



СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ К КОРАНУ И СУННЕ

Редакция МАХМУД АЙУБ



СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ К КОРАНУ И СУННЕ

Международный институт
исламской мысли



Казань
2023

УДК 28-45
ББК 86.38-15
Ф 16

*Книга издается под патронажем Института
интеграции знаний и при содействии Ассоциации
общественных объединений «Собрание»*

Редакция Махмуд Айуб.

Ф 16 Современные подходы к Корану и Сунне / пер. с англ.
Ю. Косенко. — К.: 2023. — 288 с.
ISBN: 978-5-9905800-9-1

Эта книга являет собой образец методологического подхода в применении теорий западной психологии к исследованию обширного исламского достояния в интересующей нас области. Со стороны Института это была серьезная и вместе с тем насущно необходимая попытка кристаллизовать свои представления в методологии работы с сокровищницей исламского наследия, используя западную мысль. Таким образом, при изучении наследия доктора Бадри мы совершаем интеллектуальную инвестицию.

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

УДК 28-45
ББК 86.38-15

© Институт интеграции знаний,
издание на русском языке, 2023
© The International Institute of Islamic Thought,
издание на английском языке, 2012

СОДЕРЖАНИЕ:

ОБ АВТОРАХ	5
ПРЕДИСЛОВИЕ	7
ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА	10

ЧАСТЬ I.....15

АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ ОТМЕНЫ В КОРАНЕ: КРИТИКА Исрар Ахмад Хан	16
---	----

К АРТИКУЛЯЦИИ ФУНДИРОВАННОЙ В КОРАНЕ КОНЦЕПЦИИ «СПРАВЕДЛИВОЙ ВОЙНЫ» А. Й. Муса.....	46
---	----

ЧАСТЬ II.....61

РЕЛИГИОЗНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ И КОРАН М. Айуб.....	62
---	----

КОРАНИЧЕСКОЕ ОТКРОВЕННОЕ ПИСАНИЕ В СРАВНЕНИИ С ИУДЕЙСКО-ХРИСТИАНСКИМ ПИСАНИЕМ. МУСУЛЬМАНСКИЙ ВЗГЛЯД НА ОБЩЕЕ И УНИКАЛЬНОЕ В ПИСАНИЯХ Х. Труди	86
---	----

ЭКЗЕГЕЗА, СОЦИАЛЬНЫЕ НАУКИ
И ПОЛОЖЕНИЕ ИУДЕЕВ В КОРАНЕ
М. Абу-Нимер..... 118

КОРАН И НАУКА
И. Ахмад 140

ПЕРЕВОД КОРАНИЧЕСКИХ АЙАТОВ
С ПРЕДПИСАНИЯМИ: ТЕМАТИЧЕСКИЙ
СРАВНИТЕЛЬНЫЙ ОБЗОР
Д. Нассими..... 162

ЧАСТЬ III 205

ПОИСК ПРИНЦИПИАЛЬНОГО ПОДХОДА
К АНАЛИЗУ МАТН
С. Катович..... 206

МАТЕРИАЛЬНАЯ ПОДДЕРЖКА ПОСЛЕ РАЗВОДА
С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИСЛАМА (МУТ‘АТ АТ-ТАЛĀК)
М. А. Эш-Шейх..... 228

ЧАСТЬ IV 263

МУСУЛЬМАНСКИЙ ПОДХОД
К ЗАПАДНОМУ ИСЛАМОВЕДЕНИЮ
Х. Мохаммед..... 264

ОБ АВТОРАХ

Исрар Ахмад Хан – профессор корановедения и хадисоведения, Международный исламский университет Малайзии.

Аиша Муса – профессор исламоведения, факультет религиоведения, Международный университет Флориды, США.

Махмуд Айуб – профессор исламоведения и христианско-мусульманских отношений, Хартфордская семинария; почетный профессор Темпльского университета, США.

Халед Труди – доктор философии по коранической герменевтике с использованием нарративного подхода, исследование классических экзегетических традиций в Эксетерском университете, Великобритания; научный сотрудник МИИМ (ИТТ), США.

Мохаммед Абу-Нимер – доцент Школы международной службы (SIS) в области межнационального согласия и конфликтологии, Американского университета в Вашингтоне, Округ Колумбия; директор Института миростроительства и развития.

Имад ад-дин Ахмад – адъюнкт-профессор Джорджтаунского университета, Вашингтон, Округ Колумбия, США; председатель и основатель института «Минарет свободы».

Дауд Нассими – доктор философии по исламоведению, заместитель председателя Совета мусульманских организаций в Вашингтоне, Округ Колумбия; преподаватель исламоведения в Фэрфакском институте, Виргиния.

Сами Катович – юрист и кандидат в докторантуру Темпльского университета, США.

Мохаммед Адам эш-Шейх – юрист и член Совета по фикху Северной Америки.

Халил Мохаммед – профессор исламоведения, кафедра религиоведения, Государственный университет Сан-Диего, Калифорния, США.

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Современные подходы к Корану и Сунне» – это сборник специально отобранных статей, который был представлен на Летней конференции ученых (Summer Institute for Scholars) в штаб-квартире Международного института исламской мысли (МИИМ – ИИТ) в Херндоне, штате Виргиния, США с 15 июля по 15 августа 2008 года. Эссе, составляющие книгу, представляют собой не случайные, а целенаправленные размышления; они разделены на четыре части и состоят из разнообразных работ по различным важным темам, связанным с Кораном и Сунной, представляющим актуальность помимо общего и интеллектуального интереса.

Открытый в 2008-м и действующий уже четвертый год, Летний институт призван собрать и задействовать в одном начинании солидных и молодых ученых, проявляющих интерес или обладающих знаниями в области корановедения и хадисоведения. Это начинание предполагает целенаправленно организованные дискуссии по темам, которые связаны с современным пониманием проблем, имеющих отношение к Корану и Сунне, и формулировкой вопросов в этой сфере.

Далее обозначим конкретные цели Летнего института.

- (1) Разработать методы и подходы к пониманию Корана и Сунны, которые являются одновременно аутентичными и соответствующими как современным реалиям, так и запросам Запада и мусульманского мира.

(2) Предложить средства и инструменты вовлечения научного и религиозного сообщества, средств массовой информации и широких слоев общественности в образовательные процессы, дебаты и опыты, которые объясняют мудрость Корана и Сунны в связи с их актуальностью для современных человеческих дел.

(3) Расширить круг бесед по вопросам, относящимся к Корану и Сунне, путем привлечения ученых-социологов и физиков наряду с учеными традиционных исламских дисциплин.

Надеемся, что как обычные читатели, так и специалисты извлекут пользу из предлагаемых здесь взглядов и совокупности рассмотренных вопросов.

Там, где в книге даты указаны в соответствии с исламским календарем (хиджра), они помечены как «г. х.». В остальном даты соответствуют григорианскому календарю. Арабские слова выделены курсивом, за исключением тех, которые стали общеупотребимыми. То же самое касается диакритических знаков: они добавлены только к тем арабским названиям, которые не считаются современными. Перевод отрывков на английский язык арабских источников принадлежит авторам.

МИИМ (ШТ), основанный в 1981 году, служил крупным центром содействия серьезным научным усилиям, опирающимся на исламское видение, ценности и принципы. Исследовательские программы Института, его семинары и конференции за последние тридцать лет привели к публикации более четырехсот изданий на английском и арабском, многие из которых были переведены на другие мировые языки.

Выражаем благодарность и признательность всем авторам за сотрудничество на разных этапах подготовки настоящего

издания. Также считаем необходимым поблагодарить редакционную и выпускающую команду Лондонского отделения МИИМ и всех тех, кто был прямо или косвенно связан с завершением книги, в том числе Шираза Хана, доктора Марйам Махмуд, Тахира Хади, Сару Мирзу и Салму Мирзу. И да отблагодарит их Бог за их старания.

*Лондонское отделение МИИМ (ШТ)
Январь 2012 г.*

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

Коран и Сунна – два основных источника мусульманской веры, жизни, закона и нравственности. Кроме того, они также являются основой исламского мировоззрения и цивилизации. Каждый верующий мусульманин считает, что Коран в буквальном смысле есть Божье Писание, а Сунна, или жизненный пример пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует!¹), выступает ключом к пониманию и интериоризации Корана.

Коран для мусульман – основа их веры, а Сунна – их нравственная основа. Вместе они составляют два источника закона (шариата) Божьего, который ведет человечество к благоденствию и счастью в этой жизни и к блаженству в Грядущей. И Коран, и Сунна ниспосланы Богом. Коран, будучи Божественным посланием или Откровением (*вахи*), был ниспослан Пророку через Джibriла, ангела откровения. Сунна, являясь Божественным вдохновением (*илхām*), была преподана и учреждена пророком Мухаммадом. Бог говорит: «Он – Тот, Кто направил к неграмотным людям Посланника из их среды. Он читает им Его знамения, очищает их и обучает их Писанию и мудрости, хотя прежде они пребывали в очевидном заблуждении» (К. 62: 2). Коран – это Книга (*Китāб*), а Сунна – мудрость (*хикма*); с ними Мухаммад, последний пророк Бога, был послан, чтобы направить

¹ На арабском «*Саллā Аллāху ‘алайхи ва саллам*». Произносится всякий раз, когда упоминают имя пророка Мухаммада.

человечество на прямой путь (*ас-сирāt ал-мустакīm*), который ведет к Богу.

После смерти Пророка ‘А’ишу, мать правоверных, попросили описать его характер, его нрав (*хулк*). Она ответила: «Нравом Пророка был Коран». В своей жизни пророк Мухаммад был живым воплощением Корана. После его смерти Сунна продолжила и будет продолжать свое влияние на жизнь мусульманской уммы вплоть до самого Дня воскресения.

Хотя Коран и Сунна являются материально и формально двумя независимыми источниками, они неразрывно связаны динамичными отношениями. Постановления и предписания (*ахкām*) Корана составляют закон (*шар’*) Бога. Они были дополнены предписаниями Сунны, которые обладают таким же авторитетом, как и предписания Корана. Влиятельность Сунны Пророка утверждена в Коране, ведь Бог говорит: «Кто покорился Посланнику, тот покорился Аллаху» (К. 4: 80). Еще более решительно повелевает Бог всем мусульманам: «Берите же то, что дал вам Посланник, и сторонитесь того, что он запретил вам» (К. 59: 7).

В ответ на это божественное повеление Бога и исходя из понимания необходимости напомнить о нем другим, МИИМ (ШТ) решил организовать ежегодное мероприятие для ученых и студентов – Летний институт – с целью изучения Божьего Писания и Сунны Пророка. На сегодняшний день этот институт собирался дважды: в июле-августе 2008 и 2009 годов. Одиннадцать статей, включенных в настоящее издание, представляют собой часть материалов первой летней школы 2008 года. Также будут опубликованы материалы будущих коллоквиумов. Надеемся, что эти ежегодные сборники послужат мусульманам и немусульманам напоминанием о месте Корана и Сунны в жизни мусульманских обществ по всему миру, несмотря на их культурное, расовое и языковое многообразие.

Одиннадцать статей, составляющих данную книгу, обращаются к различным темам. Хотя большинство из них рассматривают тем или иным образом Коран и Сунну, одна из них в действительности не связана с основной темой сборника, как станет ясно далее. Тем не менее эта статья включена в содержание по причинам, которые будут объяснены ниже.

Поскольку между обсуждаемыми статьями нет четкой преемственности, я расположил их с точки зрения их конкретного подхода или темы. Поэтому вместе помещены первые две статьи, которые посвящены коранической науке или концепции. Следующие пять статей рассматривают Коран в связи с некораническими дисциплинами. За ними следуют три статьи, специально обращающиеся к Сунне и ее правоприменению. Наконец, заключительная статья, которая закрывает этот сборник, не имеет прямого отношения к теме.

Таким образом, книга состоит из четырех частей. В первой части две статьи: эссе Исрара Ахмада Хана о важной проблеме отмены (*наسخ*) в Коране и работа Аиши Мусы о справедливой войне, джихаде и боевых действиях (*китāл*) в Коране.

Следующие пять статей, составляющих вторую часть, рассматривают Коран в связи с другими дисциплинами, такими как теология в широком смысле, межскрипталные отношения [священных текстов], естественные и социальные науки: «Религиозный плюрализм и Коран» за авторством редактора настоящей книги; исследование взаимосвязи Корана с более ранними авраамическими Священными Писаниями доктора Халеда Труди; работа «Толкование, социальные науки и место иудеев в Коране» профессора Мохаммеда Абу-Нимера, в которой он опирается как на классические комментарии к Корану, так и на современные неэкзегетические источники; работа «Коран и наука» Имад ад-дина Ах-

мада, где довольно глубоко изучается взаимосвязь Корана с наукой; наконец, исследование Дауда Нассими английских переводов некоторых коранических аятов, содержащих конкретные постановления и предписания. Разбираемые им темы – пятничная молитва и покрывало, или хиджаб.

Следующие две статьи, составляющие третью часть, представляют собой в некоторой степени связное целое. Сами Катович рассматривает значение анализа фактического текста (*матн*) пророческих хадисных традиций, а Мохаммед Адам эш-Шейх обсуждает социальный и правовой статус разведенных женщин и их право на «финансовую поддержку после развода».

Последняя статья книги соответствует четвертой части, по сути это просто независимое исследование важного вопроса. Ее автор – Халил Мохаммед. Это призыв к мусульманским ученым выработать последовательный исламский подход к западному исламоведению. Причина, по которой мы включили этот текст, заключается не в его тематике, а в факте того, что он сам по себе является значимым вкладом в исламоведение. Более того, статья обращается к Корану с точки зрения западных востоковедов и современных ученых. Наконец, она по-своему также касается межрелигиозного диалога, значение которого для жизни мусульман на Западе неоспоримо.

Коран – неисчерпаемый источник знаний, и ясно, что наши отношения с Книгой, т. е. с ее посланием, всегда должны быть глубокими и мудрыми, тщательно блюстись и постоянно поддерживаться. Сунна нашего пророка Мухаммада, по сути, не свод религиозных текстов, но живая и динамичная сила, которую все мусульмане должны использовать в качестве образца своей собственной жизни. Пророк Мухаммад был любящим отцом, справедливым и любящим супругом, политическим лидером, но прежде всего «По-

сланником Аллаха ко всем вам...» (К. 7: 158). Он является имамом и образцом для подражания для всех мусульман. Следование его благородному примеру, или Сунне, соответствует исламскому стремлению к достижению пророческого существования. Мы предлагаем [эту книгу] в качестве скромного усилия, которое сродни маленькой свече, озаряющей наш путь к этому благородному стремлению.

Махмуд Айуб
20 декабря 2009 г.

Часть I

АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ ОТМЕНЫ В КОРАНЕ: КРИТИКА

ВВЕДЕНИЕ

Коран, пожалуй, является наиболее широко цитируемым Священным Писанием в мире, а также, возможно, наиболее подверженным манипуляциям с точки зрения источника закона. Факихи и муфассиры провокационным образом подвергают Коран все более сложному толкованию и законодательному осмыслению. Одна группа ученых использует Коран для обоснования своих взглядов и опровержения других, в то время как другая группа применяет Коран для подтверждения своих конкретных мыслей и осуждения подхода соперников. Богословские и законодательные дебаты, развернувшиеся вокруг Корана, привели к разделению некогда единой мусульманской уммы на различные лагеря, которые большую часть времени враждуют друг с другом по большинству вопросов.

Одним из таких вопросов, связанных с Кораном, является вопрос об отмене. Мусульманские ученые в целом и факихи и муфассиры в частности были довольно агрессивны и враждебно настроены по отношению друг к другу по вопросу об отмене в Коране. Мнения алимов можно разделить преимущественно на две группы: сторонников и противников отмены, причем и те, и другие настаивают на обоснованности своего собственного мнения по этому вопросу. По

прошествии полутора тысяч лет (т. е. с момента ниспослания Корана) спор по вопросу об отмене остается столь же актуальным, каким он был на ранней стадии.

Рассуждая логически, в отношении утверждений этих двух групп могут существовать только две вероятности: либо обе группы ученых ошиблись в вопросе отмены, либо лишь одна из них отстаивает истину. Ни в коем случае не может быть, чтобы обе группы были правы. На эту тему написано бесчисленное количество книг. И все же вопрос остается нерешенным. Основная причина этого кроется в традиционном подходе ученых, которые почти ненавидят рациональный и критический подход ко всему, что относится к Корану. В данном исследовании как раз дается рациональный и критический взгляд на аргументы за или против доктрины отмены в Коране.

ЧТО ЕСТЬ ОТМЕНА В КОРАНЕ? ОПРЕДЕЛЕНИЕ

В арабском языке отмена обозначается словом *ан-наسخ*. Мусульманские ученые вкладывают в это слово так много смыслов, что в итоге оставляют его категорически неопределенным. Любой человек, знакомый с работами Абу Убайда (ум. 224 г. х.), ан-Наххаса (ум. 377 г. х.), Макки (ум. 437 г. х.), Ибн ал-Араби (ум. 543 г. х.), Ибн ал-Джаузи (ум. 597 г. х.), аз-Заркаши (ум. 794 г. х.), ас-Суйути (ум. 911 г. х.) и ад-Дахлави (ум. 1176 г. х.) по вопросу отмены, непременно останется в некотором замешательстве относительно определения этого термина.

Ибн ал-Джаузи в некоторой степени можно считать первым, кто предложил четкое определение отмены в Коране:

В буквальном смысле *ан-наسخ* означает две вещи: первая из них – удаление и поднятие, например, солнце устраняет [досл. несет *наسخ*] тень, потому что со светом восхода солнца тень отступает; один из таких примеров также приводится в Коране – «Аллах уничтожает то (применяет *наسخ*), что подбрасывает сатана» (К. 22: 52). Второе значение – копирование документа в другом месте, например, так говорят, что книга была переписана. Пример из Корана: «Мы приказали записывать все, что вы совершали» (К. 45: 29). Что касается применения термина *ан-наسخ* в шариате (исламском праве), то здесь он выступает в первом значении, поскольку отмена повеления, которое изначально было обязательным для людей, означает его устранение с заменой или без нее².

Аз-Зуркани не устраивал столь сложный подход ученых к определению понятия *ан-наسخ*. Он нашел дискуссии о его значении в самых разных источниках (т. е. в тафсире, трудах, посвященных *ан-наسخ* и т. д.) и поэтому не видел смысла ссылаться на них. Он дал свое определение *ан-наسخ*, которое, по его мнению, более разумно и приближено к реальности: «Отмена исламского повеления с помощью юридически обоснованного аргумента» (*раф' ал-хукм аш-шар'и би далил шар'и*)³. Субхи Салих счел это определение наиболее точным и не удовлетворился разногласиями мусульманских ученых по поводу того, что есть отмена⁴.

Ибн ал-Джаузи предложил пять условий возможности

² К. 22: 52; 45: 29. См.: *Ibn al-Jawzi A. Nawasikh al-Qur'an*. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyyah, n. d. P. 20.

³ *Al-Zurqani M. A. Manahil al-'irfan fi ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya' al-'Arabi, 1998. Vol. 2. P. 460.

⁴ *Subhi S. Mabahith fi 'ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 2000. P. 260-261.

отмены. Во-первых, предписания в отменяющем аяте и в самом отменяемом аяте должны противоречить друг другу. Во-вторых, отменяемое предписание должно хронологически предшествовать отменяющему его постановлению. Хронология может быть известна либо через Божественное утверждение, либо через исторические сведения. В-третьих, отмененное предписание должно было изначально быть частью исламского права. В-четвертых, решение об отмене также должно быть подтвержденной частью исламского права. В-пятых, обоснование для отмены предписания должно быть либо таким же сильным, как и обоснование отменяемого предписания, либо более сильным, чем обоснование отменяемого предписания. Если сила отменяющего постановления по сравнению с отменяемым считается слабой, то отмены не происходит⁵.

ДОВОДЫ В ПОЛЬЗУ ОТМЕНЫ В КОРАНЕ

Сторонники теории отмены, по-видимому, не очень ясно представляют аргументы, подтверждающие ее наличие в Коране. Причина тому очень проста. Неоднозначный подход к отмене делает предлагаемые аргументы противоречивыми, а следовательно, не вполне состоятельными. Аргументы, выдвигаемые в пользу отмены, многочисленны из-за разделения понятия на различные категории. Все эти аргументы делятся на два вида: те, которые усиливают концепцию отмены в целом, и те, которые подтверждают наличие отмены в самом Коране.

Что касается обоснованности отмены в обычной жизни и в исламском праве, то среди мусульманских ученых фактически отсутствуют разногласия. Как ни странно, сторонни-

⁵ *Ibn al-Jawzi A. Nawasikh al-Qur'an*. P. 23-24.

ки отмены все больше и больше сосредотачивают внимание на этом аспекте вопроса, подчеркивая, что Коран не является исключением из этого общего правила. Эта категория аргументов не входит в круг задач данного исследования. Его сфера ограничивается аргументами в пользу отмены в Коране. Ибн ал-Джаузи и аз-Зуркани со всей определенностью назвали все вероятные аргументы в пользу отмены в Коране, основываясь на стихах Корана, мнениях сахабов, мнениях табиинов и утверждении о всеобщем консенсусе⁶.

Айаты, цитируемые в подтверждение факта отмены в Коране, включают в себя К. 2: 106; К. 2: 269; К. 3: 7; К. 4: 160; К. 5: 48; К. 13: 39; К. 16: 101; К. 17: 86 и К. 22: 53. К. 2: 106 гласит: «Мы не отменяем ни одного из (Наших) айатов и не даем его забыть, не заменив на нечто лучшее или схожее». В этом айате ясно говорится о наличии или возможности отмены, осуществленной самим Богом. Несомненно, этот айат представляет собой безусловное доказательство существования отмены. Однако вопрос заключается в том, говорится ли в этом айате об отмене в Коране.

Действительно ли слово «*āya*» неизменно означает какой-либо айат Корана? По мнению защитников отмены, слово «*āya*» действительно означает айат Корана. Ответ на этот вопрос содержится в Коране. В Коране слово «*āya*», его форма двойственного числа и форма множественного числа, «*āyāt*», использовались 86 раз, только один раз и 296 раз соответственно. Расклад словоупотребления не подразумевает только простое значение «айата» Корана. В Коране слово «*āya*» употребляется в следующих оттенках значения: послание Аллаха, *СВТ*⁷ (К. 2: 129, К. 2: 252); знак (К. 3: 97);

⁶ Ibid. P. 17–19; *Al-Zurqani M. A. Manahil al-‘irfan fi ulum al-Qur’an*. Vol. 2. P. 468–472.

⁷ *СВТ* – «*субхāнаху ва та‘ālā*» – «преславлен Он и возвышен». Произносятся вместе с именем Аллаха.

симптом (К. 19: 10); шедевр (К. 30: 21, К. 36: 33); урок (К. 10: 92); чудо (К. 20: 22, К. 23: 50); утверждение Корана (К. 3: 7); откровение в предыдущих Священных Писаниях (К. 3: 113) и неопровержимое доказательство (К. 30: 22).

В аяте К. 2: 115 говорится: «Аллаху принадлежит восток и запад. Куда бы вы ни повернулись, там Лик Аллаха. Ведь Аллах – Всеохватывающий, Всезнающий». Утверждение о том, что Пророк обращался в сторону Иерусалима во время своих молитв в свете этого откровения, кажется приятным за уши. Ибн ‘Аббас (*РАА*⁸) полагал, что этот аят появился в ответ на возражения иудеев против изменения направления молитвы с Иерусалима на Макку⁹. Пророк направлял молитвы к Иерусалиму не только около двух лет в Мадине, но и в Макке с самого начала своей миссии, тогда как К. 2: 115 – это мадинское откровение.

Аят К. 2: 269 гласит: «Он дарует мудрость, кому пожелает. И тот, кому дарована мудрость, воистину, обрел великое благо». Этот стих используется в качестве аргумента в пользу отмены в Коране на основании его толкования Ибн ‘Аббасом: «Мудрость (*хикма*) здесь означает понимание отменяющих и отмененных постановлений Корана, его ясных (*мухкам*) и неясных (*муташибих*) аятов, его начала и намерений, его законов и запретов, а также его притч»¹⁰. Сообщение, в котором это высказывание приписывается Ибн ‘Аббасу, имеет искаженную цепочку передатчиков. Повествователь, который передает от Ибн ‘Аббаса, – это ‘Али ибн Аби Талха, который никогда не встречался с Ибн ‘Аббасом. Столь слабые сведения не могут быть использованы в качестве аргумента. Также следует выяснить, обозначает ли

⁸ *РАА* – «радийā Аллāху ‘анху» – «да будет доволен им Аллах».

⁹ *Al-Tabari M. Jami‘ al-bayan fi ta’wil al-Qur’an*. Beirut: Dar al-kutub al-‘ilmiyyah, 1997. Vol. 1. P. 549, сообщение 1835.

¹⁰ *Ibn al-Jawzi A. Nawasikh al-Qur’an*. P. 32.

хикма знание об отмене в Коране, поскольку в буквальном смысле *хикма* означает практическое и методологическое понимание знания.

В Коране четко сформулированы обязанности последнего Пророка. Одной из его различных задач было обучение Писанию и мудрости. Если, как толкует Ибн ‘Аббас, *хикма* подразумевает, помимо прочего, и знание об отмене в Коране, то Пророк должен был обучать своих последователей тому, какие айаты Корана были отменены, а какие нет. Однако во всех источниках отсутствует какая-либо подобная информация о том, что Пророк обучал своих сподвижников отмененным и опровергающим айатам Корана.

Чтобы понять значение слова *хикма* в только что процитированном айате (К. 2: 269), необходимо ознакомиться со всем контекстом, охватывающим эти айаты (К. 2: 267–283). Во всех этих семнадцати айатах прослеживаются три основные идеи: благотворительность приносит огромную пользу верующим; ростовщические сделки губительны для человека; денежные займы должны быть надлежащим образом задокументированы и надежно засвидетельствованы. Все эти вопросы затрагивают финансовую сферу. В этом конкретном айате сообщается, что понимание целей и преимуществ действий, связанных с богатством, является мудростью; тот, кто понимает это, всегда готов быть щедрым ради Аллаха.

Если те ученые, которые заявляют, что владеют знаниями об отмененных стихах Корана, на самом деле наделены мудростью, то в их распоряжении должны быть неопровержимые аргументы. И наоборот, сторонники отмены в Коране оказываются в замешательстве относительно того, как точно определить и затем обосновать отмену в Коране.

К. 3: 7 гласит: «Он (Аллах) – Тот, Кто ниспослал тебе (Пророку) Писание, в котором есть айаты ясно изложенные, составляющие “основу Писания” (*āyāt muḥkamāt*), и дру-

гие айаты – иносказательные (*муташиъбихāt*)». Этот аят относится к двум категориям стихов Корана – *мухкамāt* и *муташиъбихāt*. Ибн ‘Аббас, ад-Даххак Ибн Музахим и другие настаивают на том, что слово *муташиъбихāt* означает отмененные айаты Корана, помимо изначального и аллегорического значения этих двух терминов¹¹.

Это предположение трудно принять, так как оно приводит к ряду проблем. Аллах ясно дает понять, что эти две категории айатов постоянны; *мухкамāt* навсегда останутся *мухкамāt*, а *муташиъбихāt* никогда не станут не-*муташиъбихāt*. Однако здесь, в рамках системы отмены, ученые постоянно меняют свою позицию в отношении отмененных стихов Корана. Значит ли это, что *муташиъбихāt* будут и дальше меняться на *мухкамāt*? Разве справедливо отменять слово Аллаха? Чтобы проиллюстрировать этот момент, достаточно привести следующий пример.

Согласно Ибн Аббасу, следующее повеление (К. 2: 180) отменено: «Предписано, что когда смерть приходит к кому-либо из вас и он оставляет после себя любые блага, пусть напишет завещание родителям и другим родственникам согласно разумному обычаю. Так обязаны поступать богобоязненные». Значит, это утверждение Корана должно считаться *муташиъбих*. И все же для ‘Али, ‘А’иши, аш-Ша‘би и ан-Наха‘и это же самое повеление (К. 2: 180) не отменяется и, следовательно, является *мухкам*¹². Не следует ссылаться на один и тот же аят одновременно как на *мухкам* и *муташиъбих*.

Ибн ‘Аббасу приписывают такое утверждение о *муташиъбихāt*, как об отмененных айатах Корана, но это сомнительно. Ат-Табари записал точку зрения Ибн Аббаса через

¹¹ *Al-Tabari M. Jami‘ al-bayan fi ta’wil al-Qur’an. Vol. 3. P. 172-173.*

¹² *Ibn al-Jawzi A. Nawasikh al-Qur’an. P. 58; Al-Zarkashi A. Al-Burhan fi ‘ulum al-Qur’an. Beirut: Dar-al-ma‘rifah, 1994. Vol. 2. P. 221-222.*

четыре цепочки передатчиков (*санад*). Две из них содержат анонимных рассказчиков, а значит, эти сообщения являются слабыми. Две других цепочки также неполноценны, поскольку в них присутствуют слабые передатчики. В одной цепочке со слов Ибн ‘Аббаса передает ‘Али ибн Аби Талхи, который ничего не получал от него. В таком случае его сообщение со слов Ибн ‘Аббаса не может считаться надежным. В другой цепочке есть два ненадежных передатчика: Асбат ибн Наср и Исма‘ил ас-Судди. Мнение, приписываемое ад-Даххаку ибн Музахиму, также не имеет под собой надежных цепочек передачи. Здесь ат-Табари использовал пять цепочек. Все они слабы из-за встречающихся в них имен Джувайбира, Салмы ибн Нубайта, Джувайбира, ал-Хусайна ибн ал-Фарджа и Салмы ибн Нубайта соответственно.

Слово *муташибихāt* означает «описательный», «наглядный». В Коране можно найти упоминания о Грядущей жизни и многих других вещах, незримых для человека. Чтобы описать такие невидимые вещи, Бог использовал метафорический язык, чтобы приблизить картину незримого к человеческому восприятию. Все пассажи Корана, в которых упоминаются недоступные зрению вещи, создания и явления, и составляют *муташибихāt*¹³.

Читаем в аяте К. 4: 160: «За несправедливость иудеев Мы запретили им определенные (блага), которые были дозволены им...» Никто, кроме аз-Зуркани, не утверждает, что этот аят говорит о существовании отмены в Коране. Свою позицию он основывает на фразе «которые были дозволены им». Для аз-Зуркани превращение дозволенного в запретное означает отмену¹⁴. Действительно, здесь возникает отмена.

¹³ *Mawdudi S. Tafhim al-Qur’an. Lahore: Idara tarjuman al-Qur’an, 1997. Vol. 1. P. 234; Islahi A. A. Tadabbur-al-Qur’an. Delhi: Taj Company, 1997. Vol. 2. P. 27-28.*

¹⁴ *Al-Zurqani M. A. Manahil al-‘irfan fi ulum al-Qur’an. Vol. 2. P. 472.*

Но где это произошло, в Коране или в Торе? Не должно быть никакой путаницы, если речь заходит о смысле айата К. 4: 160. Его указание в том, как иудеи были наказаны из-за их враждебного подхода к собственной религии. В одном из таких наказаний им было запрещено использовать определенные вещи, которые ранее были разрешены законом. Ибн ‘Аббас утверждает, что аят К. 4: 160 напоминает нам: иудеи сами внесли в Тору некоторые изменения, самостоятельно сделав кое-какие вещи запретными.

Спорный момент в айате К. 5: 48 гласит: «Каждому из вас Мы установили закон и путь». Указывает ли этот аят каким бы то ни было образом на возникновение отмены в Коране? Чтобы получить ясное представление об этом божественном утверждении, желательнее прочесть целиком не только аят, но и предшествующие ему и следующие за ним стихи. Вот перевод всего айата:

Мы ниспослали тебе Писание с истиной, чтобы подтвердить предшествующие Писания и для того, чтобы оно сохраняло их. Так суди же их согласно тому, что ниспослал Аллах, и не потакай их суетным желаниям, расходящимся с явившейся к тебе истиной. Каждому из вас Мы установили закон и путь. Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, но (Его замысел состоит в том), чтобы разделить вас и испытать тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он укажет вам истину в вопросах, о которых вы спорите.

Данный аят транслирует три основных идеи: в Коране отражена истина; Коран – единственный источник закона для людей; решение в любом споре должно приниматься в свете Корана, а не на основе предыдущих Священных Пи-

саний. Появление слова «истина» в качестве атрибута Корана в этом аяте, вне всякого сомнения, дает понять, что Коран содержит всестороннюю истину в каждом из аятов. Сказать, что некоторые аяты Корана отменены с точки зрения их практической применимости, – все равно что не принимать Коран в качестве истины. Приведенный выше аят (К. 5: 48) и рядоположенные, перед ним и после него, неоднократно призывают отвергнуть позицию иудеев относительно Божьих писаний и следовать последнему богооткровенному Писанию Аллаха. Приведенная выше часть аята «каждому из вас Мы установили закон и путь», скорее, подтверждает, что ранние законы предшествующих писаний уже не имеют силы и что законы, ниспосланные в Коране, единственно верны. Макки ибн Аби Талиб подчеркнул, что данный аят отсылает к отмене законов пророков прошлого, а не законов Корана¹⁵.

В аяте К. 13: 39 читаем: «Аллах стирает и утверждает то, что пожелает, и у Него – Мать Писания», – это используется как аргумент в пользу отмены на основании утверждения, приписываемого Ибн ‘Аббасу: «Аллах заменяет в Коране что бы Он ни пожелал, устраняя это, и оставляет то, что не желает отменять. Отменяющее и отменяемое – все в Матери Писания. И замененное, и сохраненное»¹⁶. Катада ибн Ди‘ама утверждает, что данный аят несет в себе ту же идею, что и К. 2: 106, и говорит об отмене в Коране, а аят К. 13: 39 также подкрепляет теорию отмены в Коране¹⁷. Цепочка, по которой была передана точка зрения Ибн Аббаса, представляется ущербной из-за наличия в ней имени ‘Али

¹⁵ *Al-Makki A. T. Al-‘Idah li nasikh al-Qur’an wa mansukhini*. Jeddah: Dar al-manarah, 1986. P. 63.

¹⁶ *Al-Tabari M. Jami‘ al-bayan fi ta’wil al-Qur’an*. Vol. 7. P. 402, сообщение 20489.

¹⁷ *Ibid.*

ибн Аби Талхи, который никогда не извлекал пользы из Ибн ‘Аббаса. Вероятно, Катада основывал свое мнение на этом заявлении Ибн ‘Аббаса. В аяте используется слово «*маху*», которое означает стирание и полное устранение; когда осуществляется *маху*, ничего не остается. Теория отмены же подчеркивает, что и отменяющий, и отмененный аят остаются в Коране. Тогда аят К. 13: 39 не может говорить об отмене в Коране.

Если прочитать всю суру «*Ар-Ра’д*» (К. 13), становится ясно, что она утешает Пророка и его последователей, а также опровергает различные допущения их противников, т. е. курайшитов. Приведенный выше аят (К. 13: 39) представляет собой ответ на возражение курайшитов о том, что старые божественные писания, ниспосланные пророкам прошлого, устраняют какую-либо нужду в новом писании. В ответе было подчеркнуто, что Бог пожелал изжить старые писания в качестве источников закона и ниспослал новое, а именно – Коран¹⁸.

«И каждому сроку (*аджал*) дан *Китаб*», – гласит последнее утверждение предыдущего аята (К. 13: 38). Утверждение аята К. 13: 39 связано с мыслью предшествующего. Таким образом, К. 13: 39 отстаивает не теорию отмены, а скорее prerogative Бога аннулировать предшествующие писания и заменить их Кораном. Помимо этого, данный аят относится к макканскому откровению – а значит, странно предполагать, что он намекает на теорию отмены. Концепция отмены появилась только в Медине, где развивалось новое общество, основанное на исламских законах.

К. 16: 101 гласит: «Когда Мы заменяем одно откровение другим – Аллах знает лучше, что Он ниспосылает (постепенно) – они говорят: „Воистину, ты – лжец“. Но большая

¹⁸ *Mawdudi S. Tafhim al-Qur’an. Vol. 2. P. 465.*

часть их не знает этого». Данный аят используют в качестве аргумента в пользу изменения повелений Аллаха через откровение в Коране. Такая позиция несостоятельна. Аят – из макканского откровения. В макканских айатах можно не найти такой последовательности в законах. Сам по себе аят К. 16: 101 отсылает к упреку курайшитов в том, что Мухаммад сам различными способами сфабриковал послания и затем представил их поэтапно от имени Бога. Курайшиты не могли поднять вопрос об отмене законов в Мекке. Этот аят напомнил курайшитам, что не Мухаммад последовательно открывал Коран, но Бог, Который прекрасно знал, что и когда и в какой очередности ниспослать. Саййид Маудуди при интерпретации К. 16: 101 отметил, что в макканских айатах можно увидеть одно и то же послание в различных стилях и с различными аргументами, которые разбросаны по всему Корану. Именно такое поэтапное откровение заставило курайшитов предположить, что Коран был собственным творением Мухаммада; если бы Коран ниспослал Бог, он был бы ниспослан весь сразу. Маудуди при этом придерживался мнения, что макканские откровения не имеют последовательности в исламских законах¹⁹.

Аят К. 17: 86 гласит: «Если бы Мы пожелали, то лишили бы тебя того, что Мы даровали тебе посредством вдохновения. И никто не стал бы на твою защиту против Нас...» Несомненно, этот аят имеет в виду власть Бога отозвать Свое собственное повеление, но не доказывает, что Бог дал в Коране Откровение, а затем забрал. Далее следует аят: «...кроме милости твоего Господа, потому что Его милость к тебе (истинно) велика!» (К. 17: 87), который вновь подтверждает, что Аллах из Своей милости к Последнему Пророку никогда не заберет назад ниспосланное ему. Данный

¹⁹ Ibid. Vol. 2. P. 572.

айат говорит только о возможности отмены, а не о ее присутствии в Коране. В действительности аят К. 17: 86 – это часть ответа на вопрос, поднятый курайшитами по инициативе мадинских евреев о том, что такое «дух». Ответ начинается аятом К. 17: 85: «Они спрашивают тебя о Духе. Скажи: „Дух – от повеления моего Господа. Вам дано знать об этом очень мало (о люди!)“», – и заканчивается аятом К. 17: 87. Дух же и есть Откровение, во всей полноте подвластное Аллаху, и только Ему решать, где, когда, что и кому ниспосылать. Макки использовал аят К. 17: 86 в качестве основания для утверждения, что Бог стер некоторые из откровений Корана из сердец и записей,²⁰ а это есть грубая спекуляция. Спекуляция или же «предположения никак не могут заменить истину» (К. 10: 36).

Аят К. 22: 52 гласит: «Мы не направляли до тебя такого посланника или пророка, чтобы сатана не подбросил (тщеславия) в его Откровение. Аллах уничтожает то (тщеславие), что подбрасывает сатана. Потом Аллах утверждает (и устанавливает) Свои знамения, ведь Аллах – Знающий, Мудрый». Даже далекому от религии человеку будет очевидно, что этот аят указывает на отмену чего-то, что внес в сердца пророков сатана, а не на отмену коранических аятов. Как бы то ни было, некоторые муфассиры решили интерпретировать данный аят в свете истории о печально известных шайтанских аятах, которую по преимуществу считают подлогом (в этой истории есть упоминание о том, что сатана вложил в уста Пророка некоторые собственные аяты, исполненные восхищения макканскими божествами курайшитов). Муфассиры видели в этом доказательство, что Бог устранил эти сатанинские вставки из Откровения. По всей видимости, они забыли уверение Бога из аята К. 15: 9: «Во-

²⁰ *Al-Makki A. T. Al-'Idah li nasikh al-Qur'an wa mansukhini. P. 64.*

истину, Мы ниспослали Напоминание, и Мы оберегаем его (от искажения)». Божье обещание защищать Коран – обещание защищать его не только после ниспослания, но и до и в процессе откровения. Иными словами, заявлять, будто сатана каким-то образом смог вмешаться в процесс откровения суры «*Ан-Наджм*» (К. 53), значит спорить с божественным заветом (К. 15: 9), что Откровение будет в безопасности от какого бы то ни было искажения.

АРГУМЕНТЫ, ОСНОВАННЫЕ НА ВЗГЛЯДАХ САХАБОВ И ТАБИИНОВ

Обсуждая значение отмены в Коране, поборники отмены цитируют три утверждения, приписываемые трем сахабам: ‘Умару ибн ал-Хаттабу, ‘Али ибн Аби Талибу и ‘Абд Аллаху ибн ‘Аббасу.

Утверждение первое: «‘Умар сказал: „Среди нас Убай ибн Ка‘б наиболее сведущ в вопросе отмены“»²¹. Ибн ал-Джаузи не привел цепочку передатчиков этого сообщения, так что его надежность не может быть подтверждена. Помимо проблемы его подлинности, не следует также приносить в утверждение ‘Умара ссылку на отмену в Коране. Он просто хвалит познания Убайа в том, что касается отмены, но при этом не заявляет решающим образом, будто Убай наиболее сведущий в вопросе об отмене в *Коране*. Убай ибн Ка‘б же на самом деле знал о предшествующих писаниях, а значит, был прекрасно осведомлен о том, какие повеления Торы аннулировал Коран.

Утверждение второе. Мнение ‘Али изложено в форме диалога между ним и сказителем. ‘Али спрашивает этого человека, знает ли он об отменяющем (*ан-нāсих*) и отмененном

²¹ *Ibn al-Jawzi A. Nawasikh al-Qur’an*. P. 19.

(*ал-мансух*). Когда тот дает отрицательный ответ, ‘Али предупреждает его: «Ты уничтожил себя так же, как и другие»²². Как же можно счесть это сообщение аргументом в пользу отмены в Коране? Был ли сказитель знатоком Корана, которого ‘Али предупредил о серьезности последствий незнания отмены в Коране? Было ли в вопросе ‘Али какое-либо упоминание об отмене в Коране? В самом деле, сказитель был не знатоком Корана, а просто рассказчиком, ведь так его, вне всяких сомнений, и именуют здесь. Если бы он учил Корану, его бы никогда не упомянули как рассказчика. Из сообщения вытекает, что сказитель будет рассказывать различные истории, включая повествования о прошлых народах и пророках, основываясь на своем понимании ранних писаний. Когда ‘Али спрашивает его относительно знаний об отменяющем и отмененном, он, вероятно, интересуется, сведущ ли тот об отменяющих откровениях в Коране и отмененных в предыдущих писаниях.

Утверждение третье. Мнение Ибн ‘Аббаса уже обсуждалось выше. Его трактовка таких аятов, как К. 2: 106, 3: 7 и т. д., подтверждает его взгляд на отмену в Коране. Содержательный смысл этих аятов подробнее обсуждали. Они ничего не говорят об отмене в Коране, а высказываются только об отмене Кораном предшествующих писаний. Именем Ибн ‘Аббаса пользовались и злоупотребляли в корыстных интересах. Если подвергнуть критической проверке все сообщения, приписываемые Ибн ‘Аббасу, то увидим либо их слабость, либо ненадежность. К примеру, Ибн ‘Аббасу приписывают тафсир «*Танвйр ал-микбās*». Но ученые безоговорочно доказали, что те двое, кто говорят о его авторстве, – ненадежные лжецы. И здесь не следует винить Ибн ‘Аббаса, лишь следует счесть ненадежными тех, кто приписывают ему эти заявления.

²² Ibid. P. 29–31.

Среди ученых-табиинов наиболее видными сторонниками отмены были Са‘ид ибн ал-Мусайаб, Муджахид ибн Джабр, Катада ибн Ди‘ама и ал-Даххак ибн Музахим. В их сочинениях без труда можно найти заявления, что тот или иной аят отменен в своей содержательной части. Поскольку они считают некоторые аяты Корана отмененными, они принимают теорию отмены в Коране в качестве обоснованной. Несомненно, они объявили определенные аяты аннулированными. Но мы должны выяснить, что они имели в виду под отмененным аятом. Несколько примеров могут помочь прояснить суть проблемы.

Во-первых, когда Анас ибн Малик состарился и потерял возможность держать пост в рамадан, он вместо этого кормил бедняков, компенсируя пропущенные дни поста. Он поступал таким образом, руководствуясь уступкой из следующего аята Корана: «Кому это делать (сложно), следует выкупить раба или накормить одного голодного» (К. 2: 184)²³. Анас ибн Малик, подобно другим, считал это послабление отмененным. Тогда почему он прибегал к нему? Для него отмена решения Корана никогда не означала совершенной недействительности коранического повеления. Во-вторых, Ибн ‘Аббас предписал разрешать недавно родившей женщине заплатить выкуп вместо поста²⁴. Ибн ‘Аббас вновь и вновь говорил, что разрешение платить выкуп за пропущенный пост (К. 2: 184) было отменено. Если он имел в виду перманентную отмену этого аята, почему он дал женщинам такое разрешение? Точно можно сказать, что для него отмена в Коране означала невыполнимость определенных предписаний Корана в некоторых конкретных ситуациях. В-третьих, ‘Абд Аллаха ибн Умара однажды спросили о

²³ *Al-Qasim ibn Salam A. Al-Nasikh wa al-mansukh fi al-Qur’an al-‘Aziz.* Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1990. P. 55.

²⁴ *Ibid.* P. 65.

том, как быть беременным женщинам, которые постились в рамадан, но страдали от обезвоживания. Он посоветовал им прерывать пост и каждый день платить выкуп²⁵. Он полагал это допущение отмененным для здоровых женщин и мужчин в обычной ситуации, но в случае беременных и страдающих от болезни не считал его таковым. В-четвертых, в почтенном возрасте Абу ал-‘Алиа не постился в рамадан, а платил выкуп вместо этого²⁶.

АРГУМЕНТ, ОСНОВАННЫЙ НА СУЩЕСТВОВАНИИ ОТМЕНЕННЫХ ПОСТАНОВЛЕНИЙ В КОРАНЕ

Аз-Зуркани выдвинул в пользу отмены в Коране свой аргумент, отметив, что в Коране есть айаты, которые нельзя никогда будет ввести в практику²⁷. Следует ли нам принять этот аргумент? Где доказательства? Кто решил, что тот или иной айат был отменен? Ясно ли Бог указал на то, какие из откровений Корана отменены? В Коране совершенно точно нет никаких утверждений об отмененных постановлениях. Тогда, может быть, Пророк определил практически недействительные повеления в Коране? Нам не найти такого хадиса. Заявление аз-Зуркани – просто предположение, означающее, что он и другие из сообщества мусульманских ученых самостоятельно измыслили предположения о том, что некоторые айаты Корана практически навсегда утратили силу. Ирония, однако, в том, что выявление в Коране отмененных предписаний было в прошлом и по-прежнему остается актом личностно мотивированного манипулирования Кораном.

²⁵ Ibid. P. 63.

²⁶ Ibid. P. 57.

²⁷ *Al-Zurqani M. A. Manahil al-‘irfan fi ulum al-Qur’an. Vol. 2. P. 472.*

Знатоки отмены, факихи и муфассиры, к сожалению, не смогли усовершенствовать принципы аннулирования так, чтобы придать им универсальную форму. Различные ученые разработали свои собственные стандарты отмены в Коране, и именно поэтому они не смогли прийти к единодушному согласию о том, какие айаты отменяются.

Что стоит за этим нашим заявлением? Например, гипотеза о том, что даже нынешнее количество отмененных айатов может быть еще больше сокращено. По всей видимости, именно этим озадачился шайх Вали Аллах ад-Дахлави и сократил число отмененных айатов с двадцати одного до всего лишь пяти. Такое сужение списка отмененных айатов произошло на основе их толкования. Согласно ад-Дахлави, к числу аннулированных айатов относятся лишь К. 2: 180, 240; 8: 65; 33: 52 и 58: 12²⁸. Интересно, что эти пять айатов другими сторонниками отмены были объявлены неотмененными²⁹. Следовательно, никакой из айатов Корана нельзя зафиксировать в качестве отмененного. И значит, позиция аз-Зуркани относительно существования аннулированных айатов в Коране оказывается несостоятельной.

АРГУМЕНТ, ОСНОВЫВАЮЩИЙСЯ НА НАЛИЧИИ КОНСЕНСУСА

Некоторые толкователи Корана и ученые, занимающиеся его изучением, утверждают, что среди мусульманской уммы существует консенсус по поводу вопроса отмены айатов Корана. Ибн ал-Джаузи утверждает, что алимы пришли к согласию относительно наличия отмены в Коране, одна-

²⁸ *Al-Dehlawi W. Al-Fawz al-kabir. Urdu trans. Anwar Kh. Deoband, India: Kutub Khana Husayniyah, n. d. P. 252–312.*

²⁹ *Ahmad Khan I. Qur'anic Studies: An Introduction. Kuala Lumpur: Zaman Islam Media, 2000. P.223–226.*

ко не все ученые согласны с этим мнением³⁰. Ан-Наххас утверждает, что некоторые отвергли существование отменяющих и отмененных стихов в Коране; их подход не обоснован, поскольку противоречит согласию мусульманской уммы, а также кораническим положениям по этому вопросу³¹. Ас-Суйути утверждает, что среди мусульман существует консенсус относительно отмены в Коране³². Аз-Зуркани несколько изменяет его высказывание: «Первые поколения мусульманских ученых (*салаф ал-умма*) имели единое мнение относительно того, что в исламском праве существует отмена»³³.

В высказываниях ан-Наххаса и Ибн ал-Джаузи очень четко прослеживается признание разногласий между учеными по поводу отмены в Коране. Оба они признают существование тех, кто отверг теорию отмены. Разве в этой ситуации можно говорить о консенсусе? Ведь они сами оспаривали свою позицию. Консенсус возникает только тогда, когда все без исключения ученые согласны по некоему вопросу; даже несогласие одного-единственного ученого делает вопрос спорным. Ас-Суйути избегал упоминания о разногласиях по поводу отмены, хотя прекрасно понимал суть ситуации. Он часто заимствовал идеи и информацию из работы аз-Заркаши «*Улӯм ал-Кур'ан*». В таком случае почему бы ему не позаимствовать у аз-Заркаши высказывание, касающееся разногласий мусульманских ученых по вопросу отмены?

Аз-Заркаши ссылался на взгляды некоторых других ученых, которые считали, что Коран отменяет предыдущие Священные писания, а не собственные откровения. Аз-Зар-

³⁰ *Al-Jawzi A. R. Nawasikh al-Qur'an*. P. 17.

³¹ *Ibid.*

³² *Al-Suyuti J. Al-Itqan fi 'ulum Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyyah. 2000. Vol. 2. P. 40.

³³ *Al-Zurqani M. Manahil al-'irfan fi 'ulum al-Qur'an*. Vol. 2. P. 483.

каши, похоже, поддерживал идею защиты Корана от всех видов противоречий. Для обоснования своего понимания он приводит цитату из айата К. 15: 9: «Воистину, Мы ниспослали Напоминание, и Мы оберегаем его (от искажения)»³⁴. Аз-Зуркани выдвигает предположение о единодушии мусульманских ученых по поводу отмены в исламском праве и описывает расхождения во мнениях между учеными с ранних времен до настоящего³⁵.

На самом деле среди мусульманских ученых нет единого мнения по поводу отмены в Коране; исследователи разделились на группы: одни поддерживают существование теории отмены, а другие отрицают. Кроме того, утверждение о существовании консенсуса противоречит сегодняшней исторической реальности. Ар-Рази заявил, что консенсус среди мусульманских ученых не может служить достаточным основанием для отмены практической значимости коранических постановлений³⁶.

АЙАТ АС-САЙФ И АЙАТ АЛ-КИТЀЛ ПРОТИВ ВЕЛИКОДУШИЯ И СПРАВЕДЛИВОСТИ К НЕМУСУЛЬМАНАМ

В ряде айатов Корана верующие призываются к соблюдению справедливости и великодушному отношению к неверующим. Например, в К. 4: 90 утверждается, что «...если они (немусульмане) отступили от вас, не стали сражаться с вами и (напротив) предложили вам мир, то Аллах не открывает вам пути против них». Часть айата К. 5: 2 гласит: «И пусть

³⁴ *Al-Zarkashi A. A.* Al-burhan fi 'ulum al-Qur'an. Vol. 2. P. 174-175.

³⁵ *Al-Zurqani M.* Manahil al-'irfan fi 'ulum al-Qur'an. P. 483.

³⁶ *Al-Razi F.* Mafatih al-ghayb. Beirut: Dar Ihya al-turath al-'arabi. 1997. Vol. 2. P. 234.

ненависть людей, которые (однажды) помешали вам пройти к Священной мечети, не подтолкнет вас на преступление (и враждебность с вашей стороны)». Аят К. 20: 130 начинается с фразы: «Поэтому будь терпелив к тому, что они (неверующие) говорят», а К. 33: 48 утверждает: «Не подчиняйся (заветам) неверующих и лицемеров, оставь причиняемые ими страдания и уповай на Аллаха. Довольно того, что Аллах является Попечителем и Хранителем!»

Эти и многие другие аяты советуют Пророку и его последователям проявлять терпение к дерзости врагов, быть великодушными по отношению к неверующим и справедливыми по отношению к немусульманам. Однако ярые сторонники отмены осмелились объявить все эти повеления Милосердного недействительными, основываясь на двух утверждениях. Так, в К. 9: 5 говорится: «Когда же завершатся Священные месяцы, то разите многобожников, где бы вы их ни обнаружили, берите их в плен, осаждайте и устраивайте для них любую засаду», а в К. 9: 29 утверждается: «Сражайтесь с теми, кто не верует ни в Бога, ни в Последний день, кто не считает запретным то, что запретили Бог и Его Посланник, кто не признает религию истины, из числа людей, которым было даровано Писание, – пока они не станут платить джизью, добровольно подчинившись и осознавая свою покорность и смиренность». Эти два аята известны в правовой терминологии как *айат ас-сайф* и *айат ал-китāl*.

Катада ибн Ди‘ама заметил: «Каждый аят Корана, советующий избегать конфликтов с неверующими, отменяется *айатом ас-сайф* и *айатом ал-китāl*»³⁷. Согласно подсчетам Ибн ал-Джаузи, около ста десяти аятов, призывающих к снисходительности, доброте, терпению и щедрости по отношению к неверующим, считаются запрещенными в *айа-*

³⁷ *Al-Jawzi A. R. Nawasikh al-Qur’an*. P. 208.

те ас-сайф и *айате ал-китāl*. Однако он не согласился с этим числом и поддержал отмену только двенадцати из них. *Айат ас-сайф* и *айат ал-китāl* были ниспосланы в связи с ситуацией войны. В нормальной же обстановке (то есть не в условиях войны) эти два айата остаются неисполненными. Соглашения Пророка с иудеями и арабами, особенно с курайшитами, и другими воюющими сторонами о мире служат достаточным доказательством исламской политики мирного сосуществования. Похоже, что образ мусульман-террористов на Западе является следствием отказа от великодушия по отношению к немусульманам.

КОРАНИЧЕСКИЕ АРГУМЕНТЫ ПРОТИВ ОТМЕНЫ

В авангарде движения против теории отмены стоял Абу Муслим ал-Асфাহани. Его аргументы, опровергающие утверждение об отмене в Коране, разделяются на два вида: утверждение Корана и толкование Корана.

Согласно ал-Асфাহани, утверждением Корана, отрицающим существование отмены в Коране может считаться К. 41: 42: «Ложь не подберется к нему ни спереди, ни сзади. Оно ниспослано от Мудрого, Достойного всяких похвал». Так, он объявил теорию отмены ложью (*бāтил*)³⁸. Вернали его позиция? Аз-Зуркани возражает ал-Асфাহани своим убеждением о том, что отмена в Коране – это истина (*ал-хакк*), а не ложь (*бāтил*). Однако аз-Зуркани не приводит никаких доказательств в пользу своего утверждения, кроме айата К. 2: 106, в котором, как мы видели ранее, говорится, что Бог совершает отмену не в Коране непосредственно, а в предшествующих писаниях. Трудно принять теорию от-

³⁸ *Al-Razi F. Mafatih al-ghayb*. Vol. 1. P. 640.

мены в Коране как истину (*ал-хакк*), поскольку отмена настаивает на существовании конфликта (*та 'āруд* и *танāкуд*). Представление о конфликте между двумя откровениями Корана не соответствует действительности. Аз-Зуркани утверждал, что отмена означает постоянное приостановление практической действенности айата, но при этом сохраняет положение соответствующего айата как части коранического Откровения³⁹.

Аз-Зуркани забывает, что произнесение коранического айата и вера в его подлинность как части Корана обуславливает его императивность. Каждое повеление Корана представляет собой истину во всех возможных аспектах: это указание свыше; это часть Корана; в него следует верить как в нечто самое святое; его следует произносить как повеление Бога; и в соответствии с ним следует действовать везде, где это уместно. Однако теория отмены отбрасывает достоверность стиха с точки зрения его практического назначения. Это, безусловно, равносильно признанию его недействительным. Недействительность коранического повеления делает его ложным. Таким образом, аргумент ал-Асфяхани представляется логически обоснованным.

Ал-Асфяхани предложил не отменять стихи Корана, а толковать их. Сторонники отмены, например, объявляют К. 2: 180 отмененным: «Предписано, что, когда смерть приступает к кому-либо из вас и он оставляет после себя любые блага, пусть напишет завещание родителям и другим родственникам, согласно разумному обычаю. Так обязаны поступать богобоязненные». Ал-Асфяхани истолковал этот айат как практически действительный, заявив, что завещание, как следует из айата, должно быть составлено разумным образом (*би ал-ма'рӯф*). Он пояснил, что *ал-ма'рӯф*

³⁹ Ibid.

здесь подразумевает «в соответствии с повелением Бога», как сказано в айатах о наследовании К. 4: 7–14 (*айат ал-мйрāt*). Разумеется, *ал-ма'рӯф* означает не «в соответствии с преобладающим в обществе обычаем», но «наилучшим образом». Более того, благом считается только то, что Бог объявляет добром. В таком подходе ал-Асфхани к толкованию нет ничего неправильного, его предложение кажется вполне рациональным. С помощью этого метода толкования Корана можно проследить практическую значимость так называемых отмененных айатов. Позиция Абу Муслима в достаточной степени обоснована Кораном. В таких айатах, как К. 2: 185; К. 4: 82; К. 5: 3; К. 11: 1; К. 17: 82; К. 36: 2 и К. 39: 28, недвусмысленно говорится о том, что Коран во всей своей полноте всегда играет важную роль в жизни человека.

Аят К. 2: 185 гласит: «Рамадан – месяц, во время которого был ниспослан Коран как руководство для человечества, ясные знамения наставничества и различие (между добром и злом)...» В этом аяте говорится о трех характеристиках Корана: источнике руководства, доказательствах руководства и стандарте для правильного и неправильного. Эти три качества относятся ко всему Корану. Если упразднение в Коране принимается как само собой разумеющееся, то это означает, что определенная часть Писания лишена этих качеств. Отмена породила путаницу и непримиримые разногласия среди алимов и мусульманских масс. Подобная ситуация не соответствует [Божьему] руководству. Таким образом, все, что ограничивает положение Корана как руководства, не выдерживает критики.

Аят К. 4: 82 утверждает: «Неужели они не задумываются над Кораном? Если бы он был не от Аллаха, то они точно нашли бы в нем много противоречий». Согласно этому утверждению, Коран свободен от каких-либо несоответ-

ствий, однако сторонники теории отмены настаивают на том, что существуют правовые постановления, которые противоречат друг другу. Теперь перед нами стоит вопрос выбора между двумя утверждениями, одно из которых исходит от Аллаха, а другое – от человека. Конечно же, правильным выбором будет заявление Аллаха, потому что вера в теорию отмены равносильна существованию противоречия между айатами Корана. Если между повелениями Аллаха нет никаких противоречий, как сообщает нам К. 4: 82, то можно сделать вывод, что в Коране вообще нет никакой отмены.

Аят К. 3: 5 рассказывает о дозволенном и недозволенном для верующих: «...сегодня Я ради вас усовершенствовал вашу религию, довел до конца Мою милость к вам и одобрил для вас в качестве религии ислам...». После обнародования этого послания Пророк и его последователи убедились в совершенстве Корана. Теория отмены отрицает это обстоятельство и силой навязывает идею о том, что Коран все еще несовершенен.

Аят К. 11: 1 гласит: «Алиф. Лам. Ра. Это – Писание, айаты которого ясно изложены (в смыслах), а затем разъяснены Мудрым, Ведающим (обо всем)». Смысл этого айата предельно ясен. Обе категории айатов Корана – *мухкамāt* и *муташāбихат* – полны мудрости. Ни в одном из этих двух видов айатов нет никаких пробелов, посредством которых несовершенство, каким бы оно ни было, могло бы проникнуть в Коран. В этом аяте говорится о двух качествах коранических айатов: совершенстве и детальном разъяснении. Дают ли эти два атрибута коранических откровений основания для отмены? Теория отмены резко противоречит этим двум качествам Корана.

Аят К. 17: 82 утверждает: «Мы ниспосылаем (часть за частью) в Коране то, что является исцелением и милостью для верующих...» Все, что было ниспослано в Кора-

не, служит исцелению от страданий человека в этой жизни. Рассматривая некоторые коранические откровения как яд для повседневной жизни, теория отмены фактически лишает верующих возможности воспользоваться некоторыми из этих панацей. Иными словами, Коран является лекарством во всей своей полноте, но теория отмены считает какую-то его часть недугом. Каждая часть Корана, бесспорно, есть лекарство, в отличие от того, что провозглашают сторонники теории отмены.

Аят К. 36: 2 гласит: «Клянусь мудрым Кораном!» В этом аяте Коран именуется *хакīm* (мудрейшим). Это также одно из 99 имен Аллаха. Коран мудр, потому что он исходит от Мудрейшего. Этот признак Корана красноречиво говорит о его великом положении: каждое без исключения повеление Аллаха в высшей степени значимо. Если какой-либо аят Корана отбрасывается как несущественный для человека, то Коран не сможет оставаться мудрейшим. Теория отмены выступает антитезой этому атрибуту Корана.

Аят К. 39: 28 утверждает: «(Это) Коран на арабском языке, в (котором) нет неправды...» Однако теоретики отмены косвенно и фактически утверждают обратное: «Остерегайтесь, в некоторых местах Корана есть искажения». Разве теория отмены является чем-то иным, кроме как самой искаженностью? Теория отмены и утверждение аята К. 39: 28 находятся в прямом противоречии между собой. Какой из них, в таком случае, следует отвергнуть? Разумеется, истину представляет собой сообщение, переданное в К. 39: 28.

ОТМЕНА В КОРАНЕ И ПРОРОК

Коран был ниспослан Пророку. Аллах также даровал ему *байān* (разъяснение) Корана. Поскольку Пророк учил Корану

своих последователей, он должен был передать им все, что было необходимо для них. Нельзя найти ни одного прямого высказывания Пророка, указывающего на то, что какой-либо из аятов Корана практически недействителен. И раз он хранил молчание по этому вопросу, значит, ни один аят не был отменен. Теория отмены отрицательно сказывается на целостности Корана. Все, в результате чего Коран утрачивает свое изначальное положение, отвергается логически.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Аргументы в пользу отмены в Коране основаны на некоторых аятах Корана, мнениях первых поколений ученых, утверждениях о существовании отмененных стихов в Коране и утверждениях о наличии консенсуса. В большинстве случаев аяты Корана, используемые в качестве аргументов в пользу теории отмены, цитируются в неверном ключе. Они либо прочитываются вне контекста, либо цитируются лишь частично. Если читать эти аяты полностью, да еще и с учетом их контекста, то обнаруживается совершенно иной смысл. Чтение Корана без воодушевления – это манипуляция, а не толкование. Понятие отмены в глазах первых поколений ученых было совсем не таким, каким оно стало толковаться позже. Для них отмена никогда не обозначала постоянного приостановления заповедей Корана. Утверждения о наличии консенсуса – это искажение ситуации. По этому поводу всегда велись споры. Утверждать, что некоторые стихи Корана отменены, – значит ставить под сомнение подлинность всего Корана.

Ни Бог, ни Его Пророк никогда не наставляли человека, заявляя в категоричной форме, что тот или иной аят является практически недействительным. В Коране есть много

айатов, в которых описываются различные атрибуты Корана (например, руководство, мудрость, средство исцеления болезней и т. д.), что обуславливает практическую значимость Корана во всей его полноте. Нет ни одного достоверного высказывания Пророка об отмененных айатах. Единственный надежный способ разрешить спор об отмене – это попытаться истолковать соответствующие стихи. Искренние усилия, направленные на понимание практической значимости спорных стихов, непременно принесут свои плоды.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Al-Qasim ibn Salam A. Al-Nasikh wa al-mansukh fi al-Qur'an al-'Aziz. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1990.

Al-Dehlawi W. Al-Fawz al-kabir. Urdu trans. Kh. Anwar. Deoband, India: Kutub Khana Husayniyah, n. d.

Islahi A. A. Tadabbur-al-Qur'an. Delhi: Taj Company, 1997.

Ibn al-Jawzi A. Nawasikh al-Qur'an. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyyah, n. d.

Ahmad Khan I. Qur'anic Studies: An Introduction. Kuala Lumpur: Zaman Islam Media, 2000.

Al-Makki A. T. Al-'Idah li nasikh al-Qur'an wa mansukhini. Jeddah: Dar al-Manarah, 1986.

Mawdudi S. Tafhim al-Qur'an. Lahore: Idara tarjuman al-Qur'an, 1997.

Al-Razi F. Mafatih al-ghayb. Beirut: Dar ihya al-turath al-'arabi, 1997.

Subhi S. Mabahith fi 'ulum al-Qur'an. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 2000.

Al-Suyuti J. Al-Itqan fi 'ulum Al-Qur'an. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyyah, 2000.

Al-Tabari M. Jami' al-bayan fi ta'wil al-Qur'an. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyyah, 1997.

Al-Zarkashi A. Al-Burhan fi 'ulum al-Qur'an. Beirut: Dar-al-ma'rifah, 1994.

Al-Zurqani M. A. Manahil al-'irfan fi ulum al-Qur'an. Beirut: Dar Ihya' al-'Arabi, 1998.

К ИЗЛОЖЕНИЮ КОНЦЕПЦИИ «СПРАВЕДЛИВОЙ ВОЙНЫ», ОСНОВАННОЙ НА КОРАНЕ

И сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто борется с вами. Но не преступайте пределов дозволенного. Аллах не любит преступающих пределы дозволенного!

К. 2: 190

ВВЕДЕНИЕ

Слово «джихад» в наши дни прочно укоренилось в английском лексиконе. Поиск по слову «джихад» на сайте Amazon.com в категории «ислам» позволяет найти более 1000 книг, начиная от научных и академических работ и заканчивая яростной антимусульманской пропагандой. Тем не менее, по мере вхождения слова в обиход, на него накладываются коннотации, которые не соответствуют значению, данному ему в Коране. Наиболее коварное из них – распространенное толкование слова джихад как «священной войны». И мусульмане, и немусульмане в настоящее время часто переводят термин «джихад» таким образом. Нередко люди цитируют части аятов Корана, игнорируя их контекст и аяты, связанные с ними, для того, чтобы представить ислам воинственным и жестоким, а также для того, чтобы оправдать враждебное отношение и агрессию.

Это связано как с широким распространением общего невежества среди немусульман в отношении ислама, так и с тенденцией рассматривать жестокое поведение групп и отдельных лиц, причисляющих себя к мусульманам и заявляющих об исламской повестке дня, как в целом репрезентирующее ислам. Популярному представлению о джихаде как о «священной войне» также способствует растущая волна антиисламской пропаганды со стороны различных псевдоученых⁴⁰.

К сожалению, такое неверное толкование встречается не только среди немусульман. Некоторые из тех, кто причисляют себя к мусульманам, помогают увековечить это недоумение, активно поддерживая акты терроризма и насилия во имя ислама. И те, и другие поощряют подобную пропаганду и извлекают из нее выгоду, при этом предоставляя друг другу аргументы и оправдания для подобных убеждений и поступков. Пропагандисты изображают ислам сугубо жестоким, а боевики отвечают насилием на то, что они считают нападками на ислам. Среди подобных действий боевиков и речей, исходящих от пропагандистов, размывается всякий смысл слова «джихад» в том значении, в котором оно используется в Коране, а также теряется понимание того, как оно относится или не относится к вооруженным конфликтам. Сейчас перед нами стоит задача осуществить аутентичное толкование джихада, основанное на Коране, и определить, как это понимание регулирует его отношение к вооруженным конфликтам, чтобы на основе Корана сформулировать принципы того, что можно назвать «справедливой войной». Эти принципы делятся на две категории:

⁴⁰ Подробнее см. *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims*. Ed. Bostom A. New York: Prometheus Books. 2008; *Spencer R. Onward Muslim Soldiers: How Jihad Still Threatens America and the West*. Washington: Regnery Publishing Inc., 2003.

оправдание войны (*jus ad bellum*) и справедливое ведение войны (*jus in bello*).

В данной статье предлагается дословный и целостный анализ текста с современной точки зрения и с применением экзегетического принципа *тафсър ал-кур'ан би ал-кур'ан* (объяснение Корана с помощью Корана)⁴¹ и правоведческого принципа *ал-асл фӣ ал-каләм ал-хакӣка* (фундаментальное правило речи – буквальность),⁴² – применением без преломления Корана через призму истории и традиции. В настоящей работе будет проанализировано употребление в Коране слова «джихад» вместе с родственными словами того же корня (*дж-х-д*) и другими словами, которые влияют на понимание этого употребления, такими как *китāl* (борьба) и *харб* (война), для того чтобы выявить изложение принципов «справедливой войны» в Коране, которые одновременно смогут считаться и современными, и аутентичными. Целостное прочтение – это прочтение, при котором текст рассматривается как единое целое, а аяты анализируются в свете друг друга. Дословное и целостное прочтение – это прочтение, которое исходит из буквального смысла арабского текста и учитывает семантическое поле корня и различные морфологические и синтаксические аспекты, которые вносят вклад в смысл, а также способы использования слов этого корня в Коране и контекст, в котором используются эти конкретные слова. Предлагаемый подход исходит из предположения Фазлура Рахмана о том, что в Коране есть основополагающее единство и что все его слова и аяты

⁴¹ *Al-Sabuni M. A. Mukhtasar Tafsir Ibn Kathir. Vol. I, 28. Al-Muhaddith Program. II. 36. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.muhammadith.org/quran.html# Download>.*

⁴² *Al-Shami M. A. Al-Bahr al-Ra'iq. Ч. 1. 02. Al-Muhaddith Program. 11. 36 (CD).*

следует понимать лишь в связи с другими словами и ай-атами⁴³.

Анализ начнется с выявления каждого случая, когда указанные слова и родственные им однокоренные арабские термины используются в Коране. После выявления всех соответствующих терминов будет внимательно изучен контекст, в котором они используются.

Почему так важно искать точку зрения Корана на вопрос о джихаде? Во-первых, потому что мусульмане верят, что Коран – это Божественное писание и высший авторитет, определяющий убеждения и практику ислама. Все остальные источники основаны на нем и подчинены ему. Вопрос о том, может ли что-то считаться «исламским» или «неисламским», в первую очередь задается в Коране. Как правило, после ознакомления с текстом мусульмане обращаются к другим авторитетным источникам за разъяснениями и уточнениями. Толкование и разъяснение Корана, таким образом, начинается с самого Корана, исходя из идеи, что одни части Корана объясняют другие (*йуфассиру ал-Кур'āн ба 'духу ба 'дан*), или разъяснения Корана с помощью Корана (*тафсйр ал-Кур'āн би ал-Кур'āн*). Принципы, выработанные в ходе такого целостного анализа, могут быть использованы в сочетании с информацией из других источников, таких как пророческие предания (хадисы) и биографическая литература (*сйра*), с целью сформулировать жизнеспособные исламские ответы на современные ситуации.

⁴³ *Rahman F. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: University of Chicago Press. 1984. P. 2-3.*

ТЕРМИНОЛОГИЯ, СВЯЗАННАЯ С ВОЙНОЙ, В КОРАНЕ

Пожалуй, ни одна тема не вызывает столько недоразумений и неверных толкований, как позиция Корана по поводу сражений и войн. Для того чтобы изучить текст и определить его позицию по данному или любому другому вопросу, необходимо начать с изучения терминологии. Что именно и как говорится об этом в тексте? Когда в Коране говорится о борьбе, в нем не употребляется слово «джихад», вместо него Коран использует слово «*китāl*». В Коране нет понятия священной войны (*ал-харб ал-мукаддаса*) как такового. Хотя термин «джихад» часто понимается как относящийся к войне, Коран всегда использует его в гораздо более широком смысле. Когда в Коране речь идет непосредственно о войне, чаще всего используется термин *китāl*. Давайте теперь рассмотрим, как Коран использует каждый из этих терминов, при этом руководствуясь принципом *йуфассиру ал-Кур'ан ба 'духу ба 'дан*.

ДЖИХАД

Существительное «джихад» встречается в Коране всего четыре раза⁴⁴. Глагол *джāхада* (бороться, стремиться) в различных формах встречается 31 раз. Ни один из них не относится непосредственно к сражениям, не говоря уже о военных действиях. В 14 из 31 случаев, когда глагол *джāхада* встречается в Коране, он употребляется как обозначение усилий во имя Бога и используется в очень общем контексте как качество тех, кто веруют. Многие из этих аятов со-

⁴⁴ The Holy Qur'an (CD). Harf Information Technology. 2002. 8. 0. Поиск по запросу «*дж-х-д*».

держат практически идентичную формулировку: *аллазйна аману ва аллазйна хаджару ва джѣхаду фи сабили Аллѣх* (те, кто уверовали, кто испытали на себе тягости переселения, кто вели сражение (стойко держались и боролись) на пути Аллаха своим имуществом и жизнью)⁴⁵. В двух примерах рассказывается о том, как лицемеры ненавидят усилия на Божьем пути и любым образом стараются избежать их⁴⁶. Там, где Коран конкретно повелевает прикладывать усилия, нет никакого упоминания о войне⁴⁷. Аяты К. 29: 8 и К. 31: 15 разрешают верующим не подчиняться родителям, которые стремятся (*джѣхада*) заставить их придать Богу сотоварищей. Даже в таких обстоятельствах верующим предписывается быть внимательными и справедливыми по отношению к родителям. Взятые вместе, эти аяты показывают нам, что верующие должны быть готовы прилагать большие усилия на пути Божьем, используя свое имущество и самих себя. Эти усилия (джихад) могут как включать, так и не включать боевые действия.

Широкое, всеобщее использование слова «*джѣхада*» в Коране привело к тому, что классические мусульманские правоведы признали четыре вида джихада: джихад сердца, джихад языка, джихад руки и джихад меча. Первый из них, усилия по очищению своего сердца от влияния дьявола, считается великим джихадом. Джихад языка и руки понимается как убедительная миссионерская деятельность и совершение добрых дел, а джихад меча – как применение справедливого и необходимого насилия⁴⁸.

⁴⁵ К. 2: 218; К. 3: 142; К. 5: 54; К. 8: 72, 74, 75; К. 9: 16, 20, 44, 88; К. 16: 110; К. 29: 6, 69; К. 49: 15.

⁴⁶ К. 9: 81, 86.

⁴⁷ К. 5: 35; К. 9: 41, 73; К. 22: 78; К. 25: 52; К. 66: 9.

⁴⁸ *Khadduri M. War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955. P. 56-57.

Подобно классическим ученым прошлого, современные мусульманские ученые признают всеобщность и широту термина «джихад». Покойный египетский ученый, шайх Мухаммад ал-Газали, пишет в своем «Тематическом комментарии к Корану»:

В наше время джихад охватывает целый спектр деятельности, включая изобретательство, развитие и строительство на суше, в море и космосе. Он подразумевает исследования во всех областях, нацеленные на более широкое и глубокое понимание мира и всех связанных с ним явлений⁴⁹.

Таким образом, хотя применение справедливого и вынужденного насилия – это одна из специфических форм джихада, сам термин «джихад» не является синонимом борьбы. Сражение, которое ведется в соответствии с исламскими ценностями и идеалами, представляет собой лишь один из способов, с помощью которых отдельные люди и община могут отстаивать свои имущественные и личные интересы во имя Бога. Такая борьба относится к признанным видам джихада. Однако, когда в Коране речь идет о боевых действиях, используется слово *kitāl*, а не «джихад».

КИТЀЛ В КОРАНЕ

Как и слово «джихад», слово *kitāl* представляет собой отглагольное существительное, масдар, третьей формы⁵⁰.

⁴⁹ *Al-Ghazali M.* A Thematic Commentary on the Qur'an. Herndon, VA: The International Institute for Islamic Thought, 2000. P. 263.

⁵⁰ *Al-Kharaji M.* Lisan al-'Arab. Поиск по запросу «*kātala*». [Электронный ресурс]. URL: [http://www.alwaraq.net/ Core/AlwaraqSrv/Lisan-SrchOneUtf8](http://www.alwaraq.net/Core/AlwaraqSrv/Lisan-SrchOneUtf8).

Его корень – *к-т-л* – несет в себе основное значение – «становиться причиной смерти/умерщвлять». Третья форма добавляет значение «пытаться». Следовательно, «пытаться причинить смерть/убить» – это «сражаться/разить» (*кātала/йукāтилу*)⁵¹. Если в Коране «джихад» и связанные с ним термины носят довольно общий характер, то использование термина *китāl* гораздо более специфично. То внимание, которое Коран уделяет этой теме, говорит о том, насколько серьезно ислам относится к лишению жизни, даже к потенциальной возможности ее лишения.

Слова с корнем *к-т-л* встречаются 170 раз в 122 айатах Корана⁵². Из этих случаев само слово *китāl* (сражение) встречается 13 раз в 10 айатах, а родственное ему однокоренное существительное *кātала/йукāтилу* – 52 раза. Слово *кātала* (убивать) в различных спряжениях и вместе с отглагольным существительным (*катл*) встречается 98 раз в 77 айатах. В некоторых айатах встречаются оба слова. Частота, с которой корень встречается в Коране, является показателем серьезности отношения к лишению или попытке лишения человека жизни. Общее кораническое постановление об убийстве сформулировано в К. 17: 33: «Не отбирайте жизнь, которую Аллах сделал священной, если у вас нет на это права. Если кто-либо убит несправедливо, то Мы уже предоставили его правопреемнику полную власть (просить возмездия или прощения), но пусть он не превышает границ в возмездии за убийство. Воистину, ему будет оказана помощь (законом)».

⁵¹ *Wright W.* A Grammar of the Arabic Language. Beirut: Librairie du Liban, 1996. V. 1. P. 32D.

⁵² The Holy Qur'an (Harf Information Technology). Поиск по запросу «*к-т-л*».

Крайняя серьезность лишения человека жизни еще больше подчеркивается в К. 5: 32, где описывается реакция Бога на первое убийство, совершенное человеком, – убийство Каином Авеля:

По этой причине Мы предписали сынам Исраила: кто убьет человека не за убийство или распространение нечестия на земле, тот словно убил всех людей, а кто сохранит жизнь человеку, тот словно сохранит жизнь всем людям. Уже явились к ним Наши посланники с ясными знамениями, но многие из них после этого преступили границы дозволенного на земле (К. 5: 32).

Приравнивая несправедливое лишение жизни одного человека к убийству всего человечества, а спасение одной жизни – к спасению всего человечества, этот аят не оставляет никаких сомнений относительно ценности человеческой жизни. В нем также указаны условия, которые оправдывают лишение человека жизни: это совершение им убийства или же чудовищных злодеяний на земле. Отнятие чьей-то жизни при отсутствии одного из этих условий, согласно Корану, морально приравнивается к убийству всего человечества. Эта идея имеет чрезвычайно серьезные следствия для ведения войны и боевых действий.

Давайте теперь обратимся к кораническому рассмотрению боевых действий. Коран указывает на то, что сражаться следует при определенных обстоятельствах: «Предписано вам сражаться, хотя это вам и неприятно. Но может быть так, что вам не нравится вещь, благая для вас, и что вы любите вещь, которая плоха для вас. Аллах знает, а вы не знаете!» (К. 2: 216).

Коран также определяет, когда, где, почему, как и с кем дозволяется сражаться:

И сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто борется с вами. Но не преступайте пределов дозволенного. Аллах не любит преступающих пределы дозволенного! Сразите их там, где вы их обнаружили, выведите их оттуда, откуда они изгнали вас. Смута и гонения хуже убийства. Но не боритесь с ними у Священной мечети, кроме как если они (первыми) начнут сражаться с вами там. Но если они начнут сражаться с вами, то и вы сражайте их: таково воздаяние тем, кто отрицает веру (К. 2: 190-191).

К. 8: 30 предлагает более конкретную картину поведения, оправдывающего борьбу с врагом: «...неверующие ухищрялись, чтобы заточить, убить или изгнать вас (из вашего дома)». Аят 56 той же суры добавляет нарушение договоров к списку подобных поступков: «Ты заключаешь с ними договор, но всякий раз они нарушают этот договор и не страшатся (Аллаха)». К. 22: 39-40 предоставляет дальнейшее разъяснение:

Дозволено тем, против кого сражаются, (сражаться), потому что с ними поступили несправедливо. Воистину, Аллах способен помочь им. (Они) были несправедливо изгнаны из своих жилищ (только за то), что говорили: «Наш Господь – Аллах». Если бы Аллах не удерживал одних людей другими, то были бы разрушены кельи, церкви, синагоги и мечети, в которых премного поминают имя Божье. Аллах непременно помогает тому, кто служит Его (делу). Воистину, Аллах – Всесильный, Могущественный (Способный воплотить Свою волю) (К. 22: 39-40).

Все эти аяты устанавливают общий принцип борьбы в ответ на агрессию, а также четкий запрет агрессии со сторо-

ны мусульман: «*йукāтилūнакум ва ла та‘таду инна Аллāха ла йухиббу ал-му‘тадйна*» («Но не преступайте пределов дозволенного. Аллах не любит преступающих пределы дозволенного!»; К. 2: 190). Это подтверждается непосредственно следующими за ним аятами: «Но если они прекратят, то Аллах – Всепрощающий, Всемилосердный! Сражайтесь с ними, пока не исчезнут гонения и смута, и не восторжествует справедливость и вера в Аллаха. Но если они прекратят, то нет враждебности, кроме как по отношению к тем, кто притесняет других» (К. 2: 192-193).

Однако борьба не ограничивается самообороной, но также включает защиту других, как указано в К. 4: 75: «И почему бы вам не сражаться на пути Аллаха и ради слабых, больных (и подавленных) мужчин, женщин и детей, которые говорят: „Господь наш! Выведи нас из этого города, жители которого являются беззаконниками. Назначь нам от Себя покровителя и назначь нам от Себя помощника?“»

Таким образом, Коран указывает, с кем следует сражаться, и подробно описывает их конкретные поступки, которые оправдывают борьбу с ними. Эти же условия повторяются на протяжении всего Корана во всех его обсуждениях *китāл*. Эти аяты ясно показывают, что цель борьбы, с точки зрения Корана, заключается не в завоевании и обращении людей, а в защите мусульманской общины от агрессии тех других, кто нападают первыми, а когда заключают договоры, нарушают их и нападают на мусульман из-за их религии. Такое понимание еще больше подтверждается положениями К. 60: 9, которые гласят: «Аллах запрещает вам дружить только с теми, которые сражались с вами из-за (вашей) религии, выгоняли вас из ваших жилищ и способствовали вашему изгнанию. А те, которые берут их себе (в помощники и покровители), являются (таким образом) беззаконниками».

Взяты вместе, айаты, которые мы обсудили, закладывают основу принципиального взгляда на войну, в которой насилие применяется только в ответ на агрессию или угнетение, а военные действия прекращаются, как только агрессия или угнетение заканчиваются: «Сражайтесь с ними, пока не исчезнут гонения и смута, и не восторжествует справедливость и вера в Аллаха...» (К. 2: 193), «Если они склоняются к миру, ты (тоже) склоняйся к миру и уповай на Аллаха. Воистину, Он – Слышащий, Знающий (обо всем)» (К. 8: 61)⁵³. Популярный аргумент против такого толкования текста основан на утверждении, что такие айаты, как К. 22: 39-40 и К. 2: 190, были отменены так называемым айатом меча К. 9: 5. Сторонники этого аргумента обычно ссылаются на ту часть айата, в которой говорится: «...разите многобожников, где бы вы их ни обнаружили...», утверждая, что это отменяет все другие айаты, которые, как кажется, ограничивают сражения с немусульманами и их убийства. Тем не менее этот аргумент представляется сомнительным по двум очень важным причинам.

Во-первых, как ясно показал Джон Бартон, среди мусульманских ученых, как в прошлом, так и в настоящем, нет согласия относительно природы отмены, а также относительно особенностей отменяющего и отменяемого айатов⁵⁴. Однако более важным для настоящего обсуждения представляется тот факт, что буквальное прочтение айата К. 9: 5 в окружающем контексте показывает, что его смысл совпадает с тем, что можно найти повсюду в Коране.

Сура 9 начинается с продолжительного обсуждения сражений и договоров. В первом айате многобожники предупреждаются о том, что их договоры с мусульманами расторг-

⁵³ К. 8: 39, 61.

⁵⁴ *Burton J. The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation.* Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1990.

гнуты: «Аллах и Его Посланник (свободны) от договоров, заключенных с многобожниками» (К. 9: 1). Аят К. 9: 4, однако, разъясняет, что расторжение договоров не распространяется на всех тех многобожников, которые заключили договоры с мусульманами: «Но отказ от договоров) не относится к тем многобожникам, с которыми вы заключили договор и которые после этого ни в чем его не нарушили и никому не помогали против вас. Соблюдайте же договор с ними до истечения его срока. Воистину, Аллах любит богобоязненных».

Приведенный выше аят непосредственно предшествует так называемому аяту меча, который, как утверждают некоторые, отменяет другие аяты и призывает мусульман убивать всех неверующих, где бы они ни находились. Расторжение договоров, упомянутое в аяте К. 9: 1, может показаться подтверждением такого заявления. Однако в аяте К. 9: 4 делается явное исключение. Договоры не расторгаются с многобожниками, которые не нарушили свои договоры. Аят К. 9: 6 также ставит под сомнение утверждения о значении так называемого аята меча.

Аят К. 9: 6 повелевает: «Если же какой-либо многобожник попросит у тебя убежища, то предоставь ему убежище, чтобы он мог услышать Слово Аллаха. Затем доставь его в безопасное место, потому что они люди, у которых нет знаний». Таким образом, и предыдущий аят, якобы отменяющий любую умеренность в сражениях и убийствах неверующих, и аят, следующий за ним, предполагают нечто совершенно иное. Более того, это еще не конец дискуссии. Аят К. 9: 7 возвращается к теме соблюдения договоров: «Пока они верны вам, вы также будьте верны им. Воистину, Аллах любит праведных». Аяты К. 9: 12-13 проливают свет на истинную проблему: «Если же они нарушат свои клятвы после заключения договора и станут посягать на вашу

религию, то сражайтесь с предводителями неверия, поистине, для них нет клятв. Быть может, тогда они прекратят. Неужели вы не сразитесь с людьми, которые нарушили свои клятвы и вознамерились изгнать Посланника? Они начали первыми. Неужели вы боитесь их? Вам надлежит больше бояться Аллаха, если вы веруете!»

Эти айаты повторяют и конкретизируют настроения, выраженные в К. 2: 190: «И сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто борется с вами. Но не преступайте пределов дозволенного. Аллах не любит преступающих пределы дозволенного!» Следовательно, эта концепция подтверждается и развивается в суре 9 и на протяжении всего остального текста Писания, а не отменяется.

Использование одних частей Корана для объяснения других в связи с борьбой (джихад) и сражением (*китāл*) делает понятными четыре общих принципа. Первый заключается в том, что борьба иногда бывает необходимой, даже если это не нравится людям (К. 2: 216). Тем не менее, несмотря на необходимость борьбы, она также строго регламентирована. Это приводит ко второму принципу: агрессия неприемлема. За повелением сражаться с теми, кто сражается с вами (2: 190), сразу же следует повеление не нападать; важность ненападения еще больше подчеркивается заявлением о том, что Бог не любит агрессоров.

Помимо однозначного запрета на агрессию со стороны мусульман, Коран также предусматривает определенные действия, которые оправдывают применение насилия мусульманами. Они подробно изложены и повторяются на протяжении всего текста, начиная с самых первых айатов, предположительно посвященных вопросу борьбы, в суре 22 и заканчивая последним, явленным в суре 9. Они составляют основу третьего принципа: насилие оправдано лишь в ответ на конкретные акты несправедливости, такие как на-

падение на людей и преследование их за веру, нарушение договоров и выселение людей из их домов без справедливой причины. Аяты К. 4: 74-75 также свидетельствуют о том, что мусульмане могут сражаться не только от своего имени, но и от имени других людей, которые ищут помощи против несправедливости и преследований. Четвертый ключевой принцип заключается в необходимости прекращения борьбы, когда те, кто совершил акты агрессии и несправедливости, прекращают творить зло и начинают стремиться к миру⁵⁵.

Таким образом, четыре ключевых принципа гласят:

- 1) борьба иногда бывает необходимой;
- 2) агрессия запрещена;
- 3) сражаться стоит в ответ на конкретные виды агрессии и несправедливость;
- 4) борьба должна прекращаться, если исчерпываются причины для нее и агрессоры начинают стремиться к миру.

Эти принципы сформировали бы опирающуюся на Коран структуру, в рамках которой мусульманские ученые могут разработать подробную теорию оправдания войны и ее справедливого ведения в наши дни с учетом деталей Сунны Пророка, а также современных политических и социальных реалий.

⁵⁵ К. 2: 193; К. 8: 61.

Часть II

РЕЛИГИОЗНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ И КОРАН

ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Религиозное многообразие столь же старо, сколь и человеческая история. От древних обитателей пещер до обществ великих империй Китая, Индии, Ирана, Египта и Вавилона религия как стремление человека к божественному проявлялась в разнообразных языках, религиозных практиках, мифах и ритуалах. В действительности в этих и многих других культурах религия была первоисточником цивилизации⁵⁷.

Религию также можно рассматривать, по крайней мере в ее литературных, художественных и философских проявлениях, как продукт культуры. Таким образом, плюрализм и разнообразие религий являются отражением плюрализма и разнообразия культур и цивилизаций. В этой статье я сначала дам религиозное и философское определение

⁵⁶ Настоящая статья в разных формах публиковалась в следующих изданиях: *Islam and Pluralism // Encounters*. September, 1997. Vol. 3, no. 2. P. 103–118; *Islam and the Challenge of Religious Pluralism // Global Dialogue*. Winter, 2000. Vol. 2, no. 1, P. 53–64; *Religious Pluralism and The Challenges of Inclusivism, Exclusivism and Globalism: An Islamic Perspective // Sumartana et. al. Commitment of Faiths: Identity, Plurality and Gender*. Yogyakarta, Indonesia: Institute of DIAN/Interfidei. 2002.

⁵⁷ Подробнее о роли религии в становлении человеческих цивилизаций см.: *McNeill W. H. The Rise of the West: A History of the Human Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

плюрализма. Затем я попытаюсь контекстуализировать его в истории цивилизаций Ближнего Востока. Наконец, я рассмотрю религиозный плюрализм в Коране. Я убежден, что кораническое мировоззрение с его акцентом на многообразии расовых и культурных особенностей людей, а также их врожденной способности познавать и верить в Бога признает разнообразные религии человечества как Божественно предопределенные пути к этой конечной цели⁵⁸.

ЧТО ТАКОЕ ПЛЮРАЛИЗМ?

Лексическое значение слова «плюрализм» – множественность, в противоположность единичности. Кроме того, плюрализм подразумевает различие, а значит, и разнообразие. С богословской точки зрения выражение «религиозный плюрализм» следует отличать от религиозного эксклюзивизма, с одной стороны, и религиозного инклюзивизма, с другой. Хотя сторонники этих двух соперничающих идеологий религиозного плюрализма отстаивают его как религиозный феномен, на самом деле они отрицают или, по крайней мере, стремятся сделать его бессмысленным с теологической точки зрения.

Эксклюзивизм подразумевает, что истина, а следовательно и путь к спасению, только одна. Кроме того, она также ограничивается только одной истинной религией и считается прерогативой одного и только одного религиозного сообщества. Эксклюзивизм имеет моральные, теологические и философские последствия. С философской точки зрения он сводит истину к одной системе верований и ценностей, а с моральной и богословской точек зрения он в конечном

⁵⁸ Эта человеческая способность называется в Коране *фитра* Аллах, непорочная природа Божьего творения. См. К. 30: 30, к которому мы вернемся позже в этом обсуждении.

итоге обрекает все другие конфессии на явные заблуждения в нынешнем мире и на погибель в мире грядущем.

В трех ближневосточных, или так называемых авраамических, религиозных традициях эксклюзивизм в той или иной форме остается основополагающим постулатом. В иудейской традиции он выражен в учении об избранном народе, с вытекающими из этого моральными, политическими и богословскими последствиями. Конечно, древние пророки выступали против исключительного национализма, который питал отвращение к другим народам и обрекал их на состояние полной ничтожности в глазах Бога. Иудейский эксклюзивизм в значительной степени оставался эксклюзивизмом безразличия к тому, что можно назвать языческими религиями и системами верований.

Хорошо известная эксклюзивистская христианская доктрина, сформулированная североафриканским теологом Киприаном Карфагенским в третьем веке, «*salus extra ecclesiam non est*» («вне Церкви нет спасения»),⁵⁹ представляла собой характерную черту богословия католической церкви, по крайней мере до Второго Ватиканского собора. Тем не менее, как мы увидим в дальнейшем, Ватиканский собор принял инклюзивистскую теологию, которая отрицала подлинную значимость других религий, отличных от христианства.

Кораническое утверждение: «Если кто желает иную религию, помимо ислама (смирения с волей Аллаха), это никогда не будет принято от него, и в Грядущей жизни он окажется

⁵⁹ См. *Eliade M. Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishers. 1987. Vol. 2. Electronic ed. prod. by Infobases Inc, Provo, Utah. SV Cyprian. Для современной протестантской защиты христианского эксклюзивизма см.: *Plantinga A. Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism // Meeker K., Quinn P. The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. New York: Oxford University Press, 1999. P. 172–192.

среди потерпевших урон» (К. 3: 85)⁶⁰ – выражает эксклюзивистский взгляд на религию, но только в том случае, если термин «ислам» понимается узко, исключительно как институционализируемая религия. Если же его понимать как обозначение человеческого отношения к полной покорности Богу (ислам), то тогда речь идет не о религиозных институтах, а об идеальных отношениях между Богом и людьми, которые выходят за рамки всех религий, включая ислам⁶¹.

Противоположностью эксклюзивизма выступает инклюзивизм. Инклюзивизм – это современная и в основном западная гуманистическая христианская теологическая концепция, принимающая различные формы. Одной из таких форм может служить вера в то, что, хотя именно моя религия есть единственный путь к спасению, нравственные женщины и мужчины с чистой совестью, даже если они атеисты, достигнут спасения, будучи анонимными членами моего религиозного сообщества.

Известный немецкий теолог Карл Ранер (1904–1984) ввел термин «анонимные христиане», чтобы сформулировать теологию христианского инклюзивного спасения⁶². В этом он вторит декларации Второго Ватиканского собора *Nostra aetate* и Догматической конституции о Церкви (*lumen gentium*). Конституция гласит:

⁶⁰ К. 3: 19. Более подробные мнения толкователей Корана по поводу этих аятов см.: *Ayoub M. The Qur'an and Its Interpreters: The House of 'Imran*. Albany: State University of New York Press, 1992. Vol. 2. P. 56, 66, 240–243.

⁶¹ Хорошее рассмотрение термина «ислам» в Коране и экзегетической традиции см.: *Smith J. An Historical and Semantic Study of the Term Islam as seen in a Sequence of Qur'an Commentaries*. Missoula, Montana: Scholars Press for Harvard Theological Review, 1975.

⁶² Ранер развил свою идею в сложную теологию спасения через крест Христа. См.: *Rahner K. Theological Investigations*. 23 vols. London, Baltimore and New York, 1961–1992. В особенности важны тома 14 и 16.

А те, кто не по своей вине не знает Евангелия Христова и Его Церкви, но все же ищет Бога искренним сердцем и под воздействием благодати стремится исполнять своими делами Его волю, познаваемую голосом совести, могут обрести вечное спасение⁶³.

Ранер отстаивал правоту своей богословской концепции всеобщего спасения через искупительную смерть Христа на том основании, что она фактически согласуется с богословием Второго Ватиканского собора. Но если Второй Ватиканский собор подразумевает при этом наличие веры в Бога, сколь бы ошибочной она ни была, то Ранер сделал вечное спасение доступным всем достойным мужчинам и женщинам с чистой совестью, пусть даже они атеисты. Следует отметить, что его теология спасения в конечном итоге противоречит христианскому учению о первородном грехе и необходимости спасения и искупления через веру в крест Христов.

Религиозный плюрализм, как уже отмечалось, – это признание множественности и разнообразия религий в качестве естественного или Богом уготованного явления. Однако для того, чтобы религиозный плюрализм служил значимой основой конструктивного диалога между последователями различных религий, все религии или, по крайней мере, все теистические религии, должны быть признаны правомерными путями к истине или высшей реальности. Далее следует согласиться с тем, что последователи каждой религии имеют право считать свою собственную веру истинной для себя. Поскольку, кроме того, потребность в вечном спасении в той или иной форме присуща, по крайней мере, всем крупнейшим религиям, ни один

⁶³ Догматическая конституция о Церкви. № 16.

путь не должен быть привилегированным в качестве единственного пути к спасению.

Можно утверждать, что признание равной истинности всех крупнейших религий в конечном итоге приведет к религиозному релятивизму, или относительности истины. Поэтому некоторые выдвигают идею суперрелигии как объединяющего духовного видения всех религий. Эта точка зрения в конечном счете представляет собой еще одну форму инклюзивизма, которая сводит все религии к одной воображаемой идеальной вере⁶⁴. В Коране и Новом Завете часто утверждается, что Бог говорил с каждой общиной или нацией на ее родном языке посредством череды пророков и мудрецов⁶⁵. Все основные религии утверждают, что истина едина, и она превосходит человеческое понимание. Но поскольку целью всех религий является поиск истины, все они должны быть путями к этой цели, ибо «...Аллаху мы принадлежим, и к Нему надлежит наше возвращение» (К. 2: 156).

РЕЛИГИОЗНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ В ДРЕВНЕМ ИРАНЕ И СРЕДИЗЕМНОМОРЬЕ

Период с VIII по III век до нашей эры можно считать осевым временем религиозного и философского творчества в сильно разобщенных областях всех существовавших тогда

⁶⁴ Глубокое рассмотрение различных подходов к религиозному плюрализму, а также проблемы религиозного релятивизма см.: *Hick J. An Interpretation of Religion; Human Responses to the Transcendent*. 2nd edn. London and New Haven: Palgrave Macmillan and Yale University Press. 2005.

⁶⁵ См. К. 10: 47; К. 4: 41 и К. 16: 36. Также см. Библию Де. 2: 1–11, 1 Т. 2: 4 и Ер. 1: 1.

цивилизаций⁶⁶. В этот период произошло становление китайской философии в ее даосской, конфуцианской и прочих формах. В Индии наблюдался духовный рост, великие мудрецы сформулировали в Упанишадах прочную мистическую монистическую философию, которая вытеснила несколько примитивную ведическую религию. И в Индии же Будда «запустил колесо дхармы» своей моральной философией страдания и спасения, бросив вызов огромному индуистскому пантеону с его авторитарным священством.

В древнем Израиле возникло пророческое движение с его мессианскими надеждами и идеями всеобщего спасения. Голоса Амоса, Михея, Иеремии и других призывали к социальной справедливости и поклонению ЙХВХ [Яхве] как верховному Господу всех народов.

Первым авторитетным человеком, признавшим и поощрявшим религиозный плюрализм, был Кир Великий, основатель Персидской империи в V в. до н. э. Кир основал империю, которая простиралась от Ирана до Центральной Азии, Египта, Ирака, Сирии, Палестины и даже Европы. Эта великая империя не имела себе равных до возвышения мусульманской империи после смерти пророка Мухаммада и особенно после ее колоссального расширения в 711 г. н. э.

Кир стремился почитать всех божеств своего царства. Он позволил своим иностранным подданным вернуться на свои земли, поклоняться своим богам и молиться за его успех и процветание. Так, он разрешил иудейским изгнанникам вер-

⁶⁶ Это понятие было впервые введено Карлом Ясперсом в его работе «Смысл и назначение истории»: *Jaspers K. The Origin and Goal of History*. New Haven: Yale University Press. 1953. Подробное обсуждение этого важного периода в развитии человеческой цивилизации и роли ислама в этом развитии, см. *Hodgson M. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago and London: University of Chicago Press. 1974. Vol. 1.

нуться в Иудею и восстановить Иерусалимский храм ЙХВХ, их Бога. За это автор второй части книги Исая оказал ему честь, назвав слугой ЙХВХ⁶⁷ или мессией.

Следующим создателем великой империи был Александр Македонский (356–323 гг. до н. э.). Александр был не только великим завоевателем, но и философом. Согласно классической исламской агиографии, он был даже пророком^{68*}.

Александра можно считать отцом классических цивилизаций иудаизма, христианства и ислама. С появлением Александра мы наблюдаем сознательную попытку навязать единую цивилизационную структуру по крайней мере территории Средиземноморья, включая Западную Европу, Ближний Восток и Северную Африку. Речь идет об эллинистической цивилизации с ее богатым религиозным и философским наследием, в частности платоновским и аристотелевским философским и научным мировоззрением.

В этих эллинистических рамках мистический культ Митры, а также присущее религиям древнего Ирана дуалистическое мировоззрение, которое выражалось в вечной борьбе добра и зла, света и тьмы, стали мощным гностическим

⁶⁷ См. *Gershevitch I. The Cambridge History of Iran, Volume 2; The Median and Achaemenian Periods. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.* Также см. Библию, Ис. 44: 27-28; Ис. 45: 1-3; Ис. 45: 12-14; 1X. 36: 21-23; Ез. 1: 1-9; Ез. 3: 6-8; Ез. 5: 12-17; Ез. 6: 2-4.

⁶⁸ Мусульманская агиография отождествляла Александра с пророческой фигурой Зу ал-Карнайн из К. 18: 83-98.

* Вопрос о личности Зу ал-Карнайна по-прежнему окутан тайной. Исламская экзегеза также подвергла серьезной критике попытки выдвинуть гипотезу о приравнивании Зу ал-Карнайна к Александру Македонскому. Очевидно, что Александр Македонский не был монотеистом. Согласно Британской энциклопедии, а также другим источникам, к концу своей жизни Александр «похоже, стал убежден в реальности собственной божественности и требовал ее признания другими... симптом растущей мании величия». См.: *The New Encyclopedia Britannica. USA: 1989. 15th edn. Vol. 13. P. 247. – Примеч. изд.*

движением, которое угрожало раннему христианству и оказало на него глубокое влияние. Влияние этих гностических философий на все три монотеистические религии Ближнего Востока неоспоримо. Менее значимыми в долгосрочной перспективе были мистерии Исида и Осириса в Египте, а также дельфийские и другие греческие мистерии, которые процвели в этот культурно-религиозный период становления западной цивилизации.

Можно утверждать, что осевое время, упомянутое ранее, достигло кульминации при Александре Македонском. С приходом Александра было положено начало цивилизационному синтезу, который, начавшись с подъема христианства и манихейства, достиг кульминации в исламе. Поэтому период от Александра до Мухаммада можно рассматривать как еще одну важную эпоху в истории формирования цивилизаций иудаизма, христианства и ислама.

Иисус и Павел отвергли узконаправленную иудейскую веру, к которой они оба принадлежали. Новая универсалистская вера, которую они основали, резко контрастировала с традиционным ограниченным иудейским взглядом на религию и культуру. Более того, с самого начала христианство бросило вызов греческой мудрости и египетской религиозности, а вскоре и вовсе вытеснило их.

Христианство, впрочем, не искоренило греческую философию до конца, а впитало ее как основу своей теологии. Что касается эллинизированных египетских и других мистических культов, то они сохранились в христианской агиографии и народной набожности. В повествовании о рождении Иисуса присутствуют как Египет, так и Восток – скорее всего, Иран. Например, считается, что восточные мудрецы, пришедшие в поисках божественного ребенка, нового царя, были магами или зороастрийскими жрецами. Этот рассказ должен был подтвердить, что это

смирненное дитя, лежавшее в скромных яслях, было Христом Царем⁶⁹.

Религия всегда ассоциировалась с властью и покорностью. В Христе-царе, который был положен в скромные ясли, было достигнуто окончательное примирение между двумя враждующими египетскими богами Гором и Сетом, представленными соответственно быком и ослом. Более того, благодаря этому эллинистическому синтезу христианство воплотило универсалистское видение древнееврейских пророков в послание спасения для всего человечества.

Примечательно, что первым послехристианским религиозным авторитетом, признавшим множественность и единство религий, был другой иранец, вавилонский пророк Мани. Человек, который в III веке представил еще одно видение единства всех религий, не смог реализовать его в новой религиозной системе. Он потерпел неудачу, потому что манихейство, которое было еще одной иранской дуалистической верой, отрицало единство творения под властью одного суверенного, всемогущего и мудрого Бога. Единство творения под началом верховного божественного существа по сути своей было посланием Заратустры, пророка древнего зороастризма, более поздним искажением которого стало манихейство. Это послание также распространяли многие греческие философы, в частности Плотин. С точки зрения ислама можно утверждать, что Плотин с его мистической верой в единый божественный источник бытия был пророком в период между Иисусом и Мухаммадом. Однако это не означает, что объяснение добра и зла, данное Мани, было быстро забыто. Напротив, манихейство оказало глубокое и продолжительное влияние на религиозную мысль и благочестие Европы и Ближнего Востока.

⁶⁹ См.: Библия, Мф. 2: 1–12.

Мани провозгласил универсальную религию света и спасения. Он стремился представить себя как последнего посланника Бога, а свою религию – как синтез зороастризма, буддизма и христианства. Однако по иронии судьбы этот великий религиозный гений закончил свою жизнь весьма трагично, и его религия стала считаться великой ересью как христианами, так и мусульманскими теологами и ересиографами⁷⁰.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ В КОРАНЕ

Среди всех священных писаний теистических религий Коран уникален тем, что излагает свое мировоззрение в контексте божественного единства и человеческого разнообразия, включая множественность религий. Более того, он рассматривает обилие религий как одно из знамений (*āyāt*) Бога, второе по важности после «сотворения небес и земли»⁷¹. Коран не опровергает напрямую обоснованность и истинность какой-либо религии. Скорее, он рассматривает отдельных людей и народы, их веру (иман) или отказ от веры (куфр) в Бога, свидетельствование (шахада) о Его единстве (таухид) и признание ответственности человечества перед Ним в Судный день.

Коран представляет свой взгляд на религиозный плюрализм в несколько прогрессивной манере. Вначале он просто перечисляет религии, известные слушателям Пророка, и оставляет вопрос об их истинности на усмотрение Бога в Судный день. В нем говорится: «Те, которые уверовали (в Коран), а также иудеи, сабии, христиане, зороастрийцы многобожники – поистине, Аллах рассудит между

⁷⁰ Для получения краткой справки о жизни и смерти Мани и его религии см.: *Encyclopedia of Religion*, sv *Mani*.

⁷¹ К. 30: 22. Также см. К. 2: 213 и К. 5: 48.

ними в День суда. Ведь воистину, Аллах является Свидетелем всякой вещи» (К. 22: 17). Следует отметить, что в рассматриваемом аяте сначала перечисляются сторонники легитимных религий, а затем упоминаются те, кто связывают других существ или вещи с поклонением Богу, как люди, не имеющие легитимной религии.

В Коране изложены четыре основных принципа, которые необходимы для утверждения истинности любой религии. Во-первых, истинная религия должна быть закреплена в богооткровенном писании или священном законе (шариат). Во-вторых, она должна утверждать абсолютное единство Бога (таухид). В-третьих, она должна исповедовать активную веру в Бога и Судный день. Наконец, она должна способствовать праведной жизни (*ихсān*). На основе этих четырех принципов Коран утверждает истинность веры мусульман, иудеев, христиан и сабиев⁷².

Следует отметить, что, хотя священное писание, или богооткровенная книга, имеет первостепенное значение для истинности религии, оно не считается единственным критерием, по которому следует судить о религиозной общине. В то время как иудеи, христиане и мусульмане относятся к людям Писания, у сабиев, возможно, писания не имелось. Также не ясно, были ли они истинными монотеистами, поскольку, по имеющимся сведениям, они почитали звезды. Однако они признавали божественного творца, на основании чего Коран включает их в число людей, верующих в Бога. Отсюда можно сделать феноменологический вывод,

⁷² См. *Ayoub M. A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue*. Ed. Omar I. A. New York: Orbis Books. 2007. P. 17–30. Более подробное обсуждение этих четырех принципов с точки зрения сравнительного религиоведения можно найти в моей оригинальной лекции, на которой в значительной степени основана эта статья, из архива ИИТ за лето 2008 г. [Электронный ресурс]. URL: www.iiit.org.

что сабийская вера может духовно предвосхищать истину в религиях непророческой мудрости, таких как индуизм, буддизм и религии Китая и Японии.

Можно также утверждать, что Коран подтверждает веру в любую книгу, которую Бог ниспослал или мог ниспослать⁷³. Это означает, что, подобно множественности религий, множественность священных писаний безгранична. Например, зороастрийцы во времена мусульманского владычества собрали внушительный канон священных книг, который, по их утверждениям, восходит к их древним мудрецам-пророкам⁷⁴.

Примечательно, что сам Пророк наделил их статусом людей Писания в своем повелении: «Следуйте в отношениях с ними сунне (практике) людей Писания»⁷⁵. Точно так же знаменитый юный полководец Умаййадов Мухаммад ибн ал-Касим распространил этот же статус на индусов после завоевания долины Инда в 711 году.

Коран утверждает, что он был ниспослан как книга, подтверждающая все предыдущие писания, но особенно Тору, Псалтирь и Евангелие. Таким образом, требование Писания понятно, и поэтому оно опущено в следующем, ключевом для нашего обсуждения айте. Подтверждаются три оставшихся принципа, в которых Коран объемлет собой принадлежность ко всем религиям.

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

⁷³ См. *Rahman F.* Major Themes of the Qur'an. 2nd edn. Minneapolis: Bibliothica Islamica, 1994. P. 162.

⁷⁴ *Muller M.* Sacred Books of the East. Oxford: Oxford University Press, 1897. Vol. 47. Pahlavi Texts, Part 5: Marvels of Zoroastrianism.

⁷⁵ *Al-Jazari M.* Jami' al-usul fi ahadith al-Rasul. Ed. Al-Arnaut A. Q. 2nd edn. Beirut: Dar al-fikr, 1983. Vol. 2. P. 660: 1161.

лаха и Последний день, кто творит добро, получают свою награду у их Господа, не будет у них ни страха, ни печали⁷⁶ (К. 2: 62 и К. 2: 69).

Этот аят имеет решающее значение по нескольким причинам. Во-первых, он дважды встречается в Коране – в начале и в конце пребывания Пророка в Медине, т. к. сура 2 стала первой важной сурой, которая была явлена в Медине, а сура 5 была явлена до суры 9, которая стала последней важной сурой, ниспосланной Пророку. Таким образом, необходимо убедительно доказать, что этот аят не может быть отменен, как считают многие классические и современные правоведы и толкователи Корана. Это объясняется тем, что отмена применяется только к законотворческим аятам, а данный аят относится к повествовательным*.

Обсуждаемый аят важен еще и потому, что он не ограничивает веру и воздаяние за нее людьми Писания. Уже отмечалось, что у сабиев, возможно, не было священного Писания⁷⁷. Тем не менее они включены в число тех, кто удо-

⁷⁶ Об обсуждении религиозной идентичности сабиев в тафсире см.: *Ayoub M. The Qur'an and its Interpreters*. Albany: State University of New York Press, 1984. Vol. 1. P. 109-110.

* Отмена в Коране – это щепетильный вопрос. Подробное и комплексное описание проблемы отмены в Коране см.: *Khan I. A. Theory of Abrogation: A Critical Evaluation*. Research Management Centre, International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur, 2006. Также см. *Alalwani T. J. Nahwa mawqif Qur'ani min al-naskh* [К коранической позиции по отмене]. Египт: Maktabah al-shorouk al-dawliyyah, 2007. Доктор Таха Алавлани полностью отвергает концепцию отмены в этом труде. – *Примеч. изд.*

⁷⁷ Двухтомный знаменитый ересиографический труд Мухаммада ибн Абд ал-Карима аш-Шахрастани «*Ал-Милал ва ан-нихал*» существует во многих изданиях. Например: *Al-Shahrastani M. Al-Milal wa an-nihal*. Beirut: Mu'assasat al-kutub al-thaqafiyyah, 1994. См. главу о сабиях в первом томе.

стоитя Божьей награды за свою веру. Идентичность сабиев всегда была предметом дискуссий. Шахрастани в своей книге «*Ал-Милал ва ал-нихал*» («Книга о религиях и сектах») описывает две секты сабиев. Речь идет о религиозных сабиях Ирака и философских сабиях Харрана на севере Сирии. Несмотря на то, что религиозные сабии, о которых мы здесь говорим, признавали единого божественного творца, у них, вероятно, не было священной книги, и они почитали звезды, как и вавилоняне до них. Тем не менее они включены в число людей, верующих в Бога.

При тщательном герменевтическом анализе этого айата можно выявить еще два важных положения. Первое заключается в том, что как множественность религий и священных писаний, так и их тесная взаимосвязанность являются очевидными. Несмотря на то, что Коран ограничивает понятие «люди Писания» иудеями и христианами, в нем говорится о неопределенном количестве пророков и посланников, направленных Богом в качестве проводников и увещателей для каждого народа или общины. На основании этого коранического утверждения мусульмане, как уже отмечалось, распространили это обозначение на зороастрийцев и даже индусов. Любая другая община, которая могла бы обоснованно претендовать на обладание священным писанием, была бы включена в этот список. Второй момент заключается в том, что утверждение «все, кто верит в Аллаха и Последний день, кто творит добро» представляет собой универсальный критерий Божьей милости, не зависящий от религиозной принадлежности.

Согласно изложенным выше принципам, религиозная принадлежность сама по себе не может считаться гарантией достижения рая. Религии, основанные на Священных Писаниях, являются важной основой правовой и социальной идентичности, но они должны существовать в более высо-

кой сфере искренней веры и праведных дел. Бог обращается к мусульманам и людям Писания с предупреждением:

Ни посредством ваших мечтаний, ни посредством мечтаний людей Писания этого (не достичь). Кто творит зло, тот получит за него воздаяние и не найдет для себя вместо Аллаха ни покровителя, ни помощника. Если кто совершает некоторые из праведных поступков, – мужчины или женщины – и имеют веру, то они войдут в Рай, и не будет к ним ни малейшей несправедливости⁷⁸ (К. 4: 123-124).

Таким образом, мы убеждаемся в том, что критерием достижения благосклонности Бога служат не религиозная принадлежность, не класс или пол, а вера и добрые дела.

Множественность религий и священных писаний происходит в конечном счете из огромного количества пророков и посланников, которые следовали друг за другом, от Адама до Мухаммада, в великом вселенском шествии. На основании утверждения Корана: «Мы направили тебя с истиной добрым вестником и предостерегающим увещателем, и нет ни одного народа, среди которого не жил бы предостерегатель (в прошлом)» (К. 35: 24)⁷⁹, – более поздняя исламская традиция оценивает число пророков в сто двадцать четыре тысячи. Далее в Коране утверждается, что Бог не посылал посланника к общине иначе, как на ее родном языке, чтобы тот мог разъяснить ей Божьи повеления и запреты⁸⁰.

⁷⁸ Это основной принцип Корана. См., например, К. 2: 177, где вера в Бога, Его откровения и пророков, а также такие человеческие добродетели, как щедрость, стойкость и соблюдение заветов, названы истинными признаками праведности.

⁷⁹ См. также К. 40: 78, где ясно утверждается множественность верований.

⁸⁰ См. К. 14: 4 и К. 10: 47.

История человечества, согласно этому кораническому мировоззрению, есть пророческая история. Пророческая история в действительности представляет собой историю Божьего руководства человечеством через миссию Его пророков и посланников. Более того, Божественное руководство обетовано беспечному человечеству, нуждающемуся в напоминании о его изначальном завете с Богом.

В Коране Бог рассказывает нам, что в первобытные времена, когда человечество все еще пребывало в состоянии потенциальных возможностей, называемом традицией «миром частиц» (*'ālam az-zarra*), Бог произвел из чресел детей Адама их потомство и сделал их свидетелями самим себе. Он сказал им: «Разве Я – не ваш Господь (Который оберегает и хранит вас)?» Они сказали: «Да, мы свидетельствуем». Бог затем предупредил человечество: «(Это) для того, чтобы в День воскрешения вы не говорили: „Мы не знали этого“» (К. 7: 172). Человек в этом изначальном божественном завете должен словом и делом утверждать верховную власть единого Бога. Роль Бога же заключается в том, чтобы вывести человечество из тьмы беспечности (*гафла*) к свету веры в Него.

Бог впервые возобновил этот завет с Адамом и его супругой, после того как они лишились райского блаженства в результате первого акта беспечности человека, сначала в Своих словах: «Уйдите (из Рая) все! И когда к вам явится от Меня руководство, то тем, кто пойдет за Моим руководством, не будет ни страха, ни печали» (К. 2: 38)⁸¹. Затем Бог возобновлял этот завет с каждым пророком до прихода в мир последнего из них, Мухаммада.

Коран представляет религию как таковую в двух различных, но взаимосвязанных аспектах. Первый – это инсти-

⁸¹ Подробное изложение истории об оплошности Адама и Божьем прощении см.: *Ayoub M. The Qur'an and Its Interpreters. Vol. 1. P. 83–93.*

туционализованные религии, такие как ислам, христианство и иудаизм. Они представляют собой свод законов и ритуалов поклонения, которые дают их последователям правовую и социальную идентичность иудеев, христиан и мусульман. Все три традиции в идеале должны составлять основу того, что Коран называет «*миллат абикум Ибрāхим*» (религия отца вашего Ибрахима), который называл всех своих детей мусульманами. Институционализованные религии людей являют собой необходимое средство и рамки того внутреннего измерения, которое они представляют.

Коран называет это внутреннее измерение фитрой, или первозданным естеством всех творений Божьих. Коран отождествляет это божественное начало с прямой (*кайй-им*) верой: «*Обрати же свой лик к напрямую к Богу, будучи приверженцем чистой веры [ханйфан]. Такова сущность [фитра], с которой Аллах сотворил людей. Нет изменения (для) сотворенного Аллахом. Такова правая, прямая вера, но большинство людей не знают этого*» (К. 30: 30)⁸².

Эта чистая богосотворенная сущность – врожденная способность познавать Бога и верить в Него, с которой рождается каждый человек. Это значит, что каждый ребенок рождается чистым и готов заново подтвердить изначальный завет Божий: «Разве Я – не ваш Господь?» Эта врожденная способность познать Бога реализуется человеческим разумом без посторонней помощи, как это было в случае с Ибрахимом, который сначала принял светящуюся звезду за своего Господа, сказав, когда она зажглась: «Это мой Господь!» Когда же она закатилась, он сказал: «Я не люблю

⁸² Считается, что Пророк утверждал, что каждый ребенок рождается с этой богоданной фитрой, а затем его родители воспитывают его или ее иудеем, христианином или магом. См.: *Ibn Hanbal A. Musnad Ibn Hanbal*. Ed. Ahmad Muhammad Shakir. Cairo: Dar al-Hadith, 1995. Ed 1. Vol. 7. P. 33: 7182.

тех, кто закатывается». Когда он увидел восходящую луну, то сказал: «Это мой Господь!» Когда же она закатилась, он сказал: «Если мой Господь не наставит меня, то я точно стану одним из заблудших людей». Когда он увидел восходящее солнце, то сказал: «Это мой Господь! Он больше (всех остальных)». Когда же солнце зашло, он сказал: «О мой народ! Я непричастен к вашей (вине) приобщения сотоварищей (*муширикйн*) Аллаху» (К. 6: 76–79)⁸³.

Этот двумерный взгляд Корана на религию никоим образом не подразумевает дихотомии или двойственности. Напротив, институционализируемая религия сама по себе установлена Богом как инструмент реализации внутреннего измерения веры и праведной жизни. Бог говорит об этом в Коране:

Мы ниспослали тебе Писание с истиной, подтверждающей предшествующие Писания, и для того, чтобы оно сохраняло их. Суди же их согласно тому, что ниспослал Аллах, и не потакай их желаниям, уклоняясь от явившейся к тебе истины. Каждому из вас Мы установили закон и путь. Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, но (Его замысел в том), чтобы разделить вас и испытать тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он поведаст вам о том, о чем вы спорите⁸⁴ (К. 5: 48).

В этом аяте прежде всего говорится о том, что экзотерическое измерение религии должно отражать ее внутрен-

⁸³ Эта человеческая способность познать Бога без помощи разума была признана как древними, так и классическими философами и теологами. Мусульманские богословы называют ее «путем друга (*халил*) Бога», т. е. Ибрахима.

⁸⁴ Это тема неоднократно повторяется в Коране.

нее измерение в свершении добрых дел. Во-вторых, следует уважать различия между Божьими законами, которые Он установил для разных народов, и не допускать конфликтов. И наконец, истина об этих различных божественных устройствах будет познана только в Судный день, когда Бог известит все сообщества верующих обо всех их религиозных различиях. Перефразируя Святого Павла, можно сказать, что пока мы видим все через тусклое стекло, но затем мы сможем узнать вещи такими, какие они есть⁸⁵. В этой связи нам следует избегать превращения наших религиозных разногласий в религиозные конфликты, ведя диалог в смиренности и стремлении к лучшему пониманию. Затем же Бог, Истинный (*ал-хакк*), явит нам истину во всей ее полноте.

Коран не только признает религиозное многообразие и плюрализм, но и устанавливает принципы, которые должны регулировать межрелигиозные отношения. В первую очередь он призывает к уважению и защите всех святынь. Бог сказал: «...Если бы Аллах не удерживал одних людей другими, то были бы разрушены кельи, церкви, синагоги и мечети, в которых премного поминают имя Божье...» (К. 22: 40)⁸⁶. Пророк сам применил этот принцип, разрешив представителям христиан из Наджрана молиться в своей мечети. Он пошел еще дальше, призвав их и мусульман к тому, чтобы прийти «к единому слову для нас и для вас»⁸⁷. Потребовалось четырнадцать веков, чтобы мусульмане обновили этот призыв, а некоторые христиане и иудеи прислушались к нему.

Коран предписывает мусульманам вести диалог с иудеями и христианами самым справедливым образом. В нем

⁸⁵ См. Библию, 1К. 13: 12.

⁸⁶ Также см. К. 24: 36.

⁸⁷ См. К. 61–64. Также см. *Ayoub M. The Qur'an and its Interpreters. Vol. 2. P. 187–208.*

изложены как нормы этикета, так и богословские принципы диалога:

Если вступаете в спор с людьми Писания, то ведите его наилучшим образом. Это не относится к тем из них, которые поступают несправедливо. Скажите: „Мы уверовали в то, что ниспослано нам [в Коран], и в то, что ниспослано вам [Тора и Евангелия]. Наш Бог и ваш Бог – один, и мы смиренны пред Ним»⁸⁸ (К. 29: 46).

Какова же тогда конечная цель межконфессионального диалога с точки зрения Корана? Можно надеяться, что несколько следующих выводов дадут предварительные ответы.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Из предшествующего обсуждения можно сделать вывод, что ни Коран, ни пророческая традиция не требуют от иудеев и христиан, чтобы они отказались от своей религиозной идентичности и стали мусульманами, за исключением случаев, когда они добровольно принимают такое решение. В основе этой религиозной свободы в исламе лежит категорическое утверждение Корана: «И да не будет никакого принуждения в религии». Это категорическое повеление, а не простое утверждение факта.

Второе. Коран и пророческая традиция предписывают мусульманам, а также последователям других конфессий вести содержательный диалог, сотрудничать и достигать согласия по основополагающим принципам. Это то, что

⁸⁸ Также см. К. 49: 13, где содержится призыв ко всем народам и племенам человечества ближе узнавать друг друга посредством диалога.

Коран называет «единым словом для нас и для вас» между мусульманами и людьми Писания о том, что они не будут поклоняться никому, кроме Бога, не будут приобщать Ему никаких сотоварищей и не будут считать друг друга господами наряду с Аллахом (К. 3: 64)⁸⁹. Этот важный призыв к единству веры во всем разнообразии религий гораздо более актуален для нашего времени, чем во времена Пророка и его народа. Он выходит далеко за рамки вопроса о том, действительно ли христиане поклоняются своим монахам или нет. Один из сподвижников Пророка, ‘Ади ибн Хатим, который ранее был христианином, сказал Пророку: «Но ведь иудеи и христиане не поклоняются своим раввинам и монахам». Пророк сказал: «Разве они не издают для них законы, а они не принимают их законодательство?» Это приравнивается к поклонению им⁹⁰. Данный вывод объясняется тем, что поклонение в исламе – это послушание, и если человек повинуетя кому-либо, кроме Бога, то это равносильно поклонению какому-либо авторитету вместо Бога.

В этой связи важно отметить, что караизм, движение в иудаизме, возникшее после ислама, можно рассматривать как ответ на этот призыв. Караимское движение и по сей день призывает других евреев вернуться к закону Божьему, открытому в Торе, и отвергает раввинистический иудаизм. Именно этим раввинистическим иудаизмом был озабочен Коран, и с ним с тех пор борется мусульманская община.

Иудаизм в том виде, в котором он наблюдается уже почти 2000 лет, является раввинистическим иудаизмом. Хотя раввинистический иудаизм неразрывно связан совместно

⁸⁹ Знаменательно, что этот призыв к диалогу последовал за единственным бурным спором, который Пророк вел с христианами. Эти дебаты упоминаются в аяте *мубāхала*, или аяте взаимного проклятия К. 3: 61. См.: *Ayoub M. The Qur'an and its Interpreters. Vol. 2. P. 188–206.*

⁹⁰ *Ayoub M. The Qur'an and its Interpreters. Vol. 2. P. 205–207.*

с библейской религией, последняя была полностью вытеснена первым. Возможно, именно этим объясняется призыв Корана к людям, изучающим Тору, выносить суждения по тому, что Бог открыл в ней. По этой же причине Коран призывает людей Евангелия судить по тому, что Бог открыл в нем (К. 5: 44 и К. 5: 47).

В той степени, в какой восточные христиане более, чем другие народы, по крайней мере во времена ниспослания Корана, пытались согласовать свою веру в Бога с нравственной жизнью и смирением перед Ним, они считаются «ближайшими друзьями» мусульман⁹¹. Эти особые отношения с христианами не закрывают двери для диалога с другими религиозными общинами. На самом деле, юридическое обозначение *ахл ал-китāб* (люди Писания) было довольно изменчиво. Оно стало охватывать все больше и больше общин по мере того, как мусульмане узнавали все больше и больше религиозных традиций.

В завершение: в чем же тогда заключается вызов, который Коран бросает нам сегодня? Вызов состоит в том, чтобы все мы верили в Бога и соревновались друг с другом в праведных делах. Из этого вытекает, что все верующие люди должны уважать друг друга и верить во все Божьи откровения.

Коран дарует последователям ислама, христианства и иудаизма не только великий вызов, но и превосходное обещание. Обещание заключается в следующем:

Если бы они руководствовались Тауратом, Инджилем и Откровением, что было ниспослано им от их

⁹¹ Благочестие и смирение этих христиан с восхищением описаны в Коране (См. К. 5: 82–85). Также см. *Ayoub M. Nearest in Amity: Christians in the Qur'an and Contemporary Exegetical Tradition // Journal of Islam and Christian-Muslim Relations*. July, 1997. Vol. 8, no .2. P. 145–164; *Ayoub M. A Muslim View of Christianity*. P. 187–208.

Господа, то они питались бы от того, что над ними, и от того, что у их ног. Среди них есть умеренная община, но многие из них следуют скверным путем (К. 5: 66)⁹².

⁹² Это означает, что они будут есть и пить от щедрот неба благодаря дождю и богатому урожаю земли.

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ КОРАНА В СРАВНЕНИИ С ИУДЕО-ХРИСТИАНСКИМ ПИСАНИЕМ. МУСУЛЬМАНСКИЙ ВЗГЛЯД НА УНИВЕРСАЛЬНОЕ И ЧАСТНОЕ В ПИСАНИЯХ

ВВЕДЕНИЕ

Мусульмане верят, что Коран и предыдущие иудео-христианские священные писания представляют собой само слово Божье (*калām Аллах*). Они утверждают, что эти писания посылались на протяжении всей истории человечества, еще до Мухаммада, «как с универсальным, так и с особым руководством, направляющим человеческую жизнь для достижения божественной цели на земле»⁹³. Универсальное руководство предназначено для того, чтобы обеспечить обращение напрямую ко всем людям, в то время как конкретное руководство, согласно исламской традиции, связано с конкретными духовными и мирскими делами, предназначенными для определенного народа под предводительством Божьего пророка⁹⁴. В данной статье рассматривается, по-

⁹³ *Sachedina A. A.* The Nature of Scriptural Reasoning in Islam // The Journal of Scriptural Reasoning. April, 2005. Vol. 5. No. 1. P. 1.

⁹⁴ *Ibid.*

чему мусульмане считают Коран главным (*мухаймин*) Священным Писанием («всеобщим»), в то время как иудео-христианские писания представляют собой «частные» писания. Анализ различных аятов Корана обеспечит методологию, которая будет использована для применения различных подходов в данном исследовании.

В рамках первого подхода будет рассмотрена идея единства всех богооткровенных писаний в соответствии с мусульманской теологией. С его использованием будут изучены аяты К. 42: 13; 3: 95; 2: 130–33 и 22: 78, демонстрирующие, что иудаизм, христианство и ислам имеют один и тот же источник Божественного откровения, а их первоначальные формы можно считать одной религией, а не просто частью религиозной традиции. Эти аяты помогают объяснить, как каждая авраамическая религия разделяет ядро общего содержания религиозных и этических учений, при том что они расходятся во времени и пространстве, особенно в том, что касается их доктрин и догм.

В рамках второго подхода будет изучено представление об истинной религии в мусульманской мысли. Для дальнейшего объяснения этой идеи будут рассмотрены различные герменевтические труды об аятах К. 3: 19 и К. 3: 85, которые поддерживались мусульманскими экзегетами с первых дней ислама до настоящего времени. При этом будет подчеркнута обоснованность иудаизма и христианства в соответствии с исламским видением, а также будут исследованы богословские споры между классическими и современными мусульманскими учеными по поводу коранических аятов К. 2: 62 и К. 5: 69.

В рамках третьего подхода будет изучена концепция «Главного Богооткровенного Писания», которая упоминается в аятах Корана К. 4: 163 и К. 5: 48, а также ее связь с утверждением, что откровение Пророка было продол-

жением вдохновения, ниспосланного ранее предыдущим пророкам авраамических религиозных групп. Кроме того, я рассмотрю, как такое кораническое откровение, воспринимаемое в качестве «универсального» явления, повлияло на мусульманские представления о классификации иудео-христианских религий как «особых». Чтобы дополнительно объяснить эту концепцию, я проанализирую, как в аяте К. 5: 48 утверждается, что «окончателность» пророческой традиции зашифрована в Ветхом и Новом Заветах. Анализ аята К. 6: 92 также показывает, что более ранние Священные Писания были на самом деле посланы людям Книги (*ахл ал-китāб*), что подтверждает концепцию «завершенности». Подход исследует кораническую концепцию конца циклов откровения после того, как универсальное пророчество достигло своего завершения, и демонстрирует универсальность пророчества Мухаммада в соответствии с аятами К. 5: 3 и К. 33: 40. Это также подчеркивает мнение о том, что, хотя все народы получили пророков с конкретными посланиями-писаниями, которые отличаются своими «детальями» и/или ритуалами, все они глубоко укоренены в мировоззрении абсолютной покорности (ислама) всех творений воле Создателя.

I. СУЩНОСТНОЕ ЕДИНСТВО ВСЕХ БОГООТКРОВЕННЫХ ПИСАНИЙ

Идея единства богооткровенных писаний уходит своими корнями глубоко в раннюю историю религий. В исламе, согласно аяту К. 42: 15, идея веры во все ниспосланные книги становится символом вероучения. Многие коранические аяты, например, такие как К. 43: 4; К. 13: 39 и К. 56: 78, указывают на то, что «все Священные Писания проистека-

ют из единого источника, небесного архетипа, называемого Матерью Книги (*Умм ал-китāб*), а также Сокровенной книгой (*Ал-Китāб ал-Макнūн*), и все они представляют собой части этого единого источника»⁹⁵. Поскольку эти Священные Писания «универсальны и идентичны, все люди обязаны исповедовать все послания Божьи»⁹⁶. Действительно, сам Коран указывает, что: «Он узаконил для вас в религии то, что заповедал Нуху, и то, что Мы внушили тебе в Откровении, и то, что Мы заповедали Ибрахиму, Мусе и Исе...» (К. 42: 13)⁹⁷.

Таким образом, Коран, а в особенности его повествования о предыдущих пророках, представляет для мусульман главный теологический источник единства богооткровенных писаний, в котором пророки занимают главенствующее положение. По этой причине пророк Мухаммад и все мусульмане обязаны быть в первых рядах тех, кто верит в пророчество Нуха, Ибрахима, Мусы и Исы и в истинность принесенных ими Священных Писаний, не проводя между ними никакого различия. Кроме того, айаты К. 2: 136; К. 2: 285 и К. 3: 84 настаивают на том, что мусульмане не должны делать различий между пророками и что каждому из них было даровано Божье руководство. Джомье утверждает: «Коран очень уважительно отзывается о более ранних писаниях, передаваемых посланниками Бога. Долг мусульманина – верить в эти писания и посланников Божьих»⁹⁸.

⁹⁵ *Rahman F.* Pre-foundations of the Muslim Community in Mecca // *Studia Islamica*. 1976. No. 43. P. 10.

⁹⁶ *Rahman F.* Major Themes of the Qur'an. Minneapolis: Bibliotheca Islamica inc., 1989. P. 163.

⁹⁷ В данной работе я буду использовать перевод Корана, выполненный Йусуфом Али. [Электронный ресурс]. URL: http://www.searchtruth.com/chapter_display.php?chapter=42&translator=2&mac=

⁹⁸ *Jomier J.* The Bible and the Qur'an. Trans. Arbez E. P. San Francisco: Ignatius Press. 1964. P. 19.

Однако критическое исследование герменевтических работ по айатам Корана показывает, что мусульманские экзегеты вели различные споры по этому богословскому вопросу и уровню его понимания в средневековом исламе. В действительности, большинство экзегетов подчеркивали единство богооткровенных писаний трех авраамических вероисповеданий, доказывая утверждение о том, что каждое из них включает в себе основные положения, по сути схожие с теми, что содержатся в других.

Кроме того, немало внимания и сил богословы уделяли объяснению того, что пророческие повествования каждой традиции получили одно и то же откровение из одного и того же источника. Своими работами эти ученые хотели продемонстрировать, что такое единство Священных Писаний указывает на то, что духовное измерение, в котором жил каждый из этих пророков, может фактически считаться одним и тем же. Другими словами, они стремились показать, что каждая авраамическая религия имеет общее религиозно-этическое ядро, несмотря на то, что они расходятся во временных и пространственных рамках, особенно что касается их доктрин и догм.

С точки зрения мусульман, такие айаты Корана, как К. 42: 13; К. 3: 95; К. 2: 130–33 и К. 22: 78 подтверждают, что иудаизм, христианство и ислам «имеют общий ствол Божественного откровения, и их первоначальные формы можно считать не только одной религиозной традицией, но и единой религией»⁹⁹. Например, в Коране упоминаются Тора (писание, ниспосланное Богом израильтянам через Мусу) и Евангелие (*Инджйл*), переданное Иисусом тем иудеям и прочим людям, которых позже стали называть христианами. Кроме того, в айатах К. 87: 18-19 упоминаются более ран-

⁹⁹ *Dirks J. F. The Abrahamic Faiths: Judaism, Christianity, and Islam: similarities and contrasts. Maryland: Amana publications. 2004. P. 27.*

ние свитки Ибрахима и Мусы, в которых утверждается, что «с тех пор, как в Коране начинают упоминаться более ранние пророки, становится ясно, что Пророк убежден в тождественности своего послания с их посланием»¹⁰⁰. Однако Рахман подчеркнул, что «там, где термин „свитки“ использовался для обозначения богооткровенных текстов, в иных случаях он применяется непосредственно к небесному архетипу всех откровений»¹⁰¹.

Исторически сложилось так, что большинство мусульманских толкователей утверждали, что на протяжении всего Макканского периода «слово “Писание” использовалось и применялось почти исключительно к книге Мусы»¹⁰². При толковании айата К. 2: 213 ат-Табарси и другие мусульманские комментаторы заявили, что термин *kitāb* «относится либо к Торе и Евангелию, в которых объясняется Коран, либо к ним обоим, что означает, что Коран включает в себя как Тору, так и Евангелие»¹⁰³. Другие, в том числе Ибн Касир, высказали мнение, что под этим подразумевается «сохранившаяся Скрижаль Завета»¹⁰⁴. Например, согласно ал-Куртуби: «Бог обещал людям Писания, что Он ниспошлет Мухаммаду книгу»¹⁰⁵. Позднее современные исследования Священных Писаний показали, что термин ал-*kitāb* (книга) «часто используется в Коране не для обозначения какого-либо конкретного писания, а как общий термин, обозначающий всю совокупность богооткровенных писа-

¹⁰⁰ *Rahman F.* Pre-foundations of the Muslim community in Mecca. P. 9.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.* P. 9.

¹⁰³ *Al-Tabarsi A. A.* Majma‘ al-bayan fi tafsir al-Qur’an. 10 vols. Beirut: Dar maktabat al-hayat, 1996. Vol. 1. P. 77-78.

¹⁰⁴ *Ibn Kathir Al-Dimashqi A.* Tafsir al-Qur’an al-‘azim. 4 vols. Beirut: Dar al-fikr, 1970. Vol. 1. P. 69-70.

¹⁰⁵ *Al-Qurtubi A. A.* Al-Jami‘ li ahkam al-Qur’an. 10 vols. Cairo: Dar al-kitab al-‘Arabi, 1967. Vol. 1. P. 158.

ний»¹⁰⁶. Семантически, утверждает Мадиган, основополагающий для *kitāb* символический образ таков:

...для того, чтобы обратиться к текущей ситуации и преобладающему вопросу. Это божественное/пророческое обращение носит название *Kitāb* не из-за своей формы (которая остается устной, текучей и отзывчивой), а из-за своего происхождения и из-за своей природы как сообщения (*н-з-л, в-х-й*) Божьего знания (*'-лм*) и ясное изложение (*б-й-н*) Божьих повелений (*х-к-м*)¹⁰⁷.

Однако мусульмане понимали эти термины в соответствии со смыслом, который вкладывают в них экзегеты, представившие разнообразные толкования. Тем не менее мусульмане считают все эти Священные Писания словом Божиим, пришедшим из одного богооткровенного источника, и верят, что каждое из них подтверждает истинность предшествующих. МакОлифф заявляет: «По крайней мере, теоретически, расхождений в содержании этих откровений быть не может, потому что все они исходят из одного источника»¹⁰⁸. Согласно К. 29: 46, все мусульмане и люди Писания верят в одного и того же Бога и поклоняются Ему, пусть даже они могут расходиться во мнениях относительно того, как концептуализировать этого единственного Бога.

Западные ученые, с другой стороны, прибегли к иному методологическому анализу для объяснения единства богооткровенных писаний. Под этим единством подразуме-

¹⁰⁶ *Rahman F.* Pre-foundations of the Muslim community in Mecca. P. 111.

¹⁰⁷ *Madigan D.* The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture. Princeton University Press, 2001. P. 164.

¹⁰⁸ *McAuliffe J. D.* Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis. New York: Cambridge University Press, 1991. P. 108.

вается отнюдь не единство в кораническом смысле этого термина, то есть продолжение первоначального откровения, но единство в том смысле, что исламские ссылки на иудейские и христианские элементы рассматривались как результат взаимодействия с представителями этих верований, что приводило к сближению между ними. Сосредоточив внимание на истории и хронологическом порядке айатов Корана, большинство западных ученых ограничились изучением этого явления только на его теологическом уровне, в годы проповеди пророка Мухаммада в Макке и Медине. Они утверждали, что в первые дни проповеди пророк (относительно отрывков из Корана) упоминал некоторых более ранних пророков, некоторых арабских пророков (например, посланных к племенам 'Ад и Самуд), а также библейских фигур, таких как Иса и другие новозаветные личности (например, Марьям). Эти фигуры «не упоминаются в течение первого макканского периода, но появляются начиная со второго и далее, в то время как Евангелие упоминается в Макке лишь единожды»¹⁰⁹. Западные ученые утверждают, что это указывает на то, что в течение первых четырех лет своего пророческого пути пророк Мухаммад не имел связи с более ранними священными писаниями. С другой стороны, они также утверждают, что он рассматривал ислам «с точки зрения более ранних библейских религий»¹¹⁰.

Кроме того, они утверждают, что позиция Корана по отношению к старым писаниям носила довольно общий характер и начала «становиться более определенной только тогда, когда Мухаммад вступил в контакт с иудеями Медины»¹¹¹. Объясняя айаты К. 87: 18-19, западные ученые указывают, что в Коране далее говорится более подробно о

¹⁰⁹ *Rahman F.* Pre-foundations of the Muslim Community in Mecca. P. 9.

¹¹⁰ *Jomier J.* The Bible and the Qur'an. P. 20.

¹¹¹ *Ibid.*

свитках Ибрахима и Мусы. Они утверждают, что в макканский период Коран «не пытается проводить различие между иудеями и христианами. Он не использует эти слова, хотя и ссылается на Моисея и Иисуса, но говорит при этом о сынах Исраила. Таким образом, еще нет вопроса о Торе или Евангелии, есть лишь о Писании или книге (*kitāb*)»¹¹². Например, Рахман ссылается на общее утверждение нескольких западных ученых, таких как Снук-Хюргронье, Теодор Нольдеке и Фридрих Швалли, которые утверждают, что в начале своей проповеди в Макке:

... пророк Мухаммад был убежден, что донесет до арабов то же послание, которое христиане получили от Иисуса, а евреи от Моисея и т. д., и против арабских язычников он уверенно апеллировал к «людям знания»... которых нужно просто спросить, чтобы получить подтверждение истинности его учения¹¹³.

Иными словами, считается, что пророк Мухаммад был убежден в том, что он несет арабам то же самое учение, которое предшествовавшие ему пророки несли своим общинам.

Исторически западные ученые придерживались утверждения, что содержание и уроки этих коранических отрывков были преобразованы посредством откровения в течение первого макканского периода. С богословской точки зрения Рахман отсылает к этому феномену, чтобы критиковать идею, говоря, что эти отрывки Корана связаны с повествованиями предыдущих пророков, которые «становятся многочисленными, более подробными и повторяются в Коране. Не может быть никаких сомнений в том, что Пророк слышал эти истории во время бесед с некими неизвест-

¹¹² Ibid.

¹¹³ *Rahman F. Pre-foundations of the Muslim Community in Mecca. P. 5.*

ными людьми, и сами жители Макки не преминули указать на это»¹¹⁴. Тем не менее западные ученые настаивали на том, что эти отрывки ниспосылались пророку Мухаммаду, находившемуся под влиянием непосредственного религиозного опыта общения с иудеями и христианами Аравийского полуострова.

Развивая мысль, западные ученые утверждают, что в мадинский период, поскольку «иудеи и христиане отказались принять его [Мухаммада] в качестве пророка, он начал апеллировать к образу Авраама, которого он отделил от иудаизма и христианства, утверждая его исключительно для ислама и связывая свою общину непосредственно с ним»¹¹⁵. Указывая на аят К. 3: 67, который описывает возникновение мусульманской общины Мадины как отдельного от иудейской и христианской общин образования, западные ученые утверждают, что:

...люди Писания не признают его. Поэтому он должен искать для себя авторитет, неподвластный их контролю, который в то же время не противоречил бы его собственным более ранним откровениям. Поэтому он цепляется за древних пророков, чьи общины не могут оказать ему сопротивления [т. е. тех, чьих общин больше не было: Авраама, Ноя и т. д.]¹¹⁶.

Однако основная проблема этих аргументов заключается в разделении хронологического исследования деятельности пророка Мухаммада и Корана на два отдельных периода – макканский и мадинский – практика, которую большинство современных ученых полностью одобряет. Критическое из-

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid. P. 10.

учение отрывков Корана, по словам Рахмана, «обнаруживает скорее постепенное развитие, определенный переход, где поздняя макканская фаза имеет принципиальное сходство с ранней мадинской фазой; более того, последнее можно явно узреть в первом»¹¹⁷. Итак, одним из важных событий в Мадине является следующее:

Более ранние Откровения, Тора и Евангелие, упоминаются поименно, тогда как в Макке на Евангелие почти не ссылаются (хотя, конечно же, Иисус и другие новозаветные личности там, безусловно, есть), а Откровение Моисея всегда называется «Книгой Мусы», которая неоднократно фигурирует как предтеча Откровения коранического¹¹⁸.

II. ПОНЯТИЕ ИСТИННОЙ РЕЛИГИИ

Исламская концепция прогрессивного откровения привела к идее существования «единой истинной религии». Кроме того, мусульмане утверждают, что историческое наследие в рамках пророческих традиций одинаково, несмотря на некоторые конкретные события, которые могут объясняться по-разному. Эти концепции обеспечили конкретное видение иудео-христианских священных писаний. Наиболее важным представлением, которое становится центральной темой мусульманского вероучения, является понятие истинной религии (*ад-дйн ал-хакк*). Мусульмане верят, что ислам – это *Дйн* Бога, «т. е. приверженность таухиду и нравственной жизни»¹¹⁹. Однако, хотя Идзуцу, объясняя се-

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ *Haddad Y.* The Conceptions of the Term Din in the Qur'an // *The Muslim World*. April, 1974. Vol. 64. P. 121.

мантический диапазон слова *Дйн*, заявляет, что «слово *Дйн* содержит среди прочих замечательный семантический элемент послушания (*tā'a*) и (*'ubūdiyya*)»¹²⁰, вместе с тем он заключает, что «слово *Дйн* имеет два важных значения, различимых в Коране: религия и суд»¹²¹. Другие ученые, такие как Уилфред Смит, предполагают, что слово религия (*дйн*) имеет два разных значения: один – религия как глубоко личное дело, а другой – религия в овеществленном смысле в качестве чего-то общего для сообщества¹²².

Однако мусульманские экзегеты, принадлежащие к разным школам мысли, представили пространные герменевтические работы о К. 3: 19 и К. 3: 85, нацеленные на то, чтобы понять значения терминов «ислам» и *дйн* и показать, как Коран концептуализировал понятие истинной религии в свете этих двух аятов. Например, ат-Табари и ат-Табарси объясняют аят «Поистине, религия у Аллаха – ислам...» (К. 3: 19) как дополнение свидетельства Аллаха. Соответственно, оба они предположили, что предыдущий аят и этот вместе будут гласить: «Нет бога, кроме Него, это свидетельство от Аллаха... Поистине, религия у Аллаха – ислам...» (К. 3: 18-19)¹²³. В этом контексте ат-Табари и ат-Табарси стремятся подчеркнуть, что «ислам как религия имеет непреходящий и возвышенный статус»¹²⁴. Более того, ат-Табари считал, что термины *дйн* и «ислам» имеют одно и то же значение, и полагал, что *дйн* в этом аяте «означает покорность и смирение, что

¹²⁰ *Izutsu T.* God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung. North Stratford: Ayer Company publishers inc., 1998. P. 220.

¹²¹ Ibid.

¹²² *Smith W. C.* The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind. New York: Macmillan, 1963. P. 51–53.

¹²³ *Al-Tabari A. J.* Jami' al-bayan 'an ta'wil ay al-Qur'an. 30 vols. Cairo: Dar al-ma'arif, 1969. Vol. 3. P. 35.

¹²⁴ *Ayoub M.* The Qur'an and its Interpreters: The House of Imran. Albany: State University of New York Press, 1992. Vol. 2. P. 62.

также применимо к термину ислам»¹²⁵. И наоборот, Ибн Касир утверждал, что значение, придаваемое термину «ислам», обозначает религию, заявляя, что «это заявление Бога о том, что у Него нет другой религии, которую Он принял бы от кого-либо, кроме ислама»¹²⁶. Кроме того, Ибн Касир объяснил значение термина «ислам», упомянутого в этих айатах, следующим образом: «Ислам означает следование за посланниками Бога в том, с чем Он посылал их во все времена до прихода пророка Мухаммада, печати пророков»¹²⁷. Поэтому Ибн Касир уточнил это значение термина «ислам», утверждая, что «Аллах закрыл все другие пути к Себе, кроме пути через Мухаммада. Таким образом, любой, кто встретит Аллаха после посланничества Мухаммада, следуя в этой жизни закону [шариату], отличному от Мухаммада, – это не будет принято»¹²⁸. Ибн Касир использовал общее значение термина «ислам», чтобы объяснить утверждение в аяте К. 3: 85, заявив: «Здесь соответствие словам Бога о том, что если кто желает иную религию, помимо ислама, это никогда не будет принято от него»¹²⁹.

Ибн Касир подкрепил свои идеи утверждением, что пророк Мухаммад на протяжении всей своей жизни «отправлял послания, призывающие к Богу всех людей, будь то короли, арабы, неарабы, люди Писания и неграмотные народы. Это он делал, повинувшись Божьему повелению»¹³⁰. Например, он приводит со слов Абу Хурайры, что Пророк сказал:

¹²⁵ *Al-Tabari A. J. Jami' al-bayan 'an ta'wil ay al-Qur'an*. Vol. 6. P. 273–276.

¹²⁶ *Ibn Kathir Al-Dimashqi A. Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Vol. 2. P. 22. Также см. *Ayoub M. The Qur'an and its Interpreters: The House of Imran*. Vol. 2. P. 62.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.* Vol. 2. P. 23.

«Клянусь Тем, в чьей длани моя душа, что любой, кто услышал обо мне из этой общины, христиан или иудеев, и не последовал за тем, с чем я был послан, – о, он будет из обитателей Ада». Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует!) также сказал: «Я был послан к красным и черным». А также сказал: «Каждый пророк был послан только к своему народу, а я был послан ко всему человечеству»¹³¹.

Кроме того, аз-Замахшари, представитель мутазилитской школы, предлагает собственную богословскую интерпретацию аятов К. 3: 19 и К. 3: 85, объясняя, что с богословской точки зрения кораническая фраза «Поистине, религия у Аллаха – ислам» представляет собой «дополнительный акцент на утверждении божественного единства из предыдущего аята. Бог, говоря „нет Бога, кроме Него“, провозглашает единство (таухид)»¹³². Он считает, что «его слова о справедливости [см. К. 3: 18: “Нет бога, кроме Него, это свидетельство от Аллаха, Его ангелов и обладающих знанием, стоящих твердо за справедливость”] провозглашают справедливость, поскольку он прибавляет, что истинная вера в Бога – это ислам. Он, несомненно, имел в виду, что ислам – это вера во всеобщую справедливость и единство, каковая и есть истинная вера в Бога»¹³³. Он заключает:

¹³¹ Ibid.

¹³² *Al-Zamakhshari A. M. Al-Kashshaf ‘an haqa’iq al-tanzil wa ‘uyun al-aqawil fi wujuh al-tafsir. 4 vols. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1966. Vol. 1. P. 344-345. Также см. Ayoub M. The Qur’an and its Interpreters: The House of Imran. Vol. 2. P. 68.*

¹³³ Ibid.

Любая другая вера, следовательно, не является для Него верой. Это также означает, что любой, кто придерживается антропоморфных взглядов на Бога или любых взглядов, подразумевающих антропоморфизм, таких как возможность видения (*ru'iyā*) Бога, или придерживается *джабр* (божественного детерминизма), который есть чистая несправедливость, не будет последователем истинной веры Бога, которая является исламом¹³⁴.

Согласно этой интерпретации, совершенно ясно, что толкование аз-Замахшари отражает его мутазилитский взгляд на Бога и ислам.

Ар-Рази исходя из этих аятов определяет термин *дйн* «как божественное воздаяние (*джазā'*) и покорность человека, поскольку она служит причиной воздаяния»¹³⁵. Он интерпретирует термин «ислам» как имеющий три значения:

Первое значение указывает на то, что переход в ислам подразумевает принятие покорности и послушания. Второе обозначает человека, вступающего в [состояние] мирное или безопасное (ислам). В-третьих, по словам Ибн ал-Анбари, мусульманин – это тот, кто искренен в своем поклонении Богу. Таким образом, ислам означает защищенность религии (*дйн*) и убеждения (*'акйда*) в Боге¹³⁶.

Однако ар-Рази толковал аяты К. 3: 19 и К. 3: 85 с другой точки зрения. Он буквально утверждал, что термин «ислам»

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ *Al-Razi F. A. Al-Tafsir al-kabir*. 17 vols. Beirut: Dar al-fikr. 1995. Vol. 4. P. 222-223.

¹³⁶ Ibid. P. 135.

не может служить синонимом термина *дйн* согласно аяту К. 49: 14:

Арабы пустыни говорят: «Мы веруем». Скажи: «Нет у вас веры, а вы только говорите: “Мы подчинили свою волю Аллаху”, ибо еще не вошла вера в ваши сердца. Но если вы будете повиноваться Аллаху и Его посланнику, то Он не умалит ни одного из ваших деяний, ибо Аллах – Милующий, Милосердный».

Он понял, что арабские бедуины, «кочевой народ, сказали: „Мы приняли веру“, а Бог сказал: „Вы не приняли веру, а говорите: "Мы стали мусульманами"“», что указывает на то, что термин ислам здесь имеет другое значение, чем *иман*¹³⁷. И хотя ар-Рази истолковал этот аят, чтобы показать, в чем, по его мнению, заключается разница между исламом и *дйн*, он затем делает вывод, что аяты К. 3: 19 и К. 3: 85 были объяснены мусульманскими экзегетами с точки зрения юридических обычаев или *урф*, а аят К. 49: 14 – только с точки зрения лингвистического принципа¹³⁸.

Ал-Куртуби, представляющий суннитскую ашаритскую школу мысли, обобщил коллективное мнение схоластических теологов относительно значений терминов «ислам» и *дйн*. Он попытался дать различные объяснения этим терминам, чтобы выявить правильное определение, которое можно было бы применить к обоим с точки зрения общепринятой шариатской практики и других теологических и лингвистических разработок. Ссылаясь на аят К. 49: 14, он определяет понятия *дйн* и «ислам» следующим образом: «*Дйн* в этом аяте означает послушание и религию (*мила*). Термин „ислам“ же используется для обозначения веры

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Al-Qurtubi A. A. Al-Jami' li ahkam al-Qur'an. Vol. 4. P. 43-44.

(иман) и актов послушания (*mā'ātm*)». Ал-Куртуби подкрепил свое утверждение, сказав, что «в первом значении термины “иман” и “ислам” различаются, когда они разъясняются аятом (К. 49: 14) и хадисом ангела Джибрила, в котором пророк Мухаммад спрашивает об исламе и имане»¹³⁹. Кроме того, во втором значении «эти два термина использовались как синонимы в соответствии с повествованием ‘Абд ал-Кайса»¹⁴⁰ и пророческим хадисом, в котором говорится, что «вера состоит из семидесяти двух аспектов...»¹⁴¹. Далее, в качестве третьего вывода ал-Куртуби утверждает возможность того, что «одно подразумевается под другим, как указано в аяте, где и согласие, и вера (иман), и действия (т. е. ислам) включены»¹⁴².

Истолковывая этот аят (К. 49: 14) в мистическом ключе, Ибн ал-‘Араби рассматривает истинную веру следующим образом: «Конечно, истинная вера в Бога – это божественное единство (таухид), которое Бог определил для Себя. Поэтому Его вера – это вера в отрешение от лиц или ликов (*вуджӯх*)»¹⁴³. Он полагает, что «это соответствует словам Авраама: „Я подчинил свой лик Аллаху“, – иными словами,

¹³⁹ Люди из племени ‘Абд ал-Кайс пришли к Пророку с острова Бахрейн в год покорения Макки. Они представляли арабское племя *Раби‘а*. Пророк повелел им верить в одного лишь Аллаха. Затем он спросил их: «Знаете ли вы, что такое вера?» Они ответили: «Бог и его посланник знают лучше». Он сказал: «Вы должны свидетельствовать, что нет бога, кроме Аллаха, и что Мухаммад – посланник Божий, регулярно поклоняться, давать обязательную милостыню и соблюдать пост в Рамадан. Также вы должны отдавать в виде милостыни пятую часть завоеванного». Этот хадис приводится в *Сахих ал-Бухари, Кутаб ал-иман*.

¹⁴⁰ *Al-Qurtubi A. A. Al-Jami‘ li ahkam al-Qur’an. Vol. 4. P. 43-44.*

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibn al-‘Arabi M. Tafsir al-Qur’an al-Karim. Ed. Ghalib M. Beirut: Dar al-Andalus, 1978. Vol. 1. P. 70. Также см.: Ayoub M. The Qur’an and its Interpreters: The House of Imran. Vol. 2. P. 70.*

¹⁴³ *Ibid.*

[он подчинил Аллаху] самого себя и все, что у него есть»¹⁴⁴. Ибн ал-‘Араби мистически интерпретирует аят К. 49: 14, говоря: «Я отделил свое „я“ от своего самомнения и таким образом достиг устранения (*фанā*) в Нем. Затем Бог повелел Своему любимому [Мухаммаду], да благословит его Аллах и приветствует, сказав: „Если же они будут спорить с тобой, то скажи: "Я вручил себя Богу, сам я и те, кто следует за мной"“»¹⁴⁵.

Классические шиитские тафсиры также дают комментарии к аятам К. 3: 19 и К. 3: 85. Согласно ал-Кумми, «ислам – это подчинение (*таслīm*) Богу и его друзьям (имамам, *авлийā*). Это также согласие или принятие (*тасдйк*). Бог также именовал иман *тасдйк*»¹⁴⁶. Совершенно очевидно, что ал-Кумми проводит различие между значениями этих двух терминов. Он подкрепляет свой тафсир ссылкой на предание, переданное от пятого имама Мухаммада ал-Бакира, который сам четко отстаивал разницу между иманом и исламом, заявляя: «Бог возвысил веру над исламом по положению»¹⁴⁷. Кроме того, согласно описанию термина «ислам», данному Али, повелителем правоверных (*амир ал-му’минин*), ал-Кумми был убежден, что «ислам – это *таслīm* (подчинение). *Таслīm* – это *йакйн* (абсолютная уверенность), а *йакйн* – это *тасдйк*. *Тасдйк* – это *икрāр* (исповедание веры). *Икрāр*, т. е. произнесение шахады, – это *идā*’ (исполнение долга перед Богом), а *идā*’ – это действие»¹⁴⁸. Он приходит к выводу, что «человек веры – это тот, кто принимает свою

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ *Al-Qummi A. H.* Tafsir al-Qummi. Ed. Al-Jaza’iri T. Najaf: Mat’a’at al-Najaf, 1967. Vol. 1. P. 99-100. Также см. *Ayoub M.* The Qur’an and its Interpreters: The House of Imran. Vol. 2. P. 70.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Ibid.

религию непосредственно от своего Господа. Ибо веру [правоверного] можно распознать по его действиям, а отказ от веры (*куфр*) со стороны отвергающего веру можно узнать по его отвержению (*инка̄р*)»¹⁴⁹.

Это теологическое объяснение термина «ислам» привело к тому, что современный шиитский мусульманский толкователь Мухаммад Хусайн Табатаба'и выдвинул утверждение, что большая часть этой суры была ниспослана в связи с людьми Писания, и связал прочтение этого айата (К. 3: 19) с контекстом всей суры, включающей айаты до и после него. Давая определение ислама, он утверждает, что «истинная вера в Бога – это та, в которой нет противоречия. Также Бог не повелевал Своим слугам следовать какой-либо другой вере, кроме нее, и не разъяснил в Писаниях, которые Он ниспослал Своим пророкам, какую-либо другую веру, кроме нее»¹⁵⁰. Он также согласился с определением ислама, данным ал-Кумми: «Это абсолютное подчинение (*таслим*) истине, истине веры и истине действия»¹⁵¹. Поэтому Табатаба'и, подчеркивает, что ислам является «единой верой, даже несмотря на то, как и почему ее проявления могут быть различными в разных устройствах (*шарā'u*) Его пророков»¹⁵². Табатаба'и заключает: «Совершенно очевидно... что истинная вера, пребывающая с Богом и в Его присутствии, есть единый священный закон, который отличается лишь степенью [полноты и совершенства] в соответствии с различными возможностями различных общин»¹⁵³.

¹⁴⁹ *Tabataba'i S. M. Al-mizan fi tafsir al-Qur'an. Mu'assasat al-a'lami li al-matbu'at*, 1974. Vol. 3. P. 120-121.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ *Qutb S. Fi zilal al-Qur'an. 6 vols. Beirut: Dar Ihya' al-turath. 1971. Vol. 1. P. 558-559.*

Известный современный египетский комментатор-суннит Саййид Кутб утверждал, что ислам, согласно К. 3: 19, – это «совокупность веры, убеждений и поведения в контексте полного подчинения Единому и Единственному Богу¹⁵⁴». Кутб пришел к выводу, что «истинный ислам не окажет никакого влияния на жизнь людей, если они не проявят его [ислам] в социальной системе, в чистых и светлых рамках которой будет жить человечество»¹⁵⁵.

При толковании аятов К. 2: 62 и К. 5: 69 большая часть экзегетических соображений, вызванных этими стихами, направлена на построение теологической сути. Эти отрывки ясно учат, что верующие люди, о которых идет речь, будут вознаграждены Богом, что, очевидно, подразумевается в эсхатологическом смысле: им нечего будет бояться на Страшном суде»¹⁵⁶. Поэтому эти аяты, по-видимому, обеспечивают «прочную основу в исламской теологии для великодушного отношения по крайней мере к некоторым людям другой веры, утверждая, что они разделят с мусульманами божественное обетование»¹⁵⁷. Однако верно, что обоснованность таких универсализирующих толкований была поставлена под сомнение теми, кто придерживается более узкого прочтения. Соответственно, некоторые ученые утверждают:

...стратегия состоит в том, чтобы определить упомянутые в этих аятах группы людей как новообращенных мусульман из иудейской или христианской среды или как верующих, которые придерживаются нетлен-

¹⁵⁴ Ibid. Vol. 1. P. 625–627.

¹⁵⁵ *Ippgrave M.* Scriptures in Dialogue: Christians and Muslims Studying the Bible and the Qur'an Together. London: Church House Publishing. 2004. P. 124.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Ibid.

ных версий иудаизма или христианства, – в этом случае религией, которая получит признание Бога, будет ислам, а не их первоначальные верования¹⁵⁸.

Хотя споры между этими различными взглядами велись на текстовом уровне путем обращения к различным разделам хадисоведческой литературы, «они также отражают различный характер взаимоотношений мусульман с людьми Писания и с другими немусульманами в разное время и в разных контекстах»¹⁵⁹. Однако Ипгрейв с некоторой сдержанностью заявляет, что:

...некоторым толкователям показалось правдоподобным выделить в этом аяте [К. 2: 62] общее ядро трех принципов – веру в единого истинного Бога, признание окончательной моральной ответственности перед Ним и приверженность праведным действиям в послушании Ему в настоящем, – которые при всестороннем прочтении составили бы подлинную божественную религию, открытую для всех и обеспечивающую благосклонность Бога ко всем¹⁶⁰.

Однако МакОлифф упоминает, что «анализ этого аята (К. 2: 62) у ат-Туси начинается с позиции, согласно которой в этих повествованиях есть отсылка к лицемерам, будь то иудеи, христиане или сабии, которые в конечном итоге неохотно говорят о вере»¹⁶¹. В заключение она говорит, что «это

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ *McAuliffe J. D. Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis. New York: Cambridge University Press. 1991. P. 115. Rida R. Tafsir Al-Manar. Vol. 1. P. 337.*

¹⁶¹ Ibid.

было решающим фактором, определяющим восприятие послания Мухаммада»¹⁶². Рида возражает, что «все они увидели бы истинность этого послания и приняли бы его. Это была их забота о групповой идентификации, исключая правду, которая ослепила их»¹⁶³.

Как было показано, большинство классических мусульманских толкователей интерпретировали айаты К. 3: 19 и К. 3: 85 буквально, понимая термин «ислам» в обоих айатах как относящийся к «ритуальному или юридическому обряду и идентичности»¹⁶⁴. Позже современные мусульманские мыслители и толкователи обратились к этим двум айатам для «аргументации завершенности и превосходства ислама над всеми другими религиями»¹⁶⁵. Следовательно, ни классические комментаторы, ни современные мыслители не признавали Священные Писания предыдущих религий, включая иудаизм и христианство, которые были посланы всему человечеству, акцентированными концептом универсального, а не частного дискурса. Литературный подход к термину «ислам» как к синониму термина *дйн* привел как классических, так и современных создателей тафсиров к утверждению, что ислам был призван отменить предыдущие религии. В этом контексте очевидно, что комментаторы не проводили различия между универсальным и правовым аспектом ислама при интерпретации термина «ислам». Даже само кораническое писание «не отрицает специфичности различных религий»,¹⁶⁶ во многих отрывках оно указывает на универсальный дискурс предыдущих писаний.

¹⁶² Rida R. Tafsir Al-Manar. Vol. 1. P. 337.

¹⁶³ Ayoub M. The Qur'an and its Interpreters: The House of Imran. Vol. 2. P. 241.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Sachedina A. A. The Islamic Roots of Democratic Pluralism. Oxford: Oxford University Press. 2001. P. 23-24.

¹⁶⁶ McAuliffe J. D. Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis. P. 111.

Кроме того, мусульманские экзегеты, изучавшие айаты К. 2: 62 и К. 5: 69, приводили их в качестве доказательства того, что иудаизм и христианство были действительны только до определенного момента, причем иудаизм был действителен «в период после Божьего откровения Моисею и до его откровения Иисусу. После этого нового божественного откровения иудеи были обязаны следовать Евангелию и законам Иисуса»,¹⁶⁷ а христианство же имело право на существование только до прихода Мухаммада. Например, ат-Табари утверждает, что тот, «кто не последует за Мухаммадом и не откажется от приверженности к традиции Исы и Евангелия, будет проклят»¹⁶⁸. В том же духе Ибн Касир утверждал, что «иудеи поступали правильно, придерживаясь Торы и традиции Мусы, но лишь до прихода Исы. Как только пришел Иса, те евреи, которые не оставили Моисеев закон и не стали придерживаться Евангелия и законов Исы, подверглись вечному проклятию»¹⁶⁹ и что «хотя христианство было приемлемой верой до времени Мухаммада, те, кто не отказался от него в пользу ислама, будут прокляты». Это была общепринятая позиция толкователей Корана средневековой мусульманской общины, которая остается в силе и сегодня. Современный экзегет Рида обсуждает эту позицию в своем «*Тафсир Ал-Манар*». Рида пишет, что «суть их [иудейской и христианской] религии осталась узнаваемой, неискаженной в той мере, в какой руководства, исходя из ее предписаний, понять совершенно невозможно»¹⁷⁰. Что касается вопроса иудео-христианского законодательства, то все мусульманские толкователи придерживаются мнения, что оно было отменено или аннулировано с появлением Корана,

¹⁶⁷ *Al-Tabari A. J. Jami' al-bayan 'an ta'wil an al-Qur'an. Vol. 1. P. 334.*

¹⁶⁸ *Ibn Kathir Al-Dimashqi A. Tafsir al-Qur'an al-'Azim. Vol. 1. P. 103.*

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Rida R. Tafsir Al-Manar. Vol. 1. P. 337.*

который, как считается, устранил эти более ранние законодательства. Они верят, что «ислам позволяет иудеям и христианам подчиняться своим законам в своих соответствующих общинах, пока обе эти группы не примут ислам и не присоединятся к общине последнего периода истории, т. е. к исламскому устройению»¹⁷¹. Они утверждают, что иудеи и христиане найдут в Коране то, что является существенным и лучшим в Торе и Евангелии. Махмуд Айуб утверждает:

... истина более значительна, чем выражение какой-либо одной религиозной традиции или понимание какого-либо отдельного человека или сообщества. Для реализации этого идеала мусульмане должны также переосмыслить свое собственное понимание истинного значения ислама как следования изначальному завету между Богом и всеми человеческими существами и подтверждения этого завета в различных формах в религиозно плюралистическом мире¹⁷².

Сахедина аналогично считает, что «исламское откровение представляет богословие, которое резонирует с современным плюралистическим вероубеждением, согласно которому другие верования представляют собой не просто низшие проявления религиозности, но различные формы индивидуальных и общинных реакций на присутствие трансцендентного в жизни человека»¹⁷³. Это означает, что универсальные дискурсы трех авраамических религий могут помочь установить новый плюралистический дискурс,

¹⁷¹ *Jomier J.* The Bible and the Qur'an. P. 20.

¹⁷² *Ayoub M.* Towards an Islamic Christology: An Image of Jesus in early Shi'a Muslim literature. Part 1 // The Muslim world. July, 1976. Vol. 66. No. 3. P. 163–188.

¹⁷³ *Sachedina A. A.* The Islamic Roots of Democratic Pluralism. P. 14.

который просматривается во многих отрывках Корана, особенно в отношении библейских пророков, для выполнения божественного предназначения человечества.

III. ИДЕЯ О ХРАНИТЕЛЕ ИЛИ ПРЕОБЛАДАЮЩЕМ (МУХАЙМИН) БОГООТКРОВЕННОМ ПИСАНИИ

В исламской теологии глубоко укоренена идея о том, что всем народам были посланы пророки с конкретными посланиями из Священных Писаний, которые несколько отличаются в деталях. Это отражено в титулах, «которые принято давать великим пророкам в исламских текстах. Каждый титул обозначает особое качество посланника, отличающее его от других посланников»¹⁷⁴. Согласно аяту К. 5: 3, этот цикл откровений и пророчеств завершился с приходом ислама. Согласно исламской традиции, «книга истины – это краткое изложение неоднократного вмешательства Бога в историю, которая таким образом обретает связность закономерности, ставшей решительно ясной»¹⁷⁵. Если говорить точнее, то мусульманские толкователи утверждали, что с первых дней ислама «откровение длит проявление, и Коран выступает как его подтверждение и хранитель»¹⁷⁶. Коранический аят К. 5: 48 и подобные ему ясно подтверждают идею преобладающего богооткровенного Писания. Все мусульмане должны признать, что Бог ниспослал Коран в истине как подтверждение всех Книг или всех откровений, пришедших до него, и как их защитника. Кроме того, по-

¹⁷⁴ *Chittick W. C., Murata S. The Vision of Islam. New York: Aragon House. 1994. P. 166.*

¹⁷⁵ *Khalidi T. Arabic Historical Thought in the Classical Period. Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge University Press. 1994. P. 10.*

¹⁷⁶ *Rahman F. Pre-foundations of the Muslim Community in Mecca. P. 19.*

нятие завершенности пророчества ясно выражено в аяте К. 33: 40 и подобных ему, где упоминается, что все мусульмане должны верить, что пророк Мухаммад – последний пророк, посланный Богом человечеству.

Все это, а также аят (К. 14: 4), указывающий на то, что каждому народу был отправлен посланник, привело [мусульман] к идее, что кораническое откровение – явление универсальное¹⁷⁷. Таким образом, мусульмане считают, что ислам – это религия всех пророков и всех праведных людей от начала творения. Это убеждение, которое никогда не менялось, подчеркивает, что ислам должен заменить все старые формы религии, и связывает идею единой истинной религии с концепцией человеческой природы. Например, согласно исламской традиции, это вероучение представляет собой идентичную форму веры Адама, Нуха и Ибрахима и является ядром послания Мусы и Исы.

Однако в Коране подчеркивается, что пророк Мухаммад – единственный человек, который был правомочен связать «новую» религию ислама с библейской традицией, особенно с пророками *ахл ал-Кум'аб*, где Ибрахим является потомком и Нуха, и Адама. Это вероучение было подтверждено и стало средоточием мусульманской религии, что признается во многих аятах Корана. Например, К. 42: 13 содержит указание на то, что «Бог сообщает Мухаммаду и всем верующим, что предписанное им не есть нечто новое, но воспроизведение того, что ранее прежние пророки открывали израильтянам»¹⁷⁸. Таким образом, мусульмане верят в пророческое вдохновение, которое направляло великих личностей библейской традиции, претендуют на легитимность

¹⁷⁷ Chittick W. C. *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*. Albany: State University of New York Press. 1994. P. 124.

¹⁷⁸ Tottoli R. *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*. Richmond, U. K.: Curzon Press. 2002. P. 9.

как принадлежащие к религии Ибрахима и считают себя идеальными продолжателями и обвинителями ее через послание, принесенное пророком Мухаммадом. Соответственно, мусульмане заявляют, что всем «иудеям и, естественно, христианам предлагается верить арабскому Пророку и считать его продолжателем своей традиции»¹⁷⁹. Таким образом, сходство и связь пророчества этих пророков и пророка Мухаммада, обнаруженные в коранических повествованиях, составляют основополагающий теологический элемент исламского вероучения и подтверждают фундаментальную преемственность библейских откровений и миссии пророка Мухаммада.

В этом контексте и на основании информации, содержащейся в отрывках из Корана, мусульманские толкователи связали идею преобладающего богооткровенного писания с историей пророков, иудеев и христиан. Они рассматривали иудаизм и христианство как истинные религии, которые были формами единой истинной религии и были действительны в течение определенного периода истории. Согласно исламской традиции, Бог посылал пророков Мусу и Ису только к сынам Израиля, тогда как пророк Мухаммад пришел с миссией ко всему миру. Подобное понимание привело мусульманских экзегетов к утверждению, что миссии Мусы и Исы были ограничены во времени и пространстве. Кроме того, поскольку многие айаты Корана говорят, что «иудеи и христиане не стали жить в соответствии с Божьим посланием к ним»,¹⁸⁰ «многие мусульмане хотели бы превратить это в универсальный приговор другим религиям, утверждая, что ислам – единственная правильная религия, оставшаяся на земле»¹⁸¹. Исторически классические мусульманские

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Chittick W. C., Murata S. *The Vision of Islam*. P. 168.

¹⁸¹ Ibid.

толкователи спорили по этому вопросу. Большинство из них, однако, оставили достаточно пространства его теологическому объяснению.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

При подведении итога совершенно очевидно, что вопрос о существовании преобладающего (*мухаймин*) богооткровенного писания занял много страниц в книгах по тафсиру. Однако некоторые западные ученые критикуют это убеждение, утверждая, что «многие мусульмане предпочитают подчеркивать отрывки, критикующие другие религии, и игнорировать или не разъяснять айаты, восхваляющие другие религии»¹⁸². Они утверждают, что «мусульмане рассматривают другие религии с точки зрения ислама, который в их глазах является совершенной религией»¹⁸³. Чего они не понимают, так это того, что большинство мусульманских толкователей на самом деле уделяли особое внимание иудаизму и христианству, приверженцы которых, будучи благодетельствованы и пророками, и Писанием (будь то Инджил или Тора), должны были оцениваться по более строгим стандартам, чем люди других вероисповеданий. Кроме того, Рида утверждает, что «посланник приходит только для того, чтобы подтвердить то, что постигает разум, проясняя и разъясняя жизненно важные вопросы, подобные тому, какой будет будущая жизнь и каковы неугодные Богу способы поклонения»¹⁸⁴. Рида также желает выяснить точный предел ответственности человека в связи с Божьим замыслом: основами здесь служат вера в Бога и в Последний день. Любой человек, получивший это послание, обязан в него поверить,

¹⁸² Ibid. P. 174.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ *Rida R. Tafsir Al-Manar*. Vol. 1. P. 338.

независимо от того, получил он/она пользу от пророческого откровения или нет.

Более того, хотя божественная инициатива, стоящая за откровением, и этапы процесса откровения представляли собой важные богословские вопросы для толкователей, не меньшую озабоченность вызывал и отклик людей на откровение. Кроме того, мусульманские комментаторы утверждают, что эти (иудео-христианские) писания различаются в том, что касается масштаба пророческой миссии. Большинство этих миссий, по их мнению, были ограниченными, в основном обращенными либо к определенной группе людей, а некоторые – к более широкой коллективной группе. Такое понимание привело мусульман к убеждению, что миссия, которую связывают с пророком Мухаммадом, является универсальной, не ограниченной географическими, этнографическими или национальными границами.

Читая отрывки из Корана, мусульмане рассматривают его откровение как послание всему человечеству. Это откровение явилось для того, чтобы обеспечить победу Божьего единства (таухид) над язычеством и исправить иудео-христианское непонимание Библии, а также христианские ошибки относительно личности Иисуса. В отношении существования единой «истинной религии» и действительности ее законов мусульманские толкователи утверждают и всегда утверждали, что изначальная чистая вера действительно существует и что ислам представляет собой ее проявление для человечества. Как таковые его предписания, хотя и содержат законы и заповеди, отличные от законов и заповедей более ранних писаний, тем не менее по существу все те же самые и заменяют те из них, которые больше не подходят для современной эпохи.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Ayoub M. The Qur'an and its Interpreters: The House of Imran. Albany: State University of New York press, 1992.

Ayoub M. Towards an Islamic Christology: An Image of Jesus in Early Shi'a Muslim Literature. Part 1 // The Muslim world. July, 1976. Vol. 66. No. 3. P. 163–188.

Chittick W. C. Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity. Albany: State University of New York Press, 1994.

Chittick W. C., Murata S. The Vision of Islam. New York: Aragon House, 1994.

Dirks J. F. The Abrahamic Faiths: Judaism, Christianity, and Islam: Similarities and Contrasts. Maryland: Amana Publications, 2004.

Haddad Y. The Conceptions of the Term Din in the Qur'an // The Muslim World. April, 1974. Vol. 64. P. 114–123.

Ibn Kathir Al-Dimashqi A. Tafsir al-Qur'an al-'Azim. 4 vols. Beirut: Dar al-fikr, 1970.

Ibn al-'Arabi. Tafsir al-Qur'an al-Karim. Ed. Ghalib M. Beirut: Dar al-Andalus, 1978.

Iprgrave M. Scriptures in Dialogue: Christians and Muslims Studying the Bible and the Qur'an Together. London: Church House Publishing, 2004.

Izutsu T. God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung. North Stratford: Ayer company publishers Inc., 1998.

Jomier J. The Bible and the Qur'an. Trans. Arbez E. P. San Francisco: Ignatius press, 1964.

Khalidi T. Arabic Historical Thought in the Classical Period. Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge University Press, 1994.

Madigan D. The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture. Princeton University Press, 2001.

McAuliffe J. D. The Prediction and Prefiguration of Muhammad // *Reeves J. C.* Bible and Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality. Atlanta: Society of Biblical literature, 2003. P. 107–132.

McAuliffe J. D. Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis. New York: Cambridge University Press, 1991.

Al-Qummi A. H. Tafsir al-Qummi. Ed. Al-Jaza'iri T. Najaf: Mat'a'at al-Najaf, 1967.

Al-Qurtubi A. A. Al-Jami' li ahkam al-Qur'an. 10 vols. Cairo: Dar al-kitab al-'Arabi, 1967.

Qutb S. Fi zilal al-Qur'an. 6 vols. Beirut: Dar Ihya' al-turath, 1971.

Rahman F. Pre-foundations of the Muslim community in Mecca // *Studia Islamica.* 1976, No. 43. P. 5–24.

Rahman F. Major Themes of the Qur'an. Minneapolis: Bibliotheca Islamica Inc., 1989.

Al-Razi F. A. Al-Tafsir al-kabir. 17 vols. Beirut: Dar al-fikr, 1995.

Rida R. Tafsir Al-Manar. 12 vols. Beirut, 1935.

Sachedina A. A. The Nature of Scriptural Reasoning in Islam // *The Journal of Scriptural Reasoning.* April, 2005. Vol. 5. No. 1.

Sachedina A. A. The Islamic Roots of Democratic Pluralism. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Smith W. C. The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind. New York: Macmillan, 1963.

Al-Tabarsi A. A. Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an. 10 vols. Beirut: Dar maktabat al-hayat, 1996.

Al-Tabari A. J. Jami‘ al-bayan ‘an ta’wil an al-Qur’an. 30 vols. Cairo: Dar al-ma’arif, 1969.

Tottoli R. Biblical Prophets in the Qur’an and Muslim Literature. Richmond, U. K.: Curzon Press, 2002.

Al-Zamakhshari A. Q. Al-Kashshaf ‘an haqa’iq al-tanzil wa ‘uyun al-aqawil fi wujuh al-tafsir. 4 vols. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1966.

ТОЛКОВАНИЕ, СОЦИАЛЬНЫЕ НАУКИ И МЕСТО ИУДЕЕВ В КОРАНЕ

На протяжении всей исламской истории религиозные ученые считались публичными интеллектуалами, чье мнение ценили по всем вопросам. Действительно, в некоторые исторические периоды эти ученые преуспевали и в других дисциплинах, включая физику, алгебру, химию, астрономию и медицину. Тем не менее воззрения, отраженные в комментариях к Корану, практически не подвергались критическому анализу, что является необходимым условием для современных исламских преобразований. В данной работе рассматриваются взгляды шестнадцати толкователей и знатоков Корана относительно евреев в Коране и используются как традиционные, так и современные подходы к пониманию Священных Писаний.

Мухаммад ибн Бахадир ибн ‘Абд Аллах аз-Заркаши (ум. 1391) объяснил, что толкование необходимо по трем причинам: люди различаются по своим интеллектуальным способностям, поэтому некоторым читателям может понадобиться определенная помощь для осмысления; части Корана построены на определенных допущениях, неочевидных для обычного человека; некоторые слова могут иметь несколько значений и могут быть расшифрованы только учеными специалистами. Эти факторы усложняются по мере развития арабского языка и жизни людей в целом. Число высокообразованных людей достигло невиданного ранее уровня, и

это показывает, как перемены могут повлиять на ожидания современных людей, направленные на ученых. Не являются исключением и те, кто специализируется на коранистике.

Процесс реформы [ислама] должен осуществляться в соответствии с установившейся традицией толкования и ее методами. Аз-Заркаши представил основные требования к знаниям будущих ученых в этой области, включая классическую арабскую дикцию и фонетику, а также осведомленность о *асбаб ан-нузъл* (случаях откровения). Он объяснил, что некоторые части Корана могут быть трудными для понимания из-за *'умӯм ас-сйгах* (общей формы) и *хусӯс ас-сабаб* (конкретной причины)¹⁸⁵. Некоторые айаты могут казаться общими по своей формулировке, но при этом затрагивать конкретные обстоятельства.

Джалал ад-дин ас-Суйути (ум. 1505) разделил весь Коран на две основные категории. Первая – это откровения, случившиеся после какого-либо происшествия или обращения с вопросом к Пророку, вторая же – откровения, лишенные какого-либо предлога. Ас-Суйути добавил еще один слой контекста, который может повлиять на смысл коранических айатов: конкретное место и время откровения, а также то, несло ли оно новое содержание или перекрывалось предыдущим откровением¹⁸⁶. Внимательный ученый должен обратить внимание на тонкости этих соображений.

Один из основных подходов к толкованию известен как *тафсйр ал-Кур'ан би ал-Кур'ан* (толкование Корана посредством Корана), который основан на предположении, что ча-

¹⁸⁵ *Al-Zarkashi A. A. Al-Burhan fi 'ulum al-Qur'an (Proof in Qur'an Studies)*. [Электронный ресурс]. URL: http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php.

¹⁸⁶ *Al-Suyuti J. Al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an (Competence in Qur'an Studies)*. [Электронный ресурс]. URL: http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php.

сти Корана дополняют друг друга. Другой подход называется *ат-тафсїр би ал-ма'сўр* (толкование с использованием преданий). Некоторые из этих преданий приписываются пророку Мухаммаду и поэтому являются частью хадисов, состоящих из его слов, поступков и утверждений. Другие предания приписываются только сподвижникам Пророка или членам его семьи, а третьи представляют собой повествования, появившиеся в ранних трудах жанра *сїра* (жизнеописание Пророка и история первого поколения мусульман). Ученые, изучающие хадисы, разработали методики проверки подлинности приписываемых Пророку преданий, но остальные *ма'сўр* не подвергались серьезному исследованию.

Ранние исследователи Корана неодобрительно относились к *ат-тафсїр би ар-ра'ї* (толкование, основанное на личном мнении). Рационалисты-мутазилиты увидели в этом попытку воспрепятствовать иджтихаду (независимому рассуждению). Однако классические ученые лишь хотели защитить статус Писания как источника истины, понимание которой не должно быть омрачено прихотями или ненаучными целями. Несмотря на эту теоретическую позицию, толкователи часто смешивали свои взгляды на социальные и политические вопросы с попытками объяснить смысл коранических аятов.

В следующем разделе кратко излагаются идеи Сайеда Хуссейна Насра и Исмаила ал-Фаруки, которые рассматривают Коран в целом, чтобы построить основанное на таухиде (монотеистическое) мировоззрение. Каждый из них вывел уникальную формулу понимания, основанную на великих коранических идеях об отношениях между Богом и его творением. В рамках данного раздела мы выстроим кораническое повествование о евреях и иудаизме, прежде чем перейти к критическому обзору классической экзегезы.

МЕСТО ИУДЕЕВ В КОРАНЕ: ЦЕЛОСТНЫЙ ПОДХОД

Ал-Фаруки и Наср предлагают понимание отношения Бога к человеку, основанное на концепции *хилāфа* (наместничества)¹⁸⁷. Бог сделал мужчин и женщин своими помощниками на земле и отправил к ним посланников, чтобы научить их вести «богоподобную» жизнь¹⁸⁸. Наср делает акцент на мистических аспектах ислама, а ал-Фаруки – на богословии, но оба постулируют, что все люди обладают определенной фитрой (природой), которая по сути добра, но способна совершать зло¹⁸⁹. Именно поэтому люди несут индивидуальную ответственность за собственные поступки¹⁹⁰.

Наср обосновывает свою холистическую философию тем, что Коран «есть источник знаний не только метафизических и религиозных, но даже в сфере отдельных областей знания»¹⁹¹. Мудрость Корана представляет собой «набор учений, которые расширяют знания об устройстве реальности и положении человека в ней»¹⁹². Ал-Фаруки пишет об этом же универсальном послании, когда объясняет, как монотеизм может влиять на различные аспекты человеческой жизни¹⁹³.

Традиционные экзегеты обычно цитировали аят или фрагмент *ма'сӯр* для объяснения какого-либо айата или

¹⁸⁷ Nasr S. H. *Ideals and Realities of Islam*. Chicago: ABC International Group, 2000. P. 4; *Al-Faruqi I. Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon: International Institute of Islamic Thought. 1982. P. 6.

¹⁸⁸ Nasr S. H. *Ideals and Realities of Islam*. P. 4–55.

¹⁸⁹ *Al-Faruqi I. Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. P. 67–69; *Nasr S. H. Ideals and Realities of Islam*. P. 3, 21.

¹⁹⁰ *Nasr S. H. Ideals and Realities of Islam*. P. 611

¹⁹¹ *Ibid.* P. 39.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Al-Faruqi I. Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. P. 6.

их группы. Остальная часть комментария могла включать лингвистические пояснения и размышления о жизненных событиях. Если рассматривать этот способ толкования с холистической точки зрения, то он, как правило, предлагает раздельное понимание Корана. Поэтому современные системные подходы повышают уровень компетентности в исламоведении. Такова отличительная черта профессиональной деятельности таких современных исследователей – экзегета Мухаммада Асада и религиоведа Махмуда Айуба, которые при этом не отвергают традицию.

Целостный взгляд на Священное Писание требует, чтобы понимание любой части Корана соответствовало основным посылкам всего коранического повествования. Ал-Фаруки пишет: «Божественное единство и единство истины неразделимы. Это аспекты одной и той же реальности. Это становится очевидно, если учесть, что истинность – это качество утвердительного предложения... таухида, а именно, что Бог един»¹⁹⁴. Те, кто верят, что Коран хорош для всех времен и мест, должны убедиться в том, чтобы любые концепции, связанные с откровением, не противоречили кораническим основам.

Значительная часть истории откровения в Коране начинается с Ибрахима, отца пророков. Его история является самой выдающейся в Коране, за исключением повествования о Мухаммаде. В Коране подчеркивается, что все пророки проповедовали основную веру в Бога, которая лежит в основе моральных принципов, разделяемых всеми конфессиями. Коран проводит различие между основным посланием и проявлениями таухида в жизни верующих. Бог пожелал, чтобы существовали некоторые различия в деталях, но предполагается, что все они ведут к прямому пути. Луай

¹⁹⁴ Ibid. P. 43.

Сафи использует термин «коранический нарратив» для обозначения такого макровзгляда на основы Корана¹⁹⁵.

Коран противопоставляет иудеям (и христианам) свои собственные утверждения об истинности. Авраам, Ишмаэль, Ицхак, Иаков и их потомки не были ни иудеями, ни христианами¹⁹⁶. Все они были мусульманами (покорившимися Богу). Коран, по сути, говорит иудеям и христианам, что они вместе с мусульманами в вопросе веры принадлежат к одной семье. Они призваны откликнуться на всеобщее послание пророков Божьих¹⁹⁷.

Коран признает *бану Исра'йл* (сынов Исраила) как особую группу людей, чье существование, борьба и испытания предваряли пророческий путь Моисея. Они терпеливо и стойко противостояли угнетению, пока Моисей не привел их к освобождению в Святую землю, где они получили огромное богатство и благополучие¹⁹⁸. Они были благословлены и пользовались благосклонностью всех народов,¹⁹⁹ им был дан Божий завет через Моисея,²⁰⁰ они получили откровение и премудрость руководства.

В этой связи кораническое повествование сохраняет тесную связь с еврейской религиозной историей. Утверждение Бернарда Льюиса о том, что упоминания евреев в Коране незначительны, является неточным²⁰¹. Поиск по ключевым словам в Коране выявляет 131 аят, в которых упоминается Муса (Моисей). Во многих айатах также упоминаются

¹⁹⁵ *Safi L. The Qur'anic Narrative: The Journey of Life as Told in the Qur'an.* Westport, CT: Praeger. 2008.

¹⁹⁶ К. 2: 140.

¹⁹⁷ К. 2: 135-136; К. 3: 84 и К. 4: 163.

¹⁹⁸ См. К. 7: 105; 7: 137; 20: 80; 26: 59 и 44: 30.

¹⁹⁹ См. К. 2: 47 и 2: 122.

²⁰⁰ См. К. 2: 40 и 32: 23.

²⁰¹ *Lewis B. Semites and Anti-Semites.* New York: W.W. Norton & Company, 1986. P. 127.

иные важные еврейские фигуры и термины²⁰². В совокупности все эти эпизоды, которые не включают другие важные истории, касающиеся израильтян, например, повествование о Фараоне и Исходе, составляют почти 5 процентов от 6000 аятов Корана.

Большинство пророков, упомянутых в Коране, – это пророки Израиля. Действительно, большая часть истории пророчества связана с евреями. Среди *бану Исра’ил* были и внутренние проблемы, разногласия и расколы²⁰³. Среди них имелись буквалисты, которые сами усложняли себе следование Божьим повелениям²⁰⁴. Коран фокусируется на моральных аспектах этого и иного религиозного опыта, а не на деталях произошедшего. Например, в Коране упоминается безымянная группа иудеев, о которых говорится, что они живут уже после времен Моисея. Они попросили у своего неназванного пророка найти предводителя, который сражался бы за правое дело Божье, но не сдержали своих обязательств, когда этот предводитель появился среди них²⁰⁵. Другие евреи были определены только по их действиям; например, те, кто нарушал запрет на рыбную ловлю в Шаббат,²⁰⁶ – это была небольшая группа.

Если рассмотреть всю совокупность еврейского опыта, о котором говорится в Коране, то исламское Писание четко подтверждает его истины, одновременно показывая разнообразие евреев как народа, включая тех, кто отвергал и даже

²⁰² Израиль, 41; *ахл ал-Китāб* (люди Писания, включая христиан), 31; Харун (Аарон), 20; Йакуб (Иаков), 16; Давуд (Давид), 16; Сулайман (Соломон), 16; Исхак (Исаак), 16; *ат-Таврāх* (Тора), 16; и *йахūd* или *хūd* (евреи), 10.

²⁰³ См. К. 10: 93.

²⁰⁴ См. К. 2: 67–71.

²⁰⁵ См. К. 2: 246.

²⁰⁶ См. К. 2: 65 и 7: 163.

убивал пророков,²⁰⁷ поклонялся тельцу, когда Моисей находился в отдалении,²⁰⁸ и считал своих раввинов господами²⁰⁹. Другие были прокляты Давидом и Иисусом за их неверие²¹⁰.

Христиане и мусульмане также удостоиваются похвалы и порицания в Коране. Даже пророк Мухаммад подвергся осуждению за пренебрежение к слепому человеку, ищущему духовного познания. По этому поводу была явлена целая сура Корана²¹¹. Подобно мусульманскому и христианскому опыту, еврейская история предлагает зеркальные отражения благословения и проклятия, веры и неверия, знания и невежества, мудрости и неразумия, праведности и недальновидности.

Некоторые коранические айаты полностью рассказывают о еврейском опыте, в то время как другие упоминают лишь отдельные его части. Некоторые из историй конкретно относятся к определенным группам *бану Исра'ил*. Это видно на примере того, как Коран воздействовал на иудеев, которые жили среди мусульман в Мадине. В одном айате говорится, что знания иудейских ученых подтверждают истинность Корана²¹². В другом айате иудеи (и христиане) высказывают желание, чтобы мусульмане следовали их путем; Пророку же было велено не подчиняться желаниям какого-либо народа, но оставаться непоколебимым на прямом пути Бога²¹³. Евреи, которые были упомянуты как насмехающиеся над Божьими атрибутами, были прокляты²¹⁴. Когда между евреями и мусульманами возник конфликт, Коран отметил их

²⁰⁷ См. К. 5: 70.

²⁰⁸ См. К. 2: 51; 2: 54; 2: 92; 4: 153; 7: 148 и 20: 88.

²⁰⁹ См. К. 9: 31.

²¹⁰ См. К. 5: 78.

²¹¹ См. сура 'Абаса (Нахмурился, К. 80).

²¹² См. К. 26: 197.

²¹³ См. К. 2: 120.

²¹⁴ См. К. 5: 64.

вражду²¹⁵. Луай Сафи объясняет: «Коран осуждает недобросовестное поведение нескольких еврейских племен по отношению к Пророку и недавно основанной мусульманской общине в нарушение их собственных религиозных учений, в то же время призывая мусульман уважать религиозную свободу евреев и религиозную традицию иудаизма»²¹⁶.

Таким образом, Коран знакомит мусульман с некоторыми эпизодами еврейской истории, одновременно выделяя общие для авраамических верований вероучительные и нравственные основы. Согласно коранической концепции, евреи – такие же, как все остальные люди, в том числе и мусульмане, у которых имели место свои проблемы с откровением. Все будут нести индивидуальную ответственность перед Богом за совершенные ими деяния²¹⁷.

Исходя из этого понимания коранического повествования, следующий раздел посвящен изучению содержания толкований айата К. 5: 82 в источниках тафсира. Айат гласит: «Ты видишь, что многие из них берут неверующих в покровители. Как скверно же то, что уготовили им души их (в итоге), ведь поэтому Аллах разгневался на них. Они будут мучиться вечно»²¹⁸.

Айат (5: 82) особенно интересен тем, что в нем ясно говорится об отношениях между мусульманами, христианами и иудеями, и в нем изображается очевидное противопоставление дружелюбия и вражды между представителями трех

²¹⁵ См. К. 5: 82.

²¹⁶ *Safi L.* The Qur'anic Narrative. P. 13.

²¹⁷ См. К. 19: 93–95.

²¹⁸ Основными источниками информации по цитируемым классическим произведениям являются <http://www.aljamea.net> и <http://www.altafsir.com>. (Сайт *Al-Jamea* особенно удобен; после того, как выбран определенный айат, содержание соответствующих экзегетических текстов воспроизводится в том виде, в котором они были бы представлены в печатном издании).

конфессий во времена откровения. Следовательно, это соответствует теоретическому интересу, связанному с изучением взаимосвязи между толкованием и важными составляющими социальных наук. Как будет продемонстрировано далее, экзегеты проводят обширные исследования человеческого поведения, в связи с чем возникает следующий вопрос: подтверждаются ли такие утверждения откровением или требуют оценки с помощью критериев общественных наук?

ЭКЗЕГЕЗА ПРОТИВ СТЕРЕОТИПОВ

В первые три столетия ислама толкователи воздерживались от чрезмерных комментариев и ограничивали применение этого айата к конкретным группам христиан и иудеев, а не ко всем христианам и иудеям. Муджахид (ум. 723) был современником преемников сподвижников Пророка. Он был учеником Ибн 'Аббаса и является широко цитируемым источником *ма'сӯр*. При этом он не стал рассматривать ту часть айата, которая касалась евреев. Возможно, он думал, что этот айат был не более чем констатацией факта, учитывая растущий в то время конфликт между мусульманами и иудеями. Ас-Самарканди (ум. 823) и ас-Сан'ани (ум. 827) писали, что данный айат указывает на иудеев Мадины, которые вступили в союз с арабами-язычниками против пророка Мухаммада. Все трое авторов согласны с тем, что ссылка на христиан означала доброе отношение к мусульманам христианского короля Абиссинии ан-Наджаши²¹⁹.

Несколько более поздних толкователей согласились с этим осторожным подходом, включая ас-Са'алиби (ум. 876), ат-Туси (ум. 1067), ал-Вахиди (ум. 1076) и Ибн ал-Джаузи

²¹⁹ *Al-Makhzami M. Tafsir Mujahid (Экзегеза муджахида); Al-Samarqandi A L. Bahr al-ulum (Море знаний); Al-San'ani A.R. Tafsir al-Qur'an (Кораническая экзегеза) [Электронный ресурс]. URL: http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, December 1, 2003.*

(ум. 1328). Ас-Са‘алиби привел хадис, предупреждающий любого мусульманина о том, что следует избегать оставаться наедине с евреями вне поля зрения общественности, из опасения за его безопасность. При этом он подчеркнул, что ни иудеи, ни христиане не испытывают симпатии к мусульманам. Ан-Наджаши и его сподвижники были всего лишь исключением. Ас-Са‘алиби считал всех остальных христиан враждебными. Он не ссылаясь на конкретные события, но упомянул конкретные действия, включая убийства мусульман и уничтожение их имущества. Возможно, это было связано с нарастающим конфликтом между мусульманскими и византийскими интересами. Другими словами, он понимал откровение в свете наблюдаемых им событий, которые, как казалось, не соответствовали утверждению айата К. 5: 82.

Некоторые из этих экзегетов, включая ат-Туси и ал-Вахиди, не приводили Коран или *ма‘сӯр* в поддержку своих умозаключений. Возможно, что они лишь передавали знания, полученные от других. В те времена еще не уделялось особого внимания указанию авторов. Изучение Корана обычно рассматривалось как способ служения Богу через распространение Его послания. Поэтому не считалось неподобающим пересказывать неназванные источники, представленные в пассивной форме *кйла* (говорится, что...). Поэтому экзегеты – по крайней мере, некоторые из них – считали наиболее важной частью своего предназначения распространение послания Корана.

И все же большинство экзегетов делали вневременные обобщения о поведении евреев. Фахр ад-дин ар-Рази аш-Шафии (ум. 939) отметил, что Бог сказал о христианах, которые более мягкосердечны и, следовательно, ближе к мусульманам, чем евреи²²⁰. Ас-Сан‘ани (ум. 1096), по-видимому, под-

²²⁰ *Al-Razi F. Al-Tafsir al-kabir/Mafatih al-ghayb* [Электронный ресурс]. URL: http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, December 2, 2008.

разумевал общую враждебность евреев, но утверждал, что упоминание в аяте о христианской симпатии относится только к сорока людям из Абиссинии, которые пришли к Пророку, чтобы принять ислам, – эта история встречается и в других источниках. Он провел различие между этими людьми и неверующими христианами, которые в своей враждебности к мусульманам равны евреям²²¹. По сути, он уточнил смысл этого аята, предложив обобщение о доминирующем настроении среди христиан. Ас-Сан‘ани предостерег от приписывания всем христианам дружелюбия, но не обосновал свою позицию. Надо полагать, он рассчитывал на молчаливое согласие своего читателя в силу того, что в то время было общеизвестно о конфликте между мусульманами и христианами. Когда ас-Сан‘ани умер, крестовые походы были в самом разгаре. Какой бы ни была истинная причина, она не могла быть связана с методом толкования, поскольку экзегет не задействовал должную подготовку для понимания другой части аята.

В противовес этому, ал-Багави (ум. 1122), живший в середине периода крестовых походов, рассматривал этот аят двояко. Во-первых, он согласился с мнением ас-Сан‘ани о христианах, добавив, что «они убивают мусульман, захватывают их в плен, разрушают их государства, мечети и сжигают их Коран»²²². Во-вторых, он признал неназванных толкователей, предполагающих, что этот аят относится ко «всем евреям и всем христианам, потому что евреи жестокосердны, в то время как христиане мягкосердечны»²²³. Ал-Ба-

²²¹ *Al-San‘ani A. R.* [Электронный ресурс]. URL: http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php. December 1, 2003.

²²² *Al-Baghawi A. M.* Tafsir al-Baghawi [Электронный ресурс]. URL: http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, December 1, 2003.

²²³ Ibid.

гави не привел никаких подтверждений этой категоричной характеристике ни из Корана, ни из хадисов, ни из других *ма'сӯр*, ни из наблюдений за поведением людей.

Возможно, ко времени написания этих толкований подобные общественные стереотипы об иудеях и христианах стали приемлемыми в кругах экзегетов. Примерно через два десятилетия после ал-Багави, Абу ал-Касима аз-Замахшари ал-Хаваризми (ум. 1144) поддержал представление о христианах как о «мягкосердечных» людях. Он высказал мнение, что иудеев причисляют к многобожникам, потому что они чванливы и не желают воспринимать истину. В доказательство он привел хадис, который назвал «очень слабым»: «Всякий раз, когда два иудея остаются наедине с мусульманином, они подумывают о том, чтобы убить его»²²⁴. Это повествование представляет еще одну дилемму: если изложение Корана направлено на объяснение богооткровенной истины, то уместно ли подкреплять ее дискредитированным приписыванием Пророку? Ирония заключается в том, что некоторая строгость, сложившаяся в связи с использованием *ат-тафсӣр би ал-ма'сӯр*, была призвана очистить смысл Корана от *ра'й*, не претендующих на истинность.

К четырнадцатому веку в экзегетической литературе уже сложились еврейские и христианские стереотипы. Ан-Насафи (ум. 1310) продолжил мысль о том, что евреи бессердечны, а христиане мягкосердечны и скромны, без ссылки на подтверждающие доказательства из *ма'сӯр*²²⁵. Несколько десятилетий спустя Мухаммад ал-Калби ал-Гарнати (ум. 1341) выступил с наиболее двусмысленным выраже-

²²⁴ *Al-Zamakhshari A.* Al-Kashshaf (The Explorer) [Электронный ресурс]. URL: http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, December 1, 2003.

²²⁵ *Al-Nasafi H.* Tafsir al-Nasafi [Электронный ресурс]. URL: http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, December 1, 2003.

нием юдофобии. Он привел их союз с макканскими многобожниками лишь в качестве примера, подтверждающего вечно действующую тенденцию. «Это будет истинно до конца времен: каждый из евреев враждебен исламу и коварен по отношению к народу ислама»²²⁶. Такое представление явно противоречит духу и тексту Корана.

Ибн Касир ад-Димашки (ум. 1373) составил психологический портрет евреев, объясняющий их неверие: «Неверие иудеев вызвано высокомерием и склонностью отвергать истину. Вот почему они прокляты до Судного дня». Как и многие другие толкователи, Ибн Касир был более осторожен в обобщениях относительно христиан, утверждая, что аят К. 5: 82 был предназначен для ан-Наджаши и его народа²²⁷. Аналогичным образом, ал-Байдави (ум. 1388) объяснял поведение иудеев, при этом пользуясь почти теми же выражениями, которые встречались в более ранних экзегетических трудах. Он указал на их снобизм, чрезмерное выражение недоверия и привычку противостоять пророкам. К этим характеристикам он добавил обвинения в причудливом мышлении и склонности к подражанию. Как и следовало ожидать, при этом он широкими мазками изобразил христиан, как людей смиренных, посвятивших себя познанию и добрым делам. Интересно заключение, в котором он заявил, что эти качества достойны похвалы «даже для неверующих»²²⁸. Эта идея добра, которая полностью отделена от веры, соответствует коранической кон-

²²⁶ *Al-Gharnati M.* Al-Tashil li 'ulum al-tanzil [Электронный ресурс]. URL: http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, December 1, 2003.

²²⁷ *Ibn Kathir Al-Dimashqi A.* Tafsir al-Qur'an al-'azim [Электронный ресурс]. URL: http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, December 1, 2003.

²²⁸ *Al-Baydawi N.* Tafsir al-Baydawi [Электронный ресурс]. URL: http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php.

цепции фитры (человеческой природы), основной теме в современном исламском миропонимании, представленной выше в случае Насра и ал-Фаруки²²⁹.

Ас-Суйути (ум. 1505) воздержался от обобщений, но не стал оправдывать использование дискредитированного хадиса о мусульманине, находящемся наедине с евреями. Возможно, он предположил, что его слова не будут оспариваться. Он упомянул христиан Абиссинии, которые признали правдивость Корана, но не предположил, что они должны были обратиться в христианство, чтобы заслужить похвалу. Он привел другой *ма'сӯр*, в котором говорится, что ан-Наджаши вместе с абиссинскими монахами и учеными слушал чтение Корана²³⁰.

Абу ас-Су'уд (ум. 1544) предположил, что этот аят лишь подтверждает то, что известно об иудеях, которые отличаются «снобизмом, крайним безбожием и погружены в следование прихотям и желаниям». Он ругал их за слепое следование традициям, отсутствие любознательности и склонность бунтовать против пророков. Абу ас-Су'уд называл христиан *джинс* (отдельной категорией людей). Он принял обобщенное представление о близости христиан к мусульманам, потому что, по его словам, многие христиане именно таковы. Затем он уточнил свое отношение к иудеям, заявив, что, хотя некоторые из них имеют руководство, большинство все же нет. Он имел в виду союз между евреями и арабами-язычниками, но не абиссинских хри-

²²⁹ *Al-Suyuti J. Al-Durr al-manthur* (Разбросанные жемчужины) [Электронный ресурс]. URL: http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, December 1, 2003.

²³⁰ *Al-Amadi A. Irshad al-'aql al-salim ila mazaya al-Qur'an al-Karim* (Направление правого ума к ценностям Благородного Корана) [Электронный ресурс]. URL: http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, December 1, 2003.

стиан²³¹. Другими словами, он признал, что этот аят касается поведения евреев Мадины, но при этом сделал обобщенное заявление о религиозных взглядах большинства евреев, никогда не проверяя его на соответствие сведениям о евреях своего времени и/или местности. Он перефразировал некоторые другие аяты Корана, в которых упоминаются проступки евреев, живших в прошлом, пренебрегая аятами, восхваляющими прочих евреев.

Та же методологическая ошибка относится и к характеристике ал-Амади многих христиан как правоверных. Хотя это утверждение действительно существовало во времена откровения и во времена ал-Амади, оно не следует из аята К. 5: 82. Этот аят не имеет отношения к количественной оценке множества верующих. Даже самые лучшие методы количественных исследований не позволяют сделать окончательные обобщения по такой сложной теме.

Экзегеты, которые извлекали смысл из арабской грамматики, пришли к противоречивым выводам. Абу Мухаммад ал-Андалуси (ум. 1151) писал, что приставка «л» в слове *латаджиданна* (воистину, ты найдешь) указывает на абсолютное утверждение, применимое ко всем временам, хотя он признал, что аят относится к текущему положению дел. Однако затем он исключил евреев с высокими моральными качествами. Как и другие толкователи, он предложил статический портрет всех евреев на основе иудейско-мусульманских отношений во времена Пророка или на основании ранее не раз повторенных предположений о поведении подавляющего большинства из них. Поведенческие исследования подобного рода в то время были недоступны. Хотя аят

²³¹ *Al-Andalusi A. M. Al-Muharrir al-wajiz fi tafsir al-Kitab al-‘Aziz* (Краткий рассказ об экзегезе Возвышенной Книги) [Электронный ресурс]. URL: http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, December 1, 2003.

предлагает противопоставление еврейских и христианских настроений по отношению к мусульманам, ал-Андалуси делает обобщение в отношении евреев, но остается осторожным в отношении христиан. Он лишь добавил следующее уточнение: «Коран не утверждает, что христиане дружелюбны к мусульманам; он лишь говорит, что они *акрабу* (ближе), чем иудеи и многобожники, к мусульманам»²³².

В отличие от него, Абу ‘Абд Аллах ал-Куртуби (ум. 1273) выразил совершенно иное понимание использования суффикса и префикса в арабском языке, предположив, что «л» в *латаджиданна* указывает на клятвенное обещание для придания этому слову особого значения, в то время как окончание «нна» предназначено для проведения различия между настоящим положением дел и будущим. Этот анализ заставляет задуматься о том, не упустил ли из виду ал-Андалуси, живший всего столетием ранее, истинное значение этого префикса? К тому времени уже были установлены традиции классического арабского языка. Ал-Куртуби не вспомнил других аятов, восхваляющих иудеев и критикующих христиан, но его объяснение ссылки на иудеев, а также цитирование истории ан-Наджаши для контекстуализации ссылки на христиан в значительной степени учитывают факторы времени и места²³³.

Абу ал-Фадл ал-Багдади ал-Алуси (ум. 1854) с помощью [анализа] языка подчеркнул, что иудеи еще более враждебны, чем многобожники, поскольку они упомянуты первы-

²³² *Al-Qurtubi A. A. Al-Jami‘ li-ahkam al-Qur’an* (Свод установлений Корана) [Электронный ресурс]. URL: http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, December 1, 2003.

²³³ *Al-Baghdadi A. Ruh al-m‘ani fi tafsir al-Qur’an al-‘Azim wa al-sab‘ al-mathani* (Суть экзегезы Великого Корана) [Электронный ресурс]. URL: http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, December 1, 2003.

ми. Это единственный случай, когда экзегет использовал разговорный язык для обозначения акцента в письменном комментарии. В арабском языке слово «ва» (и) подразумевает одинаковое акцентирование внимания²³⁴. В отличие от него, Мухаммад аш-Шавкани (ум. 1834) использовал знание грамматики и структуры предложений, чтобы подчеркнуть то, что буквально бросается в глаза по смыслу. Он придерживался минималистского подхода, предполагая, что читателям потребуется объяснение только в случае использования необычных слов или сложных структур²³⁵.

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ И ДИНАМИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОВЕДЕНИЯ

Невозможно сделать значимый вывод о каком-либо экзегете, рассматривая его толкование одного айата. Цель здесь состоит в том, чтобы поднять вопросы и предложить ответы о природе экзегезы и ее возможном пересечении с поведенческими социальными науками, учитывая то, что в действительности было сделано экзегетами. В обзоре четко прослеживается существенный разброс не только в том, как экзегеты понимали айат К. 5: 82, но и в их восприятии собственной роли. Одни видели свою задачу в том, чтобы облегчить прочтение Корана; другие хотели усилить послание Корана; третьи хотели прочитать в Коране конкретные практические предложения, касающиеся окружающего мира. Некоторые исходили из своих наблюдений за окружа-

²³⁴ *Al-Shawkani M. Fath al-qadir* (Дар открытия Всемогушим). URL: http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, December 1, 2003.

²³⁵ *Afsaruddin A. Sunni-Shi'i Dialectics and the Qur'an. // Muhammad K., Rippin A. Coming to Terms with the Qur'an.* North Haledon, NJ: Islamic Publications International, 2008. P. 107–124.

ющим миром и пытались подкрепить их Кораном и другими традициями. Асма Афсаруддин доказывает, что шиитские и суннитские ученые использовали Коран для обсуждения того, кто имеет право стать преемником Пророка на посту политического лидера²³⁶. Целостный подход, направленный на прославление Корана как вечного источника истины, будет препятствовать такому его использованию.

Источники экзегезы первых трех веков ислама не делали обобщений о характере евреев или христиан на основании айата К. 5: 82. В противоположность этому в работах Саййида Кутба (ум.1966), написанных в двадцатом веке, Коран рассматривается в свете исторических событий, включая крестовые походы, современный западный империализм и современный израильский колониализм. Он принял идею о том, что евреи были врагами ислама с самого начала, добавив к этому явную антиеврейскую риторику, обвинив евреев в том, что они являются причиной бед современного общества²³⁷. Очевидно, что Кутб вложил в свой комментарий определенное понимание истории, которое он приобрел до написания своего комментария к Корану. Тень арабо-израильского конфликта накладывает большой отпечаток на его отношение к евреям. Кутб относит упоминание христиан в этом айате к жителям Наджрана, небольшой христианской группе в Аравии, принявшей ислам. По его мнению, только христиане, принявшие ислам, могут быть близки к мусульманам, в то время как евреи неизменно остаются дурными и выступают против мусульман.

Содержание комментария Кутба не столь уж необычно. В большинстве работ, просмотренных при написании данной статьи, дается обобщенное негативное представление о ев-

²³⁶ *Qutb S. Fi zilal al-Qur'an* (Под сенью Корана). Beirut: Dar al-shuruq, 1979.

²³⁷ Al-jamea.net. December 11, 2008.

реях. Ал-Калби даже утверждает, что это часть природы евреев, которая никогда не изменится. Ал-Багави, аз-Замахшари и Ибн Касир упомянули конкретный контекст конфликта с иудейскими племенами в Мадине, но все равно использовали этот факт как еще одно доказательство дурных качеств иудеев в целом.

Стоит сравнить это понимание с тем, как эти пять экзегетов относились к аяту К. 2: 47, который напоминает израильтянам, что Бог благоволил к ним больше всех людей. Все пять экзегетов выражают понимание того, что похвала относится только к прошлому, ко времени Моисея и других иудейских пророков²³⁸. Иными словами, похвала ограничивается конкретным поколением евреев, а порицание относится ко всем остальным евреям (или начиная с поколения, выступившего против пророка Мухаммада). Эта логика нарушает кораническое противодействие понятию коллективной ответственности. Ни один народ не должен осуждаться по тому, что сделали его единоверцы в прошлом, будь то индивидуально или коллективно.

Во многих тафсирных источниках евреи описываются как «жестокосердные», «снобы» и «высокомерные», в то время как христиане считаются «мягкосердечными» и «смирненными». Такие описания, очевидно, не представляют собой общие утверждения о христианской и еврейской этике; они представлены как коллективные атрибуты членов этих двух групп. Как таковые, они соответствуют стереотипам. Этот вывод поднимает конкретный вопрос о том, входит ли в круг задач толкования Корана описание поведенческих черт отдельных людей или групп.

Люди создают конвенции, с помощью которых они выстраивают отношения друг с другом и с окружающим ми-

²³⁸ См. К. 35: 18.

ром. Их общий опыт формирует модели мышления и поведения и позволяет им образовывать то, что Коран называет «народами и племенами». Однако ничто в Коране не говорит о том, что люди рождаются с культурными особенностями, которые навсегда закрепляются за ними и их потомками. Действительно, кораническое повествование поддерживает идею о том, что люди наделены своим Творцом способностью делать сознательный выбор касательно своих поступков. Такое динамичное восприятие человеческого опыта делает ложными любые статичные стереотипы.

Применимость Корана ко всем временам и местам не означает, что каждое утверждение в нем претендует на то, чтобы быть истинным везде и всегда. Как уже объяснялось выше, классические толкователи Корана обычно предельно внимательно относились к контексту откровения. Обзор толкований айата К. 5: 82 показывает, что многие экзегеты пренебрегли этим важным соображением. Многие осмеливались приписывать вечные поведенческие качества категориям людей, основываясь на их религиозной принадлежности. Чтобы помочь будущим ученым избежать подобной ошибки, возможно, стоит провести классификацию айатов, которая позволит выявить айаты, действительность которых не зависит от времени, и айаты, ограниченные определенным временем и местом.

Впрочем, это не помешает экзегетам и другим людям пытаться соотнести Священное Писание с личной и общественной жизнью. Есть несколько способов работы с утверждениями экзегетов, которые подразумевают социальное обучение. Первый вариант – отвергнуть их, потому что они лежат за пределами специализации экзегезы. Те, кто придерживаются светской научной ориентации, возможно, предпочтут этот вариант. Риск, связанный с этим выбором, очевиден: исключение себя из того, что могло бы стать

важной дискуссией. Вторым вариантом – оценить аргументы, представленные в подобном дискурсе, основываясь на доказательствах и логике.

В заключение следует отметить, что современное целостное понимание Корана ставит ряд методологических и интерпретационных проблем в связи с классическими работами по экзегезе, цитируемыми в данном исследовании. Основная теоретическая проблема, вытекающая из критики прошлых работ, заключается в вопросе о том, является ли социальный комментарий начинанием, отличным от тех, которые связаны с изложением Священных Писаний. Хотя разделение этих двух функций затруднительно, непрактично или нежелательно, все равно нужно спросить, могут ли экзегеты, не обученные наблюдению за человеческим поведением, заниматься достоверным разъяснением того, что Коран означает для эволюционирующего состояния человека. В любом случае, углубляясь в такие темы, экзегеты автоматически переходят в новую междисциплинарную область знаний. При этом они должны приветствовать критику со стороны широкого круга экспертов. Чтобы разобраться с практическим значением этого вопроса, можно попытаться представить себе возможность создания междисциплинарной области знаний, которая будет готовить ученых как в области толкования, так и в области общественных и поведенческих наук.

КОРАН И НАУКА

В своей работе «Структура научных революций»²³⁹ Томас Кун рассматривает трудности, которые препятствуют принятию новых революционных научных идей, предполагающих смену парадигмы. Подобные изменения всей системы нашего мышления не ограничиваются только естественными науками, но затрагивают все аспекты познания и обучения. Это особенно характерно в тех случаях, когда мы настолько привыкаем к старым способам ведения дел, что они фактически сужают нашу перспективу развития.

На известной оптической иллюзии изображена женщина²⁴⁰ (рис 1). Наблюдатели пытаются определить, кто изображен на картине – девушка или пожилая женщина. Разные люди дают разные ответы. Когда человек приучается смотреть на фотографию иначе, его восприятие объекта меняется. Например, если рассмотреть ухо чуть левее того, что кажется линией края головного платка, то можно увидеть молодую женщину. Если же убедить себя, что это не ухо, а глаз, то перед взором окажется старая.

²³⁹ *Kuhn T.* The Structure of Scientific Revolutions. 3rd ed. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1996.

²⁴⁰ Это изображение было первоначально опубликовано в 1915 г. в юмористическом журнале *Puck*, американском издании, источником вдохновения для которого послужил британский журнал *Punch*. Мир математики [Электронный ресурс]. URL: <http://mathworld.wolfram.com/YoungGirl-OldWomanIllusion.html>.



Рисунок 1.

Важно то, что невозможно видеть оба образа одновременно, даже если разобраться, как воспринимать изображение. Видеть и то, и другое одновременно невозможно. Вот что происходит при смене парадигмы. Мы замыкаемся в старом способе восприятия. В отличие от познания, восприятие происходит мгновенно. Познание – это постепенный процесс, в ходе которого человек трудится, чтобы нечто познать. Восприятие, с другой стороны, происходит мгновенно – мы не можем контролировать восприятие так, как мы можем контролировать какую-либо рациональную способность. Однако, когда она оказывается в ловушке определенной парадигмы, мы оказываемся запертыми в узком диапазоне возможного понимания. Другими словами, чтобы по-новому понимать ислам и почерпнуть из Корана новые знания, мы должны подготовиться к смене парадигмы.

АНАЛИЗИРУЯ КОРАН И НАУКУ

При обсуждении Корана и науки нам могут помочь три общих подхода. В рамках любого из них мы должны придерживаться предпосылки таухида, которая требует отказа от разграничения между священным и мирским. Другими словами, для мусульманина, для того, кто верит в таухид, не может существовать никакого противоречия между откровениями Аллаха в тексте, Коране, и откровениями Аллаха в феноменологическом мире. Природа – такое же священное

писание Аллаха, как и Коран. Следовательно, любое воспринимаемое несоответствие – это отражение несовершенства нашего понимания.

Мы можем классифицировать и оценить разнообразие подходов к вопросу об отношении Корана к науке. Первый – метафорический, второй – буквалистский, третий – процедурный. Что Коран говорит нам о науке? Мы, без сомнения, знаем, что в Коране содержится множество ссылок на природные явления. Кто-то будет утверждать, что это метафоры, которые проецируют некую глубоко скрытую духовную истину. Другие же скажут, что эти отсылки буквальны и несут некое знание о феноменологическом мире. Не дискредитируя полностью первые два подхода, следует отметить, что они имеют свои ограничения и могут оказаться опасными. Наиболее важный элемент Корана – это его процедурное руководство. Один из самых важных аспектов влияния ислама на науку – его вклад в развитие методологии современной науки, какой мы ее знаем сегодня²⁴¹. Понимание того, почему современная наука отличается от древнегреческих практик, очень важно для мусульман. Даже те, кто не знаком с наукой как таковой, должны понимать, почему современная наука сформировалась именно при исламе²⁴².

Центральным компонентом науки выступает ее процедурная структура, которая противоречит фундаменталистскому христианскому взгляду на отношения науки и религии, при котором наука рассматривается как система убеждений. При этом они заявляют: «Мы, христиане, верим в одно, а ученые – в другое», хотя наукой становится не содержание

²⁴¹ *Ahmad I. Signs in the Heavens: A Muslim Astronomer's Perspective on Religion and Science. 2nd ed. Beltsville: Amana, 2006.*

²⁴² Подробный анализ исламского вклада в развитие современной научной методологии см. *Ahmad I. Signs in the Heavens: A Muslim Astronomer's Perspective on Religion and Science.*

неких выводов, а то, как к этим выводам приходят. Существует определенный порядок действий, и Коран поощряет этот порядок. Более того, Коран поощряет эту процедуру в естественных науках и утверждает аналогичную эпистемологию в нашем подходе к знанию в целом.

Строго метафорический подход к отношениям между Кораном и наукой может затмить тот факт, что с течением времени метафоры Корана становятся более значимыми, в то время как метафоры, например, Библии, с течением времени становятся более трудными для понимания. Они не становятся ложными – поскольку духовная истина аллегории независима от истины или ложности физического явления, из которого она заимствована, – но, скорее, когда парадигма, в которой аллегория возникла, устаревает, метафора тоже становится устаревшей. Например, когда кто-то говорит, что чья-то слава распространилась по всем четырем сторонам света, смысл этого утверждения – что этот некто знаменит – может быть очевидным, но формулировка выглядит причудливо по сравнению с «его слава разнеслась по всему земному шару». Когда в Библии говорится, что Иисус Навин приказал солнцу стоять на месте, мы понимаем, что это значит, однако у нас возникает проблема, с которой не столкнулись люди во времена Иисуса Навина, поскольку верили, что земля все время стоит неподвижно, а солнце совершает за день оборот вокруг земли; именно поэтому он не приказал земле замереть, но повелел солнцу прекратить движение.

В случае с Кораном многие аллюзии, которые во времена Пророка вызвали бы недоумение, в наше время обрели смысл. Морис Бюкай (в книге «Библия, Коран и наука») привел впечатляющий пример о пищеварении коров, гласящий, что Аллах создает приятный и питательный напиток

«между» пищеварением и кровью²⁴³. Человек, живший во времена Мухаммада, скорее всего, не понял бы этой отсылки, и действительно, ученые прошлого предлагали причудливые интерпретации ее смысла. Однако современный врач Бюкай утверждает, что мембрана кишечника позволяет питательным веществам переходить из частично переваренного вещества в кровотоки, откуда они попадают в молочные железы и превращаются в молоко. В свете современных знаний эту аллюзию становится очень легко понять.

Строго буквалистский подход, с другой стороны, связывает вечные истины Корана с меняющимися научными парадигмами. Научные теории постоянно претерпевают изменения и эволюционируют. Наука предоставляет интеллектуальные модели для понимания мира природы, и эти модели никогда не являются абсолютной истиной. Они всегда представляют собой наилучшее наше понимание в настоящий момент, и продолжают меняться. Тот, кто берет аят из Корана и говорит, что он отражает научную теорию, ставит себя в очень опасное положение, потому что когда эта теория окажется неверной и на ее место придет новая, то те, кто связали эту идею с религиозной доктриной, обвинят в куфре тех, кто отверг старую теорию (в пользу новой). Подобное мы можем наблюдать в христианском мире. В то время, когда христиане осваивали Библию, они игнорировали утверждение о четырех углах земли, потому как знали, что земля круглая. Согласно их собственной греческой науке, земля была круглой, и они без проблем приняли фразу «четыре угла земли» как устаревшую метафору.

Сегодня практически все христиане понимают, что Иисус Навин в Библии (Нв. 10: 12-13) не мог приказать солн-

²⁴³ «Воистину, в домашней скотине (также) для вас поясняющее знание. Мы пойм вас тем, что образуется у них в телах между пометом и кровью: чистым молоком, приятным для тех, кто пьет его» (К. 16: 66).

цу стоять на месте, чтобы продлить световой день, потому что цикл ночи и дня обусловлен вращением земли, но в то время, когда Библия только осваивалась христианами, греческая наука рассматривала солнце как движущееся вокруг земли. Поэтому позже, когда Галилей объяснил, почему это в буквальном смысле не соответствует действительности, его обвинили в ереси. Опасно действовать таким образом.

Коран – это не научный учебник. В нем не рассказывает о том, как Аллах создал Вселенную. Коран сообщает нам, что Бог создал ее, *и призывает нас исследовать ее устройство*. Поэтому Коран выступает в поддержку науки. Не объясняя, как именно был создан мир, он призывает нас исследовать Божьи знамения на небесах и земле. Конкретные парадигмальные сдвиги в науках наглядно демонстрируют эти моменты, и мы задаемся вопросом, как эти подходы влияют на восприятие отношений религии и науки.

Роль, которую ислам сыграл в развитии современных наук, была подробно исследована в других работах²⁴⁴. Существует семь особенностей исламской цивилизации, которые способствовали развитию современной науки. Из этих семи шесть, по крайней мере частично, берут начало в Коране. Седьмой связан с развитием науки о хадисах и будет упомянут вскользь²⁴⁵.

Сначала мы должны понять, как развивалась современная наука и чем она отличается от греческой. На Западе часто утверждают, что мусульмане сохранили греческую науку. Это полуправда. Напротив, мусульмане преобразили ее. Современная наука и исламская наука на ее более поздних стадиях в значительной степени отличаются от греческой науки. Греки были рационалистами. Они верили, что

²⁴⁴ См. *Ahmad I. Signs in the Heavens: A Muslim Astronomer's Perspective on Religion and Science*.

²⁴⁵ Я хочу подчеркнуть вывод из моей книги «Знаки в небесах».

научные истины можно познать только с помощью разума. Аристотель говорил, что ученый – это тот, кто осознает, что все так, как оно есть, поскольку по-другому и быть не может. Проблема, с которой сталкиваются некоторые мусульманские исследователи в связи с учеными, занимающимися религией, заключается в том, что они, несомненно будучи мусульманами, путают современные научные методы с греческим методом познания, в котором закономерности природы рассматриваются как узкий, абсолютистский взгляд на мир²⁴⁶. Это в лучшем случае делает Аллаха рабом природы, а в худшем – полностью исключает его из картины. Если все так, как оно есть, поскольку иначе и быть не может, то какова же роль творца? Действительно, многие греки считали, что вещи всегда были такими, какие они есть, но мусульманская точка зрения была иной. Мусульманская точка зрения заключается не в том, что все так, как оно есть, поскольку иначе и быть не может, а в том, что все так, как есть, потому что этого пожелал Аллах.

Какие же следствия вытекают из этого предположения? Один из главных выводов заключается в том, что *разум не является исчерпывающим источником знаний*. Не существует самоочевидных первопринципов, из которых можно вывести полное представление о реальности. Рассмотрим вопрос о форме Вселенной, как это сделал ал-Газали²⁴⁷. Философы, следовавшие греческому учению, сначала верили, что Вселенная имеет форму луковицы. Земля находилась в центре вселенной (который они называли «миром»), Луна

²⁴⁶ Для более подробного обсуждения естественного права см. *Ahmad I. On Natural Law and Shariah*. Доклад на конференции ИИТ Summer Institute 2009 («Современные подходы к Корану и Сунне»; 3 августа 2009 г.), материалы готовятся к печати.

²⁴⁷ *Al-Ghazali A. H. The Incoherence of the Philosophers*. Trans. Marmura M. E. Provo, UT: Brigham Young University, 2000. P. 8-9.

– в сфере вокруг нее, другие планеты – в других сферах вокруг нее и так далее, до сферы неподвижных звезд и божественного царства за ее пределами. Критика ал-Газали была значительной, поскольку он сказал, что это может быть правдой, и если так, то только потому, что Аллах так пожелал, а не потому, что у Него не было другого выбора. Существует бесконечное множество способов, которыми Аллах мог бы создать вселенную, и это был его выбор – построить ее таким образом. В этом суть исламской критики того, что можно считать теорией естественного закона природы: она не отрицает существование естественных законов, поскольку такие законы легко доказуемы. Скорее, это критика монистической эпистемологии, которая утверждает, что разум – самодостаточный источник знания.

Если разум не является самодостаточным источником знаний, то что еще необходимо? Помимо рассуждений, которые в науке широко используются под рубрикой «теория», существуют также эксперименты и наблюдения – именно то, к чему обращается Коран, повелевая нам искать знамения Аллаха на небесах и на земле. Однако, помимо этих двух источников знаний, есть еще и третий – авторитет. Авторитет как источник знаний может вызвать удивление у тех, кто привык думать, что наука и авторитет несовместимы, однако любой ученый получает большую часть своих знаний не из собственных экспериментов или теорий, а из чтения профессиональной литературы. Литература представляет собой авторитет и заслуживает доверия, поскольку она прошла рецензирование и поскольку ученые вольны подвергать ее сомнению в любое время. Эти три составные части знания – разум, опыт и передача из надежных источников – на самом деле характерны для всех форм знания.

Vahī, передача из особо надежных источников, также имеет большое значение. Если Аллах, ангелы и пророки нена-

дежны, то на кого же тогда можно положиться? Тем не менее даже эти источники подвергаются подобному сомнению. Мы все рождены в разных религиях. Мы не можем просто верить тому, что нам передали в качестве священной книги учения мнимого пророка или священника, или тому, о чем нам рассказали наши матери как о несомненной правде. Все три составляющие знаний должны проверять друг друга. Когда наш разум, наш опыт и надежные источники приходят к согласию, лишь тогда мы можем со всей уверенностью, на какую только способен человек, сказать, что обладаем знанием. Только Аллах может знать что-либо с абсолютной уверенностью. В пределах человеческой уверенности мы можем утверждать, что это наш ключ к знанию; это то, что мы знаем.

На протяжении всего развития от древнегреческого рационалистического метода к только что описанному современному научному методу, о котором говорилось ранее, действовали конкретные элементы. Первый – это *икра*, уважение к знаниям. Коран предписывает нам читать, т. е. приобретать знания из внешних источников. Могут быть и другие разумные существа. Жак-Ив Кусто однажды заявил в радиоинтервью, что косатка более разумна, чем человек, однако не может пойти в библиотеку или поискать информацию в Интернете. Следовательно, знания кита навсегда ограничены тем, что он хранит в своем мозгу, в то время как наше знание всегда открыто. Не нужно заучивать хадисы наизусть, чтобы иметь возможность читать их и оценивать их цепочки передачи и достоверность их текстов.

Второй элемент – это индукция. Этот процесс представляет собой сердцевину научного метода, требующего тщательной проверки теории с помощью эксперимента и эмпирического наблюдения. Роль наблюдения явно поощряется в Коране, где говорится о необходимости искать знамения Бога на небесах и на земле.

Третий элемент – это универсальность. Коран учит, и мы верим, что все истины исходят от Аллаха. Следовательно, поскольку Аллах направил посланников к каждому народу, все люди имеют доступ к истине, и поэтому мы не ограничены знаниями нашей собственной истории. Когда мусульмане столкнулись с греческими знаниями, они не стали называть греков язычниками и игнорировать их книги. Они перевели их все, но не для того, чтобы принять без критики, а для критического рассмотрения, чтобы решить, что истинно, а что ложно. Когда мы принимаем истину и отвергаем ложь, мы совершенствуем себя благодаря прохождению через этот процесс.

Четвертый очень важный элемент – упразднение духовенства. Многие научные цивилизации прошлого предшествовали исламской. Древние вавилоняне, например, обладали прекрасными астрономическими науками, но эти знания не выходили за пределы круга их элиты. Идея о том, что такие знания можно доверить широким массам, была им неведома. В исламе учение пророка гласит, что каждый мусульманин, будь то мужчина или женщина, обязан стремиться к знаниям от колыбели до могилы²⁴⁸. Поэтому знание не должно быть уделом элиты. Действительно, мы видим, что мусульманские ученые, которые добились успехов, например, в арифметике, не просто писали труды для других

²⁴⁸ Передано со слов Анаса ал-Байхаки в «*Шу'аб ал-иман и ал-мазал*», Ибн Абд ал-Барром в «*Джами' байан ал-'илм*» и ал-Хатиб через три цепочки в начале его «*Ар-Рихлах фи талаб ал-хадис*» (с. 71–76, № 1–3). «Ищите знания от колыбели до могилы». «Искать знания – обязанность каждого мусульманина (мужчины и женщины)». Цит. по *El-Darymli K. Values, Technology and Society: Islam and Science*. 2005. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.slideshare.net/kkkseld/microsoft-word-the-project-islam-and-science/>; *Sadar M. H. Science and Islam: Is There a Conflict?* цит. по: *Sardar Z. The Touch of Midas: Islam, Values, and Environment in Islam and the West*. Manchester: Manchester Univ. Press, 1984. P. 15.

ученых, но составляли книги по арифметике для секретарей и писцов²⁴⁹ с тем, чтобы люди, оказывающие канцелярские услуги другим, могли правильно выполнять арифметические расчеты.

Более того, ислам не презирает материальный успех и не пропагандирует аскетизм. Материально успешное общество – это общество, которое будет проводить исследования в области естественных наук. Что касается бедного населения, то главной заботой его представителей является поиск средств к существованию и разработка низкоуровневых технологий, которые позволят избежать голодной смерти. В материально успешном обществе есть люди, которые выделяют свои капиталы на создание вакфов для обеспечения не только больниц, но и учебных заведений и научных исследований. Мусульманское общество в период своего расцвета обладало беспрецедентным богатством, благодаря которому появились современные университеты и колледжи.

В академически свободной среде наука неизбежно движется вперед. И наоборот, для научного прогресса необходима академическая свобода. Для мусульман академическая свобода обусловлена нашей личной ответственностью и долгом перед Аллахом. Каждый мусульманин несет прямую ответственность перед Аллахом. Следовательно, никто не имеет права подвергать цензуре научную работу другого человека. При столкновении с ложью следует не подвергать ее цензуре, а разоблачать ее ошибочность: «Но Мы бросаем истину в ложь, и она разбивается и исчезает. Горе вам за то,

²⁴⁹ *Al-Buzjani A. Book on the Stations on What Scribes and Secretaries Need in the Science of Calculation. См. Abu'l-Wafa' al-Buzjani Mohammad b. Mohammad al-Buzjani. // Encyclopedia Iranica, 2008 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.iranica.com/newsite/index.isc?Article=http://www.iranica.com/newsite/articles/unicode/v1f4/v1f4a083.html>*

что (ложь) вы приписываете (Нам)!»²⁵⁰ Такой подход представляет собой основной аспект научного метода.

Вмешательство в дела науки, примером чего может служить эпизод с Галилеем и христианской церковью, было исключением, но не правилом в исламе, несмотря на то, что ислам часто сравнивают со средневековой христианской цивилизацией. Один выдающийся ученый противоречит сам себе, когда пытается представить сожжение книг Ибн Рушда как пример нетерпимости к науке ортодоксов Испании двенадцатого века, но при этом признает, что «некоторые строго научные книги» были разрешены²⁵¹. Он упустил из виду, что Ибн Рушда преследовали за его философские взгляды, а не за научные. Абу Йусуфу (халифу Альмохадов) не следовало сжигать книги Ибн Рушда, однако обвинять ислам или даже мусульман в том, что у них есть проблемы с наукой, ошибочно, поскольку чисто научные работы Ибн Рушда избежали цензуры.

Еще один элемент, лежащий в основе исламской науки, не вытекает непосредственно из Корана: это вопрос правильного цитирования. Ислам сыграл важную роль в развитии цитирования в науке о хадисах. Хотя авторитет и играет определенную роль в науке, в условиях современной науки авторитет может быть поставлен под сомнение. Поэтому при цитировании нужно четко и точно ссылаться на авторитет. Научная статья, в которой Эйнштейн цитируется как авторитет, должна содержать ряд указаний: где и когда он сказал то, что ему приписывается, включая название книги или журнала, в котором он это опубликовал, номер страницы и так далее. Если утверждается, что передача носит личный, а не публичный характер, автору необходимо указать,

²⁵⁰ К. 21: 18.

²⁵¹ Hoodbhoy P. Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality. London: Zed, 1991. P. 114-115.

как была получена информация – прямо, косвенно и откуда/от кого. Любой человек, знакомый с наукой о хадисах, узнает *иснād*, задействованный в такого рода личной передаче. Таким образом, наука о хадисах создала модель, которой последовали другие науки. Подобная тщательность в цитировании не была частью греческой науки, поэтому мы должны отдать должное исламской цивилизации за создание этой важной части научного метода.

Второй момент связан с ограничениями буквалистской точки зрения. Некоторые люди пытаются использовать Коран в качестве научного текста, что приводит к мусульманской псевдонауке. Один автор зашел так далеко, что заявил: о чудесной природе Корана свидетельствует тот факт, что в нем указана скорость света с точностью до четырех знаков после запятой^{252/253}. В Коране есть намеки, и, несомненно, Автор Корана знает больше наук, чем кто-либо другой. Также нет сомнений в том, что Он пытается преподать нам науку. Однако, изучая Коран, нельзя приобрести конкретные научные знания. Вместо этого человек изучает природу, приобретает научные знания, а затем обращается к Корану и говорит: «Эта книга соответствует тому, что я узнал».

Третий пункт, наиболее сложный, – зарождающаяся постмодернистская парадигма. Запад пережил пару сотен лет господства материализма в качестве философии. Пусть он и не был принят повсеместно, но бросал вызов всему, во что вери-

²⁵² *Hassab-Elnaby M.* A New Astronomical Qur'anic Method for the Determination of the Greatest Speed C. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.islamicity.com/Science/960703A.SHTML>. Опровержение этого аргумента, приписываемого профессору Арнольду Ноймайеру, см.: *Hassab-Elnaby M.* Review of A New Astronomical Quranic Method for The Determination Of The Greatest Speed C. URL: http://www.mat.univie.ac.at/~neum/sciandf/eng/c_in_quran.txt.

²⁵³ *Ahmad I.* Signs in the Heavens: A Muslim Astronomer's Perspective on Religion and Science. Глава 8.

ли люди, и постоянно вызывал споры. Возникновение материализма было парадоксальным, поскольку ученые, разработавшие научную парадигму, лежащую в основе материалистической философии, в большинстве своем являлись верующими. Исаак Ньютон был наиболее значительным из них, и в «Общей схолии», приложенной к великому труду Ньютона «Математические начала натуральной философии», он свидетельствует о своей вере в Бога способом, напоминающим мусульманскую веру²⁵⁴. Из религиозных трудов Ньютона мы знаем, что он отвергал Троицу. Мы также знаем, что он верил в Бога не только как в мировой дух или просто как в Творца мира, который отошел от дел (отсутствующий часовщик, как некоторые описывали его). Ньютон считал, что Бог является Создателем и Вседержителем мира – Владыкой мира, которому люди поклоняются как Господу, что делает его теистом, а не деистом²⁵⁵.

При ближайшем рассмотрении работ Ньютона некоторые исследователи пришли к выводу, что Ньютон, Галилей и прочие ученые разработали систему понимания движения планет, механики Вселенной и всей физики способом, не требующим активного вмешательства Бога. Поэтому, рассуждали они, либо Бог создал мир и оставил его, либо, возможно, мир всегда был таким, и нам вообще не нужно предполагать существование Бога.

Такова была господствующая парадигма на протяжении веков, пока три крупных открытия двадцатого века не подорвали ее. Взятые вместе, теория относительности, теория хаоса и квантовая механика разрушили представление о Вселенной как о трехмерном бильярдном столе. В следующем разделе будет проведен анализ правомерных и неправомерных взаимосвязей между внутренней религией и новой развивающейся наукой.

²⁵⁴ См.: Ibid. P. 122.

²⁵⁵ Ibid.

ВНУТРЕННЯЯ РЕЛИГИЯ И РАЗВИВАЮЩАЯСЯ НАУКА

Развивающиеся идеи, которые в какой-то степени утвердились в научном мире, возможно, еще не полностью проникли в сознание масс. Так, идея о том, что земля вращается вокруг солнца была быстро признана учеными, но в то же время простые люди не принимали эту идею еще пару сотен лет. Те, кто сегодня со смехом вспоминают веру людей в то, что солнце вращается вокруг земли, должны задаться вопросом: самоочевидно ли, что земля вращается вокруг солнца? Мы были воспитаны в этом убеждении, поэтому оно кажется нам само собой разумеющимся, однако оно не основано на нашем личном опыте. Скорее всего, именно к этому нас должны были приучить квантовая механика и теория относительности.

В Коране упоминаются *гайб* и *шахāда* – скрытое и явное – или невидимое и видимое. Проблема в том, что классическая механика Ньютона, пожалуй, превратила всю Вселенную в бильярдный стол, по которому катаются маленькие бильярдные шары. Зная их положение, движение и законы физики, которые ими управляют, можно предсказать, что они будут делать дальше. В этом сценарии все кажется заранее определенным. Если мы состоим из материи, как это нам представляется, то не должны ли наши действия также быть детерминированными? Создается впечатление, что все уже предопределено. Даже если эти правила были установлены Аллахом при создании Вселенной, они не оставляют места для дальнейшего божественного вмешательства, а значит, не может быть и чудес. Бильярдные шары могут двигаться только определенным образом. Если бы Аллах и прописал это правило для Себя, то, по-видимому, предусмотрел бы правило, не допускающее чудес.

Кроме всего прочего, где здесь место для свободной воли, столь важной для религиозной веры? Как можно нести ответственность за свои поступки, если они были predeterminedены еще во время Творения? Если человек совершает преступление, убийство или любой другой грех, то неужели это всего лишь результат того, что множество материальных частиц движутся определенным образом? Справедливо ли в таком случае возлагать на людей ответственность за выбор, который представляется невозможным? Иными словами, можно ли говорить о наличии человеческой воли и Божьей воли? Кажется, что в такой механической вселенной они попросту отсутствуют.

Ответ на этот вопрос, конечно, заключается в том, что физика и механика не единственные компоненты реальности, однако в этой парадигме люди никак не могли увидеть, где располагается пространство для нематериального действия. Им казалось, что физика полностью охватила все возможные объяснения всего на свете. Тем не менее с открытием квантовой механики и теории хаоса все изменилось. Один из пунктов теории хаоса, «эффект бабочки», особенно нагляден в этом отношении²⁵⁶.

Эффект бабочки указывает на то, что физические системы чрезвычайно чувствительны к небольшим изменениям начальных условий. Даже если бы истиной было – а это не так, – что будущее конкретной системы полностью определяется ее настоящими положениями и изменениями, малейшее мыслимое изменение в текущем движении полностью меняет ее будущее и делает его совершенно неузнаваемым, каким бы ничтожно малым ни было это изменение. Другими словами, решение бабочки о том, взмахнуть или не взмахнуть крыльями где-нибудь в Канзасе прямо сейчас,

²⁵⁶ Ясное и доступное изложение теории хаоса см.: *Gleick J. Chaos: Making a New Science*. New York: Viking Penguin, 1987.

может изменить курс урагана в Китае через шесть месяцев. Подобные незначительные изменения могут иметь очень серьезные последствия.

В сочетании с квантовой механикой эта сверхчувствительность физических систем к небольшим изменениям связывается с дискуссией о таких религиозных вопросах, как свобода воли человека и божественное вмешательство. Квантовая механика, по всей видимости, подрывает предпосылку о том, что все детерминировано своим начальным состоянием. На квантовом уровне мельчайших субатомных частиц ничего не предопределено. Полезно представить себе иллюстративный эксперимент. Сначала представьте, что установлен пулемет, беспорядочно выпускающий пули в общем направлении стены с двумя отверстиями в ней, а за этой стеной находится еще одна стена. Очевидно, что пули получают тенденцию скапливаться непосредственно за отверстиями в ближней стене.

Теперь представьте себе, что вы наблюдаете за морем и там есть несколько волнорезов или заграждений. Во внешнем барьере есть два отверстия, и когда волны подступают к нему, барьер останавливает их, за исключением двух отверстий, а проходящие волны в свою очередь, выходя из этих двух отверстий с другой стороны, мешают друг другу. В итоге волны начинают образовывать «интерференционный узор», так что, по мере того как волны разбиваются о внутреннюю поверхность, можно увидеть, что самые высокие волны находятся не непосредственно за двумя отверстиями, а посередине между ними, где они структурно интерферируют друг с другом. Затем, по мере рассеивания, они становятся все меньше и меньше. Если бы в стене была лишь одна дыра, то выходящие волны достигли бы своей максимальной высоты сразу за ней.

Что произойдет, если направить свет в эти два отверстия? Можно провести аналогичный эксперимент, используя тонкий барьер с двумя щелями, а с другой стороны – кусок

пленки, который должен заменить стену, и фиксируя свет, проходящий через оба отверстия. Если оба отверстия открыты, то световой рисунок на пленке будет похож на волновой рисунок на стене – та же интерференционная картина с множеством пиков и впадин, как будто свет состоит из волн, взаимодействующих друг с другом. Однако, как мы понимаем, свет поступает в виде маленьких частиц, называемых фотонами. Если закрыть одну из щелей, то, конечно, свет будет наиболее ярким за оставшейся щелью.

Что произойдет, если взять кусок пленки и закрыть одну щель в одно время, а другую – в другое, и позволить свету скапливаться? Что если оставить обе щели открытыми, но излучать по одному фотону за раз в течение длительного периода времени, чтобы общее количество фотонов стало очень большим? Это можно проделать один раз, произвольно закрывая ту или иную щель, и еще раз, открыв обе щели. В первом случае можно увидеть свет, собранный за щелями, а во втором случае – интерференционный рисунок. Как свет, проходящий через щель, «узнает», открыта или закрыта другая сторона? Почему у него будет один паттерн, если обе щели открыты, и другой паттерн, если одна из них закрыта? Это особенно тревожно в свете теории относительности, которая утверждает, что между удаленными друг от друга предметами не может быть мгновенной связи. Как передается эта информация? Это серьезный вопрос, и доминирующая интерпретация квантовой механики, которая вытекает из этого мысленного эксперимента, состоит в том, что невозможно одновременно знать положение и импульс частицы. Если провести тот же эксперимент вместо фотонов с электронами, которые обычно считаются частицами, а не волнами, то получится тот же результат.

Иными словами, все сущее во вселенной, кажется, взаимодействует друг с другом, но каким образом? Квантовая меха-

ника утверждает, что волна, о которой идет речь, представляет собой волну вероятности положения и импульса частицы и что положение частицы или импульс частицы фактически не существуют до тех пор, пока они не наблюдаются. Существует только вероятность того, что частицы находятся в определенном месте, или вероятность того, что частица имеет определенный импульс. Единственный способ, с помощью которого можно надеяться узнать положение или импульс частицы, – это наблюдать или измерять ее, а при наблюдении мы воздействуем на наблюдаемую вещь, т. е. изменяем ее. Поэтому, можно задаться вопросом: что вообще существует, не будучи наблюдаемым? Существует ли Луна, когда на нее никто не смотрит? Мы не знаем. Это очень шокирует, в это трудно поверить, и это порождает всевозможные вопросы.

Эйнштейн считал, что даже если положение или импульс частицы в конкретный момент точно не существует, должна существовать какая-то скрытая переменная, которая определит, каким параметр будет в будущий момент, и что когда-нибудь наша физика продвинется достаточно далеко, чтобы определить, каковы эти переменные. Что ж, некоторые эксперименты убедительно доказали, что Эйнштейн был, по крайней мере, частично неправ. Возможно, существуют скрытые переменные, но они не являются тем, что Эйнштейн назвал бы «локальными переменными». Они не локальны по отношению к частице. Они могут быть глобальными переменными или трансцендентными переменными, но они находятся за пределами локальности времени и пространства, и эта идея вызвала кризис в материалистической парадигме.

Один ученый, физик по имени Дэвид Бом, попытался решить эту проблему²⁵⁷. Весьма интересный подход Бома заключается в следующем: допустим, мы принимаем так называемые

²⁵⁷ См. *Bohm D. Wholeness and the Implicate Order*. London: Routledge, 1981.

мую «копенгагенскую интерпретацию» квантовой механики, согласно которой наблюдаемые объекты не существуют до тех пор, пока мы их не наблюдаем. Если это так, то мы должны предположить, что реальность разделена на две части, которые он называет явной и неявной. Явное – это то, что мы можем наблюдать. Явное определяется неявным, состоящим из того, что мы не можем наблюдать, – целой областью реальности, навсегда отрезанной от наших чувств. Мы никак не можем познать неявное; мы видим только его воздействие на феноменологический мир. Бом называет это экспликатом и имплицитом (подразумеваемым); мы можем назвать это *шахāда* и *гайб*.

Следует отметить, что это предполагает пару особенностей. Во-первых, не все в этом мире есть физика. *Шахāда* – это следствие *гайб*. *Гайб* может не быть физическим. Конечно, материалист мог бы сказать, что, конечно же, скрытое материально; от вас просто скрыта физическая составляющая. Рассмотрим следующий пример: в комнату входит один человек, а его друг тянется к нему, чтобы обнять. Если бы это был не друг, реакция была бы другой. Что определяет, простирает ли человек свои руки для объятия в такой ситуации или нет? В классической механической школе множество атомов мозга, которые движутся по определенным схемам, определяют реакцию. С точки зрения самоанализа, решение принимается по собственной воле. Человек рад видеть друга и хочет выразить ему свое расположение. Где в физике место для этой воли? Согласно новой развивающейся парадигме, возбуждение синапса в голове происходит на квантовом уровне и поэтому определяется не физикой, а волей. Человек может выбирать, возбуждается синапс или нет.

В теории хаоса квантовое различие, такое как срабатывание синапса или нет, может привести к различным цепочкам событий в макроскопическом мире, как то: обнять кого-то или отвернуться от него. Это вопросы человеческой воли.

Когда мы говорим обо всей вселенной, это имеет отношение к божественной воле. Если от взмаха крыльев бабочки зависит, пойдет ли ураган в Китае в ту или иную сторону, то это происходит по воле Аллаха, а не по решению бабочки. Поэтому не возникает вопросов о том, как можно одновременно верить в законы физики и молиться о божественном вмешательстве. Если Аллах захочет ответить на ваши молитвы, Он может сделать это, не противореча физическим законам, которые Он установил, поскольку квантовая механика лишь указывает на то, с какой вероятностью будут происходить вещи в их совокупности. Она сообщает, что определенные вещи маловероятны до определенной степени.

Что-то может произойти только с вероятностью пятьдесят на пятьдесят; что-то иное может случиться с вероятностью один шанс на квинтиллион или один шанс на гугол. Вероятность того, что весь воздух в этой комнате окажется в верхней ее части и мы задохнемся, не равна нулю, но она настолько ничтожно мала, что мы можем ее игнорировать, если только Аллах не пожелает, чтобы это произошло, и в этом случае мы не сможем ее игнорировать. Поэтому такие чудесные вещи, как перемещение всего воздуха в комнате в одну сторону, не нарушают законов физики, а просто представляют собой нечто очень необычное. В качестве альтернативы, как в классическую эпоху, Аллах мог бы сделать что-то подобное, и это не является нарушением законов физики, а наоборот, очень согласуется с ними. Мусульманский ученый классической эпохи мог бы сказать по данному поводу: это не сунна Аллаха. У Аллаха есть сунна; у Него есть привычный способ совершения действий. Квантовая механика объясняет то, как Аллах действует в обычных условиях, но в любом конкретном случае Аллах может сделать что-то другое, и это не будет нарушением законов физики. Это вполне согласуется с законами физики.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Эпистема откровения и научная эпистема не являются взаимоисключающими альтернативами, но, напротив, дополняют друг друга. Первая, эпистема откровения, дает нам доступ к сокрытому или подразумеваемому порядку. Другими словами, мы не можем познать его непосредственно с помощью наших органов чувств, но Аллах может решить открыть его нам с помощью методов откровения, о которых подробно рассказывал Махмуд Айуб²⁵⁸. Такие откровения могут приходить даже во сне, поскольку возбуждение сна — это очевидная точка соприкосновения между явным (эксплицируемым) и неявным (имплицирваемым). Возможно, нам следует с осторожностью относиться к откровениям во сне, однако существует бесконечное множество способов, с помощью которых Аллах может дать нам знание о сокровенном, и даже если мы не видим ангелов, помогающих нам в сражениях, Аллах может поведать нам, что они рядом.

Второй подход, научная эпистема, дает нам понимание проявления *шахāда*, которое Аллах открывает нам через познавательный процесс. В мировоззрении таухида и то, и другое священно. Вместо того чтобы рассматривать религиозное как священное, а научное как профанное, лучше считать в той же мере священным и труд по пониманию явного, эксплицируемого; *шахāда* столь же священна, как и работа по пониманию буквы и смысла священного текста. Книга природы — это тоже священный текст, и ее понимание — это тоже акт поклонения.

²⁵⁸ *Ayoub M. Qur'an as Revelation*. Доклад на конференции ИИТ Summer Institute 2009, материалы готовятся к печати.

ПЕРЕВОД КОРАНИЧЕСКИХ АЙАТОВ С ПРЕДПИСАНИЯМИ: ТЕМАТИЧЕСКИЙ СРАВНИТЕЛЬНЫЙ ОБЗОР

ВВЕДЕНИЕ

В то время как перевод Корана в целом представляет собой сложную задачу, перевод айатов с предписаниями – задача еще более сложная. Он требует от переводчика понимания и учета многих иных факторов в дополнение к знанию и владению обоими языками. Поскольку Коран (на языке оригинала) – совершенное слово Божье, для мусульман перевод Корана на любой другой язык всегда ограничен пониманием тех смыслов, которые переводчики извлекли из Корана. Кроме того, текст Корана обладает некоторыми уникальными характеристиками, которые при переводе на другой язык будут неизбежно утрачены. Поэтому исламские ученые и переводчики Корана согласились с тем, что любой перевод Корана на самом деле представляет собой перевод смысла Корана, но не эквивалент Корана. Однако, поскольку перевод – это единственный способ помочь неарабоязычному населению понять послание Корана и извлечь из него пользу, наличие любого верного (*faithful*) перевода было бы лучшим выходом из ситуации и ценным ресурсом.

В этой статье для анализа и сравнения отобраны перевод и комментарии некоторых айатов с предписаниями из четырех известных английских переводов Корана. Были выбраны следующие четыре перевода:

1) «Смысл Священного Корана» Абдуллы Йусуфа Али (*Ali A. Y. The Meaning of the Holy Qur'an, new edition with revised translation, commentary and newly compiled comprehensive index, 10th edition. Beltsville: Amana Publications, впервые опубликован в 1934 г., переиздан в 2003 г.*);

2) «Послание Корана» Мухаммада Асада (*Asad M. The Message of The Qur'an. Translated and explained. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980*);

3) «Толкование смысла Благородного Корана на английском языке» Мухаммада Такийу ад-дина ал-Хилали и Мухаммада Мухсина Хана (*Al-Hilali M. T. and Khan M. M. Interpretation of the Meanings of The Noble Qur'an in the English Language, 17th revised edition. Riyadh: Darussalam, 1997*);

4) «К пониманию Корана: Сокращенная версия *Tafhim al-Qur'an*» Сайида Абу-л-А'ла Маудуди в переводе Зафара Исхака Ансари (*Mawdudi S. A. Towards Understanding The Qu'ran: Abridged Version of Tafhim al-Qur'an. Trans. and ed. by Ansari Z. I. Leicester, UK: The Islamic Foundation, 2006*).

Во всех этих четырех переводах в качестве образца для данной работы выбраны перевод и комментарий к двум отрывкам Корана с предписаниями для изучения, сравнения и анализа. Они анализируются с некоторых или всех следующих точек зрения:

- ясность смысла;
- учет контекста айата, темы, раздела и суры;
- учет знаний в области правоведения (фикх);
- учет исторического фона и проблем соответствующего века.

Отрывки, выбранные для рассмотрения в данной работе, включают в себя предписание пятничной молитвы как акта поклонения и предписание о форме женской одежды.

Чтобы сократить формулировки частых ссылок на имя каждого переводчика, их имена сокращены по их инициалам. В дальнейшем для обозначения четырех переводчиков будет использоваться следующая аббревиатурная терминология:

Йусуф Али – ЙА;

Мухаммад Асад – МА;

Такийу ад-дин Хилали и Мухсин Хан – Х&Х(К);

Зафар Исхак Ансари / Маудуди – А/М.

ЗНАЧЕНИЕ ПРЕДПИСАНИЙ (АХКĀМ) В КОРАНЕ

Вопрос *ахкĀм* – одна из ключевых тем Корана. *АхкĀм* – это множественное число от *хўкм*, что может означать постановление, предписание, повеление, указ, постановление или приговор²⁵⁹. В данной работе используется значение «предписания».

Предписания (*ахкĀм*) Корана имеют первостепенное значение в жизни мусульман. Они формируют основной источник шариата. Аяты Корана, содержащие правовые нормы, формируют кодекс поведения для каждого мусульманина от его рождения до смерти. Они служат ориентиром для различения законного (*халĀл*) и незаконного (*харĀм*), правильного и неправильного в каждой сфере жизни. Именно поэтому Коран также называют «различением» (*ал-ФуркĀн*). Повеления Корана, в отличие от любых других законов, созданных человеком, не подлежат изменению. Поэтому они остаются неизменными на протяжении последних 1400 лет.

²⁵⁹ *Baalbaki M. Al-Mawrid Arabic-English Dictionary. Beirut: Dar al-‘Ilm li al-malayin, 1998. P. 483.*

В Коране насчитывается около шестисот или более аятов, описывающих предписания. Согласно одному из подсчетов, около четырехсот из них относятся к актам поклонения (*'ибādāt*), а остальные распределяются следующим образом: около 70 аятов относятся к семейному праву, 80 – к торговле и финансам, 13 – к клятвам, 30 – к преступлениям и вынесению приговоров, 10 – к конституционным и административным вопросам и 25 – к международному праву²⁶⁰.

Эти подсчеты показывают количество аятов, непосредственно касающихся законов. Есть множество других аятов на другие темы Корана; например, истории, из которых также были выведены правила. Аяты, связанные с актами поклонения, касаются очищения, омовения (*вудӯ'*), полного очищения тела (*гусл*), символического омовения (*тайамум*), молитвы (*салах*), милостыни (*закат*), поста, паломничества (большого и малого), клятв и обетов, поминания Аллаха (*зикр*) и молитв (*ду'ā'*). Аяты, связанные с торговлей и финансами, охватывают различные виды договоров, пожертвований, займов, разрешений, ограничений, документации и гарантий. К семейному праву относятся законы, связанные с браком, разводом, детьми и наследованием. Законы, связанные с преступлениями, охватывают убийство, прелюбодеяние, клевету, кражу, вооруженное ограбление, денежные взыскания, вероотступничество, восстание против исламского руководства и т.д.

НЕКОТОРЫЕ УНИКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПРЕДПИСЫВАЮЩИХ АЯТОВ

Аяты, связанные с предписаниями (*ахкām*), имеют некоторые уникальные особенности, которые делают их пе-

²⁶⁰ *Nyazee I. A. Islamic Jurisprudence. Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 2000. P. 161.*

ревод особенно сложным. Язык айатов с предписаниями в Коране часто отличается уникальным стилем. Айаты, касающиеся многих повелений, очень кратки и не содержат многословного обоснования для них. Это объясняется тем, что большая часть Корана посвящена сфере веры и убеждений, и всевозможные доводы, доказательства и обоснования приводятся для того, чтобы убедить человека в истинности исламского вероубеждения. Таким образом, от людей ожидается, что они будут развивать свои убеждения на основе рационального, добровольного и независимого подхода. Как только это будет достигнуто, от них требуется покориться Богу, а затем следовать Его предписаниям, основанным на этой покорности в качестве обоснования, даже если им нет другого объяснения.

Многие предписания Корана начинаются с прямого обращения к верующим, например: «О верующие». Это может означать, что повеления Корана могут быть полностью поняты и оценены только верующими в Коран. От истинно верующего ожидается, что он будет готов исполнять повеления, как только услышит или узнает о них, даже если он не сможет полностью постичь ожидаемую пользу от этих повелений. Такое отношение неоднократно упоминается в Коране. Например:

Когда верующих зовут к Аллаху и Его Посланнику, чтобы он рассудил их, они говорят: «Слушаем и повинемся!» Именно они являются преуспевшими. Те, которые повинуются Аллаху и Его Посланнику, боятся Аллаха и исповедуют богобоязненность, обрели успех (К. 24: 51-52);

Для верующего мужчины и верующей женщины нет выбора при принятии ими решения, если Аллах и Его

Посланник уже приняли решение. А кто ослушается Аллаха и Его Посланника, тот впал в очевидное заблуждение» (К. 33: 36).

Переводчикам Корана требуются некоторые дополнительные знания, чтобы переводить айаты с предписаниями и комментировать их подходящим образом. Ниже перечислены основные области этих дополнительных знаний.

ЗНАНИЕ ПРЕДАНИЙ (СУННЫ) ПРОРОКА МУХАММАДА

Пророческие предания (Сунна) играют важную роль в понимании предписаний Корана. Основным источником права в исламе считается Коран, а Сунна служит вторым источником исламского права и разъяснением Корана. Сунна обычно предоставляет необходимую и дополнительную информацию, детали и объяснения относительно значения или применения учения Корана. Сунна может по-разному влиять на применение определенных предписаний Корана, например, она может превратить общее правило Корана в конкретное или наоборот. Аналогичным образом, хадисы могут содержать множество других указаний, способствующих применению Корана в повседневной жизни. Все это основано на фактах, изложенных в Коране во многих местах и указывавших, в чем состояла задача Пророка, например, в К. 3: 164 и К. 62: 2 – в обучении Корану, а в К. 16: 44 – в разъяснении Корана людям.

ЗНАНИЕ ЮРИСПРУДЕНЦИИ (ФИКХА)

На протяжении всей истории ислама *ахкām* Корана весьма обширно и всесторонне разбирали мусульманские ученые в рамках науки исламской юриспруденции (фикх). Эти усилия наряду с толкованием соответствующих хадисов привели к развитию и становлению различных школ фикха. Переводчику часто требуется знание различных толкований правовых предписаний одного и того же айата. Кроме того, хотя формулировки некоторых айатов имеют форму повеления, они не подразумевают обязательного действия, а, скорее, предполагают дозволенность. Например, в предписании пятничной молитвы, о чем будет сказано далее, положение о рассредоточении и поиске пищи сразу после молитвы сформулировано в форме приказа, однако это не приказ, а разрешение или допустимость поиска еды сразу после молитвы. Поэтому такие детали не могут быть поняты и осмыслены, если переводчик не обладает определенными знаниями в области фикха.

В исламском праве есть определенные темы, которые стали предметом озабоченности множества людей, особенно в англоязычном мире, такие как джихад (стремление/борьба), права женщин и так далее. В Коране есть несколько айатов на эти темы, которые часто цитировались для утверждения о некоторых проблемах с учением Корана. Переводчики Корана должны хорошо разбираться в этих вопросах, чтобы тщательно интерпретировать соответствующие айаты с учетом этих вопросов, не идя на какие-либо компромиссы в передаче их смысла. Такой тщательности можно достичь, например, за счет предоставления необходимого контекста этих айатов в комментарии.

Исходя из этого, в следующих разделах представлен сравнительный обзор двух образцов айатов с предписания-

ми. Выбранные два примера включают предписание о пятничной молитве как акте поклонения и предписание о форме одежды женщин.

1. ПРЕДПИСАНИЕ О ПЯТНИЧНОЙ МОЛИТВЕ

В этом разделе будут рассмотрены переводы и комментарии к айатам Корана, связанным с предписанием о совершении пятничной молитвы. Эта тема рассматривается в айатах 9–11 суры «Ал-Джуму‘а» (сура 62), которая переводится как «пятница» и названа в честь этого дня.

Пятничная молитва – один из важнейших актов поклонения в исламе. Это также одно из самых важных собраний для мусульман. В особенности в странах, где мусульмане составляют меньшинство, пятничная молитва служит одной из немногих возможностей для них собраться вместе и вспомнить о своей религии²⁶¹. Каждую неделю в десятках тысяч мечетей по всему миру миллионы мусульман из всех слоев общества терпеливо сидят, слушают пятничную проповедь (*хутба*) и совершают обязательные молитвы, повинаясь прямому указанию Аллаха в айате К. 62: 9. Ежедневная пятничная молитва и *хутба* – это мощные институты, созданные для построения общин. Они предоставляют возможность для духовного окормления, обучения и сплочения всей группы²⁶².

Пятничная молитва и *хутба* подробно описаны в книгах по юриспруденции (*фикху*)²⁶³. Различные аспекты этой

²⁶¹ Zarabozo J. A. The Friday Prayer. Aurora, Co.: Islamic Assembly of North America, 1994. P. 1.

²⁶² Alkhairo W. Speaking for Change: A Guide to Making Effective Friday Sermons. Maryland: Amana Publications, 1998. P. 1.

²⁶³ Например, см.: Sabiq A. Fiqh us-Sunnah. Illinois: American Trust Publications, 1996.

темы объясняются в соответствии с учением Пророка и его практикой, а также с пониманием различных школ фикха²⁶⁴.

1.1. ТЕКСТ КОРАНА

Айаты К. 62: 9–11.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ
وَدَرُّوا الْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ
كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ
وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكَوْكَ قَانِمًا ۚ قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ
اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ ۚ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ

1.2. ТЕКСТ ПЕРЕВОДОВ И КОММЕНТАРИЙ

ЙА

(К. 62: 9) О вы, уверовавшие! Когда в пятницу (*5461) [День собрания] провозгласят призыв к молитве, ревностно поспешите к поминанию Аллаха и оставьте дела [и торговлю] (*5462): Это для вас лучше, если бы вы только знали! (*5463)

(К. 62: 10) А когда закончится молитва, то можете разойтись по земле и искать щедрот Аллаха. И воспевайте хвалу Аллаху часто [и без усталы], чтобы вы процветали (*5464).

(К. 62: 11) Но когда они увидят какую-нибудь сделку или какое-нибудь развлечение, они устремляются к нему, а тебя

²⁶⁴ Например, см.: *Tahmaz A. H. Al-Fiqh al-Hanafi. Damascus: Dar al-Qalam, 1998.*

оставляют стоять. Скажи: «Благословение от присутствия Аллаха лучше любого развлечения или сделки! И Аллах – лучший из тех, кто обеспечивает [все нужды]» (*5465).

*5461. Пятница – это прежде всего День собрания, еженедельной встречи общины, во время которой мусульмане демонстрируют свое единство, участвуя в общем общественном богослужении – ему предшествует хутба, во время которой имам (руководящий молитвой) анализирует духовную жизнь общины за неделю и дает советы и наставления относительно духовной жизни.

Обратите внимание на градацию социальных контактов для мусульман, соблюдающих мудрые предписания своей веры. (1) Каждый человек поминает Аллаха про себя пять или более раз каждый день дома или на рабочем месте, или в местной мечети, или на открытом воздухе, в зависимости от обстоятельств. (2) В пятницу каждой недели проводится местное собрание в центральной мечети каждого местного центра – это может быть деревня, или город, или район большого города. (3) В два *‘Ид* каждый год происходит большое собрание местного населения в центре населенного пункта. (4) По крайней мере один раз в жизни, если есть возможность, мусульманин участвует в огромном международном собрании всего мира в центре ислама в ходе паломничества в Макку, – радостном сочетании децентрализации и централизации, индивидуальной свободы и коллективного собрания, как и коллективных встреч и контактов на различных ступенях или уровнях. Механическую часть этого предписания легко выполнить. Но соблюдаем ли мы более сложную часть – дух единства, братства, взаимных консультаций, коллективного понимания и действия?

*5462. Идея мусульманского еженедельного «Дня собрания» отличается от идеи иудейского Шаббата (субботы) или христианского Воскресенья. Иудейский Шаббат – это прежде всего память о том, что Бог завершил свою работу и отдыхал на седьмой день (Бт. 2: 2; Ид. 20: 11); нас учат, что Аллах не нуждается в отдыхе и не чувствует усталости (К. 2: 255). Иудейское предписание запрещает работать в этот день, но ничего не говорит о поклонении или молитве (Ид. 20: 10); в нашем установлении главный акцент делается на поминании Аллаха. Иудейский формализм зашел так далеко, что убил дух Шаббата и вызвал протест Иисуса: «Суббота для человека, а не человек для субботы» (Мк. 2: 27). Но христианская церковь, хотя и сменила день с субботы на воскресенье, унаследовала иудейский дух: посмотрите на шотландский Шаббат; различие проявляется только там, где взяла свое секуляризация. Наше учение гласит: «Когда наступает время молитвы *Джуму‘а*, прекращайте свои дела и отвечайте на призыв верно и искренне, собирайтесь неуклонно, молитесь, советуйтесь и учитесь, общаясь: когда собрание закончится, расходитесь и занимайтесь своими делами».

*5463. Мгновенная и временная мирская выгода может стать окончательной и духовной потерей, и наоборот.

*5464. Процветание не должно измеряться богатством или мирской выгодой. Есть высшее процветание – здоровье ума и духа.

*5465. Не отвлекайтесь на развлечения и корысть. Если вы ведете праведную и трезвую жизнь, Аллах обеспечит вас во всех отношениях лучше, чем любые блага, о которых вы только можете подумать.

МА

(К. 62: 9) *О вы, обретшие веру!* Когда прозвучит призыв к молитве в день собрания, (*10) бегите к поминанию Бога и оставьте всякие мирские обмены: это для вашего же блага, если бы вы только знали это.

(К. 62: 10) А когда молитва окончится, свободно расходитесь по земле (*11) и старайтесь добыть [что-нибудь] от щедрот Божьих, но поминайте Бога часто, дабы достичь счастья!

(К. 62: 11) Однако [случается, что] когда люди (*12) узнают о возможности мирской выгоды (*13) или мимолетного наслаждения, они устремляются к ним, а тебя оставляют стоять [и проповедовать] (*14). Скажи: «То, что у Бога, намного лучше всех преходящих наслаждений и всех выгод! И Бог – лучший из кормильцев!»

*10. То есть в пятницу, в день, когда обязательна общинная молитва в полдень. Тем не менее, как видно из отрывка, пятница – не обязательный день отдыха в исламском праве.

*11. То есть «вы можете посвятить себя мирским занятиям».

*12. Букв. «они».

*13. Букв. «торговля» или «делка».

*14. Подразумевается «О Пророк» – таким образом, это намек на исторический случай, когда большинство прихожан, услышав, что долгожданный торговый караван прибыл из Сирии, выбежали из мечети во время пятничной проповеди Пророка. В более широком вневременном смысле, вы-

шеприведенный аят содержит намек на общечеловеческую слабость, от которой не всегда застрахованы даже истинно верующие: а именно, склонность пренебрегать религиозными обязанностями ради преходящей мирской выгоды.

X&X(K)

(К. 62: 9) О вы, верующие [мусульмане]! Когда прозвучит призыв к салаху (молитве) в день пятницы (молитва *джуму'а*), собирайтесь на поминание Аллаха [религиозную проповедь *джуму'а* (хутбу) и салах (молитву)] и оставляйте дела (и все остальное), это лучше для вас, если бы вы только знали!

(К. 62: 10) Потом, когда закончится салах (молитва) *джуму'а*, вы можете разойтись по земле и искать щедрости Аллаха [работая и т. д.], и часто поминайте Аллаха, чтобы преуспеть.

(К. 62: 11) И когда они заметят какой-нибудь товар или какое-нибудь развлечение [бой в тамбур (барабан) и т. д.], то устремляются к нему, а тебя [Мухаммада] оставляют стоять [во время произнесения религиозной проповеди (хутбы) *джуму'а*]. Скажи: «То, что у Аллаха, лучше любого развлечения или товара! И Аллах – лучший из дарующих».

A/M

(62: 9) Верующие, когда в пятницу призывают к Молитве, спешите поминать Аллаха и бросайте всякую торговлю (*7). Это лучше для вас, если бы вы только знали.

(62: 10) А когда закончится Молитва, разойдитесь по земле и ищите сокровищ Аллаха (*8) и поминайте Аллаха много, дабы вы процветали (*9).

(62: 11) Но как только они увидят какой-нибудь торг или развлечение, они стекаются туда и оставляют тебя одного

(*10). Скажи им: «То, что у Аллаха, намного лучше, чем развлечения и торг» (*11). Аллах – лучший кормилец (*12).

*7. Слово «поминать» здесь относится к пятничной проповеди. Это объясняется тем, что Пророк, слышав *азън* (призыв к молитве), первым делом заострял свое внимание не на молитве, а на пятничной проповеди, которая всегда предшествовала пятничной молитве. Кроме того, слова «спешите поминать Аллаха» означают, что на пятничную проповедь следует идти с чувством неотложности и важности, но не бежать на нее в буквальном смысле этого слова. Указание «бросить всякую торговлю» означает, что после призыва на пятничную молитву не только следует отказаться от торговли, но и посвятить себя исключительно пятничному богослужению и избегать всех других занятий. Уместно также упомянуть, что мусульманские правоведы единодушны в том, что после призыва на пятничную молитву запрещено совершать любые деловые операции. Столь же уместно отметить, что, согласно хадису, дети, женщины, рабы, больные и путешественники освобождаются от обязанности совершать пятничную молитву.

*8. Это не означает, что после пятничной молитвы все обязаны разойтись по земле и заняться поиском средств к существованию. Это подразумевает, что люди могут разойтись по земле и продолжать свою хозяйственную деятельность. Следует помнить о контексте, в котором произнесены эти слова. Слова «разойдитесь по земле и ищите щедрот Аллаха» следуют за указанием прекратить всякую деловую активность после призыва на пятничную молитву. Поэтому после окончания молитвы вполне естественно, что верующим говорится, что они вправе заниматься любой хозяйственной деятельностью, какой только пожелают.

Здесь есть схожесть с тем, что было сказано в Коране по другому поводу. Людям было приказано не заниматься охотой, пока они находятся в состоянии *ихрām*. Но если обязательные требования паломничества уже исполнены, «...то можете охотиться» (К. 5: 2). Это не означает, что охота была обязательной для всех; скорее, имеется в виду, что ограничения на охоту были отменены и любой желающий мог заниматься охотой.

Те, кто на основании этого стиха утверждают, что в исламе не существует выходного дня в пятницу, выдвигают, однако, ошибочный аргумент. Ведь если у мусульман должен быть еженедельный праздник, то, очевидно, он должен приходиться на пятницу, так же как у иудеев на субботу, а у христиан на воскресенье.

*9. Мы перевели этот фрагмент следующим образом: «...дабы вы процветали». Если воспринимать арабское слово *ла'алла*, использованное в этом аяте, буквально, то нам следовало перевести его как «...возможно, вы будете процветать». Однако наш нынешний перевод вполне уместен, поскольку здесь слово *ла'алла* не используется для обозначения какого-либо сомнения. Чтобы понять истинный смысл слова *ла'алла* (буквально «возможно»), следует иметь в виду, что данное высказывание аналогично королевской декларации и сформулировано в терминах, подобающих королевской власти. Это заявление подобно словам начальника своим подчиненным: «Выполняйте эту обязанность хорошо, и, возможно, вас повысят в должности». Тональность обращения тонко подразумевает обещание, в ожидании которого подчиненные будут выполнять свои задачи с полной самоотдачей.

*10. Это относится к инциденту, произошедшему в начале мадинского периода жизни Пророка. Торговый караван прибыл в Мадину из Сирии точно во время пятничной молитвы, и о его прибытии возвестили удары барабанов. В это

время Пророк читал свою пятничную проповедь. Звук барабанов возбудил нетерпение людей, в результате чего все, кроме двенадцати человек, покинули мечеть и направились к каравану.

*11. Эти слова указывают на некий промах со стороны сподвижников. Если бы причиной этой оплошности была бы слабость их веры или их сознательное предпочтение мирских благ загробной жизни, то упрек Бога был бы выражен в гораздо более суровых выражениях. Однако причиной случившегося стал тот факт, что мусульмане еще не прошли какой-либо значительной подготовки, чтобы жить в соответствии с исламскими принципами. В связи с этим нормы, относящиеся к пятничной молитве, были изложены во многом так, как это сделал бы учитель. За этим последовало выражение неодобрения действий сподвижников, после чего было объявлено, что награда, которую они получают, прослушав пятничную проповедь и совершив пятничную молитву, будет намного больше, чем все, что они могут получить от отдыха и занятий торговлей.

*12. Бог – гораздо лучший Податель жизненных благ, чем все те, кто якобы обеспечивают средствами Божьих созданий.

1.3. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

В аятах 62: 9–11 Корана описываются предписания, связанные с пятничной молитвой. Цитируемые выше переводы и комментарии к этим стихам представляют собой понимание смысла этих аятов четырьмя переводчиками в свете соответствующих знаний хадисов и фикха. Ключевые термины, фразы и моменты, которые могут повлиять на пони-

мание соответствующих предписаний этих айатов, заключаются в следующем:

- кому обязательно соблюдать это предписание;
- ясные значения *Изā нūdийа*;
- *фас ‘ав*;
- *зикриллā*;
- *ал-бай ‘*;
- *фанташирū фī ал-арди вабтагū*;
- исторический контекст айата 11.

Эти моменты должны стать понятными либо в тексте перевода благодаря подбору соответствующих терминов для передачи смысла или использованию круглых или квадратных скобок, либо в комментариях к этим айатам. Ниже приводится сравнение четырех переводов с этих точек зрения.

1. Хотя это обращение ко всем верующим, есть некоторые люди, которые освобождены от обязанности выполнять это предписание, например, женщины, путешественники, больные и т. д.²⁶⁵ *А/М* – единственные, кто объяснили этот момент в последней части комментария *7.

2. *Изā нūdийа*: при переводе этого термина следует уточнить, что имеется в виду время, «когда призывают на молитву в пятничный день». Таким образом, даже если человек не слышит призыва к молитве, повеление распространяется и на него тоже. *МА* – единственный, кто попытался прояснить этот момент в своем комментарии *10.

²⁶⁵ *Al-Jassas A.B. Ahkam al-Qur'an. Beirut: Dar al-ma'rifah, 1985. Vol. 5. P. 340.*

3. *Фас'ав*: при переводе этого термина важно уточнить, что цель в придании [исполнению предписания] ощущения срочности и важности, а не в отсылании к физическому бегу. *А/М* хорошо объяснили этот момент. *Х&Х(К)* перевели его как «собирайтесь на поминание», что позволяет избежать дословного перевода («бегите»), но не передает предполагаемую срочность. *ЙА* перевел это как «ревностно поспешите к поминанию», что может косвенно передать смысл. *МА* оставил выражение в буквальном переводе «бегите» (hasten to).

4. *Зикриллā*: при переводе этого термина важно пояснить, что под «поминанием Аллаха» подразумевается «хутба и пятничная молитва»²⁶⁶. *Х&Х(К)* пояснили этот момент в скобках в переведенном тексте. *А/М* разъяснили его в начале своего комментария *7. *ЙА* и *МА* оставили его в буквальном переводе без разъяснений.

5. *Ал-бай'*: значение – «любой вид финансовых и мирских занятий». *ЙА* объяснил это, но не более внятно, чем это сделал бы буквальный перевод. *МА* разъяснил это в своем переводе как «мирские обмены» (all worldly commerce). *А/М* весьма ясно объяснили это выражение в комментарии *7. *Х&Х(К)* разъяснили это, добавив «и все остальное» в скобках в переводе.

6. *Фанташиру фй ал-арди вабтагу*: в переводе этой фразы следует заострить внимание не на приказе об обязательности, но на указании о допустимости. *ЙА* уточнил это в своем переводе, используя слово «можете» (may). *МА* использовал слово «свободно» (freely) в своем переводе и привел объяснение в своем комментарии *11. *Х&Х(К)* в своем переводе ис-

²⁶⁶ *Ibn al-Arabi A. B. Ahkam al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982. Vol. 4. P. 1805.

пользовали слово «можете». *А/М* перевели эту фразу буквально, но достаточно ясно объяснили ее в своем комментарии *8.

7. Хотя аят 11 несет в себе урок для мусульман всех времен, его исторический контекст должен быть прояснен. *ЙА* хорошо перевел его, чтобы осветить урок, но не упомянул его исторический контекст. *МА* весьма выразительно осветил оба аспекта. *Х&Х(К)* не упоминают исторический контекст. *А/М* ясно передали его как событие прошлого и подробно описали его исторический контекст в своих комментариях *10 и *11, а также разъяснили тот факт, что сподвижники Пророка не получили достаточного обучения/инструкций в то время.

В связи с работами четырех переводчиков можно отметить, что *ЙА* и *А/М* предоставили подробные и полезные комментарии к этим аятам. *ЙА* дает хорошее представление о пятничной молитве и полезное сравнение с иудео-христианскими еженедельными религиозными днями. *А/М* объяснили аяты с помощью полезных деталей фикха. Перевод *МА* содержит минимальный комментарий, но его достаточно, чтобы прояснить некоторые основные моменты. *Х&Х(К)* не предлагают никаких комментариев к этим аятам, кроме некоторых слов в скобках в переведенном тексте, чтобы прояснить смысл.

2. ПРЕДПИСАНИЕ О ТРЕБОВАНИЯХ К ЖЕНСКОМУ ОДЕЯНИЮ (ХИДЖАБ)

В этом разделе будут рассмотрены различные переводы аятов К. 24: 31 и 33: 59, в которых дается описание

дресс-кода мусульманских женщин. Это предписание называется *ахкām ал-хиджāб*. Хотя хиджаб приложим как к мужчинам, так и к женщинам, этим понятием часто отсылают к дресс-коду женщин.

Эти два айата выбраны потому, что вопрос о хиджабе часто обсуждается, особенно в западных обществах, как проблема соблюдения прав мусульманок. Многие считают хиджаб символом угнетения мусульманских женщин. С другой стороны, те, кто носят хиджаб, не только почитают его как обязанность мусульманки, но и чувствуют, что он освобождает их от ограничений, связанных с некоторыми неблагоприятными (для них) аспектами западной современности.

Хиджаб предписан мусульманам Аллахом, Творцом всех людей. Это предписание о скромной одежде, которое распространяется как на мужчин, так и на женщин. Это часть общих правил поведения и внешнего вида, которые необходимо соблюдать при общении мужчин и женщин в социальной среде. Хиджаб – это надлежащий исламский дресс-код, который в первую очередь предназначен для защиты скромности, достоинства и чести мужчин и женщин. Таким образом, хиджаб – это часть целостной программы исламской этики и морали, регулирующей взаимодействие мужчины и женщины.

Слово «хиджаб» происходит от арабского слова *хаджаба*, означающего «скрывать от глаз, утаивать, заслонять, завешивать, покрывать»²⁶⁷. Таким образом, хиджаб означает покрывало или завесу. В Коране термин «хиджаб» используется в его общепринятом значении, т. е. занавес (завесь) реальный или метафорический. Однако, поскольку занавес покрывает и скрывает, это слово широко используется как глагол, относящийся к женщине, прикрывающей себя, что-

²⁶⁷ *Baalbaki M. Al-Mawrid*. P. 454.

бы не быть замеченной посторонними мужчинами. Поэтому в общепринятом употреблении термин «хиджаб» относится к дресс-коду и скромному покрытию мусульманской женщины.

Являясь путеводителем по всем аспектам человеческой жизни, Коран содержит некоторые важные и полезные указания относительно норм одевания для мужчин и женщин. Несмотря на то, что одежду человека часто рассматривают только как средство защиты и украшения тела, упуская из виду и пренебрегая ее предназначением обеспечивать скромность, Бог призывает человечество обратить внимание на ее полный и многоаспектный смысл следующими словами: «О сыны Адама! Мы ниспослали вам покрытие для ваших срамных мест и для украшения. Но богобоязненность – лучшее одевание для вас. Таково одно из знамений Аллаха. Быть может, они помянут (назидание)» (К. 7: 26).

Этот аят ясно свидетельствует о том, что основная цель одежды человека – обеспечить скромность и благопристойность. Для достижения этой цели ислам дает верующим конкретные указания, которым они должны следовать в своем одевании. Большая часть этих руководящих принципов содержится в аятах К. 33: 59 и 24: 31, которые мы рассмотрим здесь.

Из контекста К. 33: 59 следует, что непосредственно перед этим аятом осуждается поведение лицемеров и смутьянов, которые издевались над мусульманскими женщинами, практикуя сексуальные домогательства, распространяя ложные слухи и необоснованные обвинения. Их предупредили о суровом наказании в загробном мире за их развратное поведение. Затем, в аяте К. 33: 59, мусульманским женщинам было сказано, что во избежание домогательств они должны ясно дать понять с помощью своего исламского одевания, что они целомудренные и богобоязненные мусульманки. Сразу

же после этого айата виновные в домогательствах предупреждаются об ужасных последствиях для них от рук Пророка и его сподвижников. Другими словами, виновные были осуждены и предупреждены о наказании как в этом мире, так и в будущей жизни, чтобы они не смели преследовать мусульманок; в то же время мусульманкам было велено принять собственные меры осторожности²⁶⁸.

Айату К. 24: 31 предшествует аят, повелевающий в первую очередь мужчинам-мусульманам опускать взгляд и помнить о своем целомудрии. Как мусульманам, так и мусульманкам предписано опускать взгляд и прикрывать свои интимные части тела. Это общее повеление, применимое к любой встрече мужчины и женщины. Опускание взгляда не означает, что мусульмане должны всегда держать голову опущенной и не смотреть вверх. На самом деле, слова «... чтобы они опускали свои взоры» указывают на то, что речь идет только об определенных видах взглядов, т. е. они не должны пристально смотреть на представителя противоположного пола похотливым взглядом.

В то время как опускание взгляда и прикрывание своих интимных частей должны соблюдаться как мужчинами, так и женщинами, как объясняется в айате К. 24: 30, аят К. 24: 31 требует, чтобы женщины прикрывали *зйна*. *Зйна* женщин определяется как естественная физическая красота (за исключением некоторых частей тела, которые должны быть открыты) и их украшения²⁶⁹. Как объясняется в середине айата К. 24: 31, *зйна* следует скрывать от всех, кроме некоторых родственников и близких: ее отца, дедов, отца мужа, ее собственных сыновей или сыновей мужа, ее братьев и племянников (сыновей сестер и братьев), ее подруг или родственниц, тех немощных мужчин, которые не имеют

²⁶⁸ *Al-Jassas A. B. Ahkam al-Qur'an. Vol. 5. P. 245.*

²⁶⁹ *Badawi J. The Muslim Woman's Dress. Indiana: MSA, 1980. P. 5.*

сексуальных порывов, и детей, которые не знакомы с сексуальностью.

Следующая часть айата К. 24: 31 призывает женщин ходить не топяя ногами, чтобы не привлечь внимание людей звуками, издаваемыми при ходьбе. Айат К. 24: 31 заканчивается призывом ко всем верующим обратиться к Богу для достижения истинного процветания.

Как для мужчин, так и для женщин определен минимальный участок/часть тела, который должен быть покрыт, называемый *'аврат*. *'Аврат* следует закрывать свободной одеждой, которая не показывает детали телосложения и сквозь которую не видно ни кожи, ни ее тона. *'Аврат* тела человека необходимо защищать от чьего-либо взгляда или прикосновения, как мужчины, так и женщины, за исключением супругов. Следует прикрывать *'аврат*, даже если никого нет рядом, и это также минимум, который должен быть прикрыт, чтобы молитва (*салах*) была действительной, даже если человек молится один дома. У мужчин *'аврат* включает в себя часть тела от пупка до колен. У женщины *'аврат* состоит из всего тела, за исключением лица, кистей рук и ступней ног. По общему мнению ученых, минимальная часть тела, которая должна быть открыта для выполнения повседневных обязанностей и жизненных функций, не включается в *'аврат*. Поэтому даже если во время выполнения задач обнажаются некоторые части предплечья вблизи запястья или икры вблизи лодыжек, это считается приемлемым²⁷⁰.

Следующий обзор даст более детальное понимание требований и аспектов хиджаба.

²⁷⁰ *Hamid A.A. Unveiling the Commands: The Truth about Hijaab, Jilbaab and Khimaar. Ontario: Bayan communications and publications, 2004. P. 10.*

2.1. ТЕКСТ КОРАНА

Аят К. 33: 59.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ۚ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِنَنَّ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

Аят К. 24: 31

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۗ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۗ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ۗ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ ۗ مِنْ زِينَتِهِنَّ ۗ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

2.2. ТЕКСТ ПЕРЕВОДОВ И КОММЕНТАРИЙ

ЙА

(К. 33: 59) О пророк! Скажи своим женам и дочерям и верующим женщинам, (*3764) что они должны покрывать свои лица верхними одежаниями (*3765) [когда находятся за пределами дома]: это лучше всего, чтобы их узнавали (*3766) (как таковых) и не приставали к ним. И Аллах – Прощающий, (*3767) Милосердный.

*3764. Это относится ко всем женщинам-мусульманкам, как из семьи Пророка, так и из других семей... им было

предложено прикрываться верхними одеяниями, когда они ходили по улицам.

*3765. *Джилбāб*, множественное число *джалāбийб*: верхняя одежда: длинное платье, закрывающее все тело, или накидка, закрывающая шею и грудь.

*3766. Цель заключалась не в ограничении свободы женщин, а в защите их от вреда и домогательств. На Востоке и на Западе отличительная публичная одежда того или иного рода всегда была знаком чести или отличия, как среди мужчин, так и среди женщин. Это можно проследить до самых ранних цивилизаций. Ассирийское право в период своего расцвета (VII в. до н. э.) предписывало покрывать замужних женщин и запрещало покрывать рабынь и женщин с дурной репутацией.

*3767. Т. е. если мусульманка искренне старается соблюдать это правило, но из-за человеческой слабости не достигает идеала, следует помнить, что «Аллах – Прощающий, Милосердный».

(К. 24: 31) И скажи верующим женщинам, чтобы они опустили свой взор и оберегали свою скромность; чтобы они не показывали своей красоты и украшений, (*2985) кроме тех, что [обычно] виднеются; они должны закрывать грудь платком и не показывать свою красоту, кроме как своим мужьям, своим отцам, отцам своих мужей, своим сыновьям, сыновьям своих мужей, своим братьям или сыновьям своих братьев, или сыновьям своих сестер, или своим женщинам, или рабам, которыми владеют их правые руки, или рабам-мужчинам, свободным от физических потребностей, или маленьким детям, которые не имеют представления о

половом стыде; и они не должны стучать ногами, чтобы привлечь внимание к своим скрытым украшениям. (*2986) И, о верующие, обратитесь все вместе к Аллаху, чтобы достичь блаженства (*2987).

*2984: Потребность в скромности одинакова как у мужчин, так и у женщин. Однако из-за различий между полами в природе, темпераментах и социальной жизни женщинам требуется большее уединение, чем мужчинам, особенно в вопросах одежды и обнажения груди.

*2985. *Зйна* означает как естественную красоту, так и декоративные украшения. Здесь подразумевается и то, и другое, но в основном первое. Женщину просят не выставлять напоказ свою фигуру и не появляться раздетой публично, за исключением следующих категорий людей: (1) ее мужа; (2) ее близких родственников, которые будут жить в том же доме и с которыми допустима некоторая доля обнаженности; (3) ее женщин, т. е. ее служанок, которые постоянно будут при ней: некоторые комментаторы включают всех верующих женщин; в мусульманском доме не принято, чтобы женщины встречались с другими женщинами, за исключением тех случаев, когда они одеты должным образом; (4) рабов, мужчин и женщин, поскольку они будут постоянно при ней (но с отменой рабства это больше не применяется); (5) старых или немощных мужчин-слуг; и (6) младенцев или маленьких детей, пока они не осознали половую принадлежность [ср. также К. 33: 59].

*2986. Одна из уловок хвастливых или нецеломудренных женщин – звенеть украшениями на лодыжках, чтобы привлечь к себе внимание.

*2987. В то время как все эти детали непорочности и хорошего внешнего облика домашней жизни привлекают наше внимание, нам ясно напоминают, что главная цель, о которой мы должны заботиться, – это наше духовное благополучие. Вся наша жизнь на этой земле – испытательный срок, и мы должны сделать так, чтобы наша индивидуальная, домашняя и общественная жизнь способствовала нашей святости, чтобы мы могли обрести настоящий успех и блаженство, которые и представляют собой цель наших духовных усилий.

МА

(К. 33: 59) О Пророк! Скажи женам твоим и дочерям твоим, а также всем [другим] верующим женщинам, что они должны окутывать себя некоторыми верхними одеяниями [когда находятся на людях]: это поможет их признанию [достойными женщинами], и не будут им досаждать. (*74) Но [при этом] Бог воистину Всеблагодетелен, Податель милостины! (*75)

*74. Ср. первые два предложения (К. 24: 31) и соответствующие примечания.

*75. Конкретная, привязанная ко времени формулировка приведенного выше аята (очевидная в ссылке на жен и дочерей Пророка), а также намеренная неясность рекомендации женщинам о том, чтобы они «окутывали себя некоторыми верхними одеяниями» (*мин джалāбībихинна*), когда они находятся на людях, ясно показывает, что этот аят не был предназначен для запрета (*хукм*) в общем, вневременном смысле этого термина, а, скорее, как моральное руководство, которое следует соблюдать в условиях постоянно

меняющегося времени и социальной среды. Этот вывод подкрепляется заключительным упоминанием Божьего прощения и милости.

(К. 24: 31) И скажи верующим женщинам, чтобы они опускали свои взоры и помнили о своем целомудрии, и не показывали свои прелести [на людях] сверх того, что может быть показано [с приличием]; (*37) поэтому пусть они накладывают головные накладки на свои груди (*38). И пусть не показывают [более] своих прелестей никому, кроме мужей своих, или отцов своих, или отцов мужей своих, или сыновей своих, или сыновей мужей своих, или братьев своих, или сыновей братьев своих, или сыновей сестер своих, или женщин своих, или тех, кем они владеют по праву, или таких мужчин, которые находятся вне всякого полового влечения, (*39) или детей, которые еще не знают женской наготы; и пусть они не раскачивают ноги при ходьбе, чтобы не привлекать внимания к своим скрытым прелестям (*40). И всегда, о верующие – все вы, – обращайтесь к Богу с покаянием, чтобы достичь счастливой жизни! (*41)

*37. Вставка слова «прилично» отражает толкование фразы *иллә мә захара минхә* несколькими ранними исламскими учеными, в частности ал-Киффалем (цитируемым ар-Рази), как «то, что человек может открыто показать в соответствии с преобладающим обычаем (*ал-‘адак ал-джәрийа*)». Хотя традиционные толкователи исламского права на протяжении веков были склонны ограничивать определение «того, что может быть [прилично] видно» лицом, руками и ногами женщины, а иногда даже и меньшим, мы можем с уверенностью предположить, что значение *иллә мә захара минхә* гораздо шире и что намеренная расплывчатость этой фразы предназначена для того, чтобы позволить все изменения во

времени, которые необходимы для морального и социального роста человека. Ключевым положением в приведенном выше предписании является требование, обращенное в одинаковых выражениях как к мужчинам, так и к женщинам, «опускать свои взоры и помнить о своем целомудрии», и это определяет пределы того, что в любой момент времени может по праву – т. е. в соответствии с кораническими принципами общественной морали – считаться «приличным» или «неприличным» во внешнем облике человека.

*38. Существительное *хим̄р* (множественное число которого – *хумур*) обозначает головной убор, который обычно носили арабские женщины до и после прихода ислама. Согласно большинству классических толкователей, в доисламские времена его носили в большей или меньшей степени как украшение и свободно приспускали на спину, а поскольку, в соответствии с распространенной в то время модой, верхняя часть женской туники имела широкий вырез спереди, грудь женщины в таком случае обнажалась. Следовательно, предписание прикрывать грудь с помощью *хим̄р* (термин, столь знакомый современникам Пророка) не обязательно относится к использованию *хим̄р* как такового, а скорее предназначено для того, чтобы дать понять: грудь женщины не включена в концепт «что может быть показано [с приличием]» и поэтому не должна выставляться напоказ.

*39. То есть очень старые люди. Предшествующая фраза «тех, кем они владеют по праву» (дословно: «тех, кем владеют их десницы») обозначает рабов, но см. также второе примечание к аяту 58.

*40. Буквально: «чтобы те их прелести, которые они скрывают, стали известны всем». Фраза *йадрибна би-арджули-*

хинна как идиома похожа на фразу *дараба би-йадайхи фӣ миийатихи*, «он размахивал руками при ходьбе» (цитируется в этом контексте в «*Тāдж ал-‘арӯс*») и намекает на нарочито вызывающую походку.

*41. Подтекст этого всеобщего призыва к покаянию заключается в том, что никто никогда не бывает избавлен от недостатков и искушений, «потому что человек создан слабым» (К. 4: 28), – до такой степени, что даже Пророк говорил: «Воистину, я обращаюсь к Нему с покаянием сто раз каждый день» (Ибн Анбал, Бухари и Байхаки, все они опираются на авторитет Абд Аллаха ибн Умара).

X&X(K)

(К. 33: 59) О Пророк! Скажи своим женам, дочерям и женщинам верующих, чтобы они закинули свои накидки [платки] кругом тела [т. е. полностью прикрыли свои тела, кроме глаз или одного глаза, чтобы видеть дорогу]. Так будет лучше, чтобы они были известны [как честные, свободные женщины], чтобы им не досаждали. И Аллах милующий, милосердный (*1).

*1: См. примечание к К. 24: 31.

(К. 24: 31) И скажи верующим женщинам, чтобы они опускали взгляд [не глядя на вещи запретные] и защищали свои интимные места [от недозволенных половых актов и т. д.], и не выставляли напоказ свои украшения, кроме тех, что на виду [как ладони рук, один глаз или оба глаза для необходимости видеть путь, верхняя одежда, как платок, перчатки, головной убор, юбка и т. д.], и чтобы они накидывали платки на *джуйӯбухинна* [т. е. на их тела, лица, шеи и

груди], и не показывали свои украшения никому, кроме как своим мужьям, своим отцам, отцам своих мужей, своим сыновьям, сыновьям своих мужей, своим братьям или сыновьям своих братьев, или сыновьям своих сестер, или своим [мусульманским] женщинам [т. е. своим сестрам в исламе], или рабыням [женщинам], которыми владеют их десницы, или старым слугам-мужчинам, которые лишены мужества, или маленьким детям, которые не чувствуют полового стыда. И пусть они не топают ногами, чтобы не показывать те украшения, которые они скрывают. И все вы просите Аллаха простить вас всех, о верующие, чтобы вы были преуспевающими (*I).

*I. О «...и чтобы они накидывали платки на *джуйӯбухинна* [т. е. на их тела, лица, шеи и груди], и не показывали свои украшения...». Передала ‘А’иша: «Да одарит Аллах Своей милостью переселившихся первыми женщин. Когда Аллах сказал: „И чтобы они закрывали покрывалами *джуйӯбухинна* [т. е. их тела, лица, шеи и груди]“ – они разрывали свои муруты [шерстяное платье, или ткань, опоясывающая талию, или фартук] и покрывали свои головы и лица этими разорванными мурутами». (*Сахїх* Бухари, хадис 4758.) Передано от Сафийи бинт Шайбы: «‘А’иша говорила: „И чтобы они закрывали покрывалами *джуйӯбухинна* [т. е. их тела, лица, шеи и груди]“, [женщины] отрезали ткани, опоясывающие их, с краев и покрывали головы и лица этими разрезанными кусками ткани». (*Сахїх* Бухари, хадис 4759.)

А/М

(К. 33: 59) О Пророк, повелевай своим женам, дочерям и женам верующих, чтобы они окутали себя частью своих

внешних покрывал (*20). Так их скорее узнают и не будут приставать к ним (*21). Аллах – Прощающий, Милосердный.

*20. То есть они должны носить верхнюю одежду (чадру) и платок. Другими словами, они не должны ходить с непокрытым лицом.

*21: «...их скорее узнают...», т. е. когда люди увидят их в одежде, излучающей простоту и скромность, их узнают как благородных и целомудренных женщин. Они будут выглядеть иначе, нежели женщины с распущенным характером, которые постоянно ищут развратных встреч. Эти же женщины не будут похожи на тех, кого аморальные мужчины ищут для удовлетворения своих желаний. Что касается слов «и к ним не будут приставать», то они означают, что, поскольку эти женщины будут восприниматься как порядочные особы, они не будут подвергаться насмешкам и домогательствам, к которым прибегают мужчины с мерзким характером, когда сталкиваются с женщинами, не особенно известными своей честностью и стойкостью характера.

(К. 24: 31) И повелел верующим женщинам отводить взгляд и оберегать свои части тела и (*20) не показывать свои украшения, кроме тех, что открыты сами по себе, и закрывать свои груди платками, и не показывать свои украшения, кроме как своим мужьям, или их отцам, или отцам их мужей, (*21) или их собственным сыновьям, или сыновьям мужей своих, (*22) или братьям своим, (*23) или сыновьям братьев своих, или сыновьям сестер своих, (*24) или женщинам, с которыми они имеют связь, (*25) или тем, кто в рабстве у них, или прислуге, свободной от полового интереса, (*26) или мальчикам, которые еще не знают о порочных

делах, касающихся женщин. Они также не должны ступать ногами по земле так, чтобы их скрытые украшения стали явными.

*20. Следует отметить, что требования, которые Божественный Закон предъявляет к женщинам (как сказано в этом аяте), не только соответствуют тому, что ожидается от мужчин, т. е. избегать смотреть на неприличное и оберегать свои интимные части. Он также требует от женщин большего, чем от мужчин. Это ясно свидетельствует о том, что женщины не приравниваются к мужчинам в этом вопросе.

*21. Слово *абā'*, используемое в этом аяте, охватывает отца, дедов и прадедов по материнской и отцовской линии. Поэтому женщина может предстать перед этими старейшинами своей семьи или семьи мужа в таком же виде, в каком она может предстать перед своим отцом и свекром.

*22. Слово *абнā'ихинна* («их сыновья») охватывает, помимо собственных сыновей, их внуков и правнуков, т. е. тех, кто родился как от сыновей, так и от дочерей. Кроме того, не делается различия между родными сыновьями и пасынками. Женщина может свободно появляться перед детьми своих пасынков так же, как и перед своими собственными детьми и внуками.

*23. Под «братьями» здесь подразумеваются как родные, так и сводные братья.

*24. Это относится к племянникам и племянницам женщины, независимо от того, родились ли они от ее брата или сестры, и того, родные ли эти братья и сестры или сводные.

*25. Это само по себе показывает, что мусульманка не должна демонстрировать свою красоту перед безнравственными и нескромными женщинами.

*26. То есть, поскольку они находятся в состоянии подчинения, нет оснований подозревать, что они осмелятся вынашивать злые замыслы в отношении женщин в семье.

2.3. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Обзор этих двух аятов будет произведен на том основании, как были переданы и прокомментированы некоторые ключевые слова и фразы, влияющие на понимание посыла этих аятов и их правовых аспектов. Ключевые термины и фразы этих аятов следующие:

- *зйна*;
- *химār*;
- *джилбāб*;
- *йуднйна* ‘алайхинна мин джалāбйбихинна;
- *иллā мā захара минхā*;
- *вал йадрибна би хумурихинна* ‘алā джуйубихинна.

1. *Зйна*: сюда относится естественная или телесная красота и декоративные украшения, такие как кольца, браслеты и одежда²⁷¹. Это понятие также включает женские украшения, драгоценности, одежду, прическу и т. д.²⁷² К нему относится естественная физическая красота женщины, а также все косметические средства и украшения, используемые для повышения ее привлекательности, такие как прическа,

²⁷¹ *Badawi J.* The Muslim Woman’s Dress. P. 6.

²⁷² *Doi A .R. I.* Women in Shari’ah. London: Ta-Ha publishers, 1989. P. 25.

макияж и ювелирные изделия²⁷³. *ЙА* перевел его как «красота и украшения» (beauty and ornaments), что охватывает оба аспекта. *МА* перевел его как «прелести» (charms), что означает привлекательные черты. Это альтернативное идиоматическое употребление. *Х&Х(К)* и *А/М* перевели его как «украшения» (adornment), понятие, которое может не охватывать естественную красоту.

2. *Хим̄р* (множественное число – *хумур*): *хим̄р* означает что-либо, что прикрывает голову²⁷⁴. Это то, что покрывает голову женщины²⁷⁵. *Хим̄р* означает головной платок²⁷⁶. *Хим̄р* – это ткань, которую носят или которой заворачиваются, она должна быть достаточно велика, чтобы закрыть волосы, шею и грудь, и не должна быть прозрачной, чтобы она действительно могла прикрыть или спрятать *зйна*. Чтобы скрыть *зйна*, необходимо носить *хим̄р* так, чтобы он закрывал грудь, а также украшения²⁷⁷. *МА* перевел *хим̄р* как «головные накидки» (head covering), но остальные перевели его как «платок» (veil). То есть особой разницы нет. Однако *МА* и *Х&Х(К)* внесли некоторые замечания, связанные с использованием *хим̄р*, которые будут рассмотрены позже.

3. *Джил̄б̄йб*: это множественное число слова *джил̄б̄йб*. *Джил̄б̄йб* означает большую простыню, покрывающую голову и все тело²⁷⁸. Это накидка или большой кусок ткани, который оборачивают вокруг тела в качестве верхней одеж-

²⁷³ Hamid A. A. Unveiling the Commands. P. 26.

²⁷⁴ Al-Fayruzabadi M. Y. Al-Qamus al-muhit. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'arabi, 2003.

²⁷⁵ Al-Barazi M. F. Hijab al-muslimah. Riyadh: Maktabat adwa' al-salaf, 1995. P. 36.

²⁷⁶ Al-Albani M. N. Hijab al-mar'at al-muslimah fi al-kitab wa al-sunnah. Beirut: Al-maktab al-islami, 1969.

²⁷⁷ Hamid A.A. Unveiling the Commands. P. 26.

²⁷⁸ Ibn Manzur J. M. Lisan al-'arab. Beirut: Dar sadir li al-tiba'ah wa al-nashr, 1955. P. 139.

ды²⁷⁹. Это одеяние, покрывающее голову и все тело, одежда женщины²⁸⁰. *ЙА* и *МА* перевели его как «верхние одеяния» (outer garments), но *ЙА* дополнительно истолковал его в своем комментарии *3765 как «длинное верхнее платье, закрывающее все тело, или накидку, закрывающую шею и грудь». *X&X(K)* перевели его как «накидки [платки]» (cloaks (veil)), а *A/M* – как «внешние покрывала» (outer coverings). В принципе, все они раскрыли суть значения, и между их переводами этого термина нет особой разницы.

4. *Йуднйна* 'алайхинна мин джалāбйбихинна: переводчики перевели эту фразу следующим образом:

ЙА: «Они должны покрывать свои лица верхними одеяниями [когда находятся за пределами дома]»;

МА: «Они должны окутывать себя некоторыми верхними одеяниями [когда находятся на людях]*75»;

X&X(K): «Чтобы они закинули свои накидки [платки] вокруг тела [т. е. полностью прикрыли свои тела, кроме глаз или одного глаза, чтобы видеть дорогу]»;

A/M: «Чтобы они окутали себя частью своих внешних покрывал».

В переводе все они используют похожие формулировки, за исключением того, что *МА* и *A/M* перевели слово *мин* в его ограничительном (*таб'ид*) смысле: как «некоторыми из» и «частью» соответственно. Однако более существенные различия проявляются в комментариях *МА* и *A/M*, а также в том, что добавляет внутри скобок *X&X(K)*. *МА* объясняет эту фразу в своем комментарии *75 тем, что это формула, привязанная ко времени, и она подразумевается не как предписание, а только как моральное руководство. Он обосно-

²⁷⁹ Hamid A. A. Unveiling the Commands. P. 18.

²⁸⁰ Al-Barazi M. F. Hijab al-muslimah. P. 33.

вызывает этот аргумент тем, что в этой фразе есть намеренная неясность, а в конце айата есть ссылка на Божье прощение.

Однако этот вывод и аргументация очень слабы по многим причинам: (А) формулировка айата представляет собой четкий приказ Пророку, который тот должен был передать; (Б) повеления (предписания) Корана относятся ко всем временам, если только в Коране или Сунне не содержится доказательств в пользу ограничения времени их действия; (В) заявленная неясность не подтверждается ни одним из известных толкователей Корана; (Г) прощение Аллаха в конце айата часто упоминается в конце приказов, чтобы показать милость и прощение Аллаха за любое слушание, которое происходит из-за слабости или забывчивости человека и т. д. Поэтому комментарий *МА* к этой фразе вызывает сомнения, а его доводы не опираются на какую-либо прочную основу.

X&X(K) добавили к переводу этой фразы в скобках следующее утверждение: «т. е. полностью прикрыли свои тела, кроме глаз или одного глаза, чтобы видеть дорогу». Основная цель добавления этого утверждения – намекнуть, что лицо также должно быть закрыто. *А/М* также упомянул о закрытии лица в своей комментарии *20 к этой фразе. Этот вопрос будет обсуждаться при рассмотрении следующей фразы.

5. *Иллā mā захара минхā*: переводчики перевели эту фразу следующим образом:

ЙА: «кроме тех, что [обычно] виднеются»;

МА: «сверх того, что может быть показано [с приличием]»;

X&X(K): «кроме тех, что на виду [как ладони рук, один глаз, или оба глаза для необходимости видеть путь, верхняя одежда, как платок, перчатки, головной убор, юбка и т. д.]»;

А/М: «кроме тех, что открыты сами по себе».

Смысл этой фразы, которая указывает на исключения из правила не обнажать женскую красоту и украшения, широко обсуждали, порой споря о нем, толкователи Корана. Большинство понимают ее как «лицо и руки женщин и ту часть украшений, которую невозможно скрыть», но некоторые не согласны с исключением из этого правила лица и рук. Среди этих четырех переводчиков, как видно, различия указаны в том, что добавлено внутри круглых скобок.

ЙА разъяснил эту фразу как то, что находится за пределами возможностей человека [спрятать что-либо], оставив ее без дальнейшего объяснения. *МА* добавил слово «с приличием» в скобках и объяснил фразу в своем комментарии *37. Он утверждает, что это исключение «того, что не следует показывать» зависит от преобладающего обычая и изменений, происходящих в обществе. Однако этот аргумент кажется слабым со многих точек зрения. Предписания Корана относятся ко всем временам и местам, если нет доказательств их ограничения. Даже в случае разногласий относительно исключения открытия лица и рук, причина не в обычаях, а в техническом различии в подходах некоторых ученых. Примером можно считать людей, которые утверждают, что лицо женщины нельзя показывать и что женщины должны закрывать лицо, где бы они ни жили, включая Европу и США.

Х&Х(К) добавили описание в скобках и дали комментарий *1, чтобы указать на необходимость закрывать лицо и руки женщин как части хиджаба. Более того, они даже добавили дополнительные слова в перевод хадиса в комментарии, чтобы доказать, что лицо должно быть скрыто. Формулировка обоих хадисов Бухари, на которые была сделана ссылка в комментарии *1, заканчивается словами «*фахтамарна бихā*», что означает просто «они покрыли(сь) этим». Но *Х&Х(К)* добавили слова «головы и лица», которых вообще нет в оригинальном арабском тексте.

Вопрос о том, освобождаются ли лицо и руки женщины от требований хиджаба, широко обсуждался некоторыми учеными на протяжении веков. Шайх Ахмад Кутти резюмирует этот вопрос следующим образом:

Большинство имамов, включая представителей четырех школ, а также других, разделяют толкование Ибн ‘Аббаса о том, что руки и лицо не подлежат покрытию в соответствии с толкованием фразы «кроме тех, что видны», и поэтому придерживаются мнения, что женщина не обязана закрывать лицо и руки. Однако группа ученых, большинство из которых принадлежат к ханбалитской правовой школе, считают, что женщина должна закрывать лицо и руки. В поддержку своей позиции они ссылаются на предание, приписываемое Пророку, в котором говорится: „Женщина – это *аврам*“, и поэтому она должна полностью покрываться. Они также утверждают, что наиболее привлекательные части тела женщины, способные соблазнить мужчин, – это ее лицо и руки²⁸¹.

Далее Кутти объясняет обоснованность позиции Ибн ‘Аббаса следующим образом:

Вышеупомянутая позиция большинства по этому вопросу, по-видимому, более соответствует общему пониманию и доказательствам Корана и Сунны, чем позиция тех, кто выступает за то, чтобы также закрывать лицо и руки. Есть несколько доказательств, указываю-

²⁸¹ *Kutty A.* [Электронный ресурс]. URL: http://www.islamonline.net/servlet/Satellite%3Fcid%3D1123996016280%26pagename%3DIslam-Online-English-AAAbout_Islam%252FAskAboutIslamE%252FPrintAskAboutIslamE. Дата обращения: 20 октября 2007 г.

щих на этот вывод: во-первых, аят Корана, цитированный выше, по-видимому, предполагает, что женщины, к которым он обращен, не покрыты полностью (т. е. видны их лица и руки), поскольку в противном случае нет смысла приказывать представителям обоих полов опускать взгляд. Во-вторых, ученые единодушны в том, что женщина не обязана закрывать лицо и руки во время совершения салаха; если бы это считалось авратом, то, конечно же, было бы необходимо закрывать их. В-третьих, женщина обязана обнажать лицо, находясь в состоянии *ихрām* (во время хаджа и 'умра), что еще раз подтверждает сказанное нами ранее. Более того, свидетельства в источниках – Коране и Сунне – убедительно доказывают, что хиджаб, предписанный исламом, не был предназначен для того, чтобы изолировать женщин или отстранять их от социальной вовлеченности и участия в делах мусульманской общины, поскольку участие мусульманских женщин – на всех уровнях исламской жизни – полностью задокументировано в источниках шариата и не вызывает ни тени сомнения. Такое активное участие, описанное в источниках, возможно только в том случае, если мы предположим, что женщины не были полностью покрыты с головы до ног. В свете вышесказанного мы приходим к выводу: мусульманка обязана покрывать все свое тело, кроме лица и рук, – согласно мнению большинства ученых, принадлежащих ко всем школам. Покрытие головы, однако, вовсе не является спорным вопросом среди них – все они согласны с тем, что это необходимая часть хиджаба²⁸².

²⁸² Ibid.

Ал-Албани²⁸³ и Абу Шукка²⁸⁴ написали выдающиеся книги о хиджабе мусульманских женщин, в которых они оба доказывают с помощью многочисленных ссылок, что закрытие лица и рук женщинами не предписывается исламом. Аналогичным образом, ад-Дарш в своей книге, посвященной хиджабу, рассматривает эту тему как вопрос хиджаба или никаба²⁸⁵. Между тем некоторые ученые, например ал-Барази, отстаивали эту позицию, защищая покрытие лица и рук²⁸⁶.

6. *Вал йадрибна би хумурихинна ‘алā джуйūбихинна*: эта фраза была переведена следующим образом:

ЙА: «они должны закрывать грудь платком»;

МА: «пусть они накидывают головные платки на свои груди»;

X&X(K): «чтобы они накидывали платки на *джуйūбу-хинна* [т. е. на их тела, лица, шеи и груди]»;

A/M: «и закрывать свои груди платками».

Переводы всех четырех авторов мало чем отличаются друг от друга, за исключением перевода X&X(K), в котором приводится пояснение. В этом описании добавлены слова «тела» и «лица», которые не во всех случаях соответствуют значению слова *джуйūбихинна* в аяте. *Джуйūб* – это множественное число слова *джайб*, которое означает «грудь, лоно, полость, разрез, просвет»²⁸⁷.

²⁸³ *Al-Albani M. N.* Hijab al-mar’ah al-muslimah.

²⁸⁴ *Shuqqah A. H. A.* Tahrir al-mar’ah fi ‘asr risalah. Kuwait: Dar al-qalam, 1990. Vol. 4.

²⁸⁵ *Ad-Darsh S. M.* Muslim Women’s Dress: Hijab or Niqab. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1997.

²⁸⁶ *Al-Barazi M. F.* Hijab al-muslimah. P. 143–238.

²⁸⁷ *Ali M. M.* A Word for Word Meaning of the Qur’an. Oxford: Jam’iat ihya’ minhaaj al-sunnah, 2003. Vol. 2. P. 1116.

МА в последней части своего комментария *38 делает некоторые замечания, на которые необходимо обратить внимание. Он утверждает, что «предписание прикрывать грудь с помощью *химār* не обязательно относится к использованию *химār* как такового», а лишь служит пояснением, что грудь женщины должна быть прикрыта. Этот аргумент может быть истолкован двояко. Если он призван подтвердить необходимость прикрывать грудь, то все в порядке. Однако если *МА* пытался заявить, что смысл в том, чтобы прикрывать только грудь, то значение слов *джайб* и *химār*, как это уже было объяснено ранее, не может служить тому подтверждением.

При рассмотрении переводов аятов, содержащих предписания в отношении женской одежды, становится очевидным, что из четырех переводчиков *ЙА* предоставил в своем комментарии большую часть необходимых подробностей для объяснения и разъяснения темы. Хотя остальные три перевода попытались изложить суть аятов, в каждом из них сделаны спорные заявления, которые нуждаются в дополнительном разъяснении и уточнении.

Тематический подход, примененный в данной статье для оценки различных переводов Корана, как было продемонстрировано, позволяет выявить значимые различия между переводчиками, а также определить необходимость надлежащей квалификации переводчиков для расширения их опыта.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Shuqqah A. H. A. Tahrir al-mar'ah fi 'asr risalah. Kuwait: Dar al-qalam, 1990. Vol. 4.

Ad-Darsh S. M. Muslim Women's Dress: Hijab or Niqab. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1997.

Al-Albani M. N. Hijab al-mar'at al-muslimah fi al-kitab wa al-sunnah. Beirut: Al-maktab al-islami, 1969.

Ali M. M. A Word for Word Meaning of the Qur'an. Oxford: Jam'iat ihyaa' minhaaj al-sunnah, 2003. Vol. 2.

Alkhairo W. Speaking for Change: A Guide to Making Effective Friday Sermons. Maryland: Amana Publications, 1998.

Baalbaki M. Al-Mawrid Arabic-English Dictionary. Beirut: Dar al-'Ilm li al-malayin, 1998.

Badawi J. The Muslim Woman's Dress. Indiana: MSA, 1980.

Al-Barazi M. F. Hijab al-muslimah. Riyadh: Maktabat adwa' al-salaf, 1995.

Doi A. R. I. Women in Shari'ah. London: Ta-Ha publishers, 1989.

Al-Fayruzabadi M. Y. Al-Qamus al-muhit. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'arabi, 2003.

Hamid A. A. Unveiling the Commands: The Truth about Hijaab, Jilbaab and Khimaar. Ontario: Bayan communications and publications, 2004.

Ibn al-Arabi A. B. Ahkam al-Qur'an. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982.

Ibn Manzur J. M. Lisan al-'arab. Beirut: Dar sadir li al-tiba'ah wa al-nashr, 1955.

Al-Jassas A. B. Ahkam al-Qur'an. Beirut: Dar al-ma'rifah, 1985.

Nyazee I. A. Kh. Islamic Jurisprudence. Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 2000.

Sabiq A. Fiqh us-Sunnah. Illinois: American Trust Publications, 1996.

Kutty A. URL: http://www.islamonline.net/servlet/Satellite%3Fcid%3D1123996016280%26pagename%3DIslamOnline-English-AAAbout_Islam%252FAskAboutIslamE%252FPrintAskAboutIslamE Дата обращения: 20 октября 2007 г.

Tahmaz A. H. Al-Fiqh al-Hanafi. Damascus: Dar al-Qalam, 1998.

Zarabozo J. A. The Friday Prayer. Aurora, Co.: Islamic Assembly of North America, 1994.

Часть III

ПОИСК ПРИНЦИПИАЛЬНОГО ПОДХОДА К АНАЛИЗУ МАТН

«Сунна была металлическим каркасом дома ислама, и если вы лишите здание каркаса, то разве можно удивляться тому, что оно рухнет как картонный домик?» Так ученый двадцатого века Мухаммад Асад четко сформулировал роль, которую играет Сунна в строительстве «дома ислама». Исторически, а также в наше время предпринимались попытки отделить Сунну Пророка Мухаммада от принесенного им Послания – Корана²⁸⁸. Этот подход академически несостоятелен, а также не имеет реального значения для масс.

Коран ясно указывает на авторитет Пророка во многих случаях, в том числе, например, следующим образом: «В Посланнике Аллаха был прекрасный пример для вас, для тех, кто надеется на Аллаха и Последний день и премного поминает Аллаха» (К. 33: 21). *Усва*, или образец, доступен нам только через Сунну Пророка, которая в основном содержится в хадисах. В Коране верующим предписано повиноваться не только Богу, но и Его Посланнику²⁸⁹.

Большинство ученых придерживаются принципа, что повиновение Богу (Корану) не может быть отделено от повиновения Пророку²⁹⁰. Другими словами, авторитет Кора-

²⁸⁸ Например, см.: *Brown D. Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.*

²⁸⁹ Например, см. К. 4: 59 и К. 3: 164.

²⁹⁰ См. *Brown D. Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought. P. 10–12.*

на и Пророка равнозначен в деле распространения учения и формирования модели человеческого поведения. Коран и хадисы, однако, не обязательно обладают одинаковым авторитетом. Подлинность Корана для мусульман не подлежит сомнению, а те из хадисов, которые соответствуют достоверности Корана в установлении нормативных практик Пророка, находится наравне с Кораном. Однако хадисы, которые не достигают достаточного уровня достоверности, вовсе не обязательно будут рассматриваться наравне с Кораном; скорее они будут служить вспомогательным материалом для принятия законодательных актов.

Пример Пророка передается нам в основном через предания²⁹¹. Этапы передачи начинаются со сподвижников, которые жили в одно время с Пророком и следовали его примеру. Они передавали то, что слышали или видели при жизни Пророка, тем, кто не присутствовал при этом. После смерти Пророка они сами превратились в своего рода источники, с помощью которых те, кто последовал за ними, могли узнать о Пророке. Это происходило в основном с помощью устной передачи, однако также имеются свидетельства о том, что со времен Пророка его хадисы фактически записывались, вопреки утверждениям некоторых ученых-востоковедов о том, что предания были записаны гораздо позже²⁹².

Существуют также ранние свидетельства о составлении хадисов. Например, халиф Умайядов ‘Умар ибн ‘Абд ал-‘Азиз (ум. 101 г. х./720 г. н. э.) в свое время призывал к составлению сборника хадисов. Среди прочих указаний по сбору хадисов он написал письмо своему наместнику в Ма-

²⁹¹ Не единственный канал, поскольку практики сподвижников и поколений после них также отражали практики Пророка.

²⁹² *Siddiqi M. Z. Hadith Literature: Its Origin, Development and Special Features. Cambridge: Islamic Texts Society, 1996.*

дине Абу Бакру ибн Хазму, в котором велел ему: «Не принимай ничего, кроме хадисов Пророка»²⁹³.

Сунна как практика отличается от письменного или устного обоснования, или литературы хадисов. Практика зависит от предшествующих установлений и не обязательно подтверждается письменной или устной документацией. Документирование Сунны поддерживалось через устную и письменную традицию. Однако письменные документы служили для облегчения запоминания, а не для установления достоверности предания²⁹⁴.

Между тем в конце II века появляются первые полные собрания преданий в виде книг. Самым известным из них было «*Muwammatā*» имама Малика. После этого стали составляться сборники муснадов, в которых цепочка передатчиков указывалась в хадисах. К этому времени сказания Пророка были переданы и записаны вместе с их цепочками. После этого началось составление сборников *джāми*. В них важна была не только цепочка, но и оценка передатчиков в цепочке для определения вероятной достоверности того или иного повествования. В последующие века было принято считать, что существует шесть канонических сборников хадисов. Это были хадисы Бухари (ум. 256 г. х./870 г. н. э.), Муслима (ум. 261 г. х./875 г. н. э.), Абу Давуда (ум. 275 г. х./888 г. н. э.), ат-Тирмизи (ум. 279 г. х./892 г. н. э.), Ибн Маджи (ум. 283 г. х./ 887 г. н. э.) и ан-Наса'и (ум. 303 г. х. / 915 г. н. э.)²⁹⁵.

²⁹³ Kamali M. H. A Textbook of Hadith Studies. Leicester: Islamic Foundation, 2005. P. 28.

²⁹⁴ Azami M. M. Studies in Early Hadith Literature. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1968. P. 20, 25.

²⁹⁵ В пятый век хиджры об этом не было общего согласия, о чем свидетельствует Шахразури, который перечисляет пять канонических сборников, не включая Ибн Маджу. См. *Ibn al-Salah al-Shahrazuri A. An Introduction to the Science of the Hadith*. Reading: Garnet Publishing, 2006. P. 22.

НАУКА КРИТИКИ ХАДИСОВ

В начале своего развития критика хадисов в основном была сосредоточена на изучении структуры цепочки и оценке передатчиков предания. Специалисты в этой области разработали сложнейшую систему, с помощью которой можно судить о передатчиках в цепочке передачи, чтобы определить степень их достоверности в передаче того или иного хадиса. Эта наука, *ал-‘адл ва ат-тарджих* (опровержение и подтверждение), внесла свой вклад в классификацию подлинных по утверждению хадисов, достоверных и сфабрикованных. Наивысший уровень достоверности имели те хадисы, которые достигли статуса *мутавāтир*.

Общий принцип надежности хадисов, достигших статуса *мутавāтир*, заключался в том, что они передавались в первых трех поколениях в столь широком масштабе, с многочисленными цепочками передачи, что вероятность фальсификации была немыслима. Ученые расходились во мнениях относительно того, сколько цепочек передачи необходимо для достижения такого статуса²⁹⁶. Если хадис не достигал уровня *мутавāтир*, он попадал в категорию *āxāḍ*. К *āxāḍ* относятся те хадисы, которые не достигли статуса *мутавāтир*²⁹⁷, а значит, у них могла быть одна цепочка передачи или же несколько.

По мнению большинства хадисоведов, предания *āxāḍ* в дальнейшем делились на две подкатегории: *макбӯл* (принятые) и *мардӯд* (отвергнутые)²⁹⁸. В свою очередь *макбӯл* под-

²⁹⁶ См. *Kamali M. H. A Textbook of Hadith Studies*. P. 169-170.

²⁹⁷ Иногда *āxāḍ* некорректно переводят как «единственный» или «единственная передача», при этом, однако, создается впечатление, будто в этом случае существует лишь одна цепочка передачи.

²⁹⁸ *Azami M. M. Studies in Hadith Methodology and Literature*. Indianapolis: American Trust Publications, 1992. P. 61.

разделялись на *сахîх* (достоверные) и *хасан* (справедливые). Отнесение хадиса к *хасан* или *сахîх* во многом зависело от целостности цепочки передачи и оценки ее передатчиков. Другими словами, степень достоверности передатчиков в цепочке и общая целостность цепочки, наряду с методологией оценки ученых, определяли, к какой категории соответственно относится хадис.

Наряду с этим определением был установлен принцип, согласно которому цепочка и *матн*, цепочка и содержание хадиса, также должны быть достоверными. Существует мнение, что, хотя *матн* также должен был быть достоверным, ученые-хадисоведы не разработали или не сосредоточили свое внимание на разработке системы, с помощью которой можно было бы анализировать *матн*. Например, Халед Абу эл-Фадл, ссылаясь на Ибн Халдуна, отмечает:

Если при анализе передачи сообщений полагаться только на [метод] передачи, не оценивая [эти сообщения] в свете принципов человеческого поведения, основ политики, природы цивилизации и условий социальных объединений, и без сравнения древних источников с современными и настоящего с прошлым, то можно ошибиться и впасть в заблуждения, отклонившись от пути истины. Историки, толкователи [Корана] и ведущие передатчики часто впадали в ошибку, принимая на веру [подлинность некоторых] сообщений и происшествий. Это объясняется тем, что они полагались исключительно на цепочку передатчиков, будь она внушающей доверие или бесполезной. Они не проводили [тщательной] проверки [этих сообщений] в свете [фундаментальных] принципов [исторического анализа], не сравнивали эти сообщения друг с другом, не рассматривали их в соответствии со стан-

дартами мудрости и не исследовали природу человеческих особей. Более того, они не принимали решения о подлинности этих сообщений в соответствии со стандартами разумности и проницательности. Вследствие этого они сбивались с пути истины и терялись в дебрях ошибок и заблуждений²⁹⁹.

Хотя Ибн Халдун описал некоторые проблемы, возникающие при оценке передаваемых сообщений, предложенные им многочисленные критерии в большинстве своем оказались несостоятельными. Кроме того, было бы неверно утверждать, что ученые-хадисоведы не проводили никакого анализа *матн*. Любая нерешительность ученых в разработке и развитии всеобъемлющего детального подхода к *матн* проистекала, возможно, из их страха быть ориентированными на заданные выводы или субъективными в своем понимании хадисов. Другими словами, наука критического анализа хадисов, сосредоточенная на рассказчиках и целостности цепочки передатчиков, позволила более объективно оценивать тот или иной хадис. Были установлены принципы оценки цепочки, эти принципы применялись к конкретному повествованию, и полученное в результате сообщение оценивалось соответствующим образом – при этом не имело значения, был ли ученый склонен согласиться с содержанием (т. е. *матн*) полученного сообщения.

Однако ученые все же подчеркивали важность того, чтобы и сам текст, а не только цепочка передатчиков, был достоверным. Как утверждает Ибн Аби Хатим ар-Рази:

²⁹⁹ Ибн Халдун отсылал к передаче истории в более широком плане, а не обязательно только лишь к передаче хадисов. См. *El Fadl Kh. A. Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: One-world Publications, 2001. P. 110.

О достоинстве динара можно судить, если сравнить его с другим. Если он отличается по цвету и чистоте, то становится ясно, что это подделка. Алмаз оценивается посредством сравнения с другим алмазом. Если он отличается по блеску и твердости, то становится очевидно, что это стекло. О достоверности хадиса можно судить по тому, что он исходит от надежных рассказчиков, а само высказывание должно быть достойным того, чтобы быть подтверждением пророчества³⁰⁰.

Принципы, по которым знатоки хадисов оценивали достоверность *матн* хадиса, были следующими: причудливые заявления, которые Пророк не мог сделать; заявления, противоречащие здравому смыслу и истории; заявления, противоречащие Корану или преданиям *мутавâtир*; заявления, обещающие несоразмерную награду за незначительные добрые дела и наоборот; заявления, нарушающие правила арабской грамматики; и предания, не соответствующие пророческому статусу³⁰¹.

Помимо обнаружения подозрительных хадисов на основе матна, разрабатывались различные методы, позволяющие выявить явное противоречие между хадисами. Это была наука *мухталиф ал-хадîс* (противоречие в хадисе) и *мушкил ал-хадîс* (сложность в хадисе)³⁰². Эта наука пыталась примирить очевидно противоречивые хадисы с помощью различных инструментов текстологического анализа, включая *та'вîл* (толкование для примирения противоречивых хадисов), *тахсîс* (метод, с помощью которого одно со-

³⁰⁰ См. *Azami M. M. Studies in Hadith Methodology and Literature*. P. 57.

³⁰¹ См. *Siddiqi M. Z. Hadith Literature: Its Origin, Development and Special Features*. P. 114; *Doi A. R. I. Hadith: An Introduction*. Chicago: Kazi Publications, 1980. P. 32.

³⁰² См. *Kamali M. H. A Textbook of Hadith Studies*. P. 109–122.

гласуется с другим посредством конкретизации общего) и *ад-джам' ва ат-тавфйк* (примирение посредством предоставления справочной информации для приведения хадиса в соответствие с конкретными обстоятельствами). Ученый должен был обладать не только глубокими знаниями в области хадисов, но и в науках фикха и *усул ал-фикх*.

Когда противоречие не удавалось разрешить, такие ученые, как ас-Суйути, использовали следующую методику. Если хронология противоречащих друг другу хадисов могла быть установлена, то происходил *наسخ* (отмена), посредством которого более поздний хадис отменял более ранний. Если же хронологию определить было невозможно, то применялись правила предпочтения – *ат-тарджйх*. Ас-Суйути описал ряд факторов, которыми можно руководствоваться, чтобы определить наиболее предпочтительный вариант, среди них следующие:

- обстоятельства, касающиеся передатчиков, – возраст, знания, их количество и т. д. – предпочтение должно отдаваться более убедительному повествованию;
- ясность языка, используемого в повествовании;
- является ли повествование дословным или умозрительным;
- временной фактор – мадинские хадисы предпочтительнее макканских;
- формулировка хадиса – конкретный хадис превосходит всеобъемлющий, буквальный – метафорический, тот, который разъясняет причину, превосходит тот, который не разъясняет и явно упрощает, дословный превосходит описывающий действия, более длинный – более короткий и т. д.;
- запрещающий хадис предпочитается дозволяющему, налагающий наказание предпочитается тому, что не налагает наказание;

– предпочтение отдается хадисам, соответствующим Корану и другим *ахādīs*³⁰³.

Если невозможно было определить предпочтение, хадис приостанавливался (*ат-таваккуф*), в результате чего противоречие оставалось неразрешенным, однако никаких действий на основании хадиса предпринимать не полагалось. Таким образом, порядок методологии оценки очевидно противоречащих друг другу достоверных хадисов (так как это происходит только при работе с преданиями *макбӯл*) таков: согласование, отмена, предпочтение, затем отмена.

Пример согласования можно увидеть в следующем анализе. В «*Сунан*» Ибн Маджи приводится хадис, в котором говорится: «О мой Господь! Помоги мне жить как нищему, дай мне умереть как нищему и воскреси меня среди нищих»³⁰⁴. Этот хадис, по-видимому, противоречит нескольким хадисам и аятам Корана, касающимся бедности, например, переданному от ‘Аи’ши сообщению о том, что «Пророк молил Бога о предотвращении зла бедности (*фитнат ал-факр*)». В «*Сахīх Муслим*» также сообщается, что Пророк сказал: «Бог любит своего раба, богатого, благочестивого и скромного». Кроме того, существует предание, в котором говорится: «О Господь, я ищу Твоего убежища от неверия и бедности»³⁰⁵.

В суре «*Ад-Духа*» Корана Бог говорит о Пророке: «Он нашел тебя бедным и обогатил» (К. 93: 8). Есть несколько способов рассмотреть первоначальный хадис Ибн Маджи, который, очевидно, противоречит другим преданиям и выводам, содержащимся в кораническом тексте. Однако, следуя классификации ас-Суйути, можно начать с попытки согласования. Так поступил, например, шайх Карадави,

³⁰³ Ibid. P. 110.

³⁰⁴ Ibid. P. 113.

³⁰⁵ Ibid.

сказав, что первоначальный хадис следует понимать метафорически. Бедность в этом предании означает скромность и смирение. Таким образом, эти предания удалось согласовать друг с другом, при этом сохранив достоверность первого предания³⁰⁶.

Другие предания создавали более серьезные проблемы для приведения к согласованию и требовали использования других инструментов анализа. Например, в хадисе, переданном Абу Давудом, мы видим следующее: «Умм Салама сказала: „Я была с Посланником Божьим, когда рядом была Маймуна, и в это время появился Ибн Мактум, это было после того, как нам было приказано носить хиджаб. Тогда Пророк велел нам "укрыться от него". Мы сказали: "О Посланник Аллаха! Разве он не слеп? Он не видит и не узнает нас! Тогда Пророк сказал: "Неужели вы тоже слепы? Неужели вы не видите его?"“»³⁰⁷. Это предание показывает, что Пророк запретил женщинам смотреть на мужчин, независимо от того, могли те их видеть или нет. Однако в *сйра* и в хадисах мы можем найти множество преданий, рассказывающих о том, как женщины смотрели на мужчин, без осуждения Пророка.

Кроме того, есть конкретный хадис, связанный со слепым сподвижником Ибн Мактумом, в котором Пророк сказал Фатиме бинт Кайс «соблюдать период ожидания в доме Ибн Умм Мактума, ведь он слеп, поэтому ты сможешь переодеться, а он не сможет увидеть тебя»³⁰⁸. Первоначальный хадис трудно поддержать и примирить с другими преданиями, которые находятся в прямом противоречии с ним. Поэтому подход некоторых классических и современных ученых заключается в том, чтобы отвергнуть первоначальный

³⁰⁶ Ibid.

³⁰⁷ Ibid. P. 114.

³⁰⁸ Ibid.

хадис, отдав предпочтение другим свидетельствам, которые разрешают женщинам смотреть на мужчин³⁰⁹.

Другим примером непримиримого противоречия является якобы переданный Абу Давудом хадис о детоубийстве девочек, в котором говорится: «И совершивший детоубийство, и его жертва находятся в Аду». Это явно противоречит кораническому аяту: «Когда зарытого живьем (младенца) спросят, за какой грех его убили» (К. 81: 8-9). Нет никакой возможности утверждать достоверность предполагаемого хадиса в свете аята Корана, поэтому хадис отвергается.

ПРИНЦИПИАЛЬНЫЙ ПОДХОД К АНАЛИЗУ МАТН

Критика *матн*, описанная выше, больше сосредоточена на инструментах, которые могут быть использованы для рассмотрения очевидно противоречивых заявлений или практик, приписываемых Пророку. Однако также существует и другой подход, основанный на установлении определенных принципов, с помощью которых оценивается предание. Этот подход использовался во времена сподвижников и последующих поколений, хотя, возможно, он не был специально сформулирован как таковой. Кади Абу Йусуф ссылался на этот подход в своем предостережении во время распространения многочисленных сфабрикованных преданий. Он сказал: «Хадисы множатся в такой степени, что некоторые хадисы, прослеживаемые по цепочкам передатчиков, мало известны знатокам права и не соответствуют Корану и Сунне. Остерегайтесь одиночных хадисов и придерживайтесь коллективного духа хадисов...

³⁰⁹ Конечно, это будет определяться и природой самого взгляда, который не должен пробуждать недозволенное желание.

а потому руководствуйтесь Кораном и общеизвестной Сунной и следуйте им»³¹⁰.

Суждение о предании на принципиальной основе – это то, на что иногда ссылались сами сподвижники. Например, известное предание о женщине, которая заморила голодом свою кошку, приводится как у Бухари, так и у Муслима. Кошку держали в неволе, пока она не умерла от голода, и по этой причине ее хозяйка была отправлена в ад. Согласно одному преданию, Бог сказал ей: «Ты не кормила кошку и не поила ее, покуда привязывала, и не выпускала ее на волю, чтобы она могла прокормить себя сама дарами природы». Однако в другом предании мы видим, как ‘А’иша вступает в спор с Абу Хурайрой по поводу этого предания. Она сказала ему: «Это ты передал хадис о том, что женщину пытали из-за кошки, которую она держала в неволе и отказывалась кормить и поить?». На это он ответил: «Я услышал это от Пророка». Тогда она сказала: «Знаешь ли ты, кем была эта женщина? Женщина, которая так поступила, была неверующей. Ибо верующий слишком почитаем Всевышним Аллахом, чтобы подвергаться мучениям ради кошки. Когда ты говоришь о Пророке, ты должен быть осторожен в своих словах»³¹¹.

Этот спор между ‘А’ишей и Абу Хурайрой знаменателен тем, что ‘А’иша не просто указала Абу Хурайре, что тот совершил ошибку при передаче предания. Она также сказала, что само предание в изложении Абу Хурайры нарушает определенный принцип, который она затем сформулировала: «Верующий слишком почитаем... чтобы подвергаться мучениям ради кошки». Она оспорила *матн* хадиса, продемонстрировав, что он противоречит принципу, который [Абу Хурайра] ранее заявил.

³¹⁰ *Al-Ansari A. Y. Al-Radd ‘ala siyar al-awza’i*. Cairo: Maktabat Dar al-Hidayah, 1357.

³¹¹ *Kamali M. H. A Textbook of Hadith Studies*. P. 115-116.

В другом предании, переданном Бухари, о ночном путешествии (*ал-исрā' ва ал-ми'рāдж*), опять-таки 'А'иша проанализировала повествование об этом событии в изложении некоторых сподвижников, основываясь на том, что это предание нарушает один из аятов Корана. Соответствующая часть предания выглядит следующим образом:

Передано со слов Масрука: «Я сказал 'А'ише: „О мать верующих! Видел ли Пророк Мухаммад своего Господа?“ 'А'иша сказала: „От того, что ты сказал, у меня волосы встают дыбом! Знай, что если кто-то скажет тебе одну из следующих трех вещей, то он лжец: кто скажет тебе, что Мухаммад видел своего Господа, тот лжец“. Затем 'А'иша произнесла аяты: „Никакие взоры не могут достичь Его, а Он постигает все взоры. Он – Проницательный, Сведущий“ (К. 6: 103). „Человек не достоин того, чтобы Аллах разговаривал с ним иначе, как посредством вдохновения или через завесу...“ (К. 42: 51)»³¹².

Резкие высказывания 'А'иши (с применением термина «лжецы») в адрес тех, кто утверждал, что Пророк видел своего Господа во время ночного путешествия, основаны на ее понимании аятов: «Никакие взоры не могут достичь Его» (К. 6: 103) и «Человек не достоин того, чтобы Аллах разговаривал с ним иначе, как посредством вдохновения или через завесу» (К. 42: 51). Для 'А'иши слова некоторых людей, описывающих произошедшее, явно противоречили Корану, и поэтому их следовало отвергнуть на основании коранического принципа. Обоснованность, аргументы или доказательства, которые способны противоречить выводам 'А'и-

³¹² *Сахих* Бухари, 60: 378.

ши, могут быть предметом споров, и фактически так оно и было. Однако главное заключается в том, что она судила о предании, основываясь на определенных принципах, которые она сама вывела и сформулировала.

Использование принципиального подхода часто наблюдается в области теологии. Многие богословы придерживались определенной методологии в работе со айатами Корана, а также хадисами, в которых говорится о Боге. В основе позитивного знания о Боге должны находиться Коран и хадисы, достигшие статуса *мутавāтир*. Вопрос о том, кто есть Бог, а также о значении и понимании таухида должен быть основан на доказательствах, исключающих всякие сомнения и возможные домыслы или ошибки. Таким образом, для утверждения позитивного знания требовался текст Корана и хадисы *мутавāтир*. Предания *āḫād* должны были восприниматься в контексте принципов, вытекающих из Корана и преданий категории *мутавāтир*.

Например, ‘Абд ар-Рахман ибн ал-Джаузи в книге «*Даф‘ шубах ат-ташбīḫ би-акафф ат-танзих*» установил собственные первоначальные принципы, руководствуясь которыми он оценивал стихи и предания, в которых говорится о Боге. Коранический аят (наряду с другими, передающими аналогичный смысл) «Нет никого подобного Ему» (К. 42: 11) стал руководящим принципом, с помощью которого он рассматривал различные предания, повествующие о Боге. В свете этого ясного и однозначного айата все предания, которые указывают на существование какого-либо месторасположения, состояния или вида Творца, отвергаются как недостоверные из-за наличия соответствующей цепочки, а если цепочка надежна, то они интерпретируются метафорически, если это возможно. Ибн ал-Джаузи заявил: «Любой текст [Корана и Сунны] понимается в соответствии с его буквальным смыслом только в том случае, если это возмож-

но и осуществимо. Если же что-то препятствует этому или опровергает это, то текст следует толковать и воспринимать в соответствии с его образным восприятием»³¹³. Другими словами, буквальное значение уместно только тогда, когда оно не нарушает принцип: «Бог не подобен Своему творению». Если предание говорит о некоем сходстве, то оно либо представляет собой поддельный хадис, либо должно быть истолковано таким образом, чтобы не нарушить руководящий принцип.

Например, в преданиях Бухари и Муслима мы находим упоминания о том, что Бог «смеется». По мнению Ибн ал-Джаузи, смех – это нечто, присущее людям, и поэтому он не может быть истолкован как нечто, относящееся к Богу. Он разъяснил эти предания исходя из того, что происходит, когда некто смеется, а затем дал соответствующее толкование. Он говорит: «Смех, овладевающий людьми, – это просто указание на то, что кто-то демонстрирует зубы, сокрытые ртом. Однако подобное невозможно по отношению к Богу, Славен Он и Всемогущ. Следовательно, необходимо толковать это как „Бог проявляет Свою щедрость и милость“»³¹⁴. Таким образом, анализ сводится к следующему:

- буквальный смысл текста гласит, что Бог смеется;
- смех – это то, что делают творения;
- Бог не может быть похож на свои творения;
- либо предание неверно, либо оно должно быть истолковано метафорически, чтобы не нарушить исходный принцип: Бог не может быть похож на свои творения.

Основываясь на этой аргументации, важно отметить, что

³¹³ *Ibn al-Jawzi A. The Attributes of God: Daf` Shubah al-Tashbih bi-Akaff al-Tanzih. Trans. Ali A. Bristol: Amal Press Ltd., 2006. P. 43.*

³¹⁴ *Ibid. P. 82.*

Бога нельзя постигнуть путем сбора всех преданий, говорящих о Нем и Его предполагаемых атрибутах, и создав таким способом образ Творца. Скорее, устанавливается первоначальный принцип, изложенный самим Богом в Коране, а затем все предания понимаются в контексте этого принципа. Ибн ал-Джаузи в своем тексте очень подробно показывает, как другие исследователи исходили из принципа, что Бог подобен нам (хотя на словах они это отрицают), а затем находили в различных преданиях и айатах подтверждения этому предвзятому представлению.

АНАЛИЗ МАТН И АВТОРСКАЯ АКТИВНОСТЬ

Халед Абу эл-Фадл развивает теорию критики хадисов, основанную на том, что он называет авторской активностью³¹⁵. По мнению Фадла, нельзя исключать роль рассказчиков, также вносивших свой вклад в изложение хадиса. Другими словами, то, что до нас дошло, может содержать слова Пророка, однако услышали мы их из уст людей, которые неизбежно привносят свое личностное начало в текст хадиса, будь то намеренно или нет. Человек мог рассказывать предание определенным образом, исходя из своих собственных интересов и пристрастий, что накладывало отпечаток на его понимание и выбор способа повествования. Существует причина, по которой один человек запомнил определенное предание, а другие нет. Рассказчики могли точно запомнить конкретное изречение, но не разглядеть его уместность в контексте, в котором оно было приведено, и поэтому, возможно, по-своему донесли или вообще не донесли соответствующий контекст. Однако, по мнению

³¹⁵ См. *El Fadl Kh. A. Speaking in God's Name*. Глава 4, «Текст и власть» (Text and Authority).

Фадла, сам контекст может иметь решающее значение для понимания значения предания.

Кроме того, эти предания были интегрированы в существующие правовые структуры, благодаря чему некоторые могли придавать большее значение одному преданию в сравнении с другими. По мнению Фадла, невозможно считать, что можно ограничиваться утверждением, что Пророк что-то провозгласил, если не учитывать авторскую активность в цепочке передатчиков. При внимательном рассмотрении авторской активности пророческий голос может оказаться как более, так и менее сильным.

В качестве примера оценки авторской активности Фадл обращается к преданию, переданному Бухари: «Не преуспет тот, кто доверит свои дела женщине». Согласно Фадлу, большинство этих сообщений восходит к сподвижнику Нуфайю ибн ал-Харису, известному как Абу Бакра ас-Сакафи (ум. 52/672). Хотя хадисоведы признают его заслуживающим доверия передатчиком, Фадл считает, что его жизнь, мнения и хадисы, переданные им, высвечивают человека, который политически был пацифистом и стремился поддерживать традиционную роль мужчин в обществе. Например, Абу Бакра не стремился вмешиваться в споры между 'А'ишей и 'Али, а также 'Али и Му'авиейей. Обстоятельства, связанные с этим преданием, заключаются в том, что Пророк, по-видимому, произнес эти слова, услышав, что в Персии к власти пришла женщина.

Фадл предполагает, что, возможно, субъективность Абу Бакры заставила его неправильно расслышать слова Пророка. Возможно, он сказал: «Народ, которым руководит эта женщина, не преуспеет». Однако предвзятость Абу Бакры привела к тому, что он понял эти слова как общее утверждение, а не как ссылку на конкретные события, происходящие

в Персии³¹⁶. Для Фадла авторская деятельность не ограничивается анализом рассказчика, но также включает и то, кому он рассказывал и почему его слова оказались популярными и с легкостью воспринялись. Например, было ли это предание принято потому, что оно появилось в патриархальном обществе? Фадл утверждает, что все эти вопросы вызывают серьезные сомнения в достоверности предания, несмотря на то, что Бухари признал его достоверным.

Хотя исследование Фадла о личности Абу Бакры как рассказчика довольно обширно, в нем содержится значительное количество домыслов. Кроме того, такой подход к критике хадисов позволяет обвинить человека в том, что он ориентируется на конечный результат и субъективно, а не объективно оценивает наличные факты. В анализ текста также привносятся собственные предубеждения и предрассудки. Человек, получивший современное образование и находящийся под влиянием современных (преимущественно западных) представлений о патриархате, может провести анализ, искаженный в пользу его текущих мнений и идей. Такой подход может привести к утверждению, что человек пытался исследовать хадис, который вызывал у него сомнения, чтобы подорвать его предполагаемую подлинность. Исследователи хадисов издревле установили свои собственные категории оценки того, что они считали подходящими ориентирами в оценке достоверности или недостоверности того или иного предания. Именно исходя из этих первоначальных предпосылок, они решали, принимать или нет то или иное предание. Это свело к минимуму количество предубеждений и предрассудков, которые ученый привносил в свой анализ.

Далее, критике подвергается не только критическая оценка тех, кто находятся в цепочке передатчиков, и их предпо-

³¹⁶ См. *El Fadl Kh. A. Speaking in God's Name*. P. 113.

лагаемые пристрастия, но и сами сподвижники. Эта линия рассуждений, выдвинутая Фадлом, ставит под сомнение общепринятый принцип, сформулированный Ибн Хаджаром: «*Ахл ас-Сунна* единодушны в том, что все [сподвижники] – ‘уду́л, то есть правдивы». ‘*Аддāла* заключается в том, что никто из них не отступал от истины умышленно. Это, однако, не означает, что они были непогрешимыми (как некоторые могут думать), а скорее то, что они не допускали намеренных отклонений от истины. Критика Фадла позволяет поставить под сомнение этот основополагающий принцип передачи хадисов, поскольку с помощью нее возможным становится анализ предполагаемых мотивов сподвижников, что подрывает их признанный статус правдивых.

Тем не менее Фадл предоставляет полезный принцип или инструмент, который может быть использован при оценке конкретного хадиса. Этот принцип заключается в том, что при анализе преданий, оказывающих сильное социальное воздействие, которое выходит за рамки конкретного правового обязательства, следует руководствоваться более высокими стандартами. Например, в предании, изложенном в различных формах, содержится утверждение: «И не преклоняйтесь перед кем-либо. Если бы (пришлось) мне повелеть кому-нибудь (из людей) склониться перед другим в земном поклоне, то я бы, конечно, велел женщинам склониться перед своими мужьями, из-за обширности прав мужей на своих жен». Приведя различные версии этого предания (порой противоречащие друг другу) Фадл отмечает, что эти сообщения выходят за рамки других преданий, которые определяют узкие юридические обязательства; в этих сообщениях излагается фундаментальный принцип, который, как предполагается, должен влиять на все браки и все гендерные отношения. Хотя физический акт преклонения перед мужем не допу-

скается, моральная сущность преклонения проявляется в таких преданиях³¹⁷.

По мнению Фадла, данное предание и подобные ему устанавливают широко распространенную моральную и социальную структуру и по этой причине требуют особенно тщательного изучения. Фадл заявляет: «Рассматривая каждое сообщение, мы должны думать о последствиях применения этого сообщения нормотворческим образом, и чем больше его влияние, тем строже должна быть проверка. Чем сильнее воздействие, тем тяжелее бремя доказывания, которого потребует сообщение»³¹⁸.

Принцип влияния сообщения на общественные нормы в процессе формирования социума может применяться достаточно объективно. Другими словами, любое сообщение, имеющее значительное и обширное социальное воздействие, должно заставить человека взять паузу на раздумье, перед тем как действовать в соответствии с ним. Такое сообщение не следует принимать на веру лишь потому, что оно содержится в одном из шести канонических сборников. Его также не следует сразу же отвергать из-за несоответствия нашим представлениям (так как в этом случае мы впадаем в субъективизм), но следует провести дальнейшее исследование и выяснить, соответствует ли оно более высоким стандартам.

Такой подход вполне закономерен для преданий, касающихся таухида. Если сознательный человек сталкивается с достоверным преданием, которое кажется противоречащим установленному принципу таухида, то он берет время на раздумье, прежде чем окончательно принять его (или отвергнуть). Сознательный человек воздержится от суждений, пока не изучит предание подробнее. Принципиальный под-

³¹⁷ См. *El Fadl Kh. A. Speaking in God's Name*. P. 212-213.

³¹⁸ *Ibid.* P. 88.

ход можно найти и в области литературы *сйра*, ясно сформулированный шайхом Мухаммадом ал-Газали. Он «принимал повествования, чьи формулировки соответствуют установленным принципам и законам, даже если их цепочки рассказчиков не были надежными, и... отвергал называющиеся достоверными *ахādйс*, потому что они не соответствовали установленным принципам и законам, согласно... [его] пониманию религии Аллаха и методологии *да'ва*»³¹⁹.

В наше время люди имеют свободный доступ почти ко всем сборникам хадисов, достаточно просто зайти в Интернет. Большинство мусульман считают достоверными предания, собранные в канонических сборниках, особенно в сборниках Бухари и Муслима. Любая попытка дискредитировать или вызвать сомнения со стороны научной критики хадисов в цепочках передачи окажется безуспешной, во-первых, потому что составители приложили максимум усилий для определения подлинности, а во-вторых, потому что разрушение этой системы потенциально подорвет весь свод хадисов. Тем не менее, если ученые установят некоторые фундаментальные принципы, причем не обязательно для автоматического отвержения или принятия определенного предания, но для создания системы, которая заставит человека остановиться, столкнувшись с тем или иным преданием, и задать дополнительные вопросы, это поможет сдерживать поспешные суждения, к которым люди приходят, просто обнаружив какой-то хадис в достоверном сборнике.

³¹⁹ *Al-Ghazali M. Understanding the Life of Prophet Muhammad. Riyadh: International Islamic Publishing House, 1997. P. 15.*

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Al-Ansari A. Y. Al-Radd ‘ala siyar al-awza‘i. Cairo: Maktabat Dar al-Hidayah, 1357.

Azami M. M. Studies in Hadith Methodology and Literature. Indianapolis: American Trust Publications, 1992.

Azami M. M. Studies in Early Hadith Literature. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1968.

Brown D. Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Doi A. R. I. Hadith: An Introduction. Chicago: Kazi Publications, 1980.

El Fadl Kh. A. Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Women. Oxford: Oneworld Publications, 2001.

Al-Ghazali M. Understanding the Life of Prophet Muhammad. Riyadh: International Islamic Publishing House, 1997.

Ibn al-Jawzi A. The Attributes of God: Daf’ Shubah al-Tashbih bi-Akaff al-Tanzih. Trans. Ali A. Bristol: Amal Press Ltd., 2006.

Kamali M. H. A Textbook of Hadith Studies. Leicester: Islamic Foundation, 2005.

Ibn al-Salah al-Shahrazuri A. An Introduction to the Science of the Hadith. Reading: Garnet Publishing, 2006.

Siddiqi M. Z. Hadith Literature: Its Origin, Development and Special Features. Cambridge: Islamic Texts Society, 1996.

МАТЕРИАЛЬНАЯ ПОДДЕРЖКА ПОСЛЕ РАЗВОДА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИСЛАМА (МУТ'АТ АТ-ТАЛĀК)

ВВЕДЕНИЕ

Тема данной статьи – материальная помощь после развода и ее схожесть с *мут'ат ат-талĀк*, каким мы его понимаем в исламской юриспруденции. Целевая аудитория этой статьи – мусульманские правоведы, которые должны в полной мере оценить объективность и справедливость исламского шариатского права во всех вопросах, включая его заботу о женщинах в целом и о разведенных мусульманках в частности. Таким образом мусульманские правоведы должны решительно отстаивать права разведенных женщин, как это было продемонстрировано в Коране и воплощалось в жизнь Пророком, а также работать сообща над разработкой эффективного подхода к возрождению коранических и пророческих предписаний, касающихся финансовой поддержки после развода ради защиты современных разведенных мусульманок в целом и в особенности для тех, кто живут в западном полушарии.

Преобладающее схоластическое понимание и господствующее судебное правоприменение в мусульманском мире сегодня сходятся в мнении о том, что женщины не имеют права на какую-либо финансовую поддержку после развода (*мут'ат ат-талĀк*), имущественное урегулирование

или вообще на какое-либо богатство их семьи, накопленное в течение супружеской жизни. Предлог заключается в том, что кров, пища и одежда, предоставляемые мужьями во время брака, полностью исчерпывают любую долю, на которую бывшие жены могут рассчитывать после развода. Согласно такому пониманию, женщины имеют право только на три месяца супружеской поддержки в течение предписанного религией периода ожидания, известного как *'иддат ат-талāk*.

Как бывший шариатский судья в Судане, как бывший имам одного из крупнейших исламских центров в США, как исламский судья и арбитр мусульманской общины в течение более чем двадцати лет в Северной Америке, я сталкивался и непосредственно участвовал в многочисленных делах такого рода. Кроме того, я был свидетелем несправедливости в отношении разведенных женщин и их страданий из-за пренебрежения исламскими правилами финансовой поддержки после развода (*мут 'ат ат-талāk*). Подобное бесчеловечное и недостойное ислама обращение с разведенными мусульманками глубоко возмутило меня, побудив во мне желание самостоятельно изучить этот вопрос в интересах женщин и исследовать правильную исламскую позицию в отношении компенсационных выплат.

Хотя Коран затрагивает эту тему в нескольких аятах, а Сунна свидетельствует о применении этих правил при жизни Пророка, а также его сподвижников и преемников, все же этот вопрос стал одним из наиболее маргинализированных и игнорируемых элементов исламской транзакционной юриспруденции.

Мут 'ах – арабский термин, который лингвистически означает наслаждение и счастье в противоположность унынию, подавленности и горю. Идиоматически этот термин относится к финансовой поддержке после развода или вы-

плате после развода, которые разведенный мужчина осуществляет разведенной женщине в попытке помочь ей сохранить чувство собственного достоинства (к сожалению, многие женщины испытывают чувство социального унижения, связанное с понятием «разведенная женщина») и смягчить негативные последствия развода.

Хотя это определение отражает психологическую составляющую последствий развода, оно не охватывает в полной мере тот факт, что *мут‘ат ат-талāk* – это прежде всего право разведенной на накопленное богатство семьи, частью и полноправным членом которой она некогда была. В соответствии с нормами шариата, *мут‘ат ат-талāk* входит в число трех фиксированных прав, закрепленных за женщинами, наряду с причитающейся им долей наследства. В совокупности эти права таковы: приданое при вступлении в брак; содержание, предоставляемое на протяжении всего брака; *мут‘ат ат-талāk* после наступления безвозвратного развода;³²⁰ и причитающиеся им доли наследства после смерти мужа.

МАТЕРИАЛЬНАЯ ПОДДЕРЖКА ПОСЛЕ РАЗВОДА (МУТ‘АТ АТ-ТАЛĀК) В КОРАНЕ

Мут‘ат ат-талāk глубоко укоренен в Божественном Писании, что ясно отражено в следующих айатах Корана:

Не будет на вас греха, если вы разведетесь с женщинами, не коснувшись их или не обусловив (размер) брачного дара. И одарите их (приемлемым подарком) [*мати ‘ухунна*]: пусть богатый даст столько, сколько

³²⁰ *Shabun A. K. Sharh mudawwanah al-ahwal al-shakhsiyyah al-maghribiyyah. Rabat, Morocco: Maktabath al-Ma‘arif: n.d. Vol. 1.*

сможет, и бедный даст столько, сколько сможет. Надлежащий подарок [*matā'an*] является обязательным в таких случаях для тех, кто хочет поступать праведно (К. 2: 236).

Разведенным женщинам положен надлежащий подарок [*matā'un*]. Такова обязанность праведных (К. 2: 241).

О Пророк! Скажи своим женам: «Если вы желаете мирской жизни и ее украшений, то придите, и я надеюсь вас благами и отпущу красиво [т. е. разведусь с вами]» (К. 33: 28).

О верующие! Если вы вступаете в брак с верующими женщинами, а затем объявляете им развод до того, как вы коснулись их, то они не обязаны перед вами выжидать срок. Одарите их и отпустите их красиво (К. 33: 49).

ТАФСИРЫ КОРАНА О МУТ'АТ АТ-ТАЛĀК

Примечательно, что большинство существующих толкований Корана во многом совпадают, причем не только по смыслу и используемым понятиям, но также во многих случаях они сходятся и в используемых выражениях.

ТАФСИР АТ-ТАБАРИ

Стоит отметить, что один из старейших комментаторов Корана, имам ат-Табари, в своем комментарии к вышеприведенным аятам Корана решительно отстаивал права жен-

щин в отношении *мут 'ах*. Он стойко отстаивал свое мнение о том, что выплата *мут 'ат ат-талāk* разведенной женщине является обязанностью мужа в силу этих аятов Корана. После подробного рассмотрения различных мнений правоведов по этому вопросу, он заявил: «Я считаю, что истиной среди всех вышеперечисленных доводов правоведов можно считать довод тех, кто говорит, что необходимо соблюдать выплаты *мут 'ах* после развода всем разведенным женщинам, потому что Аллах сказал: „Разведенным женщинам положен надлежащий подарок. Такова обязанность праведных [*муттакй̄н*]“»³²¹.

Ат-Табари был не пассивным, но деятельным знатоком права, то есть, в отличие от многих других правоведов, которые просто повторяли/воспроизводили то, что было сообщено другими, он оставался независимым, выражая свою точку зрения интеллектуально, честно, рационально и даже иногда напористо, при этом опровергая ошибочные аргументы своих оппонентов. В своем тафсире он говорит следующее:

Я убежден, что *мут 'ах* после развода является обязательным платежом для мужа, который развелся со своей женой, и что он обязан выплатить ей *мут 'ат ат-талāk* так же, как он обязан выплатить ей причитающееся приданое, и он не будет освобожден от этого обязательства, пока не расплатится с ней или ее доверенным лицом или наследниками, и что *мут 'ат ат-талāk* подобен другим долговым обязательствам, причитающимся ей, и муж подлежит тюремному заключению, а его имущество может быть продано за то,

³²¹ *Al-Tabari M. J. Jami' al-bayan 'an ta'wil ay al-Qu'ran*. 1st edn. Beirut, Lebanon: Resaalah Foundation, 1415 AH/1994. Vol. 2. P. 81–100. Также см. *Al-Qurtubi A. A. Al-Jami' li ahkam al-Qur'an*. Beirut, Lebanon: Dar ihya' al-turath al-'Arabi, 1405 AH/1985. Vol. 3. P. 196–208, 227–229.

что он не выплатил своей разведенной жене причитающийся ей *мут 'ах* после развода³²².

ТАФСИР АЛ-КУРТУБИ

Комментарий к Корану Мухаммада ибн Ахмада ал-Ансари ал-Куртуби³²³ принадлежит к числу наиболее известных его трудов. Комментарий имама ал-Куртуби к соответствующим айатам Корана относится к числу наиболее поучительных, и, подобно ат-Табари, ал-Куртуби выражает собственное независимое мнение в отношении *мут 'ах* после развода. Хотя он, родившись в Кордове, как и другие правоведы Северо-Западной Африки, принадлежал к маликитской школе (одной из четырех школ исламской юриспруденции), его независимое мышление позволило ему освободиться от оков господствующей маликитской школы в отношении права женщин на *мут 'ах* после развода, в то время как имам Малик считал, что *мут 'ах* после развода не обязателен, а лишь рекомендован. Ал-Куртуби не поддержал мнение имама Малика или других маликитских юристов по этому вопросу, дерзко заявив о своем недовольстве этой позицией.

Поэтому, хотя Малик, судья Шурайх и другие правоведы считали выплаты необязательным предписанием ислама, рассматривая их исключительно в качестве рекомендаций, ал-Куртуби цитировал 'Абд Аллаха ибн 'Умара, 'Али ибн Аби Талиба, Са'ида ибн Джубайра и других выдающихся ученых из числа преемников, которые считали, что правило *мут 'ат ат-талāk* было дано в форме повеления и поэтому должно считаться обязательным (*вādжиб*). Ал-Куртуби

³²² *Al-Tabari M. J. Jami' al-bayan 'an ta'wil ay al-Qur'an*. Ed. Shakir A. Beirut: Mu'assasat al-risalah, 2000. Vol. 2. P. 80–82.

³²³ *Al-Qurtubi A. A. Al-Jami' li ahkam al-Qur'an*. Beirut: Dar al-kitab al-'Arabi, 1387 AH/1967.

развивал эту мысль и утверждал, что аргумент сторонников [*мут 'ат ат-талāk*] был основан на формулировке коранического айата в качестве обязывающего и непреложного повеления Аллаха, в то время как вторая сторона не отрицала, что формулировка носила повелевающий характер, но основывала свое понимание ее выполнения на том, кому она была адресована, утверждая, что айат обращен только к *мухсинийн* и *муттакийн*, поэтому он обязателен только для *мухсинийн* (праведников) и *муттакийн* (благочестивых людей со средствами). Кроме того, они заявили, что если бы *мут 'ат ат-талāk* был обязательным исламским правилом, то бремя его исполнения было бы наложено на всех людей, а не только на праведников и благочестивых.

После рассмотрения этих противоречивых мнений ал-Куртуби решительно поддержал точку зрения первой стороны, назвав довод второй стороны необоснованным, поскольку контекстуальные доказательства и их понимание показывают, что повеление *мут 'ат ат-талāk* относится к разведенным, а предлог (*лām*) в слове (*ли ал-муталлакāt*) – это притяжательная частица и указательный элемент, который дает разведенным женщинам неоспоримое право на их долю финансов после развода.

Более того, ал-Куртуби отметил, что *мухсинийн* и *муттакийн* на самом деле подтверждают и подчеркивают право разведенных женщин на *мут 'ах* после развода, поскольку *мухсин* и *муттакий* – обязанность каждого мусульманина. Затем он опроверг мнение правоведов, которые придерживались мнения, что *мут 'ах* предписан женщинам, чей брак не был окончательно оформлен и чей *махр* не был установлен, таких юристов, как Ибн 'Аббас, Ибн 'Умар, Джабир ибн Зайд, ал-Хасан, 'Ата ибн Рабах, Исхак, имам аш-Шафи'и, имам Ахмад и др.³²⁴

³²⁴ *Al-Qurtubi A. A. Al-Jami' li ahkam al-Qur'an*. Beirut: Dar al-kitab al-'Arabi, 1999. Vol. 3. P. 200-201.

ТАФСИР ИБН КАСИРА

Помимо того, в чем он разделял мнение других комментаторов, Абу ал-Фида Исмаил Ибн Касир³²⁵ сделал несколько существенных добавлений в своем знаменитом тафсире. Во-первых, он дал определение *мут 'ат ат-талāk*, заявив, что *мут 'ах* – это то, что муж выплачивает разведенной жене в соответствии со своими средствами, чтобы компенсировать разведенной жене потери, понесенные ею в результате развода. Затем он цитирует 'Абд Аллаха ибн Аббаса, который определил размер *мут 'ат ат-талāk*, сказав: «...Если муж богат, он должен возместить ущерб своей разведенной жене, предоставив ей в распоряжение слугу или что-то тому подобное, однако если он ограничен в средствах, то он должен предоставить ей четыре предмета одежды». Он дает определение одежды, цитируя аш-Шаби, одного из преемников и правоведа, который установил, что в набор вещей *мут 'ат ат-талāk* входят «жилет, головной платок, покрывало и платье».

ТАФСИР ФАХРА АР-РАЗИ

Имам Фахр ад-дин ар-Рази³²⁶, один из самых выдающихся правоведов своего времени, поддерживал мнение тех правоведов, которые считали, что *мут 'ат ат-талāk* – это не факультативная мера, но очень даже обязательная. Согласно его пониманию, имам Абу Ханифа и имам аш-Шафи'и придерживались мнения, что *мут 'ат ат-талāk* обязателен для мужа. Его комментарии к аяту (К. 2: 236) делят разведенных женщин на три категории:

³²⁵ *Ibn Kathir Al-Dimashqi A.* Tafsir al-Qur'an al-'azim. Damascus: Dar al-faqih, n.d.

³²⁶ *Al-Razi F.* Tafsir al-kabir. Beirut: Dar al-fikr, 1415 AH/1995. Vol. 3. P. 146, 174.

- женщины, которые развелись до установления приданого и до заключения брака как такового; для них *мут‘ах* со стороны мужа при разводе обязателен;
- женщины, разведенные после установления приданого, но до заключения брака; для них *мут‘ах* не полагается, но они имеют право на 50 процентов от установленного приданого;
- женщины, разведенные после установления приданого и после заключения брака; для них *мут‘ат ат-талāk* обязателен.

Имам ар-Рази цитировал ‘Абд Аллаха ибн ‘Умара, сказавшего, что *мут‘ат ат-талāk* предписывается выплачивать всем разведенным женщинам. Ар-Рази без колебаний подкрепил свой аргумент теми же доводами, что и ал-Куртуби, уже упомянутый ранее, а затем добавил, что предлог *‘алā* в арабском языке указывает на то, что данная мера носит не факультативный и не рекомендательный, а скорее обязательный характер³²⁷.

ТАФСИР АЗ-ЗАМАХШАРИ

Аз-Замахшари³²⁸ также входит в число самых известных правоведов и исламских ученых. В своем тафсире, широко известном под названием «*Ал-Кашишаф*», он комментирует вышеприведенные айаты Корана, приводя мнение Са‘ида ибн Джубайра, Абу ал-‘Алийи и аз-Зухри, правоведов, которые считали *мут‘ах* обязательной компенсацией, причитающейся всем разведенным женщинам. Аз-Замахшари не поддерживает их мнение. Скорее, как и другие толкователи,

³²⁷ Ibid. Vol. 5. P. 150-151.

³²⁸ Абу ал-Касим Махмуд ибн ‘Умар аз-Замахшари (467–538 г. х.).

он поддержал Малика, который считал, что поддержка после развода должна быть обязательной только для женщин, разведенных до заключения брака, а для всех иных разведенных она носит лишь рекомендательный характер³²⁹.

ТАФСІР АЛ-МАНАР

В «*Тафсїр Ал-Манар*» шайха Рашида Рида³³⁰, относительно современного ученого двадцатого века, наоборот, обсуждаются и убедительно защищаются положения о принуждении к обеспечению после развода. Рида поддержал ученых, которые одобрили приемлемость и право разведенных женщин на поддержку после развода в качестве непереложного обязательства для разводящегося мужа³³¹.

РОЛЬ ПЕРЕВОДА КОРАНА

Несомненно, переводчики Корана оказали большую услугу человечеству, пытаясь понять и затем передать смысл Корана, перенося его с арабского оригинала на другие языки.

Однако сам по себе перевод не может в точности отразить смысл некоторых терминов Корана. Поэтому носители арабского языка – языка Корана, переводчики Корана, а также непосредственные читатели перевода должны объединить усилия, помогая друг другу понять точное значение определенных терминов и терминологии Корана. Желательно, чтобы это было сделано до заключительной стадии процесса подготовки перевода и, конечно, перед публикацией,

³²⁹ *Al-Zamakhshari A. M. Al-Kashshaf ‘an haqa’iq al-tanzil wa ‘uyun al-aqawil fi wujuh al-ta’wil.* Beirut: Dar al-fikr, n.d. Vol. 1. P. 337.

³³⁰ Рашид Рида был сирийско-египетским правоведом, 1865–1935 гг.

³³¹ *Rida M. R. Tafsir al-manar.* Beirut: Dar al-fikr, 1947. Vol. 2. P. 430–431.

чтобы избежать существенных терминологических ошибок, особенно когда значение конкретного слова влияет на права человека, ведь в этом случае точность перевода становится крайне важной.

Например, большинство переводчиков Корана перевели термин «*мут 'ах*» как «дар». Некоторые переводчики заимствовали этот ошибочный перевод у более ранних переводчиков, по-видимому, из уважения и добросовестности.

Мы знаем, что существует пять норм исламского права: *халāl* (законное или дозволенное); *харām* (незаконное или недозволенное); *мандӯб* (сунна); *макрӯх* (неодобряемое, но законное); *мубāх* (дозволенное). Согласно исламскому праву, «дар» не относится ни к первой, ни к третьей категории. Скорее, он относится к последней категории, *мубāх*. Однако мусульманские правоведы установили, что подарок не относится к обязательным сделкам, но должен считаться социально необязательной сделкой, за исключением тех случаев и до тех пор, пока он не будет полностью приобретен получателем, и когда он будет регулироваться другой формой правил. Более того, в соответствии с законами исламского шариата, дарение имеет свои собственные юридические правила, которые полностью отличаются от правил финансовой поддержки после развода³³².

МАТЕРИАЛЬНАЯ ПОДДЕРЖКА ПОСЛЕ РАЗВОДА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СУННЫ

В соответствии с пророческой Сунной, Пророк был женат на женщине, известной как 'Умра, дочери Йазиды, сына Йахьи, из племени Килаб, но по неопределенной причине

³³² См. перевод К. 2: 236 в текстах Абдуллы Йусуфа Али и Короля Фахада среди прочих.

брак не был заключен. Разведясь с ней, Пророк выплатил ей то, что причиталось по ее праву после развода, и отправил ее обратно в семью. Из этой истории о Пророке мы узнаем, что, несмотря на короткое время, проведенное ею в доме Пророка, после объявления ей бесповоротного развода Пророк даровал ей послеразводный *мут 'ах*³³³. В другом повествовании о Пророке мужчина из племени ал-Ансар женился на женщине из племени Ханиф, но развелся с ней до заключения брака. Пророк повелел ему выплатить ей материальную компенсацию *мут 'ах* после развода³³⁴. Многие сподвижники Пророка, включая 'Усмана ибн 'Аффана, 'Абд ар-Рахмана ибн 'Ауфа, судью Шурайха и Хасана ибн 'Али ибн Аби Талиба, давали *мут 'ах* своим разведенным женам³³⁵.

МАТЕРИАЛЬНАЯ ПОДДЕРЖКА ПОСЛЕ РАЗВОДА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИСЛАМСКИХ ПРАВОВЕДОВ

Мусульманские правоведы придерживаются двух противоположных мнений относительно материальной поддержки после развода. Некоторые юристы считают ее обязательной (*вādжиб*) и относящейся к первой категории положений исламского права, а некоторые – *мундуб* (рекомендуемой) и относящейся ко второй категории постановлений. Однако, с практической точки зрения, мусульманские правоведы не считают поддержку после развода обязательной. Даже те, кто считают, что это обязательное повеление Аллаха, не

³³³ *Al-Ya'mari A. F. 'Uyun al-athar fi funun al-Maghazi wa al-shama'il wa al-siyar*. Beirut: Dar al-agad al-jadidah, n.d. Vol. 1. P. 389.

³³⁴ Ibid.

³³⁵ См. *Al-Qurtubi A. A. Al-Jami' li ahkam al-Qur'an*. Vol. 3. P. 201–203.

слишком его пропагандируют и тем меньше применяют. Этот принцип почти полностью игнорируется и погребен под обломками обычаев.

Девяносто или более процентов наших почитаемых юридических источников были либо составлены, либо могут быть прослежены до второго столетия после хиджры – более тысячи двухсот лет назад – во времена имама Абу Ханифы,³³⁶ имама Малика и имама аш-Шафи‘и³³⁷. До сих пор в некоторых мусульманских странах и в отдаленных изолированных деревнях принято, чтобы разведенные женщины вместе с детьми возвращались в свой родительский дом, где им предоставляется жилье и финансовая поддержка со стороны многих родственников. Однако в современном обществе многие женщины вынуждены сами заботиться о себе и зарабатывать на жизнь, чтобы содержать себя и своих детей. В таких обстоятельствах выплата алиментов в случае развода становится еще более важной, поскольку система социальной защиты в виде расширенной семьи быстро разрушается.

ИМАМ АБУ ХАНИФА³³⁸

Ханафитская правовая школа – старейшая суннитская школа фикха. Согласно преобладающему мнению юристов этого мазхаба, компенсация после развода обязательна (*вѣд-жиб*) в двух случаях. Первый такой случай – это ситуация *ал-муфѣвада*³³⁹, в которой речь идет о женщине, вышедшей замуж без установления приданого и разведенной до заклю-

³³⁶ Имам Абу Ханифа, ум. 150 г. х.

³³⁷ Имам аш-Шафи‘и, родился в день, когда скончался имам Абу Ханифа.

³³⁸ Имам Абу Ханифа (ан-Н’уман ибн Сабит), 80–140 или 150 г. х.

³³⁹ См. Al-Mawsua‘h al-Fiqhiyyah. Министерство благосостояния Кувейта. 1st ed. Kuwait: Dar al-safwah Press, 1417 AH/1996. Vol. 36. P. 94-95.

чения брака. В этом случае финансовая поддержка после развода обязательна, поскольку она заменяет ее право на получение 50 процентов от приданого (*махр*). В Коране говорится, что мужчина не порицается, если он разводится с женщиной до того, как она вступила в брак или установила свое приданое, но упоминается, что он должен сделать ей соответствующий подарок, богатый или бедный – по своим средствам (К. 2: 236).

Второй случай связан с разведенной женщиной, *махр* которой был установлен, но которая развелась до заключения брака:

О верующие! Если вы вступаете в брак с верующими женщинами, а затем объявляете им развод до того, как вы коснулись их, то они не обязаны перед вами выжидать срок. Одарите их и отпустите их красиво (К. 33: 49).

Позиция ханафитов не совсем однозначна в отношении разведенных женщин в других ситуациях. По мнению большинства ханафитских правоведов, оказание поддержки после развода носит лишь рекомендательный характер³⁴⁰. Эта позиция побуждает многих мусульманских правоведов, судей и простых людей относиться к материальной помощи после развода как к необязательной процедуре.

ИМАМ МАЛИК ИБН АНАС

Имам Малик³⁴¹ и большинство его учеников утверждают, что поддержка после развода вовсе не обязательна, но,

³⁴⁰ *Al-Sarkhasi Sh. Al-Mabsut*. Beirut: Dar al-ma'arif, 1913. Vol. 5. P. 62.

³⁴¹ Имам Малик ибн Анас, 93–179 г. х.

скорее, рекомендуется для всех разведенных женщин, за исключением тех, у кого есть установленное приданое, и тех, кто были разведены до заключения брака. Женщины с установленным приданым не имеют права на *мут'ат ат-талāk*³⁴².

Аргумент, приводимый маликитской школой в обоснование необязательности выплаты алиментов после развода, основан на словах *мухсйнин* и *муттакйн*, которые говорят, что *мут'ах* обязателен только для этих двух категорий людей. Лучшим опровержением позиции маликитской школы служит ответ имама ал-Куртуби, маликитского правоведа, который, как уже говорилось ранее, действительно представлял маликитскую школу в своем ответе, то есть его мнение представляет собой лучшее правовое заключение маликитской школы.

ИМАМ АШ-ШАФИ'И

Согласно последнему и наиболее широко обнародованному мнению аш-Шафи'и, любая разведенная женщина, которая не является непосредственной причиной развода, имеет право на получение финансовой поддержки после развода³⁴³. Хотя мнение аш-Шафи'и по этому вопросу считается наиболее справедливым среди школ исламской юриспруденции, он не предоставляет карт-бланш всем разведенным женщинам. Он установил, что разведенные женщины делятся на две категории (перечисленные ниже), причем женщины, имеющие право на финансовую поддержку после

³⁴² *Al-Qurtubi A. A. Al-Jami' li ahkam al-Qur'an*. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'Arabi, 1405 AH/1985. Vol. 3. P. 200.

³⁴³ См. его позицию в отношении материального обеспечения после развода в кратком изложении в *Shabun A. Sharh mudawwanah al ahwal al-shakhsiyyah a maghribiyyah*. P. 248–250.

развода, относятся к категории А, а женщины, относящиеся к категории Б, таким правом не обладают.

Категория А:

- женщина, разведенная не по своей вине;
- женщина, развод которой произошел до установления махра и до заключения брака;
- женщина, разведенная решением компетентного суда по причине импотенции мужа;
- женщина, разведенная из-за плохого отношения мужа или из-за физического и психологического насилия с его стороны;
- женщина, разведенная по причине ухода мужа из семьи;
- женщина, разведенная из-за того, что муж не может обеспечить ей необходимое содержание;
- женщина, разведенная из-за *'иллāх* (то есть хронической болезни) или [обряда отвержения. – *Примеч. пер.*] *зихāр* (древний арабский обычай, при котором муж отказывается от любых брачных отношений с женой, приравнивая ее к спине собственной матери), который совершает в отношении нее ее муж.

Категория Б:

- разведенная женщина, чье приданое было установлено, но брак так и не был заключен;
- женщина, требующая развода *хул 'а* (развод, которого жена добивается через мусульманского судью);
- женщина, чей брак был расторгнут компетентным судом из-за того, что муж обвинил ее во внебрачной связи (*мулā 'ана*, исламский правовой термин, означающий акт обоюдной клятвы, который проводится перед судьей, если муж обвиняет свою жену в прелю-

- бодянии и не может доказать это при четырех свидетелях. См. комментарий Йусуфа Али к К. 24: 6-7);
- женщина, развод которой основан на приписываемом ей недостатке;
 - женщина, которая предпочла развестись с мужем, а не сохранить свой брак с ним³⁴⁴.

Более того, как и во всех других парадигмах человеческой жизни, взаимная выгода занимает центральное место в человеческих взаимодействиях, что справедливо даже в случае отношений между родителями и их детьми, о чем говорится в Коране: «Вы не знаете, кто – ваши родители или ваши дети – ближе всего к вам и полезней...» (К. 4: 11). Таким образом, брак в исламе основан на взаимной выгоде. Супруги должны знать, что терпеть бесполезного члена в семье и обществе можно лишь в течение ограниченного периода, по истечении которого окружающие начинают чувствовать, что само существование такого человека стало обременительным.

Естественно, что муж желает иметь детей и наслаждаться физической и личной жизнью, но если из-за хронической болезни или чего-то подобного его жена не может родить ему детей или несостоятельна в физическом плане, то муж не должен разводиться со своей женой лишь по этой причине. Развод с женой по причине, не зависящей от нее, – это грубое предательство супружеских уз. В целях максимальной защиты интересов детей и полной семьи мужа должны оставаться в браке. В то же время женщины с хроническими нарушениями здоровья, подобными перечисленным ранее, не должны лишать своих мужей возможности взять другую жену. В противном случае это послужит основанием для лишения их материальной поддержки после развода.

³⁴⁴ Ibid; Ibid. Vol. 1. P. 249-250.

Ибн Хаджар ал-Аскалани утверждает, что один из аятов Корана³⁴⁵ был явлен для разрешения такого рода семейных споров: «Если жена опасается, что муж будет проявлять к ней неприязнь или жестокость, то на них обоих не будет греха, если они заключат между собой мир, мирное решение лучшее. Мужским душам свойственна скупость, но если вы будете добродетельны и богобоязненны, то ведь Аллах веда-ет о том, что вы совершаете» (К. 4: 128)³⁴⁶.

Мужьям и женам, проходящим через подобное испытание, следует воспользоваться мудростью Савды бинт Зам‘ы, жены Пророка. Когда она состарилась, ослабела и утратила былую красоту, в знак признания нормы поведения, которую Аллах заложил в природу мужчин, она передала свои супружеские права ‘А’ише, самой молодой жене Пророка.

АХМАД ИБН ХАНБАЛ³⁴⁷

Правоведческая позиция ханбалитов в отношении выплаты алиментов после развода почти полностью совпадает с позициями ханафитской и шафиитской школ³⁴⁸. ‘Абд ар-Рахман ал-‘Асими ан-Наджди ал-Ханбали подчеркнул консенсус между тремя основными исламскими правовыми школами, а также указал на их сходство³⁴⁹. В своей знаменитой «*Маджму‘ фатāwā*» шайх ал-ислам имам Ибн Таймийа утверждает, что Абд Аллах ибн Умар, имам аш-Шафии и имам Ахмад ибн Ханбал считали, что послеразводная

³⁴⁵ См. К. 4: 128.

³⁴⁶ См. *Ibn Hajar Al-Asqalani Sh. Fath al-bari‘ ala sahih al-Bukhari* (Книга брака). Cairo: Dar al-rayyan li al-turath. Vol. 9. P. 312.

³⁴⁷ Имам Ахмад ибн Ханбал, 164–241 г. х.

³⁴⁸ См. *Al-Mawsua‘h al-Fiqhiyyah*. 1st ed. Vol. 36. P. 94.

³⁴⁹ *Al-Asimi A. Q. Hashiyat al-rawd al-murbi‘. Sharh zad al-mustaqni‘*, n.d. 4th edn. Vol. 6. P. 393.

поддержка (*мут'ах*) обязательна для каждой разведенной женщины, за исключением тех, кто развелся после установления приданого, но до заключения брака. Для разведенных с установленным приданым выплата алиментов после развода не требовалась.

В отличие от него, имам Ибн Таймийа делает отличное замечание: поскольку исламский шариат считает брачный контракт основанием для получения приданого невесты *махр ан-никāх*, то и развод является основанием для получения поддержки после развода, *мут'ат ат-талāk*. Он утверждает, что замужние женщины, чье приданое не было установлено, имели право на *махр*, подобный *махру* ее сверстниц, на основании брачного контракта, и эта их привилегия должна была сохраняться даже после смерти мужа. Затем он приводит случай Барвы' бинт Васхик, чей муж умер до того, как был установлен размер ее приданого, и Пророк присудил ей *махр*, равный *махру* ее сверстниц³⁵⁰. После рассмотрения аргументов оппонентов против предоставления выплат после развода (*мут'ах*), он сообщает мнение имама Ахмада ибн Ханбала, утверждающего, что достоверным мнением, переданным от имама Ахмада, будет то, что процитировалось ранее, а именно: поддержка после развода обязательна для каждой разведенной женщины³⁵¹.

Во времена Ибн Таймийи необходимость в предоставлении алиментов после развода была менее острой, чем в наше время. В его время социальная консолидация и проживание в расширенных семьях существовали повсемест-

³⁵⁰ См. сборник *Ibn Taymiyyah T. Majmu' al-fatawa*. Madinah, Saudi Arabia: Majma' al-malik fahd li taba'at al-mushaf al-sharif, 1995. Vol. 32. P. 27; *Al-Sarkhasi Sh. Al-Mabsut*. Beirut: Dar al-m'arifah, 1406 AH/1986. P. 61–63.

³⁵¹ Ibid; а о других взглядах имама Ахмада см. *Al-Wani N. Mawsu'at al-kam al-mar'ah al-muslimah*. Damascus: Dar al-maktabi, 2002. Vol. 2. P. 837.

но. Сегодня же во многих случаях у разведенных женщин нет ни убежища, ни финансовых средств, чтобы содержать себя и своих детей.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ СУММЫ МАТЕРИАЛЬНОЙ ПОДДЕРЖКИ ПОСЛЕ РАЗВОДА

К сожалению, наши правоведы-предшественники оставили нам очень ограниченное наследие в вопросе оценки суммы материальной помощи после развода, и почти ничего не сообщили о разделе имущества. Большинство сообщений об определении суммы было получено от сподвижников Пророка, таких как ‘Абд Аллах ибн ‘Аббас и ал-Хасан ибн ‘Али, и есть случай с самим Пророком, когда он развелся с одной из своих жен до осуществления брака, дал ей *мут ‘ах* и попросил Абу Усайда отвезти ее к своей семье:

Ал-Бухари в своем «*Сахих*» сообщил, что Сахл бин Са‘д и Абу Усайд рассказали, что Посланник Аллаха женился на Умайме бинт Шарахил. Когда ее привели к Пророку, он протянул к ней руку, но ей это не понравилось. Тогда Пророк приказал Абу Усайду обеспечить ее провиантом и подарить ей два одеяния³⁵².

Сообщается, что ‘Абд Аллах ибн ‘Аббас дал оценку финансовой поддержки после развода для женщины, состоявшей в браке с состоятельным мужчиной, заявив, что она имеет право на слугу или служанку, а женщина, состоявшая в браке с мужчиной с ограниченным доходом, имеет право на три или четыре предмета одежды.

³⁵² Tafsir Ibn Kathir Juz’ 2 (Part 2): Al-Baqarah 142 to Al-Baqarah 252. 2nd ed. UK: MSA Publication Ltd, 2009. P. 179.

Вахба аз-Зухайли, выдающийся современный мусульманский правовед, в своей известной книге «*Ал-Фикх ал-ислāmī ва адиллатуху*» изложил все мнения многоуважаемых мусульманских правоведов по вопросу выплаты материальной помощи после развода. Согласно аз-Зухайли, размер материальной помощи после развода зависит от финансового и социального положения супругов, о чем свидетельствует преобладающее мнение юристов (фатва) по этому вопросу, в соответствии с которым, если супруги состоятельны и имеют высокий достаток, то и сумма материальной помощи при разводе должна быть соответствующей, а если супруги имеют ограниченный доход, то разведенная женщина опять-таки получает соответствующую компенсацию, наконец, если супруги принадлежат к разным социальным слоям, то разводящаяся женщина может рассчитывать на усредненную сумму.

В своем заключении аз-Зухайли, похоже, поддерживает мнение имама Абу Ханифы, имама Малика и имама Шафи‘и в отношении оценки финансовой поддержки после развода. Он утверждает, что определение суммы материальной помощи должно зависеть от усмотрения судьи. Он также намекает, что не должно быть никакого потолка для суммы материальной поддержки после развода (суммы *мут‘ах*), поскольку Коран не ограничивает ее³⁵³.

Самым убедительным доказательством в отношении определения суммы материальной поддержки после развода служит хадис ‘Абд Аллаха ибн ‘Аббаса, который определяет, что высшим видом поддержки после развода является предоставление разведенной служанки, вторым – обеспечение ее средствами к существованию, и самым низким – предоставление ей одежды³⁵⁴.

³⁵³ *Al-Zuhayli W. Al-Fiqh al-islami wa adillatuhu*. Damascus: Dar al-fikr, 1985. Vol. 7. P. 320-321.

³⁵⁴ *Ibid.* P. 321.

Оценка финансовой поддержки после развода, произведенная во времена Ибн ‘Аббаса в денежной или натуральной форме, не во всех случаях оказывается подходящей для нашего времени, поскольку ныне мы не владеем рабами/слугами и не совершаем сделки в дирхамах и динарах, как при жизни Пророка, его сподвижников и преемников. Однако сравнение стоимости жизни в обе эпохи предоставило бы нам стандартизированный критерий для выработки оценки, позволяющей определить удовлетворительный размер финансовой поддержки после развода, который должен выплачивать экономически более удачливый муж по сравнению с менее удачливым.

Помимо обращения к хадису Ибн ‘Аббаса в качестве подтверждающего доказательства, Ибн Касир сделал два важных замечания, которые представляют собой важный прорыв в определении суммы материальной поддержки после развода в натуральной и денежной форме, принимая во внимание, что Ибн Касир жил в седьмом веке после хиджры – 656 лет назад, – когда владение слугой было равносильно владению домом в наше время. Следовательно, если Ибн Касир считал, что разведенная женщина, чей муж был богат, имеет право на слугу, который будет служить ей и ее близким до конца жизни, а после ее смерти будет унаследован ее детьми, то мы легко можем сделать вывод, что в наше время разведенная женщина, чей муж богат, должна иметь право получить как минимум дом, который будет служить ей и ее близким до конца жизни и будет унаследован ее детьми после ее смерти³⁵⁵.

В процессе определения уровня финансовой поддержки не следует игнорировать финансовый вклад разведенных женщин в домашнее хозяйство и их вклад в накопленные

³⁵⁵ *Ibn Kathir Al-Dimashqi A. Tafsir al-Qur’an al-‘azim. 2nd ed. Damascus: Dar al-fayha’ library. Vol. 1. p. 387.*

за время брака материальные средства. Следует учитывать финансовый вклад женщин в расходы домохозяйства, помимо их помощи в ведении дел мужа, ухода за мужем и детьми, работы по дому, такой как уборка, приготовление пищи, стирка, мытье посуды и т. д.

Западный социально-экономический стиль жизни, который мусульманские общины, проживающие на Западе, неизбежно считают элементом западного структурообразующего начала, основан на семейном сотрудничестве между взрослыми членами домохозяйства. Часто и муж, и жена работают полный рабочий день, причем в некоторых случаях один или оба имеют более одной работы и, как правило, ведут совместный банковский счет. Поэтому они совместно делят расходы на жизнь и в равной степени пользуются излишками своих заработков. Если их супружеская жизнь прекращается по какой-либо причине, то все недвижимое и личное имущество, по идее, должно быть подвергнуто совместному разделу.

Такое положение дел в принципе нарушает некоторые нормы исламского шариата, включая, но не ограничиваясь ими, принципы финансовой независимости супругов, исламские правила наследования (в которых доля жены составляет только одну четвертую или одну восьмую в случае наличия ребенка, см. К. 4: 12), правила опеки (*ал-кивāма*) и в конечном итоге правило односторонней супружеской поддержки.

МАТЕРИАЛЬНАЯ ПОДДЕРЖКА ПОСЛЕ РАЗВОДА: РАССУЖДЕНИЯ НА ПРИМЕРЕ КОНКРЕТНЫХ ДЕЛ

Ниже приведены два примера из судебной практики по вопросам, связанным с выплатой материальной помощи после развода и урегулированием имущественных отноше-

ний в мусульманских общинах Северной Америки, чтобы проиллюстрировать серьезные проблемы, с которыми сталкиваются мусульманские семьи на Западе, и поддержать наиболее целесообразные решения, основанные на Коране и Сунне, оба из которых призывают к соблюдению честности и справедливости. Оба дела получили широкую огласку среди мусульман Америки и в американских СМИ: одно касается мусульманской семьи из города Детройта, штат Мичиган, дело которой рассматривалось Ассоциацией шариатских ученых Северной Америки (SSANA), а второе – мусульманской семьи из города Бетесда, штат Мэриленд, дело которой рассматривалось судом штата Мэриленд.

СЛУЧАЙ № 1

Это дело касалось пары, которая поженилась за границей, а затем эмигрировала в США, где жила в дальнейшем и воспитывала своих детей. И муж, и жена были врачами и накопили значительное состояние в виде денег и недвижимости, исчисляемое миллионами.

Через некоторое время муж предложил жене бросить врачебную практику и оставаться дома, чтобы заботиться о нем и их детях. Она приняла предложение и уволилась. Через несколько лет муж решил развестись с женой по личным причинам. Узнав о его намерении, она встревожилась и захотела добиться физической опеки над их несовершеннолетними детьми и получить финансовую поддержку после развода. Она думала нанять адвоката, чтобы он помог ей в суде, но муж убедил ее, что обращение в американские суды противоречит исламскому шариату и что альтернативное решение, позволяющее решить вопрос в соответствии с шариатом таким образом, чтобы удовлетворить их обоих, было бы лучшим вариантом. Обе стороны добровольно предстали перед Ас-

социацией шариатских ученых Северной Америки (Shari'ah Scholars Association of North America; SSANA) для проведения исламского арбитража. Пара подписала подготовленное арбитражное соглашение, имеющее обязывающую силу.

Арбитражная комиссия провела все необходимые юридические процедуры, принимая во внимание историю семьи, оскорбительное отношение мужа, годовой доход от ведения бизнеса, соблюдение наилучших интересов детей и так далее. Комиссия признала мужа виновным в следующем:

- жестокое обращение с женой и детьми;
- планирование своевластного развода с женой лишь по причине ее возраста;
- обман супруги, заставивший ее согласиться с законом шариата, согласно которому она имела право на трехмесячное содержание после развода, известное как период *'идда*.

Коллегия вынесла следующее постановление:

- жене должен быть предоставлен исламский развод, вступающий в силу с даты вынесения решения;
- жена должна получить один миллион долларов наличными из накопленного имущества мужа в качестве финансовой поддержки после развода, включая расходы на период *'идда*;
- жене должен быть предоставлен один из двух особняков [которыми они владели] со всей находящейся там мебелью;
- жена должна получить физическую опеку над несовершеннолетними детьми;
- жена должна получать ежемесячное пособие на содержание детей.

Прочитав решение, муж скомкал бумагу, содержащую вердикт перед коллегией, со словами: «Это мусор, это не ислам». Он тут же позвонил мне и попросил вмешаться, так как я был председателем Исламского судебного совета SSANA. Я посоветовал ему урегулировать дело с женой вне суда путем примирения, чтобы облегчить мое вмешательство. Он отверг эту идею и нанял двух адвокатов, чтобы вести дело в суде штата. Он проиграл дело в Детройте и попросил своих адвокатов обжаловать приговор. Пока его адвокаты подавали иск против решения суда SSANA и против его жены, он обратился в Ал-Азхар в Египте и в Саудовскую Аравию, чтобы получить фатву против приговора, но потерпел неудачу.

Я не знаю, какие ответы он получил от мусульманских ученых в Египте и Саудовской Аравии, но он проиграл дело в государственных судах, так как суд первой инстанции поддержал наше арбитражное решение. Адвокаты истца подали иск в специальный апелляционный суд штата Мичиган, но я предполагаю, что адвокаты предупредили его о вероятности того, что апелляционный суд поддержит решение исламского арбитража. Поэтому, прежде чем апелляционный суд принял решение по делу, истец снова позвонил мне с просьбой пересмотреть вердикт. Я просто повторил ту же рекомендацию, что и ранее. Муж принял мой совет, смиренно встретился со своей бывшей женой и смог убедить ее заключить с ним двустороннее соглашение, по которому она согласилась отозвать все незавершенные дела, требования или судебные разбирательства против него.

СЛУЧАЙ № 2

Это дело получило широкую огласку в американских СМИ в июне 2008 года. Речь идет о разбирательстве по семейному праву, в котором сторонами были мусульмане из

Пакистана. Это один из примеров увеличивающегося числа дел такого рода в мусульманской общине на территории США. Я рассматривал некоторые дела такого рода, когда был судьей шариатского суда в Судане, а также здесь, в Соединенных Штатах, в качестве исламского арбитра, и даже сейчас на рассмотрении у меня находятся подобные дела о болезненном разводе.

В подобных случаях вовлеченные стороны неизменно оказываются иммигрантами из различных мусульманских стран с разным социально-экономическим уровнем и культурным происхождением. Общими для всех них неизменно остаются следующие факторы:

– Уклонение от выплаты материальной поддержки после развода и раздела имущества, предписанного Кораном и Сунной, в пользу разведенных жен.

– Привлечение семейного законодательства собственной родины, ошибочно именуемого законом шариата, притом что все прекрасно понимают мотив, стоящий за их попытками аннулировать брак на родине, а не в США, а именно: сэкономить деньги, удовлетворить свое самолюбие и несправедливо лишить разводящихся жен должных прав.

– Мстительное отношение мужей к своим женам и несовершеннолетним детям, которые становятся наиболее уязвимыми жертвами этих тяжелых разводов. Мы видим, как мужья разводятся со своими женами в консульстве своей страны или отправляют жен домой в страну происхождения по билету в один конец, а через несколько недель присылают им письмо о разводе, после чего блокируют им доступ к визам, чтобы не дать им больше возможности вернуться в США.

Возвращаясь к вопросу о втором случае. Стороны, о которых идет речь, поженились в 1980 году в городе Карачи, Пакистан. Вскоре после заключения брака муж переехал в Великобританию, жена присоединилась к нему позже, и там они прожили четыре года, пока он заканчивал учебу. Затем они переехали в США и стали проживать в Мэриленде, пока муж работал во Всемирном банке. Они длили свое присутствие здесь в течение двадцати лет. В конце концов жена подала на развод в США, а муж отправился в посольство Пакистана и совершил *талāk*. У сторон было двое детей, оба из которых родились и проживали в США. В настоящее время жена является жителем штата Мэриленд и имеет грин-карту.

По данным «Washington Post», суд штата Мэриленд отказался «соблюдать взаимность» в отношении пакистанского развода (взаимность – это юридический термин, относящийся к международному праву, в соответствии с которым различные страны уважительно относятся к правовой системе друг друга). Предполагаемый пакистанский брачный договор и пакистанские законы, регулирующие раздел имущества при разводе, противоречили государственной политике штата Мэриленд, и суды Мэриленда не проявили бы взаимности по отношению к таким контрактам и иностранным законам.

Из сообщения в газете: Фара Алим подала иск об ограниченном разводе со своим мужем Ирфаном Алимом в окружной суд округа Монтгомери. После этого муж подал в суд возражение ответчика и встречный иск, не выдвинув при этом никаких возражений по поводу подсудности дела. Однако без предварительного уведомления жены и в период рассмотрения иска округа Монтгомери (между подачей иска об ограниченном разводе и подачей измененного иска об абсолютном разводе) муж, мусульманин и гражданин

Пакистана, отправился в посольство Пакистана в Вашингтоне, округ Колумбия, и совершил развод (*талāk*), подписав письменный документ, который гласил: «Настоящим свидетельствую, что я, Ирфан Алим, развожусь с Фарой Алим, дочерью Махмуда Мирзы, трижды безвозвратно объявив ей о разводе (*талāk*) и разорвав с ней всякую супружескую связь навсегда и навеки».

Истец утверждал, что совершение мужем *талāk* в соответствии с исламским религиозным правом и светским законодательством Пакистана, а также наличие «брачного договора» лишили Окружной суд округа Монтгомери юрисдикции рассматривать дело о разделе имущества супругов в США. Суд первой инстанции установил, что брачный договор, заключенный в день бракосочетания сторон в Пакистане, конкретно не предусматривал раздела совместного имущества, и, таким образом, только по этой причине договор не запрещал окружному суду округа Монтгомери разделить имущество сторон в соответствии с законодательством штата Мэриленд.

Суд по рассмотрению особых апелляций согласился с тем, что «таким образом, пакистанский брачный договор в данном деле не следует приравнивать к добрачному или послебрачному соглашению, которое, в соответствии с законодательством штата Мэриленд, на законных основаниях отказалось от прав на супружескую собственность» (*Alim v. Alim*, 175 Md. App. 663, 681, 931 A.2d). Суд по рассмотрению особых апелляций далее заявил:

Если в пакистанском брачном договоре об этом ничего не сказано, то пакистанское законодательство не признает супружеское имущество. Если в добрачном или послебрачном договоре в Мэриленде ничего не сказано о супружеском имуществе, то эти права будут

признаны законом Мэриленда. ... Иными словами, в соответствии с пакистанским законодательством жена не имеет никаких прав на имущество, оформленное на имя мужа, «по умолчанию», в то время как в соответствии с законодательством Мэриленда жена имеет супружеские права на имущество, оформленное на имя мужа, «по умолчанию». Это противоречие настолько существенно, что применение пакистанского законодательства в данном случае противоречит публичному порядку штата Мэриленд (*Id.* 681, 931 A.2d 1134).

В «имущество супругов», определенное в соответствии с законодательством штата Мэриленд, входила пенсия мужа от Всемирного банка стоимостью около 1 000 000 долларов, недвижимость стоимостью 850 000 долларов, личное имущество стоимостью около 80 000 долларов и два или более транспортных средства. В данном деле основным предметом имущественного спора стала пенсия истца, которая была оформлена только на имя мужа. Это разительное несоответствие подчеркивает разницу в государственной политике американского государства и государственной политике исламского права, принятого в форме гражданского и светского права в таких странах, как Пакистан.

Согласно пакистанскому законодательству, если соглашением не предусмотрено обратное, после развода все имущество, принадлежащее мужу на дату развода, продолжает оставаться его собственностью, и «жена не имеет [никаких] претензий на него». Также справедливо и обратное. Муж не имеет права претендовать на имущество жены. Другими словами, после расторжения брака имущество переходит к тому, кто обладает правом собственности на него.

В данном деле главным спорным вопросом была попытка жены получить пенсию мужа от Всемирного банка, которая

в основном относилась к его работе, выполняемой во время проживания в США, признав ее «супружеским имуществом», а также добиться того, чтобы все иное имущество было признано супружеским, что позволило бы ей таким образом претендовать на половину пенсии и всего имущества по закону штата Мэриленд.

«Взаимость» в юридическом смысле не относится ни к абсолютным обязательствам, ни к простой вежливости и доброй воле, но представляет собой признание, которое одно государство предоставляет на своей территории законодательным, исполнительным или судебным актам другого государства как в силу международного долга и удобства, так и в силу прав собственных граждан или других лиц, находящихся под защитой его законов. Решение, влияющее на статус лиц, например, постановление о подтверждении или расторжении брака, признается действительным в любой стране, если только оно не противоречит политике ее собственного законодательства.

Суд счел, что развод *талāk* в странах, придерживающихся исламского права, при отсутствии существенных изменений, противоречит государственной политике штата Мэриленд. Суд отказался признать *талāk*, представленный в данном деле, заслуживающим взаимности. Далее суд установил, что пакистанские законы, согласно которым раздел имущества после расторжения брака регулируется тем, на чье имя оформлено имущество, если нет соглашения (соглашений), определяющего иное, противоречат законам штата, согласно которым, при отсутствии действительных соглашений об ином или при отсутствии отказа от права собственности, имущество супругов подлежит справедливому и равноправному разделу.

Кроме того, было установлено, что муж не обеспечил своей жене соблюдения надлежащей правовой процедуры:

уклонившись от иска о разводе, начатого в штате, поспешив в посольство страны, признающей *талāk*, и, не уведомив жену, трижды произнес: «Я развожусь с тобой...», тем самым расторгнув брак и лишив жену супружеского имущества. Следовательно, по этой дополнительной причине суды штата Мэриленд не признали осуществленный *талāk*.

В ЗАКЛЮЧЕНИЕ: БЕЗОТЛАГАТЕЛЬНЫЙ ПРИЗЫВ К ЮРИСТАМ-МУСУЛЬМАНАМ

Мусульманские юристы должны взять на себя активную роль в возрождении практики выплаты алиментов после развода (*мут'ат ат-талāk*), поскольку Коран и Сунна однозначно предписывают ее. Существует множество причин для возобновления практики материальной помощи после развода в наше время. Некоторые из них приведены ниже:

- это повеление Аллаха, о чем сообщается в ряде аятов Писания;
- она находит поддержку и подтверждение в Сунне, у сподвижников Пророка и его преемников;
- это проявление глубоко укорененного в исламе принципа справедливости и честности для всех в целом и для женщин в частности;
- она отвечает интересам несовершеннолетних детей, которые в большинстве случаев становятся главными жертвами необдуманных и предвзятых разводов;
- она служит средством предотвращения всех бед, жертвами которых могут стать разведенные женщины, женщины, которые взывают о помощи, но не получают ее;
- наконец, она представляет собой выполнение требо-

вания Пророка (*васийа*), адресованного умме в день Арафат во время торжественной проповеди Пророка, также известной как прощальная проповедь³⁵⁶.

Помимо этих причин, мусульманские правоведы должны учитывать растущую тенденцию, заключающуюся в том, что замужние женщины с согласия своих мужей работают полный рабочий день вне дома, одновременно заботясь о домашнем хозяйстве, своих детях и мужьях. Если мужчины обычно работают от восьми до десяти часов в день, то эти женщины работают от шестнадцати до двадцати часов в день.

Согласно существующей в мусульманских общинах практике, в случае развода все имущество и накопленные материальные активы переходят к мужу. Справедливо ли лишать этих женщин предписанной исламом поддержки после развода и финансового урегулирования?

Точно так же, если мусульманка отказывается от образования или карьеры/профессии, чтобы выйти замуж и заботиться о муже, детях и доме, или много лет трудится в бизнесе мужа, то справедливо ли будет выгнать ее из дома, лишить работы и оставить без финансовой поддержки и имущественного раздела после развода?

Эти вопросы имеют фундаментальный и критический характер, они влияют на человеческие жизни и имеют далеко идущие последствия. В связи с этим я призываю мусульманских юристов в полной мере обратиться к этой возникшей проблеме, применять справедливость и правосудие шариата во всех вопросах и защитить права женщин в полном объеме.

³⁵⁶ *Al-Nawawi A. Z. Minhaj al-Talibin: A Manual of Muhammadan Law According to the School of Shafii. Translated by Howard E. C. from the French translation of Van Den Berg L. W. C. London: W. Thacker & Co., 1914.*

БИБЛИОГРАФИЯ

Ahmad M. Hashiyat al-dusuqi ‘ala al sharh al-kabir. Cairo, Egypt: Dar ihya’ al kutub al-‘Arabiyyah, n. d. Vol. 2.

Al-Asimi A. Hashiyat al-rawd al-murbi‘, sharh zad al-mustaqni‘. 4th edn (n.d.). Vol. 6. (Автор завершил эту работу в Рамадане 1400 года хиджры в Эр-Рияде).

Al-Asqalani I. H. Fath al-bari‘ ala sahih al-Bukhari (Book of Marriage). Cairo: Dar al-rayyan li al-turath. Vol. 9.

Ibn Kathir Al-Dimashqi A. Tafsir al-Qur’an al-‘azim. Damascus: Dar al-faqih, n. d.

Al-Harrani T. Majmu‘ al-fatawa. Madinah, Saudi Arabia: Majma‘ al-malik fahd li taba‘at al-mushaf al-sharif, 1995. Vol. 37.

Al-Mawsua‘h al-Fiqhiyyah. Министерство благосостояния Кувейта. 1st ed. Kuwait: Dar al-safwah Press, 1417 AH/1996. Vol. 37.

Al-Ya‘mari A. F. ‘Uyun al-athar fi funun al-Maghazi wa al-shama’il wa al-siyar. Beirut: Dar al-agad al-jadidah, n. d. Vol. 1.

Al-Nawawi A. Z. Minhaj al-Talibin: A Manual of Muhammadan Law According to the School of Shafii. Translated by Howard E. C. from the French translation of Van Den Berg L. W. C. London: W. Thacker & Co., 1914.

Al-Qurtubi A. A. Al-Jami‘ li ahkam al-Qur’an. Beirut: Dar ihya’ al-turath al-‘Arabi, 1405 AH/1985. Vol. 3.

Al-Razi F. Tafsir al-kabir. Beirut: Dar al-fikr, 1415 AH/1995. Vol. 5.

Rida M. R. Tafsir Al-Manar. Beirut: Dar al-fikr, n. d.

Al-Sarkhasi Sh. Al-Mabsut. Beirut: Dar al-ma‘arif, 1913. Vol. 5.

Shabun A. K. Sharh mudawwanah al-ahwal al-shakhsiyyah al-maghribiyyah. Rabat, Morocco: Maktabath al-Ma‘arif: n. d. Vol. 1.

Al-Tabari M. J. Jami' al-bayan 'an ta'wil ay al-Qur'an. Ed. Shakir A. Beirut: Mu'assassat al-risalah, 2000. Vol. 2.

Al-Wani N. Mawsu'at ahkam al-mar'ah al-muslimah. Damascus: Dar al-maktabi, 2002. Vol. 2.

Al-Zamakhshari A. M. Al-Kashshaf 'an haqa'iq al-tanzil wa 'uyun al-aqawil fi wujuh al-ta'wil. Beirut: Dar al-fikr, n. d. Vol. 1.

Al-Zuhayli W. Al-Fiqh al-islami wa adillatuhu. Damascus: Dar al-fikr, 1985. Vol. 7.

Часть IV

МУСУЛЬМАНСКИЙ ПОДХОД К ЗАПАДНОМУ ИСЛАМОВЕДЕНИЮ

Теракт, произошедший 11 сентября 2001 года, несомненно, является одним из самых ужасающих проявлений терроризма от имени религии. Эта катастрофа породила на Западе волну исламофобии, которая затронула не только средства массовой информации и научные круги, но и безопасность самих мусульман. Однако не следует думать, что до 11 сентября в мире существовало хоть какое-то подобие терпимости к мусульманам и исламу. Позиция западного мира с его европоцентристским мировоззрением была метко подытожена записью в Британской энциклопедии 1910 года: «Ислам явно отвратителен европейцам»³⁵⁷.

Спустя много лет профессор Колумбийского университета Эдвард Саид отметил, что ему не удалось обнаружить ни одного периода в европейской или американской истории со времен Средневековья, в котором ислам рассматривался бы без пристрастия, предубеждения или политических интересов³⁵⁸. В издании той же книги 1997 года он заявил: «Злонамеренные суждения об исламе стали последней приемлемой формой очернения чужой культуры на Западе; то, что говорится о мусульманском мышлении, или характере,

³⁵⁷ См. *Eliot Ch. N. E.* (В прошлом британский дипломат). *Asia: History // Encyclopaedia Britannica*, 11th edn. Cambridge: Cambridge University Press, 1910. Vol. 2. P. 749–755.

³⁵⁸ *Said E. Covering Islam*. New York: Pantheon Books, 1981. P. 23.

или религии, или культуре в целом, не может быть произнесено в рамках дискуссии об африканцах, евреях, других восточных народах или азиатах»³⁵⁹.

Можно отмахнуться от ненавистнической прессы на том основании, что такие материалы не соответствуют строгим интеллектуальным стандартам академической среды. Однако, как выяснили два независимых исследователя, освещение в СМИ действительно влияет на ситуацию в академической среде. В 1995 году профессор Халид Бланкеншип заметил:

Даже с момента своего возникновения область исламоведения, которая раньше описывалась постепенно дискредитирующимся термином «ориентализм», была создана с целью установления контроля с помощью познания. В настоящее время ... мусульманам практически никогда не разрешается говорить об исламе; вместо них привлекаются немусульманские «эксперты» из числа иудеев, христиан, атеистов или арабских националистов, все они тщательно отбираются из тех, кто не будет выходить за рамки приемлемых мнений... Таким образом, преподаватель университета, вероятнее всего, обнаружит, что студенты уже полностью убеждены тем, что фигурирует в средствах массовой информации, и не восприимчивы к альтернативным точкам зрения³⁶⁰.

Профессор Кевин Рейнхардт из Дартмутского колледжа повторяет эту мысль, отмечая:

³⁵⁹ Ibid. P. XI-XII.

³⁶⁰ *Blankenship Kh. Islamic Studies at Universities in the United States // Proceedings of the First Annual Symposium. Fairfax, VA: Institute of Islamic and Arabic Sciences in America, 1995. P. 25–29.*

То, с чем мы сталкиваемся, – это проблема «псевдознания». Все студенты, впервые посещающие занятия по исламоведению, хотя и открыто признаются в своем невежестве, все же «знают» кое-что об исламе, хотя бы из новостей. Каждый исламовед осведомлен, что, будь то *New York Daily News* или на *National Public Radio*, именно негатив, насилие, невежество определяют образы и голоса, представленные в СМИ как образы и голоса мусульман. Искаженная или устаревшая информация об истории, схематичное изложение вероучений и практик – все это обрамлено неприятием, неприязнью или возмущением. Однако, в конечном счете, это проблема не столько фактическая, сколько аффективная: студенты приходят на занятия уже вооруженные целым рядом терминов, в основном негативных, которые группируются вокруг представления об исламе, так что такие слова, как «террорист», сходят с уст естественно и вне размышлений, когда они отвечают на экзаменационный вопрос, скажем, о хариджитах³⁶¹.

С учетом этой пагубной связи между популярными СМИ и академическим миром в Америке, где царит рьяный национализм, характеризующийся самой коварной исламофобией, легко понять, откуда возникают грубые обобщения и упрощения в отношении ислама. Ситуация усугубляется утверждениями отдельных лиц, которые видят в академическом сообществе происламский уклон. Как выяснил Центр ислама и государственной политики (Center for Islam and Public Policy, CIPP), исследовательский центр в штате Мэриленд, в настоящее время продолжается дискуссия вокруг

³⁶¹ Reinhardt K. On the Introduction to Islam // Teaching Islam. Ed. Wheeler E. Oxford and New York: University Press, 2003. P. 22–45.

противоречивых утверждений: одна позиция заключается в том, что изучение ислама запятнано антимусульманскими предубеждениями, а другая – в том, что академическое сообщество (ближневосточных и) исламских исследований в Соединенных Штатах придерживается происламской позиции³⁶².

Сторонникам последней позиции хотелось бы заставить нас поверить, что Ассоциация ближневосточных исследований (Middle Eastern Studies Association, MESA), крупнейшая в Америке общественная организация ученых, работы которой могут быть классифицированы как относящиеся к Ближнему Востоку, повинна в «политкорректности» и «недостаточном внимании к радикальному исламу». Профессора Бернард Льюис и Фуад Аджамии основали Ассоциацию по изучению Ближнего Востока и Африки (Association for the Study of the Middle East and Africa, ASMEA), чтобы, помимо прочего, «изучать те элементы ислама и Ближнего Востока, которые лидеры MESA игнорируют или преуменьшают»³⁶³.

В рамках проекта CIPP было сделано несколько глубоко продуманных предложений по разрешению ситуации, включая финансирование исследований и кафедр исламо-

³⁶² The State of Islamic Studies in American Universities: Project Executive Summary. Center for Islam and Public Policy (CIPP). December 2007.

³⁶³ *Stillwell C.* Truth about Islam in Academia? // FrontPage Magazine, July 2, 2008. URL: <http://www.campus-watch.org/article/id/5325>. Термин «столкновение цивилизаций», который так часто приписывают Сэмюэлю Хантингтону, на самом деле был введен Бернардом Льюисом в его статье 1990 года «Корни мусульманского гнева» (*Lewis B.* The Roots of Muslim Rage) в журнале *The Atlantic Monthly*. Доступно на сайте <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/4643/4/>. В своей лекции в Филадельфии в 2003 году Льюис отверг эту концепцию, заявив, что цивилизации не представляют собой правительства и не формируют внешнюю политику.

ведения в американских университетах³⁶⁴. Изучая историю исламских исследований в Америке, в CIPP обнаружили, что эта дисциплина в основном создавалась в форме программ по региональным исследованиям для подготовки экспертов, которые могли бы занять руководящие должности в правительстве, университетах и корпоративном секторе, и с акцентом на современные исламские разработки³⁶⁵. Исследование CIPP, при всей его убедительности, было несколько ошибочным. Хотя в нем рассматривались предполагаемые различия между европейским и американским подходами, но упускался из виду тот факт, что основные тексты и теории для таких исследований были в значительной степени продуктом *Islamwissenschaft* (нем. исламоведение) – немецкой формулировки, которая изначально представляла ислам как чуждую, отсталую и антизападную религию и идеологию.

Генезис *Islamwissenschaft* свидетельствует о его изначально негативистском характере, а вдобавок к этому сами мусульманские ученые способствовали негативному положению дел, пренебрегая изучением теоретических основ западного религиоведения, терминологии, а также изучением других авраамических религий. В результате они позволили посторонним людям проводить ошибочные или сомнительные сравнения Корана с другими священными писаниями. Не развивая основы религиоведения и способности выстраивать адекватную терминологию, они часто становятся жертвами применения уничижительных светских политических терминов в религиозной среде, что лишь способствует укреплению негативного представления об исламе. Ниже приведены некоторые примеры этой проблемы при-

³⁶⁴ Policy Recommendations (Working Draft). CIPP, July 2007.

³⁶⁵ Project Executive Summary // Proceedings of the First Annual Symposium, 1993. P. 25–29.

менительно к Корану и самой идее такого «заимствования». Сосредоточившись на нарратологическом анализе, мусульманские исследователи могут опровергнуть некоторые неверные идеи и сыграть значимую роль в устранении негативного образа своей религии.

Сейчас, в отличие от ситуации, когда Эдвард Саид выступил со своей яростной критикой в 1981 году, мусульманские профессора работают на кафедрах религиоведения во многих университетах, и можно было бы ожидать, что их академическая подготовка и понимание собственной веры позволят им лучше представить ислам. Однако эти ожидания не оправдываются по той простой причине, что между исламоведением и религиоведением существует огромная разница. Исламоведение охватывает широкий спектр тем, включая политику, экономику, религию, мистицизм и жизнеописание. В итоге многие «исламицисты» (*islamicists*), которые трудятся на различных факультетах религиоведения, не специализируются на религии, и, как следствие, они не знакомы с религиоведческой теорией и терминологией. Даже если профессор получил образование на кафедре религиоведения в ближневосточном исламском университете, его/ее подход к Священному Писанию не будет соответствовать нормам религиоведения³⁶⁶.

Помимо этой фундаментальной проблемы существует еще одна трудность: некоторые мусульманские профессора даже не имеют подготовки в области исламоведения; они стали лекторами по этому предмету либо потому, что они арабы, либо потому, что они сами утверждают, что могут

³⁶⁶ Хороший анализ этой темы см.: *McAuliffe J. D. Disparity and Context: Teaching Quranic Studies in North America // Teaching Islam. Ed. Wheeler B. Oxford & New York: Oxford University Press, 2003. P. 94–107.* В этой статье автор анализирует опыт преподавания в Иордании с учетом западных подходов.

преподавать ислам³⁶⁷. Во многих случаях они даже не знают арабского языка и поэтому могут неправильно понимать ислам и представлять его в ложном свете. Одна из самых насущных проблем заключается в том, что многие профессора-мусульмане привносят свои межрелигиозные или конфессиональные предрассудки и не подходят к преподаванию своих предметов объективно. Это особенно непростой момент, поскольку академический протокол в светских учебных заведениях требует, чтобы профессор преподавал объективно. Однако, как отмечает Юшау Содик, профессорам-мусульманам трудно полностью избавиться от религиозных предубеждений³⁶⁸. Это подразумевает, что мусульманские профессора, помимо предвзятого отношения к собственной религии (забывая о том, что они сами жалуются на предвзятое отношение к исламу со стороны немусульманских профессоров), уделяют недостаточное внимание течениям, к которым не принадлежит абсолютное большинство мусульман, таким как шииты, ахмадиты, зайдиты и т. д.

Очевидно, что существует большая потребность в совершенствовании исламоведения как научной дисциплины в рамках религиоведения, и в связи с этим было проведено несколько исследований. Ричард Мартин в 1985 году написал книгу «Подходы к исламу в религиоведении» (*Approaches to Islam in Religious Studies*), в которой изложил точки зрения нескольких ученых, среди которых были как мусульмане, так и немусульмане³⁶⁹. Спонсируемый Саудовской Аравией Институт исламских и арабских исследований в Америке (*Institute for Islamic and Arabic Studies in America; IIASA*)

³⁶⁷ *Sodiq Y.* Teaching Islamic Studies in American Universities // *Proceedings of the First Annual Symposium*, 1993. P. 21–24.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Martin R.* *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: University of Arizona Press, 1985.

проводил ежегодные симпозиумы по этой теме в 1993–1995 гг.³⁷⁰. Профессор Брэннон Уилер из Бард-колледжа выпустил том, который стал результатом исследования MESA с несколькими выдающимися специалистами по методам интеграции исламоведения в общее изучение религии³⁷¹.

ПОДХОД ISLAMWISSENSCHAFT

Изучение религии в Германии после эпохи Просвещения зародилось как *Religionwissenschaft*, которое затем породило субдисциплины *Wissenschaft des Judentums* и *Islamwissenschaft*. Однако было бы неправильно думать, что единственное различие между упомянутыми субдисциплинами заключается только в религии, на которой они сосредоточены. Хотя неевреи и играли определенную роль в развитии *Wissenschaft des Judentums*, но в основном это было детище еврейского народа, в то время как *Islamwissenschaft* было разработано немусульманами, причем мусульманам было отказано в каком-либо участии. Как объяснил профессор Амос Функенштейн, *Wissenschaft des Judentums* «точно отражало желания и самовосприятие евреев XIX века, жаждущих эмансипации, [это было] настроение „озадаченных временем“»³⁷².

Наиболее значительные имена, связанные с ранним *Islamwissenschaft*, не принадлежат к мусульманскому миру: Георг Фрейтаг, Антуан Исаак Сильвестр де Саси, Авраам

³⁷⁰ Опубликованы в нескольких томах как Proceedings of the First, Second and Third Annual Symposium // IASA Research Center: Fairfax, VA 1993–1995.

³⁷¹ Ed. Wheeler B. Teaching Islam. New York and Oxford: Oxford University Press, 2003.

³⁷² Funkenstein A. Perceptions of Jewish History. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1993. P. 19.

Гейгер, Густав Вайль, Теодор Нельдеке, Алоис Шпренгер и Игнац Гольдцигер, – все они были немусульманами и использовали в своих исследованиях ислама снисходительную ориенталистскую точку зрения. Нет никаких сведений о том, что кто-либо из ученых-мусульман был в значительной степени связан с первоначальным формированием этих западных подходов; Фазлур Рахман во второй половине XX века был первой выдающейся мусульманской личностью, бросившей вызов господствующим воззрениям³⁷³.

Одна из самых известных ранних диссертаций по исламу, защищенная в 1833 году в Марбургском университете, принадлежала перу Авраама Гейгера и называлась «*Was Hat Mohammad aus dem Judenthume aufgenommen?*» («Что Мухаммад позаимствовал из иудаизма?»). Диссертация была подготовлена на основе выступления Гейгера на конкурсе, спонсируемом одним из самых известных исламофобов того времени, профессором Георгом Вильгельмом Фрайтагом, который сам был протеже французского арабиста Антуана Исаака Сильвестра де Саси. Позднее в ходе исследований было обнаружено несколько проблем в формулировках Гейгера³⁷⁴. Он в основном руководствовался идеей о массовом характере заимствования исламом из иудаизма, – теорией, которую выдвинул его современник Генрих Эвальд, – при этом не рассматривая идею об общем происхождении и существовании древних связей между евреями и арабами. Гейгер, например, часто утверждал, что коранические заимствования взяты из мидраша Пирке де Рабби Элиэзер, не осознавая, что последний документ был написан уже после появления ислама³⁷⁵.

³⁷³ *Rahman F.* Islam. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

³⁷⁴ *Stillman N.* The Story of Cain and Abel in the Qur'an and the Muslim Commentators: Some Observations. *Journal of Semitic Studies*, vol. 19, 1974. P. 231–239.

³⁷⁵ *Ibid.*

Взгляды Гейгера на ислам действительно проблематичны, особенно если поразмыслить над некоторыми из его мнений, такими как: «В арабском языке едва ли есть слово „святой“»³⁷⁶. В своей оценке Мухаммада он, похоже, не в полной мере воспользовался оригинальными источниками, предпочитая вместо этого полагаться на Алоиза Шпренгера как на «внимательного и компетентного исследователя», и поэтому описывает Мухаммада как человека, «приверженного вероломству»³⁷⁷.

Гейгер, раввин и историк, очевидно, писал в первую очередь от лица иудея, чтобы провести реформы и противостоять распространенным антиеврейским настроениям. Сюзанна Хешель в своем блестящем труде о Гейгере отметила, что в Средние века обвинять иудаизм в возникновении ислама было распространенной антисемитской практикой. Подход Гейгера заключался не в отрицании этого, а в искусном показе того, что в своей зависимости от еврейской традиции ислам был полностью человеческой выдумкой и абсолютно неоригинальным [как религия. – *Примеч. пер.*]³⁷⁸. Все хорошее, что было в исламе, пришло от иудаизма, а плохое – от врожденной отсталости Мухаммада и арабов³⁷⁹. На основании трудов Гейгера и вплоть до выдвижения Ричардом Беллом идеи христианского происхождения,³⁸⁰ немецкие ученые провозгласили ислам *Schmarotzergewächs* (парази-

³⁷⁶ *Geiger A.* Judaism and its History. New York: The Bloch Publishing Company, 1911. P. 250. Его выводы довольно неожиданны и вызывают вопрос о глубине его знания арабского языка. Древнееврейское «кадеш» родственно арабскому «куддус».

³⁷⁷ *Ibid.* P. 254.

³⁷⁸ *Heschel S.* Abraham Geiger and the Jewish Jesus. Chicago: University of Chicago Press, 1998. P. 59.

³⁷⁹ *Geiger A.* Judaism and its History. P. 253–255.

³⁸⁰ *Bell R.* The Origin of Islam in its Christian Environment. London: Cass, 1968.

тическим наростом на иудаизме)³⁸¹. Сконцентрировавшись на своих историях о страданиях евреев от рук мусульман, Гейгер надеялся показать, что и для христианства, и для иудаизма ислам представляет общего врага.

Islamwissenschaft развивался в интеллектуальной среде, в которой культивировались преобладающие западные академические представления об исламе. В то время как Гейгер представлял ислам в негативном свете, он так же критически относился ко многим аспектам иудаизма и его традиционной практики. Гейгер и некоторые другие ученые-евреи посредством своей научной деятельности смогли во многом пересмотреть подходы к изучению иудаизма. Безусловно, демонизация евреев и иудаизма продолжалась еще долгое время после этого, однако вклад Гейгера и его коллег можно в наше время отнести к заслугам в развитии иудаики в западных университетах.

Несмотря на то, что область религиоведения значительно усовершенствовалась и чрезмерно критический подход к исламу в значительной степени был отброшен, тем не менее наиболее популярные теории и тексты в западном исламоведении все еще базируются на трудах ученых, которые, сознательно или неосознанно, придумали сомнительную терминологию. Среди таких терминов есть такие слова, как «фундаменталист», «радикал» и «умеренный», которые являются тремя наиболее часто используемыми обозначениями как в академических, так и в научно-популярных книгах. Не существует надежных демаркационных линий, указывающих на точное различие между фундаменталистами, умеренными, радикалами, нормативистами и боевиками; тем не менее некоторые постулируют, что примерно 10–15 процентов всего мусульманского населения настроены воинственно³⁸².

³⁸¹ Heschel S. Abraham Geiger and the Jewish Jesus. P. 59.

³⁸² Ифтихар Малик утверждает это, ссылаясь на Дэниела Пайпса.

В наши дни «фундаменталист» – это обобщающий термин, которым называют всех: от убежденного традиционалиста до воинствующего антиамериканского экстремиста. Этот термин вводит в заблуждение, поскольку изначально он возник в рамках протестантского христианского мировоззрения, которое противостояло либеральным, светским взглядам. Многие мусульмане, не знакомые с происхождением этого слова в его американском употреблении и его нынешним негативным значением, охотно отождествили бы себя с его достойным похвалы арабским эквивалентом *усу́ли*, который указывает на приверженность исламским источникам, но при этом не содержит никаких ноток анти-модернизма и не политизирован. Таким образом, использование термина «фундаментализм» в религиозном и политическом дискурсе и неизбирательное применение такого ярлыка приравнивают «движения, созданные в радикально различных исторических и политических условиях, и затушевывают их доктринальные различия, включая вопрос о месте насилия в религиозной доктрине»³⁸³.

Термины «фундаменталист», «радикал» и «умеренный» предназначены для поляризации и навешивания ярлыков, способных вводить в опасное заблуждение. С тех пор как президент Буш объявил войну терроризму, определив в качестве врага «радикальный ислам», ни один здравомыслящий мусульманин не станет использовать этот термин в самоописании, а вместо этого использует его для определения противника. Когда мусульмане употребляют эти разобщающие и порочащие ярлыки, они закрывают ворота для всех форм содержательного внутриконфессионального дискур-

Malik I. Crescent Between Cross and Star. London and Karachi: Oxford University Press, 2006. P. 134.

³⁸³ *Mamdani M. Good Muslim, Bad Muslim. New York, Pantheon Books, 2004. P. 34–37.*

са. Использование этих терминов отождествляет их с теми, кого они так пренебрежительно клеймят, хотя иногда и ошибочно, как враждебных по отношению к их собственной религии и единоверцам. Так называемые «фундаменталисты» и «радикалы» не ошибутся, если скажут, что те, кто навешивают такие ярлыки, будучи мусульманами, часто представляют собой продукт западной ориенталистской мысли³⁸⁴.

Мы не встречаем подобных описаний, употребляемых христианами и иудеями по отношению к себе; вместо этого мы слышим такие термины, как «ортодоксальный», «реформистский», «реконструкционистский», «консервативный» и «возрожденческий», ни один из которых не предназначен для создания негативного образа другого³⁸⁵. Быть представленным на конференциях немусульманами в качестве «умеренного» мусульманина – это характеристика, которая позволяет рассматривать других мусульман, не разделяющих эти взгляды, как неумеренных фанатиков³⁸⁶.

СРАВНИТЕЛЬНАЯ НАРРАТОЛОГИЯ

В настоящее время в Северной Америке существует более 1000 религиозных факультетов и программ бакалавриата³⁸⁷. Пересмотр иммиграционной политики как в Канаде,

³⁸⁴ Критика этого факта содержится в работе: *Rahman F. Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979. P. 251-252.

³⁸⁵ Мне известен термин «фундаменталист», используемый в христианском дискурсе. Этот термин, однако, был разработан теми, кто хотел идентифицировать себя как консерватора, противостоящего секуляризму и либеральной мысли, как было указано выше. Сегодня он используется в основном как форма «очуждения».

³⁸⁶ См.: *Muhammad Kh. The Art of Heeding // Interfaith Dialogue at the Grass Roots*. Ed. *Kratz Mays R.* Philadelphia: The Ecumenical Press, 2008. P. 75–86.

³⁸⁷ *Wheeler B. Teaching Islam*. Предисловие.

так и в Соединенных Штатах изменил религиозный демографический состав и привел к пропорциональному демографическому сдвигу в университетах, в результате чего мусульмане стали все заметнее присутствовать в большинстве университетов, как в качестве студентов, так и в качестве преподавателей³⁸⁸. Присутствие преподавателей-мусульман, однако, по причинам, упомянутым выше, не привело к существенным изменениям в подходе к исламу.

Поскольку исламоведение развивается не под эгидой религиоведения, то мусульманские «специалисты», которые занимаются изучением Корана, часто не имеют представления о западных концепциях (и сопутствующей терминологии) толкования. Даже когда преподаватели-мусульмане обращаются к религиозному аспекту своего предмета, их выступления, как правило, сосредоточены на досовременном периоде. От них можно услышать об экзегезах ат-Табари, аз-Замахшари и множестве классических ученых, однако они редко упоминают о современных исследованиях Мухаммада ал-Газали или Тахи ал-Алвани. Невозможно полностью отказаться от современных авторов; однако, к сожалению, современное исламоведение представляет только тех из них, кто могут быть исследованы на предмет их фанатизма или враждебности по отношению к Соединенным Штатам. Типичным примером является Йусуф ал-Карадави, более известный своей фатвой о террористах-смертниках, чем своей эпохальной книгой *«Ал-Халāl ва ал-харām»*.

Исповедующие ислам профессора могут тратить время на споры о божественном происхождении Корана (концепция, которую невозможно доказать на академическом уровне), однако они не могут объяснить различия между библейскими и кораническими повествованиями, кроме

³⁸⁸ McAuliffe J. D. Teaching Qur'anic Studies in North America // Teaching Islam. P. 94–107.

как приписывая искажение библейской версии. При этом, конечно, упускается из виду идея канонизации и тот факт, что при канонизации книги произвольно принимаются и отвергаются. При рассмотрении коранических повествований в сравнении с библейскими версиями, исламовед должен быть осведомлен в формировании иудейских и христианских канонов, прежде чем пытаться использовать любую нарратологию.

Если бы профессора освещали ту или иную религию, используя терминологию и жаргон, специфичные для нее, то это способствовало бы лучшему взаимодействию со студентами, специализирующимися в данной области. Многим кажется сложным осознать, что мусульмане и сами могут быть социологами и религиоведами и объективно представлять собственную религию. Одно из доктринальных препятствий, с которым сталкиваются правоверные мусульмане в академических кругах, заключается в том, что западная наука рассматривает Священное Писание как текст, который подлежит тем же критериям проверки, что и любая другая письменная работа. Поэтому они часто не могут разобраться в использовании терминологии, привнесенной из междисциплинарных исследований или из области религиоведения.

Примерами таких терминов являются логоцентризм, фаллоцентризм, рецептивная эстетика, претеризм, презентизм, аффективное заблуждение, интенциональное заблуждение, герменевтический круг, теория Божественного повеления, и это лишь некоторые из них³⁸⁹. Мусульманские ученые, как классические, так и современные, обсуждали большинство этих идей, но, к сожалению, использовали другие термины.

³⁸⁹ Многие из этих терминов можно найти в Интернете или в работе: *Murfin R., Ray S. The Bedford Glossary of Critical and Literal Terms. Boston and New York: Bedford Books, 1997.*

Однако, если ученый не владеет западным понятием, он не может провести параллели и сделать необходимые сравнения.

Позднесредневековое мусульманское противостояние *исра'илийаат* продолжалось на протяжении веков, и поэтому многие ученые предпочли не исследовать иудейские и христианские заветы, несмотря на увещания Корана³⁹⁰. Это означает, что немногие из них достаточно подготовлены, чтобы опровергнуть все еще преобладающую теорию заимствования, которая получила известность благодаря тезису Авраама Гейгера. Согласно этой идее, общие повествования в авраамических религиях делают предположительно более ранние материалы нормативными, а более поздние – производными. Уильям Сандмел использовал термин «параллеломания» для описания этой концепции, определяя ее как «экстравагантность ученых, которые вначале преувеличивают предполагаемое сходство отрывков, а затем переходят к описанию источника и его производных, как будто подразумевая наличие литературной связи, протекающей в неизбежном или предопределенном направлении»³⁹¹.

По мнению Мэрилин Уолдман, хорошим дополнением к вопросу изучения влияния и передачи может служить нарратология, в рамках которой можно выявить «библейский» материал в Коране, чтобы прояснить не только связь Библии с Кораном, но и само искусство коранического повествования³⁹².

Теория заимствования проблематична, поскольку она не объясняет расхождения между элементами некоторых коранических и библейских историй, в связи с чем возникло

³⁹⁰ Например, К. 16: 43; К. 21: 7.

³⁹¹ *Sandmel W. Parallelomania // Journal of Biblical Literature*, no.81, vol. 1, March 1962. P. 1–13.

³⁹² *Waldman M. New Approaches to «Biblical» Materials in the Qur'an // Studies in Islamic and Judaic Tradition*. Ed. Brinner W., Ricks S. Atlanta, GA: Scholars Press, 1986. P. 47–64.

довольно опрометчивое предположение, что версии Корана каким-то образом явились результатом неверных толкований пророка. Иллюстрацией этого ошибочного предположения служит история Марии в Коране, поскольку некоторые считают, что автор Корана совершил историческую ошибку, назвав Марйам «сестрой Харуна»³⁹³. Шварцбаум говорит: «Мы не должны забывать, что Мухаммад редко пересказывает в точности то, что он слышал от своих наставников и информаторов. Большинство обрывочных сведений, которые он получил устным образом от иудейских и христианских осведомителей... перемешались в его голове...»³⁹⁴.

Идея о том, что Марйам была воспитана в Храме, содержится не в канонических Евангелиях, а в Протоевангелии, или Протоевангелии Иакова, произведении середины II века, которое называет Имрана и Ханну родителями Марйам³⁹⁵. Хотя многие мусульмане с удовольствием согласятся с этим предполагаемым происхождением, полагая его доказательством того, что данное повествование не представляет собой выдумку Корана, а что оно существовало и ранее, тем не менее тщательное прочтение текста показывает несколько отступлений от коранического повествования. Лишь знание родственной связи между арабским «*назарту*»³⁹⁶ и древнееврейским термином «*назир*» («назорей»)³⁹⁷ прида-

³⁹³ К. 19: 28.

³⁹⁴ *Schwarzbaum H.* Biblical and Extra-biblical Legends in Islamic Folk-Literature (Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorn-dran), 1982. P. 99. Также см URL: <http://www.answeringslam.org>.

³⁹⁵ *Ehrman B.* Lost Scriptures. Oxford and New York: Oxford University Press, 2003. P. 63.

³⁹⁶ К. 3: 35.

³⁹⁷ Человек, который был отдан на особое священное служение по обету, данному самим человеком или его родителями. См. Nazarite // Oxford Companion to the Bible. Ed. Metzger B., Coogan M. Oxford and New York: Oxford University Press, 1995. P. 552.

ет истории ощущение глубокого смысла, который нелегко расшифровать в Протоевангелии. В Коране мать Марьям препоручает свое дитя Богу, и ее молитва оказывается услышанной. Учитывая тогдашние обряды чистоты, мать (Ханна) предполагает, что ребенок будет мужского пола, поскольку женщина менструацией осквернила бы храм, что объясняет ее возглас о том, что она родила девочку, на который в кораническом аяте дается ответ: «А ведь мальчик не подобен девочке»³⁹⁸. Без такого понимания приходится выискивать уместность аята в контексте.

Кроме того, этот аят показывает, что Бог не допускает дискриминации по половому признаку в плане богослужения, и эта тема упоминается в Коране³⁹⁹. Протоевангелие не затрагивает этот аспект истории, заставляя нас поверить, что даже с момента зачатия Анна приветствовала бы ребенка любого пола,⁴⁰⁰ несмотря на то, что в библейской истории нет ни одной женщины-назорейки. Из этого становится понятно, почему версия Корана так примечательна и почему история рождения Марьям имела особое значение, учитывая пренебрежительное отношение арабов к детям женского пола в то время⁴⁰¹. Однако Протоевангелие, несомненно, старше Корана, поэтому приписать происхождение коранического повествования более древнему документу явно проблематично⁴⁰².

В лучшем случае речь может идти об аллюзивной связи, при которой Коран предполагает, что его читатели в ка-

³⁹⁸ К. 3: 36.

³⁹⁹ В дальнейшем подчеркнuto в К. 3: 195.

⁴⁰⁰ См. Протоевангелие Иакова: Рождество Марии святой Богородицы и преславной матери Иисуса Христа: 4.

⁴⁰¹ К. 16: 58; К. 81: 8.

⁴⁰² Еще одна отличная статья, которая опровергает параллелизм: *Wheeler B. The Jewish Origins of Q. 18: 65–82? Reexamination of Arent Jan Wensinck's Theory // Journal of the American Oriental Society. Vol. 118. No. 2, 1998. P. 153–171.*

кой-то мере знакомы с протоевангельской версией (или версиями, которые, хотя и схожи по содержанию, не дошли до нас). Отнесение происхождения Корана к письменному иудео-христианскому источнику также предполагает, что события, описанные в Библии или неарабской иудео-христианской литературе, являются единственными и древнейшими версиями, из которых должны были быть заимствованы все остальные. Тем не менее язык и описание, содержащиеся в Коране, по всей видимости, опровергают такую идею: вопрос об арабских повествованиях четко подтверждается Кораном, в котором описывается, как некоторые современники Пророка называли эти истории «*асатйр ал-аввалйн*» (сказания древних)⁴⁰³. В своем исследовании Фазлур Рахман убедительно доказал, что айаты Корана свидетельствуют о достаточно систематическом знании того, что называется библейским материалом⁴⁰⁴.

То, что Коран оказал такую честь иудео-христианской фигуре, часто упоминается в межрелигиозных дискуссиях, и это, безусловно, отличает Коран от более древних авраамических документов с точки зрения его плюрализма и инклюзивности. Конечно, современные межконфессиональные участники часто обращают внимание на то, что Марьям – единственная женщина, упоминаемая в Коране по имени, и что в честь нее названа отдельная сура; однако более детальный анализ, который только что обсуждался, часто упускается из виду.

Будучи не в состоянии ознакомиться с библейским материалом и относящимися к нему религиозными теориями, мусульмане часто не могут установить интертекстуальные связи. История уничтожения Содома и Гоморры служит хо-

⁴⁰³ К. 27: 68.

⁴⁰⁴ *Rahman F. Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994. P. 150–161.

рошим примером. В Танахе Авраам ходатайствует за народ Лота, представляя свои аргументы настолько убедительно, что в последних стихах 18-й главы Книги Бытия кажется, что если бы десять праведников присутствовали в городе, то он был бы избавлен от божественной кары. Если читатель Корана при размышлении над К. 11: 70–74 вспомнит подробности этого повествования (не приведенные в Коране), то вопрос Лота в К. 11: 78 может быть воспринят таким, каков он есть на деле: не просто мольба, но попытка вызвать определенное действие в ответ на божественное обещание.

На занятиях по сравнительной тематике авраамических религий студенты никогда не переставали отмечать разницу, которую они находили при изучении аятов Корана, когда одновременно с ними читали соответствующий библейский материал. Осуждающий, строгий, склонный к тяжбам Бог ислама, созданный в воображении западных ориенталистов (и в определенной степени в восприятии некоторых мусульман), на самом деле является всепрощающим, любящим Господом, безусловно, гораздо более миролюбивым, чем божество, которое приказывает убивать мужчин, женщин и детей в некоторых стихах Библии.

Изучение истории сотворения мира из обоих текстов ясно показывает это: в библейской версии Ева – та, кто заблуждается и затем сбивает Адама с праведного пути; они оба прокляты, и их удел – страдания. Напротив, в Коране обе стороны в равной степени заслуживают порицания и получают прощение. Благодаря таким исследованиям, можно углубиться в изучение эволюции шариата, и указать на то, что его многие идеи на самом деле являются результатом человеческих рассуждений, а не божественного указа. Мусульманским профессорам пришло время избавиться от комплекса неполноценности, связанного с использованием известных, но устаревших текстов авторов-ориенталистов,

и вместо этого полагаться на труды своих ученых единоверцев, которые, получив религиозное образование, лучше всего подойдут в качестве источников учебного материала.

Конечно, легко возложить вину за плачевное состояние исламоведения на ориенталистов, однако лишь новый подход к исламоведению в целом и к изучению Корана в частности позволит мусульманам внести какой-либо значимый вклад в эту область. Определение Фазлуром Рахманом двух основных проблем ученых-мусульман, изучающих Священное Писание ислама, по-прежнему актуально: отсутствие подлинного понимания актуальности Корана в наши дни и опасение, что такое представление может в некоторых вопросах отклониться от традиционно принятых мнений⁴⁰⁵. Эти проблемы взаимосвязаны; подход к ним с точки зрения западного религиоведения предлагает решение.

⁴⁰⁵ Ibid. P. XII.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Bell R. The Origin of Islam in its Christian Environment. London: Cass, 1968.

Blankenship Kh. Islamic Studies at Universities in the United States // Proceedings of the First Annual Symposium. Fairfax, VA: Institute of Islamic and Arabic Sciences in America, 1995.

Eliot Ch. N. E. Asia: History // Encyclopaedia Britannica, 11th edn. Cambridge: Cambridge University Press, 1910. Vol. 2. (Автор – в прошлом британский дипломат.)

Ehrman B. Lost Scriptures. Oxford and New York: Oxford University Press, 2003.

Funkenstein A. Perceptions of Jewish History. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1993.

Geiger A. Judaism and its History. New York: The Bloch Publishing Company, 1911.

Heschel S. Abraham Geiger and the Jewish Jesus. Chicago: University of Chicago Press, 1998. <http://www.answeringislam.org>.

Lewis B. The Roots of Rage // The Atlantic Monthly, 1990. URL: <http://www.theatlanticmonthly.com/issues/90Sep/rage.htm>.

Malik I. Crescent Between Cross and Star. London and Karachi: Oxford University Press, 2006.

Mamdani M. Good Muslim, Bad Muslim. New York, Pantheon Books, 2004.

Martin R. Approaches to Islam in Religious Studies. Tucson: University of Arizona Press, 1985.

McAuliffe J. D. Disparity and Context: Teaching Quranic Studies in North America // Teaching Islam. Ed. Wheeler B. Oxford & New York: Oxford University Press, 2003.

Muhammad Kh. The Art of Heeding // Interfaith Dialogue at the Grass Roots. Ed. Kratz Mays R. Philadelphia: The Ecumenical Press, 2008.

Murfin R., Ray S. The Bedford Glossary of Critical and Literal Terms. Boston and New York: Bedford Books, 1997.

Nazarite // Oxford Companion to the Bible. Ed. Metzger B., Coogan M. Oxford and New York: Oxford University Press, 1995. P. 552.

Policy Recommendations (Working Draft). CIPP, July 2007.

Rahman F. Islam. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Rahman F. Major Themes of the Qur'an. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994.

Reinhardt K. On the 'Introduction to Islam // Teaching Islam. Ed. Wheeler E. Oxford and New York: University Press, 2003.

Said E. Covering Islam. New York: Pantheon Books, 1981.

Sandmel W. Parallelomania // Journal of Biblical Literature, no.81, vol. 1, March 1962.

Schwarzbaum H. Biblical and Extra-biblical Legends in Islamic Folk-Literature (Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran), 1982.

Sodiq Y. Teaching Islamic Studies in American Universities // Proceedings of the First Annual Symposium, 1993.

Stillman N. The Story of Cain and Abel in the Qur'an and the Muslim Commentators: Some Observations. Journal of Semitic Studies, vol. 19, 1974.

Stillwell C. Truth about Islam in Academia? // FrontPage Magazine, July 2, 2008. URL: <http://www.campus-watch.org/article/id/5325>.

Teaching Islam. Ed. Wheeler E. Oxford and New York: University Press, 2003.

The State of Islamic Studies in American Universities: Project Executive Summary. Center for Islam and Public Policy (CIPP). December 2007.

Waldman M. New Approaches to «Biblical» Materials in the Qur'an // Studies in Islamic and Judaic Tradition. Ed. Brinner W., Ricks S. Atlanta, GA: Scholars Press, 1986.

Wheeler B. The Jewish Origins of Q. 18: 65–82? Reexamination of Arent Jan Wensinck's Theory // Journal of the American Oriental Society. Vol. 118. No. 2, 1998.

Редакция Махмуд Айуб
Современные подходы к Корану и Сунне

Edited by Mahmoud Ayoub
Contemporary Approaches to the Qur'an and Sunnah

ISBN 978-1-56564-577-6 *limp*
ISBN 978-1-56564-578-3 *cased*

Перевод — Юрий Косенко
Литературный редактор — Галина Зайнуллина



КОРАН И СУННА являются двумя основными источниками мусульманских веры, жизни, права и нравственности. Коран является для мусульман основой их веры, а Сунна – основой их нравственности. В совокупности они образуют два источника права (*шари'а*) Бога, руководство для процветания и благополучия в этой жизни, а также благодати – в будущей жизни. Хотя Коран и Сунна вещественно и формально являются двумя независимыми источниками, они пребывают неразрывно в динамической взаимосвязи. Постановления и предписания (*ахкам*) Корана образуют закон (*шар'*) Бога. Они дополняются предписаниями достоверной Сунны, авторитет которой уступает только предписаниям Корана. Коран повелевает мусульманам, «Так берите же то, что даровал вам Посланник, и сторонитесь того, что он вам воспретил...» (59:7).

В ответ на эту потребность МИИМ /ИИТ/ организовал ежегодную Летнюю школу для ученых по изучению Корана и Сунны. Одиннадцать статей, включенных в настоящий том, представляют собой материалы первого Летнего института 2008 года. Статьи, вошедшие в сборник, представляют собой целенаправленные обсуждения, и заключают в себе различные сочинения на важные темы, связанные с Кораном и Сунной, объединенные общей и интеллектуальной заинтересованностью, а также актуальностью.



INTERNATIONAL INSTITUTE
OF ISLAMIC THOUGHT



ISBN 978-5-9905800-9-1



9 785990 580091

Cover Image © iStockphoto