ал-хадис*. 2-е изд. Кувейт, 1399/1979.

Аз-Замахшари, Джар Аллах Махмуд ибн 'Умар, *ал-Кашшаф 'ан хака'ик гавамид ат-танзил ва 'уйун ал-акавил фи вуджух ат-та'вил*: 4 т. Бейрут: Дар ал-Китаб ал-'Араби, 1366/1947.

Заркаши, Бадр ал-Дин Мухаммад ибн 'Абд Аллах, *ал-Бурхан фи 'улум ал-Кур'ан*: 4 т. Под ред. Мухаммада Абу ал-Фадла Ибрахима. Каир, 1377/1957.

Зайд, Мустафа, *ан-Насх фи ал-Кур'ан ал-карим: дираса ташри'ийа, тарихийа, накдийа*: 2 т. 1-е изд. 1383/1963.

Библиография

Аз-Зинджани, Абу 'Абд Аллах, *Тарих ал-Кур'ан*. 3-е изд. Бейрут: Му'ассасат ал-а'лами, 1388/1969.

Аз-Зубайди, Абу Бакр Мухаммад ибн ал-Хасан, *Табакат ан-нахавиййин ва ал-лугавиййин*. Под ред. Мухаммад Абу ал-Фадла Ибрахима. Каир, 1973.

Аз-Зухри, Мухаммад ибн Шихаб, *Танзил ал-Кур'ан*. Под ред. С. ал-Мунаджжида. Бейрут, 1963.

Аз-Зуркани, Мухаммад ибн 'Абд ал-Баки ибн Йусуф, *Шарх аз-зуркани 'ала муватта' ал-имам Малик*: 2 т. Каир, 1355/1936.

Аз-Зуркани, Мухаммад 'Абд ал-'Азим, *Манахил ал-'ирфан фи 'улум ал-Кур'ан*: 2 т. Каир [б. г.]

В этой увлекательной и важной работе делается попытка исследовать природу семи *харфов*, в которых был ниспослан Коран, а также изучаются причины различий в чтении Корана. Автор изучает, исследует и обсуждает следующие вопросы:

- Ниспослание Корана в семи харфах, которые, с точки зрения автора, представляют собой семь языковых вариантов декламации.

- Составление Корана при жизни Пророка и его сохранение в памяти сподвижников, а также появление письменного текста — сначала во времена халифа Абу Бакра, а затем при халифе 'Усмани.

- Проблема *насха*. Автор демонстрирует полноту и достоверность Корана и доказывает, что ни один аят не был пропущен или прочитан и отмечен *насхом ат-тилава* с *хукмом* или без него.

- *Масхафы* 'Усмани и связь их с семью *харфами*.

- Язык Корана. Автор анализирует, ниспослан ли коранический текст на одном арабском диалекте, либо включает в себя элементы нескольких или даже всех арабских диалектов.

- Происхождение *кира'ат* и условия, определяющие допустимость тех или иных чтений.

- *Ихтийар* (т. е. выбор конкретного чтения) и правила, которыми руководствовались *курра'* при выборе.

ОБ АВТОРЕ

Профессор Ахмад 'Али ал-Имам — *хафиз* и один из наиболее выдающихся знатоков Корана в мире. Он имеет докторскую степень Эдинбургского университета, посвященную различным чтениям Корана, преподавал в Омдурманском исламском университете и является основателем и ректором Университета Священного Корана и исламских наук в Судане. Специализируясь на коранических науках с особым акцентом на критике работ востоковедов о языке и истории Корана, он опубликовал ряд книг и статей, посвященных корановедению, применению шариата и будущему ислама. Он также является участником различных международных семинаров и конференций, посвященных Корану.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
Введение	8
Вступление	22
Глава 1. Семь принятых стилей декламации Корана.	30
Глава 2. Составление текста Корана.	66
Глава 3. Кодекс 'Усмана	141
Глава 4. Кодекс 'Усмана и личные кодексы	161
Глава 5. Язык Корана.	179
Глава 6. Происхождение стилей декламации	220
Глава 7. Выбор чтения.	262
Заключение	312
Список сокращений	318
Библиография	325
Об авторе.	350

Ахмад 'Али ал-Имам

РАЗЛИЧНЫЕ ЧТЕНИЯ КОРАНА

**Критическое исследование исторических
и лингвистических предпосылок**

научно-популярное издание

Макет подготовлен издательством
«Петербургское Востоковедение»

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я № 2
e-mail: pvcentre@mail.ru; *web-site:* <http://www.pvost.org>

Главный редактор — *О. И. Трофимова*
Литературный редактор — *Т. Г. Бугакова*
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*
Корректор — *Т. Г. Бугакова*
Дизайн обложки — *И. Т. Картвелишвили*

Подписано в печать 17.03.2023. Формат 70×100¹/₃₂
Бумага офсетная. Печать офсетная. Объем 11 печ. л.
Тираж 500 экз. Заказ № 202

PRINTED IN RUSSIA

Отпечатано в типографии ООО «Литография Принт»
191119, Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская,
д. 8, офис 14
web-site: www.litobook.ru
e-mail: info@litobook.ru

Предлагаемая вниманию читателя книга представляет собой уникальное исследование аутентичности коранического текста, передаваемого из поколения в поколение в устной и письменной форме. Профессор Ахмад 'Али ал-Имам анализирует происхождение и эволюцию семи харфов, в которых был ниспослан Коран, и знакомит с различными взглядами ученых и т. д, способствуя более глубокому пониманию читателем как самого Корана, так и той лингвистической революции, которую он произвел. Книга адресована всем интересующимся историей Корана.

