

Санкт-Петербургский государственный университет

АБУБАКАРОВ Сайидмухаммад Магомедназирович

Выпускная квалификационная работа

«Проблема откровения (вахй) и онтологического статуса Корана в трудах исламских мыслителей-неомодернистов (на примере Ф. Рахмана и Н.Х. Абу Зайда)»

Уровень образования: магистратура
Направление 58.04.01 «Востоковедение и африканистика»
Основная образовательная программа ВМ.5702.2020
«Исламоведение»

Научный руководитель: доктор
теологии, Мухетдинов Дамир Ваисович

Рецензент: доктор исторических наук,
Албогачиева Макка Султан-Гиреевна

Санкт-Петербург
2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. ПРИРОДА КОРАНА	7
1.1 ИСТОРИЯ НИСПОСЛАНИЯ ОТКРОВЕНИЯ (ВАХЙ)	7
1.1.1 Взгляд историков на начало откровения	7
1.1.2 Взгляд Сунны на начало откровения	9
1.1.3 Взгляд теологов	12
1.2 Лингвистический разбор термина «вахй»	16
ГЛАВА 2. ВЗГЛЯД НА «ВАХЙ» МУСУЛЬМАНСКИХ УЧЕНЫХ-НЕОМОДЕРНИСТОВ	21
2.1 ФАЗЛУР РАХМАН	21
2.1.1 Биография	21
2.1.2 Взгляд на «вахй»	25
2.2 НАСР ХАМИД АБУ ЗАЙД	38
2.2.1 Биография	38
2.2.2 Взгляд на «вахй»	44
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	68
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	70
ПРИЛОЖЕНИЕ	75
Список работ Фазлур Рахмана:	75
Книги:	75
Статьи:	76
Статьи в энциклопедиях:	81
Список работ Н.Х. Абу Зайда:	82
Книги:	82
Статьи:	82

ВВЕДЕНИЕ

В данной работе мы рассмотрим одну из наиболее важных для исламской теологии проблем – проблема откровения (вахй) и онтологического статуса Корана. Основной акцент будет сделан на рассмотрении взглядов исламских мыслителей-неомодернистов Фазлур Рахмана (1919-1988) и Наср Хамид Абу Зайда (1943-2010).

Степень научной разработанности темы. В отечественных трудах тема малоизучена. В качестве главных работ так или иначе связанных с нашей темой можно выделить работы лишь одного автора, Д.В. Мухетдинова: диссертация на соискание учёной степени доктора теологии Д.В. Мухетдинова¹, первая и четвертая глава которой полностью уделена упомянутым мыслителям и, в частности, рассматривается их взгляд на природу Корана и на вопрос откровения (вахй); статья Д.В. Мухетдинова о гуманистической коранистике Фазлур Рахмана², в которой косвенно затронут вопрос природы Корана; статья Д.В. Мухетдинова об опыте философского осмысления неомодернизма³, в которой также есть намек на вопросы, связанные с природой Корана и откровением.

В западных трудах эта тема получила больший отклик. Среди главных работ можно выделить следующие: специальная статья на тему «Откровение как общение: концепция вахй в труде Н.Х. Абу Зайда Мафхум ан-насс» Навида Кермани⁴, наиболее тесно связанного с творчеством Абу Зайда исследователя (на немецком языке); статья М. Сукиди, посвященная герменевтике Н.Х. Абу Зайда⁵, в которой также можно найти исследования, связанные с нашей темой; статья

¹ Мухетдинов Д.В. ИСЛАМСКОЕ ОБНОВЛЕНЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI ВЕКА: ИДЕИ И ПЕРСПЕКТИВЫ. – диссертация на соискание учёной степени доктора теологии. – СПб., 2019. – 436 с.

² Мухетдинов Д. В. Гуманистическая коранистика Фазлур Рахмана // Ислам в современном мире. 2020; 2: 57–68.

³ Мухетдинов Д. В. Неомодернизм: опыт философского осмысления // Ислам в современном мире. 4. 2018. С. 83–95.

⁴ NAVID KERMANI, Offenbarung als Kommunikation: Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zayds Maḥmūn an-nass, European University Studies, Series 27, Asian and African Studies, vol. 58 (Frankfurt: Peter Lang, 1996). Pp. 155.

⁵ Sukidi M. Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an // Die Welt des Islams. 49. 2009. P. 181–211. // Сукиди. М. Наср Хамид Абу Зайд и поиск гуманистической герменевтики Корана / Перевод с английского выполнен С.В. Казаковым. – Исламская мысль, 2019.

Ибрахима Мусы⁶, главного исследователя творчества Фазлур Рахмана, которая посвящена жизни и учению мыслителя и в которой также затрагивается вопрос откровения; статья «Вахй и танзил. Современные исламские подходы к божественному вдохновению, прогрессивному откровению и человеческому тексту» Оддбьерна Лейрвика⁷, в которой рассматривается различие между «вахй» и «танзил» в лингвистическом плане, обзор этих понятий на основе аятов Корана, а также взгляд неомодернистов, включая Ф. Рахмана и Н.Х. Абу Зайда.

Также есть определенный пласт переведенных работ изучаемых мыслителей: отрывок из книги Фазлур Рахмана «Ислам и современность» (Islam and Modernity)⁸; автобиографическое размышление Н.Х. Абу Зайда⁹; инаугурационная лекция Абу Зайда при вступлении в должность Клеверингского профессора права в Лейденском университете¹⁰; также в Издательском доме «Медина» готовятся к печати две работы: перевод книги Н.Х. Абу Зайда «Реформация исламской мысли: историко-критический анализ»¹¹ и перевод книги Фазлур Рахмана «Основные темы Корана»¹².

В качестве **объекта** магистерского исследования выступают труды исследователей неомодернистов Фазлур Рахмана и Н. Х. Абу Зайда, а также труды классических теологов, историков ислама, пророческие предания (хадисы); **предметом** исследования является проблема откровения (вахй) и

⁶ МУСА И. ФАЗЛУР РАХМАН: ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ (Moosa E. Introduction // Rahman F. Revival and Reform in Islam. Oxford: Oneworld Publications, 2000. Pp. 1–29.) // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2 = Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religio-philosophical Yearbook. № 2 // – М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2017. – С. 64-97.

⁷ Oddbjørn Leirvik. Wahy and tanzil, Studia Theologica - Nordic Journal of Theology, 2015. – 69:2, 101-125 pp. To link to this article: <http://dx.doi.org/10.1080/0039338X.2015.1081617>.

⁸ ФАЗЛУР РАХМАН. ИСЛАМ И СОВРЕМЕННОСТЬ // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2 = Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religio-philosophical Yearbook. № 2 // – М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2017. — С. 202-243.

⁹ АБУ ЗАЙД Н.Х. К ПОНИМАНИЮ КОРАНИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ АВТОБИОГРАФИЧЕСКОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 3 = Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religio-philosophical Yearbook. № 3 // – М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2019. – С. 245-302.

¹⁰ Н. Х. АБУ ЗАЙД. КОРАН КАК ПРОЦЕСС КОММУНИКАЦИИ МЕЖДУ БОГОМ И ЧЕЛОВЕКОМ // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 4 = Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religio-philosophical Yearbook. № 4 // – М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2020. – С. 293-322.

¹¹ Reformation of Islamic Thought. A critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

¹² Major Themes of the Qur'an. Chicago, Bibliotheca Islamica, 1980, 1989; 2nd ed., Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1994; Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 1999; 2nd ed., with a new foreword by Ebrahim Moosa. USA, University of Chicago Press, 2009.

онтологического статуса Корана в трудах как традиционалистов, так и неомодернистов (в частности, в трудах Фазлур Рахмана и Наср Хамид Абу Зайда).

Актуальность изучения данной темы может быть выражена в следующих пунктах:

1. на наш взгляд, данная тема малоизучена в отечественных трудах. Эта слабая изученность вызвана прежде всего сложностью и междисциплинарностью темы, для постижения которой нужно обладать компетентностью как в теологических доктринах классического ислама, так и в социально-политических идеях исламской современности;

2. перспективность подобных исследований в компаративном аспекте. Неомодернисты суть фигуры, осуществляющие продуктивный интеллектуальный контакт между традиционной исламской и современной западной мыслью. Важно то, что они прикладывают усилия к изменению оптики рассмотрения исламской теологии и исламской культуры и предлагают осуществить реформы в ее понимании;

3. в прослеживании связей между исламской теологической мыслью, с одной стороны, и академическим востоковедением (исламоведением). Как известно, неомодернисты активно используют категориальный аппарат западного исламоведения и используют его наработки для актуализации собственных целей;

4. в актуализации нового контекста ключевых проблем философии религии. Работа с важнейшими проблематическими узлами исламской мысли заключается в переосмыслении исламской онтологии, развитии гуманистической герменевтики и реконструкции коранической этики.

Цели и задачи:

1. сфокусировать внимание на проблеме откровения в исторической перспективе;

2. провести лингвистический анализ понятия «вахй»;

3. рассмотреть традиционный взгляд на понятие «вахй»;

4. рассмотреть хадисы, связанные с началом откровения (вахй);
5. эксплицировать взгляд Фазлур Рахмана на «вахй» и онтологический статус Корана;
6. эксплицировать взгляд Н. Х. Абу Зайда на «вахй» и онтологический статус Корана.

Работа состоит из двух глав, в каждой главе по два параграфа. В первой главе проводится анализ традиционного и исторического взгляда на вахй, а также лингвистический анализ данного понятия. Во второй главе внимание акцентируется в первую очередь на биографиях рассматриваемых нами мыслителей, а затем делается попытка изложить их взгляды относительно вахй и онтологического статуса Корана.

ГЛАВА 1. ПРИРОДА КОРАНА

1.1 ИСТОРИЯ НИСПОСЛАНИЯ ОТКРОВЕНИЯ (ВАХЙ)

1.1.1 Взгляд историков на начало откровения

Для демонстрации взгляда историков на начало откровения, в первую очередь обратимся к наиболее раннему труду по жизнеописанию Пророка, коим является «Сира» Ибн Исхака (ум. 767). Ибн Исхак излагает историю начала откровения следующим образом:

«Посланник Аллаха (да благословит его Бог и да приветствует) сказал: «(Джибриль) пришел, когда я спал и сказал: «Читай!» Я ответил: «Я не умею читать». [Затем он начал душить меня,] пока я не подумал, что [наступила] смерть. Тогда он отпустил меня и сказал: «Читай!» Я ответил: «Я не умею читать». Тогда он повторил со мной то же, затем сказал: «Читай!» Я ответил: «Что читать?» – и я сказал это лишь чтобы уберечься от повторения того, что он делал со мной. Тогда он сказал: Читай! Во имя Господа твоего, который сотворил – (1) сотворил человека из сгустка. (2) Читай! И Господь твой щедрейший, (3) который научил каламом, (4) научил человека тому, чего он не знал. (5)¹³

На этом он прекратил чтение и удалился. И тогда я пробудился ото сна и (ощутил), как будто в моем сердце отпечаталась книга. И не было среди творений Бога Всемогущего и Великого никого, кто был бы более ненавистен для меня, чем поэт (ша‘ир) или сумасшедший (маджнун), и я терпеть не мог смотреть на них. Тогда я сказал: «Поистине я либо поэт, либо сумасшедший!» Курайшиты никогда про меня про меня такое не скажут! Я непременно пойду на вершину горы и брошусь с нее и умру, и тогда я непременно почувствую покой!» Тогда я вышел (с целью сделать) то, что я хотел. Итак, я шел сделать это, как (вдруг) услышал голос (глашатая), взывающий с небес. Он сказал: «О Мухаммад! Ты посланник Бога, а я Джибриль». Тогда я поднял голову к небесам и посмотрел. Джибриль был в образе чистого (саф) мужчины; ноги его были на небесном

¹³ Коран. Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. Под редакцией В.И. Беляева [Предисловия В.И. Беляева и П.А. Грязневича]. Изд. 2-е. М. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. – С. 503

горизонте, и он сказал: «О Мухаммад! Ты посланник Бога, а я Джибриль». Тогда я замер смотря на него и тем самым отвлекся от того, что я собирался сделать¹⁴. ...»

Далее обратимся к версии Ибн Хишама (ум. 834), который дополнил работу своего предшественника Ибн Исхака. Ибн Хишам приводит ту же историю немного иначе:

«Посланник Аллаха (да благословит его Бог и да приветствует) сказал: «Пришел ко мне Джибриль, когда я спал, с куском шелка, а в нем книга, и сказал: «Читай!» Я сказал: «Я не умею читать». Он начал душить меня этой книгой так, что я подумал, что это – смерть. Потом отпустил меня и сказал: «Читай!» Я сказал: «Я не умею читать». Он начал душить меня этой книгой так, что я подумал, что это – смерть. Потом отпустил меня и сказал: «Читай!» Я сказал: «Что мне читать?» Он начал душить меня этой книгой так, что я подумал, что это – смерть. Потом отпустил меня и сказал: «Читай!» Я сказал: «Что мне читать?» Я сказал это лишь для того, чтобы избавиться от него и чтобы снова не начал душить меня. Он сказал: «Читай! Во имя Господа твоего, который сотворил – (1) сотворил человека из сгустка. (2) Читай! И Господь твой щедрейший, (3) который научил каламом, (4) научил человека тому, чего он не знал. (5)¹⁵».

Я прочитал эти (аяты). Потом он закончил читать и ушел от меня. Я проснулся ото сна, и как будто эти (аяты) отпечатались в моем сердце. Я вышел (и шел), пока не дошел до середины горы и тогда я услышал голос с неба, который говорил: «О Мухаммад! Ты – Посланник Аллаха, а я – Джибриль». Я поднял голову к небу и посмотрел. И вот Джибриль в образе человека, сомкнув ноги, закрыл весь горизонт и говорит: «О Мухаммад! Ты – Посланник Аллаха, а я – Джибриль». Я остановился и смотрел на него, не двигаясь ни вперед, ни назад. Отвернул свое лицо от него в сторону небесных горизонтов и, куда бы я не

¹⁴ Ибн Исхак. Сира, С. 121-122, URL: <https://shamela.ws/book/9862/115#p3>

¹⁵ Коран. Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. Под редакцией В.И. Беляева [Предисловия В.И. Беляева и П.А. Грязневича]. Изд. 2-е. М. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. – С. 503

смотрел, видел только его в таком виде. Я продолжал стоять, не двигаясь ни вперед, ни назад. ...»¹⁶.

Ибн Джарир ат-Табари в своем историческом труде «Тарих» приводит известный хадис от ‘Аиши и еще множество других хадисов, что свойственно ат-Табари. Ибн Касир в своем историческом труде «ал-Бидайа ва ан-нихайа» в этом вопросе также приводит хадис от ‘Аиши и на «два сахиха» ал-Бухари и Муслима, который будет приведен нами в следующем параграфе¹⁷.

1.1.2 Взгляд Сунны на начало откровения

Для демонстрации того, как представлена концепция откровения (вахй) в хадисах, которые являются основой традиционного взгляда на вахй, приведем некоторые из них.

В наиболее авторитетном сборнике хадисов «Сахих» ал-Бухари приводится следующий хадис: от ‘Аиши, матери правоверных, передается, что она сказала: «Ниспослание откровений посланнику Бога (да благословит его Бог и да приветствует) началось с благого видения во сне, а никаких иных видений, кроме приходивших подобно утренней заре, он никогда не видел. Затем ему была внушена любовь к уединению, и он стал часто уединяться в пещере на горе Хира’, где занимался делами благочестия, что выражалось в поклонении (Аллаху) в течение многих ночей, пока у него не возникало желание вернуться к семье. Обычно он брал с собой все необходимые для этого припасы, а потом возвращался к Хадидже и брал всё, что ему было нужно, для нового такого же уединения. (Это продолжалось до тех пор.) пока ему не открылась истина, когда он находился в пещере (на горе) Хира’. К нему явился ангел и велел: “Читай!” – на что он ответил: “Я не умею читать!”» (Пророк) сказал: «Тогда он взял меня и сжал так, что я напрягся до предела, а затем он отпустил меня и снова велел: “Читай!” Я сказал: “Я не умею читать!” Он во второй раз сжал меня так, что я (опять) напрягся до предела, а затем отпустил и велел: “Читай!” – и я (снова)

¹⁶ Ибн Хишам. «Сира ан-набавийа», Дар ас-сахаба ли-т-турас, Танга. – 2007. – Т. 1, С. 304. // Перевод см.: Ибн Хишам. Жизнеописание Пророка Мухаммада, рассказанное со слов ал-Баккаи, со слов Ибн Исхака ал-Мутталиба (первая половина VIII века) / Перевод с арабского Н. А. Гайнуллиной. – М.: Умма, 2007. – С. 93-94

¹⁷ Ибн Касир. «ал-Бидайа ва ан-нихайа», Т. 4, С. 5 URL: <https://shamela.ws/book/4445/1716#p4> (Дата обращения: 22.01.2022)

сказал: “Я не умею читать!” Тогда он сжал меня в третий раз, а затем отпустил и сказал: “Читай! Во имя Господа твоего, который сотворил – (1) сотворил человека из сгустка. (2) Читай! И Господь твой щедрейший, (3)...”¹⁸

(‘Аиша сказала): «Посланник Бога (да благословит его Бог и да приветствует), сердце которого трепетало (от страха), вернулся с этим, вошёл к Хадидже бинт Хувайлид, да будет доволен ею Бог, и сказал: “Укройте меня, укройте меня!” Его укрыли, (и он оставался в подобном положении,) пока страх его не прошёл, после чего он сообщил ей обо всём (и сказал): “Я испугался за себя!” Хадиджа сказала: “Нет, нет! Клянусь Богом, Бог никогда не покроет тебя позором, ведь ты поддерживаешь связи с родственниками, помогаешь нести бремя (слабому) и одеяешь неимущего, оказываешь людям гостеприимство и помогаешь (им) переносить невзгоды судьбы!” А после этого Хадиджа вышла из дома вместе с ним и привела его к своему двоюродному брату Вараке ибн Науфалю ибн Асаду ибн ‘Абд ал-‘Уззе, который в эпоху джахилии принял христианство, пользовался для своих записей письменностью иудеев, выписывал из Евангелия на древнееврейском языке¹⁹ то, что было угодно Богу, и (к тому времени) являлся уже глубоким слепым старцем. Хадиджа сказала ему: “О сын моего дяди, выслушай своего племянника!” Варака спросил его: “О племянник, что ты видишь?” – и посланник Бога (да благословит его Бог и да приветствует) сообщил ему о том, что он видел. Варака сказал: “Это тот же ангел, которого Аллах направил к Мусе! О, если бы я был молод (в эти дни) и мог дожить до того времени, когда народ твой станет изгонять тебя!” Посланник Бога (да благословит его Бог и да приветствует) спросил: “А разве они будут изгонять меня?” Варака ответил: “Да, ибо когда бы ни являлся человек с чем-либо подобным тому, что принёс с собой ты, с ним всегда враждовали, но если я

¹⁸ Коран. Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. Под редакцией В.И. Беляева [Предисловия В.И. Беляева и П.А. Грязневича]. Изд. 2-е. М. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. – С. 503

¹⁹ В двух других версиях у ал-Бухари (4953 и 6982) вместо «на древнееврейском» (би ал-‘ибраниййа) сказано «на арабском» (би ал-‘арабиййа), как и в других авторитетных сборниках, таких как «Сахих» Муслима (160) и «Муснад» Ахмада ибн Ханбала (25959).

доживу до этого дня, то буду помогать тебе как только смогу!” Однако Варака вскоре умер, а откровения временно прекратились»²⁰.

Также в «Сахихе» ал-Бухари есть два похожих хадиса под №4953 и №6982. В первом из них есть небольшая вставка в конце: «[Однако Варака вскоре умер, а откровения временно прекратились] и посланник Бога (да благословит его Бог и да приветствует) был сильно огорчён»²¹. Во втором хадисе есть еще один элемент, не упомянутый в предыдущих двух версиях: «Однако Варака вскоре умер, а откровения временно прекратились, и, как нам стало известно, Пророк (да благословит его Бог и да приветствует) был огорчён до такой степени, что не раз устремлялся в горы, чтобы броситься вниз с (какой-нибудь из) их вершин. И каждый раз как он забирался на вершину горы, чтобы сбросить себя вниз, перед ним появлялся Джибриль и говорил: “О Мухаммад, поистине, ты действительно являешься посланником Аллаха!“, – после чего он успокаивался и возвращался домой. Если откровения задерживались, он снова делал то же самое, но когда он забирался на вершину горы, перед ним опять появлялся Джибриль и говорил ему те же слова»²².

Во втором по авторитетности сборнике хадисов «Сахих» Муслима приводится этот же хадис с незначительными отличиями²³. Так, например, фраза «благое видение» (ар-ру’йа ас-салиха) приводится как «правдивое видение» (ар-ру’йа ас-садика) или вместо «трепетало сердце» (йарджуфу фуадуху) «задрожала его грудь» (тарджуфу бавадируху), но смысл обоих выражений в том, что он растерялся²⁴. Также в этой версии нет концовки, которая есть у ал-Бухари (см. выше), в которой говорится, что откровения (вахй) временно прекратились и Пророк хотел спрыгнуть с горы из-за этого.

Передают со слов Абу Хурайры (да будет доволен им Бог), что Пророк (да благословит его Бог и да приветствует) сказал: «Каждому пророку даровалось из знамений то, благодаря чему люди начинали верить в него, что же касается меня,

²⁰ ал-Бухари. Сахих, 3.

²¹ ал-Бухари. Сахих, 4953.

²² ал-Бухари. Сахих, 6982.

²³ Муслим, Сахих, 160 [252/403].

²⁴ См. толкование к этому хадису: ал-‘Аскаляни, Фатх ал-Бари фи шарх Сахих ал-Бухари.

то мне были дарованы откровения, которые Аллах внушал мне, и я надеюсь, что в День воскресения у меня окажется больше последователей, чем у любого из них»²⁵.

В сборниках хадисов есть много рассказов, рассказывающих о встречах и взаимодействии Пророка с Джибрилем, в том числе говорится, что Пророк видел Джибрила, которого его жена ‘Аиша не могла видеть. В каждый месяц Рамадан Джибриль спускался к Пророку, чтобы вместе с ним изучать Коран²⁶.

1.1.3 Взгляд теологов

Восприятие концепции откровения (вахй), ее характер, содержание, и масштабы довольно широко обсуждались среди мусульманских теологов прошлого. В трех классических формах суннитской акиды Коран рассматривается как несотворенное Слово Божье (калам Аллах гайр махлук), притом несотворенность связывалась с его смысловой частью. Идея несотворенности Корана предполагает особый тип герменевтики, характеризующийся тенденцией к выведению коранических положений за пределы истории и приданию им трансцендентного и вечного смысла. Иначе говоря, трансцендентный статус Корана подталкивал к тому, чтобы мыслить его директивы как внеисторичные и обладающие правовой силой во все времена.

Традиционная ортодоксальная теория, говоря кратко, утверждает, что пророк Мухаммад всегда получал откровения через ангела Джибриля. Это сопровождалось уверенностью, что такие откровения полностью и абсолютно исходили от Бога. Ради сохранения объективности откровения доктринальная корректность требовала признания взгляда, что Коран происходил исключительно от «другого» (т. е. Бога). Догма утверждает, что Коран был не только словом самого Бога, но также «несотворенным» и предвечным Божественным словом, произрастающим непосредственно из Его вечного Атрибута знания (всеведения).

²⁵ ал-Бухари «Сахих», 4981; Муслим «Сахих», 239 [152/385].

²⁶ Там же. № 438, 440, 443, 451, 455, 457 и 429, 458 (последние два хадиса являются описанием Миладжа (Вознесения) Пророка, где также упоминается Джибриль.) «Сахих» ал-Бухари, глава «Добродетели Корана», № 520 [4998]. Там же, № 442 [4991]. Там же, глава «Начало творения», №458 [3235].

Мусульманским теологам было трудно примириться с идеей речи Бога, особенно в том, что касается Корана. Вопрос заключался в том, была ли речь Бога, представленная в Коране, «создана» (как и любое другое существо) или «несотворена» (атрибут Бога). В IX в. была сделана попытка оспорить это учение на основании диалектической теологии (‘илм ал-калām) рационалистически-пиетистской группой под названием му‘тазилиты. Му‘тазилитским теологам было трудно принять мнение о том, что речь Бога в Коране не была создана, и они утверждали, что Коран, хотя и речь Бога, тем не менее, был создан (махлук). Их оппоненты, аш‘аритские теологи, утверждали, что Коран как речь Бога не следует считать «созданным»²⁷.

Однако даже для аш‘аритов «несотворенность» Корана не должна была приниматься без квалификации. С их точки зрения, в отношении Корана было три уровня речи: язык и высказывание (луга ва нутк); буквы и письмо (хуруф ва китаба); и дух и значение (рух ва ма‘на). Только в последнем смысле Коран, как речь Бога, можно было назвать «не созданным» или вечным с Богом. И му‘тазилиты, и аш‘ариты согласились с тем, что Коран является словом Божьим, что Пророк не составляет Коран и что Коран в словах, идеях и составе приписывается только Богу²⁸.

Учение му‘тазилитов признавало, что Коран является истиной, исходящей от Бога. Однако в случае отсутствия откровения истина сама по себе всё же была доступна для постижения посредством разума, т. е. вне-коранически. В глазах аш‘аритов подобное суждение представляется чем-то немислимым. Коранические ценности не могут быть усвоены посредством разума²⁹.

Перейдем к вопросу о том, в какой форме было ниспослано Откровение (вахй). Ас-Суюти (ум. 1505) пишет, ссылаясь на неизвестного ученого, что имеется три мнения о том, в какой форме было ниспослано Откровение³⁰:

²⁷ Мухетдинов Д.В. ИСЛАМСКОЕ ОБНОВЛЕНЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI ВЕКА: ИДЕИ И ПЕРСПЕКТИВЫ. – диссертация на соискание учёной степени доктора теологии. – СПб., 2019.

²⁸ REVELATION // The Quran: an Encyclopedia. Edited by Oliver Leaman. First published 2006 by Routledge. Pp. 540-543.

²⁹ Там же.

³⁰ Ас-Суюти. ал-Иткан фи ‘улюм ал-Ку’ран. – 2008, С. 101. Ас-Самарканди (ум. 985) приводит те же три мнения относительно роли Джibriля в вахй.

1) вахй как по форме, так и по значению (ал-лафз ва ал-ма‘на) от Бога через Ангела откровения Джibriля Пророку. Джibriль выучил Коран из ал-лавх ал-махфуз (Хранимая Скрижаль) и спустился (назала) с ним.

2) Джibriль передал Пророку лишь смыслы, а он в свою очередь усвоив эти смыслы, выразил их на языке арабов. В данном случае смысл исходит от Бога, а форма от Пророка.

3) Джibriлю был передан только смысл, а он выразил его на языке арабов. С этой точки зрения, смысл исходит от Бога, тогда как форма исходит от Джibriля.

Ас-Суюти упоминает, что существует консенсус (иджма‘) в том, что вахй был ниспослан из Хранимой Скрижали (ал-лавх ал-махфуз)³¹ в Дом Величия (байт ал-изза)³², но есть разногласия относительно того, как это было сделано. Общим для мнений является то, что форма (лафз) и значение (ма‘на) исходят от Бога. Обсуждается только процедура³³.

Кроме того, ас-Суюти пишет, что разница между Кораном и хадисом заключается в том, что последний вполне может быть передан со значением. Но поскольку каждая буква Корана имеет определенное значение, и никто не может выразить то же значение другими словами, не разрешается передавать вахй исключительно со значением. Он рассматривает слова Корана как часть и‘джаз аль-Кур’ан (неподражаемость Корана)³⁴.

Неподражаемость Корана заключается в его высоком стиле, риторике, красноречии, композиции, синтаксисе, использовании языка, выборе слов, фонетике и текстовой гармонии между предложениями, словами и буквами. Ас-Суюти упоминает многих традиционных ученых, таких как ар-Рази, ибн Атия, Хазим, Джахиз, Замлакани, Марракаши и Кади Абу Бакр, которые считают, что форма (алфааз) также является частью бестелесной природы Корана. В

³¹ Е.А. Резван. ал-ЛАУХ ал-МАХФУЗ. // Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 146; Левх (Левх аль-Махфуз) // Исламский энциклопедический словарь / А. Али-заде. – М. Ансар, 2007. – С. 417.

³² Байт аль-Изза // Исламский энциклопедический словарь / А. Али-заде. – М. Ансар, 2007. – С. 124.

³³ Ас-Суюти (2008), С. 100.

³⁴ Там же. 101-102.

частности, ас-Суюти упоминает, что проблема заключается в форме Корана (алфааз). Состав слов устанавливается Богом при определении того, какие слова должны следовать одно за другим и сочетаться друг с другом. Например, можно изменить известную касыду, исправить ее дополнениями в течение года и таким образом улучшить эту касыду. С другой стороны, если вы возьмете слово из слова Бога, чтобы заменить его, и заглянете во все словари, будет невозможно найти лучшее, более красивое слово, чтобы поставить его вместо слова Бога. Самые красноречивые (фасих) слова пришли с лучшим синтаксисом (назм)³⁵.

Современный богослов Мухаммад Са'ид Рамадан ал-Буты (1929-2013), пишет следующее: «Известно о том, что Посланник Бога, да благословит его Бог и приветствует, велел записывать Коран сразу по мере его ниспослания. По отношению же к своим изречениям (хадисам) он такого требования не ставил, считая достаточным того, что их запоминал кто-либо из своих сподвижников. Не из-за того, что хадис не имеет отношения к Откровению, а из-за того, что Коран передавался ему в буквальной (дословно-точной) и оригинальной (неподражаемой) форме и стиле через Джибриля. Что касается хадиса, то его смысл является Откровением от Бога, но текст его (слова и выражения) принадлежат самому Посланнику Бога, да благословит его Бог и приветствует. Он предостерегал от смешивания Слов Бога, которые он получал от Джибриля (мир ему), со своими словами»³⁶.

При становлении мусульманской догматики из нерасчлененного коранического понятия вахй стали выделять более узкие понятия. Так, у ат-Табари в тех случаях, когда термин вахй употребляется по отношению к пророкам, он толкуется термином «илхам». У Фахр ад-дина ар-Рази такое деление проявляется наиболее четко. Он подразделяет понятие вахй на вахй ан-наби, вахй-илхам (в том случае, если речь идет о пророках), и на вахй-внушение

³⁵ Там же, с. 648-649.

³⁶ Доктор Мухаммад Са'ид Рамадан аль-Буты. Понимание Жизни Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, с кратким очерком истории праведных халифов – Казань: «Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие, 2020. – С. 83.

или видение, вахй через прямое общение с Богом (Муса), вахй через посредника³⁷.

В суфистских сочинениях, а также в шиитской среде получили распространение попытки выяснения и обоснования различий между «пророчеством» (нубувва) и «святостью» (вилайа). Одну из основ этого различия видели в том, что пророчеству соответствует «божественное откровение» (вахй), а святости – «божественное вдохновение» (илхам). Согласно ал-Газали, «святой» (вали) может обладать знанием, неизвестным пророку, но для него недостижимо знание божественного закона. Фундаментальное различие между илхам ал-вали и вахй ан-наби состоит в том, что первое предназначено самому вали и имеет значение прежде всего для него самого, тогда как второе имеет общественное значение – оно предназначено всем людям³⁸.

1.2 Лингвистический разбор термина «вахй»

Термин «вахй» встречается в арабском языке еще до появления ислама. В доисламской поэзии это слово иногда используется для обозначения письменности или священных писаний (обычно с коннотацией нечеткости возраста и чужеродности), но чаще для описания послания, которое можно различить по следам (например, начало Му‘аллаки Лабиды: кама дамина ал-вахйу силамуха, «как будто его скалы содержали послание»). Еще одно использование в поэзии показывает, что термин «вахй» в равной степени применим к общению с помощью звука или жеста. Например, одна из од ‘Алкамы использует глагольную форму «йухйи» для описания «речи» самца страуса своим птенцам: «Он общается (йухйи) с ними писком и шелканьем, как греки в своих замках говорят друг другу на непонятном языке»³⁹. В стихах

³⁷ Е.А. Резван. ВАХЙ. // Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 50.

³⁸ Там же.

³⁹ W. Ahlwardt, *The divans of the six ancient Arabic poets. Ennābīga, ‘Antara, Tharafa, Zuhair, ‘Alqama and Imruulqais*, London 1870, – 112 p.; см. также Абу Зайд Н., Мафхум ан-насс. Дирасат фи‘улум ал-Кур’ан. – Дар ал-Байда’, 2014. – С. 32.

племени Худайль существительное «вахй» относится к грому, а родственный глагол «авха» используется для визга орла⁴⁰.

Термин вахй встречается в Коране 78 раз в различных формах: 46 раз в форме глагола IV породы действительного залога (أَوْحَى)⁴¹; 26 раз в форме глагола IV породы страдательного залога (أُوحِيَ)⁴²; 6 раз в форме существительного (وَحْيٍ)⁴³. Этот термин содержится в 34 сурах⁴⁴.

Этимология термина происходит от корневых букв و/ح/ي w-ḥ-y, что означает давать знак, шептать, звать, намекать, торопить, писать письма, отправлять секретное сообщение, записывать, командовать, обратиться за помощью, идти в спешке, вдохновлять, объявлять или раскрывать что-то секретным и быстрым способом⁴⁵.

В Коране этот термин применяется в разных значениях⁴⁶:

- 1) вахй Бога к земле (99:51), небу (41:12) и пчеле (16:68): в значении повеления (естественное вдохновение/ал-ильхам ал-фитри);
- 2) вахй Закарии к своему народу (19:11): в значении указывать, делать знаки;
- 3) вахй матери Мусы (28:7) и апостолам Исы (5:111): в смысле внушения;
- 4) вахй в отношении Ангелов (8:12): в значении приказа и уведомления;
- 5) вахй между шайтанами и их внушение своим приспешникам (6:112, 121): в значении тайно объявлять и шептать, поощрять или соблазнять;

⁴⁰ Daniel A. Madigan. Revelation and Inspiration; дополнительные примеры см. в Т. Izutsu, God and Man in The Qur'an. Semantics of the Qur'anic Weltanschauung, 2nd repr., Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2008. – 171-172 pp.

⁴¹ 3:44; 4:163; 5:111; 6:93, 112, 121; 7:117, 160; 8:12; 10:2, 87; 11:49; 12:3, 15, 102, 109; 13:30; 14:13; 16:43, 68, 123; 17:39, 73, 86; 19:11; 20:38, 77; 21:7, 25, 73; 23:27; 26:52, 63; 28:7; 34:50; 35:31; 41:12; 42:3, 7, 13, 52; 53:10; 99:5.

⁴² 6:19, 50, 93, 106; 145; 7:203; 10:15, 109; 11:12, 36; 18:27, 110; 20:13, 38, 48; 21:108; 29: 45; 33:2; 38:70; 39:65; 41:6; 42:51; 43:43; 46:9; 53:4; 72:1.

⁴³ 11:37; 20:114; 21:45; 23:27; 42:51; 53:4:4. Badawi, Elsaid M., and Abdel Haleem, Muhammad. “و/ح/ي W-ḥ-y”. In Dictionary of Qur'anic Usage, edited by Elsaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem. Accessed December 20, 2021. doi: http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_dqu_SIM_001853

⁴⁴ Why. The Quranic Arabic Corpus, URL: <https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?root=wHy>

⁴⁵ Ibn Manzūr, Lisān al-‘Arab, URL: <http://arabiclexicon.hawramani.com/?p=7119&book=3#87240c> и Al-Khalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī, Kitāb al-‘Ain, URL: <http://arabiclexicon.hawramani.com/?p=7119&book=5#1b5a31>). Об использовании вахй в доисламской поэзии см. Madigan, Daniel A., “Revelation and Inspiration”, in: Encyclopaedia of the Qur’ān, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Consulted online on 26 April 2022 URL: http://proxy.library.spbu.ru:2092/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00174.

⁴⁶ Madigan, Daniel A., “Revelation and Inspiration”, in: Encyclopaedia of the Qur’ān, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Consulted online on 26 April 2022 URL: http://proxy.library.spbu.ru:2092/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00174.

б) вахй пророкам: среди мусульманских ученых существует консенсус в отношении того, что Бог ниспослал пророкам. Но нет единого мнения о том, как определяется этот термин.

Все эти значения, несмотря на различия в содержании, имеют общее значение: объявлять, раскрывать тайно и быстро. Таким образом, вахй это секретное, быстрое и эффективное средство коммуникации. Мы можем видеть, что существует вахй как между Богом и созданиями, так и между самими созданиями.

Сама концепция вахй имеет три измерения: лафз (форма), ма'на (значение) и макасыд (цель). Все текущие обсуждения этого термина были отмечены восприятием этих трех измерений. Как следует понимать (ниспосланный) текст Корана? Какое измерение текста должно восприниматься божественным и, следовательно, находится вне критического разума? Является ли канонизированный текст Корана словом Божьим со всеми упомянутыми тремя измерениями или это только смысл и цель текста, который является словом Божьим и имеет человеческую форму? Совершенно очевидно, что каждая концепция, интерпретация и понимание текста Корана, а также каждый методологический подход к нему коренятся в понятии концепции вахй и зависят от него.

В европейских языках слово «откровение» (ср. немецкое *Offenbarung*) редко встречается до XIV в. Это восходит к латинскому *revelatio* – переводу греческого слова апокалипсис, которое относительно часто встречается в Новом Завете. Семантически оба слова означают «раскрытие»⁴⁷.

Слово «апокалипсис» относится в основном к раскрытию, часто связанному с видениями, будь то «Книга Откровения», эсхатологическое откровение Иисуса Христа или различные формы общения, вдохновенного Духом. Что касается коранического понятия «вахй», единственным случаем подобного слова в Новом Завете является *theórneustos* («вдохновенный Богом»)

⁴⁷ Wahy and tanzil. Modern Islamic approaches to divine inspiration, progressive revelation, and human text // Oddbjorn Leirvik. *Studia Theologica*, 2015, Vol. 69, Issue 2, 101–125, <http://dx.doi.org/10.1080/0039338X.2015.1081617>. P. 103.

во 2 Тимофею 3:16⁴⁸. По сравнению с Новым Заветом, Коран не содержит ни одного слова или понятия, параллельного слову «апокалипсис», за исключением нечастого глагола джалла/таджалла⁴⁹.

Чаще всего феноменологическая идея откровения ассоциируется с кораническим словом вахй. Однако вахй и его родственные формы принадлежат к семантическому полю, совершенно отличному от «апокалипсиса» и «откровения», и вместо этого означают вдохновение чаще всего в нетекстовом смысле. Что касается глагола «авха» (открывать), то только три из семидесяти двух вхождений связаны с текстовыми словами, такими как китаб (книга) или Коран⁵⁰. В своем доминирующем нетекстуальном смысле Бог (например), как говорят, «внушил Моисею» (авха Муса) бросить свой посох на землю⁵¹.

В обсуждениях исламской идеи откровения коранический термин танзил также является стандартной ссылкой к другому семантическому полю, отличному от поля вахй, и вместо этого означает «ниспослание». Как отмечает Идзуцу, танзил (с его корнем, означающим «ниспослание») никогда не используется применительно к общению между людьми. Это всегда означает божественное общение, либо непосредственно от Бога, либо через «могущественную силу» или «святого духа», традиционно ассоциируемую с ангелом откровения Джибрилем.

Вахй, как уже упоминалось выше, используется в гораздо более широком смысле, например, применительно к пчелам, которых «вдохновляют» или побуждают совершать определенные действия (16:68), или демонам, которые «вдохновляют» или «общаются» друг с другом с помощью украшенной и обманчивой речи (6:112, ср. 6:121). Но даже в таких случаях, отмечает Идзуцу, это слово можно использовать «только тогда, когда рассматриваемое общение, будь то общение с человеком или животным, происходит в экстраординарной ситуации, и оно всегда сопровождается чувством секретности и загадочности»⁵².

⁴⁸ Ibidem, P. 104.

⁴⁹ Ср. Коран, 7:143.

⁵⁰ Daniel A. Madigan. Revelation and Inspiration.

⁵¹ Коран, 7:117.

⁵² Izutsu, God and Man, 153.

В Коране говорится, что все пророки были вдохновлены вахй (например, 4:163; 7:117). То, что получил Мухаммад, утверждает Коран, «является не чем иным, как вдохновением (вахй), переданным ему» (53:4). Ключевым отрывком являются аяты 42:51-52, в которых вахй, по-видимому, ассоциируется с тремя различными способами божественного общения: прямым вдохновением (вахй), «из-за завесы» (вара'а хиджаб) или через ангельского посланника (расуль):

«Человек не достоин того, чтобы Аллах разговаривал с ним иначе, как посредством вдохновения (вахйан), или через завесу. Или же Он направляет посланника, который с Его позволения раскрывает (фа ухийа) то, что Он желает. Воистину, Он – Возвышенный, Мудрый. (51) Таким же образом Мы, посредством Нашего повеления, даровали тебе вдохновение (авхайна илайка рухан). Ты не знал, что такое Писание и что такое вера. Но Мы сделали его светом, с помощью которого Мы ведем прямым путем того из наших служителей, кого пожелаем. ... (52)»⁵³.

⁵³ Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. – Москва: ИД «Медина», 2015. – С. 1345-1346.

ГЛАВА 2. ВЗГЛЯД НА «ВАХИЙ» МУСУЛЬМАНСКИХ УЧЕНЫХ-НЕОМОДЕРНИСТОВ

2.1 ФАЗЛУР РАХМАН

2.1.1 Биография

Фазлур Рахман Малик родился 21 сентября 1919 г. в округе Хазара до разделения Индии; сегодня это часть территории Пакистана. Его отец, Маулана Шихаб ад-Дин, был известным алимом, тесно связанным с учреждением «Дār ал-‘улūм Деобанд», которое оказало широкое влияние на индийский субконтинент⁵⁴. В Деобанде Шихаб ад-Дин имел честь посещать занятия некоторых местных ученых светил. Среди них был Маулана Махмуд ал-Хасан (ум. 1920), более известный как «Шейх ал-Хинд», а также прославленный правовед (факх) и суфийский наставник Маулана Рашид Ахмад Гангохи (ум. 1905). Хотя Фазлур Рахман и не изучал традиционный дār ал-‘улūм, он овладел учебной программой под названием дарс низāmī, которую подобные институты предлагали ему пройти вместе с отцом в индивидуальном порядке. Под руководством отца Рахману удалось приобрести знания в традиционных исламских науках, в особенности в правоведении (фикх), диалектической теологии (‘илм ал-калām), хадисоведении (‘улūм ал-хадīs), герменевтике Корана (тафсīр), логике (мантык) и философии (фалсафа). Арабский язык Рахман изучал в Пенджабском университете в Лахоре, где с отличием окончил бакалавриат, а затем получил степень магистра.

В 1946 г. он отправился в Оксфорд, где под руководством профессора Саймона ван ден Берга защитил докторскую диссертацию по работе в области психологии выдающегося мусульманского философа XI в. Ибн Сины. Диссертация представляла собой перевод, критическое издание и комментарий раздела Китаб ан-Наджāt («Книга спасения»)⁵⁵. После завершения обучения в

⁵⁴ См.: Metcalf B. D. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

⁵⁵ Опубликована в виде книги: Rahman F. *Avicenna's Psychology*. New York: Oxford University Press, 1952; переиздана: Westport, Conn.: Hyperion Press, 1981.

Оксфорде Рахман восемь лет (с 1950 по 1958 г.) преподавал исламскую философию и персидский язык в Даремском университете. Затем он отправился в Канаду и приступил к работе в Университете Макгилла в Монреале, где вплоть до 1961 г. преподавал исламоведение.

Спустя три года пребывания в Канаде Рахман вернулся в Пакистан и присоединился к одному из самых амбициозных проектов в своей жизни, который также стал поворотным пунктом в его карьере. В это время Пакистан под руководством генерала Мухаммада Айюб Хана прилагал серьезные усилия по формированию государства. На взгляд Хана, среди составляющих возрождения национального духа с необходимостью должны были присутствовать реформаторские начинания в политической и правовой сфере. Их следовало направить в первую очередь на то, чтобы страна как можно больше соответствовала своему «смыслу существования» в качестве государства с исламскими идеалами и мировидением. Судить об охватившем Фазлур Рахмана энтузиазме по поводу этого проекта можно на основании того факта, что он оставил безопасную и комфортабельную академическую карьеру в Канаде ради помощи Пакистану в борьбе с вызовами, которые были брошены этому молодому государству.

Проект генерала Айюб Хана предполагал приведение пакистанской политической и правовой системы в соответствие с исламскими принципами. В рамках этого проекта был создан Центральный институт исламских исследований, в котором Рахман сначала был в роли приглашенного профессора, а затем возглавлялся Рахманом в течении семи лет (с 1961 по 1968 гг.). Он также работал в Консультационном совете по исламской идеологии, являвшемся высшим политическим (конституционным) органом Пакистана. Помимо того, что такие высокие руководящие позиции предоставили ему возможность наблюдать за работой правительства и махинациями власти на очень близком расстоянии, они также связаны с самым бурным и беспокойным периодом в его жизни. В этот период Рахман стал объектом многочисленных нападков со стороны консерваторов, стремившихся сорвать правительственный проект

реформ, в результате чего возникла угроза его жизни. Он столкнулся лицом к лицу с жестокими реалиями и сложными интеллектуальными и политическими проблемами, которыми были пронизаны религия и общество Пакистана. Опираясь на ресурсы Института исламских исследований, он должен был разработать и предложить Консультативному совету политическую программу, которую было件язано воплотить в жизнь правительство.

Политическая сторона его работы была открыта для публичного контроля, а это значило, что его идеи и предложения часто переплетались с вопросами власти и политики. Таким образом, интеллектуальный труд Фазлур Рахмана, поставленный на службу социальной реформе, был втянут в грязную политическую борьбу, царившую в Пакистане 60-х годов. Фазлур Рахману приходилось бороться с постоянной угрозой со стороны политики и власти, нависавшей над его интеллектуальной деятельностью. Несмотря на стремление реформировать общество, его политические покровители, такие как Айюб Хан, были вынуждены неизменно уравнивать собственные политические идеалы львиной долей политического благоразумия и реализма. Политические партии и религиозные группы, составлявшие оппозицию правительству Айюб Хана, прекрасно понимали, что один из возможных путей срыва реформистской ориентации режима предполагал превращение Фазлур Рахмана (как главного идеологического архитектора реформы) в мишень для критики и демонизации. Очень скоро противники Мухаммада Айюб Хана обратили все спорные решения по ключевым вопросам, предложенные правительством, в предмет напряженной политической дискуссии, уделяя при этом особое внимание фигуре директора института⁵⁶; наиболее важные проблемы включали в себя вопросы о статусе банковского процента (о ссуде и т. п.), о закяте (обязательном религиозном налоге), о машинном забое скота, семейном праве и планировании семьи, об авторитете пророческих посланий (хадисах) и преданий о пророческих деяниях (Сунна), а также о природе Откровения (вахй). После беспокойного периода,

⁵⁶ Rahman F. Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era. // Little D. P. (ed.). Essays on Islamic Civilization, Presented to Niyazi Berkes. Leiden: E. J. Brill, 1976. Pp. 284–302.

отрицательно сказавшегося на его здоровье и руководящей роли в Институте и Консультативном совете, Фазлур Рахман подал в отставку.

Полемика достигла своей наивысшей точки после того, как на урду были переведены некоторые разделы книги Фазлур Рахмана «Ислам». После данных публикаций в его адрес были направлены обвинения в отрицании несотворенной и божественной природы Корана. Это случилось после высказанного им суждения о том, что проблема природы откровения является более сложной, чем то, как она представляется мусульманским догматикам. Вслед за направленным против него общественным протестом Фазлур Рахман попытался объяснить несостоятельность выдвинутых обвинений на специальной совместной конференции с министром юстиции Пакистана, господином С. М. Зафаром. Ситуация была столь напряженной, что, хотя министр категорически заявил о своей поддержке Фазлур Рахмана, а в течение пресс-конференции не обнаружил в высказываниях последнего «ничего вызывающего возражения», впоследствии он дал указание пресс-секретарям «изъять из его заявления слова „нет возражений“».

В 1968 г. он принял решение покинуть Пакистан и отправился в Соединенные Штаты. После непродолжительного пребывания весной 1969 г. в должности приглашенного профессора в Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе, осенью 1969 г. он был назначен на должность профессора исламской мысли в Чикагском университете. В 1986 г. он становится заслуженным профессором исламской мысли им. Гарольда Х. Свифта в Чикагском университете в знак признания его вклада в науку, которым он оставался вплоть до самой своей смерти в 1988 г.⁵⁷ Фазлур Рахман скончался 26 июля 1988 г. в Чикаго, штат Иллинойс из-за осложнений операции на сердце. Ему было 68 лет⁵⁸.

⁵⁷ И. Муса. Фазлур Рахман: жизнь и учение // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2 = Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religio-philosophical Yearbook. № 2. // [редкол.: Д. В. Мухетдинов (гл. ред.), С. Ю. Бородай (отв. ред.) и др.]. – Москва: ООО «Издательский дом „Медина“», 2017. – С. 67.

⁵⁸ Major Themes of the Qur'an. 2nd ed., Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1994.

2.1.2 Взгляд на «вахй»

Приверженность Рахмана историческому, контекстуальному и гуманистическому подходу отразилась в его понимании природы Корана. В своей теории Рахман стремится отойти от представлений о фиксированности, несотворенности и неисторичности текста Корана, акцентируя внимание на том, что известное нам Писание связано с фигурой Пророка в двух аспектах: в психологическом – как пропущенное через его сознание; и в историческом – как отражающее его жизнедеятельность и социальную обстановку Аравии VII в. н. э. Свои взгляды на феномен откровения Рахман подробно изложил в книге «Ислам»⁵⁹, впервые опубликованной в Лондоне в 1966 г. Когда в 1968 г. был подготовлен ее перевод на урду, он вызвал в Пакистане большой скандал. В переводе на урду позиция Рахмана приобрела такой вид, будто Коран был результатом совместной работы Бога и Мухаммада. Пакистанский мыслитель стремился прояснить свою позицию, но, как уже упоминалось, кампания, запущенная против него стала столь масштабной, что ему пришлось покинуть страну⁶⁰.

Вспоминая те события, Рахман писал: «Как я и опасался, главным предметом дискуссий стал тезис о природе Корана как богооткровенной книги. Я отстаивал идею о словесном (вербальном) ниспослании Корана, что является универсальным исламским вероубеждением. Однако мне казалось, что обычные ортодоксальные объяснения откровения рисуют механическую и чисто внешнюю картину отношений между Мухаммадом и Кораном: Джибриль приходит и передает сообщения Бога подобно тому, как почтальон приносит письма. В самом Коране говорится, что ангел нисходит в сердце Мухаммада. Я высказал предположение, что Коран всецело является Словом Бога, и он сам по

⁵⁹ Rahman F. Islam. London, Holt, Rinehart and Winston, 1966.

⁶⁰ Мухетдинов Д.В. ИСЛАМСКОЕ ОБНОВЛЕНЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI ВЕКА: ИДЕИ И ПЕРСПЕКТИВЫ. – диссертация на соискание учёной степени доктора теологии. – СПб., 2019. – С. 38.

себе непогрешим и абсолютно чист от лжи, однако, когда он нисходит в сердце Пророка и затем попадает на его язык, он оказывается всецело его словом»⁶¹.

Дамир Мухетдинов в своей диссертации⁶² пишет: «При разработке своей концепции Рахман отталкивается от критики традиционного подхода, согласно которому откровение является чем-то вроде «записи под диктовку». По его мнению, этот взгляд ограничивает функцию Пророка получением сообщений от Бога. Пророк понимается как канал передачи Божьего слова, подобный, например, простому переписчику или прибору звукозаписи; он лишь фиксирует сообщение в его буквальной форме – его звуки, слова и предложения, а затем передает получившийся «текст». Рахман полагал, что эта точка зрения является ошибочной, поскольку ревелативный процесс в структурном плане гораздо более сложен»⁶³.

По убеждению Рахмана, Пророк получил словесное, законченное откровение от Бога. Он пишет в своей книге «Ислам», что в самом Коране даются свидетельства того, что Коран является Божественной Речью (Калām Аллāх): «Для самого Корана и, следовательно, для мусульман Коран является Словом Божьим (Калам Аллах). Мухаммад тоже был непоколебимо убежден, что он был получателем послания от Бога, совершенно Другого ... Этот «Другой» через какой-то канал «продиктовал» Коран с абсолютной властью. Голос из глубин жизни говорил отчетливо, безошибочно и властно. На это ясно указывает не только слово *кур'āн*, означающее «чтение», но и в самом тексте Корана в нескольких местах говорится, что Коран ниспослан в устной форме, а не посредством лишь “значений” (meaning) и идей»⁶⁴.

Он признает онтологическую «инаковость» Корана, буквальный вахй, но также рассматривает его как часть речи Мухаммада, тесно связанную с его жизнью и религиозной личностью. Он пишет об этом так: «Нет никаких

⁶¹ Rahman F. Some Islamic issues in the Ayyub Khan era //Essay on Islamic Civilization, Mac Donald (Ed.). Leiden: B.J Brill. – 1976. P. 299.

⁶² Мухетдинов Д.В. ИСЛАМСКОЕ ОБНОВЛЕНЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI ВЕКА: ИДЕИ И ПЕРСПЕКТИВЫ. – диссертация на соискание учёной степени доктора теологии. – СПб., 2019. – 427 с.

⁶³ Там же, С. 38.

⁶⁴ Rahman F. Islam. Pp. 30–31.

сомнений в том, что, с одной стороны, Откровение исходило напрямую от Бога. С другой стороны, Откровение находилось в непосредственной связи с личностью Мухаммада во всей ее глубине. Поэтому недопустимо считать корректными распространенные в традиции мнения об абсолютно внешнем характере передачи Откровения»⁶⁵.

В книге «Ислам» он приводит свою аргументацию по этому вопросу: «Сам Коран, безусловно, сохранял “инаковость”, “объективность” и словесный характер Откровения, но в равной степени определенно отвергал его внешность по отношению к Пророку. В нем говорится: “Сниззошел с ним дух верный на твое сердце, чтобы оказаться тебе из числа увещающих” (26:194), а также: “Скажи: “Кто был врагом Джibriлу...” — ведь он низвел его на твое сердце ...” (2:97). Но ортодоксии (более того, всей средневековой мысли) не хватало необходимых интеллектуальных инструментов, чтобы объединить в своей формулировке догмы инаковость и словесный характер Откровения, с одной стороны, и его тесную связь с работой и религиозной личностью Пророка, с другой, т. е. ей не хватало интеллектуальной способности, чтобы сказать и то, и другое, что Коран – это полностью Слово Божье и, в обычном смысле, также полностью слово Мухаммада. Очевидно, что в Коране содержится и то, и другое, ибо, если он настаивает на том, что оно дошло до “сердца” Пророка, как оно может быть внешним по отношению к нему?»⁶⁶

Пакистанский мыслитель приходит к следующему **заключению**: «Поскольку весь процесс происходит в сознании Пророка, следовательно, в той степени, в какой рассматривается процесс, это – его слово; однако оно также является Божьим Словом, поскольку его источник лежит за границами способностей Пророка»⁶⁷. Ввиду того, что «слово» не означает только «звук», для Фазлур Рахмана нет никакого противоречия между утверждением о том, что

⁶⁵ Там же 1980. С. 99-100.

⁶⁶ Rahman F. Islam. – P. 31.

⁶⁷ Rahman F. Divine Revelation and the Prophet // Hamdard Islamicus. 1978. Vol. 1. No. 2. P. 111.; цит. по: Мухетдинов Д.В. ИСЛАМСКОЕ ОБНОВЛЕНЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ... – С. 39.

Коран является Словом Божиим, и утверждением о том, что он является словом Пророка⁶⁸.

Он приходит к выводу, что вахй и Джибриль являются духовными и по отношению к Пророку внутренними. Поэтому рассказы о том, что Джибриль пришел к Пророку в человеческом облике и что Пророк видел Джибриля и говорил с ним, должны быть составлены позже. В подтверждение своего тезиса он ссылается на Коран (42:24⁶⁹, 52; 40:15). Дух может быть истолкован как сила, чувство или средство, которое возникает в сердце Пророка и при необходимости преобразуется в вахй. Дух ниспослан Богом и исходит не из сердца Пророка⁷⁰.

Что касается пути Откровения, Рахман сначала ссылается на аяты 42:51-52, а затем пишет: «Бог никогда не говорит напрямую с человеком, но Он может вселить Дух в разум Пророка, (1) который позволяет его видеть истину и возвещать ее (12:108, 53:3-4), или (2) который производит некий наличный ментальный звук, но не физический звук, и слово-идею, но не физическое акустическое слово; или (3) который принимает форму проводника, отправленного для «дарования» Пророку Откровения. Какой бы, однако, ни была действующая сила Откровения, истинным субъектом раскрытия, ниспослания остается исключительно Бог, поскольку именно Он всегда говорит от первого лица и даже в этом отрывке именно Он сообщает Мухаммаду, что “Мы, посредством Нашего повеления, даровали тебе вдохновение”»⁷¹.

Он направляет свою критику против ортодоксии, которую обвиняет в том, что она подчеркивает внешность вахй, чтобы защитить его инаковость, объективность и вербальный характер. С точки зрения Рахмана, ортодоксия опиралась на хадис, который был позже создан, чтобы поддержать свою концепцию Откровения (вахй). «Ортодоксии не хватало необходимых интеллектуальных инструментов, чтобы объединить инаковость Откровения и его словесный характер, а также тесную связь вахй с работой Пророка и

⁶⁸ Rahman F. Islam. P. 33.

⁶⁹ Перевод Рахмана (42:24): «Если бы Бог пожелал, Он запечатал бы твое сердце [О Мухаммад!], чтобы к тебе больше не приходило Откровение».

⁷⁰ Рахман (1980), С. 98.

⁷¹ Там же 1980. С. 99.

религиозной личностью. Но ортодоксия (и даже вся средневековая мысль) не обладала достаточной интеллектуальной способностью утверждать, что Коран полностью является словом Божиим и, в обычном понимании, также полностью является словом Пророка»⁷².

Дамир Мухетдинов пишет: «Рахман полагает, что в процессе откровения «идеи и слова рождаются в сознании Пророка»⁷³. Но, как отмечено в Коране, их источником не может быть только сознание Пророка, поскольку они являются «новаторскими». По этой причине «их источник должен рассматриваться как лежащий за пределами сознания Пророка»⁷⁴. Рахман стремится отделить божественное откровение от других видов вдохновения – поэтического, мистического, художественного и пр. Хотя, по его мнению, божественное откровение «в психологическом плане подобно другим видам вдохновения и является высочайшей формой творческого вдохновения», всё же «в религиозном и этическом плане Коран является чем-то принципиально иным, и он не подобен никакому другому типу творческого мышления или художественного творчества»⁷⁵. По словам Рахмана, источник и корень «психологии творческого процесса Мухаммадова сознания» лежит за пределами того, что обычно достижимо человеческой деятельностью^{76»77}.

Рахман стремится провести различие между источником откровения и процессом откровения. По его мнению, пророчество в связи со своим источником было внешним Пророку, но в отношении своего актуального процесса – внутренним. По факту пророчество состоит из исхождения (эманации) из внешнего источника, то есть Бога, а также внутреннего процесса, в рамках которого Пророк играл определенную роль. Кроме того, Рахман утверждает, что, хотя пророческое сознание должно было преодолеть определенные стадии, прежде чем стать получателем откровения, его

⁷² Rahman F. Islam. Pp. 30–31.

⁷³ Rahman F. Divine Revelation and the Prophet. P. 113.

⁷⁴ Ibid. P. 114.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid. P. 111.

⁷⁷ Мухетдинов Д.В. ИСЛАМСКОЕ ОБНОВЛЕНЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ... – С. 39-40.

экстраординарный разум и личность являлись Божественным даром. Это значит, что, хотя Мухаммад и должен был самостоятельно подготовиться к своей пророческой деятельности, в нем уже содержалось дарованное Богом «потенциальное откровение»⁷⁸.

Согласно Фазлур Рахману, другой важной функцией Пророка Мухаммада было раскрыть в себе Дух, а также ментальные слова и видения, облекая их в «акустические» слова в контексте тех обстоятельств, которым они относятся. Он утверждает, что «Коран изначально был целиком “ниспослан”, “обрушен” на низший уровень небес (т. е. в сердце Пророка, как справедливо утверждали такие мыслители, как ал-Газали и Шах Валиуллах Дехлеви) и только затем по мере необходимости раскрывался в соответствующих словесных отрывках»⁷⁹. В этой схеме Пророк наделен мощной способностью, позволявшей ему «автоматически переводить свои чувства в идею, а идею автоматически выражать в словах»⁸⁰. Рахман проводит различие между природой слов, которые Пророк слышит в откровении, и природой тех слов, которые он использует, обращаясь к своей аудитории: первые являются «нефизическими» словами, тогда как последние предполагают «физический» способ существования. Для своей аудитории Пророк использовал свои собственные слова (физико-акустические), однако они соответствовали ментальным словам (или видениям), воспринятым в процессе откровения. По этой причине, помимо той центральной роли, которую Пророк играет в актуальном процессе откровения, он выполняет задачу трансформации ментальных слов (или того, что для него предстает как «идеи-слова») в акустические слова (или в то, что для него предстает как «звуки-слова»). В данном отношении Коран является частью речи Пророка Мухаммада; он заключает в себе как вербальный характер откровения, так и интимную связь с религиозной личностью Пророка. По своей природе он является одновременно как Божественным, так и человеческим⁸¹.

⁷⁸ Rahman F. Major Themes of the Qur'an. P. 101.

⁷⁹ Ibid. P. 97.

⁸⁰ Rahman F. Muhammad and the Qur'an // Lacocque A. (ed.). Commitment and Commemoration: Jews, Christians and Muslims in Dialogue. Chicago: Exploration Press, 1994. P. 10.

⁸¹ Мухетдинов Д.В. ИСЛАМСКОЕ ОБНОВЛЕНЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ... – С. 40-41.

Следует обратить внимание на принципы историчности и контекстуальности, отраженные в интерпретации природы откровения Рахманом. По мнению пакистанского мыслителя, откровение является результатом встречи двух реальностей: несотворенной и сотворенной. Во время этой встречи Пророк был «вдохновлен» Богом, притом измерению сотворенного, то есть миру Пророка и его сообщества, было отведено важное место, в результате чего Коран оказался тесно связан с исторической ситуацией VII в. н. э. Ожидания, беспокойства, проблемы и интересы Пророка и его ближайших соратников получили отражение в Коране, и этому факту, по убеждению Рахмана, должно быть придано большое значение.

Рахман постоянно подчеркивает, что откровение – это не «книга», которая была ниспослана одномоментно; напротив, оно являлось процессом, который совпал с пророческой миссией Мухаммада, длившейся более двадцати двух лет. Переменчивые обстоятельства, в которых находился Мухаммад, а также характер Пророка и особенности его сообщества оставили след в Коране. По мнению Рахмана, Коран не должен пониматься как книга, спущенная из несотворенного мира в сотворенный мир и не связанная с контекстом сотворенного мира. Выраженные в Коране беспокойства, интересы и руководства напрямую соотносятся с языковой, культурной, политической, экономической и религиозной жизнью людей Аравии. Вне этой соотнесенности откровение имело бы мало смысла для Пророка и его соратников, не говоря уже о том, чтобы быть мудрым руководством для всего человечества.

С точки зрения Рахмана, тесная связь между откровением и его контекстом была проигнорирована в период становления исламской теологии и правовой теории, что привело к последующей стагнации исламской мысли. Имелась тенденция к тому, чтобы всячески подчеркивать трансцендентное происхождение Корана, и в итоге весь текст стал осмысляться как «аспект» Божества, что хорошо заметно в дебатах вокруг проблемы «сотворенности Корана» (халк ал-Кур'ан), в особенности в позиции ханбалитских традиционалистов, которая затем повлияла на аш'аритскую теологию.

Трансцендентность Божества стала приписываться и самому Корану (как Божьей речи, калām Аллāх), что лишь усилило «инаковый» статус откровения. По мнению Рахмана, эта точка зрения предполагает, что откровение является неисторичным и оно непостижимо для человечества. Возражая против традиционного взгляда, пакистанский мыслитель отмечает, что откровение не функционирует за пределами истории, и если мы хотим понять тесную связь между Кораном и сообществом, которому он был изначально адресован, нам необходимо учитывать это⁸².

Следствием традиционного понимания откровения как лежащего за пределами социально-исторического контекста является тезис о том, что Коран с его конкретными нормами применим ко всем эпохам и обстоятельствам. Бог имеет абсолютное знание о прошлом, настоящем и будущем, и поскольку Коран – это Слово Божье, то содержащиеся в нем указания также должны быть актуальными во все эпохи и при любых обстоятельствах. Откровение, таким образом, является событием, предопределенным всезнающим Богом, и оно необязательно связано с заботами людей, к которым оно адресовано. По мнению Рахмана, эта «инаковость» и «трансцендентность» Корана была догматизирована в исламской теологии в постмутазилитский период. Исламский фикх был приспособлен к этому факту, и вместе с теологией они оказали влияние на другие дисциплины, в частности в науке комментирования Корана (тафсйр) была принята та же самая позиция, согласно которой социальное и юридическое содержание текста не имеет исторических и временных ограничений.

Ибрахим Муса, исследователь жизни и учения Фазлур Рахмана, пишет: «Отталкиваясь от раннего интеллектуального наследия ислама, Фазлур Рахман пытался разработать сложную теорию откровения, которая совмещала аргументы философского и психологического плана с социологией и антропологией истории. Эта важнейшая задача, безусловно, является одним из самых амбициозных интеллектуальных опытов мыслителя. Порой его доводы, как защитные, так и полемические, были довольно краткими. Благодаря таким

⁸² Rahman F. Islam and Modernity. Pp. 143–145.

индийским ученым, как ас-Сирхинди и Шах Валиуллах, он сумел выстроить теорию откровения, выходящую за рамки традиционного мнения. Ас-Сирхинди обеспечил его объяснением, которое дополняло стандартную ашаритскую идею «внутренней речи» (ал-калām ан-нафсийй)⁸³. В глазах самого Бога, как говорил ас-Сирхинди, «Божественное слово поистине является одним единственным актом»⁸⁴. Откровение, взятое в своей сущностной и непроявленной перспективе, является непостижимой идентичностью Творца. В качестве же Божественного ментального акта (т. е. на уровне проявленного действия) откровение раскрывало себя на протяжении истории в нескольких различных формах. В такой перспективе Тора, Новый Завет и Коран являются частями одной и той же сущности. Шах Валиуллах утверждал, что «вербальное откровение раскрывается посредством словесных форм, идиом и стиля, уже существовавших на тот момент в уме Пророка»⁸⁵. В другом месте Шах Валиуллах писал, что Бог «... смирил и умиротворил разум Пророка благодаря тому, что ниспослал в его „чистое сердце“ (хаджар бахт; букв. „чистый камень“) Книгу Бога в смутной и неясной манере (иджмāлан). В чистом сердце Пророка Божественная речь становится столько же прозрачной, какой она проявляется в пречистых садах (хазйрат ал-кудс). В силу этого Пророк приходит к уверенности, что это воистину Слово Божье. В дальнейшем, по мере возникающей необходимости, ясная и отчетливая речь с помощью ангела выводится [непосредственно] из рациональных способностей Пророка»⁸⁶. Здесь очевидно влияние, оказанное на формулировки идеи откровения, которые предложены множеством различных индийских мыслителей, со стороны мистика средневековой мусульманской Испании – Мухиддина ибн ‘Араби. ... Эта сложная, хотя пока незрелая, идея

⁸³ Rahman F. Divine Revelation and the Prophet. // Hamdard Islamicus, № 1: 2, Fall 1978. P. 66.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid. P. 67; Ад-Дихлавй. Фуйūd ал-Харамайн: мушāхада ва ма‘āриф (на языке урду), перевел Мухаммад Сурур. Карачи: Дār ал-инша’āt, 1414 (по хиджре). С. 89.

⁸⁶ Ад-Дихлавй. Сата’āt. изд. Гулям Мустафа ал-Касеми. Хайдарабад, Синд: Академия Шаха Валиуллы, 1964. С. 30–32. См. также: Rahman F. Divine Revelation and the Prophet. P. 67.

откровения становится фоном его теории интерпретации Корана, которая называется теорией «двойного сдвига»⁸⁷»⁸⁸.

Стоит отметить, что, помимо упомянутых выше мыслителей, на специфическое понимание Фазлур Рахманом феномена откровения, по-видимому, оказали существенное влияние и представители фальсафы – ал-Кинди (ум. 873), ал-Фараби (ум. 950) и Ибн Сина (ум. 1037), с творчеством которых пакистанский мыслитель был хорошо знаком. Сходство между теорией Рахмана и идеями этих мыслителей проявляется в пяти положениях⁸⁹:

1) Откровение состоит не из физико-акустических слов, а, скорее, из видений, образов и ментальных слов.

2) Вкладом Пророка в откровение стала подготовка своего интеллекта, разума и души. Для озарения откровением его разум должен был находиться в состоянии наивысшей восприимчивости.

3) При передаче откровения в Пророке протекал определенный внутренний психический процесс.

4) Благодаря своим экстраординарным рациональным и имагинативным способностям Пророк обладал возможностями для получения откровения. Эти способности были дарованы ему Богом.

5) Посредством особой внутренней силы Пророк был способен ясным и лаконичным способом передавать свой богооткровенный опыт.

В то же время, как отмечает Ибрахим Муса, «разумеется, что теоретические допущения рахмановской герменевтики несли на себе слабые отголоски мутазилитских воззрений IX в., особенно идеи относительной

⁸⁷ Rahman F. *Islam and Modernity*. Pp. 5–7.

⁸⁸ И. Муса. Фазлур Рахман: жизнь и учение (Moosa E. Introduction // Rahman F. *Revival and Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2000. Pp. 1–29.) // *Исламская мысль: традиция и современность*. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2 = *Islamic Thought: Tradition and Modernity*. *Religio-philosophical Yearbook*. № 2 // – М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2017. – С. 79-80.

⁸⁹ Более подробно об этом см.: Akbar A. *The Origins of Fazlur Rahman’s Theory of Revelation* // *Proceeding of the 3rd International Conference on Arabic Studies and Islamic Civilization*, 14–15 March 2016, Kuala Lumpur, Malaysia. Kuala Lumpur, 2017.

автономии ценностей, которую Хурани описал как рационалистический объективизм⁹⁰»⁹¹.

Таким образом, с опорой на традицию и собственные размышления Рахман разработал историческое, контекстуальное и гуманистическое понимание природы откровения, которое позволило ему преодолеть традиционные представления о «трансцендентности» и фиксированности коранического текста и поставить вопрос о необходимости новой контекстуальной, холистической и этической герменевтики Корана.

Рахман пишет, что крайне важно разработать новый герменевтический метод, который включает когнитивный аспект вахй и исключает его эстетическое и литературное превосходство. Это полностью познавательное начинание должно быть частью как мусульман, так и в некоторых областях немусульман⁹².

Рахман представляет в своей теории эффективной истории, что мусульмане должны вернуться к периоду откровения Корана, когда Коран был неотразимо воплощен в исторических и культурных ценностях. Объективная среда Корана является неременным условием для понимания Корана. Он описывает это как Божий ответ через разум Пророка на историческую ситуацию (который, по словам Рахмана, радикально подавляется ортодоксией). Поскольку Коран является абсолютной нормативной книгой, которая отвечала на исторические события через разум Пророка, то необходимо вернуться к объективной среде Корана⁹³.

Фазлур Рахман пишет, что «не вполне точно использовать термин “ангел” (маляк) для указания на проводника Откровения, которое было даровано Мухаммаду, поскольку Коран никогда не описывает проводника Откровения (вахй), по крайней мере в случае Мухаммада, в качестве «ангела», но всегда называет того Духом (ар-рух) или же духовным посланником». Посланник,

⁹⁰ Hourani G. F. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar*. Oxford: Clarendon Press, 1971. P. 10.

⁹¹ И. Муса. Фазлур Рахман: жизнь и учение ... – С. 85.

⁹² Rahman F. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago, University of Chicago Press, 1982. – P. 4.

⁹³ Ibidem, P. 8.

пришедший к Пророку, это Дух, пришедший к Марии (19:17-22; 21:91 и 66:12) и верующим (58:22, см. также 2:87, 253; 5:110). У Рахмана «нет никаких сомнений в том, что именно Дух был послан Мухаммаду в качестве проводника Откровения. ... можно с уверенностью утверждать, что ангелы не посещали Пророка, – его Откровение исходило непосредственно от Святого Духа, который иногда упоминается под именем “Верного Духа” (ар-рух ал-амин)». Далее он добавляет, что не следует думать, что будто Дух и ангелы совершенно различны по своей сути. Вполне вероятно, что Дух является высшей формой ангельской природы, и, следовательно, существо, наиболее близкое к Богу (ср. 81:19-21)»⁹⁴. Рахман использует аят 16:2 в качестве основы для своего утверждения о том, что «Дух является не чем-то самостоятельным по отношению к ангелам, а чем-то заложенным в них (или несомым ими)»⁹⁵. С другой стороны, Рахман также предполагает, ссылаясь на аяты 40:15 и 42:52, что в Коране также есть намеки на то, что Дух является фактическим содержанием вахй в акте его фактической передачи. Он пишет следующее: «Возможно, Дух – это сила, способность или образ действия, который развивается в сердце Пророка и участвует в актуальном богооткровенном процессе, когда в нем возникает нужда, хотя изначально он «нисходит» в Пророка «свыше». Это идеально согласуется с известным исламским преданием, в соответствии с которым Коран изначально был целиком «ниспослан», «обрушен» на низший уровень небес (т. е. в сердце Пророка, как справедливо утверждали такие мыслители, как ал-Газали и Шах Валиуллах Дехлеви) и только затем по мере необходимости раскрывался в соответствующих словесных отрывках»⁹⁶.

Рахман особо выделяет 5 аятов (16:2; 17:85; 40:15; 42:52; 97:4) для анализа природы вахй и отношений вахй-Джибриль⁹⁷:

1. Перевод Рахмана: «Он ниспосылает ангелов с Духом из Своего Повеления на того, кого Он пожелает из Своих слуг» (16:2).

⁹⁴ Рахман (1980), С. 96. (С. 67)

⁹⁵ Рахман (1980), С. 96. (С. 67)

⁹⁶ Там же, С. 97. (С. 68) Обзор традиционной интерпретации аятов, которые Фазлур Рахман включает в отношении ангела Откровения, см. в тафсире Ибн Касира.

⁹⁷ Там же.

2. Перевод Рахмана: «Они спрашивают тебя [о Мухаммад] о Духе; скажи: Дух – по Повелению моего Господа, и тебе было дано лишь небольшое знание об этом» (17:85).

3. Перевод Рахмана: «...Он бросает Дух своего повеления на кого пожелает из Своих слуг...» (40:15).

4. Перевод Рахмана: «Даже так я открыл вам Дух нашего Повеления» (42:52).

5. Перевод Рахмана: «[В Ночь Предопределения] ангелы и Дух нисходят с [решением] по каждому вопросу с разрешения их Господа» (97:4).

Резюмируя можно сказать, что по мнению Рахмана, Коран – это Божественное Слово Божье, но, с другой стороны, он, конечно, так же тесно связан с внутренней личностью Пророка⁹⁸. Коран – это прежде всего книга религиозных и моральных принципов и наставлений, а не юридический документ. Тем не менее, Коран содержит некоторые важные и четкие юридические термины, изданные во время строительства общинного государства в Медине. Рахман воспринимает Коран как результат вахй⁹⁹, чья бестелесность заключается в его лингвистическом стиле и выражении, в котором есть консенсус среди тех, кто владеет арабским языком¹⁰⁰. Коран наставляет Человека создать на Земле социальную систему, основанную на этике. Это то, что Коран описывает как управление вверенным имуществом (33:72). Коран в целом прививает определенный образ жизни и имеет конкретное мировоззрение, которое заключается в том, что в его учениях нет внутреннего противоречия, напротив, они согласуются как единое целое¹⁰¹.

⁹⁸ Рахман (1966) С. 33.

⁹⁹ Рахман (1980) на С. 71 пишет, что Коран – это творение Бога, как и природа.

¹⁰⁰ Там же, С. 105.

¹⁰¹ Там же, С. 6.

2.2 НАСР ХАМИД АБУ ЗАЙД

2.2.1 Биография

Наср Хамид Абу Зайд родился в небольшой деревне в дельте Нила под названием Кухафа (близ Танты), расположенной в 100 км от Каира. Дата его рождения установлена примерно на 10 июля 1943 года; неопределенность связана с тем, что в то время, чтобы зарегистрировать рождение ребенка, родители должны были поехать в региональную столицу и зарегистрировать рождение ребенка. Однако, когда семьи жили в такой деревне, как Абу Зайд, и стоимость транспорта была настолько высокой, что они ждали несколько дней, прежде чем ехать регистрироваться: если ребенок умрет преждевременно, они избегали бесполезной поездки; вот почему, как только они добирались до места назначения, родители часто больше не могли вспомнить точную дату рождения своего ребенка. В первые годы своей жизни Абу Зайд осознал реальность своей деревни; он получил традиционное религиозное образование: посещал местную школу Корана, куттаб, где студенты изучали Коран и алфавит наизусть. Абу Зайд очень рано влюбился в Коран, наблюдая за своей матерью во время ее молитв дома, и оказался образцовым учеником в школе. В возрасте восьми лет он уже был способен читать весь Коран наизусть¹⁰².

В возрасте четырнадцати лет он потерял отца. Что касается этого опыта, Абу Зайд сказал очень мало, ограничив свой рассказ тем фактом, что: «Когда мой отец умер, я не плакал. Я потерял голос»¹⁰³.

Когда пришло время покинуть куттаб, Абу Зайд воспользовался возможностью продолжить учебу в христианской школе. Став более зрелым и чувствуя желание участвовать в современной политической ситуации, он заинтересовался «Братьями-мусульманами», в частности увлекался идеями Сайида Кутба (1906-1966), однако позже отрекся от них¹⁰⁴. Часто посещал

¹⁰² N.H. Abu Zayd, *Una vita con l'Islam*, Ed, Pi Mulino, Милан, 2004; цит. по: Maria Elena Gottarelli. *Western interpretation and Qur'anic Hermeneutics in the thought of N.H. Abu Zayd*

¹⁰³ *Ibidem*, P. 31.

¹⁰⁴ Абу Зайд Н.Х. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ / под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. – Москва: ИД «Медина», 2022. – 168 с. – на данный момент не издана.

марксистские круги и начал писать стихи. В то время он обучался в радиоотделе египетского министерства транспорта¹⁰⁵, а также работал в области радиосвязи. Об этом периоде жизни Абу Зайд пишет следующее:

«Я был взволнован идеей о том, что все мужчины, молодые и старые, бедные и богатые, были одинаковыми. Мне показалось невероятным, что мне разрешили обратиться к директору в качестве «брата». Кроме того, я никогда не слышал, чтобы братья-мусульмане, которых я встретил в деревне, плохо отзывались о христианах или других религиозных общинах. Они злились только на колониалистов»¹⁰⁶.

В 1961 году Абу Зайд впервые отправился в Каир. Он так описывал свои ощущения к этому городу: «Для людей, приезжающих из деревни, Каир огромен, осьминог, пугающий монстр»¹⁰⁷.

Несколько лет спустя он, наконец, осуществил свою мечту о поступлении в Каирский университет, где первоначально решил изучать письма. Однако вскоре он понял, что в рамках этой дисциплины ему никогда не разрешат свободно изучать Коран; таким образом, после получения степени бакалавра в 1972 г., он решил перенаправить свое обучение и выбрал риторику в качестве основной дисциплины. Названием его магистерской диссертации стало Ал-Иттиджах ал-‘акли фи ат-тафсир: Дираса фи кадийа ал-маджаз фи ал-Кур’ан ‘инда ал-му‘тазиля («Рационализм в экзегезе: проблема исследования метафоры в сочинениях му‘тазилитов»), которая, помимо того, что была его магистерской диссертацией, также была его первой интеллектуальной работой. Разработка этого текста была очень важна для развития мысли Абу Зайда, учитывая, что именно по этому случаю он впервые понял, что «Коран стал сценарием политической и социальной битвы, возглавляемой богословским оружием, то есть концепциями, определениями, догмами»¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Wild, Stefan. ‘Abū Zayd, Naṣr Ḥamid’. In *Encyclopaedia of Islam*, THREE, edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, and Everett Rowson. Accessed December 19, 2021. doi: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26885.

¹⁰⁶ N.H. Abu Zayd, *Una vita con l'Islam*, Ed, Pi Mulino, Милан, 2004, P. 103.

¹⁰⁷ Ibidem, P. 103.

¹⁰⁸ Ibidem, P. 123.

1977 г. был решающим в жизни Абу Зайда: политический и социальный кризис из-за «хлебных беспорядков» также вызвал кризис в жизни Абу Зайда. Он чувствовал себя ограниченным в мучительной реальности, которая больше не позволяла ему продолжать учебу. Ему удалось получить стипендию в Соединенных Штатах в Филадельфийском университете, где он должен был изучать этнографию и методы эмпирических исследований. Тогда Абу Зайд впервые открыл для себя классику современной западной герменевтики, прежде всего «Истину и метод» Х.-Г. Гадамера. Анализ фундаментального текста этого философа ввел Абу Зайда в своего рода тупик: он сразу понял, что новый мир и захватывающие возможности раскрываются на его глазах, но также и то, что ему не хватает инструментов, чтобы полностью понять их. Он понимает, что для того, чтобы понять Гадамера, ему сначала придется провести предварительное исследование западной герменевтики, от ее истоков до Гадамера, с углубленным анализом более поздних результатов.

Это позволило ему не только углубить и обогатить свои исследования по интерпретации Корана, но и построить мост между двумя культурами – арабо-мусульманской и западной. В своей биографии¹⁰⁹ Абу Зайд рассказывает, что незадолго до отъезда в путешествие он вступил в контакт с мистической философией Ибн ‘Араби.

Абу Зайд пишет об этом периоде следующее: «Впервые я познакомился с антропологией. Я прочитал Леви-Страсс, Соссюр и изучал дебаты о структурализме. И наряду со всем этим замечательным опытом я столкнулся с работой Гадамера. Всего через несколько страниц я понял, что наконец-то нашел то, что искал. Однако по мере развития чтения я понял, что мне не хватает базовых знаний, чтобы понять их. Поэтому я обратился к классике герменевтики. Я начал с греков, встретил Шлейермахера и пришел к В. Дильтею и Мартину Хайдеггеру; затем я вернулся к Гадамеру и продолжил с П. Рикером [...] Я постепенно осознавал, что мир, который я нашел таким чужим, потому что я не

¹⁰⁹ Н.Х. Абу Зайд, *Una vita con l'Islam*, Ed, Pi Mulino, Milan, 2004.

знал его концепций и терминов, становится все более моим собственным миром. И вдруг в этом мире я нашел Ибн Араби»¹¹⁰.

За время, проведенное в Филадельфийском университете, благодаря сравнительному исследованию Гадамера и Ибн Араби Абу Зайд понял, насколько хрупкими на самом деле являются границы между западной и восточной культурой. Он познал связь, установленную герменевтикой между текстом и читателем, а также интерпретирующую природу истины. Абу Зайд в этот период задается следующими вопросами: «Где же истина? Находится ли это во мне или во внешнем мире, в читателе или в тексте? Или это можно найти во взаимодействии между ними?»¹¹¹

В 1982 г. Абу Зайд начал работать преподавателем в Каирском университете, ведя несколько исламоведческих курсов. С 1985 по 1989 гг., Абу Зайд проходит стажировку в Японии. Там он пишет одну из своих основополагающих работ Мафхум ан-насс: Дираса фи ‘улум ал-Кур’ан («Концепция текста: исследование коранических наук»), в которой настаивает на том, что текст Корана следует рассматривать с историко-лингвистической позиции, принимая во внимание тот факт, что текст сформировался в определенной культурной и исторической среде¹¹².

После преподавания арабского языка в Университете Осаки в Японии¹¹³, где испытал значительное влияние со стороны Тосихико Идзуцу, он вернулся в Египет с заметно обогащенным культурным и эпистемологическим опытом и был назначен адъюнкт-профессором на кафедре арабского языка и литературы в Каирском университете. Первые несколько лет были счастливыми для египетского философа, который, однако, вскоре понял, что во время его

¹¹⁰ Ibidem, С. 127.

¹¹¹ Ibidem, С. 129.

¹¹² Камаев А. А. Наср Хамид Абу Зайд: жизненный путь и основные взгляды // Ислам в современном мире. 2019; 2: 71–86.

¹¹³ Абу Зайд так отзывался о японской религиозной традиции: «Японская религиозная традиция – сложная структура, состоящая из индийского буддизма, китайского конфуцианства и традиционного японского синтоизма – привлекла мое внимание в силу своей терпимости, спокойствия, духовности и карнавального характера присущего ей ритуала. Меня соблазняла мысль сравнить ее со своей родной иссушенной, формализованной, политизированной и духовно пустой религиозностью» (Абу Зайд Н.Х. К пониманию коранического мировоззрения // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 3. М.: Медина, 2018. С. 245–302.).

отсутствия все изменилось и что влияние традиционалистов стало намного сильнее, чем было раньше в дельте Нила. Его обвинителей можно было найти во множестве традиционалистов, чьи звания и должности росли с каждым днем из-за исторической и культурной ситуации.

Когда он подал заявку на должность профессора в 1992 году, он представил, среди других книг, свое исследование Накд ал-хитāб ад-дйнй. Ру'йя накдийя. Нахв интадж ва'й сильми бидаляля ан-нусус ад-динийя («Религиозный дискурс. Критический взгляд. К формированию мирного осознания семантики религиозных текстов», Каир, 1992). В этой книге в качестве отправной точки берутся замечания Тахи Хусейна (1889–1973) о мифических элементах Корана в первом издании его работы «Фи аш-ши'р ад-джахилий» («О доисламской поэзии», Каир, 1925) и Мухаммада Ахмад Хамада Халафаллы (ок. 1916–1997), изучавшего транс-историческую природу коранических повествований, ал-Фанн ал-касаси фи ал-Кур'ан ал-карим («Искусство повествования в Благородном Коране, Каир, 1972). Абу Зайд определил то, что он охарактеризовал как продолжающуюся битву между «силами суеверия и мифа во имя религии и цепляющимися за буквальные значения религиозных текстов», с одной стороны, и «силами прогресса и рациональности», с другой¹¹⁴. Его решение состоит в том, чтобы избавиться от «комплекса экзегезы и контр-экзегезы», что, по его мнению, может быть сделано «путем определения природы самого религиозного текста»¹¹⁵.

Его критический анализ политических последствий преобладающего религиозного дискурса, выдвинутого ведущими мусульманскими учеными в Египте и в других местах, усилил гнев многих его коллег. Он нажил больше врагов, разоблачая то, что он считал неправильным использованием священных текстов на службе политического оппортунизма. Это был прямой вызов египетскому религиозному истеблишменту и дискурсу таких ученых, как Юсуф

¹¹⁴ Wild, Stefan. 'Abū Zayd, Naṣr Ḥamid'. In *Encyclopaedia of Islam*, THREE, edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, and Everett Rowson. Accessed December 19, 2021. doi: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26885.

¹¹⁵ Накд ал-хитāб ад-дйнй. Каир: Сйнā ли-н-нашр, 1992; 2 изд., 1994, С. 9.

ал-Карадави (р. 1926) и Мухаммад ал-Газали (1917-1996). Абу Зайд не видел большой разницы между умеренными и радикалами¹¹⁶.

Тогда в жизни Абу Зайда начался тяжелый период, который должен был продолжаться до конца его жизни. Ситуация ухудшилась после доклада, написанного престижным профессором Каирского университета ‘Абд ас-Сабуром Шахином, который заявил, что вся мысль и объем работы Абу Зайда являются антирелигиозными и неприемлемыми. В результате этого доклада Абу Зайду было отказано в кафедре, которую он запросил на следующий год. Это безвозвратно поставило под угрозу его университетскую карьеру, а также подорвало его авторитет в глазах студентов. В 1993 году египетский адвокат подал иск, призывая гражданский суд расторгнуть брак Абу Зайда с доктором Ибтихал Юнис, профессором романских языков в Каирском университете. Тезис обвинения заключался в том, что Абу Зайд вероотступник и, следовательно, немусульманин, не имеет права оставаться в браке с мусульманкой в соответствии с египетскими законами. Это вынудило Абу Зайда и Ибтихал покинуть Египет¹¹⁷.

Последняя глава биографии Абу Зайда озаглавлена «Изгнание – это не место» и описывает в меланхолических тонах двойственные чувства египетского философа к своей родине, которая, по его мнению, накормила его, но позже предала его и которую он никогда не мог перестать любить, несмотря на все, что произошло. Абу Зайд провел свои последние годы преподавания в Нидерландах: Абу Зайд принял должность в Лейденском университете в 1996 году, а в 2004 году был назначен на кафедру гуманизма и ислама Ибн Рушда в Университете гуманистики в Утрехте. В Европе он получил широкую известность как представитель обновленческого движения исламской мысли. В последующий

¹¹⁶ Wild, Stefan. ‘Abū Zayd, Naṣr Ḥamid’. In *Encyclopaedia of Islam*, THREE, edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, and Everett Rowson. Accessed December 19, 2021. doi: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26885.

¹¹⁷ Подробному разбору «Дела Абу Зайда» было посвящено несколько фундаментальных исследований: Thielmann J. *Nasr Hamid Abu Zaid und die wiedererfundene Hisba – Sari‘a und Qanun im heutigen Ägypten*. Würzburg: Ergon, 2003; Bälz K. *Submitting Faith to Judicial Scrutiny through the Family Trial: The Abū Zayd Case* // *Die Welt des Islams*, No. 37, 2, 1997; Sfeir G. N. *Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd* // *Middle East Journal*, No. 52, 3, 1998.

период он еще несколько раз приезжал в Египет, в том числе для чтения лекций. Во время лекционного тур по Индонезии он тяжело заболел и умер от неизвестной болезни в каирской больнице 5 июля 2010 г.

В ноябре 2011 года его вдове было разрешено открыть в его память Институт исламских исследований доктора Наср Хамида Абу Зайда в Каире¹¹⁸.

2.2.2 Взгляд на «вахй»

Абу Зайд определяет Коран не только как Слово Бога, но также и как слово пророка Мухаммада. Он разделяет природу Корана на две части: божественную и человеческую. Божественным Коран был, пока он не был облачен в форму (лафз) языка и представлял собой лишь смыслы (ма'на). Когда Коран был ниспослан (унзила) в сердце Пророка и был им произнесен на арабском языке, то Коран перешел в природу человеческую. Абу Зайд утверждает, что роль Пророка заключается в его толковании Корана как изначально «божественного текста» (насс илāхийй), который затем подвергается десакрализации и становится «концептом» (мафхӯм) или «понятным для человека текстом» (насс инсāнийй – «человеческий текст»).

В своей инаугурационной лекции 2000 г. при вступлении в должность Клеверингского профессора права в Лейденском университете, Абу Зайд впервые ввел концепт «человеческого измерения» Корана. Абу Зайд пишет, что поступив подобным образом, он представил идею Корана как пространство общения между Богом и человеком¹¹⁹. В этой лекции, которая называется «Коран как процесс коммуникации между Богом и человеком»¹²⁰, Абу Зайд попытался развить свое перетолкование и, следовательно, переосмысление «наук о Коране», в особенности тех, что занимаются природой Корана, его историей и структурой. В рамках этого начинания он использовал целый ряд дополняющих

¹¹⁸ Wild, Stefan. 'Abū Zayd, Naṣr Ḥamid'. In *Encyclopaedia of Islam*, THREE, edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, and Everett Rowson. Accessed December 19, 2021. doi: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26885.

¹¹⁹ Abu Zayd N. H. *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*. – P. 97.

¹²⁰ Abu Zayd N. *The Qur'an: God and Man in Communication*. Inaugural lecture for the Cleveringa Chair at Leiden University. November 27th, 2000. – 28 p. Доступно по ссылке: <https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/handle/1887/5337>

историческую критику и герменевтику методологических подходов, включая семантику и семиотику, которые никогда не применялись и не получали оценку в традиционных коранических исследованиях в мусульманском мире. Как пишет Абу Зайд, он «сосредоточил внимание на вертикальном аспекте откровения (вахй), т. е. на создавшем Коран процессе коммуникации между Богом и пророком Мухаммадом. Эта вертикальная коммуникация, продолжавшаяся более 20 лет, породила множество дискурсов (в виде стихов, параграфов и коротких глав)»¹²¹.

Абу Зайд отказывается от трактовок, которые чересчур полагаются на «божественное измерение Корана, в ущерб человеческой стороне текста»¹²². В то же время, будучи верующим мусульманином, ученый все же убежден в том, что по своему происхождению Коран носит метафизический характер. В своем рассуждении он не оспаривает метафизический статус Корана в предсуществовавшем мире. Для Абу Зайда Коран более интересен в том виде, в каком он существует в действительности сотворенного и обладающего историей мира людей¹²³.

Абу Зайд считает арабский язык языком откровения, но имеющим человеческую природу и созданным на основе договора людей (истилāх)¹²⁴, ввиду чего Коран должен рассматриваться с помощью инструментов текстологии. Он стремится достичь критического и конструктивного понимания человеческого характера Корана, что позволяет радикально «переосмыслить» священный текст и его устоявшийся дискурс. По словам Абу Зайда, динамичный дискурс Корана следует отличать от того, что он называет «религиозным дискурсом», который сводит «живой феномен» Корана «всего лишь к тексту»¹²⁵.

¹²¹ Abu Zayd N. H. *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis.* – P. 97.

¹²² Abu Zayd N. H., Nelson E. R. *Voice of an Exile: Reflections on Islam.* Westport, Connecticut: Praeger, 2004. P. 57.

¹²³ Sukidi M. Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an // *Die Welt des Islams.* 49. 2009. P. 181–211. // Сукиди. М. Наср Хамид Абу Зайд и поиск гуманистической герменевтики Корана / Перевод с английского выполнен С.В. Казаковым. – *Исламская мысль*, 2019. – С. 329.

¹²⁴ Абӯ Зайд Н. Х. *Ал-иттиджāх ал-'аклийй фй-т-тафсйр: дирāса фй кādиййат ал-маджзā фй-л-Кур'āн 'инда ал-му'тазила.* 5-е изд. Бейрут: Ал-марказ ас-сакафийй ал-'арабийй, 2003. С. 75.

¹²⁵ Abu Zayd, Nasr. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics.* Utrecht: Humanistics University Press, 2004. 63 р. Доступно по ссылке: https://www.academia.edu/download/56907339/SocratesOratie_Nasr_Abu_Zayd_great.pdf

Первая крупная работа Абу Зайда о текстуальности Корана, *Мафхум ан-насс: дираса фи 'улюм ал-Кур'ан* («Понимание текста. Исследования в области науки Корана. – Каир, 1990) была частично основана на семиотических теориях советского структуралиста Юрия М. Лотмана (1922-1993), некоторые из работ которого Абу Зайд помог перевести на арабский язык¹²⁶. Книга некоторое время была запрещена во многих арабских странах. Абу Зайд пишет: «Изначально я был сторонником трактовки Корана в качестве определенного текста, подлежащего текстуальному анализу. В книге «Мафхум ан-насс» я сумел установить на основании критического пересмотра классической науки о Коране ('улум ал-кур'ан) его историческое и языковое измерение. Я пришел к выводу, что Коран являлся культурным продуктом, так как посредством определенной языковой структуры он участвовал в переустройстве доисламской культуры и ее идей. Я подчеркивал, что хотя Коран и стал истоком новой культуры, любая честная герменевтика должна принимать во внимание доисламскую культуру в качестве фундаментального контекста его возникновения, без учета которого будет преобладать исключительно идеологическая интерпретация»¹²⁷.

Предисловие к своей работе «Мафхум ан-насс...» Абу Зайд начинает с герменевтического акта определения Корана как «языкового текста», или «текста языка»¹²⁸. Статус Корана как текста ничем не отличается от статуса любого другого текста в любом другом языке человеческой цивилизации¹²⁹. Его божественное происхождение отнюдь не означает, что люди нуждаются в особой концептуальной схеме и знаниях для понимания информации, идущей от Бога. Абу Зайд развивает эту мысль следующим образом. Как только Коран был ниспослан Мухаммаду на понятном человеку языке (арабском), он превратился в «языковой текст» и попал в подчинение общим законам (ал-кавāнйн ал-'āмма), в соответствии с которыми появляются другие тексты определенного языка (ал-

¹²⁶ См. его переводы работ Лотмана в книге: Абӯ Зайд Н.Х., Кāсим И. (перевод, изд.). 'Анзимат ал-'алāмāt фй-л-луга ва-л-'ādāб ва-с-сакāфа: мадхал илā ал-симйūtйкā. Каир: Дār Илйās ал-'асриййа, 1986.

¹²⁷ Abu Zayd N. H. *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. – P. 97.

¹²⁸ Абӯ Зайд Н. Х. *Мафхум ан-насс*. С. 9.

¹²⁹ Абӯ Зайд Н. Х. *Накд ал-хитāб ад-дйнйй*. С. 206.

люга), культуры (ас-сакāфа) и реальности (ал-вāки‘)¹³⁰. Текст помещается внутрь «диалектического отношения» (‘алāка джадалиийа) между Кораном как текстом, с одной стороны, и культурой, а также реальностью, которым текст принадлежит и воплощением которых является, – с другой. Определение Корана в качестве «языкового текста» – отправная точка в проекте мыслителя, целью которого является рассмотрение истории арабской культуры под новым углом. Ученый мыслит арабскую культуру как «культуру текста» (хадāрат ан-насс)¹³¹. Согласно его замечанию, мы можем именовать таким образом ту культуру, распространение и развитие которой в первую очередь связано с человеческим противостоянием реальности, с одной стороны, и с дискурсивным диалогом с текстом, с другой стороны¹³². В условиях текстоцентричной цивилизации способ интерпретации обязан играть важную роль в поиске смысла текста¹³³.

Согласно Абу Зайду, Коран утрачивает свою неподвижность и превращается в открытый для постижения концепт, то есть в человеческий текст, как только он становится объектом мысли человека (ал-‘акл ал-инсāнийй)¹³⁴. Покорение текста разумом человека началось в тот самый момент, когда Пророк получил божественное послание, изложил его на человеческом языке (арабском) и истолковал в соответствии со своим мышлением. По мнению Абу Зайда, с тех самых пор Коран перестал существовать в аспекте «божественного текста» и стал текстом, понятным человеку. Это связано с тем, что он превратился из откровения (ат-танзйль) в толкование (ат-та’вйль)¹³⁵. Как только Коран стал «человеческим текстом», он тут же оказался подчинен законам человеческого понимания и толкования¹³⁶.

Исследование Абу Зайда рационализма в экзегезе, Ал-Иттиджах ал-‘аклий фи ат-тафсир. Дираса фи кадиййа ал-маджаз фи ал-Кур’ан ‘инда ал-му’тазиля («Рационалистическое направление в экзегезе. Исследования по проблеме

¹³⁰ Там же. С. 203.

¹³¹ Абу Зайд Н. Х. Мафхӯм ан-насс. С. 9.

¹³² Там же.

¹³³ Сукиди. М. Наср Хамид Абу Зайд и поиск гуманистической герменевтики Корана. – С. 331-332.

¹³⁴ Абу Зайд Н. Х. Мафхӯм ан-насс. С. 9.

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ Сукиди. М. Наср Хамид Абу Зайд и поиск гуманистической герменевтики Корана. – С. 332.

метафоры в Коране в мышлении му‘тазилитов (Бейрут, 1993) показали возможности преодоления буквалистского подхода, особенно в отношении атрибутов Бога в Коране¹³⁷. Абу Зайд так пишет про выбор данной темы: «Темой магистерской диссертации я избрал му‘тазилитский подход к Корану, на первый взгляд кажущийся рациональным по своей сути. Я сосредоточился на му‘тазилитской концепции метафоры, которая в начале IX в. стала для их методологии важнейшим инструментом толкования языка. Мой выбор не был беспристрастен: я был и, как мне кажется, остаюсь одним из арабо-мусульманских последователей «рационализма» – того вида рационализма, который не исключает религию всецело и не воспринимает ее презрительно в качестве одного из фантомов человеческой психологии. ... Избрав в качестве объекта исследования образные выражения (маджāз) в му‘тазилитской экзегезе Корана, я сделал шаг в новом направлении – шаг в сторону литературоведческого (филологического) исследования Корана»¹³⁸.

Относительно связи Абу Зайда с му‘тазилитским учением, М. Сукиди пишет: «Абу Зайд провозгласил себя неомутазилитским мыслителем. Именно поэтому он в первую очередь характеризует Коран как сотворенное Слово Божье, существующее в мире людей – в противовес определению Слова Божьего как предвечного и несотворенного¹³⁹. Выступая в качестве сотворенного Слова Божьего, Коран тем самым становится атрибутом божественных деяний (сифат ал-аф‘āl), а не атрибутом божественной самосущности (аз-зāt ал-’илāхиййа). Атрибуты божественной самосущности не всегда проявляют себя в ткани исторической реальности, зато имеет место проявление божественных деяний. Поскольку Коран – Слово Божье (ал-калām ал-’илāхийй), и Слово это есть также деяние (фи‘л) само по себе, то Коран является историческим феноменом (зāхира та’рйхиййа). Обусловлено это тем, что божественные деяния происходят в

¹³⁷ Wild, Stefan. ‘Abū Zayd, Naṣr Ḥamid’. In *Encyclopaedia of Islam*, THREE, edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, and Everett Rowson. Accessed December 19, 2021. doi: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26885.

¹³⁸ Абу Зайд Н. Х. К пониманию коранического мировоззрения // *Исламская мысль: традиция и современность*. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 3. М.: Медина, 2018. С. 257-258.

¹³⁹ Абу Зайд Н. Х. Ал-тафкйр фй замāн ат-такфйр. С. 200.

нашем сотворенном мире (фй-л'āлам ал-махлӯк), они возникают [порождаются, имеют начало во времени] (мухдас)¹⁴⁰. Коран рассматривается тем самым как часть истории; его «историчность» представляет собой конкретное выражение Слова Божьего в мире людей»¹⁴¹.

Что касается текста и его живого дискурса, Абу Зайд утверждает, что Коран имеет человеческое измерение по крайней мере в трех смыслах: (1) как и у любого другого текста, у него есть свой особый «дискурс», связанный с основными структурами арабского языка, через которые он оказал свое влияние; (2) он ниспосылался постепенно, часть за частью (мунаджам), как ответ на потребности сообщества в определенных исторических ситуациях; и (3) он был отредактирован и кодифицирован после события откровения и зависел от действий людей. Прежде всего, это зависимость Корана от «области языка», которая выражает его человеческую природу. «Тогда маловероятно, заключает он, предполагать, что Коран представляет буквально и исключительно слово Божье».

Относительно третьего аспекта «человеческого измерения» Корана Абу Зайд пишет следующее: «Первоначально им (аятам) был присущ хронологический порядок, утраченный в процессе канонизации, в рамках которой возник мусхаф, т. е. каноническое писание (т. н. кодификация Корана в период правления Усмана). Фактически он был заменен на то, что сейчас известно как «порядок чтения», или, как выражается Аркун, «официальный закрытый корпус». Согласно ортодоксальной точке зрения, с самого своего начала Коран был прекрасно сохранен в устном виде и записан еще при жизни Мухаммада или вскоре после его смерти, когда был «собран» и впервые организован в форме текста сподвижниками. Считается, что полный текст Корана без огласовок был создан во время правления третьего халифа Усмана ибн Аффана (644–656 гг.), а окончательная огласованная версия была

¹⁴⁰ Абӯ Зайд Н. Х. Ал-насс ва-с-султа ва-л-хакйка: ирāдат ал-ма'рифa ва ирāдат ал-хаймана. Бейрут: Ал-марказ ас-сакафийй ал-'арабийй, 2000. С. 75.

¹⁴¹ Sukidi M. Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an // Die Welt des Islams. 49. 2009. P. 181–211. // Сукиди. М. Наср Хамид Абу Зайд и поиск гуманистической герменевтики Корана / Перевод с английского выполнен С.В. Казаковым. – Исламская мысль, 2019. – С. 330.

разработана в начале X в. Даже если мы некритично воспримем ортодоксальный взгляд, в любом случае важно осознавать еще одно человеческое измерение, неявно присутствовавшее в этом процессе канонизации, а именно: раннюю переорганизацию текста и дальнейшее применение знаков огласовки к неогласованному оригиналу писания»¹⁴².

В инаугурационной лекции при получении именной профессуры Ибн Рушда за ислам и гуманизм (Ibn Rushd Chair for Islam and Humanism) в Университете гуманитарных исследований в Утрехте (27 мая 2004 г.) Абу Зайд сделал еще один шаг вперед в развитии своего тезиса о человеческом аспекте Корана, перейдя от вертикального к горизонтальному его измерению. Под горизонтальным измерением Абу Зайд подразумевает нечто большее, чем факт его канонизации или то, что некоторые ученые идентифицируют как акт постепенного распространения Пророком коранического послания после его получения – Аркун называет этот процесс распространением послания посредством «интерпретативного корпуса». Он пишет: «Я имею в виду то измерение, которое встроено в структуру Корана и проявляется во время самого процесса коммуникации (т. е. во время чтения Корана верующим). Осуществление этого горизонтального измерения возможно только в том случае, если мы сдвинем нашу концептуальную схему от Корана как «текста» к Корану как «дискурсу» («речи»)¹⁴³»¹⁴⁴.

Здесь имеет смысл рассмотреть взгляд Абу Зайда на салāt (молитва) как на область ежедневной встречи божественного и человеческого. Абу Зайд рассуждает так: вахй («вдохновение») и кира'а («чтение») представляют собой два неразделимых аспекта Корана, которые «вместе составляют средний уровень бытия, на котором возможна встреча Бога и человека. Присутствие на этом уровне имеет временную привязку: встреча характеризуется началом и

¹⁴² Abu Zayd N. H. Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. – P. 97.

¹⁴³ Abu Zayd N., Esther N. Voice of an Exile, Reflection on Islam. New York, 2004

¹⁴⁴ Abu Zayd N. H. Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis. – P. 98.

концом»¹⁴⁵. Здесь Абу Зайд рассматривает вахй как временный канал коммуникации между Богом и человеком, в котором послание Бога эксплицитно выражается только человеческим голосом. Он задается вопросом: «Можем ли мы принять салāt в качестве выражения ежедневного канала коммуникации между верующим и Богом?» Он считает, что такой вариант возможен, если мы примем еще один аспект вахй – измерение слушания (инсāt) и говорения (кирā’а или тартйль), которое присутствовало при первой встрече пророка Мухаммада и ангела Джибриля. Он заключает, что «салāt представляет собой область ежедневной встречи божественного и человеческого»¹⁴⁶. При этом он пишет, что Пророку и всем верующим предписывается «не молиться громко и не молиться тихо, но предпочтительнее всего средний путь между этим», ссылаясь при этом на аят 17:110¹⁴⁷. Объясняет он это тем, что при громком чтении страдает аспект слушания, в то время как при тихом чтении ущерб несет аспект говорения. В конце он добавляет: «Не будет преувеличением заключить, что в салāте выражен в краткой форме Коран. Тем самым обеспечивается ежедневный процесс, подобный вахй, в котором верующий – и чтец, и слушатель (то есть одновременно и говорящий, и получатель послания)»¹⁴⁸.

Абу Зайд рассматривает Коран как «результат диалога, обсуждения, расширения, принятия и отвержения. Это горизонтальное, коммуникативное и гуманистическое измерение находится в «структуре» Корана, а не вне его»¹⁴⁹. Он делает аналогичную точку зрения, когда в «Накд ал-хитаб ад-диний» цитирует высказывание ‘Али ибн Аби Талиба: «Коран – это записанный текст между двумя обложками книг: он говорит только тогда, когда люди говорят по нему»¹⁵⁰.

¹⁴⁵ Н. Х. Абу Зайд. Коран как процесс коммуникации между богом и человеком – Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 4 = Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religio-philosophical Yearbook. № 4 // [редкол.: Д. В. Мухетдинов (гл. ред.), С. Ю. Бородай (отв. ред.) и др.]. – М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2020. – С. 305.

¹⁴⁶ Там же, С. 305.

¹⁴⁷ «... Не произноси громко своей молитвы, но и не шепчи ее, а иди по пути между этим» (17:110; перевод И.Ю. Крачковского).

¹⁴⁸ Там же, С. 310.

¹⁴⁹ Abu Zayd, Rethinking the Qur’an, P. 63.

¹⁵⁰ Abu Zayd, Naqd al-khitāb al-dīnī, 92/Abu Zaid, Islam und Politik, 85. Это высказывание содержится в проповеди 124 в сборнике «Нахдж ал-Балаяга» (собрание проповедей, писем и высказываний Али ибн Аби Талиба). Как отмечает Навид Кермани, Абу Зайд цитирует несколько иную версию высказывания, записанную ат-Табари (Kermani, Offenbarung als Kommunikation, P. 9).

Опираясь на Тосихико Идзуцу, Абу Зайд отмечает, что вахй этимологически относится к некоему таинственному невербальному общению. Он пишет: «Этимологически корень этого слова означает некий вид “непостижимой несловесной коммуникации”. Термин этот употребляется в доисламской литературе и в Коране для описания вида “непостижимой несловесной” коммуникативной схемы, в которой участвуют два субъекта, находящиеся на разных уровнях бытия¹⁵¹. Однако в процессе коранического откровения таких субъектов три: Бог, ангел Джibriль как посредник и пророк Мухаммад как получатель»¹⁵². Абу Зайд полемизирует с Идзуцу в том, что вахй не может считаться равнозначным Корану, а скорее вахй «является тем каналом, с помощью которого как таковое Слово Божье вообще может быть открыто людям»¹⁵³. Он ссылается на аят 42:51 в подтверждение того, что существует только три канала коммуникации Бога и человека: «посредством вдохновения, или через завесу, или же Он направляет посланника, который с Его позволения [посредством вдохновения] раскрывает то, что Он желает».

В его понимании вахй это канал, через который был ниспослан Коран, как и все Священные Писания. Вахй, таким образом, является ограниченным по времени каналом связи между Богом и человеком, в котором только человеческий голос является явным, раскрывая Божье послание. Из всего этого он делает заключение, что «семантически вахй не является в Коране синонимом Божественной речи»¹⁵⁴.

Абу Зайд также посвящает значительную часть «Мафхум ан-насс» концепции вахй и ее связи с танзилем¹⁵⁵. Здесь он связывает танзил с Божьим ниспосланием своего послания через Джibriла, а вахй с передачей послания от Джibriля к посланнику. Затем он поднимает вопрос о том, что именно было ниспослано: был ли это смысл или даже формулировка? Другими словами, было

¹⁵¹ Ср.: Izutsu T. Revelation as a Linguistic Concept in Islam // Studies in Medieval Thought. Tokyo: The Japanese Society of Medieval Philosophy, 1962. Vol. V. P. 122–167.

¹⁵² Н. Х. Абу Зайд. Коран как процесс коммуникации между богом и человеком. – С. 298.

¹⁵³ Там же.

¹⁵⁴ Там же.

¹⁵⁵ Abu Zaid, Nasr Hamid. Naqd al-khitāb al-dīnī, 2007.

ли общение между ангелом и Мухаммадом вахй в смысле вдохновения (илхам) или на словах (би ал-кавл)?¹⁵⁶

Для Абу Зайда этот вопрос следует рассматривать в свете другого коранического термина, а именно та'вил (толкование). Как отмечает Навид Кермани, Абу Зайд в первую очередь озабочен вопросами толкования, а не обстоятельствами вдохновения или тем, как понять феномен ниспослания текста¹⁵⁷. Таким образом, Абу Зайд утверждает, что, когда Коран читался в момент вдохновения (лахзат ал-вахй), он также превратился из ниспосланного текста (танзил) в объект толкования (та'вил)¹⁵⁸.

Означает ли концентрация Абу Зайда на тексте и его интерпретации, что он в конечном итоге способствует пониманию танзила и вахй, которое, по словам Кермани, можно охарактеризовать как «словесное вдохновение»? По словам Кермани, это не так: «Критический вопрос заключается не в том, является ли Коран «буквально вдохновленным», а в том, «истолковывается ли он буквально»¹⁵⁹.

В отличие от западных востоковедов и мусульманских реформаторов, которые подчеркивали вдохновляющий аспект, пытаясь найти откровение за текстом, Абу Зайд настаивает на том, что то, что ниспослано, на самом деле является текстом – только текст Корана, будучи ниспосланным, неразрывно стал частью арабского языка, арабской культуры и, следовательно, истории.

Как отмечает Навид Кермани, понимание Абу Зайда нелегко вписывается в классическую дискуссию между аш'аритами и му'тазилитами о несотворенном или сотворенном Коране. Хотя Абу Зайд отрицает, что материальную книгу можно считать божественной, он подтверждает божественную «инвербацию» текста¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Ibid., 42.

¹⁵⁷ Kermani, Navid. *Offenbarung als Kommunikation: Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zayds Mafhum an-nass*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996., 27.

¹⁵⁸ Abu Zayd, Naqd al-khitāb al-dīnī, 100/Abu Zaid, *Islam und Politik*, 87.

¹⁵⁹ Kermani, *Offenbarung als Kommunikation*, 83.

¹⁶⁰ Kermani, *Offenbarung als Kommunikation*, 63.

Абу Зайд неоднократно подчеркивает, что божественный первоисточник ниспосланного послания недоступно для исследования¹⁶¹. Перед нами текст, который в силу того, что он «ниспослан», по сути является человеческим: «Абсолют открывает (якшафу) себя человечеству, он «опускается» (ятаназалу) перед ними, говоря через систему знаков их культуры и языка»¹⁶². На уровне божественного первоисточника текст остается загадкой. Что остается для человеческих усилий, так это интерпретация человеческого текста божественного происхождения и критика «религиозного дискурса», который, по его словам, похищает текст, настаивая на единственном, установленном значении.

Абу Зайд поддерживает тезис, который можно определить как формативность Корана: Коран, несомненно, является оригинальным текстом, но он все еще остается текстом, который является как продуктом культуры (мунтадж ас-сакафийй; в частности, арабской культуры VII в.), так и производителем беспрецедентных культурных форм (мунтиджан ли-с-сакафа). Здесь он действует как субъект (фā'ил) в процессе формирования культуры¹⁶³. Диалектическое отношение между Кораном как текстом, языком, культурой и реальностью возникло в конкретный момент истории. Стоило Корану появиться в арабском обществе VII в., как произошел переломный момент его формирования в качестве «исторического текста» (насс та'рйхийй)¹⁶⁴. Исторический текст, в свою очередь, в любом случае принужден стать объектом исторического мышления и толкования. По словам Абу Зайда, поэтому священный текст входит в его культурную среду, так глубоко, что он несет в себе силы, чтобы изменить ее. Он убежден, что это никоим образом не контрастирует с предположением о том, что Коран происходит от Бога, поскольку это просто указывает на выбор Бога говорить с человеком в человеческих терминах в истории и времени. Этот тезис, по мнению Абу Зайда, подтверждается самой

¹⁶¹ Ibid., 88.

¹⁶² Abu Zayd, Islam und Politik, 56.

¹⁶³ Там же. С. 178.

¹⁶⁴ Abu Zayd N. H. Divine Attributes in the Qur'an: Some Poetic Aspects. P. 197.

структурой Корана, которая, во-первых, написана арабским, человеческим языком, а во-вторых, повествует о событиях конкретных общин, существовавших в мекканской среде в VII в. н. э., в котором был сформирован сам Коран. Заявление о том, что Коран реагирует на потребности определенной культуры и времени, не скандально, по мнению Абу Зайда, а просто правдиво. Прочитываем самого Абу Зайда: «Коран является *насс та'рйхийй ва мунтадж сакафийй* («историческим текстом и продуктом культуры»). Однако Коран не только *мунтадж сакафийй* («продукт культуры»), он также стал *мунтидж сакафийй*, производителем новой культуры. Иначе говоря, Коран появился как текст из глубины конкретной социокультурной реальности – как текст, выраженный в конкретной языковой системе. Из этого текста постепенно появилась новая культура»¹⁶⁵. Далее он добавляет: «Хотя текст и имеет Божественное происхождение, он историчен по своей природе. Соответственно, его толкование может быть только человеческим (а не Божественным)¹⁶⁶».

В «Тафсйр ал-манār», написанном Мухаммадом 'Абдо и Рашидом Ридой представлена столь важная для Абу Зайда, продолжателя дела Амина ал-Хули, идея Корана как «текста»¹⁶⁷. 'Абдо своим тафсиром развивал идею Корана как «текста», сделав, во-первых, неявный акцент на его литературной структуре, а во-вторых, сопоставив стиль Корана с интеллектуальным уровнем, характерным для арабской ментальности VII в. Таким образом, все, что в Коране выглядит иррациональным или противоречащим логике и науке, должно пониматься как отражение арабского мировидения того времени. Все аяты, связанные с суевериями, такими как сглаз и колдовство, должны быть объяснены как выражение арабских верований VII в. Более того, в качестве основы рационального объяснения всех упомянутых в Коране чудесных событий и

¹⁶⁵ Абу Зайд Н. Х. К пониманию коранического мировоззрения // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 3. М.: Медина, 2018. С. 297.

¹⁶⁶ См. Sukidi M. Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an // Die Welt des Islams. 49. 2009. P. 181–211. // Сукиди. М. Наср Хамид Абу Зайд и поиск гуманистической герменевтики Корана / Перевод с английского выполнен С.В. Казаковым. – М. Сукиди. Наср Хамид Абу Зайд и поиск гуманистической герменевтики Корана. – Исламская мысль, 2019. – 325-358. В ней автор описывает «гуманистическую герменевтику» в ранней работе Абу Зайда Мафхум ан-насс.

¹⁶⁷ Мухетдинов Д. В. Неомодернизм: опыт философского осмысления // Ислам в современном мире, 2018; 4: С. 93.

поступков в Тафсйр ал-ман̄ар появляются некоторые размышления о литературных фигурах речи (например, «аллегориях» и «метафорах»). Поэтому ‘Абдо объяснял коранические аяты, в которых ангелы спускаются с небес, чтобы сражаться плечом к плечу с мусульманами против неверных (куфф̄ар), как способ ободрения верующих. Подобные аяты должны были утешать правоверных и вести их к победе¹⁶⁸. В этом состояло первое усилие по реконтекстуализации Корана на фоне (и против) конкретного культурного бэкграунда VII в. – метод, который был разработан как, в частности, поздними египетскими, так и, шире, арабо-мусульманскими интеллектуалами в целом. Процесс реконтекстуализации привел ‘Абдо к демифологизации коранического повествования. Кроме того, он приблизился к демистификации Священного текста¹⁶⁹.

Абу Зайд так характеризует кораническую экзегезу ‘Абдо: «Идея, которую подчеркивала кораническая экзегеза ‘Абдо, заключалась в том, что Коран в основе своей отражает менталитет арабов-язычников VII в. Впоследствии за ее разработку взялись Таха Хусейн, Амин ал-Хули и Ахмад Халафалла (все они были связаны с Национальным университетом), развивавшие ее до тех пор, пока она не совершила фундаментальный разрыв с традиционной и давно утвержденной концепцией природы Корана в качестве слова Бога, с одной стороны, и человеческого текста, с другой»¹⁷⁰. Далее Абу Зайд акцентирует внимание на связи мысли ‘Абдо с мутазилитской идеей «сотворенности Корана» (халк ал-Кур’ан) и также выражает сомнения относительно того, изменил ли образ мышления ‘Абдо относительно этого аспекта или же изменения в его работу внес Раашид Рида при редакции текста «Рис̄алат ат-тавхй̄д» (Трактат о единобожии)¹⁷¹: «Здесь важно упомянуть о той нерешительности, которую в

¹⁶⁸ ‘Абдо М. Ал-а‘м̄ал ал-к̄амила ли ал-им̄ам Мухаммад ‘Абдо. В 5 т. Бейрут, 1972. С. 506–511.

¹⁶⁹ Abu Zayd N. H. Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. – P. 32. В ИД «Медина» готовится к печати перевод данной работы.

¹⁷⁰ Abu Zayd N. H. Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. – P. 53.

¹⁷¹ ‘Абдо М. Рис̄алат ат-тавхй̄д. Каир, 1977. Абдо, Мухаммад. Трактат о единобожии / пер. и отв. ред. Ф.О. Нофал; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова; Московский исламский ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. – Серия: «Возрождение и обновление». – М.: ИД «Медина», 2021. – 268 с.

своем богословском трактате Рисāлат ат-тавхїд продемонстрировал ‘Абдо при принятии рациональной мутазилитской идеи сотворенности Корана. Выбор ‘Абдо остался неясным: в первом издании его книги (1897) он принимал учение му‘тазилитов, но во втором издании, опубликованном в «ал-Манаре», он перешел к аш‘аритскому различию между «вечным» аспектом Божьего слова и его тварной манифестацией в рамках нашего человеческого акта «произнесения». Неясно, раскрывает ли данная перемена изменения в образе мышления ‘Абдо или же все текстуальные изменения были сделаны рукой Рашида Риды¹⁷²»¹⁷³.

Исходя из слов Абу Зайда складывается впечатление, что идею о «текстуальности Корана» он взял у Мухаммада ‘Абдо, но Абу Зайд выделяет имя Амина ал-Хули (1895–1966 гг.) как человека, ставшего для него примером для подражания. Он пишет: «Однако примером для подражания мне служил не Мухаммад ‘Абдо и не Таха Хусейн (ум. 1973), а человек, который сочетал в себе черты обоих этих ученых. Амин ал-Хули был непревзойденным мастером литературоведческого подхода к Корану»¹⁷⁴. Абу Зайда упоминает также упоминает его среди тех, кто повлиял на его образ мысли: «Множество писателей и мыслителей повлияли на мой образ мысли. Здесь я назову лишь наиболее авторитетные имена: покинувшего наш мир известного писателя и нобелевского лауреата Нагиба Махфуза (ум. 2006), Тахи Хусейна, Амина ал-Хули и Сайида Кутба (казнен в 1966)»¹⁷⁵.

Амин ал-Хули рассматривал Коран прежде всего как литературный текст (насс ‘адāбийй) и величайшую книгу на арабском языке, «признанную всеми арабами, независимо от их различий... христианин, язычник, материалист, нерелигиозный или мусульманин»¹⁷⁶. Эта так называемая литературная

¹⁷² ‘Абдо М. Трактат о единобожии. – М.: ИД «Медина», 2021. – С. 34, 66.

¹⁷³ Abu Zayd N. H. Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. – P. 32.

¹⁷⁴ Абу Зайд Н. Х. К пониманию коранического мировоззрения // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 3. М.: Медина, 2018. С. 252.

¹⁷⁵ Там же.

¹⁷⁶ Amīn al-Khūlī, Manāhij tajdīd fī l-naḥw wa-l-balāgha wa-l-tafsīr wa-l-adab, «Methods for innovation in grammar, rhetoric, exegesis, and literature», Cairo 1961, 303.

интерпретация (тафсир адабий) Корана уже вызвала бурю негодования среди более традиционных ученых в 1940-х годах, как внутри, так и за пределами ал-Азхара¹⁷⁷. Абу Зайд же считает Коран языковым текстом (насс лугавийй). Таков интеллектуальный ответ Абу Зайда на призыв ал-Хули к изучению Корана (истиджāба ли-д-да‘ват аш-Шейх Амйн ал-Хўлї)¹⁷⁸. Абу Зайд стремился изучать Коран как «языковой текст» в ответ на его изучение ал-Хули как «величайшей арабской книги и наиболее влиятельного литературного произведения на арабском» (китāб ал-‘арабиййа ал-акбар ва ‘асарухā ал-‘ādāбийй ал-‘āзам)¹⁷⁹. Все это показывает, насколько близка была Абу Зайду концепция Корана как текста арабского языка.

М. Сукиди, исследователь творчества Абу Зайда, пишет о интеллектуальной связи двух египетских мыслителей следующее: «Будучи наследником интеллектуальной традиции ал-Хули, Абу Зайд демонстрирует интерес к проблеме языка. Его герменевтическая дефиниция языка также отличается гуманизмом, поскольку Абу Зайд считает арабский человеческим языком откровения. Коран предназначен для чтения вслух на арабском – как «арабский Коран». Иными словами, воплощение Корана на арабском связано с его человеческим характером, поскольку появление языка есть результат человеческого изобретения и договора. Ал-Хули требовал от толкователя полного осознания «арабскости» Корана¹⁸⁰. Мысль Абу Зайда в этом отношении схожа. Он просит толкователя брать в расчет «человечность (человеческий характер) религиозных текстов» (башарийат ан-нусўс ад-дїниййа) и в особенности Корана¹⁸¹»¹⁸².

¹⁷⁷ Wild, Stefan. ‘Abū Zayd, Naṣr Ḥamid’. In *Encyclopaedia of Islam*, THREE, edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, and Everett Rowson. Accessed December 19, 2021. doi: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26885.

¹⁷⁸ Абў Зайд Н.Х. Мафхўм ан-насс. С. 19.

¹⁷⁹ Там же. С. 9 и далее; ал- Хўлї А. Манāхидж тадждїд фї-н-нахв ва-л-балāга ва-т-тафсїр ва-л-ādāб. Каир: Ал-хай’а ал-мисриййа ал-‘āмма ли-л-китāб, 1995. С. 29.

¹⁸⁰ Ал- Хўлї А. Манāхидж тадждїд фї-н-нахв ва-л-балāга ва-т-тафсїр ва-л-ādāб. С. 229 и далее.

¹⁸¹ Абў Зайд Н.Х. Накд ал-хитāб ад-дїнийй. С. 206.

¹⁸² М. Сукиди. Наср Хамид Абу Зайд и поиск гуманистической герменевтики Корана. – Перевод с английского выполнен С. В. Казаковым. – Исламская мысль, 2019. – С. 354.

Необходимо также сказать о двух измерениях Священного Текста в мысли Абу Зайда. Эти два измерения, соответственно, касаются области универсального и конкретного. Здесь мы можем заметить, что Абу Зайд рассматривает коранический текст как посредника на двух уровнях:

Первое, универсальное (или вертикальное), касается Слова Божьего в моменте и форме, в которой оно спустилось на Пророка. Что касается этого уровня, Абу Зайд приостанавливает свои аналитические исследования, потому что, по его мнению, нет разногласий относительно того, что Бог не может быть изучен с научной точки зрения. Однако Абу Зайда интересует другой уровень, на котором проявляется божественное слово, особый (или горизонтальный) уровень, который имеет типично человеческую природу, учитывая, что, по его словам, тот, кто слушает [божественное слово], является человеком, выбранный язык – это человеческий язык, и он адресован слушателям¹⁸³.

Вопреки распространенным устремлениям рассмотреть откровение как односторонний процесс, Абу Зайд, который испытал влияние русского семиолога Юрия Лотмана, описывает гуманистически окрашенную герменевтику откровения как «акт коммуникации» (‘амалийат иттисāl) между его отправителем (мурсил) и получателем (мустакбил) посредством особого кода, шифра (шифра хāсса) или системы знаков, знанием которой обладают обе стороны. В этой связи Абу Зайд рассматривает термин вахй через призму трех видов коммуникации.

Первый вид связан с трактовкой Абу Зайдом вахй в качестве акта коммуникации (‘амалийат иттисāl) двух сторон (тарафайн: мурсил-отправитель и мустакбил-получатель), который содержит скрытую и непостижимую информацию (и‘лāман хафийан сиррийан)¹⁸⁴. Такой способ интерпретации позволяет Абу Зайду рассмотреть феномен вахй как в доисламской поэзии, так и в самом Коране. Мыслитель приводит стихи поэта Алкамы ал-Фахла, которые были упомянуты при лингвистическом разборе вахй в первой главе настоящей

¹⁸³ Ibidem, С. 97.

¹⁸⁴ Абӯ Зайд Н. Х. Мафхӯм ан-насс. С. 32 и далее.

работы, в качестве примера вахй в доисламской поэзии: «Он обращается к ней (йūхй илайхā) криком страуса и гоготаньем, подобно тому, как греки в замках говорят на своем странном и непонятном наречии»¹⁸⁵. Согласно Абу Зайду, смысл слова йūхй, глагольной формы вахй, отсылает к акту коммуникации (‘амалийат иттисāl) между двумя субъектами (самцом и самкой страуса), которые общаются посредством особой системы знаков (лексемы инкād и накнака выступают в качестве шифра хāсса)¹⁸⁶. Метафора уподобляет их грекам, которые общаются на их собственном непонятном наречии (ратана буквально означает «говорить на непонятном языке»)¹⁸⁷. Суть информации не понимает никто, кроме двух субъектов, задействованных в акте коммуникации.

Схожим Абу Зайду видится и концепт вахй, каким он представлен в Коране, который, в свою очередь, также является выражением межчеловеческих отношений. Акторов здесь также двое – Закария и его народ, общаются же они при помощи знаков¹⁸⁸. Приведем этот аят: «Закария вышел из молельни к своему народу и знаками дал понять [людям]: “Воздавайте хвалу по утрам и перед закатом!”» (19:11). Лишенный дара речи на три дня, он обращается к своему народу при помощи загадочных знаков (рамзан), смысл которых ясен только посылающему их и получателю (3:41).

Поскольку до появления и возвышения ислама мир людей (‘āлам ал-башар) и мир джиннов (‘āлам ал-джинн) были тесно связаны друг с другом, арабы считают, что коммуникация между людьми и джиннами могла быть вполне возможна¹⁸⁹. Поэт (шā‘ир) или прорицатель (кāхин) того времени обладал особой способностью, позволявшей ему контактировать с джиннами. Для иллюстрации своих тезисов Абу Зайд обращается к творчеству великого доисламского поэта Маймуна ибн Кайса ал-‘Аши (570–625 гг.), который особым образом контактировал со своим джинном по имени Мишал. У ал-‘Аши поэзия как

¹⁸⁵ Там же. С. 32

¹⁸⁶ Там же.

¹⁸⁷ Wehr H. Arabic- English Dictionary: The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic. Cowan J. M. (ed.). Ithaca, New York: Spoken Language Services Inc., 1976. P. 345.

¹⁸⁸ Абу Зайд Н. Х. Мафхум ан-насс. С. 32.

¹⁸⁹ Абу Зайд Н. Х. Мафхум ан-насс. С. 32.

таковая начинается с описания того, как джинн Мишал дарует поэту слово (ал-кавл), пробуждая в нем способность говорить. Все это вполне однозначно подтверждает правомерность внесения в термин вахй также и акта коммуникации человека с джинном. Сокровенные личные отношения дружбы двух сторон (шарйкан фймā байнанā мин хавāда) демонстрируют высокую степень качества коммуникации в процессе общения: джинн Мишал становится для поэта сверхъестественным вдохновителем¹⁹⁰.

Толкование вахй как акта коммуникации человека с джинном является для Абу Зайда одним из способов подчеркнуть наличие культурного основания откровения в исламе. Не имея предпосылок в доисламской культуре, арабы столкнулись бы с большими трудностями в восприятии исламского феномена откровения. В сущности, заявляет Абу Зайд, у арабов не возникло никаких возражений по поводу феномена коранического откровения как такового (нузӯл ал-Кур'āн). Скорее, существовавшие возражения были направлены против содержания откровения (мадмӯн калām ал-вахй) или же личности его получателя¹⁹¹. Нет ничего удивительного в том, что мекканцы часто сравнивали недавно появившиеся откровенные тексты с текстами, уже существовавшими в арабской культуре (поэзией и прорицанием).

Третий тип – ал-вахй би-л-Кур'āн – представляет собой акт коммуникации Бога с людьми (ал-башар) тремя различными способами: «Посредством вдохновения, или через завесу, или же Он направляет посланника, который с Его позволения раскрывает то, что Он желает» (42:51). Разбирая этот вопрос, Абу Зайд выделяет в Коране три способа откровения.

1) вахй понимается как вдохновение (ал-илхām), подобное тому, которое испытала мать Мусы (28:7). Понятие вахй в данном случае означает «речь без слов» (калām бидӯн кавл) или «зашифрованная беззвучная речь» (калām би шифра гайр савтиййа)¹⁹².

¹⁹⁰ Там же. С. 34

¹⁹¹ Там же.

¹⁹² Абу Зайд Н. Х. Мафхӯм ан-насс. С. 41.

2) вахй как способ говорить «через завесу». Чаще всего это отсылает к вербальной коммуникации и разговору Бога с Мусой на горе Синай. Коран упоминает данный случай следующим образом: «И Аллах вел беседу с Мусой напрямую» (4:164). Моисей хочет увидеть Бога и просит Его: «Господи! Покажи [Себя] мне, чтобы я взглянул на Тебя». В Коране ответ Бога описывается таким образом: «“Ты [никак] не увидишь Меня, но взгляни на гору. Если она удержится на своем месте, то ты увидишь Меня”. Когда же Господь явил Себя горе, Он превратил ее в прах, и Муса упал без сознания. Придя в себя, он сказал: “Пречист Ты! Я раскаиваюсь перед Тобой, и я – первый из верующих”» (7:143). Если первый тип вахй указывает на «речь без слов», то прямое обращение Бога к Моисею, по убеждению Абу Зайда, представляет собой «речь посредством языка» (калām би луга). Именно благодаря этому аспекту Моисей с легкостью понял сказанное Богом¹⁹³.

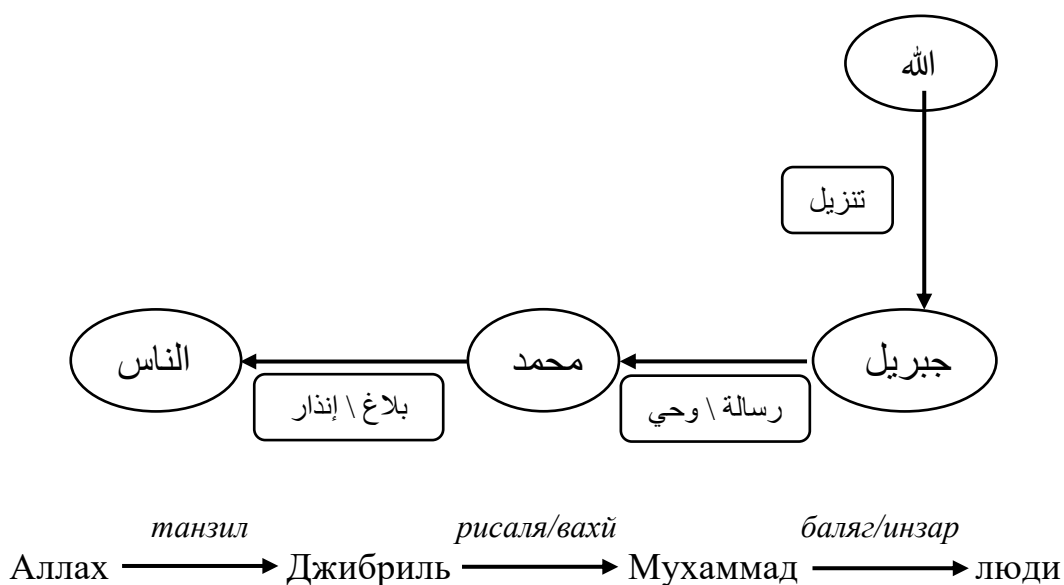
3) третий вид вахй – вербальная коммуникация посредством посланника (расул). Этим каналом и передавалось кораническое откровение: Бог послал Пророку Своего вестника для передачи сообщения человеку и человечеству в целом. Этим каналом и передавалось кораническое откровение: Бог послал Пророку Своего вестника для передачи сообщения человеку и человечеству в целом.

В данном случае отправной точкой для Абу Зайда служит творческое теоретическое размышление о Коране как тексте (насс), который может быть проанализирован в соответствии с научными принципами, применяемыми в анализе любого другого текста. Здесь он следует по пути, который был намечен выдающимся русским лингвистом Романом Якобсоном¹⁹⁴. Будучи текстом,

¹⁹³ Там же.

¹⁹⁴ Абу Зайд явно испытал влияние выдающегося русского лингвиста Романа Якобсона (1896–1982 гг.). Вне всяких сомнений, он был знаком с теорией Якобсона о шести структурных элементах любого вербального акта коммуникации: адресанте, адресате, сообщении, коде, контексте и контакте. Для Якобсона акт коммуникации начинается с адресанта, отправляющего сообщение адресату. Информация, содержащаяся в сообщении, должна быть передана при помощи знаковой системы, называемой кодом, с которой ознакомлены и адресант (кодировщик), и адресат (декодировщик). Все это происходит в специфическом контексте. В процессе передачи информации наличествует также некий способ передачи информации, называемый контактом. Контакт соединяет адресанта и адресата. Jakobson R. Closing Statement: Linguistics and Poetics // Sebeok T. A. (ed.). *Style in Language*. New York and London: The Technology Press of MIT and John Wiley and Sons Inc., 1960. P. 353.

Коран [в аспекте его откровения, вахй] сам характеризует себя как послание (рисāла), отправленное адресантом (мурсилом как отправителем) адресату (мустакбилу как получателю) в определенном контексте (ал-вāки‘). В процессе передачи послания содержащаяся в нем информация (ал-и‘лām) должна сообщаться при помощи кода (шифра) или языковой системы (низām лугавй), которую понимают и отправитель, и получатель. Этот процесс, который, кроме того, сам и является каналом передачи сообщения, именуется связью (‘алāкат итгисāl)¹⁹⁵. Тем самым Абу Зайд предлагает следующую схему¹⁹⁶ своего понимания того, что мы называем гуманистической герменевтикой откровения в Коране:



Данная схема демонстрирует, каким образом Абу Зайд расширяет откровение до «четырёхстороннего отношения»¹⁹⁷: Бога как источника откровения, ангела Джибрила как посредника, Мухаммада как получателя послания (рисала) от Бога и людей как конечных адресатов откровения. Связь

¹⁹⁵ Описываемая здесь практика теоретизирования Корана как текста и его функции как коммуникативной модели является сокращённым изложением теории Абу Зайда. Абу Зайд Н.Х. Мафхум ан-насс. С. 24, 31–57.

¹⁹⁶ Там же. С. 57.

¹⁹⁷ Схема выше происходит из личного и интеллектуального взаимодействия с японским лингвистом и исследователем Корана Тосихико Идзуцу. Это взаимодействие имело место в период, когда Абу Зайд преподавал в качестве приглашённого профессора на кафедре арабского языка Университета иностранных языков в Осаке. Сразу после этого он пишет «Мафхум ан-насс...» (1990) и вызвавшую наиболее ожесточённую полемику книгу «Накд ал-хитāб ад-дйнийй» (1992). Вдобавок к предыдущим ссылкам на работы русских семиологов Лотмана и Якобсона, Абу Зайд также обращается к концепту «четырёхстороннего отношения» Идзуцу, который сильно повлиял на его идеи. Abu Zayd N. H., Nelson E. R. Voice of an Exile. P. 103; Абу Зайд Н.Х. Мафхум ан-насс. С. 57; Izutsu T. God and Man in the Qur'an. P. 177.

Бога с Джибрилем представляет собой вертикальная линия, которая отражает значение танзйла как процесса «ниспослания» Богом (сверху) Джибрилу (вниз). Что касается того, каким образом происходила передача послания Джибрилем Пророку, то Абу Зайд приводит два мнения на этот счет: согласно первому мнению, Пророк отринул человеческое обличье (ас-сӯрат ал-башариййа) и принял ангелоподобный облик (сӯрат ал-малакиййа), чтобы получить божественное послание¹⁹⁸. В этом случае коммуникация не подразумевает языкового контакта, поскольку используется «речевой шифр» (рамз мин ал-калām), который полностью меняет акустическое восприятие Пророка. Он слышит звук, «подобный звону колокола». Согласно другому мнению, Джибриль лишал себя формы ангела и принимал человеческий облик для того, чтобы передать божественное послание Пророку¹⁹⁹.

Из всего описанного выше мы приходим к заключению, что концепция откровения Абу Зайда определяется его пониманием оного в качестве «четырёхстороннего отношения»: Бог => Джибриль => Мухаммад => люди. Этого достаточно для заявления о том, что ни Джибриль, ни Мухаммад не могут считаться окончательными адресатами откровения. Поскольку Мухаммад – лишь первый его адресат (ал-мухāтаб ал-авваль), становится очевидным, что герменевтика Абу Зайда носит гуманистический характер, ведь он считает конечными адресатами откровения человека в частности (ан-нās) и человечество как таковое (ан-нās джамй‘ан)²⁰⁰. Откровение как целостный процесс коммуникации на своем последнем этапе включает множество адресатов (мухāтабӯн), куда входят: «люди» (ан-нās), «сыны Адама» (банй Āдам), «верующие» (ал-лязйна āманӯ), «люди Писания» (‘ахль ал-китāб) и другие адресаты, упомянутые в Коране²⁰¹.

Напомним, что в отношении Бога как отправителя послания у Абу Зайда не возникает никаких вопросов. Скорее, мыслителя в первую очередь

¹⁹⁸ Абу Зайд Н.Х. Мафхӯм ан-насс. С. 46.

¹⁹⁹ Там же.

²⁰⁰ Абу Зайд Н.Х. Мафхӯм ан-насс. С. 57.

²⁰¹ Там же.

интересуют вопросы о том, как и что было ниспослано в мир людей. Наш же интерес заключается в том, чтобы объяснить, почему Абу Зайд использует термин танзйль в отношении первого этапа процесса откровения. Данную схему можно осмыслить, начав рассуждение с рассмотрения глагольного корня этого слова, который происходит от глагола «наззала» – «заставить снизойти», «ниспослать»²⁰². Из обращения к этой этимологии становится ясно, что использование термина танзйль позволяет Абу Зайду утвердить концепт «нисхождения» и «ниспослания» в отношении процесса откровения. Танзйль – это специально выбранный термин, и его выражением служит вертикальная линия. Феномен откровения начинается с Бога (свыше), ниспославшего (вниз, на нижний план бытия) ангела Джибриля в качестве посредника или связующего звена (‘алāкат иттисāl) в ходе общего процесса «ниспослания» (танзйль) Его божественной вести Пророку (вниз), выступающему в качестве получателя (мустакбил) или адресата (мухāтаб). Вот как этот момент отмечает Коран: «Мы ниспослали [Коран] с истиной, и он сошел с истиной» (17:105).

Другим важным аспектом мысли Абу Зайда, который, кроме того, убедительно свидетельствует о ее эволюции и ее сущности как незавершенной мысли, касается диалогического измерения Корана. Если в книге «Ислам и история» египетский мыслитель рассматривал Коран как текст, основывая свои размышления на предпосылке, что Коран полностью соответствует этому определению, то в более позднем эссе²⁰³ он изменил свой курс и начал поддерживать необходимость перехода от текстовой концепции к диалогическому и дискурсивному измерению. По мнению египетского мыслителя, только рассматривая Коран как дискурс, мы можем по-настоящему понять его, избегая тем самым идеологических и политических манипуляций, которые характеризовали большую часть мусульманской истории.

Таким образом, согласно Абу Зайду, по своим истокам Коран появился как прогрессивное откровение, вдохновленное Богом и переданное одним человеком

²⁰² Wehr H. Arabic- English Dictionary. P. 956.

²⁰³ N.H. Abu Zayd, Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics. Utrecht: Humanistics University Press, 2004.

своим последователям, которые, в свою очередь, должны были передать его своим последователям. Это прогрессивное откровение, которое происходило в течение более 20 лет, медленно проявлялось как сборник дискурсов, о которых сообщал Мухаммад и которые иногда состояли из общих увещеваний, в то время как в других случаях они отвечали на конкретные вопросы, заданные сначала мекканской общиной, а затем мединской. Затем этот сборник дискурсов перешел в единый дискурс, теперь известный как текст Корана, части которого были сгруппированы и организованы после кончины Пророка в определенном порядке, не основанном на хронологии ниспослания. По словам Абу Зайда, этот подход превращает текст мусульманской общины по преимуществу в набор правовых норм. По его мнению, считать те же самые нормы действительными четырнадцать веков спустя и в совершенно другом историческом и культурном контексте, непременно приносит ущерб мусульманскому обществу. Здесь уместно процитировать самого Абу Зайда: «Недостаточно ссылаться на современную герменевтику с целью оправдать историчность и, следовательно, относительность всех типов понимания [...] Эти дефектные подходы вызывают герменевтику, которая является либо полемической, либо апологетической. Другими словами, отношение к Корану как к тексту и только к тексту всегда порождает тоталитарные или авторитарные интерпретации, которые разделяют притворство способности достичь абсолютной истины. Любой новый подход к Корану (как с академической точки зрения, так и с точки зрения повседневного взаимодействия с Текстом), который не начинается с пересмотра его основной природы как живого, учитывая, что это «дискурс», не сможет произвести демократическую интерпретацию»²⁰⁴.

Вызов Абу Зайда и намерение, которое пронизывает все его работы, заключаются в попытке продемонстрировать несовместимость ислама с потребностями современности и возможности с помощью критического подхода привести всю исламскую юриспруденцию в соответствие с принципами

²⁰⁴ N.H. Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Utrecht: Humanistics University Press, 2004. P. 147.

демократических и либеральных конституций. У Абу Зайда, как и у других известных мусульманских мыслителей, которые предшествовали ему, существует привязанность к традиции вместе с желанием, чтобы эта традиция могла положительно отреагировать на наше время. Принятие демократии и либеральной мысли для Абу Зайда, 'Абдо, Аркуна и многих других не означает предательство своей арабской и мусульманской идентичности. Таким образом, мысль Абу Зайда можно рассматривать как попытку построить диалог между различными культурами, уважая при этом их взаимную идентичность, которая отличается и остается другой. Одной из главных причин, по которой необходимо пересмотреть природу Корана, Абу Зайд видит в следующем: «Коран возник в среде обществ традиционного уклада, что отражено во многих его характерных чертах. Сегодня же люди Европы, Ближнего Востока и многих других исламских обществ живут в модернизированной или модернизирующейся среде, существенно иной по отношению к тому контексту, в котором был создан Коран. Современные общества отличаются разнообразием взглядов, идентичностей и интересов»²⁰⁵.

Завершить данную главу хотелось бы словами самого Абу Зайда: «Моя деятельность как ученого ислама подпадает под знак скрупулезного исследования элементов новизны, введенных Кораном, всех способов существования и действий, которых не существовало до того, как Мухаммад получил Откровение. [...] Я твердо верю, что те, кто считает, что все, что включено в Коран, является обязательным и должно следовать букве и с духом послушания, идут против Слова Божьего»²⁰⁶.

²⁰⁵ Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought. A critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

²⁰⁶ N.H. Abu Zayd, *Testo Sacro e libertà*, Marsilio Editori, при участии DIALOGUE SON CIVILIZATION, Reset., 2012, P. 93. Holy Text and freedom P. 33.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотрим результаты исследования, целью которого являлось: сфокусировать внимание на проблеме откровения в исторической перспективе; провести лингвистический анализ понятия «вахй»; рассмотреть традиционный взгляд на понятие «вахй»; рассмотреть хадисы, связанные с началом откровения (вахй); эксплицировать взгляд Фазлур Рахмана на «вахй» и онтологический статус Корана; эксплицировать взгляд Н. Х. Абу Зайда на «вахй» и онтологический статус Корана.

В нашей работе мы представили взгляд на откровение (вахй) с разных точек зрения: с точки зрения хадисов, историков, классических теологов ислама, а также взгляд исламских мыслителей-неомодернистов. Также провели лингвистический и общекоранический анализ термина «вахй».

Мы продемонстрировали, что вахй, согласно традиции, по своей форме и значению, исходит от Бога через Джибрила к Пророку, применимому в любое время и в любом месте. Следовательно, форма и значение не могут быть разделены. С другой стороны, Фазлур Рахман и Наср Хамид Абу Зайд считают, что только то значение, которое исходит непосредственно от Бога через Дух к сердцу Пророка, применимо в любое время и в любом месте. Форма создана человеком и применяется ко времени, к которому она относится, отражает социальное, культурное и правовое восприятие того времени и является продуктом того времени.

Разница между традиционалистами и неомодернистами в основном методологическая. Разногласия возникают из-за того, что традиция рассматривает вопрос о вахй теологически, основываясь на двух авторитетных источниках, Коране и Сунне, в то время как неомодернисты используют методы социальных наук в качестве исторической критики. Согласно традиции, вахй можно понять исключительно через накл (письменную традицию), поскольку это не входит в сферу восприятия или рамки разума, а методы социальных наук не могут быть применены к таким метафизическим предметам, как вахй. Ф.

Рахман и Н.Х. Абу Зайд, с другой стороны, считают, что исламское учение должно быть рассмотрено исторически критически, и весь Коран должен быть источником вдохновения для нового исламского мышления.

Вопреки традиции, Рахман считает, что работа по пониманию ислама еще не завершена. Он предложил всеобъемлющую и систематическую методологию понимания вахй, которой, по его мнению, не хватало после смерти Пророка. Он полагал, что исламские принципы особым и уникальным образом были разработаны для создания справедливого и стабильного общества и, таким образом, станут спасением человека в то время, когда как западный, так и исламский мир находятся в политическом и моральном хаосе. Это требует новой методологии, четко проводящей различие между основными принципами ислама и историческими обстоятельствами, при которых они были воплощены.

Анализируя феномен откровения в историческом, контекстуальном и гуманистическом аспекте, Фазлур Рахман разработал своеобразное учение о природе Корана. По его мнению, сущность Корана как нечто целостное и божественное превосходит историю. Однако известный нам текст является историческим развертыванием откровения, поэтому его языковое оформление, тематика, структура и хронология тесно связаны с фигурой Пророка, его общиной и более широкой культурной парадигмой Аравии VII в. н. э. Коран, согласно Рахману, является Словом Божьим, но в то же время и словом Пророка. Поэтому его контекстуальный аспект должен обязательно учитываться в герменевтическом процессе²⁰⁷.

В нашей работе мы также попытались продемонстрировать, что мысль Абу Зайда изменялась по мере его знакомства с различными концепциями: от Тосихико Идзуцу до Юрия Лотмана и Романа Якобсона. Там, например, он изменил свое отношение к Корану как к тексту, на отношение к Корану как к дискурсам. Также он развил свою концепцию «трехступенчатой коммуникации» до «четырёхступенчатой», конечным адресатом которой является человек.

²⁰⁷ Мухетдинов Д.В. ИСЛАМСКОЕ ОБНОВЛЕНЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI ВЕКА: ИДЕИ И ПЕРСПЕКТИВЫ. – диссертация на соискание учёной степени доктора теологии. – СПб., 2019. – С. 93.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Литература на русском языке

1. Абу Зайд Н. Мафхӯм ан-насс. Дирāсат фй'улӯм ал-Кур'āн. – Дар ал-Байда', 2014. – 328 с.
2. Абу Зайд Н. Х. Коран как процесс коммуникации между богом и человеком // Исламская мысль: традиция и современность: религиозно-философский ежегодник. – Вып. 4. – М., 2019. – С. 293–324.
3. Абу Зайд Н.Х. К пониманию коранического мировоззрения: автобиографическое размышление / Н.Х. Абу Зайд // Исламская мысль: традиция и современность: религиозно-философский ежегодник. – Вып. 3. – М., 2018. – С. 245–302.
4. Бородай С. Ю. Исламский неомодернизм: критический взгляд // Ислам в современном мире. 2021; 1: 101–124;
5. И. Муса. Фазлур Рахман: жизнь и учение (Moosa E. Introduction // Rahman F. Revival and Reform in Islam. Oxford: Oneworld Publications, 2000. Pp. 1–29.) // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2 = Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religio-philosophical Yearbook. № 2 // – М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2017. – С. 64-97.
6. Ибн Хишам. Жизнеописание Пророка Мухаммада, рассказанное со слов аль Баккай, со слов Ибн Исхака аль Мутталиба (первая половина VIII века) / Перевод с арабского Н. А. Гайнуллина. – М.: Умма, 2007. – 656 с.
7. Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 315 с.: ил.
8. Исламский энциклопедический словарь / А. Али-заде. – М. Ансар, 2007. – 400 с.
9. Камаев А. А. Наср Хамид Абу Зайд: жизненный путь и основные взгляды. Ислам в современном мире. 2019;15(2):71-86.
10. Коран. Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. Под редакцией В.И. Беляева [Предисловия В.И. Беляева и П.А. Грязневича]. Изд. 2-е. М. Главная

редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. 727 с., ил.

11. Кулиев, Э. Р., Муртазин М. Ф. Корановедение: учебное пособие / Под общей ред. М.Ф. Муртазина. – М.: Агентство печати «Столица», 2011. – 528 с.

12. МУСА И. ФАЗЛУР РАХМАН: ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ (Moosa E. Introduction // Rahman F. Revival and Reform in Islam. Oxford: Oneworld Publications, 2000. Pp. 1–29.) // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2 = Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religio-philosophical Yearbook. № 2 // – М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2017. – С. 64-97.

13. Мухаммад Са’ид Рамадан аль-Буты. Понимание Жизни Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, с кратким очерком истории праведных халифов – Казань: «Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие, 2020. – 536 с.

14. Мухетдинов Д. В. Гуманистическая коранистика Фазлура Рахмана. Ислам в современном мире. 2020. Т. 16 № 2. С. 57-68.

15. Мухетдинов Д. В. Исламский неомодернизм: эскиз обновленческой программы // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 2. С. 48–70.

16. Мухетдинов Д. В. Исламское обновленческое движение конца XX – Начала XXI века: идеи и перспективы. – диссертация на соискание учёной степени доктора теологии. – СПб., 2019. – 427 с.

17. Мухетдинов Д. В. Неомодернизм: опыт философского осмысления // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 4. С. 83–95.

18. Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. – Москва: ИД «Медина», 2015. – 1888 с.

19. Сукиди М. Наср Хамид Абу Зайд и поиск гуманистической герменевтики Корана // Исламская мысль: традиция и современность: религиозно-философский ежегодник. – Вып. 4. – М., 2019. – С. 325–358.

20. Фазлур Рахман. Ислам и современность // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2 = Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religio-philosophical Yearbook. № 2 // – М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2017. – С. 202-243.

Литература на восточных языках

21. Ибн Исхак. Сира. С. 121-122, URL: <https://shamela.ws/book/9862/115#p3>
22. Ибн Касир. Ал-Бида'йа ва ан-нихайа, Т. 4. URL: <https://shamela.ws/book/4445/1716#p4>
23. Ибн Хишам. Сира ан-набавиййа, Дар ас-сахаба ли-т-турас, Танга. – 2007. – Т. 1.
24. Ас-Суюти. ал-Иткан фи 'улюм ал-Ку'ран. – 2008, С. 101.
25. Ibn Manzūr, Lisān al-'Arab, URL: <http://arabiclexicon.hawramani.com/?p=7119&book=3#87240c>
26. Al-Khalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī, Kitāb al-'Ain, URL: <http://arabiclexicon.hawramani.com/?p=7119&book=5#1b5a31>

Литература на европейских языках

27. Abu Zayd N. Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics. – Amsterdam: Humanistics University Press, 2004. – 65 p.
28. Abu Zayd N. The Qur'an: God and Man in Communication. – Leiden University, 2000. – 27 p.
29. Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought. A critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
30. Badawi, Elsaid M., and Abdel Haleem, Muhammad. “و/ح/ي W-ḥ-y”. In Dictionary of Qur'anic Usage, edited by Elsaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem. Accessed December 20, 2021. doi: http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_dqu_SIM_001853
31. Why. The Quranic Arabic Corpus, URL: <https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?root=wHy>
32. Madigan D.A., Revelation and Inspiration // Encyclopaedia of the Qur'ān. – Leiden : E. J. Brill, 2004. – Vol. IV (P–Sh). – 437-448 pp.
33. Galip Kiran. En undersøgelse af Wahy (Åbenbaring) begrebet med hovedfokus på den moderne historisk-kritiske tilgang, repræsenteret af Fazlurrahman // University of Copenhagen. – Copenhagen: 2010. – 34 p. To link to this article: academia.edu/12101908/En_undersøgelse_af_Wahy_Åbenbaring_begrebet_med_hov

[edfokus på den moderne historisk kritiske tilgang repræsenteret af Fazlurrahman](#)

34. Kermani N. Offenbarung als Kommunikation: Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zayds Mafhum an-nass, European University Studies, Series 27, Asian and African Studies, vol. 58 (Frankfurt: Peter Lang, 1996). Pp. 155.

35. Kusmana Kusmana. Some Implications of Hermeneutical Readings for the Study of the Qur'an // Journal of Qur'an and Hadith Studies. Vol. 2, No. 2 (January-June 2013). – 267-288 pp.

36. Maria Elena Gottarelli. Western interpretation and Qur'anic Hermeneutics in the thought of N.H. Abu Zayd // Università Cattolica del Sacro Cuore Department of Letters and Philosophy. – Milan: 2014. – 70 p.

37. Massimo Campanini, Qur'anic Hermeneutics and Political Hegemony: Reformation of Islamic Thought // Università di Napoli l'Orientale Naples. – Italy: The Muslim World, 2009. – Vol. 99, issue 1. 124-133 pp. URL: <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2009.01257.x>

38. Oddbjørn Leirvik. Wahy and tanzil, Studia Theologica - Nordic Journal of Theology, 2015. – 69:2, 101-125 pp. To link to this article: <http://dx.doi.org/10.1080/0039338X.2015.1081617>

39. Rahman F. Muhammad and the Qur'an // Lacocque A. (ed.). Commitment and Commemoration: Jews, Christians and Muslims in Dialogue. – Chicago: Exploration Press, 1994. – 151 p.

40. Rahman F. Major Themes of the Qur'an. Chicago, Bibliotheca Islamica, 1980, 1989; 2nd ed., Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1994; Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 1999; 2nd ed., with a new foreword by Ebrahim Moosa. USA, University of Chicago Press, 2009.

41. Rahman F. Islam. London, Holt, Rinehart and Winston, 1966.

42. REVELATION // The Quran: an Encyclopedia. Edited by Oliver Leaman. First published 2006 by Routledge. Pp. 540-543.

43. Sukidi M. Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an // Die Welt des Islams. 49. 2009. P. 181–211.

44. Izutsu T. God and Man in The Qur'an. Semantics of the Qur'anic Weltanschauung, Tokyo: Keio University, 1964; 2nd repr., Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2008. – 292 p.

45. W. Ahlwardt, The divans of the six ancient Arabic poets. Ennābiga, 'Antara, Tharafa, Zuhair, 'Alqama and Imruulqais, London 1870, repr. Osnabrück 1972.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Список работ Фазлур Рахмана²⁰⁸:

Книги:

1. Avicenna's De Anima. New York, Oxford University Press, 1959.
2. Avicenna's Psychology. New York, Oxford University Press, 1952; repr. Westport, Conn., Hyperion Press, 1981.
3. Islamic Methodology in History. Karachi, Iqbal Academy, 1965.
4. Intikhabat-i Maktubat-i Shaykh Ahmad Sirhindi; Selected Letters of Shaykh Ahmad Sirhindi. Karachi, Iqbal Academy, 1968.
5. The Philosophy of Mulla Sadra – Sadr al-Din al-Shirazi. Albany, State University of New York Press, 1975.
6. Islam. 2nd ed., Chicago, University of Chicago Press, 1979.
7. Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy. 2nd ed., Chicago, University of Chicago Press, 1979.
8. Major Themes of the Qur'an. Chicago, Bibliotheca Islamica, 1980, 1989; 2nd ed., Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1994; Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 1999; 2nd ed., with a new foreword by Ebrahim Moosa. USA, University of Chicago Press, 2009.
9. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago, University of Chicago Press, 1982; paperback edition, 1984. – 172 p.
10. Health and Medicine in the Islamic Tradition. New York, The Crossroad Publishing Company, 1987.
11. Revival And Reform In Islam. A Study of Islamic Fundamentalism. Oxford, Oneworld Publications, 2000. – 230 p.

²⁰⁸ Revival And Reform In Islam. A Study of Islamic Fundamentalism. Oxford, Oneworld Publications, 2000. – P. 210.

Статји:

12. "Approaches to Islam in Religious Studies: A Review," in *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin. Tucson, University of Arizona Press, 1985
13. "Avicenna and Orthodox Islam: An Interpretive Note on the Composition of his System," in Harry Austryn Wolfson, *Jubilee Volume on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday*, vol. 2. Jerusalem, American Academy for Jewish Research, 1965
14. "Challenge of Modern Ideas and Social Values to Muslim Society," *International Islamic Colloquium*, University of Punjab, 1957-1958, Papers. Lahore, Punjab University Press, 1960
15. "The Concept of Hadd in Islamic Law," *Islamic Studies*, 4:3 (September 1965), pp. 237-251
16. "Concepts of Sunnah, Ijtihad and Ijma in the Early Period," *Islamic Studies*, 1:1 (March 1962), pp. 5-21
17. "Controversy Over the Muslim Family Laws Ordinance," *South Asian Politics and Religion*, ed. Donald Smith. Princeton, N. J., Princeton University Press, 1966
18. "Currents of Religious Thought in Pakistan," *Islamic Studies*, 7:1 (March 1968), pp. 1-7
19. "Divine Revelation and the Prophet," *Hamdard Islamicus*, 1:2 (Fall 1978), pp. 66-72
20. "Dream, Imagination and Alam al-Mithal," *Islamic Studies*, 3:2 (June 1964), pp. 167-180; repr. in *The Dream and Human Societies*, ed. G. E. von Grunebaum and R. Caillois. Berkeley, University of California Press, 1966
21. "Economic Principles of Islam," *Islamic Studies*, 8:1 (March 1969), pp. 1-8
22. "Essence and Existence in Avicenna," *Mediaeval and Renaissance Studies*, 4 (1958), pp. 1-16
23. "Essence and Existence in Ibn Sina: The Myth and Reality," *Hamdard Islamicus*, 4:1 (Spring 1981), pp. 3-14

24. "The Eternity of the World and the Heavenly Bodies," in *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George F. Hourani. Albany, State University of New York Press, 1975
25. "Evolution of Soviet Policy Toward Muslims in Russia: 1917-1965," *Journal of the Institute for Muslim Minority Affairs*, 1:2 (1979-1980), pp. 28-46
26. "Fazlur Rahman: My Belief-in-Action," in *The Courage of Conviction*, ed. Phillip L. Berman. Santa Barbara, Dodd, Mead & Company, 1985
27. "Functional Interdependence of Law and Theology," in *Theology and Law: Second Giorgio Levi Della Vida Conference, 1969*, ed. G. E. von Grunebaum. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1971
28. "The God-World Relationship in Mulla Sadra," in *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George F. Hourani. Albany, State University of New York Press, 1975
29. "Ibn Sina," in *A History of Muslim Philosophy*, vol. 1, ed. M. M. Sharif. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1963
30. "The Ideological Experience of Pakistan," *Islam and the Modern Age*, 2:4 (November 1970), pp. 1-20
31. "The Impact of Modernity on Islam," *Islamic Studies*, 5:2 (June 1966), pp. 113-128; also in *Religious Plurality and World Community*, ed. Edward J. Jurji. Leiden, E. J. Brill, 1969
32. "Implementation of the Islamic Concept of State in the Pakistani Milieu," *Islamic Studies*, 6:3 (September 1967), pp. 205-224; Reprinted as "Islamic Concept of State," in *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, ed. John J. Donahue and John L. Esposito. New York, Oxford University Press, 1982
33. "L'Intellectus Acquistus in Alfarabi," *Giornale critico della Filosofia Italiana*, 3:7 (1953), pp. 351-357
34. "Internal Religious Developments in the Present Century Islam," *Journal of World History*, 2 (1954-1955), pp. 862-879

35. "Iqbal, the Visionary; Jinnah, the Technician; and Pakistan, the Reality," in *Iqbal, Jinnah and Pakistan: The Vision and the Reality*, ed. C. M. Naim. Syracuse, Syracuse University, 1979
36. "Iqbal's Idea of the Muslim," *Islamic Studies*, 2:4 (December 1963), pp. 439-445
37. "Islam: Challenges and Opportunities," in *Islam: Past Influence and Present Challenge*, in Honor of J% M. Watt, ed. Alford T. Welch and Pierre Cachia. Albany, State University of New York Press, 1979
38. "Islam and the Constitutional Problem of Pakistan," *Studia Islamica*, 32 (1970), pp. 275-287
39. "Islam and Health: Some Theological, Historical and Sociological Perspectives," *Hamdard Islamicus*, 5:4 (Winter 1982), pp. 75-88
40. "Islam: Legacy and Contemporary Challenge," *Islamic Studies*, 19:4 (Winter 1980), pp. 235-246; repr. in *Islam in the Contemporary World*, ed. Cyriac Pullapilly. Notre Dame, Ind., Cross Roads Books, 1980
41. "Islam and Medicine - A General Overview," *Perspectives in Biology and Medicine*, 27:4 (Summer 1984), pp. 585-597
42. "Islam in Pakistan," *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, 3:4 (1985), pp. 34-61
43. "Islam and Political Action: Politics in the Service of Religion," in *Cities of God: Faith, Politics and Pluralism in Judaism, Christianity and Islam*, ed. Nigel Biggar, Jamie S. Scott, and William Schweiker. New York, Greenwood Press, 1986
44. "Islam and the Problem of Economic Justice," *The Pakistan Economist*, 24 (August 1974), pp. 14-39
45. "Islam and the New Constitution of Pakistan," *Journal of Asian and African Studies*, 8 (1973), pp. 190-204; repr. in *Contemporary Problems of Pakistan*, ed. J. Henry Korson. Leiden, E. J. Brill, 1974
46. "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative," *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1 (1970), pp. 317-333

47. "Islamic Studies and the Future of Islam," in *Islamic Studies: A Tradition and its Problems*. Seventh Giorgio Della Vida Conference, 1979, ed. Malcolm H. Kerr. Malibu, Undena Publications, 1980
48. "Islamic Thought in the India-Pakistan Subcontinent and the Middle East," *Journal of Near Eastern Studies*, 32 (1973), pp. 194-200
49. "Islamization of Knowledge: A Response." *American Journal of Islamic Social Sciences*, 5 (1988), pp. 3-11
50. "Islam's Attitude Toward Judaism," *The Muslim World*, 72 (1982), pp. 1-13
51. "Law and Ethics in Islam," in *Ethics in Islam: Ninth Giorgio Levi Della Vida Conference*, 1983, in Honor of Fazlur Rahman, ed. R. Hovannisian. Malibu, Undena Publications, 1985
52. "Law of Rebellion in Islam," in *Islam in the Modern World: 1983 Paine Lectures in Religion*, eighth series, ed. Jill Raitt. Columbia, University of Missouri-Columbia, 1983
53. "Letter to the Editor," *The Pakistan Times*. Lahore, December 25, 1967
54. "The Message and the Messenger," in *Islam: The Religious and Political Life of a World Community*, ed. Marjorie Kelly. New York, Praeger Publications, 1984
55. "Mir Damad's Concept of Huduth Dahri: A Contribution to the Study of the God-World Relationship Theories in Safavid Iran," *Journal of Near Eastern Studies*, 39 (1980), pp. 139-150
56. "Modern Muslim Thought," *Muslim World*, 45 (1955), pp. 16-25
57. "Modern Thought in Islam," in *Colloquium on Islamic Culture in its Relation to the Contemporary World*, September, 1953. Princeton, Princeton University Press, c. 1954
58. "Muhammad Iqbal and Ataturk's Reform," *Journal of Near Eastern Studies*, 43 (1984), pp. 157-162
59. "Mulla Sadra's Theory of Knowledge," *Philosophical Forum*, 4 (1972), pp. 141-152
60. "Muslim Attitudes Toward Family Planning," paper presented at Lahore seminar in March 1964

61. "Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 21 (1958), pp. 82-99
62. "A Muslim Response to Christian Particularity and the Faith of Islam," in *Christian Faith in a Religiously Plural World*, ed. Donald G. Dawe and John B. Carman. Maryknoll, N. Y., Orbis Books, 1978
63. "Notification of the Government of Pakistan," *Pakistan Gazette*. July, 1961
64. "Pre-foundations of the Muslim Community in Mecca," *Studia Islamica*, 43 (1976), pp. 5-24
65. "The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam," *Journal of the University of Baluchistan*, 1982; repr. in *American Journal of Islamic Studies*, 1 (1984), pp. 1-9 and in *State Politics and Islam*, ed. Mumtaz Ahmad. Indianapolis, American Trust Publications, 1986
66. "The Post-Formative Developments in Islam:" *Islamic Studies*, 1:4 (December 1962), pp. 1-23 and 2:3 (September 1963), pp. 297-316
67. "The Qur3%nic Concept of God, the Universe and Man," *Islamic Studies*, 6:1 (March 1967), pp. 1-19
68. "The Qur3anic Solution of Pakistan's Educational Problem," *Islamic Studies* 6:4 (December 1967), pp. 315-326
69. "The Religious Situation of Mecca from the Eve of Islam up to the Hijra," *Islamic Studies* 16:4 (Winter 1977), pp. 289-301
70. "Revival and Reform in Islam," in *Cambridge History of Islam*. ed. P. M. Holt et al., vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press, 1970
71. "Riba and Interest," *Islamic Studies*, 3:1 (March 1964), pp. 143
72. "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism," in *Change in the Muslim World*, ed. Philip H. Stoddard, David C. Cuthell and Margaret V. Sullivan. Syracuse, Syracuse University Press, 1981
73. "Social Change and the Early Sunnah," *Islamic Studies*, 2:2 (June 1963), pp. 159-203

74. Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era, *Essays on Islamic Civilization*, Presented to Niyazi Berkes, ed. Donald P. Little. Leiden, E. J. Brill, 1976. Pp. 284–302.

75. Some Key Ethical Concepts of the Quran, *Journal of Religious Ethics*, 2 (1983), pp. 170-185

76. Some Recent Books on the Quran by Western Authors, *Journal of Religion*, 64:1 (1984), pp. 157-162

77. Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan, *Islamic Studies*, 6:2 (June 1.967), pp. 103-120

78. Sources of Dynamism in Islam, *Al-Ijtihad*, 15:1 (January 1978), pp. 53-64

79. The Status of the Individual in Islam, *Islamic Studies*, 5:4 (December 1966), pp. 319-330

80. The Prophet's Society as the Ideal for Contemporary Muslims, *Journal for Islamic Studies*, 6 (1986), pp. 40-51

81. "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on 'Public Interest' in Islamic Law," *New York University Journal of International Law and Politics*, 12:2 (Fall 1979), pp. 219-224

82. Translating the Quran, *Religion and Literature*, 20:1, (Spring 1988), pp. 23-30

Статьи в энциклопедиях:

83. *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards. New York, The Macmillan Company and the Free Press, 1967. S.V. "Islamic philosophy"

84. *Encyclopaedia Britannica*, 15th edn., ed. Philip W. Goetz. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1974. S.V. "The Legacy of Muhammad"; "Sources of Doctrine and Social Views"; "Doctrines of the Quran"; "Fundamental Practices and Institutions of Islam"; "Theology and Sectarianism"; "Religion and the Arts" *Encyclopaedia of Islam*, new ed., ed. H. A. R. Gibb et al. Leiden, E. J. Brill, 1979, S.V. "Akl"; "Andjuman"; "Arad"; "Bahmanyar"; "Baka wa Fana"; "Barahima"; "Basit wa Murakkab"; "Dhat"; "Dhawk"

85. Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade. New York, MacMillan Publishing Company, 1987. S.V. "Islam"; "Iqbal"; "Muhammad"; "Mulla Sadra"

Список работ Н.Х. Абу Зайда:

Книги:

1. Мафхӯм ан-насс. Дирāсат фй'улӯм ал-Кур'ан / Н. Абу Зайд. – Каир, 1990. – 324 с.
2. Ал-'имām аш-Шāфи'й ва та'сйс ал-'айдйӯлуджиййа ва-л-васатиййа. Каир: Сйнā ли-н-нашр, 1992.
3. Анзимат ал-'алāmāt. Мадхал илā ал-симиутика, совместно с Сиза Касим, Каир, 1986.
4. Ишкāлийāt ал-кирā'а ва āлийāt ат-та'вйл, Beirut and Casablanca 1995, 1999.
5. Ал-халйфа ва султат ал-умма, Каир, 1995.
6. ал-Мар'а фи хитāб ал-азма, Каир, 1977.
7. ан-Насс ва ас-султа ва ал-хакика, Каир, 1995.
8. ал-Ясār ал-Ислāми. Итāла 'āмма, Birzeit, 2004.
9. Накд ал-хитāб ал-дйнй. Каир: Сйнā ли-н-нашр, 1992; 2 изд., 1994.
10. Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics (2004).
11. Voice of an Exile. Reflection on Islam (with E. Nelson) / N. Abu Zayd. – New York: Praeger, 2004. – 219 p.
12. Reformation of Islamic Thought. A critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

Статьи:

13. К пониманию коранического мировоззрения // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 3. М.: Медина, 2018. С. 245–302.
14. Ал-кашф 'ан 'акни'ат ал-ирхāб: бахсан 'ан 'илмāниййа ал-джадйда // Āдāб ва накд. № 58. Июнь 1990. С. 40–50.

15. Сакāфат ат-танмиййа ва танмиййат ас-сакāфа // Ал-Кāхира. № 110–111. Декабрь 1990 – Январь 1991. С. 23–28.
16. Ал-турāс байна ал-истихдām ан-наф'ийй ва-л-кирā'а ал-'илмиййа // Āдāб ва накд. № 79. Март 1992. С. 51–70.
17. Кира'ат ат-турāс фй китāбат Ахмад Сāдик Са'д // Āдāб ва накд. № 87. Ноябрь 1992. С. 31–46.
18. Ихдār ас-сийāk фй та'вилāt ал-хитāб ад-дйнй // Ал-Кāхира. № 122. Январь 1993. С. 87–115.
19. Мухāвалат кирā'ат ал-маскūt 'анху фй хитāб Ибн 'Арабй // Ал-хилāl. Май 1992. С. 24–33.
20. Мафхӯм ан-насс: ад-далāла ал-лугавиййа // Ибдā'. № 4. Апрель 1991. С. 99–106.
21. Ат-та'вил фй китāб Сйбавайх // Alif: Journal of Comparative Poetics. 8. Spring 1988. P. 82–117.
22. The Perfect Man in the Qur'an: Textual Analysis // Journal of Osaka University of Foreign Studies. 77. 1988. P. 111–133.
23. The Status of Women between the Qur'an and Fiqh // MirHosseini, Z. et al. (eds.) Gender Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in Islamic Legal Tradition. London: I. B. Tauris, 2013. P. 153–168.
24. Towards Understanding the Qur'ān's Worldview: An Autobiographical Reflection // Reynolds G. (ed.). New Perspectives on the Qur'ān: The Qur'ān in Its Historical Context 2 / N. Abu Zayd. – London–New York: Routledge, 2011 – 560 p.
25. The Qur'an: God and Man in Communication
26. Вступительная статья к книге: Нитобе И. Ал-бӯшйдӯ, рӯх ал-йāбāн. Багдād: Дā'ират аш-шу'ӯн ас-сакāфиййа ал-'āмма, 1990.
27. Маркабат «Ал-маджāз»: ман йакӯдухā? Ва илā 'айна? // Alif: Journal of Comparative Poetics. 12. 1992. P. 50–74²⁰⁹.

²⁰⁹ Sukidi M. Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an // Die Welt des Islams. 49. 2009. P. 181–211. Перевод с английского выполнен С. В. Казаковым. – М. Сукиди. Наср Хамид Абу Зайд и поиск гуманистической герменевтики Корана. – Исламская мысль, 2019.